



**Universidad de Chile  
Facultad de Ciencias Sociales  
Departamento de Sociología**

**SENTIDO, CARACTERÍSTICAS Y RELEVANCIA SOCIOLÓGICA  
DE LA PRESENCIA DEL BUDISMO SHAMBHALA EN  
SANTIAGO DE CHILE.**

**Tesis para optar al título profesional de Sociólogo**

**Alumno:** Francisco Javier Allan Urzúa.  
**Profesor Guía:** Omar Aguilar Novoa.

**Santiago, Noviembre de 2010**



**SENTIDO, CARACTERÍSTICAS Y RELEVANCIA SOCIOLÓGICA  
DE LA PRESENCIA DEL BUDISMO SHAMBHALA EN  
SANTIAGO DE CHILE.**

SHAMBHALA

## **Santiago, Noviembre de 2010**

*“Las enseñanzas Shambhala se fundan en la premisa de que sí existe una sabiduría humana fundamental que puede ayudarnos a resolver los problemas del mundo. Esta sabiduría no es patrimonio de ninguna cultura o religión determinada, no viene solamente de Oriente o de Occidente. Es, más bien, una tradición de los seres humanos en su condición de guerreros, que ha existido en muchas culturas y en muchos momentos a lo largo de la historia”.*

**Chögyam Trungpa**

## **DEDICATORIA**

*A mi preciosa y amada hija Sofía, luz de mi vida, principal motivación para desarrollar y concluir este trabajo.*

*A mi hermosa e igualmente amada esposa Carolina Villegas, por enseñarme el valor de las “cosas no tan visibles”, que son las que realmente (me) importan. Gracias por tu amor y paciencia. Por contagiarme de tu perseverancia y aprecio por las cosas sencillas.*

*A mi padre, por brindarme la necesaria cuota de tiempo, confianza, amor y recursos materiales para desarrollar y concluir este trabajo.*

*A mi abuelita Priscila, por su amor, cariño, ayuda y comprensión.*

*A Don José Villegas, Mauricio y David, por acogerme en su maravillosa familia y darme el privilegio de contar con su ilimitado afecto, amistad, confianza y ayuda.*

*A la Tía Teresa Villegas, por entregarme tanto amor desinteresado, ayuda, orientación y confianza. Por ser una hermosa y constante luz en el camino.*

*A Paulo Rojas, por su compañía y respaldo, en momentos buenos y en otros más difíciles.*

*Al Tío Víctor, por su apoyo espiritual y por estar siempre presente, a pesar de la distancia.*

*A la Señora María Isabel Sanz y al Padre Hugo Otaíza, por su empatía, amistad, ejemplo, amor, aliento, guía luminosa y corazón gigante. Por confiar en mí e impulsarme a proteger y preservar lo que más amo.*

*A Patricia Pérez, por el regalo de su invaluable amistad.*

*A Fabiola Maturana, por su generosidad, cariño, claridad y sabiduría.*

*A mi amigo Rodrigo Acevedo, por su presencia, asesoría y amistad.*

## AGRADECIMIENTOS

Un especial agradecimiento al profesor guía de esta tesis, Omar Aguilar, no sólo por su valioso apoyo en términos metodológicos y teóricos, sino también por su disponibilidad, interés y apoyo, elementos cruciales para el desarrollo y conclusión de este trabajo. Un reconocimiento tanto a su labor docente, como a su calidad humana que se expresó en la forma de paciencia, afabilidad y preocupación por la materialización adecuada y oportuna de la presente investigación.

Muchas, muchas gracias, a todos los practicantes del Centro Budista Shambhala. Por haber compartido conmigo tanto su espacio de práctica, como una parte importante de su propio mundo interno. Gracias, Rosario, Verónica, Juan, Javier, Sergio, Jaime, por su paciencia y valiosa disposición a colaborar en aspectos estratégicos de esta investigación. A todos quienes participaron como entrevistados, y a quienes quisieron, pero no pudieron participar. Al grupo *Amanecer Vajra*, y a algunos de sus integrantes, por abrirme las puertas en momentos cruciales. Sin duda, este trabajo no habría sido posible sin la generosidad, confianza, tiempo, entusiasmo y afecto de todos ustedes. Finalmente, espero que este modesto producto se constituya, de alguna manera, en un aporte. Por mi parte, la experiencia de participar en el centro, conocer sobre “Shambhala” y sus enseñanzas, ha sido para mí una oportunidad única de aprendizaje profesional y, sobre todo, humano. Muchas gracias, por todo.

## ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN .....</b>	<b>9</b>
<b>I.- PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA.....</b>	<b>11</b>
<b>II.- ANTECEDENTES .....</b>	<b>13</b>
II.1. ANTECEDENTES GENERALES SOBRE EL DESARROLLO HISTÓRICO DEL BUDISMO.....	13
1.1. Contexto histórico-social de nacimiento del budismo .....	13
1.2. La historia del Buda .....	14
1.3. Desarrollo histórico y expansión del budismo.....	17
1.4. La expansión del budismo hacia Occidente.....	25
II.2. BUDISMO SHAMBHALA: ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y CONCEPTOS RELEVANTES. ....	27
II.2.a. Aspectos claves de la biografía del fundador .....	28
II.2.b. Nacimiento y desarrollo de Shambhala: Un budismo para Occidente. ....	31
II.2.c. Principales enseñanzas del Budismo Shambhala .....	41
II.3. BUDISMO SHAMBHALA EN CHILE .....	46
II.4. EL PANORAMA RELIGIOSO DEL CHILE BICENTENARIO .....	48
II.4.a. Identificación religiosa. ....	48
II.4.b. Actitud frente a la religión y sus instituciones .....	50
II.4.c. Transiciones religiosas .....	51
II.4.d. Creencias y observancia religiosa.....	52
<b>III.- OBJETIVOS, PREGUNTAS E HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN .....</b>	<b>55</b>
1. OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN .....	55
2. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN .....	56
3. HIPÓTESIS .....	57
<b>IV.-MARCO TEÓRICO .....</b>	<b>58</b>
IV.1. HACIA UNA DEFINICIÓN DEL FENÓMENO DE LA RELIGIÓN Y DE SU RELEVANCIA SOCIAL .....	58
IV.2. EL FENÓMENO RELIGIOSO EN EL MARCO DE LAS SOCIEDADES MODERNAS ACTUALES .....	66
IV.2.a. La Teoría de la Secularización.....	66
IV.2.b. Hacia una redefinición de la secularización.....	71
IV.2.c. Las transformaciones socioculturales en el horizonte actual moderno.....	78

IV.2.d. El debate acerca de la modernidad en América Latina.....	84
IV.2.e. Modernidad y Estilos de vida .....	90
<b>IV.3. NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS Y SITUACIÓN RELIGIOSA DE AMÉRICA LATINA .....</b>	<b>95</b>
IV.3.a. Diagnóstico de los Nuevos Movimientos Religiosos .....	95
IV.3.b. Religiosidad y modernidad en América Latina .....	98
<b>IV.4. BUDISMO, MODERNIDAD Y SOCIEDAD CHILENA .....</b>	<b>102</b>
IV.4.a. Algunas contribuciones de Weber y Durkheim al análisis del budismo....	102
IV.4.b. Budismo, modernidad periférica y sociedad chilena .....	104
<b>V.- MARCO METODOLÓGICO.....</b>	<b>107</b>
V.1. TIPO DE ESTUDIO .....	107
V.2. JUSTIFICACIÓN DE LA TÉCNICA.....	108
V.3. UNIVERSO MUESTRA Y UNIDAD DE ANÁLISIS .....	109
V.4. TIPO DE MUESTREO Y CRITERIOS DE SELECCIÓN DE LOS INFORMANTES .....	109
V.5. PLAN DE ANÁLISIS DE LOS DATOS.....	114
V.6. RELEVANCIA DE LA INVESTIGACIÓN.....	116
V.7. CONTROL DE VALIDEZ.....	117
<b>VI.-ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS.....</b>	<b>119</b>
<b>VI.1. TEMÁTICA 1: CARACTERIZACIÓN SOCIOCULTURAL DE QUIENES PARTICIPAN DEL BUDISMO SHAMBHALA.....</b>	<b>119</b>
1.1. Algunas variables sociodemográficas.....	119
1.1.a. Sexo .....	119
1.1.b. Edad .....	119
1.1.c. Estado civil .....	120
1.1.d. Hijos .....	120
1.1.e. Comuna de residencia .....	121
1.1.f. Con quién vive .....	121
1.2. Categorías socioculturales.....	122
1.2.a. Nivel educacional.....	122
1.2.b. Formación educacional.....	123
1.2.c. Ocupación laboral .....	124
1.2.d. Tiempo libre .....	128
1.2.e. Consumo cultural .....	129
1.2.f. Participación en redes u organizaciones sociales y/o culturales.....	131
1.2.g. Pareja .....	132
1.2.h. Familia.....	135
1.2.i. Amistades.....	137
1.2.j. Identificación y valoración respecto de los distintos ámbitos de la propia vida .....	139
1.2.k. Identidad religiosa y trayectorias religioso/terapéuticas .....	144
1.2.l. Identidad y trayectorias político/ideológicas.....	155

1.3. Síntesis e Interpretación de las categorías sociodemográficas y socioculturales. ....	167
<b>VI.2. TEMÁTICA 2: EL ENCUENTRO CON “SHAMBHALA” Y LA PERMANENCIA EN “SHAMBHALA”.....</b>	<b>175</b>
2.1. Factores que detonan el encuentro con Shambhala. ....	175
2.2. Vías de acceso a Shambhala. ....	184
2.3. Expectativas del encuentro con Shambhala. ....	186
2.4. Atractivo inicial de Shambhala. ....	188
2.5. Razones de la permanencia en Shambhala. ....	190
2.6. Síntesis e Interpretación de las categorías que abordan el “encuentro con Shambhala” y la “permanencia en Shambhala”. ....	192
<b>VI.3. TEMÁTICA 3: ¿QUÉ ES “SHAMBHALA”? .....</b>	<b>197</b>
3.1. Definiciones de Shambhala. ....	197
3.2. Atributos específicos de Shambhala. ....	201
3.3. Aspectos político-ideológicos de Shambhala.....	204
3.4. Aspectos religiosos de Shambhala. ....	207
3.5. Aspectos morales de Shambhala. ....	211
3.6. Aspectos valóricos de Shambhala. ....	214
3.7. Síntesis e Interpretación de las categorías que abordan la temática respecto a qué es Shambhala. ....	217
<b>VI.4. TEMÁTICA 4: EL INFLUJO DE “SHAMBHALA”.....</b>	<b>227</b>
4.1. Dimensión individual. ....	227
4.1.a. Influjo de Shambhala en la vida cotidiana.....	227
4.1.b. Influjo de Shambhala en su cosmovisión y creencias .....	230
4.2. Dimensión social. ....	232
4.2.a. Influjo en las relaciones interpersonales .....	232
4.2.b. Influjo en la familia y amigos .....	238
4.2.c. Inserción social de Shambhala y relaciones que establece con otros agentes religiosos y sociales en nuestro país.....	239
4.3. Síntesis e Interpretación de las categorías que abordan la temática del “influjo de Shambhala”. ....	241
<b>VII.-CONCLUSIONES .....</b>	<b>247</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA .....</b>	<b>269</b>
<b>-ANEXOS-.....</b>	<b>280</b>



## INTRODUCCIÓN

Los procesos de racionalización y modernización que han afectado y transformado profundamente a una parte importante de las sociedades occidentales y orientales, definitivamente, no han derivado en la erradicación de la religión de la esfera de lo humano. Más bien, las propias tendencias modernizantes y globalizadoras han contribuido poderosamente no sólo a reconfigurar lo religioso, sino también a revitalizarlo. Aunque en las sociedades modernas, por una parte, se ha producido una caída progresiva de la observancia religiosa y un cierto distanciamiento con las instituciones religiosas, no ha ocurrido lo mismo con las creencias religiosas. Además, emergen otros fenómenos tales como los llamados nuevos movimientos religiosos, integrismos y neo-integrismos religiosos, y otras formas de reafirmar la importancia del factor religioso en la vida pública, que constituyen manifestaciones evidentes de la presencia y fuerza de la religión en el siglo XXI.

La sociedad chilena, como forma específica de modernidad periférica, no permanece ajena a este tipo de transformaciones. El campo religioso chileno, antes circunscrito primordialmente a la religiosidad tradicional católica y en menor medida al evangelismo (lo que también incluye una religiosidad popular subyacente de base cristiana, capaz de generar y recrear creencias y prácticas), en las últimas décadas se diversifica de manera significativa. Si bien, el catolicismo conserva su hegemonía, comienzan a proliferar otro tipo de expresiones religiosas minoritarias entre las que destacan: nuevas Iglesias evangélicas, religiones tradicionales como el judaísmo, el Islam y el budismo, sectas de origen sincrético-orientalista, etc. A esto se suma la presencia de prácticas que pueden no definirse como religiosas pero sí como espirituales, terapéuticas, místicas y/o esotéricas. El presente estudio se ubica en este espacio aún desconocido e inexplorado, para investigar una forma particular que se localiza dentro de esta constelación de nuevas expresiones religiosas presentes en nuestro país: el *Budismo Shambhala*. Una forma foránea que logra instalarse en Chile, captar la atención de determinados individuos y crecer paulatinamente. Cómo se conecta sociológicamente esta práctica/movimiento con el contexto social chileno, que

características adquiere en nuestra realidad y cuál es su relevancia dentro de la misma, es lo que se propone abordar esta investigación.

## I.- PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

El panorama religioso del Chile Bicentenario parece desmentir la tesis de la teoría de la secularización que vinculaba el avance de la modernidad al inevitable ocaso de la religión. Si bien, en los últimos años en nuestro país el porcentaje de personas que se declaran agnósticos, ateos o indiferentes en términos religiosos ha crecido, este aumento es claramente menor comparado con quienes sí adscriben a una religión<sup>1</sup>. Por otra parte, comienzan a hacerse cada vez más evidentes en la sociedad chilena tres situaciones: la disminución progresiva de la hegemonía del catolicismo, el crecimiento del evangelismo, y la irrupción de nuevas formas y movimientos religiosos. Todo lo anterior, son indicios de una reconfiguración de lo religioso en la sociedad chilena, y no de su desaparición.

El nuevo escenario religioso chileno se distingue por un carácter más pluralista. Indudablemente, la poderosa multiplicación de las opciones religiosas supone una situación inédita para los individuos. En el pasado existía más de una oferta religiosa, y en consecuencia, la posibilidad de convertirse a otra religión. Sin embargo, ahora el abanico se amplía radicalmente, ejerciendo una presión mucho más fuerte a cuestionarse si la propia opción religiosa es la correcta o la que más acomoda. Particularmente, Internet contribuye a potenciar el surgimiento y fortalecimiento de los nuevos movimientos y formas religiosas, en la medida que permite a quienes participan de ellas difundir información, comunicarse y/o coordinarse.

Dentro de esta gama de nuevas prácticas religiosas o espirituales que emergen en las últimas décadas en Chile está el *Budismo Shambhala*. Que, en definitiva, es nuestro objeto de estudio. Como dice su nombre, se trata de una forma de budismo, fundada por un maestro tibetano cuyo propósito explícito fue acercar las enseñanzas

---

<sup>1</sup> La información del Censo Nacional de Población y Vivienda (2002) se encuentra disponible en la página web del Instituto Nacional de Estadísticas: [www.ine.cl](http://www.ine.cl)

del Buda (dharma) a Occidente. De inmediato surgen varias preguntas relativas a esta forma sociocultural y religiosa: ¿por qué determinadas personas eligen participar o permanecer en una práctica/movimiento como Shambhala?, ¿Qué tiene de especial Shambhala que atrae a determinados individuos?, ¿Qué tienen en común entre sí los individuos que deciden participar en Shambhala?, ¿Qué fenómenos sociales fomentan, favorecen o intervienen en el encuentro y/o permanencia en esta práctica/movimiento?, ¿Con qué necesidades o intereses de las personas se conecta?, ¿Qué influjo tiene Shambhala a nivel individual y societal?

Finalmente, resumimos la problemática de investigación planteando las siguientes preguntas: **¿Cómo se explica sociológicamente la presencia del Budismo Shambhala en Chile?, ¿cómo se manifiesta esta práctica/movimiento en nuestro país?, ¿Qué relevancia tiene en términos sociológicos?**

## II.-ANTECEDENTES

### II.1. ANTECEDENTES GENERALES SOBRE EL DESARROLLO HISTÓRICO DEL BUDISMO

#### 1.1. Contexto histórico-social de nacimiento del budismo

El budismo nace en la India alrededor del siglo VI a.C., en un ambiente de intensa actividad religiosa y filosófica, comparable con el propio florecimiento de Grecia por la misma época (Eliade, 1978: 90). Son tiempos de importantes transformaciones para el país asiático. El territorio indio se encuentra dividido en diferentes repúblicas aristocráticas y pequeños estados absolutistas, que se confrontan constantemente entre sí. Los reinos más poderosos, en proceso de expansión, absorben las pequeñas comunidades centradas en el parentesco y debilitan sus respectivas tradiciones. De la mano de un creciente comercio organizado, surgen y se desarrollan ciudades, algunas de las cuales se convierten en núcleos administrativos y centros mercantiles.

Por otra parte, el brahmanismo, la religión predominante desde hace varios siglos en la sociedad india, comienza a ser cuestionada. Aún así, su influencia continúa siendo relevante, pues este último, también actúa como mecanismo de dominación sociopolítica. Esto mediante la imposición de un ordenamiento social estrictamente jerárquico, conocido como sistema de *varnas* (castas). Esta forma específica de estratificación social implica la estructuración de la sociedad india en cuatro grupos: en la cúspide de la jerarquía, los *brahmanes* (profesores, estudiosos y sacerdotes), luego los *ksatriya* (reyes y guerreros), después los *vaysia* (agricultores y mercaderes) y finalmente los *sudra* (proveedores de servicios y artesanos).

A pesar de esta evidente supremacía religiosa y sociopolítica brahmánica, también existen en la sociedad india innumerables grupos de *samanas* (ascetas itinerantes) entre los que se cuentan yoguis, magos, sofistas, materialistas y nihilistas.

Estos rechazan abiertamente la tradición védica, por considerar que los *brahmanes* acaparan el conocimiento religioso sólo para sí mismos. Prefieren deambular y emplearse en técnicas de sacrificio corporal y autoconocimiento espiritual. Paradójicamente, encuentran simpatizantes principalmente entre jóvenes de las familias aristocráticas y acaudaladas, a los que la sociedad hedonista, ligada a una cuidadosa y atrayente formación cultural, les hace percibir profundamente la necesidad de una nueva fe tras la desintegración de la antigua y la pérdida de significado de sus formas externas tradicionales (Román, 1994: 87).

En definitiva, todo lo descrito aquí deja de manifiesto que el escenario histórico-social en el cual irrumpe la figura de *El Buda* está marcado por transformaciones sociales y esfuerzos diversos de renovación religiosa. Particularmente, sobre los detalles de su vida, son escasas las certezas. Así y todo, en lo que sigue revisaremos su biografía, que se mueve entre la leyenda y la historia.

## **1.2. La historia del Buda**

La mayor parte de los autores concuerda en que *El Buda* nace en el siglo VI a.C. en Kapilavastú (norte de la India), en el seno de un clan denominado los Sakya. También se señala que su padre habría sido un rey de la casta de los *ksatriyas*, que gobernó un pequeño estado oligárquico situado en las estribaciones del Himalaya (sur del actual Nepal). Sin embargo, más allá de estas referencias, las certezas históricas se desvanecen. Los acontecimientos históricos se confunden con los mitos y leyendas surgidos desde la esfera de lo meramente religioso. Esto no es extraño, si se considera que la vida de este hombre se conoce fundamentalmente a través de la propia tradición budista. Efectivamente, esta forma cultural religiosa conserva un importante número de fuentes escritas, en las cuales se relata de distinta manera la vida y enseñanzas de su fundador. Precisamente, desde algunos de estos textos revisaremos la biografía, o si se quiere, la leyenda del Buda.

En el canon pali -considerado la colección más antigua de textos budistas - se señala que “el fundador de la religión (budista) fue el hijo del rey de uno de los

pequeños Estados del norte de la India” (Tokarev, 1965: 388). Su nombre era Siddharta Gautama, y según estos escritos, en su calidad de príncipe, este hombre habría disfrutado de una infancia y juventud plena de lujos y placeres. Por iniciativa de su padre, habría sometido a una sobreprotección que lo deja totalmente fuera de contacto con la enfermedad y el dolor propio de la condición humana. Sin embargo, a la edad de veintinueve años, el príncipe sufriría una experiencia que lo transformaría para siempre. Al salir un día más allá de los límites de su palacio, Siddharta Gautama observa por primera vez un hombre anciano, un enfermo y un cadáver. Este conjunto de vivencias provocan en él una gran inquietud y el convencimiento de que el sufrimiento es una realidad ineludible para el ser humano. Con el propósito de encontrar la causa del dolor y una vía hacia la liberación respecto del mismo, Siddharta decide renunciar a su vida familiar y a la herencia de príncipe, y convertirse en un asceta errante en busca de profundas verdades espirituales.

Los *suttas*<sup>2</sup> relatan que tras su huida de palacio, “Gautama fue en busca de maestros de los que pudiera aprender técnicas espirituales” (Harvey, 1998: 40). Durante un tiempo practicó dos tradiciones de meditación yoga, pero no se sentía conforme. Decide, entonces, asumir un ascetismo extremo que lo lleva casi a la muerte. Seis años de toda clase de mortificaciones corporales y mentales, que le hacen concluir que dicho camino no conducía precisamente hacia la anhelada liberación. Paso siguiente, decide abandonar este tipo de prácticas que solo consumían su energía y su vida. Sin embargo, los sacrificios y sufrimientos voluntarios experimentados no eran en vano. Mediante estos, el príncipe había descubierto una verdad significativa para él: los excesos de sensualidad y ascetismo no son favorables para lograr perfeccionarse espiritualmente. El sabio debía buscar un equilibrio entre ambos extremos: un camino intermedio, situado entre una vida llena de lujos y la vía de la automortificación.

Siddharta Gautama continúa su búsqueda sobre la base de este camino intermedio. El príncipe se sumerge en continuas y profundas meditaciones, hasta que

---

<sup>2</sup> Los *suttas* o *suttas* son los discursos realizados por Buda a algunos de sus discípulos más próximos. En el contexto del brahmanismo (desde donde proviene el término) hace referencia a aquellas sagradas escrituras en las se registraba toda clase de enseñanzas y reglamentos.

por fin se enfrenta a su última prueba iniciática. De acuerdo también a lo relatado en los sutras, estando sentado en un bosque bajo un árbol pipal en estado meditativo, se le presenta el dios Mara que reina sobre los sentidos y sobre los deseos. Este intenta por medio de visiones apartarlo de la concentración, para impedir que alcance el conocimiento último. Sin embargo, Siddharta logra triunfar sobre estas tentaciones y continuar con su objetivo. Al amanecer ocurriría el singular acontecimiento: el príncipe experimenta súbitamente un estado de iluminación. Un despertar dentro del cual descubre cuatro nobles verdades (Zunzunegui, 1958: 122):

1. La *esencia* del dolor consiste en el mismo nacer, enfermarse, envejecer, morir, estar separado de las personas amadas, estar acompañado de personas no amadas, no obtener lo que se desea.
2. El *origen* del dolor está en la sed de vivir, producida por los sentidos falaces del cuerpo, y la ignorancia que ofusca el entendimiento.
3. El único *remedio* para llegar a la liberación de dolor es la supresión y abandono de esta sed de vivir y gozar.
4. El verdadero *camino* para llegar a esta supresión de dolor es la óctuple vía: recta fe, recto propósito, recta palabra, recta acción, recta conducta, recto esfuerzo, recto pensamiento, recta concepción de espíritu.

Desde entonces el príncipe Siddharta Gautama fue el Buddha (el despierto o iluminado). Sin embargo, su nueva condición le sometería a otro complejo dilema: si debería o no revelar las verdades aprehendidas. “Es la última tentación de Mara, que incita a Buda a entrar en el *nirvana*<sup>3</sup> sin preocuparse del resto de los hombres” (Filoramo, 2000: 265). El *despierto* decide regresar al mundo y enseñar su nueva doctrina. A partir de ese momento, se dedicará a recorrer distintos lugares, impartiendo sus enseñanzas a personas provenientes de todas las castas (en abierta

---

<sup>3</sup> Para el budismo antiguo el nirvana es la experiencia espiritual más elevada, que sólo se puede alcanzar a través de un largo período de conocimiento y de meditación, de control de los sentidos y de iluminación.



contradicción con el brahmanismo), logrando así aglutinar a un número relevante de seguidores.

Después de cuarenta y cinco años de prédica, el *Buda* muere a la edad de ochenta años. Supuestamente, a raíz de una intoxicación provocada por la ingesta de carne contaminada de cerdo. Según los textos budistas, el iniciador abandona el mundo sin angustia, sereno y en un estado controlado de meditación. Se había sumergido en el *parinirvana*, el estado completo de liberación que se alcanza sólo tras la muerte. No deja testimonio escrito alguno, pero sus enseñanzas se transmitirán por medio de las comunidades monásticas que el mismo había ayudado a conformar.

### **1.3. Desarrollo histórico y expansión del budismo**

Tras la muerte del Buda y hasta el siglo III a.C. el crecimiento experimentado por las comunidades budistas fue bastante modesto. El budismo continúa siendo, básicamente, una religión a pequeña escala y centrada en la definición de sus dogmas. Ciertamente, en el transcurso de esta etapa se realizan dos importantes concilios. El primero de ellos, efectuado poco tiempo después del fallecimiento del fundador, reúne a cerca de quinientos monjes budistas avocados a la recitación y recopilación de las enseñanzas del maestro. El segundo concilio, llevado a cabo casi un siglo después del primero, se desencadena producto de las transgresiones perpetuadas por un grupo de monjes a la disciplina establecida por la orden budista. Los monjes herejes serían expulsados, pero las consecuencias de este hecho serían más profundas de lo esperado. Los excluidos constituirían su propia escuela denominada "*Mahasangha o miembros de la Gran Orden*", (para distinguirse de la otra facción llamada "*Theravada o Doctrina de los Ancianos*"), concretándose así la primera gran escisión de los seguidores del Buda. Ambos grupos en lo sucesivo continuarán experimentando divisiones, emergiendo de esta manera doctrinas cada vez más divergentes.

El reinado del emperador Ashoka (274-232a.C.) abrirá paso a una época de florecimiento y expansión de la religión budista. Ashoka gobernó prácticamente todo el territorio del subcontinente indio, salvo la parte más meridional del mismo. Después de convertirse al budismo (como laico, no como monje) protegió esta religión y le dio un impulso proselitista. Envió misioneros por toda la India y el extranjero, construyó monasterios, templos y *stupas* (depósitos para reliquias sagradas). Además, promulgó una serie de edictos inspirados en principios budistas, en los cuales se promovía principalmente un gobierno basado en la benevolencia con los propios súbditos, la tolerancia religiosa y la política pacifista con los vecinos. En definitiva, concluido su gobierno el budismo había transitado de ser una minoría religiosa a convertirse en uno de los cultos religiosos más relevantes del territorio indio. No sólo había logrado expandirse por toda esta nación, sino también penetraba más allá de sus límites: en Ceilán, y luego en Indochina e Indonesia.

Así mismo, durante esta etapa de crecimiento del budismo proliferan también las divisiones doctrinarias. Hacia el siglo III a.C. ya existían unos dieciocho grupos distintos. Sin embargo, estas tendencias diversas, básicamente, se cristalizarán en dos grandes ramas budistas estructuradas en torno a dos textos sagrados (Díaz, 1999: 202): el *Hinayana* (vehículo pequeño o inferior) y el *Mahayana* (gran vehículo).

1. **Hinayana**<sup>4</sup>: Es aquella corriente budista que prevalece dentro de los cuatro o cinco siglos que siguieron a la muerte de Buda. Se distingue por su defensa de la primitiva estructura y principios del más temprano budismo. Sus enseñanzas están orientadas básicamente hacia “la búsqueda individualista de la propia santidad” (James, 1960: 173). Esto se expresa en su ideal de hombre: el *arhant* (hombre santo o perfecto), que logra dicho estado, exclusivamente, a través de sus méritos y sacrificios personales. Fundamentalmente, la escuela *Hinayana* pone el énfasis en la idea de que conseguir la liberación del sufrimiento de la

---

<sup>4</sup> El término *Hinayana* significa “vehículo menor o inferior” y es probablemente despectivo. Fue utilizado por la escuela Mahayana para hacer referencia a lo insuficiente y restrictivo del camino planteado por las antiguas escuelas budistas, que sólo validaban el esfuerzo individual para el logro de la iluminación, y se desinteresaban por el progreso espiritual colectivo. De esta manera, circunscribían la posibilidad de salvación a unos pocos monjes adelantados.

vida y del ciclo de reencarnaciones, es una tarea ardua, individual y casi imposible. El hombre cuenta sólo consigo mismo para lograr esta meta. No hay dioses ni demás personas que puedan ayudarlo. Por lo tanto, desde esta perspectiva la preocupación por la iluminación del prójimo queda excluida, y los esfuerzos están dirigidos, únicamente, hacia el progreso espiritual personal. Así mismo, la escuela *Hinayana* se caracterizará por establecer una clara diferenciación entre vida monástica y la vida del laico. Sólo los monjes pueden alcanzar la sabiduría perfecta, ya que estos dedican toda su vida a la práctica de vida justa, que les permite el total desapego del mundo. En cambio, el laico debe conformarse con hacer méritos en su vida actual, para en una futura existencia encarnar como monje. En definitiva, su carácter restrictivo provocará que sus adversarios le otorguen la denominación de “vehículo menor o inferior”, pues, precisamente, se trata de un camino hacia la iluminación destinado a unos pocos privilegiados.

2. **Mahayana:** Es aquella forma budista que surge alrededor del siglo I a.C. como reacción al carácter monástico y restrictivo de las enseñanzas tradicionales (hinayana). La doctrina mahayánica concentra su interés en el ideal del “*bodhisattva*”, el hombre que se halla en el camino a la budeidad perfecta, y cuya tarea es la de ayudar compasivamente a los seres mientras desarrolla su propia sabiduría. Para conseguir el bien de los otros el *Bodhisattva* hará el sacrificio supremo de retardar su ingreso en el *Nirvana*, mientras los otros seres no hayan llegado como él a la Iluminación inmaculada y excelsa, que pone fin al sufrimiento y corta la serie de las reencarnaciones<sup>5</sup>. Es este un arquetipo de hombre que no aspira a beneficiarse sólo el mismo, sino antes que todo, focaliza sus esfuerzos hacia la salvación de todos los seres. Una crítica directa a la perspectiva individualista del Hinayana. Por otra parte, la escuela mahayana reconocerá la autoridad fundante del Canon Pali, pero ampliará y reinterpretará aspectos de esa primera doctrina. Cuestiona la lectura literal de

---

<sup>5</sup> Dragonetti, Carmen, Tola, Fernando, “Tres aspectos del budismo: Hinayana, Mahayana, Ekayana”, en Revista de Estudios Budistas, año 1, N° I, Buenos Aires, Argentina. Véase la siguiente página web: <http://www.rebapveracruz.com/files/tabhme.rtf>.

los textos budistas propiciada por la escuela Hinayana, y plantea una manera más libre y creativa de comprenderlos. De esta manera, permitirá el surgimiento de un conjunto de nuevas ideas y enseñanzas budistas. Esencialmente, la doctrina Mahayana pondrá el acento en aspectos rituales y en técnicas de yoga accesibles a todo el mundo, más que concentrarse en la disciplina monástica (como lo hace el Hinayana). Su pretensión no será otra que entregar un camino de salvación para todos. En definitiva, constituirse en una puerta abierta a la participación religiosa para la comunidad laica, anteriormente relegada a segundo plano por las escuelas budistas tradicionales.

A partir de los primeros siglos de nuestra era, se desencadena un importante proceso de difusión y desarrollo del budismo en el Asia. Este opera a través de dos ejes geográficos:

- a) Desde territorio indio se propaga hacia el norte por los países del centro del Asia, hasta alcanzar China, y a través de Corea, Japón;
- b) Por la ruta meridional hasta el sureste asiático. Dentro de esta etapa de avance budista destacará la situación de tres países: China, Japón y el Tíbet.

## ● China

En esta nación asiática la doctrina budista se introduce en el siglo I d.C. a través de comerciantes, embajadores e inmigrantes. A diferencia de otras regiones en que había penetrado el budismo, este país ya contaba con una antigua y culta civilización. Existía una ideología dominante: el *confucianismo*, una filosofía social que recalca la importancia de la familia y las relaciones sociales correctas, y armoniosas. También se confería importancia a otra rama del pensamiento chino: el *taoísmo*, un sistema religioso filosófico sustentado en la creencia en una fuerza misteriosa e indescriptible (el Tao), que fluye a través de, y genera todas las cosas de la naturaleza. En una primera etapa, el budismo se propaga paulatinamente,

mezclándose y confundiéndose con las ideas taoístas. Simultáneamente, recibe críticas y resistencias de parte del confucianismo, por su orientación popular (*“todos los hombres poseen una naturaleza búdica”*), así como por su insistencia en la práctica monástica (que va contra los valores chinos del hogar y la familia). Pero la verdadera expansión se producirá a partir del siglo V d.C., momento en el cual el budismo alcanza los lugares más remotos del país. A sí mismo, en aquella época aparecerá una serie de escuelas budistas diferentes. Cada una especializada en un aspecto de la enseñanza o práctica budista. Las más influyentes son la de la “tierra pura” y la escuela Ch`an. La primera se transforma en el budismo más popular en China, especialmente entre el laicado. En tanto, la escuela Ch`an (Zen en japonés) fundada aparentemente por el monje indio semi-legendario Bodhidharma, será la más popular entre monjes, artistas e intelectuales. Esta última destacará fundamentalmente por la creación de nuevos y poderosos métodos para la práctica de la meditación. Sin embargo, la época de esplendor del budismo chino no se desarrollará sino hasta las dinastías Sui y T'ang (siglos VII-IX d.C.), cuando los monasterios se han transformado en instituciones grandes y acaudaladas que fomentan la creatividad artística, cuidan de los enfermos, ancianos y huérfanos, y administran proyectos de desarrollo comunitario (Harvey, 1998: 186). No obstante, este importante poderío y riqueza acumulada terminará por ser la causa de terribles persecuciones (por ejemplo, las perpetuadas los años 842 y 845 d.C. por el emperador de turno, que ordena la destrucción de templos-monasterios, obliga a monjes y monjas a colgar hábitos, y manda a confiscar una parte importante de las tierras de las comunidades). La persecución será corta, pero concluirá en la devastación de las instituciones budistas en toda China. Desde este momento, el budismo perderá su puesto frente al neoconfucianismo y al taoísmo, aunque su presencia habrá jugado un rol fundamental en la consolidación de las diversas escuelas del budismo japonés.

## ● **Japón**

El budismo llega oficialmente a Japón en el 538 d.C., cuando un rey coreano envió embajadores con una imagen del Buda, escrituras y un grupo de monjes.

Antes que todo, se le acepta por su arte, rituales mágicos y la capacidad de su ética para fomentar la paz entre clanes rivales. Su situación se tornaría aún más favorable cuando un erudito príncipe conocido como Shokotu (573-522 d.C.) le otorga la condición de religión del estado. Más tarde, durante el periodo Nara (710-794 d.C.) se introducen en Japón seis escuelas budistas chinas, dedicadas a una intensa labor de interpretación doctrinal. Este será un budismo de élite, fundamentalmente en manos de las clases pudientes y, que a la larga, se pondrá netamente al servicio del poder político. Posteriormente, en la época de Heian (794-1185 d.C.) se despliega en Japón un clima de intensa actividad religiosa, en el cual irrumpirán diversas comunidades ascéticas organizadas bajo la guía de maestros y reglas comunes (Filoramo, 2000: 297). En este punto emergen las escuelas *Tendai* y *Shingon*: la primera, un desarrollo sincrético de las diversas escuelas mahayanistas que insiste tanto en la importancia de la meditación como de la devoción; la segunda, fundamentada en el budismo tántrico y otorga relevancia a la práctica de rituales mágicos. A fines del periodo Heian, estas escuelas entrarán en decadencia. Paralelamente, se producirá en el Japón una etapa de caos social, político y religioso. Durante este turbulento periodo denominado Kamakura (1192-1333 d.C.) quienes gobernarán serán los shogunes militares y la clase de los samuráis, que contribuirán a la difusión del budismo entre el pueblo. Nuevamente en esta nación florecerán escuelas budistas, pero con versiones más sencillas y accesibles de la doctrina. Las escuelas más influyentes durante esta época serán: la escuela *de la Tierra pura* o *Amidismo*, la escuela *Zen* y la escuela *Nichiren*. La *escuela de la Tierra pura* basará su doctrina en la repetición de la invocación al Buda Amida (Amitabha), con el objeto de que este ejerza la compasión y libere tras la muerte a sus devotos, abriéndoles las puertas de su reino. En cambio, la escuela *Zen* (proveniente del budismo Ch'an chino) se centrará en la toma de contacto directo con la naturaleza búdica inherente a todo ser humano. El espacio primordial para el logro de la iluminación (*satori*) para esta vertiente budista será el *zazen* (meditación sentada) y no la práctica de rituales o las discusiones teológicas. Por su parte, la escuela *Nichiren*, que lleva el nombre de su fundador, sostendrá la preeminencia del mensaje religioso del *Sutra del loto* (texto mahayanista que se suponía aglutinaba del modo más adecuado las

enseñanzas del Buda entendido como un ser trascendente). A sí mismo, esta doctrina contiene un fuerte componente nacionalista, pues defenderá la idea de que el Japón debía convertirse en la patria del verdadero budismo (renovado gracias a su predicación) desde donde llegaría al mundo entero. En los periodos siguientes, estas tendencias doctrinales se consolidaron y profundizaron. Sin embargo, la influencia del *neofucianismo* como ideología del estado fue aumentando progresivamente. A partir del siglo XVIII el budismo comienza a perder terreno, y cede lugar a la antigua religión japonesa (el *shintó*) basada en el culto a diversos dioses. En 1868, este proceso culmina en un golpe de Estado que acabó con el reinado de los shogunes, los principales propulsores del budismo. El poder es devuelto al emperador, considerado un descendiente de los dioses. Poco tiempo después, el Japón se abrirá al contacto e influencia de Occidente.

## ● Tíbet

El budismo arriba con cierta potencia al Tíbet recién hacia el siglo VII d.C., bajo el patrocinio del rey Songsten Gampo, quien fue convertido por dos de sus esposas. Si bien, tras su fallecimiento el interés por la nueva doctrina declina, ya a esa altura muchos tibetanos habían logrado estudiarla. En el siglo siguiente, la influencia budista llega desde la India, China y el Asia Central. Sin embargo, nuevamente los intentos por insertar esta religión serán infructuosos. Sólo la presencia de un maestro budista reconocido, de nombre *Padmasambhava*, cambiará este panorama desfavorable. En su viaje, este personaje no sólo consigue exorcizar el lugar, sino que, además, con su presencia logra convertir a muchas personas. Esto provocará que hacia el año 791 d.C. el budismo se transforme en religión del Estado. Pero también tendrá otra consecuencia extremadamente relevante. A partir de ese momento, se arraigará en el Tíbet el *vajrayana*, una forma de budismo que es una mezcla de mahayana monástico, de mística y ritual tántrico. Al igual que el Mahayana, el *vajrayana* o “vehículo del diamante” se plantea la búsqueda de la liberación de todos los seres. La diferencia está en las técnicas para hacerlo. El *vajrayana* instará a emplear todo el potencial disponible, es decir, nuestras emociones más intensas, para transformarlas en

cualidades. Para ello, pone menos el acento en la ascesis, integrando en el Camino todas las energías corporales, (incluso la sexualidad), como formas de espiritualidad. Se valdrá del uso abundante de mitologías y simbolismos. Además, se distinguirá por dar gran importancia al maestro para el progreso espiritual del individuo y por ofrecer un camino de liberación mucho más rápido, a través de elementos y métodos variados.

Producto de estos hechos y en este escenario, surgirá la escuela *Nyingma* o “seguidores de los antiguos” (*tantras*), que considera a *Padmasambhava* su fundador y concede también gran importancia al tantrismo y la magia. Sin embargo, la situación de fuerza cada vez mayor del budismo, tanto política como económica, provocará una reacción de rechazo por parte de los grupos de la corte vinculados a la tradición Bon<sup>6</sup> y, a fines del siglo IX se desencadenará una breve pero intensa persecución contra el budismo, que no concluye sino hasta el fin de la monarquía unitaria (842d.C.) y la fragmentación del país. El resurgimiento budista vendrá en el siglo XI d.C. alcanzando todo el Tíbet. Surgirán escuelas rivales que se forman oscilando entre interpretaciones relajadas y rigoristas del monacato, y la ética de vida. Una de ellas es la que resulta de la invitación de un rey local, a un monje de nombre Atisa que viaja desde la India. Las reformas implementadas por este último, derivarán en la formación por parte de uno de sus discípulos de una nueva escuela: el *Kadampa* o “escuela ligada por orden” (de la vida monástica). Además, influirán sobre otras dos escuelas de ese periodo: la *kagyupa* o “escuela de transmisión oral” y la *Sakyapa*. La escuela *kagyupa* es fundada por *Marpa* y se basa en un sistema de yoga y enseñanzas secretas transmitidas de maestro a discípulo. Su principal discípulo fue un gran poeta ermitaño y santo conocido como *Milarepa*. La escuela *Sakyapa*, en tanto, fundada por *Drogmi* en el 1073, se destacará esencialmente por su erudición. Por otra parte, en esa época los poderosos mongoles comenzaron a mostrar interés por el Tíbet que en ese entonces estaba unificado. En 1244 d.C. el rey mongol convocó en su corte al Lama que encabezaba a los *Sakyapa*. A cambio de la sumisión del Tíbet, al Lama

---

<sup>6</sup> El Bon es la religión nativa del Tíbet, basada en el culto a los reyes difuntos, la posesión de espíritus, la magia, y el exorcismo de demonios y vampiros.



se le nombró gobernador de todo el país. El rey mongol también difundió el budismo (*Sakyapa*) en Mongolia y regiones de China que formaban parte de su imperio. Las otras escuelas y sus ejércitos se resistieron al poder *Sakyapa*, hasta que finaliza en 1336 d.C. En el siglo XIV d.C. aparecerá la escuela más importante del budismo tibetano: el *Gelugpa* o “Escuela virtuosa”. Esta fue fundada por Tsongkhapa (1357-1419 d.C.) y surge como una reacción rigorista (a favor del celibato monacal y contra la relajación de costumbres). Entre sus reformas está la reducción de las prácticas mágicas y la eliminación del yoga sexual entre los monjes. Hacia el siglo XVI d.C. el líder de esta escuela introdujo el budismo nuevamente entre los mongoles. A consecuencia de esto, uno de sus reyes, Altan Khan, le dio el título mongol de *Dalai* (océano de “sabiduría”), lo cual lo convertía en jefe religioso y político. Cada Dalai Lama es supuestamente la encarnación de *Avalokitesvara* (bodhisattva de la Compasión) y su sucesión no se produce por derecho de nacimiento, sino por medio de oráculos y pruebas iniciáticas. En 1641 d.C. los mongoles invadieron el Tíbet y nombraron el quinto Dalai Lama gobernante del país. Desde entonces, la escuela *Gelugpa* se transformó en la “iglesia oficial”: Algunos de los monjes en desacuerdo emigraron del Tíbet, difundiendo el budismo por otras zonas. La invasión comunista china que se produce durante la década del cincuenta, en pleno siglo XX, obligará a la autoridad tibetana a huir a la India, junto con unas 80.000 personas. Sin embargo, este desafortunado hecho hará posible y potenciará el proceso de difusión del budismo tibetano hacia Occidente.

#### **1.4. La expansión del budismo hacia Occidente**

El hecho decisivo que crea las condiciones para la toma de contacto entre Occidente y el budismo es la presencia de los grandes imperios europeos coloniales en el continente asiático a partir del siglo XIX. Este escenario histórico posibilita un acceso directo a las culturas del Asia, despertando de inmediato el interés de diversos exploradores, científicos, intelectuales y místicos. En Inglaterra, por ejemplo, surgen muchas sociedades para devotos de "lo Oriental", como la *Pali Text Society* (Sociedad de Textos Pali) y la *Buddhist Society* (Sociedad Budista). Además, se publican libros y

aparecen los primeros monjes occidentales. En Estados Unidos nace la *Sociedad Teosófica*, grupo que mezcla espiritismo, mística neoplatónica, esoterismo occidental, hinduismo y budismo. Otra vía a través de la cual penetra el budismo en Occidente es la literatura y los trabajos de algunos escritores y filósofos europeos y norteamericanos. Arthur Schopenhauer hace referencias explícitas a las ideas budistas en su obra; Herman Hesse emplea temáticas budistas en sus novelas; Carl Jung establece un paralelo entre los sueños simbólicos y los mandalas tibetanos, etc. En fin, estos autores y otros, ayudan a diseminar las ideas budistas por medio de sus obras, muchas de ellas célebres.

En pleno siglo XX, el budismo comienza a extenderse a otros países del mundo occidental. Primero, por la llegada de maestros budistas de las más diversas tradiciones, y segundo, porque muchos occidentales viajan a Asia a vivir en comunidades monásticas, retornando luego a sus países para difundir la práctica y la doctrina. Específicamente, en Estados Unidos luego de la Segunda Guerra Mundial y la Guerra de Corea, se produce un fenómeno singular. Algunos estadounidenses vuelven de Asia fascinados con la cultura oriental, cuestión que termina por favorecer la difusión budista. Este fenómeno se hace visible, a fines de la década del cincuenta, con el surgimiento de la *Generación Beat*, (con Kerouac y Ginsberg a la cabeza), que en su crítica al Establishment adopta el budismo y otras tradiciones orientales. Por otra parte, la aparición del hippismo, unos años más tarde, será otro impulso importante para el budismo. Este movimiento contracultural incluye una apertura a nuevas experiencias, que también redundan en la búsqueda y aceptación de prácticas espirituales consideradas no convencionales para la cultura occidental. Un sector de la juventud hippie, definitivamente, se interesa por el budismo y termina por adoptarlo como práctica permanente.

Por último, la presencia e influencia del movimiento “new age” en las últimas décadas, será otro potenciador de la propagación del budismo en Occidente. Esta corriente cultural filosófico-religiosa recoge elementos de diversas fuentes (creencias orientales, espiritismo, terapias alternativas, psicología transpersonal, ecología, astrología, gnosticismo, etc.). Para quienes sintonizan con este movimiento, el budismo

es parte integrante del conjunto de creencias y prácticas del cual pueden disponer. Esto hecho particular no tiene un impacto menor, si se considera que el “New Age” goza de adeptos en muchos lugares del mundo y ha dado lugar a una cantidad importante de organizaciones, literatura y prácticas de diversa índole.

## **II.2. BUDISMO SHAMBHALA: ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y CONCEPTOS RELEVANTES.**

Chögyam Trungpa es un maestro tibetano que emigra hacia Norteamérica con un firme propósito: transmitir y arraigar el *dharm*<sup>7</sup> en la cultura occidental. Sin embargo, su intención no es imponer de manera forzada, en nuestras sociedades actuales, formas folklóricas y rituales propias de su tierra de natal. Más bien, pretende presentar el budismo como un medio a través del cual se pueda penetrar en el corazón de la sabiduría que contiene nuestra propia cultura. En consecuencia, el maestro se esforzará por encontrar formas que puedan integrarse a nuestra cultura, por medio de las cuáles poder desarrollar un budismo propiamente occidental. Así nacerá el Budismo Shambhala. Una nueva forma budista que se nutre principalmente de tres fuentes: la propia tradición budista tibetana en la cual se educa y forma Trungpa, la inspiración y conocimiento que le aporta la visión del reino de Shambhala, y su propia experiencia como maestro, acumulada en el transcurso de su vida.

