

La Comunidad Dzogchen Internacional en Argentina: imaginación religiosa, ritual y nuevos medios de comunicación en la historia de un grupo budista tibetano local.

Carini, Caton.

Cita:

Carini, Caton (2017). *La Comunidad Dzogchen Internacional en Argentina: imaginación religiosa, ritual y nuevos medios de comunicación en la historia de un grupo budista tibetano local*. XVI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad Humanidades. Universidad Nacional de Mar del Plata, Mar del Plata.

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-019/373>

VI Jornadas Interescuelas / Departamentos de Historia
9 al 11 de agosto de 2017 – Mar del Plata – Buenos Aires.

Número y Título de la mesa: Mesa 69: “Diversidad y pluralismo religioso en la Argentina”.

Título de la ponencia: “La Comunidad *Dzogchen* Internacional en Argentina: imaginación religiosa, ritual y nuevos medios de comunicación en la historia de un grupo budista tibetano local”.

Apellido y Nombre del autor: Catón Eduardo Carini

Pertenencia institucional: CONICET-Universidad Nacional de La Plata.

Para publicar en Actas

Introducción

La presente ponencia indaga el surgimiento y desarrollo de un grupo budista de origen tibetano: la Comunidad *Dzogchen* Internacional y su sede argentina, *Tashigar Sur*. El propósito es explorar los orígenes del grupo hace cuatro décadas, prestando especial atención a la trayectoria vital de su principal referente, Chogyal Namkhai Norbu y a la formación de la comunidad local. Asimismo, el escrito propone indagar la forma en que inciden los procesos de globalización y localización en el mencionado grupo, y la manera en que los nuevos medios de comunicación, especialmente internet, se constituyen en factores de cardinal importancia a la hora de reinventar tradiciones espirituales de alcance global.

Los datos en los que se fundamenta el trabajo son parte de una investigación sobre los grupos budistas tibetanos desarrollados en Argentina, en la cual se emplearon técnicas etnográficas tales como el trabajo de campo con observación participante,

entrevistas semi-estructuradas, historias de vida y fichado bibliográfico. La misma se despliega en centros *vajrayana* situados en la Ciudad de Buenos Aires, así como en filiales relevantes de La Plata, Rosario, Córdoba, Tandil y Bariloche. Asimismo, se ha efectuado un relevamiento de otras fuentes de información, especialmente la proveniente de la literatura religiosa nativa y materiales de divulgación como folletos, videos y sitios de Internet.

Budismo, Occidente y el campo religioso argentino

El budismo surge en India en el VI a.C. Su fundador fue Sidharta Gautama (557-487 a. c.), un príncipe de la India que abandonó su reino y su familia para buscar una forma de liberarse del sufrimiento. Se dice que el Buda, luego de seis años de prácticas ascéticas, alcanzó un estado de iluminación y de trascendencia del mundo condicionado. A partir de este momento, dedicó su vida a enseñar un nuevo camino espiritual, accesible a todos los que quisieran buscar la realización y renunciar a la vida mundana, y por esto desafiando las religiones brahmánicas de la época, basadas en un estricto sistema de castas¹.

El budismo se dispersó siguiendo tres corrientes geográficas y doctrinales principales. La primera comienza en tiempos de Asoka, cuando éste envía misioneros al Sudeste Asiático a difundir la doctrina en Ceilán, Birmania, Tailandia, Laos y Camboya, dando forma al *theravada* (el “vehículo de los ancianos”). La segunda corriente se desplegó entre los siglos II y VI d. C., cuando la rama del budismo denominada *mahayana* (“gran vehículo”) se esparció por China, Corea, y Japón. Finalmente, la tercera corriente, el *vajrayana* (“vehículo del diamante”) o budismo tántrico, se desarrolla en los Himalayas a partir del siglo VII d. C., convirtiéndose con el paso del tiempo en la religión principal no sólo del Tíbet, sino también de Bután y Mongolia. Este proceso fue consolidándose a medida que los lamas desplazaron a la religión chamánica previa, denominada “bon”, así como también a las antiguas monarquías, monopolizando el poder político, económico y religioso de la región².

¹ Harvey, Peter. *El Budismo*. Cambridge: Cambridge University Press, 1998; Smith, Harold. *El Budismo*. En: JAMES, E. O. (Dir.) *Historia de las Religiones*. Tomo II. Tercera edición. Barcelona: Vergara, 1963.

² Blondeau, Anne-Marie. Las religiones del Tíbet. En: Puech, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes I*. Vol. 9, p. 287-405. Madrid: Siglo XXI, 1990; Smith, Harold. *El budismo*; Tucci, Giuseppe. *Las religiones del Tíbet*. Barcelona: Paidós, 2012.

Existen cuatro escuelas principales dentro del budismo tibetano. La *nyingma*, o de los "gorras rojas" es la más antigua, fundada en el siglo octavo a partir de los primeros introductores del budismo en el Tíbet, y reconoce como su ancestro espiritual más importante a Padmasambhava. Luego, en el siglo noveno se formó la escuela *kagyü* -"escuela de la transmisión oral directa" o de las "gorras negras-, con un linaje de maestro-discípulo que comienza en la India con Tilopa, Naropa y Marpa, y continúa en el Tíbet con Milarepa, Gampopa y el primer Karmapa. Actualmente, la escuela está liderada por la decimoséptima reencarnación del Karmapa -si bien existe una controversia acerca de su identidad³. En el siglo once surge la tercera escuela, denominada *sakya*, fundada por Konchok Gyalpo, cuyo líder espiritual es el Sakya Trizin. Encabeza esta escuela la cuarenteava encarnación del Sakya Trizin, cuyo nombre es Ngawang Kunga. Finalmente, en el siglo catorce toma forma la escuela *gelugpa*, o "escuela de los gorros amarillos", fundada por el monje reformista Je Tsongkhapa. En la actualidad, esta escuela es dirigida por la decimocuarta encarnación del Dalai Lama, Tenzin Gyatso⁴.

Con respecto a la difusión del budismo a nivel global, hace relativamente poco tiempo esta religión trascendió las fronteras de Asia y llegó al resto del mundo, protagonizando un proceso de transnacionalización de prácticas y creencias novedosas en Occidente. El mismo comenzó a mediados del siglo XIX, cuando gran cantidad de textos budistas fueron traducidos por orientalistas occidentales. De este modo, filósofos, poetas e intelectuales realizaron una apropiación discursiva del budismo como un *texto sin contexto* que popularizó esta religión en Europa y América. Luego, a principios del siglo XX, comenzaron a conformarse instituciones propiamente budistas organizadas por occidentales, al mismo tiempo que algunos misioneros asiáticos fundaron los primeros centros europeos. En el transcurso de la segunda mitad del siglo XX estos núcleos crecieron y su impacto fue mayor. De hecho, lograron alcanzar gran popularidad entre los sectores sociales de clase media o alta, ligados a disciplinas artísticas, intelectuales y científicas. Entre los años 1960 y 1970 numerosos occidentales se abocaron a la práctica de la meditación y al estudio de la filosofía budista en el marco

³ Usarski, Frank. Conflitos Religiosos no Âmbito do Budismo Internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro. *Religião e Sociedade*, n. 26 (1), p. 11-30, 2006.

⁴ Blondeau, Anne-Marie. *Las religiones del Tíbet*.

de la contracultura norteamericana y su posterior reconfiguración a través del movimiento de la “Nueva Era”⁵.

Refiriéndonos al caso particular del budismo tibetano, hasta hace pocas décadas permaneció aislado en las cumbres del Himalaya, si bien a fines del siglo XIX también había tenido su momento de apropiación textual, principalmente por parte de la Sociedad Teosófica y de sus fundadores, Helena Blavatsky y Henry Olcott, quienes lo denominaron “budismo esotérico”. Posteriormente, la invasión al Tíbet por parte de China en 1950 impulsó la dispersión de esta religión más allá del territorio en el que estuvo confinada cerca de mil años. En efecto, la conformación de núcleos de refugiados tibetanos que mantuvieron sus creencias en la diáspora, el activismo político de los lamas contra la ocupación china, el apoyo a su causa por parte de personalidades mediáticas que se convirtieron al budismo, y el interés creciente de muchos occidentales por sus rituales y cosmovisión, han sido factores claves en la popularización del budismo tibetano en Occidente⁶.

Argentina no ha estado exenta de esta fascinación por el budismo tibetano, cimentada por el movimiento de la Nueva Era que difundió un amplio espectro de prácticas y nociones espirituales de raigambre oriental tales como la meditación, el reiki, el zen y el yoga. Los grupos conformados en las últimas décadas en este país destacan por su gran diversidad, ya que aquí podemos encontrar representadas a cada una de las cuatro grandes escuelas de esta religión: *nyingma*, *kagyü*, *sakya* y *gelugpa*. Junto al budismo zen, el *theravada* y la Soka Gakkai, estos centros *vajrayana* dan forma al budismo de conversos argentino, que se diferencia del budismo étnico -integrado por asociaciones religiosas relacionadas a la inmigración china, laosiana, coreana y japonesa- debido a que su membresía está compuesta por argentinos sin antepasados orientales⁷. La misma presenta un nivel socioeconómico medio o alto, y combina su participación en los grupos tibetanos con una vida secular urbana. Por lo general, las

⁵ Baumann, Martin. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, n° 2, p. 1-43, 2001; Baumann, Martin. Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects. In: Prebish, Charles S. and Martin Baumann. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002; Said, Eduard. *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002.

⁶ Baumann, Martin. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective; Baumann, Martin. Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects.

⁷ Carini, Catón Eduardo. Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad. Tesis doctoral. Universidad Nacional de La Plata, 2012; Carini, Catón Eduardo. La diversidad del budismo tibetano en la Argentina: un estudio etnográfico. En: *Experiencias plurales de lo sagrado: La diversidad religiosa argentina en perspectiva Interdisciplinaria*. Buenos Aires: Imago Mundi, p. 181-196, 2014; Carini, Catón Eduardo. “Buddhism in Argentina”. En: *Encyclopedia of Latin American Religions*. Berlín: Springer, p. 1-10, 2015.

trayectorias de vida revelan un distanciamiento del catolicismo heredado familiarmente y el posterior tránsito por otras denominaciones budistas, así como por un amplio espectro de disciplinas vinculadas a la Nueva Era tales como el yoga, el *reiki*, las artes marciales, el neohinduismo y las terapias alternativas⁸.

En las páginas siguientes exploraremos el origen de una de las principales instituciones que integra el campo budista tibetano local: la Comunidad *Dzogchen* Internacional dirigida por Chogyal Namkhai Norbu, un reconocido maestro de *dzogchen*, un sistema de enseñanzas esotéricas de la escuela *nyingma* del budismo tibetano. En Argentina esta organización posee su sede central, *Tashigar Sur*, en la localidad de Tanti, Provincia de Córdoba, Argentina. Allí se congregan anualmente más de quinientos discípulos de Argentina, de otros países latinoamericanos, e incluso del resto del mundo para recibir a Namkhai Norbu, quien viaja para impartir las enseñanzas de la tradición. Al tomar como referente empírico a la Comunidad Internacional *Dzogchen* y su filial local *Tashigar Sur*, consideramos que el presente trabajo contribuye al conocimiento de manifestaciones religiosas muy poco investigadas dentro del campo sociorreligioso argentino.

Namkhai Norbu, la ocupación del Tíbet y la formación de la Comunidad Dzogchen Internacional.