En consideración a lograr una mejor comprensión del fenómeno a investigar, en la presente sección revisaremos una serie de antecedentes históricos y conceptuales sobre el Budismo Shambhala. Para concretar esto, dividiremos nuestra exposición en los siguientes tres acápites: aspectos biográficos relevantes de su fundador, nacimiento y desarrollo histórico del Budismo Shambhala, y principales enseñanzas emanadas de esta forma inédita de budismo.

---

<sup>7</sup> El dharma es la doctrina del Buda referida a la naturaleza esencial de los fenómenos o la realidad última.

## II.2.a. Aspectos claves de la biografía del fundador

Chögyam Trungpa nace en febrero de 1939, en un pequeño pueblo situado en una altiplanicie del noreste del Tíbet. Cuando sólo tenía trece meses de vida el décimosexto Kármapa<sup>8</sup> le reconoce como un *trulkü*<sup>9</sup>, por lo cual en la temprana infancia debe abandonar su hogar para vivir en un monasterio. Allí se le someterá a un intenso proceso de aprendizaje teórico y práctico de las enseñanzas budistas.

En su condición de heredero de una importante línea de *trulküs*<sup>10</sup>, el joven Chögyam Trungpa es entronizado como abad supremo de la región de Súrmang y gobernador del distrito del mismo nombre. Esta misma posición le convierte en representante de la tradición *kagyü*, uno de los cuatro grandes linajes del budismo en el Tíbet. Al mismo tiempo, su maestro pertenece a la tradición *ñingma* (escuela de los ancianos), reconocida como la más antigua de esas tierras. En consecuencia, Trungpa recibe el influjo de estas dos importantes tradiciones budistas, que coinciden en un aspecto que marcará la formación y obra del futuro maestro: “hacen hincapié en la práctica de la meditación, la única manera de acceder a una experiencia directa, que los textos sólo pueden sugerir” (Midal, 2004: 53).

A los ocho años Trungpa *Rínpoche*<sup>11</sup> es ordenado monje novicio. Después de su ordenación continúa con la práctica y el estudio intensivo de las disciplinas monásticas tradicionales y también de otras artes, tales como caligrafía, pintura y danzas monásticas. Sus estudios los concluye en 1958, cuando tenía dieciocho años, recibiendo los títulos de *kyorpön* (doctor en teología) y *khenpo* (maestro de estudios).

---

<sup>8</sup> El Kármapa es el jefe espiritual del linaje budista tibetano denominado karma-kagyü, al cual pertenece Chögyam Trungpa. Por tanto, es su superior jerárquico.

<sup>9</sup> En la tradición budista tibetana un *tulkú* o *trulkü* es un maestro realizado que tiene la capacidad, gracias a su voto de compasión, de reencarnarse en forma humana durante muchas generaciones sucesivas. Antes de morir, este tipo de maestros dejan claves del lugar donde nacerán en su próxima encarnación, para de esta manera ser reconocidos.

<sup>10</sup> Los Trungpa son una línea de *trulküs* de la cual Chögyam Trungpa es el undécimo descendiente.

<sup>11</sup> Rínpoche es un título honorífico que significa “precioso” o “valioso”, reservado para los *tülkus* (lamas reencarnados) y para aquellos reconocidos por las autoridades respectivas como Lamas de confianza o de gran estima.

Además, ese mismo año completa su ordenación monástica. Sin embargo, los trastornos políticos que venían afectando a su patria desde principios de los años cincuenta producto de la invasión china, afectarán radicalmente el curso de su propia vida.

Hacia 1959 la tensión en el Tíbet crece de manera considerable, ante el anuncio de que el Dalai Lama, su jefe espiritual y político, corre el riesgo de ser raptado. Se torna evidente que los comunistas chinos pretenden apoderarse del país por la fuerza, ante lo cual mucha gente, tanto monjes como laicos, huye. Con veinte años de edad, Chögyam Trungpa es la cabeza de los monasterios de Súrming en el Tíbet oriental. En consecuencia, para los chinos invasores irremediabilmente cae en la categoría de enemigo político. Por esta razón, decide marchar de su tierra natal, emprendiendo un arduo viaje a pie y a caballo, de varios meses por la sierra del Himalaya. Finalmente llega a la India. Durante su estadía en ese país, el Dalai Lama le nombra consejero espiritual de *Young Lamas Home School* (internado para jóvenes lamas) en Dalhousie (India), cargo que desempeña desde 1959 hasta 1963.

La primera aproximación de Trungpa a Occidente se produce al recibir una beca para estudiar en la Universidad de Oxford. Allí estudia religiones comparadas, filosofía y bellas artes. Precisamente en Inglaterra comienza a transmitir, por primera vez, las enseñanzas budistas a discípulos occidentales. En 1968 fundará el centro de meditación Samyé Ling en Escocia y en el transcurso de esta etapa publicará sus dos primeros libros en inglés: *Nacido en Tíbet* y *Meditación en la acción*. En 1969 viajará a Bután para realizar un retiro solitario. Esta experiencia personal provocará profundos cambios en su forma de vida y estilo de enseñanza. Inmediatamente después de su regreso, el maestro tibetano se hace laico, abandona sus hábitos monásticos y comienza a vestirse como un occidental común. También decide casarse con una joven inglesa y junto a ella resuelve dejar Escocia para radicarse en Norteamérica. Estos acontecimientos causan gran molestia y desconcierto entre sus primeros discípulos. Sin embargo, el maestro budista persiste en este camino, convencido de que el único camino para lograr que el *dharma* se arraigue en el mundo occidental es transmitirlo libre de adornos culturales y fascinación religiosa.

A comienzos de la década del setenta, Chögyam Trungpa decide instalarse en Estados Unidos. El país experimenta una inédita etapa de efervescencia política y cultural, y el Oriente despierta gran fascinación. Las antiguas enseñanzas y las instrucciones prácticas que entrega el maestro tibetano recién llegado encuentran una ávida audiencia. Durante toda la década del setenta, viajará constantemente a través de Norteamérica y Europa, dando conferencias y seminarios. Aprende también a hablar fluidamente el inglés para transmitir de manera más clara y directa sus enseñanzas. Publica varios libros, establece centros de meditación en diversos países (los principales en Estados Unidos, Canadá y Alemania) e incluso funda una universidad contemplativa (el Instituto Naropa dedicada a las Artes, Letras, Psicología y Humanidades). Además, manifiesta un inmenso interés por las artes, lo cual queda plasmado en una extensa y multifacética obra que incluye caligrafías, pinturas, creaciones florales, poesías y obras de teatro.

En los últimos años de la década del setenta, Chögyam Trungpa desarrolla un programa laico de meditación llamado Aprendizaje Shambhala, basado en el legendario reino iluminado de ese nombre, que atrae a miles de estudiantes en su época. Su idea era presentar una práctica contemplativa más formal a quienes no estuvieran necesariamente interesados en estudiar budismo, ni en convertirse a esa religión. Es decir, entregar enseñanzas a las personas, sin forzarlas a renunciar a sus respectivas religiones. Desde entonces hasta mediados de los años ochenta, Trungpa continúa realizando actividades similares a aquellas de los años previos (haciendo giras y seminarios, publicar libros e incluso fundar un monasterio budista en Canadá). Sin embargo, dedicará gran parte de su tiempo y energía a propagar este conjunto de enseñanzas que van más allá del propio canon budista.

En 1986, con el deseo de establecer el centro de su organización en una atmósfera menos agresiva y materialista, Trungpa Rínpoche se traslada a Nueva Escocia (Canadá), donde ya se habían instalado cientos de estudiantes suyos. Éste resultaría ser el último de sus múltiples traslados. Poco después, en abril de 1987, el maestro fallece a la edad de 47 años. Su sucesor será el mayor de sus cinco hijos,

Sakyong Mipham Rimpoché, quien hasta el día de hoy es el responsable de los centros y los programas de enseñanza fundados por su padre.

## **II.2.b. Nacimiento y desarrollo de Shambhala: Un budismo para Occidente.**

### ***La inspiración***

Tanto en el Tíbet como en diversas regiones del Asia se conocen narraciones míticas o históricas que hablan de la existencia de un reino tremendamente próspero y pacífico denominado el *reino de Shambhala*. Un país cuya clase dirigente se caracteriza por su amabilidad y compasión, y sus ciudadanos por ser educados y gentiles. En definitiva, un modelo ideal de sociedad “despierta”, donde la felicidad, armonía y riqueza son una realidad efectiva y presente, y no simplemente un proyecto. Esta potente visión, ya sea real o ficticia, que además es objeto de inspiración de muchas tradiciones culturales del Oriente, también dejan una huella imborrable en el propio Chögyam Trungpa y en la vasta labor que desarrollará en el transcurso de toda su vida.

Desde muy joven Trungpa Rínpoche manifiesta un interés particular por la visión del reino de Shambhala y por las enseñanzas populares que circulaban en el Tíbet en relación a esta nación modelo. Al producirse la invasión china, lejos de desanimarse, el maestro tibetano siente que lo que se abre es una oportunidad tremenda de crear una sociedad inspirada y guiada por las enseñanzas budistas, ahora mucho más grande. En ese momento de su vida, Trungpa inicia un retiro y se conecta con la visión de Shambhala. Tras esta experiencia, compone un texto de más de mil páginas respecto al mismo. En lo sucesivo, el maestro continuará accediendo a la visión de este reino, y a partir de ella, recibirá diversos *termas*<sup>12</sup>. Sin embargo, le saldrá

---

<sup>12</sup> En la tradición budista tibetana *ñingma* se cuenta que Padmasambhava, considerado un gran maestro y por muchos un segundo Buda, escondió algunos textos-tesoro o *Termas* para que fuesen encontrados e interpretados posteriormente por tertones o descubridores de tesoros. Estos textos que han venido siendo descubiertos a través del tiempo, responden a las necesidades que marcan la época en que se reciben, por lo cual es frecuente que tengan éxito.

al camino un desafío mayor: cómo presentar y difundir las enseñanzas que le han sido reveladas a través de estas visiones.

### ***Los primeros pasos en Norteamérica***

Chögyam Trungpa arriba a Estados Unidos en los albores de la década del setenta, con el objetivo de transmitir su aprendizaje a quienes deseen escucharle. Es la época de apogeo del movimiento contracultural hippy. De inmediato, el maestro tibetano se conecta con esta generación de jóvenes crítica del statu quo, que defiende y asume un estilo de vida comunitario y libre, dentro del cual se permiten las experiencias más diversas: drogas, sexo, arte, espiritualidad y esoterismo. Trungpa participa activamente de este ambiente, como un miembro más. Utiliza el mismo lenguaje, prueba el alcohol y las drogas que los hippies consumen, come lo mismo y duerme también con ellos. Es decir, no se presenta como un maestro venerable, (como lo hacen muchos gurús orientales), sino como alguien con quien es posible relacionarse de manera directa y sincera. Su interés es transmitir lo esencial del *dharma* budista, y para ello, está dispuesto a desprenderse de todas aquellas formas culturales que puedan distorsionar sus enseñanzas o impedir su entrega de la manera más pura. Renuncia a la comodidad y el sentido de protección que le otorga su condición y apariencia de maestro tibetano. Se viste como occidental, bebe whisky y fuma. Como un verdadero maestro del *tantra* está dispuesto a asumir cualquier riesgo para establecer una verdadera comunicación con quienes le escuchan. De esta manera, comienza a congregarse a sus primeros discípulos, precisamente, a partir del propio círculo de jóvenes hippies, con los que ha compartido íntimamente.

En el transcurso de dos años, Trungpa Rínpoche logra establecer una verdadera comunidad de practicantes budistas. Se fundan varias comunidades, que son más que nada una combinación de comuna hippy, vida monástica y práctica budista. Dicta también seminarios, charlas y conferencias en diversos lugares de Norteamérica. En una primera etapa, sus enseñanzas incluyen referencias explícitas a la doctrina budista. Más tarde, estas cederán para dar lugar al tratamiento directo de los temas que interesan a quienes lo escuchan. El maestro tibetano está interesado en



mostrar hasta qué punto las enseñanzas budistas están dirigidas a cada ser humano, en el aquí y ahora, y no a una clase especial de individuos pertenecientes a una época específica. A sí mismo, durante este periodo también pone énfasis en la crítica del “materialismo espiritual” presente, desde su perspectiva, tanto en Oriente como en Occidente. En este último, esta clase de materialismo se expresa de tres maneras (Trungpa, 1998): 1) control del mundo físico para evitar todo tipo de molestias; 2) empleo del intelecto para controlar el mundo (tanto así, que se llega a confundir la realidad con los propios conceptos); y 3) uso de técnicas y prácticas espirituales con el único objetivo de autoproporcionarse placer y felicidad. Por otra parte, en ese momento emigraba hacia Estados Unidos una cantidad importante de maestros espirituales, (la mayor parte desde la India), ofreciendo diferentes caminos y verdades espirituales. Chögyam Trungpa considera que muchos de estos gurús espirituales que prometen bienestar, no presentan una verdadera disciplina con la cual poder renunciar al constante egocentrismo que nos aqueja a los seres humanos. En base a este diagnóstico, moldeará su propio cuerpo de enseñanzas entorno al cual se originará, más tarde, una comunidad espiritual de amplia proyección.

### ***Shambhala: una comunidad espiritual y un proyecto sociopolítico***

Hacia 1972 Trungpa tomará dos decisiones importantes. En primer lugar, decide confiar plenamente en sus estudiantes y transmitirles todas las enseñanzas que él mismo ha recibido en el Tíbet. Esta primera resolución se manifestará nítidamente en una progresiva entrega de responsabilidades, títulos y funciones a estos últimos (por ejemplo, nombra representantes del linaje, instructores de meditación, responsables de las estructuras que van emergiendo, etc.). Posteriormente, inclusive conformará una “Corte Real”, donde él como monarca asigna roles, concibe simbolismos y establece rituales que se recrean continuamente, para dar forma a un espacio de práctica constante de sus propias enseñanzas. Para muchos de sus discípulos, ésta será una oportunidad invaluable de compartir y aprender directamente del maestro.

En segundo lugar, Trungpa Rínpoche determina que todas las actividades ligadas a su enseñanza deben ofrecerse unificadas en una organización y administración únicas. (Precisamente, en ese momento funcionaban dos administraciones paralelas vinculadas a sus dos centros principales: Tail of the Tiger, en Vermont y Karma Dzong, en Boulder, que incluso a veces compiten entre sí). Sin embargo, la voluntad de crear esta estructura jurídica esconde un proyecto más ambicioso que el sólo deseo de administrar mejor su organización. Derechamente, refleja una intención de ampliar las actividades y emprender acciones que provoquen un impacto real en la sociedad. Una entidad jurídica tiene una existencia legal y, en consecuencia, puede trascender la muerte de su fundador. La fundación del consejo administrativo de Vajradhatu, poco tiempo después, significará para Trungpa el establecimiento de un marco en el que será posible continuar presentando las enseñanzas sin su presencia física. Esta estructura jurídica se convertirá en el centro de su actividad, pues su pretensión no es otra que poner en marcha instituciones que tengan la capacidad de transformar la sociedad occidental por entero.

A partir de 1976, Chögyam Trungpa comienza a compartir esta visión a sus estudiantes más cercanos. Su perspectiva “consiste en fundar una verdadera comunidad, por encima incluso de su enseñanza, y de la necesidad de crear las condiciones para la práctica y el estudio del budismo y de Shambhala” (Midal, 2004: 355). En otras palabras, quiere transformar en una realidad presente su fuente de inspiración: el *Reino de Shambhala*. Lo que en un primer instante aparece tan sólo como un conjunto de comunidades budistas organizadas, más tarde, se perfila como un proyecto sociopolítico: fundar una verdadera “sociedad despierta”. Trungpa considera urgente llevar a cabo esta tarea, ya que de acuerdo a su visión de las cosas, el mundo actual está dominado por lo que él llama la “*perspectiva del sol poniente*”. Ésta expresión hace referencia al intento de los seres humanos de evitar la realidad y de procurarse pequeños momentos de placer. Corresponde al deseo de quedarse dormido, pues cuando el sol se pone lo natural es querer dormir. Lo que predomina, entonces, es un “escudarse todo lo posible de la sociedad, para no tener que mirarla: simplemente, nos libramos de cualquier cosas que sea desagradable” (Trungpa, 1986: 60). Sumado a lo anterior, Trungpa Rínpoche manifiesta que el tipo de sociedad que

hemos cultivado se construye en función de un individualismo mal entendido, que nos hace creer que somos independientes unos de los otros. Nuestra lucha por la autonomía nos conduce a solidificar nuestro ego profundamente, cuestión que la perspectiva espiritual trata de disolver. La relajación fundamental que constituye la *práctica de la meditación* nos permite dejar de querer afirmar nuestra subjetividad de manera exagerada y adquirir confianza en la naturaleza esencial de lo que es y lo que somos.

Trungpa también considera que una verdadera sociedad no puede partir de un conjunto de individuos, sino de la ausencia de ego. La “sociedad despierta” no es una sociedad en donde cada uno ha logrado, solo, despertar. Más bien, es una comunidad de seres que tienen la valentía de llevar a cabo la perspectiva de una sociedad en la que cada persona cuida de los demás. Y no se trata solamente de esto, sino también de vivir verdaderamente en común. A este enfoque, Trungpa le denomina: “*Perspectiva del Sol del Gran Este*”. El *Sol* es el símbolo de la bondad pues alumbra a todos sin discriminar. El *Este* es la dirección hacia la que siempre nos dirigimos y representa el despertar fundamental presente en cada situación. La “*perspectiva del Sol de Gran Este*” nos invita a extender los límites habituales de nuestra propia mente, no con el objeto de superar la confusión y lograr un estado felicidad, alegría o sabiduría. En realidad, a lo que se llama es a cambiar el mundo, no modificando las cosas ni a las personas mismas, sino mostrando a estas últimas cómo experimentan el mundo. Es un enfoque del que se desprende un proyecto político, con una orientación no convencional. En Occidente, generalmente a alguien se le ocurre cómo gobernar y sale a la calle a buscar partidarios para poner en marcha su proyecto político. Para Trungpa Rínpoche, la política no se refiere a crear un programa que debe llevarse a cabo en el futuro, por intermedio del cual se atrae gente para que se ponga de parte de uno. Más que esforzarse por imponer la propia dignidad, lo fundamental es aprender a encontrarla en el aquí y ahora. A juicio del maestro tibetano, cualquier visión política debe basarse en uno mismo, su experiencia y el momento presente. Por lo tanto, desde su concepción la actividad política no es un ámbito separado de la vida cotidiana y del orden natural del mundo. Por el contrario, en cierta forma la sociedad debería estar reducida a una situación doméstica. No es que el orden doméstico sea el modelo

del orden político, pero se necesita retornar a un nivel pragmático básico. En palabras del propio Chögyam Trungpa: “uno no puede organizar la visión de la sociedad basándose solamente en una nación o en el mundo, sino que tiene que estudiar cosas pequeñas, por ejemplo, ¿cómo se las arregla una familia, dada su situación concreta?” (Midal, 2004: 367).

Por último, dentro de su particular perspectiva política Chögyam Trungpa también manifiesta una valoración positiva de la democracia. Sin embargo, considera que esta última se ha vuelto una simple suma de intereses particulares. En ella, la cosa pública desaparece bajo la esfera privada. Es el triunfo del individualismo unido a la conservación del ego. Cada quien quiere que se cumplan sus deseos, lo cual facilita que se pierda la visión común y la jerarquía natural<sup>13</sup>. Cuando por sistema, dice Trungpa, los políticos deben buscar el consenso de los votantes, se debilita su autoridad y se destruye cualquier posibilidad de fundar una nueva sociedad. Para hacer frente a dicho problema, el maestro tibetano reivindica la noción de monarquía, pero en una versión renovada que le otorga un sentido diferente al de las monarquías modernas occidentales. Desde su perspectiva, el monarca es la expresión de un poder de carácter sagrado, que proviene de una dimensión espiritual y cuya característica es una autenticidad que se hace fácil de comprobar. Si bien, este argumento es similar a la legitimación monárquica a través de la idea de derecho divino, y a la versión oriental donde “el cielo” es el origen del poder, pone énfasis en otro aspecto. El poder del monarca, a juicio del maestro, tiene la cualidad de ser “no libre”. Es decir, no se guía por el deseo particular, sino por una voluntad de lograr el bien común. En definitiva, la obligación primordial del monarca será “velar por su pueblo”.

Trungpa aplicará estos principios políticos a su propia organización. Él mismo pasará de ser un maestro espiritual a identificarse como un monarca. Desarrollará una serie de símbolos y roles en función de ello, y hasta una “corte real”. Simultáneamente, incluye en su perspectiva elementos democráticos. Ejemplo de

---

<sup>13</sup> Para Trungpa la noción de jerarquía señala un orden natural no rígido mediante el cual opera el mundo. A modo de ejemplo, utiliza la metáfora de una orquesta donde se requiere un director que guíe y de libertad a cada uno de los músicos. Sin ambos no existe orquesta como la conocemos.

aquello, es la creación en el contexto de su organización de una suerte de parlamento (sistema de los *délek*)<sup>14</sup>, que para él contribuye a “reducir la hipocresía de la dictadura, así como el exceso de democracia” (Trungpa, 1982 en Midal, 2004: 376).

### ***El enfoque de los tres yanas***

En una de las secciones anteriores de este trabajo, hemos dado cuenta sucintamente de una de las controversias más relevantes emanadas de la propia trayectoria y desarrollo histórico del budismo: nos referimos a la distinción entre *Hinayana*, *Mahayana* y *Vajrayana*. Chögyam Trungpa tendrá mucho que decir al respecto, y aún más, elaborará su propio enfoque y síntesis de los denominados “vehículos”.

Para algunos maestros tibetanos la elección del “vehículo” tiene directa relación con la madurez espiritual del individuo. Desde esta perspectiva, los seres de poca inteligencia se comprometen con el *hinayana*, y aquellos con aptitudes excepcionales seguirán el *vajrayana*. En cambio, Trungpa Rínpoche considera que comenzar el camino espiritual por el *hinayana* es una necesidad absoluta para todos; de lo contrario, el resto del camino es sólo una trampa del ego. El maestro compara el *hinayana* con la construcción de los cimientos de una casa; mientras que el *mahayana* es la construcción misma de la casa; el tantra (*vajrayana*) consiste en ponerle un tejado de oro. Por lo tanto, el camino se despliega por sí mismo. Si bien, es indispensable estudiar un *yana* después del otro, no es necesario completarlo para continuar con el siguiente.

En la perspectiva de Trungpa, el *Hinaya* (“vehículo pequeño” o “vía estrecha”) es vivir lo que somos, y no lo que querríamos ser. Implica experimentar el sufrimiento creado por nosotros mismos, producto del apego a nuestro cuerpo y a nuestra identidad. Se trata, además, de una senda no teísta, ya que nadie puede hacer el

---

<sup>14</sup> Un *délek* es un grupo de practicantes de un mismo barrio que se reúne todos los meses de forma fraternal. Los miembros de todos los *délek* de una ciudad se reúnen y eligen un representante (el *dékyong*) que vela por la armonía de toda la comunidad.

camino sino nosotros mismos; y que requiere comprometerse a seguir la disciplina creada por el Buda (*vinayana*). El *Mahayana* (“gran vehículo”), significa, en tanto, una apertura más vasta. El estudiante no busca sólo su propio despertar, sino también el de todos los demás. Sin embargo, esto no se basa en el sacrificio ni en asumir una actitud de mártir, sino en lograr entrar en contacto o conectarse con la compasión auténtica. Esto no aparece como una tarea fácil, debido, precisamente, a la falta de empatía que tenemos no sólo hacia los demás, sino también hacia nosotros mismos. En definitiva, dentro de la visión del maestro tibetano la compasión es una experiencia que nace de detener la lucha que continuamente dirige el ego. El estudiante debe conectarse con su propio corazón; esto es, con la situación en que se halla y con la confusión que le pertenece. Desde ese lugar, podrá extender el sentimiento de cordialidad hacia el prójimo. Es el acto inverso a la idea de ayudar a los demás y no tenerse en cuenta uno mismo, pues esta manera de actuar crea mucho resentimiento.

Por último, Trungpa considera que el *Vajrayana* (“camino indestructible” o “vehículo del diamante”) es la vía que nos permite relacionarnos de forma directa con los fenómenos y reconocer que el mundo es sagrado. Comparte con el *mahayana* la idea de consagrarse a los demás, pero incluso de una manera más directa. Su fundamento esencial es la confianza inmediata y radical en la naturaleza abierta e indestructible de nuestra propia experiencia (Midal, 2004: 137). Un salto que podría aparecer como irracional, simplemente puede que sea necesario de dar. En consecuencia, la devoción hacia a un maestro se vuelve importante, desde el punto de vista vajrayana, pues es la base para correr riesgos. La devoción enseña a tener confianza en nuestro deseo de apertura y a abandonarse a este impulso, ya que tanto el estado “despierto” como de confusión, son las caras de una misma moneda. De esta manera, no hay dualismo sino el contacto con una realidad total.

### ***El aprendizaje Shambhala***

Durante la última parte de la década del setenta, inspirado en su visión del reino de Shambhala y en los diferentes *termas* que ha recibido, Chögyam Trungpa organiza un programa de formación compuesto por un conjunto de seminarios de meditación

denominado: *Aprendizaje Shambhala* (Shambhala Training). La intención básica de este cuerpo formal de instrucción, es poner a disposición de una gran audiencia sus percepciones fundamentales respecto de la meditación. Su inquietud fundamental se orienta a encontrar la manera de dirigir sus enseñanzas a la gente comprometida con la sociedad, que no puede renunciar a su vida familiar y profesional, a quienes el camino budista les parece demasiado exigente o ajeno a su propia cultura, y por último, a aquellos que su carácter ritual y/o religioso les asusta o les provoca rechazo. De esta manera, nace la idea de llevar a cabo cursos de introducción a la meditación que no contengan conceptos budistas.

El *Aprendizaje Shambhala* consta de distintos niveles de instrucción. Los cinco primeros niveles presentan el camino de la meditación y la vía del corazón de forma completa. Los estudiantes que terminan el primer ciclo tienen la posibilidad de no continuar, y de retornar a su propia tradición espiritual si así lo desean. Para quienes les interesa proseguir con el estudio, existe la *Senda del Guerrero*, que introduce en el aprendizaje de los diversos *termas* recibidos por el maestro tibetano.

En este contexto, Chögyam Trungpa no insta a que sus estudiantes se hagan todos budistas. Pero sí llama a quienes son budistas a seguir el Aprendizaje Shambhala. Desde su punto de vista, el practicante de Shambhala está llamado a manifestar lo que es en cualquier situación. Desde lavar los platos, vender un producto, hasta educar a los hijos. A diferencia de *Siddharta Gautama* que renuncia a su reino, para convertirse en Buda, el rey de Shambhala permanece en el suyo. Para Trungpa Rínpoche esto ejemplifica el hecho de que una espiritualidad auténtica debe tener presente la perspectiva social en la cual se sitúa. No se trata solamente de retirarse a una montaña a meditar o marginarse de la vida social para desarrollar la espiritualidad. Por el contrario, la vida espiritual se plasma en la vida cotidiana de cada uno, en cada instante y en cada acción, por insignificante que parezca.

El enfoque del Aprendizaje Shambhala terminará por atraer a miles de estudiantes en su época. Su creación le imprime un indiscutible sello laico a su obra y se constituye en una vía para comunicar a un mayor número de personas la esencia de

sus enseñanzas, provenientes del budismo y de sus visiones respecto del reino de Shambhala. Sin duda, un testimonio nítido de los anhelos más profundos de Trungpa como maestro. Para algunos será, sencillamente, su contribución más poderosa y relevante.

### ***El sucesor espiritual de Trungpa***

Para Chögyam Trungpa es un asunto de vital importancia que su obra perdure en el tiempo, y trascienda a su propia muerte. Esta es una de sus motivaciones para delegar permanentemente en sus estudiantes diversas responsabilidades, así como para nombrar en cargos claves de su organización a algunos de sus discípulos más cercanos. Sin embargo, uno de los hitos más relevantes en relación a la proyección que tendrá Shambhala luego del fallecimiento de su fundador, será el nombramiento del propio heredero de Trungpa Rínpoche.

En una ceremonia realizada en 1978, el maestro tibetano otorgará a su hijo mayor, Ösel Rangdröl Mukpo, el título de *Sawang* o "señor de la tierra". A partir de ese momento, se transforma en su heredero, y por tanto, en el encargado oficial de propagar las enseñanzas Shambhala.

Catorce años más tarde, mientras el *Sawang* dirige un programa de meditación y estudios avanzados de tres meses de duración denominado *seminario Vajradhatu*, anuncia la creación de una organización: *Shambhala*. La nueva estructura ideada congregará las actividades de las muchas organizaciones fundadas por Chögyam Trungpa Rínpoche. De esta manera, Shambhala quedará conformado por tres pilares básicos: el *Vajradhatu*, una senda de enseñanzas budistas tradicionales; el Aprendizaje Shambhala, un programa laico de meditación y formación del guerrero y la Fundación Nalanda, dedicada a los programas educativos, sociales y artísticos.

A mediados de la década del noventa, el *Sawang* será entronizado formalmente como *Sakyong* o "protector de la tierra". Este título le conferirá la responsabilidad de dirigir tanto el aspecto laico, como el espiritual de Shambhala.



Desde un plano más místico, debe inspirar un sentido de lo sagrado, de cuidar a los demás y de bondad fundamental, tanto en personas individuales como en el conjunto de la sociedad. Desde el ámbito de lo pragmático, es el encargado de velar por las condiciones en que desenvuelven los más de doscientos grupos y centros de Shambhala Internacional, actualmente repartidos en más de 30 países por todo el mundo. En definitiva, debe ocuparse de la herencia de su padre y comprometerse profundamente con su tarea: crear una sociedad iluminada.

### **II.2.c. Principales enseñanzas del Budismo Shambhala**

#### ***La bondad fundamental***

Una de las enseñanzas centrales de Trungpa es la presencia de una bondad fundamental en el ser humano. Esta noción hace referencia a la “pureza inherente a toda experiencia, la apertura que está presente en cada situación, así pues no la pueden condicionar las circunstancias en las que nos encontramos” (Midal, 2004: 204). Es un estado primordial libre de toda la impureza, es decir, de las dudas y conceptos que crean una distancia con la experiencia espontánea y directa. Trungpa no pretende acuñar un concepto moral, ni tampoco una opinión personal ingenua que afirme que todos seamos buenos. Más bien, es una invitación a tomar conciencia de nuestra tendencia a no reconocer esta apertura cuando se presenta, por el temor a su viveza e intensidad. La bondad fundamental es un estado de presencia y de conciencia desnuda. Es la ternura y la suavidad de nuestro corazón abierto. Una cualidad presente en cada ser humano, sin importar su cultura, raza, género o la educación que reciba.

Precisamente, la bondad fundamental es la esencia de las enseñanzas Shambhala. Esta práctica consiste en aprender, una y otra vez, a reconocer cada momento de experiencia única; de esta forma descubrimos la posibilidad incondicional de confiar en nuestro propio corazón. Así comienza lo que Chögyam Trungpa llama el “camino del guerrero”: aprendiendo a reconocer las manifestaciones de la bondad

fundamental en el presente vivo y permaneciendo de un modo cada vez más constante en este estado primordial.

### ***El miedo del miedo***

Para Chögyam Trungpa, el origen de la pérdida de confianza en la bondad fundamental, que obscureció la naturaleza primordial del hombre hasta volverlo inhumano, no es el desenfreno de las pasiones, ni el materialismo, ni el lenguaje, ni la economía de mercado, ni la técnica sino el miedo (o nuestro pavor ante él). El miedo en sí mismo no es un obstáculo, indica un contacto con la brillantez de la apertura. Pero su negación, el “miedo del miedo” cierra la puerta de nuestro corazón. Entonces, el problema no es tanto el miedo, sino la cobardía que nos incapacita para aguantarlo. La cobardía consiste en esconderse en un capullo creado por uno mismo, dentro del cual se perpetúan los procesos habituales. Con esta huida el hombre manipula su experiencia y se aparta de sí mismo. Puede poner en marcha innumerables estrategias para pensar en otra cosa y distraerse, pero lo único que haces huir de los momentos de presencia que le ponen al desnudo.

### ***La senda del guerrero***

La valentía es la cualidad que desarrolla el guerrero. Aquí guerrero no se refiere a quien manifiesta agresión y violencia, sino a aquellos totalmente fieles a la brillantez de la bondad fundamental. Para un guerrero, lo importante no es afirmarse o imponerse frente a los demás, sino ser fiel a su propio corazón. “El espíritu de guerrero ideal consiste en sentir tristeza y ternura; es por eso que el guerrero puede ser, además, muy valiente. Si uno no siente esa tristeza de todo corazón, la valentía es tan frágil como una taza de porcelana. Si uno la deja caer, se romperá o se cascará” (Trungpa, 1986: 52). Quien hace frente a su existencia y a su miedo manifiesta una dignidad poderosa o “presencia auténtica”. Esto es, una sensación de confianza muy profunda que irradia y nos pone en un contacto directo con la realidad.

### ***La meditación o la importancia de sentarse***

La práctica de la meditación es una cuestión central en la perspectiva shambhaliana. Chögyam Trungpa afirma: "Aquí entendemos por meditación algo muy básico y muy simple, que no está ligado a ninguna cultura. Estamos hablando de un acto muy fundamental: de sentarse en el suelo, tomar una buena postura y llegar a tener la sensación de su propio lugar, de su propio sitio en esta tierra" (Trungpa, 1986: 39). Con esto quiere expresar que la meditación es una herramienta al alcance de todos, que permite redescubrirse y redescubrir la propia bondad fundamental. Es un medio de armonizar con la realidad auténtica, sin expectativa ni idea preconcebida alguna. En muchas tradiciones se enseña la meditación para lograr un estado mental superior, entrando en trance o algún estado de absorción. En este caso es diferente: no se tiene en mente ningún objeto. Trungpa insta a practicarla tal como lo hizo el Buda al iluminarse: desprovista del deseo de alcanzar un resultado, para producir una apertura en las defensas del ego que permita a la conciencia desnuda y compasiva emerger. De acuerdo a las enseñanzas budistas, "el ego es un esfuerzo incesante por mantener el sentido de un yo sólido y continuo" (Trungpa, 1988: 13). La meditación puede ayudar a disolverlo, y de esta manera, hacer posible el descubrimiento de una sabiduría primordial presente en cada ser humano.

### ***La práctica de la meditación***

Chögyam Trungpa considera que la condición básica para practicar la meditación es tener una disposición previa a hacer una pausa en nuestra jornada habitual, y entregarle una cuota de tiempo de la misma. Sin embargo, no se insta a escapar de las dificultades de la vida, dejar de ser uno mismo o abandonar el mundo. Por el contrario, la invitación está dirigida simplemente a relacionarse lo más directamente con lo que se es y con la realidad tal cual es. Por esta razón, la técnica de meditación shambhaliana se ejecuta haciendo énfasis en ciertos procedimientos específicos:

1. La práctica de la meditación comienza sentándose en un cojín, en postura de loto, para mantener la columna vertebral bien derecha y la cabeza alineada con la espalda. La espalda firme manifiesta la valentía que se posee para enfrentar la propia existencia, y el pecho abierto, vulnerable, señala la suavidad con que hay que hacerlo. La postura llama a deshacerse de nuestros mecanismos de defensa, que nos impiden tocar todo lo que surge.
2. Los ojos se mantienen abiertos, la mirada se posa ligeramente hacia abajo, sin fijarse en nada en particular. A diferencia de numerosas técnicas de meditación que insisten en mantener cerrados los ojos para conectar mejor con nuestro interior, en shambhala se practica con los ojos abiertos para no perder el contacto directo con el mundo que nos rodea.
3. Continuando en esta postura y retomándola constantemente si se pierde, se focaliza la atención en la respiración. Trungpa considera a esta última un punto de referencia sencillo. Antes que todo, se insiste en poner la máxima atención en la exhalación. "Con la exhalación uno sale de sí mismo, su aliento se disuelve, y luego la inhalación se da naturalmente. Entonces uno vuelve a salir de sí mismo. De manera que hay un constante salir con la exhalación" (Trungpa, 1986: 41). En este contexto, la exhalación es un medio de diluirse en el espacio.
4. Inevitablemente aparecen pensamientos. La técnica consiste en constatar que pensamos y etiquetar esa actividad diciéndonos a nosotros mismos: "pensamiento". Esta técnica de rotular los pensamientos, facilita el volver a focalizar la atención en la respiración.

De acuerdo a las enseñanzas de Trungpa, la práctica de la meditación nos permite estar más atentos a la actividad de nuestra propia mente y sincronizar esta última con el cuerpo. Al sentarse uno quieto, aparecen toda suerte de recuerdos,

emociones, pensamientos, experiencias y sensaciones. La persona no deja de hablarse a sí misma y se ve fácilmente arrastrada a esa charla. La práctica consiste, en primer lugar, en tomar conciencia de ese fenómeno y en observarlo. El diálogo interno crea la impresión de que hay alguien más y que hay que entenderse con él. En relación a esto, Chögyam Trungpa explica que el ego o el “yo” es como una estructura de gobierno central. Las emociones son las atracciones principales del ego, los generales de su ejército; los pensamientos subconscientes y otras actividades de la mente enlazan un momento culminante con otro. Así mismo, los pensamientos constituyen las tropas del ego y están siempre en movimiento, siempre ocupados. Con un ejército así, intentamos mantener el control permanentemente. Desde la perspectiva de la meditación shambhaliana, lo que se hace cuando aparecen los pensamientos no es intentar suprimirlos, sino reconocer su aspecto transitorio. No hay necesidad de analizarlos. Tanto a los pensamientos monstruosos como a los benignos, se les considera a todos puramente como pensamientos. Sólo es necesario darse cuenta de naturaleza, en lugar de seguirlos, responder y reaccionar.

Llevando la atención a todo lo que surge durante la meditación, se comienza a percibir que el proceso mental no es permanente, ni sólido. El ego, que quiere controlar todo, no tiene existencia substancial alguna. La creencia en este “yo” no sólo es errónea, sino que es el origen del dolor y del sufrimiento que nos inflingimos a nosotros mismos y a los demás. En este sentido, el objetivo último de la práctica de la meditación no es el logro de la realización. Más bien, consiste en dejar que el espacio primordial disuelva todas las expectativas. La meta no es aniquilarse para disolverse en un gran todo indiferenciado, sino relacionarse de forma más precisa con las cosas tal como son. “Es una invitación a reposar en la naturaleza de la mente, libre de todo límite” (Midal, 2004: 87).

### **II.3. BUDISMO SHAMBHALA EN CHILE**<sup>15</sup>

El Centro de meditación Budista Shambhala es fundado en Santiago de Chile en la década del ochenta, por un pequeño grupo de gente, entre los que se encuentra Francisco Varela y Leonor Palma. Varela se había establecido años antes en Estados Unidos junto a su entonces esposa, por motivos de trabajo. Durante dicha estadía en el país del norte, Varela conoce a Chögyam Trungpa (el maestro tibetano que crea y da forma al “Budismo Shambhala”), y se convierte en alumno de este último. Después de algunos años, decide volver a Chile a trabajar. Sin embargo, este regreso conllevará para él y Leonor un encargo particular del propio Trungpa: fundar un centro Shambhala en nuestro país, para difundir el dharma. En una primera etapa, esta “misión” se concreta en la conformación de un grupo muy reducido, de unas cinco personas, que se reúnen todas las semanas para practicar y estudiar en conjunto las enseñanzas de Trungpa Rínpoche. Ya a fines del año 81, al grupo se agregan otros cinco miembros, lo que gatilla por parte del mismo la decisión de arrendar su primer espacio. En aquel momento, esto se limitaría tan sólo al alquiler de una pieza, disponible un par de horas, los miércoles por la tarde.

En el transcurso de la primera mitad de los ochenta, el grupo experimenta un crecimiento gradual. No obstante, esta situación se verá interrumpida por la salida de Chile en 1985, de algunos de sus miembros gravitantes (entre ellos, Francisco Varela, a quien en su calidad de opositor a la dictadura de Pinochet se le dificultaba mucho su labor académica en el país). Todo esto deja al grupo un tanto solitario, y por varios años, funcionando muy marginalmente. Quien queda a cargo durante este período difícil, es Gustavo Jiménez, el único instructor de meditación y tántrica en el país. Este último, aún sin ningún otro estudiante senior para apoyarlo y con escasos recursos, logra no sólo mantener aglutinados a muchos de quienes ya eran miembros, sino también atraer otros nuevos. En esta etapa, también fue relevante el trabajo de Richard Gravel, un chileno de oficio intérprete y traductor. Gravel viajaba desde Canadá una o

---

<sup>15</sup> Lo que se presenta a continuación en la forma de una “historia del Budismo Shambhala en Chile” es una narración que se construye en base a información recopilada desde documentos y entrevistas realizadas a informantes claves sobre esta temática.

dos veces al año, para contribuir a la comunidad de practicantes como profesor, guía y, precisamente, como intérprete. Entre sus principales aportes se encuentra la traducción de la obra inicial de Chögyam Trungpa, la organización de encuentros, y el haber ofrecido en el año 87 el primer entrenamiento Shambhala en Chile, que iba desde un nivel cero hasta el nivel 1.

Otro hito importante fue la primera visita del Sakyong, durante los años noventa. Ello no sólo favoreció que el grupo comenzara a sentirse y verse a sí mismo como una comunidad, sino que generó un impulso para adoptar, por primera vez, una estructura interna más formal. A partir de este momento, se comenzó a trabajar intensamente para que los niveles de entrenamiento Shambhala fueran más estables, así como para formar profesores e instructores de meditación.

A fines de la década del noventa, el grupo experimenta un crecimiento significativo, en términos de lo que había sido hasta ese momento. Para hacer frente a esta nueva situación, el centro solicita a Shambhala Internacional que se envíe un profesor a Chile. Así, se produce la llegada del Acharya Simón Luna, en base a cuya presencia se hace posible el desarrollo en el país de una cantidad importante de cursos avanzados de las enseñanzas Shambhala. No obstante, la muerte de este último el año 2007, detona una crisis relevante para el grupo. Al encontrarse nuevamente sin apoyo de un profesor, se torna evidente la necesidad de potenciar la autonomía para que el grupo pueda continuar funcionando. Con ayuda de Shambhala Internacional, se activa un plan de recuperación que consiste, básicamente, en proporcionar apoyo por un tiempo, mientras en Chile se reformula un plan para conseguir ser más independientes. Lo que, en definitiva, involucra armarse de una base propia de profesores. Desde ese momento hasta la fecha, se trabaja en una nueva generación de profesores seniors (directores Shambhala) que son quienes imparten los distintos “niveles de entrenamiento Shambhala”.

## **II.4. EL PANORAMA RELIGIOSO DEL CHILE BICENTENARIO**

### **II.4.a. Identificación religiosa.**

Los resultados del último Censo Nacional de Población y Vivienda<sup>16</sup>, señalan que en nuestro país son dos las categorías predominantes en términos de identificación religiosa: catolicismo y evangelismo. Un 70% de la población chilena se identifica como católico, configurándose ésta como la tendencia religiosa mayoritaria; mientras que un 15,1% afirma sentirse evangélico. En ambos casos, al hacer distinción entre sexos, existe un predominio de mujeres (en cada una de estas categorías religiosas existe al menos un 51% de presencia del sexo femenino). También se establece que en las edades más avanzadas domina con mayor intensidad el catolicismo (79% de la población mayor de 75 años, frente a un 66% de la población de 15 a 29 años). Lo contrario ocurre en el caso de la religión evangélica, que es más fuerte entre las personas más jóvenes ((12,6% en la población de 75 años o más y 15,4% de la población de 15 a 29 años).

Si se somete estos datos a contraste con las cifras de anteriores censos<sup>17</sup>, parece ser que en el devenir de más de medio siglo de historia nacional el panorama religioso chileno no se modifica mayormente. Sin embargo, un análisis más profundo permite reconocer la presencia de algunas tendencias inéditas. En primer lugar, en el transcurso del siglo XX se produce una disminución del porcentaje de chilenos que se declaran católicos. Si en el censo de 1930 un 97,7% de los chilenos se declaraba católico, en el 2002 esta cifra disminuye un 27,7%. Paralelamente, se registra un crecimiento importante, a través del tiempo, de las religiones evangélicas. En 1930 sólo

---

<sup>16</sup> La información del Censo Nacional de Población y Vivienda (2002) se encuentra disponible en la página web del Instituto Nacional de Estadísticas: [www.ine.cl](http://www.ine.cl)

<sup>17</sup> Para acceder a una breve síntesis de los datos censales sobre religión pertenecientes al periodo (1930-1992) véase: Lehmann, Carla, y Hinzpeter, Ximena, "Mapa de la religiosidad: ¿cuán religiosos somos los chilenos?", en Puntos de referencia, N° 207, Enero 1999.



un 1,5% de los chilenos censados se declaraba evangélico; lo cual representa casi un 14% menos que en el año 2002.

Así mismo, en las décadas recién pasadas se observa también un aumento de quienes se identifican con “otras religiones”, así como de quienes se “declaran ateos, indiferentes o agnósticos”. En el censo de 1992, el primer grupo alcanza el 4,2% de la población, mientras que en el 2002 este llega al 4,4%. La categoría de quienes se declaran “ateos, indiferentes o agnósticos” crece aún más, desde un 5,8% en 1992, al 8,3% en 2002. En ambas opciones, hay predominio del sexo masculino. Al hacer distinción por edades, entre quienes declararon “ninguna religión” hay mayor presencia juvenil (un 11,1% de la población de 15 a 29 años, frente al 3,8% de 75 años o más). En tanto, en la categoría “otras religiones” no existen diferencias significativas en términos etáreos.

Respecto de la vinculación entre identificación religiosa y nivel socioeconómico, en base a los datos surgidos de la aplicación consecutiva de la *Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark* en los años 2006, 2007 y 2008<sup>18</sup>, podemos afirmar que la identificación con el catolicismo en todos los estratos socioeconómicos (alto, medio y bajo) es alta y se mantiene estable en el ciclo de medición. Sin embargo, si se comparan entre sí estas cifras, se observa que en el estrato *socioeconómico bajo* la identificación con el catolicismo es menor a lo que se registra en los *estratos medio y alto* (el año 2008, un 71% del estrato medio y del alto se declaró católico, mientras que en el estrato socioeconómico bajo esta cifra llega al 61%). En relación al evangelismo, la segunda religión mayoritaria en nuestro país en términos de identificación religiosa, se observa que éste tiene una fuerte presencia en el estrato socioeconómico bajo (el 2008, un 22% de dicho estrato se identificó con esta religión). En los estratos medios y alto los porcentajes de identificación religiosa son menores (el 2008, en el estrato medio el nivel de identificación con el evangelismo llega a un 10%, mientras que en el estrato alto este es sólo de un 4%). De tal manera que, se puede concluir que a

---

<sup>18</sup>La Encuesta Nacional Bicentenario se viene aplicando anualmente en Chile desde 2006 a la fecha. En el marco de estos estudios se han abordado diversos temas de interés nacional. Uno de ellos es la religión.

medida que se incrementa el nivel socioeconómico en nuestro país, la identificación religiosa con el evangelismo disminuye de manera importante.

#### **II.4.b. Actitud frente a la religión y sus instituciones**

La *Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark 2006* consigna que un 79,4% de los chilenos considera que la religión le hace bien a la sociedad. No obstante, este estudio también arroja que un porcentaje importante de la población de nuestro país (53,4%) opina que las personas con creencias religiosas muy intensas hacen más daño que bien.