Chogyal Namkhai Norbu es actualmente uno de los últimos grandes maestros de *dzogchen* nacido y educado completamente en el Tíbet. Además, fue el primero en transmitir esta enseñanza poco conocida en Occidente. Nació en 1938 en un pequeño pueblo llamado Guehug, en el distrito de Derge, provincia de Kham, al este del Tíbet. Su padre era miembro de una familia noble y trabajaba como funcionario del gobierno local. Tenía cuatro hermanas y un hermano. Contaba entre sus parientes a algunas personas que le transmitieron una fuerte impronta religiosa: su tío materno era el maestro *dzogchen* Khyentse Chokyi Wanchung Rinpoche, mientras que su tío paterno era el yogi Togden Ugyen Tendzin. El primero, abad de varios monasterios de la escuela Sakya, era un lama que, pese a su importante posición política y administrativa,

⁸ No hay que dejar de mencionar que la preeminencia de clases medias y altas con alto nivel de capital cultural en los grupos de budismo tibetano puede asociarse con el prestigio de lo oriental dentro de este contexto sociocultural, el cual puede funcionar como forma de distinción social, como puede observarse en otras prácticas corporales de raigambre oriental (cf. Citro, Silvia, Aschieri, Patricia y Menelli, Yanina. El multiculturalismo en los cuerpos y las paradojas de la desigualdad poscolonial. En: *Boletín de Antropología*. Universidad de Antioquia, Medellín, Vol. 25 N.º 42 pp. 102-128, 2011).

decidió pasar su tiempo dedicado a la práctica espiritual recluido en una cueva a gran altura. El segundo era un ermitaño que también pasaba su tiempo en retiros en cuevas situadas en lo alto de las montañas, practicando los movimientos del *yantra* yoga, el yoga tibetano⁹.

Desde el comienzo, la vida Namkhai estuvo marcada por la intrusión de lo numinoso en la vida cotidiana. Según cuenta Namkhai, sus padres, que ya habían tenido cuatro mujeres, pidieron un hijo varón mediante invocaciones a Tara, la divinidad budista femenina del panteón tántrico. El monje tutor de las hijas tuvo un sueño que interpretó como una premonición de su nacimiento: una planta con una flor amarilla crecía en frente de la chimenea de la casa de sus padres. En el momento de nacer, cuenta que unos rosales situados en esta casa florecieron fuera de temporada. Cuando tenía pocos años fue reconocido como la reencarnación (*tulku*) de varios personajes importantes del campo religioso tibetano. A los dos años se le consideró por varias autoridades como la reencarnación del famoso maestro *dzogchen* del siglo XIX, Adzom Drukpa, líder del movimiento ecuménico y no-sectario *rimé*, quién fuera maestro de muchas figuras importantes del siglo XX. Cuando nació, sus tíos, que habían sido discípulos de Azom Drukpa, lo fueron a visitar, pues este maestro les había dado algunos de sus objetos personales en custodia para entregárselos cuando naciese.

Además, a los tres años fue reconocido como una reencarnación de Shabdrung Ngawang Namgyal, el padre de la patria de Bután, un líder político y militar que a la vez era lama tibetano de la escuela Kagyu, el cual unificó aquel país en el siglo XVII. Finalmente, cuando contaba con seis años fue reconocido como la reencarnación de Jamyang Loter Wangpo, un maestro importante de la escuela *sakya* fallecido a comienzos del siglo XX, quien cumplió un rol destacado en el movimiento *rimé*.

Namkhai estudió desde temprana edad diversas expresiones del budismo tibetano con importantes maestros de su época. En particular, recibió muchas enseñanzas orales de los maestros *rimepas*, del mencionado movimiento no sectario del Tíbet oriental fundado por Adzom Drukpa. La trayectoria de sus primeros años, es decir, de su niñez y adolescencia, se centra en la carrera religiosa que siguió, con seguridad impulsada por su temprano estatus de maestro reencarnado. Esta carrera está marcada por la adquisición de un capital religioso en donde destacan los lugares

⁹ Para un análisis detallado de estas prácticas cf. Carini, Catón Eduardo. Budas en movimiento: la práctica de la danza y el yoga tibetano en una comunidad vajrayana argentina. *Religare*, v. 13, n°2, p. 321-347, 2016.

sagrados donde peregrinó, los maestros importantes que conoció, y las iniciaciones, prácticas y saberes que recibió de ellos.

Así, a los cinco años fue a estudiar a la ciudad de Derge al reconocido monasterio de la escuela Sakya, Gonchen, el cual contaba con una universidad. Allí permaneció hasta los doce años, regresando ocasionalmente a su hogar. A los nueve años realizó su primer retiro en la oscuridad, una ardua práctica donde se permanece recluido varios días sin ninguna luz, lo cual genera importantes alteraciones en la percepción. A los diez años comenzó la práctica de *ngondro*, las "prácticas preliminares" del *vajrayana*, las cuales implican, por ejemplo, la ejecución de más de cien mil prosternaciones, otras tantas repeticiones de mantras, ofrendas del mandala, etc. Terminó estos ejercicios espirituales un año después, momento en el cual sufrió una dolencia en la pierna. Pero a los doce años su tío Khyentse Chokyi Wanchung lo inició en la benigna deidad Guru Dragpur: tras la práctica de la invocación a la protección de dicha entidad su pierna sanó.

Entre los trece y los catorce años estudió medicina y astrología tibetana y se inició en la práctica de invocaciones a divinidades budistas protectoras como Vajrapani, Simhamukka y Tara Blanca. En ese período recibió enseñanzas de la destacada maestra *dzogchen* Ayu Khandro, considerada como una manifestación viviente de Vajrayogini, la principal deidad femenina del panteón budista tántrico. También estudió con sus dos tíos en sus sendas cuevas de meditación durante largos períodos de reclusión, y peregrinó por Dzachuka, Galenting y otros lugares donde estudió e hizo prácticas espirituales durante varios meses.