Por su parte, la serie de estudios *World Values Survey Chile*, “*Sobre la familia y la Religión*”, (1990, 1996, 2000 y 2006)<sup>19</sup>, que examina la evolución de los cambios valóricos en diferentes países del mundo, revela que un porcentaje mayoritario de chilenos se autocalifica como personas religiosas. Sin embargo, si se comparan los resultados obtenidos en cada una de las encuestas realizadas, se percibe también un descenso paulatino en la cantidad de “personas que se autodefinen religiosas”. Si en 1990 quienes se declaraban individuos religiosos representaban un 77% del total de encuestados; el año 2006 esta cifra disminuye al 63%. Simultáneamente, quienes se declaran “individuos no religiosos” también aumentan. En 1990 estos llegaban al 20%; mientras que en el año 2006 representan el 31% de la población encuestada.

Las encuestas *World Values Survey Chile* también abordan temáticas como la “relación entre política y religión”, y “la evaluación que hacen las personas de las iglesias”. Primero que todo, al medir aspectos como la influencia de los líderes religiosos en las contiendas electorales y en las decisiones de gobierno, la mayoría de los chilenos (66% de la población el 2000 y 56% el 2006) prefieren que estos no intervengan. Los datos también señalan que la mayoría de los encuestados (sobre el

---

<sup>19</sup> Para acceder a una síntesis de estos datos, véase el siguiente sitio web: [http://www.prolades.com/cra/regions/sam/chi/mori\\_2006\\_chile.pdf](http://www.prolades.com/cra/regions/sam/chi/mori_2006_chile.pdf)

60% de los chilenos el 2000 y el 2006) considera que tener fuertes creencias religiosas o creer en Dios no asegura que una persona se desempeñe mejor en cargos públicos. En cuanto a la evaluación de las iglesias, se consultó a las personas qué tan adecuadas son las respuestas de estas últimas en relación a cuatro aspectos: a) las necesidades espirituales de la gente; b) los problemas de la vida familiar; c) los problemas morales y las necesidades del individuo; y por último, los problemas sociales que enfrenta nuestra sociedad. Lo que se observa en este punto es que en el transcurso del periodo (1990-2006) la evaluación de los chilenos respecto de la función de las iglesias (y en especial de la iglesia católica) en cada uno de los ámbitos señalados, evoluciona negativamente. Así y todo, en aspectos tales como las “necesidades espirituales” y los “problemas de la vida familiar”, hay una mayoría de chilenos (sobre el 50% de los encuestados en cada una de las encuestas) que considera que las respuestas de las iglesias son satisfactorias. No ocurre lo mismo en lo referente a “problemas morales, necesidades del individuo” y “problemas sociales”. Si en 1990 estos aspectos eran evaluados satisfactoriamente por el 72% y 70% de los encuestados, respectivamente; en la versión 2006, estas cifras decrecen a un 47% en el primero, y un 43% en el segundo.

#### **II.4.c. Transiciones religiosas**

Un asunto, hasta ahora, poco explorado de la situación religiosa chilena es el fenómeno de las “transiciones religiosas” o cambio de religión por parte de las personas. La *Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark 2009* aborda por primera vez este aspecto. En base a los datos obtenidos a través de este instrumento, es posible concluir que las transiciones religiosas son una realidad poco extendida en nuestro país. Sólo un 13% de la población ha llevado a cabo el tránsito de una religión a otra. Parece interesante el hecho de que dentro de este sector de la población que cambia de religión, un porcentaje mayoritario corresponde a personas que rompe con el catolicismo (un 42% se cambia desde el catolicismo al evangelismo, un 21% pasa de identificarse de católico a “no creyente” y un 13% se transforma de católico a “otras

religiones” distintas a la evangélica). La tendencia inversa, (es decir, la transición de “otra religión” al catolicismo), en cambio, es muy minoritaria (sólo un 4%).

Respecto de la motivación que sustenta tales transiciones, particularmente, dentro de esta mayoría que rompe con el catolicismo se distinguen dos realidades. Entre quienes transitan hacia la increencia (agnosticismo o ateísmo) en su mayoría el fenómeno no se explica por un evento en particular. Mientras que entre quienes cambian del catolicismo al evangelismo, un sector importante (60%) manifiesta que esta transformación está motivada por un evento en particular (la razón mencionada con mayor frecuencia es la enfermedad de un cercano). Por último, entre aquellas personas que transitan religiosamente, cerca del 90% ha llevado a cabo este cambio sólo una vez en la vida. A partir de este dato podría concluirse cierta tendencia a la estabilidad de las identidades religiosas en nuestro país.

#### **II.4.d. Creencias y observancia religiosa**

En el marco de los estudios *World Values Survey Chile* “Sobre la familia y la Religión” (1990, 1996, 2000 y 2006) se consulta a las personas respecto a la importancia de “Dios” en sus vidas. Los datos obtenidos (en cada una de sus aplicaciones) señalan una alta valoración de su figura. Algo similar se desprende de la *Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark 2006*, en la cual un 67,1% de los encuestados opina que Dios es tan importante o más, para ellos, que su propia familia.

Por su parte, los resultados del estudio del ISSP (1998)<sup>20</sup> ubican a Chile en la categoría de país creyente. La investigación citada contempló la construcción de un índice de creencias que considera la creencia en Dios, en la vida después de la muerte, en el cielo, en el infierno y en los milagros religiosos. En el caso específico de

---

<sup>20</sup> El International Social Survey Programme (ISSP) es un programa de colaboración anual entre países cuyo finalidad es realizar estudios que aborden temáticas de interés para las Ciencias Sociales (familia, religión, trabajo, etc.). En nuestro país, la investigación citada fue llevada a cabo por el Centro de Estudios Públicos, organismo que desde 1998 forma parte de este programa.

Chile, la medición de cada uno de estos aspectos arrojó los siguientes resultados: un 96% de los encuestados afirmó creer en Dios; el 77% en una vida posterior a la muerte; el 82 % cree en la existencia del cielo; el 59% en el infierno; y por último, el 57 % señaló creer en los milagros. Estas cifras no sólo significan por sí mismas niveles altos de creencias religiosas, sino que comparativamente con otros países se encuentran entre los índices más elevados del mundo (Lehmann, 2002: 23). Así y todo, la medición de la práctica religiosa realizada en la propia investigación del ISSP señala a Chile como un país relativamente poco observante. El estudio consigna que sólo un 18% de los encuestados cumple con los estándares de observancia religiosa impuestos por las propias iglesias<sup>21</sup>. Así mismo, al contrastar estos datos con la encuesta CEP de 1995<sup>22</sup>, se observa una declinación de la observancia en el transcurso de tres años (del 25% en 1995 al 18% ya señalado). Si bien, esta caída se registra en casi todos los estratos socioeconómicos, impacta con mayor intensidad a tres grupos: el sector rural (de un 26% a un 11%), los que tienen a lo más 3 años de estudios (de un 29% a un 14%) y los jóvenes entre 18 y 24 años (de un 20% a un 11%). A nivel de religiones, el catolicismo es el más afectado. No sólo registra bajos niveles de observancia religiosa, sino que además experimenta un descenso importante en el periodo 1995-1998 (del 21% al 14%).

Por último, es importante señalar que aunque el índice de observancia religiosa elaborado por el ISSP (1998) refleja una buena parte de la situación de la práctica religiosa en Chile, existen también en nuestro país otras formas relevantes de expresión de la religiosidad. Según los datos proporcionados por la *Encuesta Nacional Bicentenario UC-Adimark 2008* y la *Encuesta CEP* (Diciembre-Enero 2002)<sup>23</sup> un

---

<sup>21</sup> En el marco del estudio citado se comprende el concepto de “observancia religiosa” como la práctica de un culto religioso, por parte de las personas, una vez a la semana o más frecuentemente. El parámetro establecido no es arbitrario, pues la mayoría de las iglesias demandan periodicidad en la asistencia. Aún más, las iglesias con mayor número de fieles en Chile (católica y evangélica) exigen la práctica del culto mínimo una vez cada siete días.

<sup>22</sup> La comparación de datos que se presenta a continuación está expuesta en Lehmann, Carla, y Hinzpeter, Ximena, “Mapa de la religiosidad: ¿cuán religiosos somos los chilenos?”, en Puntos de referencia, N° 207, Enero 1999.

<sup>23</sup> Para acceder a este y otros estudios realizados por el CEP, Véase la siguiente página web: [www.cepchile.cl/bannerscep/bdatos\\_encuestas\\_cep/base\\_datos.php](http://www.cepchile.cl/bannerscep/bdatos_encuestas_cep/base_datos.php)

importante número de chilenos participa de prácticas religiosas (tanto individuales como colectivas) vinculadas a un cristianismo más bien popular: fiestas religiosas, peregrinaciones, oración, devoción a beatos y santos, prender velas a animitas, mandas religiosas, etc. Tampoco es posible pasar por alto el surgimiento y proliferación de prácticas de inspiración oriental y “new age” que deviene en el Chile de las últimas tres décadas. Básicamente, de estas expresiones específicas nos enteramos por tres vías. En primer lugar, a través de los medios de comunicación (prensa, revistas, televisión, etc.), que en ocasiones se interesan por indagar en estas prácticas para hacerlas de público conocimiento o incluso promocionarlas. Otra manifestación de su existencia radica en la propia presencia en el marco del pasaje urbano de centros y organizaciones dedicados a estas prácticas. Una tercera vía es Internet, que precisamente en la última década se ha transformado en una herramienta altamente utilizada por los partícipes de este tipo de prácticas y movimientos. Este instrumento tecnológico ha permitido que dichas personas no sólo se comuniquen y coordinen entre sí, sino que además puedan difundir sus respectivas visiones y actividades hacia un público al cual por los canales tradicionales y en su calidad de movimientos y prácticas emergentes, difícilmente podrían haber accedido. Lamentablemente, no disponemos de datos para introducir más profundamente este fenómeno de proliferación de formas socioculturales de corte “new age” y de inspiración oriental, pues no se han llevado a cabo estudios que aborden globalmente el tema. Queda, entonces, abierta la pregunta con respecto a la real situación y gravitación de este tipo de prácticas en el contexto religioso chileno actual. Precisamente, desde este espacio escasamente explorado surge el interés, propósito y sentido de la presente investigación.

### III.- OBJETIVOS, PREGUNTAS E HIPÓTESIS DE INVESTIGACIÓN

#### 1. OBJETIVOS DE INVESTIGACIÓN

##### **Objetivo general**

- Conocer, describir y dar cuenta del sentido, características y relevancia sociológica de la presencia del Budismo Shambhala en Santiago de Chile.

##### **Objetivos específicos**

1. Identificar características socioculturales, religiosas e ideológico-políticas comunes entre quienes participan del Budismo Shambhala.
2. Conocer los significados asignados al Budismo Shambhala por quienes participan de este práctica/movimiento en Santiago de Chile.
3. Conocer la percepción de estas personas respecto al impacto de la práctica del Budismo Shambhala en sus creencias, relaciones interpersonales y vida cotidiana.
4. Conocer la percepción de quienes participan del Budismo Shambhala respecto de las relaciones sociales que establece esta comunidad budista con los restantes agentes presentes en el campo religioso chileno y con la sociedad chilena en general.

## **2. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN**

### **Preguntas generales**

- ¿Cuál es el sentido sociológico de la presencia del Budismo Shambhala en la sociedad chilena?
- ¿La presencia del Budismo Shambhala en Chile se asocia a una configuración de estilos de vida diferenciados o más bien a un estilo de vida en particular?

### **Preguntas específicas**

- ¿Qué características tienen **en común** en términos socioculturales, religiosos e ideológico-políticos quienes participan del Budismo Shambhala en Santiago de Chile?
- ¿Qué significados asignan estas personas a este movimiento/práctica?, ¿Qué impacto tiene este último sobre su vida cotidiana, creencias, manera de ver el mundo y en sus relaciones con las demás personas?
- ¿Qué relaciones establece esta comunidad budista específica con los restantes agentes presentes en el campo religioso chileno y con la sociedad chilena en general?



### **3. HIPÓTESIS**

*La práctica del **Budismo Shambhala** surge en la sociedad chilena entre individuos que pertenecen a categorías socioeconómicas medias y altas, disponen de volúmenes importantes de capital cultural y manifiestan un alto grado de individualización o compromiso con la construcción de su propia biografía e identidad.*

*La adopción de esta práctica sociocultural de tipo religiosa por parte de estas personas no constituye una opción aislada dentro de su ámbito existencial, sino que se inserta en el marco de un conjunto de prácticas y preferencias afines, que constituyen lo que podemos denominar un estilo de vida particular.*

## IV.-MARCO TEÓRICO

En el presente capítulo, se realiza una revisión de ciertas nociones y planteamientos teóricos que harán de plataforma conceptual para el análisis e interpretación de los datos obtenidos en el marco de esta investigación. Los contenidos se organizan en torno a cuatro áreas temáticas: 1) Definición sociológica de la religión y de su relevancia social; 2) Situación de la religión en el contexto social actual moderno, descripción de algunos fenómenos/procesos modernos que influyen en dicha situación y situación particular de la religión y la modernidad en América Latina; 3) Surgimiento de los Nuevos movimientos religiosos (NMR) y situación religiosa en América Latina; y 4) contextualización sociológica del budismo y relación de este último con los fenómenos modernos descritos en el marco social específico que es la sociedad chilena.

### **IV.1. HACIA UNA DEFINICIÓN DEL FENÓMENO DE LA RELIGIÓN Y DE SU RELEVANCIA SOCIAL**

Émile Durkheim sostiene que para definir la religión es necesario abordarla desde sus aspectos concretos y buscar lo que hay de común en todas sus formas. Previamente a los planteamientos teóricos del célebre sociólogo francés, otros pensadores habían caracterizado el fenómeno religioso en función de las nociones de lo “sobrenatural” o la “divinidad”. Con respecto a este punto específico, el propio Durkheim señala que lo “sobrenatural”, entendido como todo lo que va más allá de nuestro entendimiento, y por tanto, que se escapa a la ciencia, no puede ser lo que distingue a la religión porque este concepto nace recién con las ciencias naturales. Tampoco puede hacerlo la idea de “divinidad”, básicamente, por dos razones: 1) este concepto deja fuera una multitud de hechos evidentemente religiosos, como son la creencia en las almas de los muertos y en espíritus de todo tipo, y 2) existen grandes religiones en las que la idea de dioses está ausente, o simplemente, no juega sino un papel secundario y desdibujado (como es el caso del budismo). Consumadas estas críticas, el teórico social considera abierto el camino para plantear su propia visión

respecto del fenómeno en cuestión. Concretamente, para Durkheim la religión es *“un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, interdictas, creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada Iglesia, a todos aquellos que se adhieren a ellas”*. (Durkheim, 1992: 42).

Primero que todo, la influyente perspectiva durkheimiana pone en evidencia el eminente carácter social de la religión, que como bien señala O’Dea, se vislumbra en la estrecha relación del fenómeno en cuestión con creencias y prácticas compartidas (O’Dea, 1978: 9). Durkheim parte de la idea de que la religión es un reflejo de la propia sociedad. A diferencia de otros teóricos que describen este fenómeno como una ficción creada por el hombre o como un síntoma de su autoalienación<sup>24</sup>, el autor francés concibe lo religioso como expresión de algo real. En su opinión, la religión se origina en la experiencia de contacto que tienen los seres humanos con sentimientos creados y desarrollados colectivamente. Estos sentimientos de “corte colectivo” se representan ante los seres humanos como un poder mayor, que trasciende su individualidad y les controla. Desde dichas fuerzas propiamente sociales germina este orden simbólico sui generis denominado religión, que posteriormente, se plasma en la construcción de un orden institucional. En definitiva, desde la perspectiva de Durkheim la religión se comprende como una proyección colectiva de la propia sociedad, que ya instaurada genera ante los individuos y grupos, normas, prácticas y obligaciones que son percibidas y acatadas objetivamente (Rodríguez, 2001:35). Esta manera de concebir el fenómeno porta de manera explícita la idea de que la religión se distingue por una extraordinaria facultad de generar cohesión grupal y social. Según el autor, creencias y ritos religiosos aumentan la solidaridad entre los miembros del grupo, transmiten su cultura de generación en generación e integran a los individuos en una estructura normativa. En consecuencia, desde esta mirada la religión se convierte en una

---

<sup>24</sup> Feuerbach considera la religión como un fenómeno de autoalienación o proyección errónea de ideas y valores completamente humanos, sobre fuerzas divinas o dioses que aparecen ajenos a los hombres. Marx recoge esta premisa, pero sitúa el problema no en el nivel mental-filosófico, sino en la realidad misma. Para este último, la religión pasa a ser la expresión o reflejo de la autoalienación del hombre en el ámbito específico de las relaciones sociales. Una conciencia invertida que se origina a partir de un mundo social que está invertido.

herramienta que hace posible que la sociedad se mantenga unida y los individuos integrados dentro de la misma. Más aún, esta capacidad de cohesionar socialmente termina por constituirse para el autor francés en la *función social primordial de la religión*.

El postulado durkheimiano respecto del carácter social de la religión se torna más visible en la distinción que efectúa el propio autor entre *religión* y *magia*. Para Durkheim, ambos fenómenos involucran *creencias* y *ritos*, pero la magia se distingue por experimentar una especie de placer profesional al profanar los objetos sagrados. También esta última es más rudimentaria que la religión, pues persigue fines técnicos y utilitarios, y no pierde el tiempo en meras especulaciones. Así mismo, la religión pese a que no siempre prohíbe los ritos mágicos, generalmente los desaprueba. No obstante, para el autor donde radica la diferencia fundamental entre ambos productos socioculturales es en el hecho de que las creencias mágicas no tienen como efecto vincular entre sí a los hombres que se adhieren a ellas y unirlos en un mismo grupo. El mago nunca pretende conformar una Iglesia. Lo que congrega este último es algo así como una clientela; y su relación con ella, es más bien, accidental y pasajera, similar a la interacción de un enfermo con su médico. En cambio, la religión, según Durkheim, es inseparable del componente social y comunitario. Para que exista religión como tal, debe también manifestarse una colectividad de fieles, dotada de un cierto grado de organización, jerarquía, y normas que regulen, simultáneamente, su propia conducta interna y las relaciones que establece dicha comunidad con el mundo exterior. Este aspecto queda expuesto de manera nítida en la propia definición durkheimiana de la religión, mediante la inclusión de la noción de *iglesia*, que hace referencia, precisamente, a *“una sociedad cuyos miembros están unidos porque se representan del mismo modo el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común en prácticas idénticas”* (Durkheim, 1992: 39).

En segunda instancia, el punto de vista de Durkheim constata la presencia inherente dentro de la esfera de lo religioso, precisamente, de las *creencias* y *prácticas*. A juicio de este autor, todos los fenómenos religiosos pueden ser clasificados en dos categorías fundamentales: *creencias* y *ritos*. Las *creencias* son

estados de opinión o representaciones; mientras que los *ritos* son modos de acción determinados. Los *ritos* no pueden ser definidos ni diferenciados de otras prácticas humanas, sino por la naturaleza de su objeto que se ve reflejada solamente en la creencia. En tercer lugar, la definición de Durkheim establece un vínculo fundamental de la religión con la noción de lo sagrado. Para el célebre teórico social todas las creencias religiosas conocidas poseen una característica común: “*suponen una clasificación de las cosas, reales o ideales, que se representan los hombres, en dos clases, en dos géneros opuestos, designados generalmente por dos términos delimitados que las palabras profano y sagrado traducen bastante bien*” (Durkheim, 1992: 33). Es decir, por obra y gracia de la religión el mundo queda dividido en dos esferas: *sagrado* y *profano*. Lo *sagrado*, es decir, lo que custodia la religión, hace referencia exclusivamente a aquello que se sitúa por fuera, separado y protegido de la experiencia cotidiana, e inspira temor y reverencia<sup>25</sup>. En tanto, lo *profano* corresponde a los aspectos propiamente rutinarios o cotidianos de la existencia, a los cuales se les aplica prohibiciones para que queden distanciados de lo sagrado. De esta manera, en la mirada durkheimiana las *creencias religiosas* se constituyen en representaciones que expresan tanto la naturaleza de las cosas sagradas, así como las propias relaciones que sostienen estas entre sí o con las cosas profanas. Y los *ritos religiosos* se convierten en reglas de conducta que prescriben, fundamentalmente, cómo debe comportarse el hombre en relación con las cosas sagradas.

Pese a esta indudable capacidad de cohesionar socialmente y de clasificar el mundo humano en una lógica dicotómica (sagrado / profano), no es posible retratar la religión sin abordar los aspectos de carácter irracional que pueden estar involucrados en la creación de este fenómeno. Rudolf Otto desarrolla esta idea situando, tal como lo hace Durkheim, la noción de lo *sagrado* (o *santo*) como eje de lo religioso. Sin embargo, el reconocido fenomenólogo considera que, frecuentemente, a dicho concepto se le asigna una connotación moral-racional, motivo por el cual considera

---

<sup>25</sup> Para Durkheim cualquier cosa es susceptible de ser sagrada. Este hecho se confirma al considerar lo variable que es la extensión de lo sagrado según las diferentes religiones. Tanto así, dice Durkheim, que aún a falta de dioses, el propio Budismo admite la existencia de cosas sagradas (las denominadas cuatro nobles verdades y las prácticas que de ellas se derivan).

necesario hacer una reformulación del mismo. Así, introduce la noción de lo *numinoso*<sup>26</sup>, que hace referencia a la vivencia inestable, única, conmovedora e inmediata cargada, simultáneamente, de repulsión y fascinación, que origina y distingue a la experiencia religiosa. Para el autor alemán, este fenómeno no es otra cosa que “la emoción misma de lo divino” (Otto, 1922: 222), que se manifiesta a través de tres elementos: *Mysterium*, *Tremendum* y *Fascinans*. El *Mysterium* es aquello que es imposible de expresar con palabras y es enteramente diferente a cualquier otra experiencia de la vida<sup>27</sup>. El *Tremendum* es el temor humano ante la presencia de una fuerza poderosa, inexplicable, digna de respeto, pero imposible de verbalizar. El *Fascinans* es el estado de gracia y misericordia deslumbrante y abarcadora, en el cual el temor (*Tremendum*) se traduce en veneración o respeto reverencial ante lo inefable (*Mysterium*), expresado en la forma de un “estremecimiento” que trasciende todo miedo o temor paralizante. Entonces, desde la mirada de Otto la relación del ser humano con lo sagrado no se origina en los niveles racionales ni conscientes de su existencia, sino en su vida anímica y prerrelexiva. Dotado de un sentido primordial religioso, el hombre posee el potencial de experimentar lo numinoso, y mediante categorías racionales puede identificar aquellos aspectos de la realidad circundante que se le presentan como “sagrados”. Esta vinculación entre la dimensión racional e irracional de la religión se da por medio de una “moralización de lo divino”; es decir, a través de un desarrollo -entre los sujetos humanos- de normas, reglas, criterios de moralidad y justicia que conducen a lo divino considerándolo sede de todo bien y de toda justicia (Otto, 2001: 174 en Cipriani, 1997:177). En definitiva, opera en la esfera de lo religioso un mecanismo que traduce algo que no es verbalizable (*lo numinoso*) en un lenguaje humano que hace posible reconocer y familiarizarse con dicho aspecto en el mundo y otorgarle un nombre (*sagrado*).

Joachim Wach también comparte esta idea de la religión como experiencia de lo sagrado. Para este sociólogo el fenómeno de la religión se expresa, básicamente, en

---

<sup>26</sup> Otto acuña este término derivándolo de *numen*, que significa simultáneamente dios, divinidad, inspiración o majestad divina.

<sup>27</sup> El autor le denomina a este aspecto “lo Otro”.

tres campos: teórico, práctico y sociológico. La primera de estas formas de expresión se manifiesta en el hecho específico de que toda intuición o experiencia religiosa siempre contiene un mínimo de expresión teórica. Por lo general, esta situación se manifiesta a través de símbolos, lo que necesariamente involucra elementos de pensamiento o doctrina. La segunda dimensión de expresión de lo religioso se plasma en la existencia de actos inspirados a partir de una declaración teórica de fe (*el culto*). Según dice el autor, *“la experiencia de lo sagrado se expresa en todas las religiones mediante actos de reverencia al numen, cuya existencia se define intelectualmente en términos de mito, doctrina y dogma”* (Wach, 1946: 52). La expresión en términos sociológicos de la religión se materializa en la comunión manifiesta que produce la experiencia de lo sagrado en el ámbito de las relaciones sociales. Este aspecto no implica que lo religioso sea la realización consciente de la interdependencia mutua; o en palabras más simples, que lo social sea el origen de lo religioso. Por el contrario, lo que se plantea es que las relaciones sociales recíprocas son una consecuencia de la experiencia religiosa básica de dependencia de lo sagrado. Esto significa que la religión posee una influencia real y efectiva a nivel societal. Pero no sólo se caracteriza por este elemento cohesivo-integrador. También hay en ella un potencial carácter destructivo-desintegrador. Al respecto, Wach señala que así como la doctrina y el culto religioso puede fortalecer y potenciar los vínculos grupales y sociales, asimismo, una nueva fe puede crear un nuevo mundo en el cual las viejas concepciones e instituciones pueden perder significado y razón de ser. De tal manera, que el poder de la religión no está lejos de ser un factor de poca relevancia sociológica y traspasa con creces las fronteras de lo meramente individual.

Por otra parte, la religión también puede ser entendida como una construcción social que aporta sentido y orden al mundo humano. Así lo expresan las contribuciones teóricas de Thomas Luckmann y Peter Berger, cada una marcando énfasis diferentes. En el caso específico de Luckmann, su planteamiento se construye sobre una definición funcionalista de la religión que contempla la idea de que la esencia de este fenómeno consiste en la capacidad del organismo humano para trascender su naturaleza biológica. En esta perspectiva, dicho impulso a la trascendencia opera, concretamente, mediante la construcción de *universos simbólicos*; es decir, de

“sistemas de significado socialmente objetivados que se refieren, por un lado, al mundo de la vida<sup>28</sup> y por el otro, señalan un mundo que se experimenta como trascendiendo dicha vida” (Luckmann, 1973: 53-54). Según Luckmann, los hombres nacen en un entorno social que les pone en contacto directo con estos *sistemas de significación* que existen con antelación a ellos mismos. A través de los procesos de socialización estas configuraciones de significados se internalizan, produciéndose así la apropiación subjetiva por parte de los individuos de una *visión de mundo* o complejo de significaciones en que se apoya un orden social histórico. Esto ya implica un “trascender” la naturaleza biológica humana, porque el individuo adquiere vía *socialización* un conjunto importante de definiciones compartidas y de conocimiento socialmente construido, que como ser solitario le sería prácticamente imposible conseguir. En consecuencia, desde la mirada luckmanniana no sólo la socialización tendrá un evidente carácter religioso. Más aún, la propia *visión de mundo* (como sistema de significados internalizados) se situará como la *forma social básica de la religión*. Esto fundamentado en que su existencia histórica previa es la base empírica para que los organismos humanos trasciendan su nivel de naturaleza, desde el momento en que atraviesan los límites de su situación inmediata y se integran, en el contexto de una tradición de significaciones (Luckmann, 1973: 205). Por otra parte, Luckmann insistirá en que las formas de religión que nos son familiares no son sino expresiones históricas específicas de los *universos simbólicos*. La importancia en esta perspectiva de estos sistemas de significados deja entrever nuevamente el carácter inherentemente social de la religión, que se funda en el hecho de que la construcción de estos *universos* es claramente una tarea colectiva. Pese a ello, simultáneamente Luckmann especifica que la religión no puede ser reducida meramente a su condición de fenómeno social. Para el autor es fundamental reconocer su status de fenómeno antropológico por excelencia. Dicha posición estaría dada por la cualidad de

---

<sup>28</sup> Schutz nombra este concepto de diversas maneras: “Mundo del sentido común”, “mundo de la vida diaria”, “mundo cotidiano”, etc. A lo que se refiere con el mismo es al mundo intersubjetivo experimentado por el hombre dentro de lo que Husserl denominó actitud natural. En palabras simples, la escena de la acción social, donde los hombres entran en mutua relación y tratan de entenderse unos con otros, así como consigo mismos. Para una comprensión más profunda de esta noción teórica, véase especialmente: Schutz, Alfred, “El problema de la realidad social”, Buenos Aires, Amorrortú, 1962.



*autotrascendencia* que le es propia a la religión y que tiene el potencial de manifestarse en todo lugar y momento. En definitiva, para el enfoque luckmanniano todo lo que se podrá considerar como genuinamente humano (y con ello, se excluye de inmediato todos los aspectos de nuestro *ser* que compartimos con los animales) ingresará, finalmente, de manera automática a la categoría de religioso.

Inspirado un tanto en el pensamiento de Marx, Peter Berger define la religión como una *“empresa humana por la cual se establece un cosmos sagrado”* (Berger, 1969: 40). Para el autor, esto significa que todo sistema religioso es un producto social humano que alcanza el rango de fenómeno objetivo. Es decir, que se constituye como una realidad fáctica, externa y coercitiva con capacidad para actuar sobre sus propios creadores humanos. Sin embargo, simultáneamente trasciende el status de objeto meramente exterior, mediante los procesos de socialización a los que se ven inevitablemente expuestos los individuos. Cuando el sujeto entra en contacto con esta realidad social simbólica compartida que es la religión y la aprende, ésta se vuelve parte de su propia conciencia subjetiva. Lo religioso se convierte en una suerte de pauta fundamental que orienta la acción de las personas: un *nomos* u orden significativo que organiza la experiencia y hace frente al desorden del mundo. Aquí irrumpen nuevamente la idea de lo “sagrado”, dicotomizando el mundo humano. En principio, Berger define este concepto de manera similar a Durkheim: como una cualidad de poder misterioso y temible, que reside en ciertos objetos de la experiencia (que pueden ser ilimitados) y que “resalta” con respecto a los aspectos rutinarios normales de la vida cotidiana. Sin embargo, el sociólogo europeo-estadounidense va más allá y opone a lo “sagrado” el concepto del “caos”. Esto contempla una lectura de la religión como un esfuerzo humano por construir una protección suprema contra el terror de la anomia<sup>29</sup> o ausencia de significado. En palabras del autor, un *“audaz intento de concebir todo el universo como humanamente significativo”* ((Berger, 1969: 43). De esta manera, en la perspectiva bergeriana de la religión los seres humanos se

---

<sup>29</sup> Durkheim es quien introduce originalmente el concepto de anomia. El autor francés lo entiende, básicamente, como la incapacidad social de integración de los individuos a causa de un debilitamiento de la conciencia colectiva. Para una comprensión más acabada de esta importante noción teórica revisar sus obras “La división social del trabajo” y “El suicidio”.

enfrentan constantemente a fuerzas desorganizadoras que acosan su existencia en el mundo. La actividad religiosa proporciona un conjunto de afirmaciones definitivas de la realidad que ayudan a lidiar con dicho caos. Ante todo, el cosmos sagrado estatuido por la religión es una configuración de significados que dota de sentido a las vivencias y hechos de toda índole que se suscitan en la vida de las sociedades humanas. Al volverse estos últimos susceptibles de explicación, la propia realidad socialmente creada quedará, virtualmente, blindada respecto de los embates del caos y la anomia.

Considerando todo lo expuesto, recién en este punto es posible afirmar que la religión es un fenómeno de carácter multidimensional y con un evidente alcance social. Una parte importante de sus aristas se ha visto reflejada en el conjunto de los planteamientos aquí presentados.

## **IV.2. EL FENÓMENO RELIGIOSO EN EL MARCO DE LAS SOCIEDADES MODERNAS ACTUALES**

### **IV.2.a. La Teoría de la Secularización**

A través de la historia, el concepto de “secularización” ha sido empleado de diversas maneras. Louzao<sup>30</sup> sitúa su nacimiento en el seno de la propia tradición católica, en la cual, señala, “*encarna una dicotomía entre lo espiritual y lo terreno, lo sagrado y lo profano*” (Louzao, 2008: 333). Lübbe sostiene que la primera vez que se habla de secularización en la historia es en las conversaciones previas a la paz de Westfalia (1648), donde el término hace alusión, específicamente, al tránsito de posesiones religiosas, conventos y obispados hacia manos profanas<sup>31</sup> (Lübbe, 1970: 199 en Milanesi, 1993: 116). Sin embargo, el significado de este concepto no se limita

---

<sup>30</sup> El término proviene de la raíz latina *saeculum*, que significa época, tiempo, generación. Desde el momento en que San Jerónimo realiza la Vulgata en el siglo V d.C., en los escritos cristianos el término comenzará a significar “mundo” o “vida mortal”.

<sup>31</sup> Esta liquidación de bienes religiosos se realiza para indemnizar al elector de Brandenburgo por la pérdida de los territorios que había tenido que ceder a Suecia, como parte del Acuerdo de Paz.

a los contextos enunciados. En particular, el impacto de la “Ilustración” contribuirá a ampliar considerablemente los alcances semánticos de esta noción teórica.

El “movimiento ilustrado” se constituye en una poderosa corriente intelectual que impulsa una profunda transformación del pensamiento, la conducta y las costumbres en la Europa del siglo XVIII. Enarbolando las banderas de la defensa de la autonomía del individuo frente a la tradición, y de la emancipación de la razón científica frente a la fe, la “Ilustración” lleva a cabo una fuerte crítica a la religión. El “espíritu ilustrado” emerge como una *“protesta contra un sistema de fe en que abundan los absurdos y contra el poder mundano político de la Iglesia que era la representante de tal sistema de fe”* (Matthes, 1971: 38). Más tarde, la propia Revolución Francesa se encarga de poner en evidencia la disputa política, que se venía arrastrando, respecto del lugar que le correspondía al poder religioso (en este caso puntual, a la Iglesia Católica) en las emergentes sociedades modernas.

En el transcurso del siglo XIX, la crítica a la religión se decantará en los planteamientos de diversos autores. Muchos de ellos circunscritos a una disciplina que recién nace: *La Sociología*. En principio, esta nueva ciencia se encuentra fuertemente influenciada por el positivismo, una filosofía que se caracteriza por considerar como único conocimiento válido aquel que se consigue mediante el método científico. Concretamente, dicho compromiso filosófico redundará en una perspectiva, de parte de estos primeros sociólogos, que concibe la presencia de la religión en el mundo moderno como una mera supervivencia del pasado primitivo del hombre; una supervivencia condenada a desaparecer en la prometedora nueva era de la ciencia y la industria<sup>32</sup> (Esteban, 2006: 2). Esta idea-fuerza de “inminente ruina de la religión” será el motor de lo que, más tarde, los sociólogos comenzarán a definir como *secularización*.

---

<sup>32</sup> El propio fundador nominal de la disciplina sociológica, Augusto Comte, acuñará el concepto de Sociología, con el objetivo explícito de delimitar un nuevo campo de conocimiento que debía, según su criterio, reemplazar a las “alucinaciones religiosas” que habían guiado anteriormente a las sociedades humanas.

A fines del siglo XIX, dos de los denominados padres fundadores de la Sociología -Émile Durkheim y Max Weber- se aproximarán a la noción de secularización con un propósito determinado: analizar los cambios que se producen en el papel desempeñado por la religión en el contexto específico de las sociedades modernas. Durkheim afirmará que en el mundo moderno el ámbito de las “cosas sagradas”, a las que la religión se refiere, se encuentra sometido a un proceso de reducción, debido al influjo de la ciencia y de la configuración científica de este tipo de sociedades (Matthes, 1971: 106). Sin embargo, para el autor esto no conlleva necesariamente una desaparición total de lo religioso. Dice Durkheim: *“Hay, pues, algo eterno en la religión que está destinado a sobrevivir a todos los símbolos particulares con los que sucesivamente se ha recubierto el pensamiento religioso. No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de conservar y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos e ideas colectivos que le proporcionan su unidad y personalidad”* (Durkheim, 1992: 397). En definitiva, esto último quiere indicar que la religión posee un carácter perenne, que está dado, fundamentalmente, por su condición de fuente primaria de cohesión social. En consecuencia, para el sociólogo francés la secularización no significa la idea de la desaparición radical de lo religioso del ámbito propio de las sociedades modernas. Por el contrario, se vincula mucho más con la idea de una transformación del fenómeno de la religión en el contexto específico de este tipo de sociedades.

En la obra de Weber no existe una mención sistemática del concepto de secularización. No obstante, esta noción teórica aparece de manera implícita en su planteamiento respecto de la existencia de un fenómeno de creciente “racionalización” que afecta y caracteriza a las sociedades modernas. Según señala el sociólogo alemán, a partir del siglo XVI en la civilización occidental se desencadenó un proceso, a través del cual casi todas las esferas de la vida quedaron sometidas a la creencia de que pueden ser explicadas mediante la experiencia dentro de este mundo y la aplicación de la razón humana. Esta nueva situación no significa, necesariamente, un mayor conocimiento del individuo respecto de las condiciones generales de su vida. Lo que sí representa, en cambio, *“es el conocimiento o la certeza de que, en caso de quererlo, siempre podemos saber que en nuestra vida no intervienen fuerzas ocultas o*

*imprevisibles, sino que en principio todo puede ser controlable y calculable*". (Weber, 2000: 125). Dicho de otra manera, se produce la exclusión de lo mágico del mundo, y su sustitución por definiciones científicas y tecnológicas. Esto es lo que Weber denomina "desencantamiento del mundo". El concepto weberiano de secularización, entonces, se construye en base a estos dos aspectos descritos: "racionalización" y "desencantamiento del mundo". El primero de ellos, corresponde, básicamente, al proceso mismo de secularización; mientras que el segundo, a su respectivo resultado. En la perspectiva weberiana, ambos serán expresiones nítidas del fenómeno en cuestión, que se concibe como una progresiva reducción del influjo e importancia social de la cosmovisión religiosa en el mundo moderno.

En plena década del sesenta del siglo XX, emerge un conjunto de teóricos que rescata los planteamientos weberianos y durkheimianos, y sitúan al propio fenómeno de la secularización dentro de los límites conceptuales de la teoría de la modernización. Esta vinculación entre secularización y modernización es lo que se conoce bajo el nombre de *paradigma de la secularización*. Fundamentalmente, este paradigma se sustenta en la premisa de que la modernización provoca que las sociedades se vuelvan más complejas, más racionalizadas e individualistas, y simultáneamente, menos religiosas (Esteban, 2006: 5). Naturalmente, como sucede con cualquier paradigma, el conjunto de elaboraciones teóricas que lo constituye no configura necesariamente un todo idéntico. Existen diferencias evidentes de interpretación y de énfasis entre muchas de estas proposiciones. Por ejemplo, Peter Berger define la secularización como "*un proceso por el cual se suprime el dominio de las instituciones y los símbolos religiosos de algunos sectores de la sociedad y la cultura*" (Berger, 1969: 134). Thomas Luckmann, en cambio, describe este fenómeno no como un declive de la religión, sino como un cambio en el lugar que ésta ocupa en la sociedad y en su propio significado (privatización de la religión)<sup>33</sup>. Richard Fenn

---

<sup>33</sup> A propósito de esto, Luckmann elabora la distinción entre *religión institucional* y *religión invisible*. Esta última se diferencia de la religión institucional por no monopolizar los bienes sagrados en manos de especialistas religiosos, ni ligarlos a prácticas institucionales. Así mismo, en el marco de la religión invisible los practicantes religiosos pueden ser tanto productores como consumidores de los bienes sagrados. Véase, Luckmann, Thomas, "La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna", Salamanca, Sígueme, 1973.

hablará de secularización como una batalla librada entre actores sociales que desean expandir el dominio de "lo sacro" y aquellos que desean restringirlo. David Martín se ocupará de subrayar que la secularización no es un proceso lineal, sino más bien un fenómeno que tiene distintas consecuencias en diferentes sociedades (el resultado de la secularización será muy distinto según el grado de pluralismo que posea un país determinado). Bryan Wilson localizará la secularización dentro de un fenómeno más amplio, como es la transición global desde la "comunidad" a la "sociedad", en el sentido propuesto por Tonnies (en Donoso-Maluf, 2008).

Pese a esta variedad de puntos de vista, según Casanova los contenidos del paradigma de la secularización pueden ser resumidos en una tesis central y dos sub-tesis: la tesis se despliega en una conceptualización de la modernidad y sus efectos sobre la sociedad como un proceso de división entre las esferas seculares y religiosas; las sub-tesis derivadas se relacionan, una con la decadencia de la religión hasta su desaparición final, y la otra con la privatización de la religión, proceso por el cual la religión se marginaría gradualmente al ámbito privado del mundo moderno (Casanova, 1994:36 en Korstanje, 2006, 31). Para muchos teóricos e investigadores sociales estos postulados brindaban una explicación satisfactoria sobre lo acontecido con la religión en las sociedades modernas. Sin embargo, esta situación cambiará radicalmente, durante la década del setenta. A la luz de los datos surgidos en el marco de diferentes estudios empíricos, que indican que las prácticas y creencias religiosas no experimentan necesariamente un declive, comenzará a producirse un progresivo descrédito de estas teorías. Esto, además, se verá favorecido por la irrupción de una cantidad importante de nuevos movimientos religiosos en todo el mundo. Ambos aspectos conformarán un escenario distinto que motivará una profunda revisión del paradigma de la secularización, así como el surgimiento de otro tipo de enfoques teóricos orientados a explicar el emergente panorama religioso propio de las sociedades modernas actuales.

#### IV.2.b. Hacia una redefinición de la secularización

Peter Berger, representante emblemático de lo que fue la teoría de la secularización, señala, recientemente, que aquella tesis de que la modernidad acarrea la decadencia de la religión ha sido refutada empíricamente. Según el autor, *“contra lo sostenido por la teoría, el mundo contemporáneo, lejos de estar secularizado, se caracteriza por una verdadera explosión de ferviente religiosidad”* (Berger, 2005: 3). Así y todo, para el autor la existencia del proceso denominado secularización no puede ser negada ni ignorada. Más bien, lo que puede ser abiertamente cuestionado es la idea respecto del impacto mundial del mismo. En definitiva, para el autor este último se extendió mucho menos de lo que se creía anteriormente. Lyons comparte la postura de Berger, criticando, particularmente, que las tesis de la secularización describen algo que no es real: sociedades regidas por principios no religiosos y una religiosidad existiendo de forma marginal. Vattimo, por su parte, traza un camino diferente. El filósofo italiano afirma que la secularización definida como *“la disolución de las estructuras sagradas de la sociedad cristiana, el paso a una ética de la autonomía, al carácter laico del Estado, a una literalidad menos rígida en la interpretación de los dogmas y de los preceptos”* (Vattimo, 1996: 15), no es consecuencia de la modernidad, sino del propio cristianismo que encuentra en este proceso una suerte de realización plena de su verdad. Más allá de la novedad de estos puntos de vista, nos parece especialmente importante exponer en profundidad la perspectiva de Danièle Hervieu-Léger, que con gran coherencia y amplitud, aporta un tratamiento diferente de la temática en cuestión.

Hervieu-Léger ofrece una reinterpretación que considera el fenómeno de la secularización ya no como la inevitable desaparición de la religión en su confrontación con el proceso de racionalización, sino como una verdadera *reorganización y recomposición de lo religioso* en el mundo moderno. La socióloga francesa considera que manifestaciones tales como el ascenso de *nuevos movimientos religiosos*, el surgimiento de integristas y neointegristas religiosos, y las múltiples formas de reafirmar la importancia del factor religioso en la vida pública (dentro y fuera de

Occidente) no sólo son realidades que permiten cuestionar la idea de un supuesto rol marginal de la religión en las sociedades modernas, sino también hablar de la existencia de *producciones religiosas modernas*. Hervieu-Léger tiene la convicción de que la comprensión de la lógica de lo acontecido con la religión en la esfera social moderna requiere de una nueva manera de concebir el propio fenómeno religioso. Su planteamiento se sustenta en la idea de que los puntos de referencia clásicos que intentan definir sociológicamente la religión, ya sea atendiendo a sus “contenidos” o a sus funciones, no logran captar lo medular del fenómeno en cuestión y de su situación específica en el contexto moderno. Según la autora, el aspecto que definiría lo que realmente es la religión dentro del marco de la modernidad es su carácter de *modo particular de organización y funcionamiento del creer*<sup>34</sup> (Hervieu-Léger, 2005: 128). La particularidad a la que alude esta conceptualización del creer religioso radica totalmente en la invocación que hace este último de la autoridad de una tradición o linaje creyente. Es decir, de un *conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos, actitudes, etc., que un grupo o una sociedad acepta en nombre de la continuidad necesaria entre el pasado y el presente* (Hervieu-Léger, 2005: 145)<sup>35</sup>. En esta operación de invocación del linaje creyente, este último cumple con dos funciones: 1) ejerce como referencia imaginaria legitimadora de la creencia; y 2) se impone como principio de identificación social, *ad intra* (a través de la incorporación a una comunidad creyente) y *ad extra* (a través de la diferenciación con aquellos que no son de ese linaje). Sin embargo, no es la continuidad del linaje la que vale en sí misma, sino el hecho de que este es la expresión visible de una filiación que el creyente (individual o colectivo) reivindica de manera expresa, y que le convierte, además, en miembro de una comunidad espiritual que reúne a los creyentes pasados, presentes y futuros.

---

<sup>34</sup> Hervieu-Léger entiende la noción de “creer” como el conjunto de convicciones, individuales y colectivas, que si bien, no se desprenden de la verificación y experimentación, ni de los modos de reconocimiento y control que caracterizan el saber, encuentran su razón de ser en el hecho de que dan sentido y coherencia a la experiencia subjetiva de quienes la mantienen. Esto incluye no sólo las propias creencias, sino también las prácticas, lenguajes, gestos y automatismos espontáneos en los que se inscriben las mismas.

<sup>35</sup> Aquí, el concepto de tradición no se restringe solamente a la referencia a textos y rituales sagrados, sino más bien, identifica todo un proceso hermenéutico a través del cual una comunidad humana relee sus prácticas rituales o estatuarías, los relatos de su propia historia o las elaboraciones teóricas recibidas de la tradición instituida.



Para desarrollar en profundidad la proposición anterior, Hervieu-Léger sitúa el foco de atención en ciertos rasgos constitutivos de la situación moderna, que contrastan abiertamente con el contexto histórico-social premoderno. En primer lugar, la autora subraya cómo en el caso de las sociedades premodernas el orden social se deriva, exclusivamente, de la tradición. Concretamente, esto significa que en este tipo de sociedades el pasado se convierte en autoridad para el presente, creándose de manera instantánea un *sentido de continuidad*. En un escenario de tales características sólo un ámbito en particular de la vida social se erige con la capacidad de fundar y expresar dicho sentido de continuidad social: *la religión*. Ésta última se instala en lo social asumiendo la forma de un “código de sentido”, que ubica fuera del tiempo el origen del mundo y hace del orden del mundo una necesidad extra-social. La consecuencia directa de aquello es una fuerte presencia e influencia de la religión, condición que se sostiene en las diversas funciones que desempeña en el universo premoderno: aniquila el caos que es la realidad, frena la acción transformadora de los hombres, unifica el creer, dicta el modo cómo vivir en el mundo y de ordenarse de los seres, fortalece la memoria colectiva a través de la memoria religiosa (el grupo se autodefine como un linaje creyente), etc.

En cambio, en el contexto social moderno sucede algo muy diferente. Precisamente, las sociedades modernas se distinguen por haber desecho el orden emanado de la tradición (en el cual la norma de lo creído se imponía a los individuos y grupos humanos desde el exterior, a través de una institución global del creer), al mismo tiempo que proclaman el advenimiento del sujeto bajo los estandartes de la razón. En consecuencia, son sociedades que no se configuran como “*sociedades de memoria*”<sup>36</sup>, como sucedía con sus predecesoras. Esto les significa una pérdida de densidad de la memoria colectiva que redundará también en la creciente desaparición del imaginario de la continuidad. De tal manera que, este tipo de sociedades se tornan cada vez menos capaces de nutrir cualquier facultad que tengan los individuos y los grupos humanos de incorporarse, a través del imaginario, a una genealogía creyente. El resultado directo de ello es la diferenciación de la memoria social total en una

---

<sup>36</sup> Este concepto hace referencia a aquellas sociedades dispuestas por entero a la reproducción de una herencia.

pluralidad de *medios de memoria* especializados. Este hecho, en conjunto con otros fenómenos de corte moderno (tales como la diferenciación de un campo religioso especializado y la pluralización progresiva de las instituciones, comunidades y los sistemas de pensamiento religioso) genera una fragmentación de la memoria de los individuos y los grupos. A su vez, lo anterior tiene un efecto directo en el ámbito de la memoria colectiva de las sociedades modernas: esta última se manifiesta como “*una memoria hecha de migajas*” (Hervieu-Léger, 2005: 211). O sea, ya no se configura como un todo omnipresente ni omniabarcante socialmente; por el contrario, la memoria colectiva se convierte en un elemento debilitado y resquebrajado, que se expresa en la forma de micro memorias diferenciadas. La expresión más evidente de esto es la posibilidad existente en el seno de las sociedades modernas de distinguir entre una memoria religiosa, una memoria familiar, una memoria de clase, una memoria nacional, etc. Una situación propiamente moderna, que difiere radicalmente de lo que ocurre en las denominadas sociedades tradicionales, donde esto, simplemente resulta impensable.

Por otra parte, la modernidad en sí también involucra un proceso de racionalización, que niega todas las figuras de la trascendencia que en las sociedades tradicionales garantizaban la estabilidad de las creencias, y de las prácticas individuales y colectivas. Sin embargo, esta *deconstrucción de los sistemas tradicionales del creer* que opera con la instauración y avance de la modernidad, no implica, forzosamente, la eliminación de la necesidad individual y colectiva del creer. Más bien, significa una transformación del modo en que se manifiesta este último. Esto, pues, el fenómeno de deconstrucción en cuestión sumado a la dinámica del cambio que es propia de las sociedades modernas, crea una cantidad muy importante de incertidumbre que se reproduce en las diversas esferas de la vida social. Ello impacta a estas sociedades en la forma de un reforzamiento de la necesidad de creer; lo que representa, además, la multiplicación hasta el infinito de las demandas de significados individuales y colectivos. En definitiva, esto se traduce en que el creer en un contexto como el moderno (que también se distingue por afirmar la autonomía de los individuos en todos los sectores del espacio societal) se “*expresa de manera individualizada, subjetiva, dispersa, y se resuelve a través de múltiples combinaciones*

*y disposiciones de significados que los individuos elaboran de manera cada vez más independiente del control de las instituciones del creer” (Hervieu-Léger, 2005: 126).*

La religión como modalidad particular del creer se ve profundamente afectada por estas transformaciones acaecidas en la esfera de las sociedades modernas. En primer lugar, puesto que la modernidad implica el derribamiento de un orden societal emanado de la tradición para implementar uno basado en la razón, la religión no puede ya ser en este tipo de sociedades el instrumento central y absoluto de legitimación del statu quo. Por esta causa, pierde gran poder de influencia y, en lugar de ello, se convierte en una figura entre muchas otras que tienen el potencial de ser tratadas como fuentes otorgadoras de sentido. Por otra parte, la racionalidad moderna provoca también un cambio relevante: una caída significativa en la práctica religiosa. Sin embargo, este descenso importante no se observa en el ámbito de las creencias, razón por la cual se puede hablar de un fenómeno de distanciamiento y liberación de los individuos con respecto a las instituciones religiosas (desintitucionalización), más que de un abandono de la religión como tal.

En relación a esto último, es que la autora afirma que los signos y valores que resguardaban las religiones históricas, ya no se inscriben, exclusivamente, en pertenencias precisas y comportamientos regulados por las instituciones religiosas. Básicamente, esto se explica porque en el contexto moderno nacen y proliferan una serie de innovaciones religiosas, que se derivan directamente de los intentos de los individuos por hacer frente a la amenaza de la incertidumbre propia de la época. Estas heterodoxias, que tienen el carácter de producciones específicamente modernas, pueden desarrollarse ya sea en el interior, en los márgenes o completamente fuera de las instituciones convencionales religiosas. Y en su proceso de construcción, interviene activamente, tanto influenciando como potenciando a las personas, el principio moderno de “afirmación de la subjetividad individual”. Este principio se resume en el hecho de que para conducir su vida y asignarle sentido, en primer lugar, los individuos se valen de la verdad subjetiva de su propia trayectoria creyente, más que de la verdad externa que pueda ofrecerle o imponer un agente externo (por ejemplo, una institución religiosa). La exacerbación de este fenómeno es el *bricolage*. O sea, la

operación por parte de los individuos de selección, modificación y combinación de creencias y prácticas religiosas, en base a un criterio definido por ellos mismos en función de sus “necesidades personales”. Justamente, aunque no exclusivamente, el *bricolage*<sup>37</sup> se nutre también del patrimonio simbólico de las religiones históricas. Dichos contenidos se convierten en material a libre disposición de los individuos para “ensamblar” los universos de significado que les permiten dar un sentido a su existencia, según la fórmula que decidan utilizar.

Naturalmente, lo anterior es una evidencia de que la religiosidad en las sociedades modernas no puede ser vista como algo estático. Al contrario, ésta adquiere una cualidad de fluidez y movimiento, que se manifiesta en la forma de un juego dinámico de pertenencias institucionales y de adopción de creencias, dentro del cual no todos los individuos participan de la misma manera. Específicamente, Hervieu-Léger ilustra este aspecto mediante la distinción entre las figuras analíticas del *peregrino* y el *convertido*. El “peregrino” es aquella persona o grupo presente en las sociedades modernas que se inclina voluntariamente por una práctica, pero cuya elección mantiene su carácter individual, aunque su peregrinación tome una forma colectiva. La figura del “convertido”, en cambio, hace referencia al individuo o grupo que pasa, voluntariamente o por coacción, de una religión a otra. Pese a las diferencias entre ambas, sin duda, las dos figuras constituyen manifestaciones de esta condición de movilidad y mutabilidad que experimentan las identidades religiosas en las sociedades modernas. En términos concretos y sintéticos, el primero es la expresión misma de la religión en movimiento, pues los sujetos se someten mínimamente a las regulaciones impuestas institucionalmente. Mientras que, el segundo representa al “buscador espiritual” cuya trayectoria se estabiliza por un tiempo, dentro de una comunidad religiosa elegida que le proporciona sentido de identidad y normas para reorganizar su vida.

---

<sup>37</sup> La palabra *bricolage* puede traducirse libremente como “armado”, en referencia a cuando se ensamblan las piezas en un juego de lego.

Finalmente, la conclusión general que se deriva del análisis de Hervieu-Léger, es que el arribo y avance de la modernidad, así como del propio proceso de secularización que de ella se desprende, no confluye irremediable hacia el fin de la religión. Si bien, en el espacio de las sociedades modernas se observa un retroceso de lo religioso por la vía de una evidente pérdida de dominio social de parte de las instituciones religiosas (producto del paso de un orden social cuyo elemento absoluto de legitimación es la tradición a uno basado en los principios de la razón ilustrada), simultáneamente, se produce una fuerte recomposición de las representaciones de índole religiosa. Esto último se expresa de dos maneras: 1) en una transformación a nivel institucional de lo religioso (concretamente, en una desregulación y dispersión de las creencias, que anteriormente las instituciones religiosas lograban monopolizar con éxito); y 2) en la invención de nuevas formas de religiosidad que pueden ser consideradas como específicamente modernas. En definitiva, esto denota que lo característico de la modernidad no es la ausencia de credos sino, más bien, el reacomodo y diseminación de las creencias en un marco societal que *“se inscribe por completo bajo el signo de la fluidez y la movilidad, en el seno de un universo cultural, político, social, económico dominado por la abrumadora realidad del pluralismo”* (Hervieu-Léger, 2005: 267).

En un escenario sui generis como el descrito, por una parte, los individuos tienen la libertad para remendar, cambiar o reactualizar sus propias creencias, en función de lograr un sentido último que oriente sus vidas. Por otro lado, están los grandes "códigos de sentido" definidos por las instituciones religiosas, que en su calidad de expresiones de un creer específicamente religioso, constituyen fuentes rebosantes de contenidos tremendamente útiles para la construcción de sentido individual y/o colectivo. Ello, no sólo porque ofrecen un cuerpo de creencias y prácticas, sino también porque son portadores de una memoria de una continuidad y una referencia legitimadora a una versión autorizada de esta memoria. De tal manera que, la adopción de alguno de estos acervos de significados y prácticas o de una parte de ellos, representa para los individuos o grupos la posibilidad de reconocerse a sí mismos como perteneciente a un linaje creyente que se prolonga hacia el futuro. Lo que en un panorama de instantaneización y pulverización de la memoria como el que

exhiben las sociedades modernas, definitivamente, significa disponer de un mecanismo altamente eficaz para combatir la incertidumbre que acecha las diversas esferas de la vida societal de nuestros días. Ciertamente, una oportunidad de obtener referencias de sentido, dentro de un universo social, particularmente, esquivo en concederlas.

#### **IV.2.c. Las transformaciones socioculturales en el horizonte actual moderno**

Con el advenimiento y avance moderno se desencadenan importantes transformaciones socioculturales en las sociedades contemporáneas. Una de ellas es lo que Berger y Luckmann denomina la presencia de una *situación pluralista propiamente moderna*. Esta condición se distingue por dos aspectos (Berger y Luckmann, 1996): 1) la coexistencia y competencia entre diversos sistemas de valores a nivel societario; y 2) la ausencia de regulaciones y/o barreras sociales que contribuyan a conservar los sistemas de significados supraordinales como realidades incuestionables (precisamente, lo contrario de lo que acontece en las expresiones pluralistas premodernas). Dicha doble connotación ocasiona que los sistemas de valores y esquemas de interpretación no puedan ya ser concebidos socialmente como algo que se da simplemente por sentado. Más que nunca, estos quedan expuestos a posibles ataques de la duda y/o la crítica, y caen en un *proceso de relativización* (Berger y Luckmann, 1996: 28) que les despoja del carácter de patrimonio común de toda la sociedad. Todo lo anterior transforma a las sociedades modernas en un escenario propicio para la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas.

Concretamente, el *pluralismo moderno* expone a los individuos a una diversidad de opciones de pensamiento y conducta. Estos últimos deben transitar en las sociedades modernas por "*distintos sectores de su vida cotidiana que les ponen en relación con mundos de significación y de experiencia muy distintos y a menudo muy discrepantes*" (Berger, 1979: 64). La consecuencia directa de este fenómeno es una suerte de socavamiento del *conocimiento socialmente aceptado*, que se expresa en el hecho de que ninguna interpretación ni gama de posibles acciones está libre de la posibilidad de cuestionamiento. Como ya no es factible confiar en el consenso unánime

o casi unánime que permite dar por sentado una parte del mundo, el individuo se ve conminado a escoger entre las distintas posibilidades de pensamiento y de acción que le ofrece este escenario pluralista. De esta manera, se produce una transición desde una existencia subordinada a la fuerza del destino, como acontece en los tiempos premodernos, hacia otra gobernada por el *poder de elección*.

Así mismo, para Berger y Luckmann el espacio social donde se expresa con mayor intensidad este fenómeno moderno de *pérdida de lo que se da por sentado* es en la esfera de la religión. Por una parte, el pluralismo moderno quiebra el antiguo monopolio del que disfrutaban las instituciones religiosas, el cual les permitía atribuirse el rol de verdaderos organismos reguladores del pensamiento y la acción. Por otra parte, origina también un *pluralismo religioso* que tiene consecuencias en dos dimensiones específicas de la realidad social (Berger, 2005: 4-6):

1. **Dimensión Institucional:** El *pluralismo religioso moderno* conlleva el establecimiento de una suerte de “mercado religioso”. Esta noción no implica asumir los conceptos de la economía de mercado como la lógica rectora de la religión. Más bien, lo que se indica es que las instituciones religiosas deben competir por la adhesión de una supuesta clientela, situación que termina por afectar su propio comportamiento. Puesto que la autoridad del clero<sup>38</sup> ya no se da socialmente por sentada, las instituciones deben recurrir a la *persuasión*. Esta nueva dinámica transporta a los laicos desde la categoría de súbditos a constituirse en una comunidad de consumidores cuyas nociones también deben ser consideradas. A su vez, ello modifica las relaciones mutuas entre las instituciones religiosas, pues los participantes en un mercado, religioso o de otro tipo, no sólo compiten sino que con frecuencia emprenden iniciativas tendientes a reducir o regular la competencia.

---

<sup>38</sup> Berger emplea el término “clero” en un sentido amplio, para referirse así a los dignatarios de las instituciones religiosas.

2. **Dimensión Cognitiva:** El *pluralismo religioso moderno* impacta, además, en la conciencia subjetiva de los individuos. En las sociedades modernas la religión pierde su condición *de realidad que se da por sentada* en la conciencia. Ello significa para el individuo verse continuamente enfrentado a otras personas, que *no* dan necesariamente por sentado lo que tradicionalmente se daba por tal en su comunidad. La nueva situación impone a los sujetos la necesidad de *reflexionar acerca de* los supuestos cognitivos y normativos de su propia tradición. Esta apertura reflexiva conlleva la posibilidad de elección, selección y modificación por parte de los individuos de los medios religiosos que se les ofrecen<sup>39</sup>. De esta manera, la religión se subjetiviza y la certeza religiosa se torna más difícil de alcanzar.

Otra transformación sociocultural relevante asociada a la modernidad es el fenómeno de individualización, que Beck trata en el marco de su teoría de la modernización reflexiva. El autor sostiene que las sociedades contemporáneas occidentales han emprendido un tránsito desde una primera etapa de modernidad (sociedad industrial) hacia una segunda (sociedad del riesgo). La primera modernidad se distingue por estar basada en los supuestos de la Ilustración (consenso sobre el progreso, la abstracción de los efectos y peligros ecológicos, la optimización) y por el predominio del estado-nación (las relaciones, redes sociales y comunidades se entienden esencialmente en un sentido territorial). Mientras que, la segunda modernidad, ante todo, se caracteriza porque la producción de riesgos políticos, ecológicos e individuales, en ella, escapa cada vez en mayor proporción, a las instituciones de control y protección de la sociedad industrial (Beck, 1996: 201). El paso de una etapa a otra se realiza en virtud del propio proceso de modernización autónoma desplegado por la primera modernidad, el cual provoca consecuencias peligrosas latentes; estas últimas, desencadenan un cuestionamiento, denuncia y transformación de los fundamentos de la sociedad industrial. Es decir, la *modernización reflexiva*, que es la autoconfrontación de las consecuencias de la

---

<sup>39</sup> Este fenómeno descrito por Berger coincide plenamente con lo que la socióloga francesa Danièle Hervieu-Léger ha denominado *bricolage*.



modernización simple con sus supuestos, termina no sólo socavando los fundamentos de la primera modernidad, sino también transformando su marco de referencia de manera imprevista. Beck ubica, precisamente, dentro del conjunto de denominados efectos colaterales de la primera modernización (simple, lineal e industrial) el *proceso de individualización*.

Según el sociólogo alemán, la individualización no es un invento de la segunda mitad del siglo XX. Formas y estilos de vida “individualizados” similares tienen lugar en situaciones históricas como el Renacimiento, en las culturas cortesanas de la Edad Media, en el ascetismo interior del protestantismo, en la emancipación de los campesinos del vínculo feudal y en la disolución de los vínculos familiares intergeneracionales en los siglos XIX Y XX (Beck, 1998: 163). Sin embargo, lo que sí contiene de novedad este proceso sui generis son los dos grandes efectos que involucra. En primer lugar, provoca que muchas cosas que antes eran patrimonio de unos cuantos -llevar una vida propia- están siendo ahora exigidas cada vez a más gente (o sea, se democratiza el proceso de individualización). En segundo lugar, las condiciones básicas de la sociedad propician e imponen la individualización (el mercado de trabajo, la necesidad de movilidad y de formación, la legislación laboral y social, los fondos de pensiones, etc.). Esto es lo que Talcott Parsons ha denominado *individualismo institucionalizado*, expresión que hace referencia a que en la vida moderna el individuo enfrenta, en todos los niveles, el siguiente desafío: *“tú puedes, y debes, llevar una vida independiente, fuera de los viejos vínculos de la familia, la tribu, la religión, el origen y la clase; y debes hacerlo dentro de las directrices y normas marcadas por el Estado, el mercado de trabajo, la burocracia, etc.”* (Beck y Beck, 2003: 54). En otras palabras, el proceso de individualización libera a las personas de los roles tradicionales pero también las condiciona de muchas maneras<sup>40</sup>. Sin embargo, esto último ya no en la forma de fuertes restricciones o prohibiciones de actuar como lo hacían las pautas tradicionales, sino como ofertas de servicio o de incentivos para la acción (por ejemplo, los subsidios del Estado).

---

<sup>40</sup> Según Beck, el proceso de individualización no es sinónimo de autarquía del individuo como plantea el neoliberalismo. Por el contrario, en la “sociedad del riesgo” el ser humano es autoinsuficiente y cada vez más ligado a los demás, incluso al nivel de las redes e instituciones globales.

El proceso de individualización obliga a que los individuos se conviertan en actores y constructores de sus propias biografías e identidades, y también de sus vínculos y redes sociales (la biografía normal se convierte en “biografía electiva”, en “biografía reflexiva”, en biografía “hágalo usted mismo”). Pero ello, deben ponerlo en práctica entre preferencias cambiantes, en un escenario en que todo se transforma en objeto de decisión (la vida, la muerte, el género, la corporeidad, la identidad, la religión, el matrimonio, el parentesco, etc.) y, al mismo tiempo, adaptándose, constantemente a las condiciones del mercado laboral, el sistema educativo, el Estado, etc. Indudablemente, este conjunto de situaciones da cuenta de cómo en la segunda etapa de modernidad, la vida de los individuos está condenada a la actividad. Incluso en el fracaso, puesto que este se convierte ya no en una experiencia de clase en un “cultura de pobreza”, sino en fracaso personal. De igual forma, la enfermedad, la drogodependencia, el desempleo y otras desviaciones de la norma, que solían considerarse golpes del destino, ahora, son relocalizados en los terrenos de la culpa y la responsabilidad individuales. Los propios problemas sociales son susceptibles de transfigurarse directamente en estados anímicos (sentimientos de culpabilidad, ansiedades, conflictos y neurosis), ocultando su raíz y dimensión sociológica. En consecuencia, la compulsión impuesta por el proceso de individualización a “vivir la propia vida” implica, irremediablemente, aceptar la responsabilidad de las desgracias personales y de los hechos imprevistos. De ahí, también, el lugar central que ocupa la “ética de la realización personal”, en la esfera de las sociedades modernas actuales.

En conclusión, aunque el proceso de individualización libera a los individuos de las formas tradicionales (fragilidad y distancia de las categorías de clase y estatus social, los roles de género, la familia, la vecindad, etc.), a su vez, produce una nueva estandarización mediante la dependencia del individuo del mercado laboral. Tal estandarización no es sólo experiencia privada, sino, además, institucional y estructural. El individuo liberado se vuelve dependiente del mercado laboral, y por ello, dependiente de la educación, el consumo, las ayudas del Estado, y de las posibilidades y modas de la atención médica, psicológica y pedagógica. La dependencia del mercado se extiende a todos los ámbitos de la vida (Beck y Beck, 2003: 341). Así y todo, con ayuda de las culturas individualizadas que fomentan la fe en el control

individual y el deseo de una vida propia, las personas luchan por construir sus biografías, momento a momento; cuestión que no es otra cosa que la lucha por pasar de “ser” individuos a “hacerse” individuos. Aún, con todas las limitaciones que pueda imponer la sociedad del riesgo.

Por último, es posible reconocer en lo que Giddens denomina como la dinámica de la “identidad del yo” (self-identify) una más de estas transformaciones socioculturales relevantes vinculadas a la modernidad. La “identidad del yo” se refiere, no a un rasgo distintivo ni a una colección de características propias del individuo, sino al fenómeno del “yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía” (Giddens, 1997b: 15), que es potenciado e impulsado por la vida moderna y su esfera institucional. Es la “biografía reflejadamente organizada” incluida la planificación de la propia vida, en función de los flujos de la información social y psicológica que impregnan al individuo desde su entorno. En la dimensión de la “identidad del yo” se manifiesta, de manera evidente, la influencia de uno de los aspectos institucionales específicos y constitutivos de la modernidad: la “reflexividad”. La *reflexividad moderna*, distinta del control reflejo de la acción inherente a cualquier actividad humana, corresponde al “hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente” (Giddens, 1997a: 46). Precisamente, la identidad del yo puede entenderse como un esfuerzo reflexivamente organizado que consiste en el mantenimiento de la coherencia en las narraciones biográficas, a pesar de su continua revisión. Ello, además, en un contexto de incertidumbre y de multiplicidad de posibilidades y opciones como es el que distingue a la presente época de “modernidad tardía”<sup>41</sup>. Es decir, se trata de una cualidad agencial, algo que ha de ser creado y mantenido habitualmente en las actividades reflejas del individuo, y nunca algo meramente dado como resultado de las continuidades del sistema de acción individual.

---

<sup>41</sup> Giddens denomina “modernidad tardía” o “modernidad reciente” a la fase actual de desarrollo de las instituciones modernas, caracterizada por la radicalización y universalización de los rasgos fundamentales de la modernidad.

Por otra parte, Giddens señala que la modernidad como orden postradicional contempla una apertura de la vida social, la pluralización de los contextos de acción y la diversidad de autoridades. Los factores enunciados posicionan al individuo frente a una compleja diversidad de elecciones, y al mismo tiempo, le ofrecen poca ayuda en cuanto a las opciones que escoger. Lo anterior, propicia que el estilo de vida<sup>42</sup> se transforme en un elemento, extraordinariamente, relevante en la constitución de la “identidad del yo”. Los “estilos de vida” como prácticas hechas rutinas (presentes en los hábitos del vestir, el comer, los modos de actuar y los medios privilegiados para encontrarse con los demás) y, a su vez, reflejamente abiertas al cambio en función de la naturaleza móvil de la “identidad del yo” (Giddens, 1997b: 106) constituyen un todo más o menos integrado, que sirve de ayuda para que el agente lidie con la pluralidad de posibilidades. Cada decisión tomada por el individuo, sin importar su grado de relevancia e impacto, contribuye a configurar las rutinas propias del estilo de vida. Así mismo, dichas elecciones son decisiones relativas no sólo a cómo actuar sino a “quien ser”. De tal manera que, la adopción por parte de una persona de determinadas prácticas circunscritas a un estilo de vida no sólo se orienta a satisfacer ciertas necesidades utilitarias, sino también a dar forma material a esta crónica concreta que es la identidad del yo. Esto, en virtud de que el estilo de vida se configura como un modelo unitario más o menos ordenado que vincula opciones, y a través ello, aporta un sentimiento continuo de seguridad ontológica al individuo, que favorece su “proyecto reflejo del yo”.

#### **IV.2.d. El debate acerca de la modernidad en América Latina**

Hasta aquí se ha hecho referencia a diferentes planteamientos teóricos de autores europeos que abordan la temática de la modernidad y algunos de los fenómenos que acarrea. Sin embargo, considerando que el objeto de estudio de este trabajo se ubica dentro del contexto latinoamericano (particularmente, en la sociedad chilena) y no en la cuna de la modernidad (Europa), se torna ineludible la tarea de

---

<sup>42</sup> No nos extenderemos respecto a la noción de estilo de vida, pues sobre este aspecto se profundizará en una de las secciones subsiguientes.

emprender una revisión general de la discusión acerca de la pertinencia o no de denominar modernas a las sociedades que conforman América Latina.

Primero que todo, en el marco de este debate se identifica una serie de posiciones que niegan a la modernidad ilustrada el status de componente central y definitorio de la identidad latinoamericana, en beneficio de una supuesta identidad de sustrato religioso, indígena o hispánico. En esta vertiente encontramos a Morandé, cuyo planteamiento consiste en que la identidad cultural latinoamericana nace de una síntesis del encuentro entre las tradiciones europeas, indígenas y negras, que se desarrolla entre los siglos XVI y XVIII, en plena época de evangelización. El modelo cultural que a partir de ello emerge, se constituye no como una forma de cultura escrita (los indígenas no conocían la escritura), sino como un verdadero *ethos* o experiencia/comprensión común nacida del encuentro entre seres humanos. Para el autor, este *ethos* cultural latinoamericano se caracteriza por surgir y conformarse con anterioridad a la Ilustración y por poseer una estructura subyacente de corte católico. Necesariamente, lo anterior implica que la racionalidad de la cultura de América Latina no corresponde a la misma racionalidad que viene de la Ilustración europea. Así mismo, Morandé también señala que la propia llegada de la Ilustración y la conformación de los Estados Nacionales afectan de manera importante sólo a las élites criollas de los países de América Latina. Estas últimas no habrían querido reconocerse en el *ethos* cultural latinoamericano pues no aceptan su calidad de mestizos (mezcla de español e indígena), ante lo cual deciden tomar refugio en la cultura e historia europea. Este impacto más bien de carácter focalizado de la modernidad ilustrada, versus la solidez del *ethos* cultural ya construido y predominante en el pueblo latinoamericano -cuya expresión por excelencia es la religión popular- permitiría comprender el enfrentamiento de América Latina con muchos de los planes y propuestas modernizadoras que han sido formulados y/o impuestos a lo largo y ancho de su historia. No obstante, para Morandé el *ethos* cultural latinoamericano no sería en sí antimoderno. Simplemente, se constituiría como una creación anterior a la propia modernidad, que pese a los embates de la misma continuaría conservando su status de elemento nuclear y definitorio de la identidad de América Latina.

Por otro lado, están también los autores que consideran que la modernidad sí constituye un componente relevante de la identidad latinoamericana. Aquí destaca la perspectiva de Larraín, quien sostiene que por mucho que la modernidad tenga su origen en Europa, el viejo continente no monopoliza toda su trayectoria. La modernidad en cuanto fenómeno globalizante, es activa y no pasivamente incorporada. En consecuencia, en América Latina ésta se adapta y recontextualiza en cada una de sus dimensiones institucionales (Larraín, 1997: 315). No se trata, entonces, de una modernidad idéntica a la europea, sino más bien de un modelo híbrido, que se construye a través de una trayectoria histórica particular, que se subdivide en distintas fases:

**Primera fase:** Se inaugura en el siglo XIX con la independencia de los países latinoamericanos. Durante la misma opera una influencia, no exentas de trabas, de las ideas matrices de la ilustración, que intentan suprimir y deben readecuarse a un polo indo-ibérico bastante resistente. Resultado de lo anterior, es la expansión de la educación laica, la construcción de un Estado republicano y la introducción de formas democráticas de gobierno, aunque con reducida participación del pueblo. A diferencia de Europa que experimenta la modernización en el ámbito económico a través de la industrialización, América Latina lo hace en la esfera política cultural.

**Segunda fase:** Se inicia en la primera mitad del siglo XX, con la crisis del poder oligárquico, la irrupción de la “cuestión social” y el surgimiento de gobiernos populistas que dan cabida a las clases medias. Mientras en Europa se vive la crisis de la industrialización liberal, en América Latina comienza una industrialización sustitutiva con algún éxito. Es una etapa de transformaciones económicas y políticas, acompañada de nuevas formas de conciencia social y de una búsqueda de identidad, que en algunos casos, intenta afirmar una identidad latinoamericana contra la modernidad.

**Tercera fase:** Se inicia a fines de la segunda guerra mundial. Durante la misma se consolidan democracias de participación más amplia e importantes procesos de modernización de la base socioeconómica latinoamericana (industrialización,

ampliación del consumo y empleo, urbanización creciente y expansión de la educación). El Estado interviene activamente en el fomento económico y asume algunas responsabilidades sociales (vivienda, salud, seguridad social, etc.) En esta etapa se fortalece también en América Latina la idea de que se debe alcanzar la meta del desarrollo.

**Cuarta fase:** Comienza a fines de la década del sesenta y coincide con la segunda crisis de la modernidad europea. Se estanca el proceso de desarrollo e industrialización, y se produce agitación social y laboral. Se cae en dictaduras militares, que si bien abren paso a una nueva etapa globalizada de desarrollo y modernización económica, por otra parte, implica un retroceso democrático que se expresan en la restricción de la participación y la vulneración de derechos humanos y civiles.

**Quinta fase:** Se inaugura con el fin de las dictaduras. En un contexto de creciente valorización de la democracia, la participación y los derechos humanos, abre las puertas a una modernización económica de signo neoliberal, reafirmando economías abiertas al mercado mundial, con Estados más reducidos en su gasto y que intervienen, básicamente, sólo para controlar las variables macroeconómicas.

En síntesis, Larraín sostiene que la modernidad latinoamericana es una realidad como tal. Diferente a la europea -con su propia trayectoria histórica y características específicas- pero también con rasgos en común con la primera. Además, constituye un aspecto importante de la construcción de identidad latinoamericana, pero que no entra en oposición a una identidad ya hecha e inamovible, ni tampoco constituye la adquisición de una identidad ajena (por ejemplo, anglosajona). Esto significa concretamente que los procesos de construcción de identidad y modernidad en América Latina, por más tensiones que manifiesten entre sí, no implican necesariamente una disyuntiva radical, sino que se encuentran, finalmente, imbricados y expresan una cierta continuidad.

Brunner también apoya la idea de que América Latina puede ser concebida como moderna. Para el autor, las sociedades latinoamericanas habrían ido, paulatinamente, haciendo suyas ciertas realidades consideradas típicas de la modernidad. De esta manera, aunque en distinta forma y en grados diversos de acuerdo a la situación de cada nación, Latinoamérica vive no sólo como espectador sino como partícipe de la época del capitalismo, la cultura de masas, la escuela, la empresa, los mercados y la hegemonía como forma de configurar el poder y el control (Brunner, 1992: 19). Pero para Brunner la modernidad latinoamericana se inserta dentro del fenómeno que se ha denominado “modernidad periférica”. Según explica el autor, desde sus orígenes, la modernidad constituye una experiencia diferenciada, en el marco de la cual se identifica dos territorios: un “centro” irradiante de modernidad y una “zona de periferias”, marginal y dependiente, donde esa misma modernidad crea y recrea una heterogeneidad cultural que a través de todos sus quiebres, pliegues fragmentos, collages y desplazamientos continúa vinculada al centro (Brunner, 1986: 56). Esto significa que la propia identidad y cultura de la “periferia” se construye de una manera diferente a la de este “centro” de modernidad. Por una parte, con la imagen de ese “centro” hegemónico, y por la otra, con una matriz propia institucional y dispositivos de recepción y retransmisión de la modernidad, lo cual le otorga mayor complejidad, o si se quiere una importante cuota de hibridez. En esta perspectiva, América Latina, entonces, sería parte de la periferia de la modernidad, y en consecuencia, tendría un desarrollo particular que combina aspectos tradicionales propios con elementos que se desprenden de los procesos de modernización instaurados (o impuestos) en la región.

Por último, como complemento interesante resulta oportuno hacer referencia al planteamiento de Garretón que señala que en las últimas décadas las sociedades latinoamericanas experimentan una transformación de su *modelo societal* o *tipo de modernidad*.<sup>43</sup> Según afirma el autor, en el transcurso de los últimos dos siglos, sobre todo, para las sociedades históricas occidentales, el tipo referencial societario había sido la *sociedad industrial de Estado Nacional*. El rasgo definitorio de este tipo de

---

<sup>43</sup> Para el autor, los términos “modelo societal”, “tipo referencial societario” o “tipo de modernidad” son sinónimos y constituyen tipos ideales, en el sentido weberiano. En consecuencia, nunca coinciden con los tipos históricos reales.



modernidad era la correspondencia en un determinado espacio territorial, entre un sistema económico, un modelo político, una forma de organización social y una dimensión cultural (Garretón, 2000: 32). Fundamentalmente, sus elementos se estructuraban en dos grandes ejes: por un lado, la organización de la producción y el trabajo (economía); y por otro, la organización del Estado (política). Los principales actores sociales (clases sociales, partidos políticos, grupos y organizaciones) se constituían en torno a dichos ejes, y a la combinación de ambos. Particularmente, el Estado jugaba en esta matriz clásica un rol referencial para todas las acciones colectivas (sea el desarrollo, movilidad y movilización sociales, redistribución, integración de los sectores populares, etc.) Pero también, es un Estado débil en términos de su autonomía frente a la sociedad, y por lo mismo, debe responder a las demandas y presiones internas y externas que recaen sobre el mismo. Tal interpenetración entre Estado y Sociedad, es lo que otorga un lugar central a la política, que pasa a ser la expresión por excelencia de la vida social. Así, en Latinoamérica durante dos siglos los actores y las identidades se constituyeron, principalmente, desde las esferas económica y política.

Según Garretón, lo anterior cambia con la incorporación de un nuevo tipo societal que denomina *sociedad postindustrial globalizada*. En primer lugar, esto se explica en virtud de los intentos de desmantelamiento de la matriz nacional-popular por parte de los regímenes autoritarios que gobiernan en América Latina durante los años sesenta y setenta, y por algunas transformaciones institucionales o estructurales ocurridas en la década del ochenta en países que no experimentan autoritarismos. En segundo, por el proceso de globalización que interpenetra económicamente y comunicacionalmente a las sociedades o segmentos de ella, y atraviesa las decisiones autónomas de los Estados nacionales (Garretón, 2002: 11). Sin embargo, esto no significa el reemplazo de la sociedad industrial nacional-estatal por el nuevo tipo societal postindustrial globalizado. Más bien, ambos tipos se combinan y el último tiende a actuar como principio referencial societal. Se trata, entonces, de la configuración de una nueva matriz sociopolítica donde, por un lado, los ejes predominantes en términos de la organización de la sociedad son “el consumo” (lo social) y “la comunicación” (lo cultural); y por otro, los nuevos actores sociales básicos:

1) los *públicos* de diversa naturaleza más o menos estructurados, que se caracterizan por no tener una organización o ésta es muy fluida y esporádica; 2) los *actores identitarios*, que ya no se expresan principalmente a partir del trabajo, categoría ocupacional o nivel educacional, relación con los medios de producción o ideologías políticas, sino a partir de categorías como la edad, sexo, religión, nacionalidad, etnia y color. La globalización potenciará la creación de estos nuevos actores, fundamentalmente, por dos razones: primero, porque implica un fenómeno de transnacionalización y el debilitamiento de los Estados lo cual desarticula, progresivamente, a los viejos actores ligados a la matriz nacional-popular; y segundo, porque su despliegue amenaza las identidades definidas según la matriz anterior, provocando la reacción por parte de los individuos de afirmación de identidades, pero ahora sustentadas en lo adscriptivo o comunitario, es decir, definidas en términos socioculturales. Cabe recordar que el impacto globalizador no consigue eliminar en su totalidad las identidades y actores de la vieja matriz, y que finalmente, son ambos tipos referenciales societarios combinados los que dan forma a la nueva realidad de las sociedades latinoamericanas.

#### **IV.2.e. Modernidad y Estilos de vida**

Para muchos autores la categoría de “estilo de vida” ha ido reemplazando progresivamente a la noción de “clase social” como factor primordial de definición de la identidad de los individuos en las sociedades modernas actuales. El nuevo escenario ha sido atribuido a fenómenos tales como: la exposición de las personas a los medios de comunicación, la profesionalización permanente y la diferenciación funcional del mercado de trabajo, la creciente fluidez, flexibilidad y virtualidad de las redes sociales, etc. (Van Eijck y Bargeman, 2004: 440). Podemos agregar a estas causas, retomando brevemente a Beck y Giddens, dos aspectos constitutivos de las sociedades modernas que en este periodo de “modernidad tardía” o “segunda modernidad” se radicalizan: 1) el proceso de individualización, que se configura como una influencia poderosa que exige a los individuos a asumir y crear “una vida propia” (Beck); y 2) la dialéctica entre la pluralización de opciones y posibilidades en los diferentes ámbitos de la vida social y

el proyecto reflexivo del yo, que insta a los individuos a tomar elecciones y decisiones relativas al cómo vivir.

Pero más allá del debate sobre el protagonismo adquirido por los *estilos de vida* en la modernidad tardía, ¿cómo definir esta categoría analítica? En primer lugar, es posible rescatar el aporte de Weber, quien introduce la noción de “estilización de la vida”, en el marco de su definición de los grupos de status (estamentos) y las clases económicas como ámbitos diferenciados de estratificación social. Según el sociólogo alemán, *“toda estilización de la vida, cualesquiera que sean sus manifestaciones, tiene su origen en la existencia de un estamento o es conservada por él”* (Weber, 1999b: 691). Particularmente, las divisiones estamentales de la sociedad expresan las diferencias sociales derivadas de la distribución desigual del prestigio (también conocido como status u honor), a diferencia de las clases que se organizan en base a criterios puramente económicos (posición en el mercado de bienes y del trabajo). Cada estamento se caracteriza por ciertas prácticas que monopolizan en la forma de un determinado “modo de vivir” o “estilo de vida”, que abarca educación, tipo de trabajo, costumbres, gustos, modales, etc. El hincapié en este planteamiento, en definitiva, está puesto en el hecho de que el estilo de vida se configura como objeto de expresión y materialización de diferencias. En este caso específico, de diferencias en cuanto al poder o estimación social que cada uno de los estamentos ostenta.

Por otra parte, desde la investigación sobre patrones de consumo y el marketing se ha dado forma a definiciones de “estilo de vida” con otros énfasis. Identificamos desde este ámbito, al menos dos maneras relevantes de conceptualizar los “estilos de vida” (Holt, 1997: 326-327): el “enfoque de valores” y el “enfoque de la personalidad”. En el primero, los “estilos de vida” corresponden a un cúmulo de actitudes y comportamientos que tienen los individuos frente al ocio y el trabajo, que son determinados, exclusivamente, por valores subyacentes universales. Es decir, hay una centralidad de los valores, considerados *“como imperativos categóricos que guían las grandes elecciones o decisiones de los individuos; unos principios generales a partir de los cuales los individuos establecen sus acciones, sus comportamientos y sus relaciones”* (Pérez y Solanas, 2006: 7). El enfoque de personalidad, en cambio,

describe los “estilos de vida” como un conjunto conformado por tres componentes: actividades, intereses y opiniones (AIO). Cada uno de estos elementos se estructura en base a los rasgos propios de personalidad de los individuos. Los “estilos de vida” emergen, entonces, como categorías que clasifican a los individuos, en función de los contenidos presentes en cada componente (AIO), a los cuales se les atribuye cualidades psicológicas.

Un análisis más profundo y eminentemente sociológico involucra la noción de “estilo de vida” desarrollada por Bourdieu, en el marco de su influyente conceptualización del mundo social. Primero que todo, al autor francés le interesa plasmar en su propuesta teórica la condición de alta diferenciación y heterogeneidad predominante en las sociedades modernas. Por esta razón, representa la sociedad como un espacio multidimensional diferenciado de posiciones sociales que coexisten y que establecen relaciones entre sí. Las relaciones entre dichas posiciones son lo que generan para Bourdieu lo “social”. Además, la sociedad definida como espacio social consta de un conjunto de *campos* o sub-espacios sociales relativamente autónomos (por ejemplo, el campo artístico, religioso, económico, etc.). Un *campo* puede ser descrito como una red o configuración de relaciones objetivas entre posiciones, que forma la base de una lógica y necesidades específicas, irreductibles a las que rigen los demás campos (Bourdieu, 1995: 64). Tanto la sociedad como los campos específicos, en cuanto espacios de posiciones, se construyen en base a principios de diferenciación o distribución, constituidos por un conjunto determinado de propiedades. Estas propiedades son los diferentes tipos de poder o capital, que pueden ser agrupados en cuatro categorías fundamentales:

1. **Capital económico:** Se refiere a los recursos monetarios, financieros y a los bienes materiales.
2. **Capital cultural:** Son los bienes culturales, la formación y la educación (por ejemplo, los diplomas escolares y universitarios).

3. **Capital social:** Es la sumatoria de los recursos, actuales o potenciales correspondientes a un individuo o grupo sociales, emanados de la posesión de una red duradera de relaciones, conocimientos y reconocimientos mutuos.
4. **Capital simbólico:** Se refiere a la modalidad adoptada por cualquiera de las especies de capital señaladas, cuando es captada por agentes sociales cuyas categorías de percepción son de tal naturaleza que les permiten conocerlas (distinguir las) y reconocerlas, conferirles algún valor. Comúnmente, se le denomina prestigio, reputación, renombre, etc.

En palabras de Bourdieu: “*para que funcione un campo, es necesario que haya algo en juego y gente dispuesta a jugar*” (Bourdieu, 1990: 136). La gente dispuesta a jugar son los agentes y grupos de agentes, que se ubican y distribuyen en las diversas posiciones existentes en el espacio social, y sus campos específicos. Tal distribución se produce, precisamente, en función del capital del cual disponen los propios agentes. En términos más específicos, de acuerdo al *volumen global* de dicho capital y de su *composición* (peso relativo de cada una de las diferentes especies de capital que poseen). Por otro lado, el “algo” en juego es el capital, que se materializa en la especie correspondiente a la lógica inherente de cada campo particular. Sin embargo, para que el agente o grupo de agentes reconozca la lógica de juego de los campos, debe estar dotado de lo que el autor denomina un *habitus*. Los *habitus* son sistemas de disposiciones, estructuras estructuradas predispuestas para funcionar como principios generadores y organizadores de prácticas y representaciones. Se caracterizan porque las disposiciones que los constituyen pueden estar objetivamente adaptadas a su fin, sin suponer la búsqueda consciente de fines y el dominio expreso de las operaciones necesarias para alcanzarlos. Cada uno de estos sistemas de esquemas de percepción, apreciación y acción, es el resultado de la institución de lo social en los cuerpos o individuos biológicos; es decir, de las “condiciones de existencia” correspondientes a cada una de las posiciones existentes en el espacio social. De tal manera que, la estructura del *habitus* siempre está definida por las características del campo que lo genera (Bourdieu, 1995: 87). Y por ello, la relación entre ambos, necesariamente, es de condicionamiento (del segundo sobre el primero).

La capacidad señalada de los habitus de generar, simultáneamente, prácticas y esquemas que permiten diferenciar y apreciar tales prácticas, desemboca en la creación de un *sistema de signos distintivos*. Para Bourdieu, este sistema de signos distintivos no es sino el *mundo social representado*, expresión simbólica de las diferencias que se trazan en el propio espacio social. Y este *mundo social representado* es el espacio donde se configuran los *estilos de vida* o conjuntos unitarios de de preferencias distintivas, que no son sino prácticas que expresan, en la lógica específica de cada uno de los sub-espacios simbólicos (mobiliarios, vestidos, lenguaje o hexis corporal), la misma intención expresiva de estos últimos (Bourdieu, 2000: 170-172). Lo anterior implica dos cosas: 1) Que los agentes tienen la capacidad de vislumbrar la existencia de afinidades y diferencias en el nivel de los bienes, las prácticas y las maneras; y 2) que pueden apropiarse de estos elementos, y en consecuencia, de su contenido simbólico. Todo esto, en virtud de que las categorías de percepción y apreciación que conforman cada uno de los habitus, toman la forma de gusto o propensión y aptitud para la apropiación (material y/o simbólica) de una clase determinada de objetos o prácticas.

Por último, asumiendo que las categorías de la percepción del mundo social son el producto de la incorporación de las estructuras objetivas del espacio social, la esfera de los estilos de vida, necesariamente, se fundará también en el principio de la diferencia. Esto, de por sí, significa que las prácticas están destinadas a funcionar como signos distintivos, y cuando se trata de una diferencia reconocida, legítima, aprobada, como “signo de distinción” (Bourdieu, 1990: 292). Bourdieu se refiere a la “distinción” no como la búsqueda de la diferencia, sino al hecho concreto de la existencia de dicha diferencia. La “distinción” es la diferencia inscrita en la propia estructura del espacio social, cuando se le percibe conforme a las categorías contenidas en los habitus. Naturalmente, también existe la posibilidad de que los agentes intenten acrecentar las diferencias intencionalmente. A esto último, es lo que Bourdieu denomina “búsqueda de distinción” (o “estilización de la vida” en la conceptualización weberiana).

### **IV.3. NUEVOS MOVIMIENTOS RELIGIOSOS Y SITUACIÓN RELIGIOSA DE AMÉRICA LATINA**

#### **IV.3.a. Diagnóstico de los Nuevos Movimientos Religiosos**

Desde hace más de medio siglo y de manera cada vez más frecuente, se viene aludiendo con el término “nuevos movimientos religiosos” (NMR) a un fenómeno de irrupción y desarrollo de una variedad de corrientes y movimientos religiosos no tradicionales en el marco específico de nuestras sociedades contemporáneas. Melton afirma que los NMR comienzan a surgir en Estados Unidos y Europa, durante la Segunda Guerra Mundial, a partir de las fuentes corrientes migratorias desde las colonias a las metrópolis, en las que los emigrantes portan su propia cultura, y por tanto, sus creencias religiosas (Melton, 1999: 213 en Ramos, 2006: 55). No obstante, desde la perspectiva del autor, no se trata de un fenómeno que se concentre, exclusivamente, en los países occidentales, sino que es de carácter más global. En diversas zonas de África y Asia, especialmente en Corea y Japón, también se manifiesta y con intensidad. Tanto así, que en este último país el concepto de NMR es utilizado por investigadores y teóricos ya durante la década de los cuarenta. En cambio, en el caso de Occidente, recién en la década de los sesenta se hace patente el uso del término. Esto último, para describir religiones que cuya implantación era novedosa en ese lado del mundo y para referirse a organizaciones religiosas conocidas popularmente en los medios de comunicación como sectas o cultos. Campiche también sitúa el origen de los NMR a partir de la Segunda Guerra Mundial (1945-60). Pero en su opinión, estos surgen como parte de un movimiento de “contracultura”, que en el contexto occidental se expresa, ante todo, en la forma de manifestaciones de ultracristianismo, extracristianas o que sobrepasan el cristianismo en un proceso sincrético.

Indudablemente, un hito relevante en relación al desarrollo de los NMR es el surgimiento -a partir de la segunda mitad de los años setenta- de lo que Champion denomina “nebulosa mística-esotérica”. Según el autor, el fenómeno en cuestión adquiere características de una “contracultura”. En este caso concreto, compuesta de diferentes grupos o redes y formada a base de “sincréticos esotéricos”, provenientes

principalmente de las religiones orientales (Champion, 1990: 17-69 en Rubio, 1998). Esta mística-esotérica contemporánea se distingue de la mística tradicional, en que si ésta última tenía una dirección hacia “fuera del mundo”, la primera busca la felicidad “en este mundo”. Por esta razón, se encuentra mucho más imbuida de las ideas-motivación de “liberación” o de “transformación”, que de “salvación” (como lo hace el movimiento “New Age”). También le asigna una gran importancia y valoración al cuerpo, a diferencia de la mística tradicional en la cual el cuerpo era menospreciado, y muchas veces, mortificado. En este sentido, manifiesta una continuidad entre lo “espiritual” y “terapéutico” que se sustenta en que el ser humano es “uno”, debiendo el cuerpo participar cada vez más del perfeccionamiento de la “conciencia”. Por otra parte, la «nebulosa mística-esotérica» contemporánea se inspira y nutre fuertemente en los modelos orientales, por lo que incorpora prácticas y ejercicios corporales y espirituales, en pos de lograr la integridad del individuo. Esto significa, además, un movimiento desde el “creer” hacia la fuerza del “experimentar”. En definitiva, para Champion, se trata de una nueva religiosidad, donde tampoco existe ni autoridad externa ni oficial, y, en consecuencia, la verdad no se consigue por imposición externa. Por ello, la “salud”, “liberación” o “transformación” anhelada constituyen productos que se alcanzan sólo por la vía de un “proceso interno”, en torno al cual existe la posibilidad de recurrir a diferentes prácticas, formas y tradiciones religiosas, pues, estos aspectos se consideran parte de una misma tradición primordial y universal.