A los quince años visitó China como representante de la juventud tibetana. Los dos años siguientes permaneció en ese país, en la localidad de Chengdu, donde enseñó lenguaje tibetano y aprendió el idioma mandarín. Pero a los diecisiete años un sueño premonitorio le reveló que tenía que volver a su patria para conocer a su "maestro raíz", es decir, a aquel que le brindaría un conocimiento experiencial de las enseñanzas espirituales con las que estaba familiarizado sólo de forma intelectual. Así, tras su regreso conoció a su principal instructor espiritual, Rigdzin Changchub Dorje, del cual "recibió la auténtica transmisión de la sabiduría del *dzogchen*". Su maestro, un laico analfabeto, dirigía una comuna no monástica de practicantes de *dzogchen* en la que permaneció muchos meses oficiando como escriba, secretario y asistente médico.

Luego de este período con Changchub Dorje, entre los dieciocho y los diecinueve años realizó un peregrinaje por lugares sagrados de Tíbet, Nepal y Bután

donde recibió iniciaciones de otros maestros. A los veinte años fue a vivir a Sikkin, un estado del norte de la India donde estudió sánscrito y mongol, hizo retiros, recibió enseñanzas y fue de peregrinación por el país. A los veintiún años, en 1959, quiso volver al Tíbet para ayudar a su familia debido a los rumores de la conmoción social y política causada por la ocupación china, pero no lo pudo hacer, por lo cual permaneció en Sikkim trabajando como autor y editor para el gobierno local de la ciudad de Gangtok. Continuó estudiando sánscrito y también un poco de birmano y recibió enseñanzas e iniciaciones del XVI Karmapa, máxima autoridad de la escuela *kagyü* del budismo tibetano, quien había viajado a Sikkim en busca de refugio. También visitó Dharamsala -sede del gobierno tibetano en el exilio- donde se entrevistó con el líder de dicho gobierno y cabeza de la escuela *gelugpa*, el Dalai Lama.

Por muchos años no pudo volver a su terruño ni obtener noticias del destino de su familia. Posteriormente, supo que su padre y su hermano habían sido hechos prisioneros y asesinados por los soldados chinos. Su tío Khyentse Chokyi Wanchung también fue hecho prisionero durante meses, tras lo cual fue encontrado muerto la misma mañana que otros dos maestros budistas capturados por las fuerzas chinas, los tres sentados en postura de meditación, cada uno en su celda aislada donde no se podían comunicar unos con otros. Su hermana mayor estuvo prisionera durante tres años y luego fue liberada.

A la edad de veintidós años Namkhai Norbu era reconocido como una autoridad en todos los aspectos de la cultura tibetana por lo cual recibió ofertas de trabajo en prestigiosas universidades occidentales. Lo atrajo la invitación del reconocido antropólogo y orientalista Gisepe Tucci para trabajar en Roma por dos años en el Instituto Italiano para el Medio y Lejano Oriente, de modo que en 1960 emigró a este país. Allí recibió una beca de la Fundación Rockefeller y colaboró en la creación del Departamento Tibetano del mencionado instituto, el cual administraba una biblioteca con numerosos textos atesorados por el profesor Tucci en sus viajes al Tíbet.

Después de dos años se trasladó a la Universidad de Nápoles donde ejerció como profesor de lengua, literatura y cultura tibetana hasta su jubilación en 1992. En ese período escribió libros sobre medicina, historia, astrología, tradiciones folclóricas y religión. Su tema de estudios se centró en la historia antigua tibetana, sobre todo la religión antigua *bon* y el Reino de Shang Shung, ambos previos a la introducción del budismo en el Tíbet. Además de dedicarse a la vida académica, Namkhai formó una familia en Italia. En 1968 se casó con la nativa local Rosa Tolli, por lo cual adquirió la

ciudadanía de aquel país. En 1970 tuvieron un hijo y al año siguiente una hija. Al mismo tiempo, empezó a enseñar *yantra* yoga a algunas pocas personas, aunque no fue sino hasta 1976 que fundó la *Comunidad Dzogchen* y comenzó a difundir las ideas y prácticas del budismo a un pequeño grupo de estudiantes italianos.

La segunda mitad de los años 70' fue un momento de rápida difusión de la enseñanza de Namkhai por todo el mundo. En 1981 fundó Merigar, el primer centro residencial propio de la *Comunidad Dzogchen Internacional*, en la ciudad italiana de Arcidosso. Los siguientes años vieron el nacimiento de otros centros distribuidos en más de cuarenta países de Europa, América, Australia y Asia. Además, en 1983 organizó la primer convención de medicina tibetana en Venecia y en 1988 fundó la organización no gubernamental ASIA (*Association for International Solidarity in Asia*), a fin de promover la educación y la salud en todo el Tíbet¹⁰. En 1989 fundó el *Instituto Shang-Shung Internacional* para preservar las tradiciones culturales del Tíbet, el cual fue inaugurado formalmente al año siguiente por el Dalai Lama¹¹.

La pregnancia de la enseñanza de Namkhai en Occidente lo ha llevado a reunirse con líderes políticos y religiosos como el Dalai Lama, el Papa Pablo VI y el presidente de Italia y a participar en eventos como el *Millenium World Peace Conference of Religious and Spiritual Leaders* de la ONU en el año 2000. Además, fue frecuentemente invitado a dar conferencias en prestigiosas universidades de todo el mundo. De todas formas, la actividad principal de este maestro se centró en conducir "retiros", eventos que pueden durar desde varios días hasta un mes, en los cuales brinda enseñanzas diarias y comparte la vida cotidiana con sus discípulos a lo largo de todo el mundo. Esto determinó una forma de vida nómada, donde su residencia no está restringida por las barreras nacionales. Cuando preguntamos en una entrevista a uno de sus discípulos en donde vivía Namkhai, contestó de la siguiente forma:

...el maestro desde hace años no tiene una residencia fija. En todos los *gares* (centros residenciales) se le construye una pequeña casa. O sea, una casa con dos dormitorios, cocina, comedor y una oficina. Más o menos esa sería un poco la estructura. Y listo. No tiene una residencia fija, el así como está uno o dos meses

¹⁰ Entre los proyectos de esta organización destacan la construcción de más de veinte escuelas y la alfabetización de más de tres mil niños tibetanos. En el 2005 con el tsunami de pacifico ASIA extendió su rango de acción más allá de la frontera del Tíbet, ya que, en coordinación con la Comisión Europea, participó en proyectos de emergencia en Sri Lanka.