Al observar muchas de las expresiones que han sido rotuladas bajo la denominación de NMR, se perciben diferencias evidentes entre ellas, (por ejemplo, en lo que se refiere a su forma de organización, liderazgo, elementos doctrinales, lectura e interpretación de lo religioso y de la propia sociedad). Pero de la misma manera, estas manifestaciones comparten rasgos que justifican su inclusión dentro de la categoría analítica en cuestión. En un nivel general, se puede señalar: 1) su condición de novedad vinculada al hecho de que sólo se hacen visibles a partir de la Segunda Guerra Mundial (a diferencia de las religiones tradicionales); y 2) su carácter religioso, que se plasma en una oferta, ya sea de respuestas teológicas y/o respuestas a las llamadas cuestiones últimas de la existencia. En términos más específicos, es posible encontrar los siguientes aspectos comunes (Barker y Beckford en Masferrer, 2006:7):



1. Su proliferación y propensión a combinar elementos opuestos presentes en otras religiones y a reorganizar prioridades enraizadas en otras tradiciones religiosas;
2. El carácter particularmente especializado de sus ideas y de sus prácticas, la participación alta de laicos y la capacidad de traducir la espiritualidad en acciones prácticas diarias (es decir, repensar y readecuar la relación entre lo material y lo espiritual).

En relación a las causales de origen de los NMR, existen diversos planteamientos. Wallis sostiene que constituyen una reacción a la desinstitucionalización de la identidad individual como consecuencia de la primacía otorgada a la racionalización y a la eficacia en nuestras sociedades, y a la desaparición de la comunidad. Stark, desde una visión más economicista, afirma que los NMR serían consecuencia de un desajuste entre la demanda religiosa de la sociedad, que se mantendría a lo largo del tiempo, y la oferta de las religiones tradicionales. Piensa el autor, que en un mundo de pluralismo religioso como el moderno, con amplias opciones a su disposición, las personas se enfrentan al hecho religioso como una opción, teniendo ante sí una especie de “supermercados religiosos” habitados por una infinidad de grupos que quieren un espacio. Campiche, por su parte, considera los NMR como respuestas a las crisis culturales, y en este sentido, pueden comprenderse como la expresión de una religiosidad paralela. Definitivamente, todas estas explicaciones pueden ser convincentes. Sin embargo, en este punto parece sensato rescatar los aportes de Hervieu-Léger y Berger y Luckmann expuestos en las secciones anteriores (acerca de los cuales ya profundizamos suficiente). Particularmente, todo lo referente a “la temática del sentido en las sociedades modernas”; que si bien, no es la única fuente de esclarecimiento del problema, es posible afirmar que se constituye en un elemento central y clave para comprender el origen y desarrollo de los NMR.

Por último, es importante subrayar la extraordinaria diversidad de formas que incluye el fenómeno de los NMR. De cierta manera, esto queda de manifiesto en las

clasificaciones que realizan algunos autores de estas expresiones. Por ejemplo, en la tipología que elaboran Beckford y Levasseur, que distingue 3 categorías de NMR (Beckford y Levasseur, 1986 en Ramos, 2006: 58): 1) *de Refugio*, ya que proporcionan resguardo del mundo, un espacio social en el que cobijarse de las adversidades y contingencias que se plantean en la vida; 2) *de Reforma*, pues consideran que la transformación de la sociedad tiene lugar a través de la vida en el propio movimiento; y 3) *Libertadores*, porque plantean que el individuo por sí mismo es capaz, a partir de su potencial, imprimir la trascendencia en su vida cotidiana. O también en la clasificación que construye el propio Campiche, donde identifica 6 tipos de NMR: 1) movimientos neo-hinduistas, 2) movimientos originarios del lejano oriente, 3) derivaciones del Islamismo, 4) grupos esotéricos-ocultistas, 5) movimientos vinculados al fenómeno "OVNI", y 6) movimientos de origen psicológico. Finalmente, ambos esquemas de tipificación no son sino reflejos de la pluralidad y mutiformidad que distingue a los NMR.

#### **IV.3.b. Religiosidad y modernidad en América Latina**

Las primeras aproximaciones sociológicas al fenómeno de la religiosidad en América Latina surgen a partir de los años cincuenta, fuertemente influenciadas por los problemas teóricos y empíricos predominantes en la sociología religiosa europea, y también, por la iniciativa de renovación pastoral proveniente de las instituciones eclesíásticas del viejo continente. Un tratamiento de corte crítico tendrá esta temática a principios de la década del sesenta, con las teorías de la modernización que sitúan a los países latinoamericanos en una transición que va desde su condición de sociedades tradicionales hacia el horizonte de convertirse en sociedades modernas. Desde este paradigma, se sostiene que toda modernización y desarrollo involucra alguna forma de secularización. La religiosidad, entonces, es entendida, básicamente, como expresión de tradicionalismo. Es decir, como un obstáculo para el desarrollo y avance y moderno. En especial, el catolicismo será muy cuestionado, en el sentido de que este último habría contribuido a reforzar un *ethos* o manera de actuar tradicional que impediría el surgimiento de pautas innovadoras en las élites, que son los actores encargados de conducir las modificaciones necesarias para que las sociedades

feudales latinoamericanas superaran los obstáculos que dificultan su despegar en la ruta del desarrollo.

En el marco del debate contemporáneo emergerá una corriente teórica que hace una revalorización de la religión, especialmente, en su vertiente popular. Uno de sus máximos exponentes es Pedro Morandé, al cual se hizo mención anteriormente. Recordemos que este autor plantea que el ethos cultural latinoamericano se origina entre los siglos XVI y XVIII, a partir del encuentro entre indígenas, españoles y negros. Dicho de manera más precisa, cultura e identidad latinoamericana serían el resultado de una síntesis que se produce con antelación a la llegada de la modernidad ilustrada, en la época de la denominada “primera evangelización”. Principalmente, para Morandé este ethos cultural latinoamericano se caracterizaría por ser distinto y autónomo respecto del ethos de la modernidad ilustrada, tener un “sustrato católico”, privilegiar los sentimientos y la intuición (por ende, prefiere el conocimiento sapiencial al científico), y por expresarse de modo privilegiado en la religiosidad popular (Morandé, 1987:168). En este punto, se torna evidente la centralidad otorgada desde este enfoque a la religiosidad popular. Primero, porque esta última no sólo se manifestaría en las actividades religiosas propiamente tales, sino también en ámbitos diversos como el trabajo, el modo de producir, la expresión artística, los estilos de vida, la organización política, el lenguaje y la vida cotidiana. Segundo, porque pese al influjo de las fuerzas secularizadoras y la imposición de la racionalidad instrumental propia de los procesos de modernización impulsados en la región, la religiosidad popular continúa presente y con gran fuerza en América Latina. Y para Morandé esta capacidad de resistencia estará dada, fundamentalmente, por su carácter de depósito del modo de ser y actuar de los pueblos latinoamericanos.

Parker también forma parte de esta nueva mirada que otorga un fuerte protagonismo a la religión. Sin embargo, en su conceptualización el autor prefiere utilizar el concepto de *religión popular*, al de *religiosidad popular*. Básicamente, por dos razones: primero, porque este último se ha vuelto sinónimo de sentimiento religioso, noción que le resulta confusa; segundo, porque el concepto de religiosidad progresivamente se ha venido asociando a una conducta opuesta a la religión, o dicho

de otra manera, desviada de la ortodoxia religiosa. A esto se suma que el propio adjetivo “popular” ha sido definido como expresión de una realidad vastamente expandida por la población, es decir, “vulgarizada” o “generalizada”. El concepto de religión popular que acuña el autor, en cambio, hace referencia a *“las manifestaciones colectivas que expresan a su manera, en forma particular y espontánea, las necesidades, angustias, esperanzas y los anhelos que no encuentran respuesta adecuada en la religión oficial o en las expresiones religiosas de las élites y clases dominantes”*. (Parker, 1996: 61). Se trata, entonces, de un ingrediente de la propia cultura o subcultura de los grupos populares y subalternos en sociedades con claras diferenciaciones de clases. Así mismo, Parker sostiene que la religión popular constituye el núcleo de lo que denomina el *pathos cultural* de América Latina. Esto es, la manera de sentir y expresar del pueblo latinoamericano que se configura como una “lógica alternativa” a la racionalidad ilustrada y al tipo de fe racionalizada que es su subproducto (Parker, 1996: 192). Es decir, que la religión popular en América latina sería también una suerte de contracultura de la mentalidad moderna que difunde la cultura dominante del capitalismo transnacional. Contracultura que afirma lo expresivo, lo festivo y carnavalesco, frente al formalismo y al racionalismo de la cultura dominante; pero también es ambivalente frente a esa misma modernidad, pues, coexiste y aprovecha lo moderno, pero a la vez, se resiste y lo critica. Es anti-moderna, en cuanto la modernidad y su racionalidad instrumental tienen de alienante y deshumanizante, y en cuanto tiene de racionalización legitimadora de las diversas formas de dominación y control. Pero no es antimoderna en cuanto acoge todo aquello que la modernidad ha brindado como avance efectivo en las condiciones de vida y en las posibilidades de satisfacción de las auténticas necesidades del hombre.

Por otra parte, Parker también aborda la temática de los posibles efectos secularizadores de la modernidad sobre la religión en América Latina. Según el autor, la región ha sido afectada por un proceso de modernización capitalista, que conlleva – en términos weberianos- una carga de racionalización y “desencantamiento del mundo”. La urbanización y la industrialización y en menor grado, la introducción de la lógica burocrática en los “Estados” (ya que estos últimos conservan fuertes elementos tradicionales) han tenido un impacto secularizador, pero de corte indirecto y que afecta,

principalmente, a las capas más superficiales de la diversidad cultural latinoamericana y primordialmente a la cultura de las elites y grupos dominantes. En consecuencia, la secularización en Latinoamérica no habría significado -como anunciaban décadas antes los teóricos de la modernización- la decadencia de la religión. Más bien, constituiría un proceso de transformación del campo religioso. La expresión más representativa de este fenómeno sería la disminución progresiva de la hegemonía del catolicismo y el incremento del protestantismo. Así mismo, otro elemento importante asociado a este fenómeno de transformación sería la “pluralización de las alternativas religiosas”. Esta última contemplaría tanto el surgimiento de nuevas religiones populares urbanas, así como la revitalización de viejas religiones y la aparición de nuevos sincretismos (Parker, 1999: 216). De esta manera, las sociedades latinoamericanas abrían ampliado radicalmente el abanico de opciones religiosas, incluyendo así manifestaciones tremendamente diversas (por ejemplo, nuevas Iglesias evangélicas, nuevos movimientos pseudos-cristianos, movimientos espiritistas u ocultistas, religiones tradicionales como el judaísmo, el Islam y el budismo, sectas de origen sincrético-orientalista, etc.). Más aún, el propio catolicismo experimenta una diversificación, y no sólo en cuanto a que se pluralizan las opciones éticas y políticas entre sus fieles, sino también en términos de las formas de expresión religiosa que utilizadas estos últimos. A todo lo anterior, se agregaría el influjo de la globalización que moderniza aún más el capitalismo, y con ello, produce la diversificación de las clases y grupos sociales. Lo que a su vez, implicaría el incremento y diversificación de las culturas y subculturas propias de dichas categorías sociales. Así y todo, a juicio del autor, la “otra lógica” que es propia de la cultura latinoamericana y que tiene su máxima manifestación en la religión popular, no sucumbe ante tales procesos. Ésta subyace y participa activamente, de los cambios que se suscitan a propósito de la modernidad y la globalización.

Finalmente, parece importante rescatar de los enfoques de Morandé y Parker, ante todo, la idea de que la religión no sucumbe a los procesos de modernización en América Latina. Así mismo, independiente de cómo se defina la identidad y la cultura latinoamericana, es posible afirmar que la religión continúa siendo un aspecto relevante en la vida de las sociedades de esta región del mundo. Y por último, no se puede

ignorar que los procesos de modernización y globalización acontecidos en las sociedades latinoamericanas repercuten también en la esfera de los fenómenos religiosos. En síntesis, para América Latina en particular esto ha significado la configuración de un nuevo panorama religioso, que parafraseando nuevamente a Parker, se caracteriza, fundamentalmente, por el debilitamiento de la hegemonía del catolicismo, la pluralización de las opciones religiosas y una revitalización de lo religioso (que se expresa en la reaparición de antiguas formas religiosas, en el surgimiento de nuevos movimientos religiosos y sincretismos religiosos diversos).

#### **IV.4. BUDISMO, MODERNIDAD Y SOCIEDAD CHILENA**

##### **IV.4.a. Algunas contribuciones de Weber y Durkheim al análisis del budismo**

Max Weber señala -en su obra “Sociología de la religión”- que el budismo nace como una religión de monjes mendicantes, estrictamente contemplativos, que se sustraían al mundo, llevaban una vida migratoria y se consideraban sólo ellos mismos partícipes plenos de su respectiva comunidad religiosa (Weber, 1999a:5). Sin embargo, este hecho en particular no impediría que con el paso de los siglos, el budismo se transformara en una expresión sociocultural capaz de aglutinar una cantidad importante de individuos y grupos, alrededor de todo el mundo. De ahí que, el sociólogo alemán lo incluyera (junto con el cristianismo, islamismo, hinduismo y confucianismo) en la categoría de “religiones mundiales”. Es decir, como aquellas religiones o sistemas religiosamente determinados de ordenamiento de la vida -como él les denomina- que tienen la capacidad de captar una multitud de fieles.

Precisamente, en el marco del análisis weberiano de la religión es posible identificar algunas especificidades del budismo. Por ejemplo, es importante rescatar que el budismo encuentra sus adeptos iniciales entre intelectuales pertenecientes a las castas privilegiadas de la India, (especialmente, miembros de la casta guerrera o kschatriya), que se situaban en oposición al orden dominante brahmánico. Resulta también interesante el hecho de que su difusión más allá de esta casta india cultivada se vincula, fundamentalmente, a dos factores: 1) El poderoso prestigio que en toda

época gozó en la India el sramana (asceta); y 2) el revestimiento mágico que adquiere el budismo a través de los años. Pero aún más relevante, es lo que Weber asevera con respecto a la ética budista originaria (que no necesariamente tiene que ver con la ética de sus variaciones históricas). Según el notable sociólogo alemán, esta última posee una cualidad “racional”; en el sentido de un dominio siempre vigilante de todas las tendencias naturales del mundo. Pero este dominio no sólo se genera a partir de una búsqueda de “salvación”<sup>44</sup> y de la extinción del dolor, sino además para conseguir la trascendencia de lo perecedero en sí (en términos budistas, de la llamada rueda de la causalidad del *karma*). En relación a ello, el autor también destaca un elemento no menor desde el punto de vista sociológico: el hecho de que el logro de este ideal de liberación propiamente budista sólo puede concretarse como *“obra propísima del individuo”* (Weber, 1999b: 487). Este mismo punto permite abrir paso a la comprensión de por qué en el budismo (o al menos, en sus albores) no existe noción alguna de predestinación, gracia divina, plegaria, ni culto. Efectivamente, la “salvación”, “liberación” o “iluminación” budista, como quiera llamársele, es un camino que, inevitablemente, le corresponde al individuo, puesto que dentro del contexto (originario) del budismo no hay divinidad alguna a quien recurrir. Para Weber, no se puede caer en el error de considerar al fundador y personaje central del budismo, al propio Buda, como un “ser divino”. Realmente, este último se condice, más bien, con la figura del “profeta ejemplar”. Esto es, *“un hombre que señala con su propio ejemplo el camino de salvación religiosa, cuya predicación nada sabe de un encargo divino ni de deber moral de obediencia, sino que se dirige al propio interés de quien necesita “salvación”, para que recorra el mismo camino que él”* (Weber, 1999b: 361).

Durkheim también coincide con Weber respecto de la importancia secundaria que el budismo otorga a los seres divinos (dioses, espíritus, etc.). Según el sociólogo francés, todo lo esencial del budismo está contenido en las proposiciones conocidas como las cuatro nobles verdades. Y efectivamente, ninguno de estos principios está referido a la divinidad<sup>45</sup>. Por ello, el budista no se preocupa por saber de dónde proviene el mundo del devenir en que vive, sino que lo toma como un hecho. En su

---

<sup>44</sup> Weber habla de salvación, pero en lenguaje budista se suele hablar más de liberación.

<sup>45</sup> Para familiarizarse con las 4 nobles verdades, revisar antecedentes sobre la historia del budismo.

quehacer de “liberación” sólo cuenta consigo mismo, ya que no tiene ningún dios al que agradecer ni pedir. “*En lugar de dirigirse a un ser superior e implorar su asistencia, se repliega sobre sí mismo y medita*” (Durkheim, 1992: 28). Esto no quiere decir que el budismo niegue la existencia de dioses o seres divinos<sup>46</sup>. Simplemente, el foco de interés no está puesto en la divinidad, sino en el conocimiento de la buena doctrina (*dharma*) y su práctica.

Finalmente, un aporte sociológico interesante de Durkheim para el análisis del budismo, tiene que ver con su argumentación para definirlo como una religión. Como ya decíamos anteriormente, desde la perspectiva durkheimiana la religión constituye, primordialmente, un universo de creencias y de prácticas referidas a las cuestiones sagradas. Ahora bien, si por una parte se descubre en el budismo esta ausencia (o falta de relevancia) de dioses y “seres divinos” en el budismo; por otra, también se puede reconocer en él una admisión de la existencia de cosas sagradas. Para Durkheim, la expresión fundamental de aquello son las cuatro nobles verdades, y las prácticas que de ellas se derivan. Estas últimas son sagradas porque demarcan el camino hacia la “iluminación”. Conforman una ruta que se distingue del rumbo habitual que siguen los hombres ajenos a la doctrina del Buda (*dharma*). En definitiva, el budismo contiene elementos a través de los cuales opera la distinción *sagrado/profano*. De ahí que en términos durkheimianos, pueda considerarse una religión.

#### **IV.4.b. Budismo, modernidad periférica y sociedad chilena**

Utilizando el concepto de “modernidad periférica” se torna posible aterrizar los fenómenos que hemos descrito como “modernos” a la realidad de la sociedad chilena. Y desde este punto, establecer algunos vínculos entre estos “aspectos de la modernidad” y ciertas propiedades del budismo que acabamos de exponer.

---

<sup>46</sup> También existen derivaciones del budismo, en las cuales el propio Buda adquiere una connotación divina. Sin embargo, es posible afirmar que estas expresiones se desvían del budismo originario, al contrastarlos con los contenidos de los primeros textos budistas. Otro tema, es el uso de arquetipos divinos en las prácticas budistas, que constituyen más bien herramientas de trabajo espiritual, que expresiones “reales” de la divinidad.



La situación chilena puede ser entendida como una forma sui generis de “modernidad periférica”. Durante el siglo XX, se despliegan en el país diversos procesos vinculados a la modernidad que contribuyen a transformar al mismo de manera relevante. En una primera etapa, se tratará del avance paulatino de fenómenos tales como la urbanización, la industrialización, la democratización y la escolarización. Más recientemente, con la ruptura de la matriz sociopolítica clásica, la liberalización económica y la apertura al “mundo globalizado”, se tornarán visibles otro tipo de fenómenos modernos de corte más sociocultural: el pluralismo (religioso), la relativa secularización (como dice Parker, en las capas sociales y la elite más intelectualizada), la individualización, el protagonismo de los estilos de vida y el surgimiento de “nuevos movimientos religiosos”. Resulta evidente que la modernidad chilena no se desarrolla cronológicamente a la par ni de la misma forma que la modernidad europea, pero aún así, tiene puntos en común con esta última. El informe de desarrollo humano en nuestro país del PNUD (2002) aporta evidencia concreta de ello. Por ejemplo, respecto al proceso de individualización que nos afecta como sociedad, la investigación en cuestión da cuenta de cómo los chilenos otorgan una gran importancia a la construcción de su propia imagen y de un proyecto de vida (reflexividad e identidad del yo). Forzosamente, esto último implica, además, una creciente preocupación acerca del cómo vivir (estilo de vida). Por otra parte, en relación al pluralismo, el mismo informe expone como éste se manifiesta claramente en el ámbito religioso, donde la oferta progresivamente se diversifica. Si bien, como consigna el Censo 2002, el catolicismo aglutina la mayor cantidad de fieles, a la vez, disminuye su adhesión a favor del evangelismo y, en menor medida, de otras expresiones minoritarias (principalmente, prácticas no cristianas y místicas orientales), muchas de las cuales pueden ser clasificadas dentro de la categoría de los “nuevos movimientos religiosos”.

En este escenario sociocultural que no es otro que el del Chile del siglo XXI, el budismo se transforma en una opción interesante para muchas personas. Primero, porque se trata de una religión donde la divinidad está ausente, lo que en una sociedad donde existen ciertas categorías de individuos que manifiestan niveles importantes de secularización, puede resultar muy atractivo. Segundo, porque la búsqueda de la “liberación” en el budismo involucra emprender un camino de esfuerzo netamente

individual para su logro, cuestión que se asemeja bastante con el planteamiento de la “ética de la autorrealización” que se ha instalado progresivamente en la sociedad chilena como parte del proceso de individualización. Tercero, porque el budismo incluye una fuerte valoración del uso de la experiencia como método de conocimiento en el camino de “liberación espiritual”, lo que implica una concordancia con una convención y principio fundamental de la ciencia moderna<sup>47</sup>: la utilización del método empírico. Y finalmente, porque el budismo -en su carácter de expresión religiosa- se configura como una “reserva de sentido”, lo que significa que se sitúa como una potencial respuesta a los problemas de anomia y crisis de sentido, que surgen como consecuencia del creciente pluralismo y fragmentación de la memoria en las sociedades modernas. En esta cuarta y última dimensión, además, el budismo es susceptible de convertirse en un aporte no sólo en la construcción de identidades, sino en componente central y gravitante de los “estilos de vida” que los individuos se ven impulsados y motivados a asumir como propios.

---

<sup>47</sup>Evidencia clara de este hecho son los diálogos que se han establecido entre el budismo y algunos científicos occidentales de prestigio indiscutido. Véase por ejemplo: Varela, Francisco, Hayward, Jeremy, *“Un puente para dos miradas: Conversaciones con el Dalai Lama sobre las Ciencias de la mente”*, Santiago, Dolmen Ediciones, 1997; y Houshmand, Zara, Livingston, Robert, *“Mente y conciencia: conversaciones con el Dalai Lama sobre la ciencia del cerebro y el budismo”*, Madrid, Editorial Edaf, 2000.

## V.- MARCO METODOLÓGICO

### V.1. TIPO DE ESTUDIO

La presente investigación es de carácter *exploratorio-descriptivo*. Los estudios de corte exploratorio se caracterizan por examinar temáticas o problemas escasamente investigados o que, derechamente, nunca han sido abordados; en tanto, los estudios descriptivos se distinguen por buscar “*especificar las propiedades importantes de personas, grupos, comunidades o cualquier otro fenómeno que sea sometido a análisis*” (Hernández, Fernández y Baptista, 1998: 58-60). En referencia directa a esta investigación, constatamos la inexistencia de estudios que aborden desde una perspectiva sociológica la temática que nos ocupa: *la presencia en la sociedad chilena de esta expresión sociocultural foránea denominada Budismo Shambhala*. De tal manera que, este trabajo se configura como una empresa de indagación, identificación y descripción de elementos, situaciones y relaciones, que se ciñe al objetivo último de avanzar hacia la comprensión del fenómeno en cuestión.

Nuestra investigación también asume un *enfoque metodológico cualitativo*. Como ya sabemos, lo que se pretende desde una orientación cualitativa es la comprensión profunda de la realidad en estudio, considerándola en sus aspectos particulares y como producto de un proceso de construcción socio-histórica en el cual los sujetos involucrados intervienen activamente. Todo esto significa que aquí se examina la *presencia del Budismo Shambhala en Santiago de Chile* como un fenómeno social sui generis, con singularidades y del cual sus partícipes tienen mucho que decir. La metodología cualitativa, precisamente, se avoca a descubrir e interpretar los denominados fenómenos sociales, interesándose por el estudio de los significados y propósitos de las acciones humanas desde la propia perspectiva de los sujetos o agentes (Rodríguez, Gil y García, 1996). Aún más, desde la fenomenología, fuente de gran inspiración teórica para los enfoques cualitativos, se afirma que lo que la gente dice y hace, es producto del modo en que define su mundo. Dice Schutz: “*comprender el mundo social quiere decir comprender el modo en que los hombres definen su*

*situación.*” (Schutz, 1962: 24). En consecuencia, esta investigación contempla indagar en las *experiencias y subjetividades* de los actores sociales involucrados. Desde la propia perspectiva de los *partícipes del Budismo Shambhala en Santiago de Chile* se torna posible acceder y profundizar en conceptos, dinámicas y situaciones que configuran una vía directa y adecuada hacia la comprensión sociológica del problema planteado.

## **V.2. JUSTIFICACIÓN DE LA TÉCNICA**

La técnica seleccionada para recolectar la información es la **entrevista en profundidad** (de carácter abierta, semi-directiva y semi-estructurada). Este instrumento de investigación puede ser definido como “*una situación conversacional cara a cara y personal, en que el entrevistado ha sido situado como portador de una perspectiva que será elaborada y manifestada en un diálogo con el entrevistador*” (Canales y Binimelis, 1990: 15). En otras palabras, la *entrevista en profundidad* constituye en sí un espacio de interacción e intercambio comunicativo entre dos personas: *entrevistador* y *entrevistado*. Un territorio desde el cual emana una *narración* que se sustenta, fundamentalmente, en la experiencia y subjetividad del entrevistado. Este *relato* refleja y se refiere a la *situación social particular* de la que participa y conoce este último, que no es otra cosa que el propio *fenómeno-objeto de estudio*.

Para cumplir con el propósito directriz de esta investigación, que es conocer y comprender de manera profunda la presencia en nuestro país de esta expresión sociocultural denominada Budismo Shambhala, se hace necesario acceder a la perspectiva de los sujetos que son partícipes de este fenómeno particular. La *entrevista en profundidad* resulta ser la técnica idónea para ello, pues permite a través de este *discurso* o *relato* generado por los propios involucrados, una aproximación directa a sus intenciones, creencias, actitudes, significados y experiencias. Finalmente, estos elementos enunciados son la información misma que requiere ser sometida a análisis e interpretación para así intentar comprender sociológicamente el problema investigado.

Por último, es importante agregar que el carácter semi-estructurado de la técnica escogida conlleva que el entrevistador disponga de una suerte de “guión”, que recoge los tópicos a abordar en el transcurso la entrevista. Así mismo, queda a su libre decisión y valoración el orden en que se revisan los elementos considerados en dicho guión y el modo en que se formulan las propias preguntas. Esto significa que el entrevistador puede plantear la conversación como desee, efectuar las preguntas que crea oportunas y hacerlo en los términos que estime convenientes (explicar su significado, solicitar del entrevistado aclaraciones, buscar profundidad cuando le parezca necesario, etc.). Dicha apertura y flexibilidad aseguran en el marco de este estudio la posibilidad de acceder a una amplitud de información respecto del fenómeno investigado, que no sólo potencia el descubrimiento de nuevos elementos relevantes para su comprensión profunda y adecuada, sino también impide la marginación de otros aspectos igualmente importantes para el logro del objetivo señalado.

### **V.3. UNIVERSO MUESTRA Y UNIDAD DE ANÁLISIS**

- El **universo del estudio** está constituido por el conjunto de personas que participan de esta expresión sociocultural denominada Budismo Shambhala en Chile.
- La **unidad de análisis** está conformada por aquellas personas que participan de este movimiento/práctica en el Centro Budista Shambhala en Santiago Chile.

### **V.4. TIPO DE MUESTREO Y CRITERIOS DE SELECCIÓN DE LOS INFORMANTES**

Un enfoque *metodológico cualitativo* de investigación implica un procedimiento de selección de la muestra de estudio de tipo no probabilístico. Esto quiere decir, que a diferencia de la *investigación cuantitativa* donde se intenta conseguir una representatividad estadística de la misma (aplicando como criterio la condición de que todo miembro tenga idéntica probabilidad de ser elegido), un diseño muestral inspirado

en una perspectiva cualitativa se propone alcanzar una representatividad estructural. Una estrategia de definición de la muestra basada en un *criterio estructural* -como la que se decide utilizar en este estudio- alude a la selección razonada de un conjunto de sujetos no equivalentes (diferentes) ni intercambiables entre sí, que están conectados unos a otros en el contexto de una estructura social; estructura social que constituye un universo de pertenencia que se define como un sistema de relaciones, en que cada sujeto participa de modo diferencial ((Canales y Binimelis, 1990: 12).

En el caso de nuestra investigación, la estrategia de selección de los informantes asume la forma de un **muestreo intencionado**. El propósito fundamental de este tipo de muestreo es generar una muestra comprensiva que ponga énfasis en los casos más representativos y paradigmáticos, (explotando a los informantes clave o personas con conocimientos especiales, estatus y buena capacidad de información), y simultáneamente, considere los denominados casos atípicos o desviados. Para ello se elige una serie de criterios que se estiman necesarios o altamente convenientes para tener una unidad de análisis con las mayores ventajas para los fines que persigue la investigación (Martínez, 2006: 137). De esta manera, se maximizan las oportunidades de comparar acontecimientos, incidentes o sucesos para determinar como varía una categoría en términos de sus propiedades y dimensiones.

Los **criterios escogidos con el objeto de** asegurar la representatividad estructural de la propia muestra son los siguientes:

- **Sexo:** El *Budismo Shambhala* es una práctica en la cual participan personas de ambos sexos. Por lo tanto, se torna necesario considerar la presencia tanto de mujeres como hombres dentro del conjunto de personas seleccionadas para ser entrevistadas.
- **Edad:** En el budismo Shambhala también participan personas pertenecientes a diferentes grupos etáreos. Esta situación obliga a incluir dentro de los sujetos entrevistados a individuos de diferentes edades.

- **Status organizacional:** El movimiento budista Shambhala tiene una estructura organizacional determinada. Esto quiere decir que en su interior se generan diversas posiciones (status) dentro de las cuales se ubican quienes participan del propio movimiento y la práctica. Este hecho específico da lugar a distintos tipos y niveles de experiencia y compromiso. Resulta relevante tomar en cuenta esta condición al momento de seleccionar a los entrevistados, pues de esta manera se torna posible abarcar los aspectos vivenciales y de significado que se desprenden del modo en cómo se organiza el budismo Shambhala en Chile.
- **Antigüedad (Años de práctica):** En el centro de meditación budista Shambhala de Santiago participan e interactúan personas con más y menos años de trayectoria dentro de esta práctica y movimiento. Lo anterior se traduce en niveles diversos de experiencia. Por esta razón, se hace importante abarcar entre los entrevistados a personas con distintos grados de antigüedad respecto de su participación en esta expresión budista sui generis.
- **Nivel de Observancia:** En el movimiento budista Shambhala coexisten personas cuyo compromiso con la práctica propia de esta expresión específica (tanto individual como colectiva) asume diversos grados de periodicidad. Por ello, si se quiere reflejar fidedignamente la realidad de la presencia de este fenómeno en Chile resulta un imperativo incluir también en la selección de los sujetos entrevistados estas diferencias. Esto es, personas con distintos niveles de observancia (individual y comunitaria).

Es importante también destacar con respecto al número de personas a incluir para las entrevistas que, si bien, en principio se establecieron cuotas mínimas de sujetos para cada una de las categorías emanadas de los criterios de selección enunciados, la decisión que primó se sustenta en lo que Glasser y Strauss denominan criterio de saturación teórica. Para los autores este concepto denota aquella situación en la cual “no se encuentran datos adicionales por medio de los cuales el sociólogo pueda desarrollar las propiedades de la categoría” (Glasser y Strauss, 1967: 61 en Flick, 2007: 79). Esto quiere expresar que la integración de nuevas personas se

detiene cuando esta condición de saturación teórica de una categoría o grupo de casos se ha alcanzado; es decir, cuando ya no emerge nueva información que pueda resultar relevante para la investigación. En consecuencia, siguiendo la lógica de este tipo de muestreo, lo importante más que el número de casos estudiados es el potencial de cada “caso” para contribuir a la comprensión del fenómeno que se investiga. Dado lo anterior, en este caso la instauración de cuotas constituye no la imposición de una medida arbitraria o rígida para la selección de los entrevistados, sino una respuesta a la necesidad de generar un límite mínimo que permita alcanzar esta condición de saturación teórica.

Por último, el método utilizado para acceder a los informantes es aquel que se conoce como “bola de nieve”. La técnica de la *bola de nieve*, simplemente, consiste en conocer a algunos sujetos involucrados en el fenómeno objeto de estudio y solicitarles a estos mismos que recomienden a otros participantes. De esta manera, no tan sólo se concreta el contacto con los entrevistados, sino que además esta relación se inaugura sobre la base de cierto nivel de confianza, que surge como consecuencia directa de esta estrategia de previa presentación por parte de un conocido.

La siguiente tabla da cuenta de la composición final de la muestra de entrevistados:

<b>Status organizacional</b>	<b>Edad</b>	<b>Sexo</b>	<b>Observancia Comunitaria (**)</b>	<b>Observancia individual (**)</b>	<b>Años de práctica</b>
<b>Directora del Centro de meditación (*)</b>	<b>60</b>	Mujer	2. Algunas veces al mes.	4. Más de una vez por semana.	15
<b>Encargada de administración y finanzas</b>	<b>52</b>	Mujer	2. Algunas veces al mes.	5. Todos los días.	8



<b>Coordinador prácticas y estudios</b>	<b>47</b>	Hombre	4. Más de una vez por semana.	4. Más de una vez por semana.	14
<b>Director Niveles Shambhala</b>	<b>44</b>	Hombre	2. Algunas veces al mes.	5. Todos los días.	22
<b>Director Niveles Shambhala</b>	<b>58</b>	Mujer	4. Más de una vez por semana.	4. Más de una vez por semana.	20
<b>Director Niveles Shambhala (*)</b>	<b>60</b>	Mujer	2. Algunas veces al mes.	4. Más de una vez por semana.	15
<b>Profesor</b>	<b>48</b>	Hombre	4. Más de una vez por semana.	5. Todos los días.	17
<b>Profesora</b>	<b>54</b>	Mujer	2. Algunas veces al mes.	5. Todos los días.	30
<b>Profesora</b>	<b>63</b>	Mujer	no medita, incorporado a su vida	no medita, incorporado a su vida	31
<b>Instructora</b>	<b>43</b>	Mujer	2. Algunas veces al mes.	4. Más de una vez por semana.	13
<b>Instructor</b>	<b>46</b>	Hombre	1. Algunas veces al año.	4. Más de una vez por semana.	8
<b>Instructor</b>	<b>58</b>	Hombre	2. Algunas veces al mes.	4. Más de una vez por semana.	18
<b>Practicante</b>	<b>28</b>	Hombre	1. Algunas veces al año.	1. Algunas veces al año.	2
<b>Practicante</b>	<b>17</b>	Hombre	2. Algunas veces al mes.	5. Todos los días.	3
<b>Practicante</b>	<b>25</b>	Mujer	2. Algunas veces al mes.	5. Todos los días.	3
<b>Practicante</b>	<b>32</b>	Mujer	4. Más de una vez por semana.	4. Más de una vez por semana.	1.5

<b>Practicante 35-40</b>	<b>38</b>	Hombre	4. Más de una vez por semana.	5. Todos los días.	0.5
<b>Practicante 41-50</b>	<b>43</b>	Hombre	4. Más de una vez por semana.	4. Más de una vez por semana.	11
<b>Practicante 51-60</b>	<b>55</b>	Mujer	1. Algunas veces al año.	4. Más de una vez por semana	8
<b>Practicante &gt; 60</b>	<b>71</b>	Mujer	3. Una vez por semana.	5. Todos los días.	9

(\*) En el caso puntual de la directora del Centro de meditación, cabe señalar que esta última cumple, además, con el rol de Directora de Niveles Shambhala. Por lo tanto, se optó por considerarla también dentro esa categoría específica de entrevistados.

(\*\*) La observancia se midió a través de las siguientes categorías: 1=Algunas veces al año; 2=Algunas veces al mes, 3=Una vez por semana; 4=Más de una vez por semana; y 5=Todos los días.

## **V.5. PLAN DE ANÁLISIS DE LOS DATOS**

Para el análisis de la información obtenida en el marco del trabajo de campo se ha seleccionado la técnica del **análisis de contenido**. Esta última puede entenderse como un “conjunto de procedimientos interpretativos de productos comunicativos (mensajes, textos o discursos) que (...) tienen por objeto elaborar y procesar datos relevantes sobre las condiciones mismas en que se han producido aquellos textos” (Piñuel, 2002: 2). Esto significa que mediante el análisis de contenido es posible no sólo investigar y conocer un determinado producto de la comunicación humana, sino también alcanzar una comprensión profunda de aquellas *situaciones o fenómenos particulares* que motivan o intervienen en la propia creación de estos mensajes, y que se ven reflejados en dichas expresiones comunicativas.

En el caso del presente estudio, el producto comunicativo que se establece como objeto de análisis e interpretación son los propios relatos contruidos por los participantes del Budismo Shambhala en Santiago de Chile, como respuesta a las temáticas que les fueron planteadas en el curso de las entrevistas realizadas. En vista y considerando, que la *entrevista en profundidad* se diseña y aplica con el propósito

fundamental de aprehender la situación particular investigada (en nuestros términos, *la presencia del Budismo Shambhala en la sociedad chilena*), el contenido de lo “dicho” y “comunicado” por los sujetos en el espacio de las propias entrevistas se encuentra necesariamente vinculado directa o indirectamente al fenómeno social en cuestión. En consecuencia, el identificar los elementos que otorgan sentido a las narraciones de los sujetos y clasificarlos en categorías analíticas funcionales (como se realiza en un *análisis de contenido*), también torna posible describir y comprender el propio fenómeno objeto de estudio.

La aplicación del análisis de contenido contempla los siguientes procedimientos (Delgado, 1999:192-195 y Rodríguez, Gil y García, 1999, 206-215):

**Reducción de las entrevistas a texto:** Se refiere a la conversión de las entrevistas realizadas a material escrito.

**Selección de las unidades de registro.** Se trata de determinar cuales son las unidades básicas de relevancia o significación (detectadas en el material escrito) que se constituyen en objeto de categorización y análisis. Cada unidad de registro corresponderá a un tipo de segmento textual claramente discernible, y que cubre un cierto aspecto del texto global, potencialmente relevante para la investigación.

**Categorización.** Consiste en clasificar las unidades de registro en base a un criterio de similitud/ disimilitud de significados. Cada categoría que se conforma, contiene o soporta un conjunto-tipo de significados. En definitiva, se trata de una operación de reducción de un número determinado de unidades a un solo concepto que las representa (categoría). Así mismo, las categorías (así como las unidades de registro) pueden relacionarse entre sí de diversas formas, constituyendo diferentes estructuras o *esquemas categoriales*.

**Codificación de los datos.** Es la asignación de un código o símbolo a cada una de las categorías definidas. Este procedimiento permite dejar constancia de la categorización realizada. Cabe aclarar que la codificación es un procedimiento que puede llevarse a cabo en diferentes momentos del proceso de análisis, con la posibilidad de diferenciar *códigos descriptivos* (por ejemplo, al momento de seleccionar las unidades de registro y relacionarlas entre sí), y códigos con mayor contenido inferencial (interpretativos y explicativos), utilizados posteriormente.

**Obtención de resultados y Conclusiones.** Se refiere, por un lado, al propio proceso de análisis de datos y a la interpretación del conjunto de significados emanados del mismo; y por otro, a la elaboración de proposiciones en las que se recogen los conocimientos adquiridos por el investigador en relación al problema estudiado.

## **V.6. RELEVANCIA DE LA INVESTIGACIÓN**

### *Relevancia teórica*

La *relevancia teórica* de la presente investigación está dada por su carácter de contribución a la comprensión sociológica de este fenómeno sociocultural sui generis que es la presencia del Budismo Shambhala en la sociedad chilena. Desde luego, para ello se ha recurrido a determinadas teorías sociológicas que otorgan el sustento conceptual para analizar e interpretar la información recogida (en terreno) en relación a la temática de investigación. Esta operación implica un contraste teoría/realidad empírica que significa, también, someter a prueba las propias teorías utilizadas en términos de su capacidad para explicar y dar cuenta de los fenómenos que se intenta abordar. En consecuencia, el ejercicio de investigar esta *forma específica de budismo* redundará también en una valoración de estas teorías en base al criterio de si apoyan en mayor o menor grado la comprensión de la situación particular que se constituye en objeto de estudio.

Por último, el conjunto de elementos conceptuales, comprensivos e interpretativos que conforman este trabajo, con seguridad pueden servir de apoyo teórico para futuras indagaciones que pretendan abordar como objeto de estudio otras expresiones similares que se manifiestan en el panorama sociocultural y religioso del Chile Bicentenario.

#### *Relevancia metodológica*

El *valor metodológico* de este estudio de orientación cualitativa radica en que su realización de por sí involucra la construcción de un instrumento ad-hoc para la recolección de la información. Específicamente, la elaboración de este instrumento es una contribución en la medida que puede constituirse en una plataforma metodológica para investigaciones venideras. Como aporte se torna todavía más relevante si se considera la inexistencia de aproximaciones sociológicas previas a ésta que aborden la temática señalada.

#### *Relevancia práctica*

El estudio de esta *forma específica de budismo* tiene *relevancia práctica* en la medida que tanto la información empírica recopilada, así como el análisis e interpretación sociológica que se realiza de estos mismos datos, puede considerarse como un (modesto) aporte al conocimiento de la propia comunidad budista Shambhala chilena respecto de sí misma.

### **V.7. CONTROL DE VALIDEZ**

Con el propósito de asegurar que la presente investigación alcance un grado mayor de correspondencia con la realidad estudiada (validez), se establecen dos estrategias de acción a seguir:

1. Se recurre a un tercero (profesor guía) que examina y da su opinión respecto a las decisiones y maneras de proceder que se van desplegando

en el curso del estudio. Esta visión externa y con expertise aporta cierta amplitud y puede contribuir a la reducción de sesgos impuestos por el investigador.

2. Se someten los resultados y conclusiones de la investigación a revisión por parte de los propios informantes (entrevistados). De tal manera que, estos últimos tienen la posibilidad de informar sobre eventuales discrepancias entre los contenidos planteados por el investigador y lo que realmente ellos han querido señalar en su calidad de entrevistados. Sin duda, un feed-back tremendamente valioso en términos de que acerca la realidad en cuestión, aún más, al escrutinio del investigador.

## VI.-ANÁLISIS DE LOS RESULTADOS

### VI.1. TEMÁTICA 1: CARACTERIZACIÓN SOCIOCULTURAL DE QUIENES PARTICIPAN DEL BUDISMO SHAMBHALA<sup>48</sup>.

#### 1.1. Algunas variables sociodemográficas.

##### 1.1.a. Sexo:

Sexo	Nº entrevistados
hombres	9
mujeres	10

La categoría analítica “sexo” da cuenta de la cantidad de hombres y de mujeres entrevistados. La presencia de ambos sexos en la muestra seleccionada viene a reproducir el fenómeno real que es la participación tanto de hombres como mujeres en el “Budismo Shambhala”.

##### 1.1.b. Edad:

Rangos de edad	Nº entrevistados
15-29	3
30-44	5
45-59	8
60 o +	3

De la categoría “edad” se desprende que las personas entrevistadas pertenecen a diferentes grupos etáreos. Esto expresa la propia heterogeneidad de edades que se da entre quienes participan de “Shambhala”.

---

<sup>48</sup> En el contexto de este análisis, cuanto se utiliza la palabra *Shambhala*, esto abarca tanto el centro de meditación Shambhala de Santiago de Chile, como las enseñanzas que imparte y las prácticas que desarrolla. Cuando se requiere hacer una diferenciación, ésta se realiza explícitamente.

#### 1.1.c. Estado civil:

Estado civil	Nº entrevistados
soltero	8
casado	5
divorciado	3
separado	2
convive	1

En la categoría “estado civil” se observa que una parte importante de los entrevistados se encuentra soltero (42%). También, un porcentaje no menor se encuentra divorciado y separado (sumados alcanzan un 26%). Mientras que, los entrevistados casados alcanzan sólo a un 26%.

#### 1.1.d. Hijos:

Hijos	Nº entrevistados
sí	11
no	8

Cantidad hijos	Nº entrevistados
1 hijo	2
2 hijos	5
3 hijos	3
4 hijos	1
5 hijos	1

De acuerdo a la información obtenida en esta categoría, casi un 60% de los entrevistados tienen hijos. Así mismo, la mayoría de tales entrevistados tienen sólo entre uno y tres de ellos.



#### 1.1.e. Comuna de residencia:

Comuna de residencia	Nº entrevistados
Las Condes	4
La Reina	4
Providencia	4
Vitacura	2
Ñuñoa	2
La Florida	1
Santiago	1
Macul	1

La presente categoría analítica evidencia que la mayoría de los entrevistados reside en comunas identificadas, tradicionalmente, como de clase alta y clase media-alta. Así mismo, los entrevistados restantes viven en comunas reconocidas como de clase media. A partir de estos datos se torna posible afirmar que los participantes de “Shambhala” tienden a habitar más bien en comunas de clase media y alta, que en comunas que se asocian a un nivel socioeconómico bajo.

#### 1.1.f. Con quién vive:

Con quién vive	Nº entrevistados
Sólo pareja o cónyuge	7
Padres y hermanos	1
Cónyuge e hijos	3
Sólo Hijos	1
Sólo padres	3
Amigos	1
Sólo (a)	3

La mayoría de los entrevistados (85%) vive en compañía de una o más personas. Estas últimas pueden ser tanto la pareja, los hijos o los padres.

## 1.2. Categorías socioculturales.

### 1.2.a. Nivel educacional:

Nivel educacional	Nº entrevistados
Educación Media Incompleta	1
Educación Superior técnica completa (instituto)	2
Educación Universitaria incompleta	2
Educación Universitaria completa	12
Post Grado	2

La información que emerge desde esta **categoría** muestra que casi la totalidad de los entrevistados registra un nivel educacional que está por sobre la formación primaria y secundaria. La excepción a ello, la constituye uno de los entrevistados que es menor de edad y que, actualmente, cursa enseñanza media.

También, se observa que casi un 75% de los entrevistados posee formación universitaria completa (aquí también se incluye a quienes han cursado postgrados, pues esto supone formación universitaria completa). El resto de la muestra se segmenta de manera igual, entre quienes poseen formación técnica superior y educación universitaria incompleta.

Los datos señalados permiten afirmar que los participantes de “Shambhala” son personas que disponen de cierto *capital cultural* que, en lo concreto, se traduce en un “piso” o “base” educacional. Este *piso educacional* está constituido no sólo por una *formación educacional escolar completa* (lo que incluye la enseñanza básica y media), sino también, por su *inserción en el ámbito de la educación superior*. Lo último se expresa, además, con ciertas variantes: primero, en términos del tipo de educación (técnica, universitaria y postgrado) y segundo, en cuanto a la completación o no de los estudios cursados.

### 1.2.b. Formación educacional:

La formación educacional nuclear de los entrevistados se circunscribe, fundamentalmente, a cinco áreas de conocimiento y especialización: **Ingenierías** (civil y comercial), **Arte** (formación audiovisual, arquitectura, diseño gráfico, teatral e industrial), **Educación** (pedagogías y educación diferencial), **Ciencias sociales y Humanidades** (Antropología, Sociología, Psicología y Periodismo), y **Terapias Alternativas** (terapia floral, terapia corporal, acupuntura). Otro aspecto importante a destacar es la *formación complementaria* tanto dentro como fuera del núcleo educacional de los entrevistados. En primer lugar, aquí se observa que un tercio de estos últimos ha realizado cursos, postítulos o postgrados para perfeccionarse en sus respectivas áreas. Así mismo, casi un 60% de ellos ha tomado uno o más cursos y/o talleres de formación extra-curricular en diversos temas (terapias florales, teatro, computación, inglés, fotografía, pintura, dibujo, danza, terapia corporal, curso de primeros auxilios, etc.).

De lo anterior, se desprenden varias conclusiones. Primero, que existen tanto semejanzas como diferencias en la formación educacional de los participantes del "Budismo Shambhala". Segundo, que en relación a este mismo aspecto, se observa un predominio entre los entrevistados de lo que podríamos llamar *opciones humanistas*. Y tercero, que en varios de ellos queda en evidencia una motivación de ir más allá de un ámbito único de conocimiento y especialización, que puede significar, inclusive, superar el marco de su propia formación profesional. Esto último, como a sí lo señalan los relatos de los entrevistados, se circunscribe a intereses y acciones orientadas a una búsqueda de desarrollo profesional y/o personal. Teniendo esto presente, es posible afirmar que dicho interés constituye un signo de individualización (Beck, 2003), en cuanto se trata de decisiones por parte de los entrevistados acerca de cómo hacer la propia vida.

### 1.2.c. Ocupación laboral:

En relación a la “ocupación laboral” de los entrevistados, es posible señalar que se observan tanto afinidades como diferencias en cuanto a los oficios o profesiones desempeñados. Ambos aspectos permiten clasificar cada una de las “ocupaciones” en cinco grupos, en función de su orientación predominante:

**Labores de orientación artística:** Diseñador de animación, Diseñadora teatral (interiores y ambientación), Director(a) de Cine, video y TV, Productor audiovisual, Actriz.

**Labores de orientación social:** Orientadora en fundación social (área salud), Antropóloga social, Capacitador de adultos.

**Labores de orientación técnica:** Gerente de ingeniería, Contratista (construcción), Ingeniera comercial (agente de corredor de bolsa), Jefe de área Ingeniero civil electrónico, Correctora de estilos (revisión sintáctica, ortográfica y léxica de textos), Asesor en comunicación televisiva.

**Labores de orientación educativa:** Profesora de Castellano, Educadora diferencial, Docente universitario (cine) y Director de carrera universitaria, Profesora de budismo.

**Labores de orientación terapéutica:** Terapeuta floral, Terapeuta corporal, Acupunturista, Psicóloga.

Así mismo, casi la totalidad de los entrevistados manifiesta una valoración positiva hacia su propia “ocupación laboral”. Este juicio positivo generalizado se sostiene sobre la base de diferentes argumentos. El más transversal de estos fundamentos, en cuanto se presenta en más de la mitad de los casos, es el simple “gusto” por el trabajo realizado:

*“Yo creo que tengo la suerte que no tiene todo el mundo de trabajar en lo que me gusta hacer. Por lo tanto, tiene una valoración probablemente distinta que cuando uno trabaja, trabaja como algo distinto, no sé, de lo que le gusta en la vida. Entonces, valoro enormemente lo que hago porque eso es lo que me gusta hacer”.  
(Mujer, 58 años)*

*“Es importante, me gusta mucho, lo disfruto mucho”. (Mujer, 60 años)*

*“Es lo que más me gusta hacer. En cuanto a actividad remunerada, digamos (...) No hay mucha gente que esté así, que goce a cada minuto con lo que está haciendo. No son muchos, y yo, a mí sí me pasa”. (Mujer, 63 años)*

*“Es muy entretenido lo que yo hago”. (Hombre, 58 años)*

*“A mí me gusta, me gusta mucho. Y en ese sentido, para mí tiene mucha importancia. Si no me gustara, no estaría trabajando allá. En el momento que me dejé de gustar, me voy a cambiar”. (Hombre, 38 años)*

*“En lo personal, mi trabajo me gusta mucho. Entonces, creo que soy súper agradecido y afortunado de lo que hago. Porque siento que este es como mi tiempo libre”. (Hombre, 43 años)*

Otro aspecto importante de destacar es que la mayoría de los entrevistados no reduce el “trabajo” a la mera noción de instrumento para lograr la subsistencia económico-material. Para ellos, la “esfera de lo laboral” adquiere diferentes sentidos, que transforman “el trabajo en sí” en un elemento importante y positivo en el marco de sus respectivas vidas. Principalmente, se pueden identificar en los dichos de los entrevistados otros cinco sentidos otorgados al “trabajo”:

**El trabajo como fuente de realización:**

*“Mi trabajo no es sólo para poder tener una estructura que me financie mi vida, o que se yo, pa ocupar mi tiempo. Yo me siento realizado en gran parte de las cosas que hago”. (Hombre, 47 años).*

*“Es importante. De hecho, a eso me quiero dedicar (acupuntura). La máxima importancia en mi vida, en cuanto al trabajo. (...) Sí, siento que me va a realizar. Porque quiero perfeccionarme siempre mucho, harto, bastante. Y me realiza poder hacerla, cuando lo estoy haciendo, sí, me realiza”. (Hombre, 28 años)*

**El trabajo como medio para poder hacer otras cosas:**

*“A ver, (el trabajo) es un medio para ganarme la vida, el sustento, y poder hacer otras cosas. Un medio”. (Mujer, 52 años)*

*“Es importante porque me permite generar los ingresos para poder vivir de una manera simple, sin obstáculos mayores para la práctica (de Shambhala)”. (Hombre, 48 años)*

*“(El trabajo) lo tomo como una herramienta que me permite hacer cosas que sí me gusta hacer mucho, como es mi participación en el centro de meditación, el Reiki y ahora mi formación como terapeuta de esencias florales de bach”. (Mujer, 43 años)*

**El trabajo como vehículo de expresión, interacción y comunicación con el mundo:**

*“¿Mi trabajo profesional? Yo creo que pa mí es como uno de los ejes importantes de la vida. Es como mi manera de expresión hacia el mundo. Yo me comunico a través del cine que hago. Es importante, me gusta mucho, lo disfruto mucho”. (Mujer, 60 años)*

*“Ahora soy como más consciente de agradecerle a la vida las cosas. Agradecido de haber tenido un mundo laboral que me satisface, que me realiza. Yo me siento súper realizado de poder hacer cosas de ficción, que cuenten temas sobre la humanidad, que pueda expresar yo mi visión de lo que le pasa al ser humano o no le pasa al ser humano”. (Hombre, 47 años)*

*“Valoro mi trabajo porque es una manera de contactarme con el mundo a través de la tecnología de una manera creativa, humana y sencilla”. (Hombre, 48 años)*

*“Es que también (el trabajo) me pone proyectos con otras personas. Porque a mí me costaría quedarme dentro de la casa. Por mucho que jardinee y que sacuda, pero al final me aburriría. Y también estar con otras personas, fíjate. Sí. (Mujer, 71 años)*

#### **El trabajo como contribución a la sociedad y al “otro”:**

*“Es muy importante para mí el trabajo, ya que requiero sentir que soy útil a la sociedad y que puedo aportar a solucionar y encausar el desarrollo de propósitos y objetivos (...) Siento satisfacción cuando se logran las metas y en el ayudar en el día a día a personas que se sienten angustiadas y confundidas”. (Mujer, 43 años)*

*“Cuando fui a buscar trabajo, de nuevo, porque me echaron, porque no podía rendir con todo lo que me estaban pidiendo, entonces, no me renovaron contrato. Y fui a buscar trabajo, y con ese proyecto de trabajar con el cuerpo con los niños. Y el colegio que estoy ahora, este es mi segundo año, me aceptaron el proyecto. (...) pa mí eso de haberle dado como un sentido mucho más fuerte a mi vida de estar haciendo algo que surgió de una necesidad mía, pero que también se ha transformado en una necesidad del grupo donde estoy. Y que ha tenido bonitos resultados, buenos resultados. Que están contentos, y yo estoy contenta también con mi trabajo. Y eso...como que he ido adaptando las cosas a mis necesidades, a mis capacidades y a lo que realmente siento que puedo hacer un aporte. Que yo también estoy contenta por eso”. (Mujer, 32 años)*

### **El trabajo como parte o expresión de un “estilo de vida”:**

*“Bueno, yo atiendo pacientes, pacientes que tienen, vienen con los problemas que la acupuntura trata y son diversos. Y me dedico a diagnosticar, eso es como lo que más me importa (...).Entonces, me he dedicado mucho a preocuparme mucho del diagnóstico de la gente. Realmente, qué es lo que tienen. Esa es como mi ocupación. Atender pacientes. Diagnosticarlos bien. (...) No sé como decírtelo, pero es lo que yo valoro. Cachai, como estilo de vida. De hecho, la acupuntura es parte de varias cosas que quiero lograr. La acupuntura es algo medicinal, de curación. Es parte de muchas cosas, por algo estoy en el budismo Shambhala. Y es una concepción de la vida. Uno ve la acupuntura como una concepción de la vida, como con varias cosas que están unidas, todo está junto”.*  
(Hombre, 28)

#### **1.2.d. Tiempo libre:**

Respecto de las actividades que realizan los entrevistados en su “tiempo libre”, estas pueden clasificarse en cinco grupos:

**Actividades intelectuales y culturales:** Leer y escribir, Ir al teatro, ir al cine o ver películas en casa, ir a conciertos, pintar, hacer danza, clases de canto, clases de inglés, hacer teatro, tomar fotografías.

**Prácticas alternativas (místicas/esotéricas/terapéuticas):** Yoga, trabajo corporal, cursos de terapia floral, práctica de meditación y clases de Tarot.

**Actividades sociales:** Compartir con amistades, familiares o la pareja, participar en el centro de meditación Shambhala.

**Deporte:** Jogging, pasear en bicicleta, tenis, parapente, surfear, escalar montañas.



**Otras actividades recreativas:** Cocinar, jardinear, comer algo especial o salir a comer, ver TV, contacto con la naturaleza.

En el marco de esta diversidad de prácticas, las que con mayor frecuencia son mencionadas son las “*actividades sociales*”, en todas las formas señaladas. Particularmente, la participación en el centro de meditación Shambhala aparece para casi un tercio de los entrevistados como algo importante a lo que destinan buena parte de su “tiempo libre”:

*“Shambhala. Ese es mi tiempo libre (...) Básicamente yo me vengo pa acá (centro de meditación) (...) Gran parte de mi tiempo que no está en lo laboral, o está con mi pareja, o está aquí”. (Hombre, 58 años)*

*“Me gusta formar parte y ayudar voluntariamente en el centro de meditación shambhala de donde me siento parte y miembro”. (Mujer, 43 años).*

Existen, también, otras tres prácticas que se comparten, aunque con menor frecuencia, que son: la “lectura”, el “yoga” y la “meditación”: Además, destaca la variedad de actividades culturales que realizan los entrevistados, así como la exclusividad de la mayoría de los deportes que practican.

#### **1.2.e. Consumo cultural:**

La totalidad de los entrevistados manifiesta un importante aprecio e interés por determinados bienes y/o prácticas que pueden ser categorizadas como de tipo *cultural*. Algunas de ellas son más accesibles para el público en general, mientras que, otras son más exclusivas. De tal conjunto de preferencias culturales sobresale la *lectura*, que se presenta en casi la totalidad de los entrevistados. Ésta última abarca tanto temáticas, como géneros diversos. En cuanto a géneros de lectura, los más frecuentes son la poesía y la novela. En términos de temáticas, el *budismo* es el más mencionado (casi de la mitad de los entrevistados lo señala). Otros tópicos que aparecen pero no son patrimonio común de “lectura” son: historia, arte, psicología, actualidad política,

ciencia, filosofía, literatura clásica, temas espirituales, educación, pedagogía, y lingüística.

*“La poesía es algo que a mí me ha cautivado siempre. La literatura me interesa, y hubo una época en que leía más novelas, que se yo. Pero la poesía pa mí siempre ha sido una cosa, un ámbito que yo lo encuentro una joya preciosa. O sea, yo con la poesía tengo una relación, aún cuando no soy un gran coleccionista de libros de poesía, tengo hartos libros de poesía”. (Hombre, 47 años)*

*“Tengo mucha inquietud cultural, desde siempre. Si bien, no soy un intelectual, siempre he estado cerca del mundo cultural y del arte. Y el arte me ha interesado mucho”. (Hombre, 44 años)*

*“Habitualmente estoy leyendo lo que tiene que ver con lo que hago. Psicología y budismo. Eso es lo que más leo en general”. (Mujer, 58 años)*

*“Leo hartos de budismo. Estudio hartos. Pero no sé, lo que me llegue. De repente. Los típicos premios nobeles. La lectura antigua. O sea, leer a los típicos. No sé, pos. Balzac”. (Mujer, 54 años)*

Por otra parte, dos tercios de los entrevistados expresa un gusto e interés particular por “ver cine” e “ir al cine” (esto incluye cine masivo y cine-arte). Además, un tercio manifiesta preferencia y aprecio por “el teatro” en sí y por ir a verlo, lo que ya podría configurarse en la adopción de una práctica cultural más exclusiva. También, está presente el gusto por la “música” (diferentes géneros: popular, clásica, electrónica) y la “pintura”, ambos presentes en el 25% de los entrevistados, respectivamente. Más marginales, pero mencionadas son las visitas a museos, exposiciones, danza, conciertos, ballet y ópera, algunas de las cuales constituyen prácticas evidentemente exclusivas o de elite.

*“Me gusta mucho ver una buena película, me gusta mucho la música, estudiar. También disfruto mucho con la pintura, con las histografías”. (Mujer, 60 años)*

*“Me gusta leer, el cine. No veo televisión. No tengo televisión. Escucho radio, me gusta la radio Play. Como toqué harta música, también tengo amigos rockeros famosos. Entonces, para mí la música siempre es importante. Escuchar, hacer música, la poesía”. (Hombre, 48 años)*

*“Hay algo que me apasiona profundamente es el teatro. Cuando puedo voy al teatro. Tengo muchas ganas de incorporarme e incluso estamos hablando con algunas amigas de poder crear un grupo de teatro aquí en el centro de meditación”. (Mujer, 43 años)*

*“Teatro, danza, cine. (Teatro) Sí. Mínimo una vez al mes. Dos veces, yo creo. Al cine voy menos, que a veces veo películas en la casa, o depende, como temporadas. Como que a veces pueden haber como 6 meses que no vai al cine, pero es un interés, cachai. Y la danza como de vez en cuando”. (Mujer, 25 años)*

#### **1.2.f. Participación en redes u organizaciones sociales y/o culturales:**

La mayoría de los entrevistados, hoy en día, no participa de ninguna red u organización formal que trabaje temáticas sociales y/o culturales. No obstante, esto no implica que en el pasado no lo hayan hecho (como quedará de manifiesto en la categoría trayectoria política), ni que no tengan inquietudes respecto de las problemáticas que aquejan a la sociedad chilena actual. En relación a este último punto, varios entrevistados afirman que “Shambhala” es el espacio donde se expresa su propia faceta social y las preocupaciones e intereses de este orden:

*“Fui feminista en la época en que el feminismo estaba entrando en Chile. He tenido participación súper activa en muchos movimientos sociales En toda la época durante la dictadura, un trabajo político súper activo también. Pero en este momento yo creo que no. (...) tengo intereses grandes en temas ecológicos y*

*participo cuando hay cosas concretas. Pero yo creo que lo que más, o lo que he ido llegando en mi vida, a estas alturas de mi vida, es como yo diría, como una libertad y una independencia total. No pertenezco, pero tampoco soy ajena. O sea, estoy desarrollando, por ejemplo, en Shambhala un área de trabajo social y que es justamente para ir a trabajar en terreno, en lugares donde hay que reconstruir, en caletas pesqueras donde pasó el Tsunami. O sea, me importa, pero no me motiva hacerlo a través de...o movimientos sociales más políticos o más ideológicos. (Mujer, 60 años).*

*“Shambhala, donde además de meditar, ahora pertenezco más al grupo...estoy dentro de la dirección, y además, ocupo otros cargos de roles en otras áreas, y aquí desarrollo harto y casi todo mí aspecto social de pertenecer a una comunidad, de entregarme a una comunidad, de trabajar por una comunidad, comunidad que tiene ciertos objetivos, en donde convive gente muy distinta, pero somos parte de un mismo grupo, o sea, la parte comunitaria, de redes, por sobre todo acá”. (Hombre, 47 años).*

*“Movimientos sociales... yo creo que Shambhala es lo más social que he hecho en este tiempo”. (Hombre, 48 años).*

*“Básicamente, mi labor social como forma de construir una sociedad más sana, más cuerda, lo he entregado aquí en el centro de meditación y en la Fundación oncológica”. (Mujer, 43 años).*

### **1.2.g. Pareja:**

Independientemente de si los entrevistados tienen o no pareja, la valoración que hacen los mismos de este tipo particular de “relación social” es positiva. La mayoría de ellos siente que la “relación de pareja” ocupa un lugar importante en su vida y en la de los demás. Los elementos con que describen o definen su propia “relación de pareja” o la “relación de pareja genérica” (para quienes no tienen pareja) son diversos:

Apoyo  
Compañerismo  
Placer  
Entretención  
Complicidad  
Amor  
Cariño  
Calidez  
Crecimiento  
Aprendizaje  
Intereses comunes  
Respeto  
Compartir

A pesar de esta variedad, existe un rasgo común en todos estos elementos. No se encuentran abiertamente asociados a algo que pueda ser considerado negativo. Así, queda explicitado en las expresiones de los entrevistados:

*“Yo creo que la pareja es un apoyo para compartir los problemas que no tiene a diario. Que te acoja, pero sin juzgar...un compañero”. (Mujer, 52 años)*

*“¿Dentro de mi vida la pareja? Tiene mucha importancia porque la pareja para mí es como la compañía, es como mi socia, de vida. Como mi socia, de vida. Y en ese sentido ahí es muy importante. Porque siento un compromiso, siento que tengo ahí el espacio abierto para compartir, para estar y en ese sentido me preocupa mi pareja, su desarrollo, su felicidad y yo sé que ella me necesita a mí”. (Hombre, 47 años)*

*“Es el eje que te ayuda a crecer y a desarrollar tu vida personal a través de compartir y hacer una vida en pareja”. (Hombre, 48 años)*

*“Es crecer juntos, el conocerse, quererse, apoyarse, amarse, estar juntos, disfrutar de las cosas buenas y estar apoyados en los momentos duros.... Gozar y aprender a conocer la vida y a caminar juntos dando y recibiendo”. (Mujer, 43 años)*

*“una pareja es como un compañero, un compañero de tu camino, cachai, que hay intereses similares, a veces no, pero como que se acompañan. Y eso. Como respetarse mutuamente. Él saber que está ahí el otro, como no sé pos, algún día mi papá no va a estar, tu mamá no va a estar. Ese apoyo incondicional que uno siente yo creo que eso también se refleja en una pareja. (Mujer, 32 años)*

Otro aspecto interesante de destacar dentro de esta categoría, es lo que manifiestan algunos entrevistados con respecto a la participación en “Shambhala” y la práctica de la meditación por parte de ambos miembros de la pareja. Cuando esto sucede, se produce un efecto enriquecedor hacia la “relación”, que tiene mucho que ver con el hecho de compartir un estilo de vida y una visión de la vida, que en este caso específico, parecen sustentarse en buena parte de la participación en Shambhala y de la práctica de la meditación:

*“Es excelente, ambos somos practicantes y el compartir una forma de vida y una visión la hace tremendamente rica, dinámica y profunda”. (Hombre, 48 años)*

*“Ella es instructora de yoga, también es practicante Shambhala, yo creo que la práctica nos ha ayudado...sí. A entendernos, a comprender, a hacernos espacio, a poder manejar la relación desde otra perspectiva, ya no tan egótica, tan centrado... ensimismado en cada cual, mirándose el ombligo. Entonces, eso da más flexibilidad, más apertura, más espacio”. (Hombre, 58 años)*

*“Los dos practicamos meditación. Entonces, hay una visión en común con respecto a la vida, el aprendizaje, el aprendizaje mutuo. Entonces, es importante”. (Hombre, 43 años)*

### 1.2.h. Familia:

Los entrevistados realizan una valoración positiva de la relación con su familia, y al mismo tiempo, consideran a esta última como un ámbito importante dentro de sus propias vidas:

*“Hoy en día, pa mí es mi familia y después está mi trabajo. Aún cuando la pasión que tengo hace que de repente trabaje hasta tarde...pero pa mí es mucho más importante y yo estoy constantemente tratando de ver que no me coma, que no quite, que no me desvíe, que no me...Lo más importante pa mí, que es: mi familia”. (Hombre, 47 años)*

*“Claro, es que no sé si uno al final puede decir que es más o menos importante en relación a las otras cosas. Pero sí muy importante. Como por lo mismo, porque es un hogar lo que al final te da la familia. Como que quizás no hay tanta amistad en cuanto a hacer cosas, a pasarlos tan bien juntos y todo, pero sabís que es un espacio de contención. De llegar y sentir que hay un nicho, que hay gente que se preocupa por ti como más incondicionalmente, que hay lazos formados”. (Mujer, 25 años)*

Desde su perspectiva, lo definitorio de este “tipo de relación social”, principalmente, se encuentra dado por la confluencia de elementos tales como:

- Cariño
- Amor
- Apoyo
- Protección mutua
- Compartir
- Contención

Sin embargo, lo anterior no implica que en todos los casos exista una relación cercana con la “familia” o desprovista de conflictos:

*“O sea, el rol que ellos tienen es más como en el imaginario afectivo que en la práctica. Yo siempre he sido como más independiente en realidad. Entonces, no tengo ninguna relación como de dependencia. Justamente, con mi familia. En términos ni afectivos, ni económicos, ni de ningún tipo. Entonces, puro cariño no más. Es como cuando tenemos ganas de vernos. (Mujer, 60 años)*

*“Yo no le tengo mucho apego (a la familia). Yo soy bien como sola. (Mujer, 52 años)*

*“No nos frecuentamos habitualmente, pero estamos ahí, frente a cualquier circunstancia que se requiera de los demás. Ellos están. (...) Cada cual hace su vida. No somos un clan. Apelotonados, digamos, que se mueven todos juntos y todos los fines de semana se encuentran. No. Somos puros hombres, entonces, nos manejamos cada cual en sus propios territorios. (Hombre, 58 años)*

*“La encuentro importante (la familia) fíjate. (...) La relación es difícil. Porque te digo, las relaciones interpersonales que se fueron generando realmente huii, de novela, de novelón, más bien. Difícil”. (Mujer, 71 años)*

Por otra parte, la mayoría de los entrevistados no restringe la noción de familia solamente a la familia nuclear (padres, hijos o hermanos). También, consideran como familia a consanguíneos menos cercanos (abuelos, tíos, primos, sobrinos, etc.), parientes políticos (cuñados, suegros, etc.) a algunos “amigos”, e incluso, a “Shambhala”. Particularmente, algunos entrevistados se refieren a Shambhala” como su propia familia, donde han encontrado tanto “amor” como “protección”:

*“Bueno, Shambhala es mi familia. O sea, yo me siento parte...yo me siento absolutamente de la familia del Sákyong. O sea, no puedo dudarlo. Y cuando salgo pa afuera, ellos están ahí, me protegen, me cuidan, nos relacionamos. Entonces, por eso te digo. Son como, familia cercana, familia como no funcional, y Shambhala, que es mi familia”. (Mujer, 54 años)*



*“Sabes, el verdadero significado lo he encontrado en el centro de meditación. Ahí siento he encontrado y he logrado tener una familia, donde el amor, la comunidad, la generosidad, la entrega han sido lo que me ha hecho caminar y aprender, y valorar quien soy y mis hermanos shambhalianos. (Mujer, 43 años)*

### **1.2.i. Amistades:**

La mayor parte de los entrevistados realiza una valoración positiva de sus relaciones de “amistad”. Dentro de su definición de este tipo específico de relación social, se puede identificar ciertos elementos o significados compartidos de carácter positivo, que por lo demás, para los entrevistados están presentes en sus vínculos de “amistad”: Estos son, básicamente, cuatro:

Compañía o estar presente

Confianza

Afecto/ cariño / amor

Aceptación

*“Yo creo que (la amistad) significa una relación basada en la confianza, en la aceptación del otro, en la complicidad, en el estar con alguien que uno considera amigo en las buenas y en las malas”. (Mujer, 60 años).*

*“Amistad para mí es como un acompañamiento gratuito, genuino. Un cariño desprejuiciado”. (Hombre, 47 años)*

*“En general, para mí ser amiga de alguien es estar disponible para lo que sea necesario en el momento que sea necesario. En las buenas y en las malas. Generalmente, se le pone a las parejas (risas), pero en mi experiencia ha sido más en las amistades que en las parejas”. (Mujer, 58 años)*

*“Creo que un amigo es alguien con el que puedes conversar libremente. Con el que te puedes apoyar cuando lo necesitas y al que puedes apoyar cuando él lo necesita”. (Hombre, 38 años)*

Por otro parte, en términos de cantidad de “amigos”, es posible diferenciar tres grupos de entrevistados. Un primer grupo y el más numeroso de estos, (que abarca casi la mitad de los entrevistados), es el que afirma tener pocas amistades. A continuación, está el grupo que manifiesta tener muchos amigos (un tercio de los entrevistados). Y por último, el tercer grupo que incluye los restantes entrevistados, que señalan no tener ni muchos ni pocos amigos. Sin embargo, es necesario aclarar que el hecho de que un entrevistado tenga una mayor cantidad de amigos no significa necesariamente que este otorgue mayor importancia a las amistades que otro entrevistado que tiene pocos amigos. Tampoco, que estas personas sean más o menos sociables. Más bien, se observa un sentido de importancia hacia a la amistad que es transversal a estos grupos de entrevistados:

*“Yo he sido, creo que sigo siendo bastante personalista. Me focalizo harto en lo que yo tengo que hacer, mi familia, mi pega, la cosa, tratar, y no he ido cultivando muchas amistades. Ahora, estas amistades que ahora cultivamos de manera consciente, como cultivarla, cuidarla, desarrollarla, tatatatata. Es pa mí un otro como corazón vital de mi existencia. O sea, ese grupito nos hemos declarado le cariño que nos tenemos muchas veces, porque...porque hemos descubierto el valor de una amistad súper genuina, muy gratuita, y de ir compartiendo y aconsejándose y tatata. Entonces, hoy día le asigno un gran gran gran valor a este pequeño grupito de mis grandes amigos”. (Hombre, 47 años).*

*“A lo largo de los años he pasado de muchos amigos, a menos amigos, a más amigos (risas). Los amigos van y vienen, porque los caminos te acercan, los caminos te alejan. Hay momentos en que uno está súper cerca, y otros momentos en los que te distancias. Pero sí tengo algunas amigas...no sé, son compañeras de la universidad con las que nos encontramos permanentemente de tanto en tanto. A veces son más el eje, otras veces menos. (...) O sea, yo creo*

*que a lo largo de mi historia las amistades han sido pilares en distintos momentos, digamos. Ya sea, porque están, ya sea porque no están. Pero...pero claro. Mis relaciones se dan en las amistades básicamente. Entre el trabajo y las amistades. La familia, las amistades, en eso consiste". (Mujer, 58 años)*

*"Muchos (amigos). Muy afortunada. Muchísima. (...) (Importancia) Más que yo creo, la pareja, o incluso el trabajo o la familia. Siento que es todo pa mí". (Mujer, 25 años)*

Así mismo, en el relato de algunos entrevistados emerge el "Centro de Meditación Shambhala" como un espacio donde, también, se configuran relaciones de "amistad" importantes o se aprende acerca de este tipo de relación social:

*"Es lo más divertido que hay porque aquí (en el centro de meditación Shambhala) se supone que aquí peleamos todos. Aquí a uno como que le salen las...como que se hacen más evidentes, uno las conoce más. Aquí es muy difícil. Tenemos muchos problemas entre toda la comunidad. Pero me he dado cuenta también que me relaciono mucho mejor con esta gente que con gente fuera de la comunidad. Y en las amistades claro. Es gente que me he ido dando cuenta que qué significa para mí ser amigo de alguien". (Mujer, 52 años)*

*"Bueno, en el centro Shambhala ahí hay harta gente que yo considero mis amigos (...) creo que sí en el centro Shambhala hay como gente que uno puede considerar que hay una cercanía profunda. (Hombre, 43 años)*

#### **1.2.j. Identificación y valoración respecto de los distintos ámbitos de la propia vida:**

Enfrentados a la situación de tener que jerarquizar los ámbitos de la propia vida (pareja, familia, amistades, ocupación, tiempo libre, Shambhala u otros grupos de pertenencia) en términos de cuales los expresan o identifican más como persona, los entrevistados manifiestan algunas diferencias relevantes entre sí. En base a lo que

revelan sus respectivos discursos, estos pueden ser agrupados en dos categorías. Primero, quienes “se identifican de igual manera con todos y cada uno de los ámbitos de su propia vida”:

*“Como que no siento una frontera tan clara o zonas donde no me siento identificado o expresado a estas alturas de mi vida. Pero sí noto que son expresiones de zonas distintas. O de capas distintas, o de intimidades distintas. Entonces, yo por ejemplo, cuando hago clases, cada vez estoy trabajando el hecho de ser más auténtico, más suelto, más yo, y expresar más, transmitir más de fondo lo que sé, más que lo que he preparado en la clase(...). No siento una cosa así como actué a ser profesor, dije lo que tenía preparado pero yo soy otro. No. Y eso es una búsqueda permanente. De tratar de ser quien soy, y de manifestarme auténticamente. En mi trabajo también. Pero se expresa una capa distinta, de la que por ejemplo, se expresa cuando estoy meditando. Son aspectos distintos”. (Hombre, 44 años, Director de nivel, 22 años de práctica)*

*“Es difícil separar porque cada una de ellas es parte de lo que soy”. (Hombre, 48 años, Profesor de budismo, 17 años de práctica)*

*“Yo creo que está a un nivel bastante parejo Shambhala y mi trabajo, que son dos cosas que aparecieron en mi vida en la misma época. Y que están bastante...Pero yo no sería la misma si tuviera solamente el budismo y solamente el trabajo. Para mí el resto también es fundamental (...) Yo creo que, no sé, o sea, no quiero dar a entender que porque eso es más como central...si tú quieres es como el foco. Es como la linterna que ilumina. Pero ilumina qué, ilumina todo el resto” (Mujer, 63 años, profesora de budismo, 31 años).*

La segunda categoría o grupo se refiere a “quienes se sienten más identificados o expresados en una o algunas de estas esferas en particular”. En esta categoría, aparecen como elecciones comunes los ámbitos de las “amistades”, el “tiempo libre” y la “participación y práctica relativa a Shambhala”:

*“Pero donde me siento como más yo, más completa, como que estai ahí con todo, cuando me metí a Shambhala y como que reconocí a la gente, la sangha y todo eso. Como muy aceptada”. (Mujer, 32 años, Practicante, 1.5 años de práctica)*

*“Quizás el de los amigos. (...) En general la relación con mis papás es como más de...o sea, como uno es el hijo, sigue aprendiendo. Entonces, uno dice su opinión y que se yo, y me escuchan mucho, pero como que uno al fin y al cabo sigue... les están enseñando todavía. Está siendo educado. En cambio, con mis amigos es como más de par a par. Entonces, en ese sentido a mí me expresa más”. (Hombre, 17 años, Practicante, 3 años de práctica)*

*“En mi amistad con mi amigo, en donde hemos tenido conversaciones geniales y todo el tema, y nuestras vivencias. Y mi tiempo libre que es algo más personal, donde me desarrollo, siento yo. Estas dos cosas, aquí es donde veo más de mí, y lo que me ha permitido tomar decisiones que tienen que ver conmigo en relación a la pareja y al grupo Shambhala, cachai”. (Hombre, 28 años, practicante, 2 años de práctica).*

Más interesante aún, es que tal diferenciación coincide con dos criterios o variables que hemos establecido previamente para distinguir a los entrevistados: “cantidad de años de práctica en Shambhala” y el “status organizacional ocupado en el centro de meditación”. En la práctica, esto significa que quienes “se identifican con todas las esferas de la vida” son, mayoritariamente, practicantes más antiguos de Shambhala (sobre 8 años de práctica), que a su vez, ocupan cargos en el centro de meditación (ya sea, asumiendo roles de responsabilidad en la organización del mismo o como directores de niveles Shambhala, profesores de budismo o instructores de meditación). En cambio, quienes afirman que “se identifican con uno o algunos de estos ámbitos vitales en particular”, llevan menos años participando de Shambhala (menos de 9 años) y su posición dentro de la organización se limita, básicamente, a ser “practicantes”.

Por otra parte, cuando se trata de jerarquizar los ámbitos de la vida en términos de la importancia o valor adjudicado a cada uno de ellos por parte de los entrevistados, se observan también diferencias, aunque más diluidas que en la situación anterior. Si bien, los entrevistados con más años de práctica o participación en Shambhala, mantienen la idea de valorizar por igual los distintos ámbitos de la vida, admiten como medulares algunas esferas específicas, al igual que el resto de los entrevistados. Específicamente, en este grupo predomina la asignación de una mayor importancia a los ámbitos de la “familia” (incluida la pareja) y la “participación en Shambhala”. En tanto, en la categoría de quienes “llevan menos años de prácticas” y sólo son “practicantes”, se repite el hecho de asignar mayor valor a los ámbitos de la “familia” (incluida la pareja) y a la “participación en Shambhala”, pero se agregan las “amistades”. En definitiva, la mayoría de los entrevistados privilegia ámbitos que incluyen relaciones con un evidente componente o compromiso afectivo. Particularmente, en relación a la importancia asignada a la “participación en Shambhala”, ésta valoración tiene mucho que ver con la idea de que se trataría de un espacio donde se “aprenden ciertas cosas” que ayudan a conducirse mejor en otras áreas relevantes de la vida:

*“Hoy en día, pa mí es ultraimportante, yo te diría casi al nivel de mi familia, yo te diría que mi compromiso de corazón es con las enseñanzas y con mi familia, pero para no pecar de sobreactuadamente budista si me ponen, como te decía yo, una pistola en la cabeza, yo me voy con mi familia”. (Hombre, 47 años, Coordinador prácticas y estudios, 14 años de práctica)*

*“En primer lugar la pareja y mi práctica. Con mi práctica trabajo aspectos profundos de mi desarrollo como ser humano y en la relación de pareja puedo experimentar los resultados de ese trabajo. Desde allí, es más fácil irradiar hacia la familia y amigos. (Hombre, 48 años, profesor de budismo, 17 años de práctica)*

*“Yo te diría que el ámbito familiar es importante. Del ámbito amistad-familia, los amigos- familia. Pero la parte espiritual también. Es decir, no te podría decir voy a abandonar esto, porque me aburre. Creo que la parte de Shambhala y todo eso*

*me ayuda a relacionarme mejor con mi familia, que es complicada. E incluso me ayuda a comunicarme mejor con mis amigos de los distintos grupitos. Cualquiera de esos tres que me faltara, me haría falta algo. (Mujer, 71 años, Practicante, 9 años de práctica)*

*“Yo creo que la pareja es más importante para mí porque de hecho es lo que más hago, de todas estas cosas”. (Hombre, 28 años, Practicante, 2 años práctica)*

Por último, resulta importante consignar que esta valorización e identificación de carácter igualitaria (o como dice una entrevistada, “equilibrada”) que se manifiesta en el discurso de algunos de los entrevistados con respecto a las distintas esferas o ámbitos de la vida, se trata de una noción que forma parte de las propias enseñanzas de Shambhala. De cierta manera, puede entenderse como un principio a seguir y una aspiración de “estar presente y apreciar cada momento de la vida”:

*“Eso tiene que ver con Shambhala y tiene que ver también con el budismo tántrico. El hecho de que poco a poco, lentamente, las fronteras de tus espacios vitales, y de lo bueno y lo malo, comienzan a estar más diluidas. Y empiezan como el agua como a cubrirlo todo, como un lago. Empieza como a llenar. Y tiene de alguna manera un sabor similar. Y tú puedes, de alguna manera, estar comiendo acá, o puedes estar practicando meditación y de alguna manera son distintas las experiencias, pero hay un sabor similar”. (Hombre, 44 años, Director de nivel, 22 años de práctica)*

*“Las enseñanzas más profundas de los maestros más elevados dicen que incluso si la verdad la logra ver en todo, su entrega debiera ser total incluso a esto, incluso más allá de tus ligazones o de tus vínculos con la familia. (Hombre, 47 años, Coordinador prácticas y estudios, 14 años de práctica)*

*“Es que son distintos ámbitos de la expresión de uno mismo. O sea, a mí participar en Shambhala, las enseñanzas budistas en general, me han permitido entender donde estoy parada y en que consiste esta vida. Y eso ha permeado*

*todos los ámbitos”. (Mujer, 58 años, Directora Niveles Shambhala, 20 años de prácticas)*

*“Tiene que ver con una visión budista que es como si estás presente en cada momento, cada momento se vuelve especial. Y además ese momento se vincula con todos los momentos”. (Hombre, 43 años, practicante, 11 años de práctica)*

### **1.2.k. Identidad religiosa y trayectorias religioso/terapéuticas:**

En relación a la cuestión de la identificación religiosa por parte de los entrevistados, se distinguen nítidamente dos tendencias. La tendencia mayoritaria (que abarca casi el 70% de ellos) es a identificarse religiosamente con el budismo. La segunda tendencia (compuesta por el 25% de los entrevistados) es no adscribirse a ninguna religión. Así mismo, cabe destacar aunque se trate de una situación marginal, en el caso restante (el que no se incluye dentro de ninguna de las dos tendencias anteriores) surge una suerte de identificación religiosa mixta, compuesta de budismo y cristianismo. Este primer conjunto de datos permite afirmar que a pese a que una cantidad importante de los entrevistados se describe a sí mismo en términos religiosos como “budista”, el que una persona participe (incluso con cierta regularidad) en el centro de meditación Shambhala y en sus prácticas, no implica necesariamente que se convierta en budista o que se catalogue como tal.

También, en los relatos de los entrevistados es posible distinguir diversas trayectorias religiosas y también terapéuticas (que en ciertos puntos de la vida se mezclan). Específicamente, el punto de partida religioso de los entrevistados que corresponde a la “orientación religiosa predominante en su familia de origen”, en más de la mitad de los casos (63%) corresponde al catolicismo. Este último puede ser más o menos practicante (se reparte más o menos equitativamente). Para los demás entrevistados, la partida de su trayectoria religiosa es desde familias ateas o agnósticas. Así mismo, cabe destacar que el carácter laico o católico de la educación escolar recibida por los entrevistados, se corresponde con “la religión de la familia origen”.



Primero que todo, se identifica un grupo que corresponde a más de la mitad de los entrevistados que recibe una herencia religiosa católica y, en una primera etapa, la acepta como propia, ya sea en su totalidad o en parte. A su vez, casi un tercio de quienes conforman este grupo, afirma que aunque su familia de origen es católica, ésta se caracteriza por no ser practicante, por lo cual el hecho de asumir el catolicismo se trata de una opción y compromiso netamente personal, más que de una herencia:

*“Pero en mí familia, mi familia sí era católica. Yo hice la primera comunión, me prepararon así como en un colegio del barrio de mi abuela, porque en mi colegio no había religión, yo creo. Hice la primera comunión y sentía que era algo súper importante. Y tenía una noción de que esto...así era la vida. O sea, con el cielo, el infierno, los santos, que se yo”. (Mujer, 60 años).*

*“El caso mío, yo vengo.... yo me eduqué en colegios católicos. Fui muy muy católica, estuve postulando a monja, estudié teología, quise ser profesora de religión, no me resultó”. (Mujer, 43 años)*

*“Yo diría que mi familia es católica no practicante. Y estudié en colegios de Iglesia en la educación media, básicamente. Y fui católico por muchos años, hasta mediados de los noventa puede ser. (...)mi cultura católica nunca fue muy fuerte, porque mi familia era no practicante. Entonces, yo no tengo tradiciones católicas. Entonces, yo fui muy católico por el tiempo en que fui, pero no como una tradición familiar, sino más bien como una opción personal. Entonces, no se puede decir que yo tenga una religión familiar. Entonces, mi adhesión era muy ideológica, si quieres. Muy personal”. (Hombre, 46 años)*

*“En mi casa, la religión era la religión católica. Católica a la chilena. Gente poco practicante. De repente, de ir no sé, para la misa del gallo, para la pascua de resurrección y alguna ocasión especial. Ahora, yo de niño no era así. Yo de niño estaba muy interesado en lo que era la religión católica, iba a misa regularmente. A las 7 de la mañana iba a misa”. (Hombre, 38 años).*

En segunda instancia, se distingue también un grupo pequeño de casos (16% del total de entrevistados) que desde un comienzo rechaza totalmente la herencia religiosa familiar. En dos de ellos, esta última no corresponde al catolicismo sino a otras religiones (adventista y mormona):

*“Mi papá era católico, mi mamá medio que sí, medio que no. (...) La cosa católica nunca la tragué mucho, porque estaba tan sobrecargada de dogmas y de...no sé, me tocaron un par de curas muy a la antigua. (...) O sea, nunca me definí como católico, pero andaba buscando la cosa religiosa. Pasé por la cosa mormona mirando no más. No entendí nada, no encontré nada, no, no. Absurda un poco, no, no”. (Hombre, 47 años)*

*“Adventista del séptimo día es la religión de la familia (...) Duró hasta los 12 años. Hasta los 12 años me dijeron, bueno, tú elige. ¿Vas a la iglesia o no vas a la iglesia? No fui nunca más”. (Hombre, 58 años)*

Así mismo, el discurso de los entrevistados da cuenta de como en el transcurso de sus respectivas vidas operan cambios relevantes en términos de su identidad y definiciones religiosas. Todos quienes en un primer momento se reconocen como católicos, sea por herencia u opción personal, experimentan luego procesos de pérdida de sentido o desencantamiento, crítica y distanciamiento, que culminan con el abandono de dicha religión. Existe un argumento compartido que otorga sustento a este fenómeno: la inconsistencia o incoherencia que muestra el catolicismo entre sus creencias y su forma de actuar:

*“Me parecía como sin sentido ver a la gente en Misa, sentía como una vida tan doble. Es como la típica crítica de la gente joven a la Iglesia católica. Como que van rezan, salen de ahí, se olvidan de todo. (...) La inconsecuencia, una cosa como muy de forma y sin ningún contenido”. (Mujer, 60 años)*

*“Yo creo que una de las cosas que me pasa con los católicos es que siento que lo que profesan, no incide en su vida cotidiana. No se junta. O sea, pueden tener un*

*discurso, que fue lo que me provocó impacto el irme de ahí, tienen un discurso que no afecta para nada su vida cotidiana. O sea, pueden ir a misa, golpearse el pecho o rezar no se qué y la gente sale de ahí, y el mundo en el que vive, no tiene nada de católico pa mi gusto. En términos de modo de vivirse la vida".*  
(Mujer, 58 años)

Otras razones más personales para el abandono del catolicismo son: 1) la intolerancia de parte del catolicismo hacia las demás religiones; 2) la imposición de dogmas sin un respaldo en la experiencia (práctica) para comprobar los mismos; 3) la "noción de pecado original"; que se traduce como que algo está mal innatamente en el ser humano, frente a lo cual este sólo debe entregarse a un ideal o "deber ser", descartando la posibilidad de trabajar los defectos y errores personales a través de un camino entregado para ello, y 4) la adopción de ideologías de izquierda que parecían ser excluyentes con la acción de asumirse católico (este es el caso particular de quienes militaron en grupos de izquierda en la década del setenta en Chile).

Además, en el discurso de aquellos participantes del "Budismo Shambhala" que en una primera etapa fueron *católicos*, se distinguen dos tipos de trayectorias religiosas trazadas con posterioridad al abandono de esta religión. Una primera, que implica una actitud más pasiva frente a lo religioso, determinada más bien por las circunstancias que por una intencionalidad definida. Esta última no involucra una incursión o exploración sistemática de otras prácticas religiosas o caminos espirituales, aunque si incluye en algunos casos terapia psicológica. La otra trayectoria hace referencia a un proceso más consciente e intencionado de "búsqueda", que puede ser denominado de distintas maneras: de sentido de vida, espiritual, religiosa, etc. En el marco de este último, los sujetos exploran y transitan por prácticas diversas, que pueden ser de carácter religioso, espiritual, terapéutico, místico y/o esotérico, dependiendo de la directriz que ellos mismos asignan a su proceso personal. Todo esto, con el propósito de encontrar respuestas a sus interrogantes sobre sí mismo, el mundo y la vida (sentido) o una solución a sus requerimientos de salud física, mental o espiritual (sanación) y desarrollo personal. Ejemplos concretos de estas experiencias son la participación en los hare krishna, rolfing, trabajo corporal, flores de bach, reiki,

sintergética, yoga, respiración holotrópica, aikido, tarot, magia blanca, astrología, metafísica y cábala. También, en algunos casos subyace a esta búsqueda una *exploración intelectual*, que puede configurarse en núcleo o complemento de la misma. Los intereses de esta actividad de indagación pueden ir desde temáticas filosóficas y científicas de orden occidental-moderno, hasta cuestiones más religiosas, metafísicas o espirituales (como les denominan los entrevistados). Ambas trayectorias, con sus respectivas formas de operar, llevan en algún momento a estos entrevistados a la meditación y a la participación en el Budismo Shambhala.

*“Así que hasta ahí me llegó el catolicismo (risas). Además, yo era chica dentro de todo. Tenía como 18 años, o algo así. (...) Ahí me dediqué a eso que uno se dedica en la adolescencia a la búsqueda, a la búsqueda de ya no sabés qué. Porque es como otra religión en este país. Otra religión no había. Por lo tanto, uno busca y no sabés mucho qué. Algo que te de alguna respuesta. No sé. Un sentido de la vida, de donde estai parada en el mundo. (...) Pasé por varios grupos. Muchos en ese entonces. Así como todos los grupos espirituales diversos que había”. (Mujer, 58 años)*

*“Yo creo que de un proceso de buscar respuestas afuera, en la sociedad, pude darme cuenta de que las respuestas de lo que yo quería, y de lo que yo buscaba, y de lo que me podía curar y sanar estaba en mi interior. Y al mirar hacia adentro me atreví, por circunstancias de la vida, a recibir tratamiento de Flores de Bach y a tratar con Reiki, con Sintergética”. (Mujer, 43 años)*

*“Empecé a estudiar otras religiones. “Estudiar”. Tampoco es que me haya dedicado así... Explorar. (Hombre, 46 años)*

*“Después en la universidad, en ese tiempo el marxismo, la revolución, estudié sociología, y la verdad es que pasé muchos años de mi vida como atea. Atea, atea, atea. Y después me enfermé y ahí como que volvía retomar esta cosa de la religión. Pero ya no como católica. Sino que me di como toda la vuelta por las religiones...me interesó conocer de religiones, primero que nada, que Dios*

*existía. Así como una vuelta...así como primera. Y de ahí, empecé como a reconocer maestros: El Buda, Cristo, no sé nada de los mahometanos. Y después me di cuenta que en realidad empecé a buscar en ese ámbito. Estudié cábala, sé de cábala, de las letras, del árbol de la vida, de las claves de Enoch". (Mujer, 55 años).*

Por otra parte, en el relato de la mayoría de los entrevistados cuya familia de origen no posee religión (ateos o agnósticos), así como en el de aquellos que no asumen como suya la herencia religiosa de su familia de origen, también se observa un tránsito, en este caso desde un punto de partida no religioso hacia un proceso de búsqueda que adquiere distintos nombres y directrices: religiosa, espiritual, de visión de mundo, de desarrollo personal, de sanación. Dicha búsqueda puede involucrar prácticas categorizadas como religiosas, místicas, espirituales, esotéricas y/o terapéuticas. De la misma manera que en el caso de quienes partieron desde el catolicismo, las prácticas asumidas dependerán de la o las directrices que el entrevistado en cuestión otorga a su proceso de búsqueda. Sin embargo, aquí se observa una diferencia con este otro grupo de quienes aceptan el catolicismo en una primera etapa. El aspecto religioso tiende a ser relegado por la mayoría de los entrevistados de esta orientación no religiosa. Precisamente, porque no les agrada la idea de estar adscritos a una religión. En este sentido, la intencionalidad se orienta hacia cuestiones como la adquisición de una nueva visión de mundo o una nueva manera de vivir, la búsqueda de herramientas de sanación o desarrollo personal, o la conexión con lo espiritual o lo divino de la existencia. Salvo dos casos puntuales en que se da una breve incursión por grupos católicos con una orientación al trabajo social, estos entrevistados asumen prácticas no adscritas a religiones establecidas. Ejemplos concretos de ellas son: consumo de plantas psicodélicas (con una orientación místico-chamánica), Rolfing, terapia corporal, Biodanza, Gestalt, Masaje Shiatsu, Reiki, Temazcales, círculos de fuego (ritual indígena) y Tarot. A esto, se suma el paso de algunos entrevistados por terapias psicológicas y psiquiátricas convencionales. La búsqueda puede tener un componente intelectual de mayor o menor gravitación. Y por último, en el discurso de algunos entrevistados de este grupo, también se observa que a la par con el proceso de búsqueda práctico, se produce una

indagación en términos de estudio y lectura de diferentes temáticas (ejemplos concretos: filosofía occidental, budismo, chamanismo, hinduismo, meditación) que adquiere distintos grados de relevancia de acuerdo a la disposición del entrevistado en cuestión.