¹¹ Norbu, Namkhai, Jhaon Shane y Elías Capriles. *El cristal y la vía de la luz. Sutra, tantra dzogchen*. Barcelona: Kairós, 1995.

en *Tashigar*, puede estar un mes en (la isla de) Margarita, veinte días en Rumania, tres meses en Australia, o como ahora, seis meses en Tenerife. Si bien todavía no está el *gar* de Tenerife, pero si ilustra que no tiene un lugar fijo.

En la actualidad la Comunidad *Dzogchen* Internacional cuenta con varios millares de miembros y Namkhai brinda alrededor de quince retiros por año, habiendo dictado más de 500 de ellos en sus cuarenta años de difusión de las enseñanzas *dzogchen* del budismo tibetano en Occidente. En suma, podemos decir que la biografía de este maestro se encuentra jalónada por tres etapas principales: la formativa, desde su nacimiento y juventud en el Tíbet, hasta la ocupación de este país por fuerzas armadas chinas. Segundo, la etapa del exilio, desde principios de los sesenta hasta mediados de los setenta, que transcurrió en su mayor parte en Italia en donde se dedicó principalmente a tareas académicas y a formar una familia. Y por último, la etapa transnacional, a partir de comienzos de los años 80', cuando se dedicó a crear y afianzar la *Comunidad Dzogchen Internacional*, en cuyos centros, situados en todas partes del mundo reside, alternando su estancia en base a un cronograma de retiros y eventos que trasciende las fronteras de países y continentes.

La Comunidad *Dzogchen* Internacional

A mediados de los 80' Namkhai estableció una serie de pautas para organizar y estructurar todos los grupos de discípulos que lo seguían. La comunidad requirió de lineamientos comunes a fin de no perder la identidad ante el proceso de internacionalización. Existen tres tipos de estructuras que aglutinan miembros en la *Comunidad Dzogchen Internacional*. Los grandes centros regionales, los centros urbanos con lugar propio, y las comunidades y agrupaciones locales de menor tamaño.

Los centros regionales, llamados *gar*, se emplazan en lugares relativamente apartados del tráfico urbano, aunque siempre cuentan con vías de comunicación para arribar a ellos. La idea de los *gar* es aglutinar a los practicantes y las actividades, sobre todo los retiros de enseñanzas dictados por Namkhai, de determinada región a nivel subcontinental. Cuentan con una *gonpa* o lugar específico de práctica, comedor, baños, amplios terrenos para acampar y habitaciones o casas que se pueden alquilar. Actualmente hay dos *gares* en Europa, *Merigar Oeste* en Italia y *Merigar Este* en Rumania, dos *gares* en Norteamérica, *Tsegyalgar Este* en Estados Unidos y *Tsegyalgar*

Oeste en México, dos *gares* en Sudamérica: *Tashigar Norte* en Venezuela y *Tashigar Sur* en Argentina, un *gar* en Australia, llamado *Namgyalgar*, y otro más en Rusia, *Kunsangar*.

Por otra parte, los *lings* son estructuras menores, urbanas, que convocan a los miembros la comunidad residentes en determinada ciudad. Por ejemplo, en Europa catorce países que cuentan con un *ling*, con la excepción de Italia que cuenta con nueve de ellos, situados en sus ciudades más importantes. Uno de los requisitos para que una agrupación de practicantes sea considerada un *ling* es que tenga un lugar fijo donde reunirse, el cual puede ser prestado, alquilado o comprado. Eso requiere tener una cierta cantidad de miembros que puedan sostener este lugar. Al estar territorialmente basados en un espacio físico concreto, tanto los *ling* como los *gar* requieren de la presencia de un *geko*, un miembro de la comunidad que viva de forma permanente en el lugar y oficie como responsable o guardián. Si bien los demás miembros pueden residir en los *gares* con el fin de realizar retiros y actividades propias del *dzogchen*, las cuales pueden implicar más de un mes de permanencia, no pueden residir de forma permanente. Por su parte, los grupos locales que no tiene un lugar fijo no pueden ser considerados *ling*, aunque tienen una identidad propia y son la célula fundamental de las prácticas cotidianas del *dzogchen*.

El *gakyl* es la estructura organizativa básica de la Comunidad *Dzogchen* que dirige cada *gar*, *ling* o grupo local. Se encuentra compuesto por tres o nueve miembros, dependiendo del tamaño del grupo que abarca. Por ejemplo, una comunidad local, como la de La Plata, si bien no es un *ling* por no contar con lugar propio, al contar con una docena de "miembros activos", es decir, de practicantes comprometidos con la Comunidad que abonan la membresía anual, posee un *gakyl*, es decir, una estructura organizativa de tres miembros elegidos en una asamblea por un periodo acotado a un años. A su vez cada *ling* y cada *gar* como *Tashigar Sur* en Argentina tiene su propio *gakyl*, cada uno de los cuales es independiente del otro.