*“Yo tenía una necesidad de una cosa espiritual permanentemente. Pasando, mi paso por la universidad en la lectura de Nietzsche, la lectura de Sartre, la lectura de algunos otros, me llevó a declararme agnóstico o ateo. Francamente. Y descreer de la religiosidad y de la trascendencia. Fue un ratito corto. Fue una respuesta a que no encontraba nada en el cristianismo, en los mormones menos, y de repente estas lecturas me dijeron: claro, seguramente la religión es una manera del hombre de tranquilizarse frente al pánico del absurdo de la existencia (...) Pero tenía como un bichito también ahí como dando vueltas, de que había algo que me decía que había una cosa intensa, que era una insatisfacción más profunda que no sabía si era depresión, yo creo que también pasé una depresión, o era simplemente, que realmente me faltaba una respuesta de algo”. (Hombre, 47 años)*

*“Mi espiritualidad partió leyendo, siendo fanático de los extraterrestres, cachai, cuando chico. Yo digo espiritualidad porque después vengo a analizar que de ahí surgió como este gusto, esta sensación, esta necesidad de búsqueda, la búsqueda, esta necesidad de encontrar, cachai, algo que está más allá de nosotros (...) Mi papá también, que le gustan esas cosas, y después empecé a aterrizar un poco más y empecé a leer sobre filósofos, filosofía occidental, cachai. Filósofos europeos, Nietzsche, esa gente así. Me aburrí un poco, encontré que eran muy caóticos. Un poco sufridos. Y mucho. Mucha mente encontré. (...) . Y después empecé con el hinduismo, a leer cosas del hinduismo, a Ramana Maharshi, ya ahí empecé con la parte más espiritual, lo que me empezó a llenar un poco más (...) después mi papá me regalo el Tao, del Lao, el Tao Te King. Porque más o menos lo que conversábamos era parecido a lo que el había leído sobre el TAO TE KING, me regaló el libro y desde ahí lo tomé y desde ahí mi búsqueda espiritual ya había un camino, con un nombre, cachai y*

*una cultura que la avalaba. Ahí ya como que me estructuré en algo que ya estaba armado. Y ahí me metí y ahí me quedé, cachai. Y eso". (Hombre, 28 años)*

*"Como que yo era bien introvertida también en el colegio. Como que yo estaba súper como cumpliendo lo que tenía que hacer, no más. Pero también sentía que habían cosas que no tenían explicación, que nadie me las podía dar. Yo tampoco las buscaba en la experiencia, o como que hacía saber mis inquietudes. Entonces, como me sentía un poco apartada del mundo (...) En la Universidad, nada con la religión. Como que mi abuelita siempre con sus cosas, pero yo nada. Y después, cuando fui a Argentina a hacer un tercer curso, había una parte del taller, del curso, como el quinto día, hicieron como algo, que uno tenía que conectarse como con algo divino. Como con esa divina del mundo, sin ninguna religión en particular. Con esa como divinidad humana o como...que tiene ver con el tema de Claudio Naranjo. Y yo me sentía así cero conectada. Sentía que nada era divino. (...) Y yo me sentía súper poco espiritual. Súper poco espiritual, pero a la vez, también me sentía espiritual. No sabía cómo. Y entonces, después pasó mucho tiempo y llegué a Shambhala y ahí sentí que... llegué a una ceremonia como que la hacen cuando alguien se muere, que hacen un fuego que se llama lasak, y así muy cuático. Como que igual si tú lo veís por primera, llega toda esta gente, como qué están haciendo, cachai. Que te asusta. Pero yo no me asuste. Me sentí como que bakán, que lindo todo esto y me sentía como algo muy familiar, cachai. Y la gente, además, era por la gente. Porque la gente era como muy piola. Así como muy normal, cachai. No había nadie así como ahhh...Nada cuático. Todo muy normal. (Mujer, 32 años)*

*"Terapias yo no he parado desde los años 70. Todo lo que hice, hice aquí en Chile, hice Biodanza, cuando el Rolando Toro todavía no era conocido digamos. ¿Qué más hice acá en Chile? Estuve con la Nana Schnake y con el Pancho Huneus haciendo Gestalt. Después me fui y en Estados Unidos hice el Fisher-Hoffman que fueron 3 meses. Y después, ¿qué hice? En Estados Unidos hice el Rolfing que es una especie de... recibí el Rolfing que es una especie de terapia también. Y no he parado. Realmente no he parado". (Mujer, 63 años)*

*“Te diría que empieza a llegarme la pubertad, y no antes, pero sí con la pubertad empieza a resonar en mí una pregunta, una inquietud como espiritual. Y mi interés estético e intelectual es muy ciego todavía. Y particularmente, hay un evento entretenido que a los 12 años yo tenía una tía abuela alemana... mi abuela había muerto así que esta tía abuela era prácticamente mi abuela. Con la cual teníamos muy buena relación. Y ella era instructora de yoga...sabía meditación y era muy esotérica. Entonces, a los 12 años nos vamos de vacaciones con ella y ella nos cuida. Y ella se levantaba todas las mañanas temprano, a las 6 de la mañana a hacer yoga. A mí me picó el bichito y me levanté con ella un par de veces, y ella me enseñó a meditar a los 12 años. Porque le pedí que me enseñara. Porque me pareció bonito, interesante, me llamaba la atención la energía que sentía ahí (...) Y como a los 15 años ya empecé a leer de budismo. (...) Hasta que me invitan a unas charlas de unos lamas que vinieron. Y ahí como que encontré algo. Y me instalé. Y después fue de a poco de a poco, cada vez entrando más. Sentí que había algo ahí muy mío, muy propio. Y no me salí nunca más (...) Hay un periodo, como desde los 16-17 años que también me interesó Castaneda. ¿Has leído Castaneda? Me interesó Castaneda, me interesaron las drogas alucinógenas, me interesaron los pitos de marihuana y los peyotes, y los San Pedro. Y siempre lo hice con mucha responsabilidad, como con mucha búsqueda espiritual. Entonces, me leí todos los libros de Castaneda. Los estudié y lo trate de buscar por todos lados. A él no, pero antecedentes sobre él. Y leí un poco de Toltecas, también. Y tuve unas 3-4 experiencias fuertes con San Pedro, que podría como incorporarlas a mi camino espiritual. Fueron importantes. Con unos amigos. Bien sacralizado todo. No como de carrete”. (Hombre, 44 años)*

El examen conjunto de los datos presentados permite concluir que la mayor parte de las trayectorias religioso-terapéuticas de los entrevistados están imbuidas de la presencia de un fenómeno común: una *situación de búsqueda*. Pese a que este fenómeno toma distintos nombres y directrices (búsqueda religiosa, espiritual, de visión de mundo, de desarrollo personal, de sanación) y puede adquirir un carácter activo o pasivo, consciente o inconsciente, de igual manera, se enmarca dentro de lo que



Berger y Luckmann han denominado un escenario *pluralista moderno*. La *situación pluralista moderna* de por sí implica la coexistencia y competencia entre diversos sistemas de valores a nivel societario y la ausencia de regulaciones y/o barreras sociales que contribuyan a conservar a estos últimos como realidades incuestionables (Berger y Luckmann, 1996). Dicha doble connotación ocasiona que los sistemas de valores y esquemas de interpretación no puedan ya ser concebidos socialmente como algo que se da simplemente por sentado. En este sentido, una buena parte de las trayectorias religioso-terapéuticas analizadas no sólo brindan testimonio de la gama de opciones existentes en términos de valores, pensamientos y conducta, a la que han estado expuestos los entrevistados en el transcurso de sus vidas. También, ponen al descubierto las decisiones y acciones concretas que toman estos individuos para enfrentar este escenario pluralista moderno, que amenaza producto de la relativización de los sistemas de valores y esquemas de interpretación, con contagiarlos de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas.

Aunque, en sólo algunas de las trayectorias se deja entrever procesos de búsqueda de sentido, en cambio, en todas ellas queda de manifiesto desplazamientos relevantes en términos religiosos-espirituales y terapéuticos. Naturalmente, estos desplazamientos son consecuencia directa de decisiones tomadas por los individuos, que se circunscriben al ámbito de las definiciones respecto de cómo “hacer la propia vida”. Es decir, y siguiendo a Beck, tales decisiones así como los propios desplazamientos que conllevan, constituyen un rasgo expresivo de *individualización*. Esto, en cuanto los entrevistados son capaces de desprenderse de la orientación religiosa de su familia de origen (o de la ausencia de la misma), y se permiten transitar por una o más prácticas (religiosas, terapéuticas, místicas y/o esotéricas) o, en ciertos casos, llevar a cabo una exploración de tipo intelectual que puede ser nuclear o complementaria dentro de su recorrido.

Por otra parte, las trayectorias religioso-terapéuticas de la mayoría de los entrevistados expresan lo que para Hervieu-Léger son las cualidades propias de la religiosidad en las sociedades modernas: *fluidez* y *movimiento*. Recordemos que según la autora francesa, estos rasgos son el resultado de la importante dosis de

incertidumbre que reina en cada una de las esferas de esta clase de sociedades; situación que a su parecer, es ocasionada por dos fenómenos estrechamente asociados a la instauración de la modernidad: la *fragmentación de la memoria colectiva* y la *deconstrucción de los sistemas tradicionales del creer* que opera de la mano del proceso de racionalización moderna. Parece conveniente señalar la coincidencia en este sentido con la mirada de Berger y Luckmann, quienes también subrayan la importancia de este escenario de incertidumbre propio de las sociedades modernas en términos de sus repercusiones en la esfera religiosa. Sin embargo, en el caso de estos autores la causa del mismo se localiza en la situación pluralista moderna que *subjetiviza la religión*. Es decir, ocasiona la pérdida de su status pre-moderno de realidad que se da por sentada en la conciencia, obligando a los individuos a reflexionar acerca de los supuestos cognitivos y normativos de su propia tradición o visión religiosa (Berger, 2005: 4-6). En definitiva, desde cualquiera de estos enfoques, la sociedad moderna es un contexto social en el que impera la incertidumbre y, que por tanto, demanda a los individuos movilizarse en pos de la construcción de sentido y certezas personales. Los desplazamientos que componen las trayectorias religioso-terapéuticas de los entrevistados responden a este fenómeno sociológico que empuja a un examen y definición de aquellas creencias y prácticas que de acuerdo al propio criterio de los individuos (su verdad subjetiva) aparecen como necesarias, satisfactorias y/o adecuadas en el contexto de sus respectivas vidas.

Así mismo, en el recorrido de la mayoría de de los entrevistados se puede palpar el fenómeno del *bricolage* u operación por parte de los individuos de selección, modificación y combinación de creencias y prácticas religiosas en base a un criterio definido por ellos mismos. Sin embargo, cabe acotar que en la mayoría de los casos las creencias y prácticas a las que recurren los entrevistados no pertenecen al ámbito de las religiones establecidas, sino a prácticas u orientaciones de orden místico, filosófico, terapéutico o esotérico o que mezclan estos elementos, autónomas en este sentido.

### 1.2.I. Identidad y trayectorias político/ideológicas:

En referencia a la cuestión de la identidad político/ideológica de los entrevistados, es posible reconocer dos tendencias relevantes a partir de los relatos obtenidos de estos últimos: 1) una tendencia mayoritaria a identificarse con una posición de izquierda moderada de corte socialista (74% de los entrevistados); y 2) una tendencia menos significativa a identificarse con el centro político (21%). Todo esto, frente a sólo uno de los casos que se identificó como de derecha. No obstante, es importante destacar que este aspecto de identificación política no se manifiesta como una adhesión plena a tal o cual conglomerado, partido o actor político. De hecho, el discurso de los entrevistados sobre su propia trayectoria política/ideológica revela una distancia importante con los actores políticos. En consecuencia, las tendencias señaladas deben interpretarse, más bien, como una proximidad ideológica y cultural de los entrevistados a estas categorías de izquierda y centro, y no como una autodefinición tajante en términos políticos que implique un compromiso militante-práctico con dichos sectores:

*“Yo creo que me he dado la libertad a esta altura de la vida de votar por quien me parece que represente la posibilidad de llevar a cabo lo que yo quisiera, digamos. Pero no por lealtades de que soy de la Concertación, tengo que votar por la Concertación, que es el candidato que me convence”. (Mujer, 60 años)*

*“Hoy día, en general voto por la gente de la Concertación, porque me interpreta. No porque haya que votar por ellos. Pero más que nada, ahora voto por la persona. Por la credibilidad, por el proyecto, por la seriedad del representante”. (Mujer, 43 años)*

*“Sí. Sí, he tenido harta transformación. Antes yo era, o sea, claro, de un partido...a mí me interesaba cuando veía las noticias, ah, socialista, ah, yo le ponía atención (...) Identificado con algún político del partido socialista. Y de ahí empecé a variar un poco. A confiar un poco más en mi intuición, cachai. Qué es lo mejor que puedo sacar de ahí, no ya confiando plenamente en una persona*

*que es socialista porque es socialista, cachai. Sino más que nada en mi tincada, cachai". (Mark)*

*"O sea, si me observan desde afuera y por lo que yo digo, y tomando en cuenta lo que pasa en el medio, sí. Se podría decir que yo soy socialista, de izquierda. Pero no lo soy. Me entiendes. O sea, se me podría vincular". (Hombre, 43 años)*

*"Bueno, o sea, si yo tengo que votar jamás voy a votar por Piñera o por nadie de derecha. (...) Pero me desencantó la política. Y a lo mejor en algún momento podría volver a militar, no sé. Si viera que fuera...si sintiera. Pero de momento, no. Porque nunca voy a ser de derecha, nunca voy a tener...no, eso no. Al contrario, mientras más pasa el tiempo, más creo que está todo mal, que hay que cambiarlo". (Mujer, 55 años)*

El análisis de la *trayectoria político/ideológica* de los entrevistados aporta otros datos relevantes. Primero que todo, se percibe una clara diferencia en términos experienciales entre quienes son mayores de 35 años y quienes no lo son. El primer grupo etéreo rememora intensamente circunstancias históricas como la Unidad popular y/o la dictadura militar; mientras que el segundo, es más bien testigo y da cuenta del periodo postdictatorial en que se desarrollan los gobiernos Concertacionistas. Específicamente, dentro del primero de estos grupos (mayores de 35 años) la mayoría de los entrevistados tiene durante su juventud un vínculo importante con lo político. Por una parte, están quienes viven el periodo previo a la dictadura militar-especialmente, la Unidad Popular- con edad para participar políticamente. Para estos últimos, la relación con la política en aquella época se expresa en tres formas diferentes de participación: militancia en partidos de izquierda (PC, PS, MAPU o MIR), activismo cultural y/o trabajo social vinculado a organizaciones de izquierda. Sin embargo, esto cambia con el golpe militar y la instauración de la dictadura. Factores diversos como la persecución política, el exilio, la disolución de los partidos, la preocupación por la crianza de los hijos y el sustento familiar, producen una desvinculación de las estructuras partidarias y de las organizaciones políticas. Pese a esto último, post-golpe militar se mantiene en varios de los entrevistados un compromiso político referido a la lucha por el retorno a la

democracia que se manifiesta, principalmente, en la participación en protestas y en grupos anti-dictadura:

*“O sea, en esa época yo era simpatizante de las juventudes comunistas. Era simpatizante. Circulaba mucho con la gente, con la “Jota”, de la “jota”. Y hacia teatro yo en esa época. Incluso el año 72-73, el año del golpe entré yo a la escuela de teatro. El 71 y el 72 trabajaba con gente de distintos partidos: PC, del MAPU, Socialista, en crear una organización para grupos de teatro-aficionados. Ya. Y eso murió el 73. Entonces, había toda una cuestión ideológica muy fuerte. (...) Claro. Después del Golpe. El tiempo de la dictadura. El tiempo de la dictadura ya me dediqué a criar hijos, a trabajar, a crearme una situación porque yo quedé, o sea, en general fue un golpe, digamos. Significó como 3 años poder levantar cabeza. Realmente fue un mazazo. Quedé mirando pal` lado y sin nada. Si ahí estaba todo el proyecto de vida”. (Hombre, 58 años)*

*“Participé en política mientras estaba en la universidad. Estaba en la universidad Católica. Era particular, durante la dictadura estar en la Universidad Católica. En Donde en la católica en esa época había dos posibilidades: o ser mirista o ser Mapu. (...) Estuve un rato con los miristas, aprendí a usar los linchacos, los torniquetes y los no se qué. Y caché que (risas)...la verdad, la verdad, más allá de desfilar con un linchaco metido en la guata cagada de susto, y que no le iba a enterrar a nadie ninguna cuestión, que se yo. O sea, hasta ahí no más me llegó el cuento. Y la otra alternativa, eran los Mapus, que fui a dar al Mapu porque no había otra alternativa (...) Después durante la dictadura tuve mi primera hija. Que claramente caché que pasan otras cosas con la lucha política, cuando uno tiene hijos. Sobre todo, cuando las mujeres tienen hijos. Y claro, dimos varias peleas durante la dictadura. O sea, participaba en protestas. Participaba en cosas clandestinas”. (Mujer, 58 años)*

*“Políticamente, yo cuando entré a militar a un partido político, entré al MAPU. Que estaba en la Universidad Católica y en la época de la Unidad Popular el MAPU era un partido como bien fuerte, bien interesante. Era como nuevo además,*

*entonces, tenía una propuesta que a mí me parecía atractiva, y pertenecía al mismo tiempo a la Unidad Popular, que era lo que yo me identificaba. Y fui militante del MAPU durante todos los años de la Universidad, después en el exilio. Y cuando volví a Chile, como se declaró, después de haber vuelto un par de años, el distanciamiento de la política como militante. Seguí siendo de izquierda. Ahí empecé más como a militar en el “feminismo” y a participar de movimientos anti-dictadura, desde las mujeres...desde organizaciones de mujeres”. (Mujer, 60 años)*

*“Yo trabajaba mucho como en la cosa cultural. Estuve en movimientos de izquierda como desde chica. (...) Y después en el colegio era parte como del centro de alumnos, pero participaba más como desde la cosa comunitaria, más que política. Y en la universidad, lo mismo. O sea, iba a las protestas, hacía las cuestiones. Participé de la ACU. Hice N cosas. Era como el grupo alternativo cultural de protesta y se hacían conciertos, se iba a poblaciones a enseñarle a la gente lo que fuera, se hacían actos, digamos, musicales, de danza, de todo. Estuve metida en el espiral, que también tenía una tendencia de izquierda”. (Mujer, 54 años).*

Además, están quienes son mayores de 35 años pero sólo tienen edad para participar políticamente a partir de la época dictatorial. En esta categoría de entrevistados se evidencia, también, un fuerte compromiso político estrechamente relacionado con las circunstancias históricas de gobierno autoritario. Lo anterior se traduce en militancia en partidos y agrupaciones políticas universitarias más formales (Juventud Comunista, grupos humanistas, grupos pro-socialistas y Partido Demócrata cristiano) y/o participación autónoma en activismo político desde un espacio sociocultural y artístico. Fundamentalmente, se trata de instancias de izquierda (aunque también de centro), que luchan por la democracia y los derechos humanos. En relación a esto último, se advierte que durante este periodo a algunos entrevistados la militancia no les crea conflicto. En cambio, otros la rehúyen y optan por hacer activismo desde el ámbito sociocultural.

*“Llegué a la universidad y escuché que había gente que habían tomado presa, que a unos le estaban pegando, que habían protestas, habían cosas. De a poco me fui dando cuenta que parecía había habido una gran cagada y yo no tenía idea. Que habían violaciones a los derechos humanos (...) Pero la primera vez que me plegué a un paro o a una protesta, o algo así fue porque habían entrado y tomado preso a alguien, que yo sabía que era una persona que no era un asesino ni nada. Y dije: voy a tomar, porque aquí hay injusticia. No entiendo nada que si son comunistas, rojos, verdes o azules. No entiendo nada. Aquí hay injusticia, yo me sumo. Aunque es raro porque no...pero me sumé. Y de ahí empecé a entender más. Y de a poco fui tomando conciencia, conocimiento y papapá. Me metí a participar a algunos grupos prepolíticos o grupos políticos que terminaron siendo partidos políticos. Había uno que se llamaba la convergencia socialista, que era como un grupo de los renovados del socialismo.. (...). Entonces, estuve como cerca. Y en este grupo de convergencia socialista, hacíamos como el proselitismo, el panfleteo, ir a todas las protestas, al centro acá, allá y armábamos un jaleo. (...)Y yo ayudé en las campañas políticas y que se yo, y después, además, me metí en el teleanálisis que era como seguir haciendo el activismo político audiovisual. Entonces, yo hice una opción por la democracia, una opción por la izquierda, por una izquierda más moderada que la izquierda del partido comunista o del Frente patriótico Manuel Rodríguez. Pero estuve ahí militando, peleando, dando la pelea. En teleanálisis también más de una vez estuvieron a punto de sacarnos la mierda. De hecho, a la gente de análisis le mataron al José Carrasco, un señor que trabajaba ahí junto como un poco con nosotros. Más de alguna vez la policía nos persiguió para tratar de encontrar unas imágenes que nosotros habíamos grabado y yo me las tuve que llevar pa mi casa. O sea, estuve metido en esa chuchoca política por la justicia, por los derechos humanos, por la libertad, etc.” (Hombre, 47 años)*

*“Durante la época de la universidad militaba. Militaba en la Jota. Después me echaron por haberme inscrito en los registros electorales”, (Hombre, 48 años).*

*“Yo siento que la Dictadura de Pinochet me ayudó a ver como todas las carencias que habían en derechos civiles, por decirlo muy de simplecito. Derechos civiles, derechos humanos. Y de verdad para mí se planteó como una urgencia el tema de recuperar eso. Eso que yo nunca había conocido además, porque yo tenía 7 años cuando llegó la Dictadura. Y me lo tomé muy en serio, muy muy en serio. Y la verdad yo consideraba la Democracia Cristiana mi familia. Mi familia con la que yo había ido construyendo. Yo entré a militar en el año 85”. (Mujer, 43 años)*

Particularmente, el episodio del *Plebiscito de 1988* en el cual se decide la continuidad del gobierno autoritario de Augusto Pinochet, aparece en el relato de varios de los entrevistados como un hito relevante en el contexto de la lucha por el retorno a la democracia. Un momento del cual sienten no pueden marginarse y del que, finalmente, participan activamente:

*“Sobre todo, el sí y el no a mí me marcó mucho. Tal vez, por ser muy niño. O sea, era una cuestión para mí impresionante. Era una necesidad de estar ahí. Mis padres también participan activamente de lo que estaba ocurriendo. Y para mí fue muy rico. Fue yo creo una gran experiencia haberlo vivido así y con ellos”. (Hombre, 38 años)*

*“Me vinculé con un amigo al partido humanista en esa época. Participé como en el NO. Recolectábamos firmas para realizar el cuento. Estuve bien activo en ese sentido. Es como bien instrumental la cosa. Y ahí, de ahí, no mucho”. (Hombre, 43 años)*

Los relatos de los entrevistados que conforman esta categoría de mayores de 35 años, dan cuenta de que a partir del fin de la dictadura se hace patente un distanciamiento de la política de carácter más militante. Las razones para ello se agrupan en torno a dos focos temáticos:



### **Un cambio de intereses personales:**

Durante el periodo dictatorial la participación política de los entrevistados está, básicamente, impulsada por la urgencia de ir en *defensa los derechos humanos* y de *luchar por el retorno a la democracia*. Con el fin del periodo autoritario, la participación política pierde este sentido particular de imperativo moral, abriendo un espacio para nuevos intereses que la reemplazan. Ejemplos concretos de esto último, son la preferencia por los *vínculos de amistad* v/s los vínculos políticos, o la opción de tomar el *camino budista* y dejar atrás la militancia política:

*“Me distancié mucho de la cosa política. Por ejemplo, habiendo trabajado con la Concertación en los inicios, porque siento que mis intereses no van por ahí, uno. Y siento que la política chilena no tiene un rumbo muy claro. No me motiva a ser parte de” (Mujer, 60 años)*

*“La cosa política se enrioló en una cosa más formal. Militancia, no la mía. Quienes éramos los que finalmente levantamos, derrotamos la dictadura se empezó a formalizar en la militancia, que pa mí es mucho más incómoda la militancia porque requiere de una participación sostenida, sistemática y de estar ahí poniéndose. Pa mí eso es una lata. Uno, porque me da lata, porque la cosa como social-grupal en la discusión, en la discusión de ganar como espacio yo soy malo”. (Hombre, 47 años)*

*“el año 97, mi padre tuvo un accidente vascular muy grave y yo me sentí muy sola. No fue nadie a verme. Y era una dirigente importante del Partido. Tenía un cargo de consejera, de hecho había sacado la primera mayoría a nivel nacional, y como que yo esperaba que por lo menos alguien se apersonara a decirme “necesitas un café” y había una cosa como de vínculos que me di cuenta que eran solo vínculos políticos y no vínculos de amistad. Entonces, como que reenfoqué y me di cuenta que es lo que yo quería para mi vida. Y eso no era”: (Mujer, 43 años)*

*“Firmé por el PPD después y nunca más, no. Jamás nada. (...) Claro. Y el 91 me hice budista (risas). Ya a mí entre el 88 y el 92 empezó a ver unos revoltijos, tiros por ahí, tiros para allá, y en el 92 llegué a Shambhala. Y ahí empecé a enrumbar, y hasta el día de hoy”. (Hombre, 58 años)*

### **Una mirada crítica sobre la política:**

El análisis del discurso de esta categoría de entrevistados (mayores de 35 años) evidencia un distanciamiento con la política actual que se deriva de una crítica dirigida tanto a la manera en que los actores políticos se desenvuelven en nuestro país, como a la dinámica que adopta la política en particular en la sociedad chilena. En primer lugar, se distingue una idea común en los entrevistados respecto a la presencia de malas prácticas en la política chilena. Otra idea relevante surgida a la luz del análisis (aunque no tan frecuente) es la pérdida de sentido de las categorías izquierda/derecha producto de al menos dos situaciones: 1) mimetización de los sectores políticos; y 2) afirmación del carácter restrictivo de estas categorías en desmedro del bien común del país:

*“Yo creo que ya hablar de izquierdas, de derechas es algo que no tiene ningún sentido, ninguno. O sea, es algo que se sigue ocupando como analíticamente al hablar de política, pero yo creo que hace mucho rato que dejó de tener sentido. (...)O sea, hay que sacarse las anteojeras, las ideologías, y mirar abiertamente que se necesita. O sea, como podemos entre todos, porque nadie sobra tampoco, no sé pos, cambiar el paradigma cultural actual político. Y en Chile yo siento que sigue anclado en eso, porque los medios de comunicación nos tienen en la pereza de crear pensamiento y, por lo tanto, reiteran y repiten. Y se mueven en una cosa muy estéril de que la UDI acusa al presidente, y el presidente se acusa ante la UDI, y se pone de acuerdo con los otros. Y se mueven entre ellos, y no es como una mirada generosa y abierta a entender que los problemas son más profundos, son mayores, que son urgentes, y que hay que situarse en otro punto de vista, digamos. No es izquierda o derecha, no”. (Mujer, 60 años)*

*“Llegó un momento en que mi sensación era...y yo creo que ahí es donde el budismo me da respuestas de alguna manera, es que la izquierda y la derecha son lo mismo, con un discurso distinto. Pero lo que hay en la base es lo mismo. Y es como cuando uno escucha ahora los que están en oposición y los que están en no se qué, haciendo exactamente lo mismo que criticaban. Pa allá y pa acá. (...) Con el paso de los años. Después de la dictadura, más de alguna vez fui a algunas marchas o a algunas cosas, o algunas manifestaciones. Y fue como...no (risas). Ya no estoy pa esto. (Mujer, 58 años)*

*“(La política) se empezó a hacer cada vez menos relevante. Después, en la época ya de los gobiernos de la Concertación no tuve ninguna participación directa. Si fui a talleres de escritores, un tiempo. Pero movimientos sociales, yo creo que Shambhala es lo más social que hecho en este tiempo. (...) Se hizo muy patente la neurosis del sistema. Si bien, la aspiración es compartida de generar mejores condiciones para la gente, de cambiar las condiciones actuales, de mejorar que se yo, la vida de las personas, la neurosis, la agresividad, el autoritarismo es súper fuerte”. (Hombre, 48 años).*

*“Estuve en el partido socialista o otros movimientos, más lola. Pero hace mucho tiempo que no estoy en la política. Creo que tiene que ver con un desencanto. Desencanto de la política. (...)Porque cuando empezaron los gobiernos de la Concertación, realmente se fue perdiendo el ideal socialista. Bueno, se fue como amalgamando en esto de la Concertación, con la democracia. Y uno puede ver como los negociados, todo lo que se va cruzando”. (Mujer, 55 años)*

Sin embargo, esto no significa una ausencia de preocupación o interés por lo que acontece en términos políticos, ni que los entrevistados no tengan algún grado de participación en el ámbito político:

*“Me interesa hasta el día de hoy la política. Y participé en las campañas audiovisuales del No. O sea, fui parte de la campaña del No que salía en la tele. También participé ahí. Después en la campaña de Aylwin, en la campaña de Frei,*

*en la campaña de Lagos. Pa la campaña de la Bachelet ya como que no nos llamaron. Ahí se empezaron a armar los grupetes de la Concertación. Se robaron los espacios. Las hizo todo el Marco, las hizo como... Ahí ya la cuestión se recontrapolitizó. Pero sí he seguido opinando, pensando y participando desde el voto fundamentalmente. (Hombre, 47 años)*

*“No hay un rechazo. O sea, tengo claro que hay una valoración, pero tengo una valoración por la política y por el papel que cumple la política. De hecho, en las elecciones pasadas yo voté por Enríquez-Ominami y si voté por Enríquez-Ominami no es porque él sea una persona espectacular o porque tuviera toda la experiencia, que se yo, sino porque de una u otra forma estaba diciendo lo que yo quería que se dijera. Que había un clientelismo, que las cosas no se estaban haciendo profesionalmente, y no de parte de la Concertación, en general, en la política. Entonces, yo siento que me representaba como es. Pero sí, tengo clarísimo que hay una valoración y me tocó trabajar dentro de la política con personas que yo respeto mucho”. (Mujer, 43 años)*

*“Ah, no. Yo estaba votando por...soy leal al PPD y a la Concertación. Y sigo votando por ellos. Pero eso es todo lo que hago”. (Hombre, 58 años).*

*“Siempre he estado vinculado políticamente. O sea, siempre he ejercido mi poder, no mi poder, mi derecho ciudadano de votar y tengo claramente una opinión política con respecto a todo lo que está pasando”. (Hombre, 43 años).*

*“Hoy día, sigo sin militar en ningún partido. Hasta Bachelet voté por la Concertación. Y en esta última elección voté por Piñera porque creo que la Concertación, definitivamente, lo está haciendo mal, y lo sigue haciendo mal como oposición. Soy muy crítico. Creo que le va a hacer bien ser oposición y reencontrarse de nuevo con lo que debiera ser la esencia, no sólo de los partidos políticos sino también de una coalición. O sea, los partidos políticos no están para los políticos. Debieran estar para la gente. La política no puede ser una profesión. Tiene que ser, definitivamente, una vocación”. (Hombre, 38 años)*

Por otra parte, se encuentra también esta categoría de entrevistados menores de 35 años que tienen edad para participar plenamente en política a partir de la época postdictatorial. Este grupo de entrevistados, también, se define dentro del ámbito de la centro izquierda. Pero a diferencia de quienes tienen más de 35 años su historia política no da cuenta en ningún momento de una participación en partidos ni organizaciones políticas. Ello habla de una distancia con el ámbito político, (coincidente, con la relación actual con la política que tienen los entrevistados mayores de 35 años) a la cual subyace una postura crítica. Esta última, se expresa a través de diferentes argumentos: 1) la mimetización de los sectores políticos, lo que resta importancia a la elección de uno u otro, 2) el descrédito de las categorías de izquierda/derecha, pues, no garantizan la calidad humana de las personas y los actores políticos, y 3) el rechazo del carácter violento que adopta la dinámica política y quienes participan de ella. Es importante hacer notar que las dos primeras razones señaladas también están presentes en el discurso de los entrevistados mayores de 35 años.

Por último, pese a esta distancia y postura crítica de los entrevistados respecto de la política, en sus relatos también se reconoce una valoración positiva del rol de la política en la sociedad y un interés por lo que acontece en el país en términos políticos:

*“No voté por ningún presidente porque Frei pensé que no, me impresionó que saliera Frei, porque Frei ya había salido y creo que no es un buen antecedente pa gente joven, cachai. Frei no, es como, pensé que se estaba asegurando la Concertación con un presidente que ya tenía experiencia, y no me imagino a una persona de 20 años votando por Frei. ¿Por qué? Y por Piñera jamás iba a votar y por Marco podría haber votado, cachai, pero tampoco me convenció. No lo he conocido lo suficiente (...) Mi orientación actual es el presidente. El presidente que salga, que se manifieste. Por ejemplo, a mí no me tincaba ni Piñera ni Frei, pero sí Bachelet. Si Bachelet sale de nuevo, voto por Bachelet, cachai. Pero no sé si tenga que ver con la Concertación (...) Porque, o sea, yo te podría definir más o menos cual es mi idea política diciéndote, definiéndote mi aversión a la derecha, pero no te podría decir mi interés político diciéndote por qué podría*

*avalar la Concertación. O algún partido de ellos, porque tampoco lo cumplen (...)  
En ese sentido, claro, ahí mi orientación es centro. Y con hostigamiento de la  
izquierda. Yo creo que el candidato que a mí me vaya interesar en el futuro  
presidencial estoy seguro que va a salir de ahí". (Hombre, 28 años)*

*"Como que no sé si me apolitizo pero lo que me pasa es que como que veo, veo  
la confusión en la izquierda y en la derecha, cachai. Como que no me importa  
tanto como una persona se defina porque creo más en las buenas intenciones del  
ser humano. Entonces, siento como que la política en sí son modos de ejercer,  
modos de acercarse a la acción de cómo hacer las cosas. Son decisiones, son  
estrategias, que tienen que ver más con el orden racional, de cómo uno, y  
lógicamente valórico y ético, pero como que cada vez enjuicio menos a alguien  
de derecha por que siento como que es la biografía, la historia lo que lo llevó  
como a un determinado lugar de pensar así. (...) No porque alguien se define de  
izquierda va a estar como, oh sí, que bakán es esta persona. Nica, cachai. Puede  
ser como una persona demasiado egótica, siendo así de izquierda y haber  
construido toda su vida como un ego inmenso, y ser muy arrogante, y ser muy  
pedante. Como que prefiero un campesino....filo que sea un campesino facho,  
cachai. Pero filo, porque es su contexto, y es lo que su realidad le permite  
comprender, cachai.". (Mujer, 25 años)*

*"Cuando entré al pedagógico yo entré sin ninguna ideología. Como que nunca ha  
sido tema. (...) No pescaba. No me interesaba nada. De hecho, estuve en el peda  
y como todos así como oh, la reunión, compañeros y blablabla, y yo chao. Como  
que yo sentía también que ellos eran muy cuáticos, muy violentos también y no  
compartía pa nada su ideología. Me encantaba sí la fuerza que tenían, me  
gustaría haber pertenecido a un grupo así, también. Pero esta cosa rebelión, de  
cómo destrucción y como anarca, como que no. Cachai, pero encuentro que es  
bakán y todo pero el tema como de que te mueva, pero no. Como en verdad,  
apolítica. Igual, de centro-izquierda". (Mujer, 32 años)*

### 1.3. Síntesis e Interpretación de las categorías sociodemográficas y socioculturales.

A partir del conjunto de datos recopilados en el marco de cada una de las categorías expuestas, es posible señalar ciertos rasgos comunes entre los entrevistados, en términos sociodemográficos y socioculturales:

1. Todos los entrevistados habitan en comunas que pueden ser categorizadas como de nivel socioeconómico medio, medio-alto o alto.
2. Todos los entrevistados comparten una **base o piso educacional**. Esto último no sólo se expresa en una formación que está por sobre la educación escolar primaria y secundaria (excepto, en uno de los entrevistados que es menor de edad y que, actualmente, cursa enseñanza media). También, en que la mayoría de ellos ha cursado estudios universitarios completos, y los casos restantes, registran formación técnica superior y educación universitaria incompleta.
3. Los entrevistados reparten su **tiempo libre** entre diferentes actividades: deportes, actividades sociales, actividades intelectuales y culturales, prácticas alternativas (místicas/esotéricas/terapéuticas) y otras actividades recreativas. Particularmente, resulta importante subrayar aquí tres aspectos: 1) que en cuanto a deportes se observan algunas prácticas más exclusivas: parapente, surfear, escalar montañas, etc.; 2) que el consumo cultural es bastante abundante entre los entrevistados y, este último incluye, además, prácticas más exclusivas como ir al teatro, pintar, visitar exposiciones, hacer danza, tomar clases de canto o inglés, etc. y ; 3) que también ocupa un lugar en este sentido la experiencia con prácticas alternativas como: yoga, trabajo corporal, cursos de terapia floral, práctica de meditación y clases de Tarot. Participar de este tipo de prácticas implica la posesión de *cierto capital económico* que solvente su consumo.

En este punto es posible afirmar que, necesariamente, los entrevistados no pertenecen a una categoría socioeconómica baja. Lo anterior surge como conclusión de varios de los datos presentados: 1) el nivel socioeconómico de las comunas en que viven (medio, medio-alto y alto); 2) la cantidad relevante de *capital cultural acumulado* que significa su formación educacional; 3) el hecho de que el tipo de ocupación laboral en el que se desempeñan no se asocia tradicionalmente a ingresos mínimos, sino a ingresos medios y en algunos casos medios-altos o altos; 4) el tipo de prácticas a las que dedican su tiempo libre, que indica tanto una posesión de cierto *capital económico* que permite acceder a las mismas; como una acumulación mayor de *capital cultural*. Todo esto indica que los entrevistados son personas más bien pertenecientes a categorías socioeconómicas medias, medias-altas o altas.

4. En relación a la dimensión **socio-familiar** de los entrevistados resulta importante destacar tres características: a) Casi un 60% de estos tiene **hijos**; b) La mayoría de los entrevistados (85%) **vive en compañía** de una o más personas (puede ser tanto la pareja, los hijos o los padres); y c) la mayoría de ellos **no está casado** (42% está soltero y 26% se encuentra separado o divorciado) pero aún así, el 53 % convive con su pareja.
5. En casi la totalidad de los entrevistados se observa que el **trabajo** es valorado positivamente y ocupa un lugar relevante en el marco de sus vidas. Todo esto queda de manifiesto en los significados asignados al mismo, que trascienden la noción de instrumento para lograr la subsistencia económico-material. De esta manera, el trabajo es representado por los entrevistados de diferentes maneras: como fuente de realización, medio para poder hacer otras cosas, vehículo de expresión, interacción y comunicación con el mundo, medio de contribución a la sociedad y al “otro”, y como parte o expresión de un “estilo de vida”.
6. Pese a las diferencias existentes entre los entrevistados en términos de **formación educacional** (se observan distintos ámbitos de formación como las ingenierías, arte, educación, ciencias sociales y humanidades, y terapias



alternativas) predominan entre ellos lo que podríamos llamar **opciones humanistas**.

7. Respecto de su **ocupación laboral** sucede lo mismo que en el ámbito de *formación educacional*. Existen diferencias entre los entrevistados en cuanto a sus ocupaciones (se identifican distintos tipos de trabajos que clasificamos de la siguiente manera: labores de orientación social, artística, técnica, educativa y terapéutica), pero también, se observa una preponderancia de ocupaciones de **tipo humanista**.
8. En el marco de la diversidad de actividades y prácticas a las que se dedican en su **tiempo libre** los entrevistados, las que con mayor frecuencia son mencionadas son las “*actividades sociales*”. Esto incluye: compartir con amistades, familiares o la pareja y participar en el centro de meditación Shambhala. En lo específico, existen otras tres prácticas compartidas, aunque con menor frecuencia: la **lectura**, el **yoga** y la **meditación**.
9. Las categorías **tiempo libre** y **consumo cultural** aportan información específica respecto de las actividades y prácticas culturales en las cuales participan los entrevistados, que por lo demás, son bastantes y diversas. Algunas de ellas son más accesibles para el público en general, mientras que otras son más exclusivas. De cualquier manera, los datos emanados de los relatos dan cuenta de un gusto por determinados objetos y prácticas culturales y un espacio para ellos en la vida cotidiana de los entrevistados. En este sentido, los elementos más relevantes de señalar son:
  - a) La propia práctica permanente de la **lectura** que se presenta en casi la totalidad de los entrevistados, de por sí no es una actividad masiva en Chile. Más aún, cuando se observa, por una parte, que entre los intereses más frecuentes de los entrevistados en estos términos están la **poesía** y el **budismo**; y por otra, que existe un conjunto de intereses individuales al respecto que corresponden a temáticas de carácter específico y complejo

(historia, arte, psicología, actualidad política, ciencia, filosofía, literatura clásica, temas espirituales, educación, pedagogía, y lingüística). Todo ello, implica necesariamente una posesión de capital cultural que subyace a la aproximación a esta práctica y a los intereses mencionados.

- b) El gusto por **ir al cine** es otra práctica presente en la mayoría de los entrevistados. Si bien, esta práctica es más común, también en este sentido aparece una señal de exclusividad en términos de que algunos entrevistados manifiestan su gusto por el **cine-arte**.
- c) En un tercio de los entrevistados se manifiesta una preferencia y aprecio por **el teatro en sí y por ir a verlo**, lo que de por sí configura la adopción de una práctica cultural más exclusiva. Además, en un 25% de los entrevistados, está presente el gusto por la “música” (diferentes géneros: popular, clásica, electrónica) y la “pintura. Otras prácticas menos frecuentes, pero mencionadas por los entrevistados son las visitas a museos, exposiciones, danza, conciertos, ballet y ópera, algunas de las cuales constituyen prácticas evidentemente exclusivas o de elite.

10. La mayoría de los entrevistados **no participa, actualmente, de ninguna red u organización formal que trabaje temáticas sociales y/o culturales**.

11. Independiente de si tienen o no **pareja**, la valoración que hacen los entrevistados de este tipo de “relación social”, es positiva. Se le vincula a aspectos como apoyo, compañerismo, placer, entretención, amor, calidez, etc. Así mismo, la mayoría de los entrevistados siente que la relación de pareja ocupa un lugar importante en su vida y en la de los demás.

12. La totalidad de los entrevistados realiza una valoración positiva de la relación con su **familia**, y simultáneamente, considera a esta última como un ámbito importante dentro de sus propias vidas. Sin embargo, lo anterior no implica que en todos los casos exista una relación cercana con la “familia” o desprovista de

conflictos. Por otra parte, la mayoría de los entrevistados no restringe la noción de familia solamente a la familia nuclear (padres, hijos o hermanos). También, consideran como familia a consanguíneos menos cercanos, parientes políticos, a algunos amigos y a **Shambhala**.

13. La mayor parte de los entrevistados realiza una valoración positiva de sus **relaciones de amistad**. En términos de cantidad de amigos, es posible diferenciar tres grupos de entrevistados. Un primer grupo y el más numeroso de estos, (que abarca casi la mitad de los entrevistados), es el que afirma tener pocas amistades. A continuación, está el grupo que manifiesta tener muchos amigos (un tercio de los entrevistados). Y por último, el tercer grupo que incluye los restantes entrevistados, que señalan no tener ni muchos ni pocos amigos. Sin embargo, el hecho de que un entrevistado tenga una mayor cantidad de amigos no significa necesariamente que este otorgue mayor importancia a las amistades que otro entrevistado que tiene pocos amigos. Tampoco, que estas personas sean más o menos sociables. Más bien, se observa un sentido de importancia hacia a la amistad que es transversal a todo estos grupos de entrevistados.
  
14. Respecto de la **identificación de los entrevistados con los distintos ámbitos de la vida** enunciados (pareja, familia, amistades, ocupación, tiempo libre, Shambhala u otros grupos de pertenencia) se distinguen dos tendencias mayoritarias: 1) quienes se identifican de igual manera con todos y cada uno de los ámbitos de su propia vida"; y 2) quienes se sienten más identificados o expresados en una o algunas de estas esferas en particular. En relación a este primer grupo, resulta interesante destacar que se encuentra conformado, mayoritariamente, de practicantes más antiguos de Shambhala (sobre 8 años de práctica), que a su vez, ocupan cargos en el centro de meditación (ya sea, asumiendo roles de responsabilidad en la organización del mismo o como directores de niveles Shambhala, profesores de budismo o instructores de meditación). Respecto al segundo grupo de entrevistados, es posible afirmar que los ámbitos más frecuentemente señalados como los que más los

identifican son: “**las amistades**”, el “**tiempo libre**” y la “**participación y práctica relativa a Shambhala**”.

15. En relación a la **jerarquización que hacen los entrevistados de los distintos ámbitos de su vida** en función de la importancia que para sí mismos tienen, es posible señalar que las esferas que aparecen en primer lugar de relevancia son: la “**familia**” (incluida la pareja) y la “**participación en Shambhala**”. Es decir, que la mayoría de los entrevistados privilegia ámbitos que incluyen relaciones con un evidente componente o compromiso afectivo.
16. La tendencia mayoritaria entre los entrevistados es a **identificarse religiosamente con el budismo**. Sin embargo, el que una persona participe (incluso con cierta regularidad) en el centro de meditación Shambhala y en sus prácticas, no implica necesariamente que se convierta en budista o que se catalogue como tal (un cuarto de los entrevistados manifiesta que no tiene religión). También, los relatos de los entrevistados dan cuenta de trayectorias religiosas-terapéuticas que pueden ser diferentes, pero simultáneamente comparten una cualidad en común: **un sentido de búsqueda**. Este último, de manera intencionada o no, moviliza a los entrevistados, haciéndolos transitar por prácticas y opciones, que tarde o temprano, desembocan en su encuentro con el *Budismo Shambhala*.
17. En términos de **identificación político/ideológica**, la mayoría de los entrevistados se reconoce como de **centro-izquierda**. Sin embargo, este aspecto de identificación política no se traduce en una adhesión plena a tal o cual conglomerado, partido o actor político, ni en un compromiso militante-práctico con algún sector político. También, el análisis de la *trayectoria político/ideológica* de los entrevistados da cuenta de una clara diferencia en términos experienciales entre quienes son mayores de 35 años y quienes no lo son. Específicamente, el grupo de entrevistados mayores de 35 años, tiene durante su juventud un vínculo importante (más militante) con lo político, estrechamente ligado a las circunstancias históricas (Unidad Popular y

dictadura); que por lo demás, comienza a desvanecerse de manera evidente a partir del retorno a la democracia (por un cambio de intereses personales y/o una mirada crítica sobre la política). En cambio, el grupo de menores de 35 años, en ningún momento participa en partidos ni organizaciones políticas, que habla de una distancia con este ámbito y una postura crítica frente al mismo. Sin embargo, esto no significa que no tengan algún grado de participación en el ámbito político. Sus relatos dan cuenta de: 1) una participación como “ciudadanos” (voto); 2) un interés por lo que acontece en el país en términos políticos; y 3) una valoración positiva del rol de la política en la sociedad.