La función del *gakyil* es coordinar actividades tales como cursos, retiros, charlas, reuniones de práctica, etc. Cada sección, representada por uno o más miembros, tiene un "color": amarillo, rojo y azul. Estos tres colores a su vez representan las tres dimensiones de la existencia humana. El color amarillo representa el cuerpo físico, el color rojo la energía (o la emoción) y el azul la mente. Según esta división tripartita se organiza una estructura donde el miembro "azul" diseña las actividades culturales, comunicativas y educativas asociadas a la "dimensión de la mente", mientras que el

miembro "amarillo" dirige las operaciones económicas y administrativas ligadas al aspecto material. Una de sus principales tareas es generar los recursos para la necesarios para la comunidad. Finalmente, el miembro "rojo", vinculado con la "dimensión de la energía o la actividad" se ocupa de la logística para la realización de estos eventos, gestionando el trabajo y los servicios voluntarios de los miembros.

El origen de la comunidad argentina se remonta a casi treinta años atrás, cuando Namkhai visitó por primera vez al país en 1989. La conexión local se produjo a través de dos argentinos que lo conocieron durante uno de sus retiros en Venezuela. Ellos gestionaron su arribo al país y organizaron un retiro en la provincia de Córdoba, en la localidad de Alta Gracia. Según relata un miembro antiguo de la comunidad, Namkhai logró aglutinar gente a su alrededor y generar entusiasmo, de forma tal que surgió la idea de emplazar un *gar* en Córdoba. Las cosas se dieron rápidamente: en 1990 se compraron tierras en el paraje El Durazno, localidad de Tanti, provincia de Córdoba, en las cuales estaba la casa principal utilizada por el maestro y otras edificaciones donde se emplazaron una biblioteca, un comedor, la secretaría y la casa del *geko*. Luego se construyó una gran *gonpa*, lugar de reunión para la enseñanza y la práctica del *dzogchen* y se adquirieron varias hectáreas de terreno donde se emplazó *Tashigar Mandala*, un sector donde algunos practicantes construyeron viviendas para utilizarlas durante los retiros y otras actividades. Estas casas se basan en el principio de usufructo de la propiedad para practicantes miembros plenos y comprometidos con la comunidad, aunque no posean la tierra ni puedan comerciar con el bien raíz más allá del ámbito de la comunidad. En cierta forma, la rápida consolidación del grupo argentino se produjo debido a esta temprana base territorial. A su vez, esto fue posible debido a que Namkhai apostó con fuerza mediante la compra de tierras para iniciar Tashigar. De hecho, el dinero fue brindado por el mismo Namkhai y por la comunidad pionera de Italia, *Merigar*. A partir de ese momento, Namkhai visitó el país casi todo los años, emplazando *Tashigar Sur* como lugar de reunión de sus discípulos de toda América del Sur y aglutinando los *lings* de Brasil, Chile y Perú. Además, en Argentina existen grupos de práctica en las ciudades de Córdoba, Tandil, La Plata y Buenos Aires. Este último alcanzó el estatus de *ling* en el 2013 cuando la base de miembros sostenedores comprometidos fue lo suficientemente grande como para poder alquilar un pequeño departamento de una habitación en el barrio de Once.

Lo local, lo global y lo virtual en la Comunidad Dzogchen Internacional

Luego de este breve recorrido por la trayectoria vital de Namkhai Norbu y de la Comunidad *Dzogchen* Internacional, interesa señalar que la emergencia de grupos budistas de este tipo tiene como condiciones de posibilidad una serie de factores sociales, tecnológicos y culturales. Primero, las transformaciones en los medios de comunicación del último siglo, entre las cuales destacan las relacionadas a la popularización del libro y las prácticas de lectura¹², que posibilitaron la circulación de material escrito y audiovisual sobre el budismo tibetano en nuevos contextos, lo cual generó un ámbito propicio de interés y curiosidad hacia esta filosofía oriental en círculos intelectuales occidentales, en la contracultura norteamericana y en movimientos sociorreligiosos diversos pero estrechamente relacionados, como la Nueva Era y el esoterismo. Segundo, las prácticas de agentes concretos que activamente construyeron redes o canales de circulación de personas, ideas, textos y prácticas, y que posibilitaron el surgimiento de los grupos locales. Por ejemplo, determinados actores sociales utilizaron sus recursos económicos y sociales para contactar e invitar a la Argentina a Namkhai con el objetivo de desarrollar su enseñanza. Los mismos se convirtieron en nexos claves entre el maestro extranjero y sus discípulos argentinos, de modo que gracias a sus esfuerzos son posibles los centros *dzogchen* transnacionales. Es preciso mencionar el rol que juega en lo anterior la concepción de autoridad propia del budismo tibetano, pues no cualquiera puede enseñar, sino alguien consagrado por instituciones legítimamente reconocidas como aptas para hacerlo. Entonces, a medida que las comunidades se van formando, aumenta su necesidad de florecer en conexión con centros legítimos de aprendizaje y sus agentes. Los maestros extranjeros proveen modelos de comunidades de práctica¹³ “auténticas”, a través de la transmisión, no solo de las nociones budistas, sino de un complejo cultural y religioso que incluye meditaciones, rituales, ceremonias, formas de alimentación y un *ethos* cotidiano.

¹² En este siglo de cerca los planteamientos de Benedict Anderson (*Comunidades Imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica, 1983) sobre el rol del libro como medio de generar “comunidades imaginadas”.

¹³ Empleamos la expresión “comunidades de práctica” en el sentido que le otorga Sara Strauss (Locating yoga. *Ethnography and transnational practice*. In: AMIT, Vered (ed.) *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London and New York: Routledge, 2000. p. 46-62), entendiendo las prácticas como medios de construir relaciones sociales que cruzan culturas y naciones; las prácticas son “modos de estar en el mundo” que proveen las bases de estas comunidades. En este sentido, el elemento central en la articulación de la identidad colectiva no es la adhesión a un conjunto de creencias, sino la identificación con determinadas tecnologías espirituales que requieren una práctica corporal específica -como el yoga o la meditación.

Y en estrecha relación con lo anterior se encuentra el tercer factor: el interés de los maestros extranjeros en territorios propicios para esparcir su enseñanza. En Europa y Estados Unidos existe –al menos desde la percepción nativa- una sobreabundancia de maestros y organizaciones budistas, lo cual limita las posibilidades de expansión de éstos debido a la alta competencia existente en el campo religioso. De modo que nuevos lugares que carecen de líderes consagrados son vistos como promisorios por los maestros extranjeros. De modo que podemos decir, siguiendo a Mato¹⁴, que la globalización *vajrayana* es un proceso articulado en torno a las prácticas concretas de actores locales y extranjeros, más que la consecuencia de una difusión o transnacionalización religiosa impersonal y unidireccional. Esto nos lleva a alejarnos de enfoques estructurales y difusionistas que no tienen en cuenta la capacidad de agencia de los sujetos para modificar e interactuar creativamente con su entorno.

Las circunstancias mencionadas contribuyeron al proceso de emergencia de comunidades budistas transnacionales. Este tipo de comunidad es históricamente única dentro de esta religión, y si bien representa nuevas posibilidades –por ejemplo la creación de contextos de práctica que trascienden territorio e identidades nacionales, otorgando una gran riqueza cultural y social a la experiencia de “ser budista”- también presenta nuevos problemas, que se pueden agrupar en torno a dos preguntas: ¿Cómo generar coherencia en el grupo cuando sus miembros están dispersos en todo el mundo? ¿Cómo enfrentar el hecho de que el budismo, y especialmente el budismo tibetano, requiere la presencia y guía constante de un maestro autorizado?

Diversas respuestas han surgido como soluciones creativas a los dilemas planteados: cuando las relaciones interpersonales e intercorporales –i.e. cara a cara- no son posibles, debido a la fragmentación y dispersión de las comunidades que trascienden fronteras nacionales, las nuevas tecnologías de interacción social a distancia las reemplazan con relaciones virtuales, textuales o audiovisuales. Así, diversos autores han destacado la amplia variedad de canales empleados por los *lamas* tibetanos para expandir su mensaje, tales como conferencias, libros, revistas, *websites* y televisión¹⁵. Con respecto a la situación en Argentina, podemos decir que si bien todos los centros *vajrayana* se promueven y visibilizan mediante *websites* en internet, algunos de ellos -

¹⁴ Mato, Daniel. Des-fetichizar la globalización: basta de reduccionismos, apologías y demonizaciones, mostrar la complejidad y las prácticas de los actores. En: Mato, Daniel (comp.) *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización 2*. Venezuela: UNESCO-CLACSO, 2001. p. 147-177.

¹⁵ Obadia, Lionel. Tibetan Buddhism in France: a missionary religion? *Journal of Global Buddhism*, n.2, p. 92-122, 2001.

como el caso que aquí nos ocupa- hacen un uso más intenso de las posibilidades que brinda la telecomunicación, en el sentido de emplearla no sólo como medio de difusión sino también como factor indispensable para el funcionamiento cotidiano de la comunidad.

Para ilustrar este punto, mencionemos que la Comunidad *Dzogchen* Internacional difunde vía *webcast* todos los retiros que el maestro brinda durante el año en diferentes países del mundo, de forma que uno puede seguir en vivo y en directo mediante un "retiro *online*" su enseñanza. Además, debido a la naturaleza secreta y esotérica de la mayor parte de las prácticas *dzogchen*, uno debe haber recibido la "transmisión" por parte de Namkhai, para poder participar de la mayor parte de las actividades que se realizan en los centros locales y acceder a los retiros vía *webcast*. Durante la misma, el maestro introduce al aspirante en la "visión de la naturaleza búdica"; es decir, a través del otorgamiento de una suerte de gracia numinosa revela al discípulo el bien de salvación budista al comienzo de su camino espiritual, experiencia que luego cultivará y afianzará a través de largos años de práctica. A partir de ese momento uno es considerado un "hermano *vajra*" es decir, alguien unido al resto de la comunidad por lazos espirituales y por ser discípulo de un mismo maestro y miembro de su linaje. Al comienzo de la actividad difusora del *dzogchen*, Namkhai otorgaba la transmisión en persona en sus frecuentes viajes. Pero desde principios del siglo XXI, los interesados en la enseñanza *dzogchen* también pueden recibir la "transmisión online" vía *webcast*. El procedimiento involucra a algún miembro antiguo que tenga acceso al evento y oficie como intermediario, explicando al interesado la forma de desempeñar la ceremonia iniciática y su sentido. Aquí podemos apreciar cómo el uso de tecnologías de comunicación a distancia hace posible que comunidades dispersas nacional y transnacionalmente puedan crecer sin las limitaciones materiales impuestas por la dispersión territorial y al mismo tiempo no perder su sentido de identidad colectiva.

Sin embargo, aunque el empleo de medios tecnológicos innovadores es importante para mantener la cohesión y superar los escollos a la hora de incorporar nuevos miembros, también presenta algunos problemas. Y aquí sigo los planteos de Hubert Dreyfus¹⁶, quien explora la forma en que la telepresencia afecta las relaciones interpersonales, generando un menor sentido de la realidad, debido a que éste depende

¹⁶ Dreyfus, Hubert. *On the Internet*. London: Routledge, 2001.

de la presencia incorporada¹⁷. Por ello es tan importante en el *dzogchen* la participación en las instancias de encuentro interpersonal y de vida comunitaria, las cuales son el verdadero fundamento de la identidad grupal, del reconocimiento de los "hermanos *vajra*" como tales, tanto por ellos mismos como por los demás. En este sentido, podemos observar que las prácticas de comunicación global se encuentran estrechamente imbricadas con prácticas locales muy marcadas, de modo tal que no se puede entender unas sin las otras. Lo localmente arraigado, lo territorial, aunque sea estacional, es la otra cara de la globalización y la mediación virtual en el *dzogchen*.

Tashigar Sur, el *gar* que la Comunidad *Dzogchen* Internacional posee en Tanti brinda un claro testimonio de lo dicho anteriormente. El mismo es percibido por los miembros del grupo como algo valioso, que les pertenece a todos y construido con el esfuerzo de muchos de los que están allí. Como remarca un practicante: "el *gar* es demandante en general. Así como a nosotros nos retribuye tener un lugar donde recibir las enseñanzas y estar con el maestro, en contraposición, nos exige mucha dedicación y nos exige contribuir con trabajo y con dinero o con lo que podamos". La energía material y afectiva que implicó su construcción lo sitúa como un claro ejemplo de la "producción del lugar", de un espacio altamente significativo, base material de emociones, tradiciones y relaciones sociales activas.

En relación con lo anterior, la Comunidad *Dzogchen* Internacional adquirió en el año 2012 un predio de varias hectáreas en la Isla de Tenerife (España) en el cual se está construyendo el "gar global", llamado *Dzamling Gar*, con el objetivo de centralizar allí todas las actividades de los *gares* regionales, de forma que "cada región va a tomar posesión de una de las casa situadas en el terreno y va a conducir actividades que convoquen a la comunidad junta de forma tanto internacional como local"¹⁸. El objeto de *Dzamling Gar* es establecer un lugar de reunión para la comunidad internacional, a fin de fomentar la "cooperación y el desarrollo de las capacidades personales en coexistencia con otros practicantes". También tiene como objeto centralizar allí las actividades del Instituto *Shang Shung*, de la organización no gubernamental ASIA y de la escuela de medicina tibetana. La médula de *Dzamling Gar* va a ser la *gonpa* "global", el lugar específico de práctica con capacidad para miles de personas, una obra de arte diseñada por un prestigioso arquitecto cuya construcción demandará alrededor de cinco

¹⁷ Empleo el término "incorporada" en un sentido similar al vocablo inglés "*embodied*", i.e., en este caso "presencia incorporada", en tanto presencia "cara a cara", se opone a "telepresencia".

¹⁸ Sitio web de *Dzamling Gar* de la Comunidad *Dzogchen* Internacional: <http://www.dzamlinggar.net>

millones de euros. De esta forma, *Dzamling Gar* se constituirá en un lugar de encuentro que trascenderá la mera localidad, aglutinando un conjunto heterogéneo de personas que si bien presentan diversos orígenes étnicos, lingüísticos y nacionales, comparten un régimen ontológico común, con la potencia suficiente para crear una base material para erigir una comunidad de práctica fuertemente cohesionada.

Así como la estructura del *gakyil* reproduce en su diseño la división tripartita de la persona humana, la distribución de los *gares*, los *lings* y los centros menores forman un gran mandala planetario, y cada uno de ellos es como los *chakras* del cuerpo humano, pues forman una red interconectada mediante lazos de cooperación y solidaridad cuyo diseño territorialmente localizado reproduce una dimensión sagrada. Efectivamente, este mandala fue diseñado por Namkhai a principios de los años 80' cuando solamente existían pocos centros. Es una representación visual que, con sus *gares*, *lings* y *gakyiles* distribuidos alrededor de un punto central se constituyó como modelo arquetípico del entramado de centros *dzogchen* que se construyeron en las siguientes décadas.

De modo que podemos pensar a los *gares* de la Comunidad *Dzogchen* como lugares plenos de significado, localizados y territorialmente arraigado, que refuerzan periódicamente las relaciones intersubjetivas entre los miembros de la comunidad y promueven la constitución de una identidad colectiva que trasciende fronteras nacionales, lingüísticas y culturales.

En suma, en los grupos budistas transnacionales como la Comunidad *Dzogchen* Internacional donde no es posible la convivencia continua ni el contacto prolongado entre el maestro y sus discípulos, las relaciones cara a cara no son las únicas que sustentan la identidad colectiva. Nuevas tecnologías de información, especialmente *internet*, contribuyen a crear y mantener un sentido de pertenencia. Lo referido en los párrafos anteriores da testimonio de esta complementariedad entre el uso de los medios tecnológicos más avanzados para la creación de una comunidad virtual y la creación de una base material para prácticas espirituales milenarias en lugares agrestes y apartado de las ciudad.

En base a esto distinguimos dos tendencias: una globalización desde arriba, mediática y virtual, y una localización desde abajo, territorial, fragmentada. En la primera es fundamental el papel de los medios masivos de comunicación, sobre todo en su forma electrónica, para la creación de nuevas clases de “dislocaciones entre las

vecindades espaciales materiales y virtuales”¹⁹, pues la masificación que es consecuencia de la mediatización necesariamente lleva a aglutinar personas y vidas espacialmente alejadas. Estos paisajes mediáticos construyen memorias a partir de la conectividad, son lugares de atravesamiento, lugares de encuentro de significados. Y en la segunda tendencia, juega un rol de primera magnitud la generación de las condiciones de posibilidad materiales de un espacio que permita, aunque sea periódicamente, volver a aglutinar la comunidad religiosa en un ámbito ritualmente estructurado, pensado para el encuentro intersubjetivo y la práctica compartida.

De esta forma, las identidades coproducidas transnacionalmente en la Comunidad *Dzogchen* Internacional superan la fragmentación geográfica. Dispersas pero unidas, comunidades imaginadas como redes extensas, complejas, estacionalmente aglomeradas, cotidianamente dispersas, comunidades de sentimiento y de práctica íntimas -pese a heterogeneidades nacionales, lingüísticas y generacionales- con una fuerte homogeneidad ideológica y con un *ethos* compartido que genera *habitats* de significados simultáneamente globales y locales.

¹⁹ Appadurai, Arjun. *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2001, p. 47.