Lo anterior, permite señalar que en el caso de los entrevistados se puede reconocer un **estilo de vida en común**. Entendiendo este último, como un conjunto unitario de de preferencias distintivas relativas a prácticas que expresan, en la lógica específica de cada uno de los sub-espacios simbólicos la misma intención expresiva de estos últimos (Bourdieu, 2000: 170-172). En este sentido, resulta necesario destacar los siguientes elementos:

- a) **En primer lugar**, la importancia y espacio otorgado por los entrevistados en el marco de su tiempo libre a las “*actividades sociales*”. Esto contempla: compartir con amistades, familiares o la pareja y participar en el centro de meditación Shambhala. La jerarquización realizada por los entrevistados de los distintos ámbitos de su vida en función de la importancia que para sí mismos tienen, reafirma este punto. La “*familia*” (incluida la pareja) y la “*participación en Shambhala*” son, precisamente, las esferas que aparecen en primer lugar de relevancia.
- b) **En segundo lugar**, la existencia de coincidencias y/o afinidad en términos de gustos y prácticas, que aquí han sido agrupadas en distintas áreas: *deportes* (más exclusivos), *actividades intelectuales y culturales* (algunas exclusivas), *prácticas alternativas* (místicas/esotéricas/terapéuticas) y otras de *orden recreativo*. En este

contexto, cabe recordar que existen tres prácticas, en particular, que son adoptadas como propias por varios de los entrevistados: la “lectura”, el “yoga” y la “meditación”.

- c) En **tercer lugar**, el hecho de que la mayoría de los entrevistados (aunque no en todos) en términos de formación educacional y de ocupación laboral, toma *opciones humanistas*.
- d) En **cuarto lugar**, la mayoría de los entrevistados comparte el **no** participar, actualmente, de ninguna red u organización formal que trabaje temáticas sociales y/o culturales. Tampoco participan de partidos ni organizaciones políticas.

La **participación en Shambhala** aparece como una práctica tanto relevante como influyente dentro del contexto de este estilo de vida común propio de los entrevistados. No sólo por el lugar que ocupa dentro de su tiempo libre, sino por sus repercusiones en otros ámbitos de la vida de los entrevistados. Los siguientes aspectos aportan evidencia contundente al respecto:

Varios entrevistados señalan que Shambhala es un espacio donde se “aprenden ciertas cosas” que ayudan a conducirse mejor en otras áreas relevantes de la vida.

Algunos entrevistados se refieren a Shambhala como su propia familia, donde han encontrado tanto amor como protección.

Para algunos entrevistados la participación de ambos miembros de la pareja en **Shambhala**, tiene un efecto enriquecedor de su relación. Esto tiene que ver con el hecho de compartir un **estilo de vida** y **una visión de la vida**, precisamente, sustentadas y alimentadas por la propia participación en Shambhala y la práctica de la meditación.

Para algunos entrevistados el “**Centro de Meditación Shambhala**” es un espacio donde, también, se configuran relaciones de “amistad” importantes o se aprende acerca de este tipo de relación social.

Para varios de los entrevistados **Shambhala** es el espacio donde se expresa su propia faceta social y las preocupaciones e intereses de este orden.

## **VI.2. TEMÁTICA 2: EL ENCUENTRO CON “SHAMBHALA” Y LA PERMANENCIA EN “SHAMBHALA”.**

### **2.1. Factores que detonan el encuentro con Shambhala.**

En el discurso de los entrevistados se reconocen diferentes factores que detonan el primer encuentro con el Budismo Shambhala. Estos elementos gatillantes, que muchas veces se entremezclan, pueden ser clasificados en tres grupos:

- a) Actores:** Se refiere a las personas que de una u otra manera generan un impulso para que el entrevistado acuda a participar a Shambhala. Ello puede operar, ya sea, mediante una invitación a participar de la meditación y/o de actividades en el centro de meditación Shambhala, o por el propio desenvolvimiento o actuar cotidiano de un practicante de Shambhala que provoca un efecto positivo en el entrevistado, y lo estimula a participar. Más frecuentemente, estos actores corresponden a amigos, pero también pueden intervenir familiares, cercanos o terapeutas.

*“Mi hermana era directora del Centro incluso. Y me había estado invitando pero yo como estaba como tan metida en el tema político y la verdad tenía como mucho así como...no fijación, como prioridad el tema político como muy fuerte, llegué como por invitación” (Mujer, 43 años)*

*“Le pregunté a una amiga que yo sabía que practicaba meditación, adónde iba. Y ella me dio una dirección. Y fui pa allá y fui a conocer el maestro”. (Mujer, 60 años)*

*“Yo había comenzado a hacer un trabajo personal, así muy intuitivo, muy de autoayuda, por allá por el principio del 90, 90-91 y ahí hay una cosas. No sé si vale la pena puntualizar, pero el cuento es que conocí a una persona, (...) y ella participaba de este centro de meditación. Y por ella, yo llegué acá. Me invitó a un nivel 1, vine y entre tira y afloja logré quedarme. (...) Pero cuál es la invitación que se hace: es un taller en donde tú puedes hacer práctica de meditación. Empezar a conocer o iniciar un camino”. (Hombre, 58 años)*

*“Tenía una amiga, tengo una amiga que estaba en Shambhala antes. Y no sé, fue como quiero ir. Y coincidió que me encontré, coincidió que fui”. (Mujer, 55 años)*

**b) Situaciones:** Esto hace alusión a los contextos o etapas particulares que los entrevistados atraviesan en el momento inmediatamente anterior al encuentro con el Budismo Shambhala y que desembocan para ellos en ciertas necesidades específicas a las cuales deben dar respuesta. Si bien, en la mayoría de los casos se trata de un **periodo conflictivo** o de **crisis**, también puede corresponder a un lapso de tiempo, simplemente, caracterizado por algún rasgo específico. Los entrevistados los enuncian de la siguiente manera (algunas situaciones comparten elementos con otras):

Crisis emocional o psicológica

Stress físico y mental

Crisis de sentido

Crisis espiritual

Etapas de autoexploración y aprendizaje

*“Estábamos en Chile, después de eso me separé. Tenía dos hijas. Una amiga había ya ingresado acá a hacer meditación. Siempre me decía que vaya, que*



vaya, que vaya, que vaya. Y la verdad es que educar uno dos hijos chicos sola era terriblemente desgastador todo. O sea, el stress me estaba liquidando. Así que un día dije ya, empecemos". (Mujer, 52 años)

*"En algún momento aparece en el camino un amigo, profesional, pero amigo en fin. Un amigo bien...que hacía budismo, hacía Shambhala, no sabía si era Shambhala, budismo, no tenía idea, no entendía nada. Y de repente, lo escuchaba a él contar 3 o 4 cosas, o algunas ideas sobre el budismo, algunas ideas sobre el Shambhala, lo que había hecho y lo que no había hecho. Frasescitas y esas frasescitas me quedaban adentro resonando, pero mucho. Yo estaba pasando por una época de mucho dolor interno, porque me estaba separando, porque estaba la cagá de la dictadura, muchas cosas. Mi mamá se había enfermado gravemente en términos psiquiátricos. Había un mix de cosas muy complejas, entonces estaba pasando por una época de mucho sufrimiento personal, de mucha angustia, mucha...sí, angustia y a este gallo lo escuchaba hablar y entonces dije: voy a ir a la charla onda. Esto de la mente, que la mente a uno lo tiene medio...como que la mente lo lleva pa todos lados, la mente babababa... Y fui a que me dieran instrucción, fui a meditar un par de veces. (Hombre, 47 años)*

*"Yo había estado haciendo TAI CHI en esa época también. Y que fue bien espectacular descubrir el TAI CHI. Y que de alguna manera, bueno...después me di cuenta, en realidad cuando aprendí meditación, que es como meditación en movimiento también. Que es este trabajo con el cuerpo que te va haciendo sincronizar la respiración, y el cuerpo y el desplazamiento. Fueron todas cosas que fueron confluyendo. Yo creo que ese era un momento de mucha exploración de mí. No sé, de conocer, de aprender no más". (Mujer, 60 años)*

*"Pasé por varios grupos. Muchos en ese entonces. Así como todos los grupos espirituales diversos que había. (...) Qué andaba buscando, no sabía mucho qué, pero eso que uno busca. Y en todos los grupos en los que estaba tenía como la sensación, cómo decirlo, que había como que alcanzar algo como así medio*

*extraño, que yo nunca alcanzaba. (...)Y en una de estas búsquedas, me metí a un curso de trabajo corporal con la Leo Palma. Entonces, tiene un grupo de Rolfining y la Leo se iba a Francia. Entonces, a cada uno del grupo nos dijo que pensaba ella que sería bueno que siguiéramos haciendo en nuestro camino de desarrollo personal. Y a mí me mandó a meditar. Me demoré unos tres años en hacerle caso. (...) O sea, era por un lado búsqueda de sentido y por otro lado, como hacía un camino conmigo misma pa salir de mi propia neurosis no más. Entonces, era como desde los grupos espirituales hasta distintas formas de terapia que me ayudaran con mi propia neura. (Mujer, 58 años)*

**c) Intereses personales:** Se refiere a las motivaciones personales de parte de los entrevistados, no derivadas de un sentido de urgencia frente a un problema o situación, y que sirven de motor impulsor para encontrarse con el Budismo Shambhala. En este plano se manifiestan los siguientes aspectos:

Interés en aprender o conocer sobre la meditación y/o el budismo

Interés en el trabajo corporal

Interés en trabajar consigo mismo y sus emociones

Interés por asumir una práctica espiritual en comunidad

Interés por vincularse a una tradición espiritual

Interés por encontrar un lugar para meditar

*“Si fue más como la intuición de decir yo quiero meditar. Cuando supe que ahí, en esa, porque ni siquiera era un centro. Era amiga del grupo, de la Leo y del Pancho, y me quedaba en la casa de ellos y de repente tenía el altar escondido, y un día estaba la puerta abierta y fue...y de saber que ellos meditaban. Y que se yo, yo dije, yo también quiero. Y catete, yo también quiero. (...) Era como desde la inquietud del cuerpo. De que mi cuerpo me decía, a ver, exploremos esto. Así como me metí en trabajos corporales, por aquí, por allá, era una técnica más”. (Mujer, 54 años)*

*“Más que nada curiosidad. Incluso yo le decía a Richard Gravel que fue uno de mis primeros instructores, primeros profesores, que ya está muerto, que era la persona que venía acá, impartía la enseñanza y los cursos, le decía que yo llegué motivado por las lecturas de Lobsang Rampa. ¿Tú cachai al Lobsang Rampa? Lo más probable es que sea todo una versión novelística de algunas experiencias que quizás le contaron o él tuvo. No sé. Pero él pa mi era entretenidísimo. Muy atractivo. Entonces, yo siempre quise descubrir esto del tercer ojo, esta cosa mágica, mística, misteriosa, que hay detrás. Esa era como la curiosidad”. (Hombre, 58 años)*

*“Bueno, siempre, obviamente, yo tuve intención, o sea, muy familiarizado con esta idea del budismo y después ya empecé con más ganas de entrar a un grupo, cachai. (...) Hay mucha gente del Centro Shambhala que le dijeron a mi hermana, oye, nosotros somos del centro budista Shambhala si te interesa. A mira, que interesante y todo. Y ella llegó y me mencionó el lugar, porque yo ya antes había estado buscando un lugar budista, cachai. O sea, ya, no fue como: es buena, me tinca. No. Ya estaba buscando donde ponerme. Y llegó esta cosa y mi hermana me dijo, mira, vamos un día a meditar, ah vamos, y fuimos los dos a cachar. Y ahí fuimos al centro por primera vez y ahí me quedé pos, cachai”. (Hombre, 28 años)*

*“Como que cuando dejé de ser católica, como que hacía, practicaba, yoga. Entonces, para mí la filosofía y la sabiduría estaba en el yoga y como en ese tipo, en esa filosofía de vida.(...) ya como por yoga como que tenía estas como nociones de vivir el presente, y de blablabla, como que quise buscar una herramienta, una técnica más concreta para ayudarme en ese proceso. Entonces, busqué lugares pa meditar y me encontré con una amiga en la U que estudiaba sociología y me dijo, oh, Maca, yo voy a meditar a un centro de meditación muy piola que se llama Shambhala y que queda aquí en República de Cuba. (...) O sea, quizás no estaba tan clara la noción de encontrar un grupo, pero sí estaba la noción de meditar en algo ya con un camino, algo ya hecho. Como no meditar sola. Como de ir a un lugar donde recibir también enseñanzas budistas, como de ir a tocar un lugar donde ya hubiese una tradición”. (Mujer, 25 años)*

*“No intermedió nadie. Ni tampoco estaba pasando por una situación particular. Simplemente, quería buscar otro lugar para poder ir a meditar y que tuviera una ubicación y horarios que me quedaran cómodos para poder ir (...) la cuestión es que yo no lo busqué necesitando...por una necesidad espiritual o emocional especial”. (Hombre, 38 años)*

Es importante señalar, primero, que en la mayoría de los casos en *el encuentro con Shambhala* interviene alguna persona cercana al entrevistado (amigo, pariente, terapeuta, etc.). Segundo, si se hace referencia a las *situaciones e intereses* personales que impulsan el encuentro de los entrevistados con Shambhala, el aspecto más frecuente es el ***interés por aprender o conocer sobre la meditación y/o el budismo***. Este último elemento, no corresponde a un problema o urgencia a la cual deban los entrevistados dar respuesta o solución. En cambio, el segundo y tercer factor más frecuente, ***situación de crisis psicológica y situación de crisis de sentido***, respectivamente, sí involucran una condición problemática que sirve de motor para acudir al encuentro con el Budismo Shambhala.

Otro aspecto interesante que revelan los relatos es que en algunos casos este movimiento hacia el *encuentro con Shambhala* se produce tras ***una búsqueda sistemática e intencionada*** de determinados elementos. Más aún, en un 25% de los entrevistados este momento previo de búsqueda se conecta con una trayectoria de años de búsqueda (religiosa, intelectual, espiritual y/o terapéutica) que también es consciente e intencionada. Esto ya deja en clara evidencia un **“componente reflexivo”** en el encuentro de este grupo de entrevistados con el Budismo Shambhala. Ello, entendiendo que una búsqueda con un propósito específico y permanente implica una reflexión previa sobre lo que el propio individuo necesita o quiere obtener para sí mismo. Esta cualidad de reflexividad, se relaciona con lo que Giddens denomina la dinámica de la **“identidad del yo”** (Giddens, 1997b: 15). Es decir, la capacidad del individuo de entenderse a sí mismo en función de su biografía, y desde tal comprensión planificar la propia vida. En este sentido, esta categoría de entrevistados manifiesta esta cualidad agencial o proactiva, que consiste en revisar y comprender su propia biografía, reconocer necesidades y/o intereses personales (estos últimos,

derivados o no de situaciones particulares), y finalmente, responder a dichos elementos con la puesta en marcha de un proceso de búsqueda.

Por otra parte, los datos también dan cuenta de una mayoría clara de entrevistados (63%) que percibe su encuentro con *Shambhala* como un acontecimiento que se configura de manera **casual** y **espontánea**:

*“Estaba leyendo a Francisco Varela. Todas estas cosas “un puente para dos miradas: Conversaciones con el Dalai Lama”, y en eso se muere. Entonces, a una amiga, mira te das cuenta la mala pata. Justo que hay un tipo que puede escribir hasta en castellano, que está haciendo cosas de verdad buenas. Ah, me dijo, yo te voy a decir. Él era budista, tengo una amiga que me dijo que le iban a hacer una ceremonia. Avísame, y vine a esa ceremonia. Y me encantó, porque me pareció de una sencillez. Además, me encontré con personas que hacía 30 años que no veía. Porque hace poco había vuelto de Francia. Y fue muy impresionante y conversé con ellos. (Mujer, 71 años)*

También, ocurre entre algunos de estos entrevistados que asignan la connotación de casual a su *encuentro con Shambhala*, que en ellos subyace una trayectoria de *búsqueda* de orden más pasivo. Esto quiere decir, que estos entrevistados no se lanzan a una continua e intencionada indagación y experimentación de prácticas (religiosas, espirituales, terapéuticas, etc.). Pero en cambio, sí manifiestan una inquietud interna permanente que se expresa de diversas maneras (como *búsqueda de sentido, intelectual, de sanación, espiritualidad, autoconocimiento, trabajo interno, etc.*), lo que también da cuenta de una **dimensión reflexiva** en su travesía hacia *Shambhala*. Esta inquietud no sólo se refleja en el discurso respecto de su trayectoria religioso-terapéutica, sino también en el relato sobre los factores que detonan su *encuentro con Shambhala*. Así y todo, para estos entrevistados este elemento no es el detonante de este último, sino que hay un elemento de orden casual que interviene.

*“Fue bastante azaroso. De hecho la persona que me invitó era una persona que en ese tiempo era alguien que andaba detrás de mi polola. Entonces, era súper contra-intuitivo que esta persona me invitara a esto, pero fue mucho más fuerte la... ni siquiera curiosidad sino que como el enganche con la palabra “meditación”. Dije meditación, algo como que me llamó. Y era una época súper intensa. Eran los finales de la dictadura. Los comienzos de la Concertación, pero todavía estaba el fantasma de la Dictadura. Emocionalmente, estaba como en una época de crisis en mi matrimonio. Muy poco conectado conmigo Ese era el tema. Yo miro para atrás y era incapaz de poder articular lo que estaba pasando. De poder decir, por ejemplo, ¿cómo está tu relación de pareja? Yo habría dicho bien, con sus cuentos, pero no habría articulado más allá de eso”. (Hombre, 48 años)*

*“Una situación laboral muy complicada, yo te diría con muchas responsabilidades, tuve que despedir gente que conocía, yo mismo casi auto-despedirme, en medio de un ambiente de mucha neurosis, con mucha amargura, muchas opresiones personales. O sea, neurosis desatada, en un grupo muy acotado. Fue muy, muy, muy movedor de piso. (...) Entremedio hay mucha lectura. Fue una búsqueda bien intelectual. Yo no tenía ningún interés en cuestiones así como New age, cuestiones en realidad así como...Como esotéricas...Cero, cero interés por las cosas esotéricas. Más bien, rechazo por ese tipo de cosas (...) Entonces, mi búsqueda fue leer. Ni siquiera pro-oriental. Tampoco. Mi búsqueda era muy occidental. Muy relacionada con la ciencia. Entonces, yo diría que el tema en sí vino por la ciencia, principalmente. Yo empecé a leer mucho a Maturana, mucho de Varela. Bueno, lo mismo. Finalmente, los libros eran de los dos. Mucho de las últimas tendencias de la biología del conocimiento. Cosas así. Entonces, de ahí, también cosas relacionadas con la Física Cuántica, entonces, de pronto, todas esas cosas se juntaron y ¡plop!, aparecí en el budismo Shambhala así como diciendo recuérdame. Voy como consecuencia de todas las otras cosas, sin tener que ir a buscarme. Es tan simple como todo. Cuando murió Francisco... yo me enteré de que murió y leí una biografía de él. Y ahí me enteré que era budista y que había fundado el centro Shambhala de Santiago. Entonces, ahí googleé*

*Shambhala donde yo vivía y había un centro ahí, y fui pa allá. Así. (Hombre, 46 años)*

*“En esta búsqueda como que yo fui a muchos grupos también, así como búsqueda espiritual (...) Con los talleres de naranjo yo conocí gente que era de Shambhala y me habían hablado de eso. Pero nunca fui. Y en un taller de Naranjo, conocí a mi ex pololo. Y él era practicante de mucho tiempo. Y bueno, empecé a pololear con él, e íbamos juntos. Entonces, por él llegue. Porque definitivamente fui para allá, porque el practicaba. Yo había escuchado hablar del centro. Sabía que gente que yo conocía también iba pa allá. Entonces, fui”.*  
*(Mujer, 32 años)*

*“El cuento del budismo entró por un amigo después de separarme, sentí que estaba mal, y él me dijo, tú tenís que meditar, y ahí empecé, fui, medité. Y empecé a leer, y cuando empecé a leer, empecé a entender el cuento en otra perspectiva. (...)Coincidió con una crisis. Sí. (...) Mira, lo que me pasó, sí, yo estaba como mal. Pero la insistencia de mi amigo en decirme, tú tenís que meditar, hizo un clic en mí como que algo surgió. Y a pesar de estar separado, empecé a pasarlo bien. Empecé a cachar, porque igual lo estaba pasando medio mal. Empecé a cachar que se empezaron a abrir cosas. Pero no...no. Es loco porque no fue ir a buscar algo para sanarme. No fue así. No fue como oy, ah, estoy muy mal, quiero ir a que alguien me cure. Sino que la frase que me dijo mi amigo: “mira, tú tenís que meditar” fue como eso hizo clic en mí. (...) Claro. No fue como tomar un salvavidas. Fue loco. No fue como buscar un salvavidas. No fue de esa manera”. (Hombre, 43 años)*

Por último, en este grupo de entrevistados que considera **casual** su encuentro con Shambhala, también hay un pequeño grupo de casos que no manifiesta ningún tipo de búsqueda ni intención previa. En este sentido, su llegada a Shambhala tiene relación con lo que Bourdieu denomina habitus. Es decir, con el conjunto de disposiciones generadoras y organizadoras de prácticas y representaciones que se

derivan de su posición en el espacio social. Y no con un ejercicio de voluntad derivado de un proceso reflexivo. Pero como ya se señaló, se trata de una minoría de casos.

*“No había nada intelectual, digamos. De quiero conocer, quiero saber. Yo creo que fue más bien algo, algo experiencial para mí. En que algo me tocó profundamente y que no tiene palabras tampoco. O sea, no es que estuviera buscando yo la luz o estuviera buscando el origen del mundo. O estuviera buscando por qué sufrimos tanto. No, no. (...)Quizás curiosidad, fíjate. Yo diría que sí. Por ahí te creo. Vamos a ver que me pasa aquí. O sea, vamos a ver que es esto. Vamos a ver qué es lo que me dice a mí. O sea, por qué tanta gente tan entusiasmada, digamos”. (Mujer, 63 años)*

*“Me invitaron. Y me pareció interesante. Sobre todo, porque...no sé si tú sabís, cuando un toma un nivel, el Viernes en la tarde hay una charla. Entonces, uno viene acá, escucha y hay una charla abierta, gratis. Si uno no le convence se puede echar pa atrás, digamos. Y no...desde ahí que me encantó. Sí, y por consejo de mi papá también”. (Hombre, 17 años)*

## **2.2. Vías de acceso a Shambhala.**

El análisis de los relatos de los entrevistados permite identificar, fundamentalmente, tres **vías de acceso** al *Budismo Shambhala*:

**Transmisión oral de persona a persona:** Es la vía más frecuente y se refiere a que los propios practicantes invitan a otras personas (amigos, cercanos o familiares) a meditar y/o a participar en el centro de meditación Shambhala o comentan sobre el mismo. Así mismo, puede ocurrir que el propio actuar cotidiano de un practicantes llame la atención de otra persona, que en su curiosidad le interrogue sobre aquello y así se entere acerca de Shambhala; o también, dado que en Shambhala participan psicólogos y terapeutas, estos recomienden a sus pacientes asistir al centro de meditación.



**Internet:** El centro de meditación Shambhala de Santiago de Chile cuenta, hoy en día, con una *página web informativa* y con una *cuenta en facebook*. Lo primero permite que quienes busquen un centro de meditación a través de un buscador de Internet (por ejemplo, google), accedan a información sobre Shambhala, no sólo de Chile sino también de otros países. Por otra parte, facebook permite que quienes se sienten partícipes y/o practicantes de este movimiento/práctica se integren en una red del centro de meditación, que facilita la interacción y el acceso a la información.

**El Centro de Meditación Shambhala:** También se acercan personas directamente al centro de meditación, de manera fortuita. Es decir, sin mediar información previa, ni otras personas. Simplemente, se encuentran con el centro, ingresan y si así lo desean, permanecen como participantes ocasionales o practicantes con un mayor compromiso.

Durante muchos años, la vía de acceso exclusiva a Shambhala fue la *transmisión oral persona a persona*. Con el transcurso del tiempo, se abren otras posibilidades de ingreso que han significado el crecimiento paulatino del centro de meditación. Así y todo, cabe subrayar que no existe una política dirigida y sistemática de parte de este último para difundir información sobre su presencia en nuestro país. Según el relato de los entrevistados, Shambhala se distingue, precisamente, por un carácter no proselitista:

*“No hay una política de difusión. No. Yo creo que lo que nosotros intentamos desde el centro Shambhala es tener este espacio abierto, funcionando y con capacidad de acoger a quien quiera que llegue y de ofrecer un camino de aprendizaje, digamos. Claro. Él que quiera quedarse, se quede. Y el que no le parece, siga de largo. Y una cosa abierta, donde puede llegar cualquier persona”.*  
(Mujer, 60 años)

*“O sea, no hay una actitud de llevar gente, ¡anda a Shambhala! No. No. No es eso, sino que es más de propagar a través del ejemplo y que la gente si le da curiosidad”. (Hombre, 48 años)*

*“Básicamente es de persona a persona. Las familias, los amigos. Pero también a través de Internet, con la página web y el facebook. (Mujer, 43 años)*

*“No siento que en sí sea proselitista, Shambhala. No anda buscando miembros. Como que la gente llega”. (Mujer, 25 años)*

*“Yo creo que la mayor difusión en Chile tiene que ver con que...en este vínculo en que uno...a uno le pasan cosas y uno habla del cuento, hay una curiosidad. (Hombre, 43 años)*

*“Yo creo que de persona a persona. Porque yo nunca he visto un aviso. Yo creo que la idea es como que uno llega y si le gusta lleva a un amigo, y el amigo le gusta lleva a alguien. O sea, no es un...yo no he visto que publiquen en la revista UNO MISMO, Shambhala hace su primer nivel”. (Mujer, 55 años)*

### **2.3. Expectativas del encuentro con Shambhala.**

Más de la mitad del total de los entrevistados afirma no haberse generado expectativa alguna acerca de su primer encuentro con Shambhala. Esto lo atribuyen, mayormente, al desconocimiento acerca de lo que involucraba participar de esta práctica sociocultural; y en algunos casos, al hecho de que la presencia de Shambhala en sus vidas aparenta ser un acontecimiento casual (no buscado por ellos) y, además, abrupto:

*“Nada. O sea, fui absolutamente así, ah, pa allá me mandaron. No tenía idea”. (Mujer, 54 años)*

*“Yo creo que fui bastante, bastante, a ver que pasa no más. O sea, una cosa como bien de intuición no más. Veamos no más.” (Mujer, 63 años)*

*Ninguna. Fue algo espontáneo. Yo llegué por una invitación que me hizo mi hermana al primer nivel (de enseñanza Shambhala). Me había invitado varias veces antes, pero no había ido. Por eso fue algo espontáneo. (Mujer, 43 años)*

*“No. ¿Expectativa de qué? No. Me gustaba. O sea, me gusta, me gusta meditar”. (Mujer, 55 años)*

Por otra parte, existen otros entrevistados que sí tienen expectativas de su encuentro con *Shambhala*. La más frecuente de estas expectativas corresponde a la posibilidad de **alcanzar la iluminación espiritual a través de Shambhala**. Dos expectativas le siguen en frecuencia: la posibilidad de *tener acceso a experiencias mágicas o a de adquirir poderes suprahumanos o mágicos*; y 2) la posibilidad de *calmar su mente*.

*“Yo llegué motivado por las lecturas de Lobsang Rampa. ¿Tú cachai al Lobsang Rampa? El tercer ojo. (...) pa mi era entretenidísimo. Muy atractivo. Entonces, yo siempre quise descubrir esto del tercer ojo, esta cosa mágica, mística, misteriosa, que hay detrás. Esa era como la curiosidad. Cosas de pendejo. ...Claro, claro. La expectativa de todo pos, de iluminarse, de no sé pos, de levitar, no sé”. (Hombre, 58 años)*

*“Por supuesto que había una ilusión como relacionada con la iluminación, relacionada con la gran profundidad espiritual, y con experiencias medias mágicas también”. (Hombre, 44 años)*

*“O sea, mi acercamiento primero era quiero sanar yo. Quiero dejar de sufrir, quiero dejar de pasarlo mal, quiero tranquilizar mi cabezota”. (Hombre, 47 años)*

Otras expectativas identificadas en el discurso de los entrevistados, pero de orden más individual (no compartidas) son:

Aprender a meditar.

Encontrar gente joven, espiritual y sabia en Shambhala.

Encontrar un lugar agradable para meditar.

Las expectativas identificadas reflejan intereses particulares de los entrevistados. Estos se focalizan en cinco temáticas:

La meditación

Participar de una comunidad espiritual

El progreso espiritual

El acceso a una dimensión mágica

Sanarse psicológicamente

#### **2.4. Atractivo inicial de Shambhala.**

Respecto al **atractivo inicial** que tuvo Shambhala para los entrevistados una vez concretado el primer encuentro con esta expresión sociocultural, en el discurso de estos últimos se reconoce una diversidad elementos. Algunos son compartidos pero incluyen márgenes menores de casos:

##### **Shambhala tiene una cualidad secular ( 3 casos):**

*“Me gustó Shambhala porque es más laico. Yo fui y creo que me quedé ahí por eso. Porque en el otro vi así como los lamas que estaban ahí diciendo cosas en tibetano, que no les entendía nada. Entonces, o leías abajo lo que significaba o repetías, y como mucho muy ritualista. Y yo venía saliendo como...no quería cosas como tan ligadas a las religiones. Menos religioso”. (Mujer, 55 años)*

*“La atracción es que existiera gente como yo, así con ropa común y corriente, que estaba meditando, cachai. Esa fue la atracción primera, primordial. Y que el instructor, que mi primer instructor fue Iván Pinto, cachai, estuviera así vestido normal. Y que no fuera un monje”. (Hombre, 28 años)*

Es importante señalar que los relatos de estos entrevistados dan cuenta de que Shambhala presenta una de las características que para Barker y Beckford son definitorias y propias de los denominados **Nuevos Movimientos religiosos**: la alta participación de laicos en este tipo de expresiones socioculturales. Y que por lo demás, como lo demuestran estos datos, se trata de un rasgo que para algunas personas que habitan en las sociedades modernas actuales y se encuentran más secularizadas, resulta atractivo.

**La meditación en sí misma (2 casos) y Shambhala como un espacio de meditación en grupo (2 casos):**

*“Conocí lo que era la práctica de meditación y al conocer la práctica de meditación, yo no quería saber nada de iglesia. O sea, nada de religión, nada de budismo. Y el centro de meditación sí me permitía eso. Que yo sin ser budista podía practicar la meditación, y de hecho la practiqué por muchos años sin estudiar budismo, sin nada”. (Mujer, 43 años)*

*“Sí, como de eso. De ir a meditar. De encontrar un grupo”. (Mujer, 25 años)*

*“Encontrar más personas que estaban haciendo lo mismo y que además lo estaban haciendo con seriedad. Porque le daban importancia al hecho de estar ahí en Shambhala meditando. Y al ejercicio de meditar”. (Hombre, 38 años)*

**Shambhala como un espacio que invita a la auto-aceptación (2 casos):**

*“Y cuando llegué al centro de meditación y me dieron instrucción de meditación, yo creo que lo que más me impactó fue la sensación de haber encontrado un*

*lugar donde me tenía que sentar a ser quien era. Y que eso era válido". (Mujer, 58 años)*

### **La cualidad de libre y flexible que posee Shambhala (2 casos):**

*"Me empezó a gustar por otras cosas. Por la sencillez de ir, como que no te obligaban, no había como un dogma, cachai. No había mucha responsabilidad de parte de uno por ir, por cumplir, cachai. Eso también me gustó, que era bastante libre". (Hombre, 28 años)*

Otros aspectos identificados como atractivo inicial de Shambhala en el relato de los entrevistados, pero de orden más individual (no compartidos) son:

El sentido de comunidad que posee Shambhala

El espacio de cordura que constituye Shambhala

El atractivo intelectual de Shambhala (un planteamiento que rompe con las dualidades izquierda/derecha o moralismo/liberalidad, que estimula en términos intelectuales)

La meditación como una experiencia que modificó su percepción cotidiana drásticamente

Encontrar gente joven en Shambhala

Shambhala como un lugar familiar

Las enseñanzas de Shambhala parecen reales y con sentido

La enseñanza de Shambhala de "estar presente"

Encontrar en Shambhala una espiritualidad o divinidad no centrada en una figura (Dios, Cristo o Buda) sino en la propia experiencia de la vida

### **2.5. Razones de la permanencia en Shambhala.**

En el discurso de los entrevistados puede reconocerse una importante variedad de razones por las cuales los primeros deciden continuar participando en el centro de

meditación Shambhala. Entre este amplio abanico de razones, la causa que más se repite (se argumenta en 4 casos) es el simple gusto por este movimiento/práctica:

*“Porque me gustó. Me siento bien acogido ahí. Me gusta la gente con la que me encuentro. Me gusta el lugar físico”. (Hombre, 38 años).*

*“Te va parecer loco, digamos. Pero hay algo en mí que dice, sí, eso es. Eso es, no más. No hay duda, no hay explicación, no hay un decir esto no es, eso es. Es no más”. (Mujer, 63 años)*

También existe un grupo de razones que se repiten, pero sólo en dos entrevistados cada una de ellas:

Le permite conectarse, relacionarse y vivir mejor con los demás

Contribuye a su sanación

En Shambhala encontró un espacio de auto-aceptación

Le permite trabajar en sí mismo elementos como la compasión, la no agresión, el cariño y la gentileza

Porque Shambhala posee un dimensión de práctica comunitaria

Por último, se identifica una cantidad relevante de razones que no son compartidas, sino de orden individual:

Porque el budismo explica muchas cosas

Le permite aprender a través de la meditación como funciona la mente humana

Tiene un *rol social* que apunta a construir una sociedad iluminada

Es su norte, su eje. Su “trabajo personal interno” se sostiene en las enseñanzas y prácticas de Shambhala

Es budismo, que es lo que necesita

No es budismo tradicional

Shambhala le permite conectar el budismo con su vida cotidiana: primero, por tratarse de una forma budista más laica y, segundo, porque hay gente joven en el centro de meditación

El primer nivel de Shambhala cambió de manera relevante su percepción de la realidad

Aporta sentido

En Shambhala aprendió a relacionarse con el sufrimiento

En Shambhala se sintió acogido

Por la meditación

Por el tipo de meditación que es con los ojos abiertos y trabaja el *estar presente en el aquí y ahora*

Le ayuda a vivir mejor consigo mismo

## **2.6. Síntesis e Interpretación de las categorías que abordan el “encuentro con Shambhala” y la “permanencia en Shambhala”.**

El análisis conjunto de los datos surgidos en torno a las categorías relativas al “encuentro con Shambhala” y “permanencia en Shambhala”, logra identificar algunos elementos comunes dentro de las narraciones de los entrevistados, que son los que intervienen como motor y/o atractivo en este fenómeno de *encuentro con Shambhala* y *permanencia en dicha práctica/movimiento*:

1. **Actores:** Se refiere a personas determinadas que impulsan la participación de un individuo en Shambhala, ya sea a través de una invitación o por medio de su propia conducta, que se constituye en objeto de admiración y/o modelo a seguir.
2. **Situaciones conflictivas o de crisis:** Esto hace alusión a contextos o etapas particulares de la vida de los entrevistados que se configuran para ellos mismos en necesidades específicas a las cuales deben dar respuesta, y que en consecuencia, impulsan a la aproximación y permanencia en Shambhala:



Crisis emocional o psicológica

Stress físico y mental

Crisis de sentido

Crisis espiritual

3. **La meditación:** El interés o necesidad de conocer, aprender y practicar la meditación es otro elemento importante que interviene en la aproximación y/o permanencia en Shambhala. Puede surgir como curiosidad, respuesta a una necesidad específica, o simplemente, una voluntad a la que subyace un conocimiento y/o experiencia previa al respecto.
4. **El trabajo consigo mismo:** Otro aspecto relevante que impulsa el encuentro y/o permanencia de los entrevistados con Shambhala es la necesidad o intención de hacer un trabajo interno consigo mismo. Esto último, puede abarcar distintos asuntos: trabajo corporal, trabajo con las propias emociones, aceptación de sí mismo, aquietamiento de la mente, desarrollar ciertas cualidades en sí mismo como la compasión, la no agresión, el cariño y la gentileza, aprender a relacionarse con el sufrimiento propio y de los demás, e incluso, el deseo de alcanzar la iluminación espiritual.
5. **Lo comunitario:** Shambhala tiene un sentido de comunidad que atrajo a algunos de los entrevistados y/o los motivó a permanecer dentro de esta práctica/movimiento. Primero que todo, esto implica la posibilidad de una práctica espiritual en grupo (meditación). Pero también un énfasis en el trato amable, afectuoso y cálido (en cierta forma “familiar”) entre los practicantes.
6. **Lo secular de Shambhala:** Otro factor que impulsa el encuentro con Shambhala y la permanencia es el hecho de que esta práctica/movimiento tiene un carácter más secular. Ello queda graficado en varios aspectos: la visión espiritual de Shambhala no se centra en una figura divina (Dios, Cristo o Buda) sino en la propia experiencia de la vida, no se exige llevar una vida monacal y el hecho de que no haya tanto ritualismo como en el budismo tradicional (de

hecho, los primeros 6 niveles de aprendizaje Shambhala se centran más bien en el aprendizaje de la meditación, y los que siguen, incluyen aspectos más estrechamente vinculadas a la tradición religiosa budista).

7. **Las enseñanzas:** Otro aspecto relevante que gatilla el encuentro con Shambhala y/o la permanencia en esta práctica/movimiento, son sus respectivas enseñanzas. Ello por varios motivos: aportan sentido, explican muchas cosas, permiten aprender a través de la meditación como funciona la mente humana.
8. **La cualidad de libre y flexible que posee Shambhala:** Esto se refiere a que no es requisito de la participación en Shambhala la adopción de dogmas ni de obligaciones impuestas por esta práctica/movimiento. En este sentido, es una práctica/movimiento abierta a todos quienes quieran participar.
9. **Los efectos de la participación en Shambhala:** También son relevantes, en términos de la decisión de permanecer en Shambhala, los propios efectos que va teniendo la participando de las personas en esta práctica/movimiento. Entre ellos destaca: el cambio en la percepción de la realidad cotidiana producto de la práctica de la meditación, el sentir que esta práctica/movimiento contribuye a sanarse a sí mismo y a relacionarse mejor con los demás.

Todo lo anterior, pone en evidencia varios puntos interesantes respecto a cómo opera el encuentro con Shambhala y la permanencia en esta práctica/movimiento. **El primer punto**, es la trascendencia que tiene en el marco de este fenómeno la práctica de la meditación. Ello en cuanto elemento atractivo para los entrevistados, acerca del cual la mayoría de las veces en un comienzo conocen poco o nada; y luego, ya concretada la experiencia con dicha práctica, adquiere importancia para los propios individuos a causa de los efectos concretos que tiene en ellos y en su vida cotidiana. **El segundo punto**, es la relevancia de las propias enseñanzas de Shambhala y sus efectos en los entrevistados. Sobre todo, en cuanto a la permanencia en Shambhala, las enseñanzas influyen porque entregan a los individuos una manera de verse a sí

mismos, de ver la realidad y la vida. Lo que significa, finalmente, que Shambhala se configura como una **fuentes de sentido** de la cual se puede disponer (Berger y Luckmann, y Hervieu-Léger). Algo preciado para quienes se encuentran inmersos en problemáticas de *crisis de sentido*.

**Un tercer punto**, tiene que ver con las necesidades específicas que derivan de verdaderas situaciones de urgencia en la vida de los entrevistados: crisis emocionales o psicológicas, stress físico y mental, crisis de sentido o crisis espiritual. Esto se engarza con los puntos anteriores: la práctica de la meditación y las enseñanzas de Shambhala. Ello, pues, estos elementos se tornan atractivos en la medida que pueden ayudar o, efectivamente, contribuyen a responder a las problemáticas planteadas. Es decir, constituyen la oportunidad para los individuos de realizar un trabajo interno que puede llamarse de diferentes maneras: sanación, desarrollo personal, desarrollo y aprendizaje espiritual, autoconocimiento, etc. Este aspecto habla de un grado de **individualización** (Beck y Beck, 20003) en los entrevistados, en cuanto se refiere a un hacerse cargo de la propia vida y de los problemas que esta última involucra, mediante la decisión de participar de la práctica/movimiento que es Shambhala y/o permanecer en ella, atraídos ya sea por la meditación y/o por sus enseñanzas u otras prácticas.

**Un cuarto punto**, tiene relación con que Shambhala implica no sólo una oferta de visión de la vida o cosmovisión (Luckmann, 1973) sino también de prácticas (por ejemplo, la práctica meditación y la propia práctica de las enseñanzas Shambhala en la vida cotidiana). En este sentido, puede entenderse como una propuesta que aporta elementos distintivos y prácticos (Bourdieu) relevantes en términos de la configuración de un **modo** o **estilo de vivir la vida**. Hay ciertos ejemplos en los relatos de los entrevistados a características atribuidas a Shambhala, que se refieren a una intención respecto de cómo vivir la vida: 1) el deseo y gusto de participar de una práctica espiritual en comunidad; 2) el deseo y gusto de participar en Shambhala por la cualidad de flexible que esta práctica/movimiento posee, lo que implica una forma de aproximación más libre (con menos restricciones y exigencias) a una práctica espiritual; 3) el deseo y gusto de participar en Shambhala por su carácter secular, que

constituye un rasgo definitorio y característico de los denominados nuevos movimientos religiosos (Barker y Beckford); y 4) el hecho de que algunos entrevistados se hayan acercado a Shambhala, porque les resultaba atractivo el modo de ser (y, por tanto, de vivir) de un practicante cercano a ellos.

Otro aspecto importante que revelan los relatos es que en algunos casos el movimiento hacia el *encuentro con Shambhala* se produce tras **una búsqueda sistemática e intencionada** de determinados elementos. Más aún, en un 25% de los entrevistados este momento previo de búsqueda se conecta con una trayectoria de años de búsqueda (religiosa, intelectual, espiritual y/o terapéutica) que también es consciente e intencionada. Esto ya deja en clara evidencia un “**componente reflexivo**” en el encuentro de este grupo de entrevistados con el Budismo Shambhala. Ello, entendiendo que una búsqueda con un propósito específico y permanente implica una reflexión previa sobre lo que el propio individuo necesita o quiere obtener para sí mismo. Esta cualidad de reflexividad, se relaciona con lo que Giddens denomina la dinámica de la “**identidad del yo**” (Giddens, 1997b: 15). Es decir, la capacidad del individuo de entenderse a sí mismo en función de su biografía, y desde tal comprensión planificar la propia vida. En este sentido, esta categoría de entrevistados manifiesta esta cualidad agencial o proactiva, que consiste en revisar y comprender su propia biografía, reconocer necesidades y/o intereses personales (estos últimos, derivados o no de situaciones particulares), y finalmente, responder a dichos elementos con la puesta en marcha de un proceso de búsqueda.

Pero a su vez, los datos dan cuenta de una mayoría clara de entrevistados (63%) que percibe su encuentro con *Shambhala* como un acontecimiento que se configura de manera **casual**. En algunos de estos entrevistados subyace una trayectoria de *búsqueda* de orden más pasivo. Esto quiere decir, que estos entrevistados no se lanzan a una continua e intencionada indagación y experimentación de prácticas (religiosas, espirituales, terapéuticas, etc.). Pero en cambio, sí manifiestan una inquietud interna permanente que se expresa de diversas maneras (como búsqueda de sentido, intelectual, de sanación, espiritualidad, autoconocimiento, trabajo interno, etc.), lo que también da cuenta de una **dimensión**

**reflexiva** en su travesía hacia Shambhala. Esta inquietud no sólo se refleja en el discurso respecto de su trayectoria religioso-terapéutica, sino también en el relato sobre los factores que detonan su *encuentro con Shambhala*. Así y todo, para estos entrevistados este elemento no es el detonante de este último, sino que hay un elemento de orden casual que interviene.

Por último, en este grupo de entrevistados que considera **casual** su encuentro con Shambhala, también hay un pequeño grupo de casos que no manifiesta ningún tipo de búsqueda ni intención previa. En este sentido, su llegada a Shambhala tiene relación con lo que Bourdieu denomina *habitus*. Es decir, con el conjunto de disposiciones generadoras y organizadoras de prácticas y representaciones que se derivan de su posición en el espacio social. Y no con un ejercicio de voluntad derivado de un proceso reflexivo. Pero como ya se señaló, se trata de una minoría de casos.

### **VI.3. TEMÁTICA 3: ¿QUÉ ES “SHAMBHALA”?**

#### **3.1. Definiciones de Shambhala.**

El análisis de los relatos obtenidos permite reconocer en los entrevistados diferentes maneras de concebir *Shambhala*. Dentro de este acervo de significados, destacan tres definiciones por ser las que más se repiten (las dos primeras, se observan en 5 casos cada una, y la tercera, en 3 casos):

***Shambhala como un modo o estilo de vivir la vida.*** Desde esta concepción Shambhala es una manera de vivir que se guía por el propósito de que el individuo camine hacia un creciente despertar espiritual a través del conocimiento y entrenamiento de la mente, que proporciona la meditación y la práctica de enseñanzas como: el estar presente en cada momento, la aceptación de la riqueza de sí mismo y de la vida tanto en sus respectivos elementos agradables como desagradables, y el reconocimiento de la responsabilidad de cada persona en la conducción de su propia vida.

En consecuencia, el propio discurso de los entrevistados deja de manifiesto la idea de Shambhala como un **estilo de vida**, en el cual la meditación y la aplicación de las enseñanzas Shambhala son prácticas fundamentales que terminan permeando al individuo y su vida cotidiana.

*“Pa mí es lo que te decía, una manera de vivir. (...) Esa manera de vivir se trata, básicamente, de estar despierto. (...) Y el camino de la meditación, el budismo Shambhala en eso, es un camino de meditación, te va llevando a que tú puedas poner atención y darte cuenta en cada momento en tu vida. A entrenar tu mente, para que tu mente sepa en que está”. (Mujer, 60 años)*

**Shambhala como visión de mundo.** Esta definición de los entrevistados se refiere a Shambhala como una visión que entrega a los individuos sentido y comprensión acerca de aspectos como la vida, la realidad, el ser humano, la mente humana y la sociedad. Siguiendo a Luckmann, Shambhala tendría una dimensión religiosa. Porque como sistema de significados moldeado por su fundador y los primeros practicantes (o sea, con una existencia histórica previa) trasciende a los individuos que acceden tras su constitución. Los practicantes que se apropian subjetivamente de este complejo de significados que es Shambhala y el sentido que porta este último, se trascienden a sí mismos. Esto, en la medida que se trata de una visión de mundo que si bien, parte con un fundador, se va moldeando con otras contribuciones que lo transforman en una creación colectiva.

*“El camino Shambhala me ha dado un reconocimiento como que la vida... o sea, me ha mostrado la claridad de la vida. O sea, todo este mapa que te entrega Shambhala o que te entrega el budismo de qué es lo que la mente, qué es lo que es el ser humano, cómo nos paramos en el mundo, cuáles son los sufrimientos. O sea, como que me ha aclarado la experiencia de vida”. (Mujer, 54 años)*

**Shambhala como un espacio, camino o forma de aceptación de sí mismo y de la vida.** La presente definición habla de Shambhala como una

instancia de aceptación por parte de las personas de sí mismas y de su vida. Pero no se trata de un incentivo al conformismo ni la resignación pasiva, sino de una invitación a no negar el valor de los aspectos incómodos de la experiencia del ser humana. Esto último, puede entenderse en el contexto de la dinámica del yo que es característica de las sociedades modernas (Giddens, 1997b). Recordemos que esto es, no un rasgo distintivo ni a una colección de características propias del individuo, sino el fenómeno del “yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía” (Giddens, 1997b: 15). La no aceptación de sí mismo y de la vida se asume como una problemática, mediando una reflexión personal. A su vez, la propia reflexión es la que lleva a la decisión de enfrentar el asunto. Finalmente, una vez inmersos en la experiencia de Shambhala, los individuos reconocen a esta práctica/movimiento la capacidad de contribuir a solucionar el problema, que en el fondo, es la mantención de la coherencia de la propia identidad.

*“Mira, para mí (Shambhala) ha sido una forma de aceptarme. De aceptarme tal como soy y de estar más atenta a una serie de torpezas que son habituales”.  
(Mujer, 71 años)*

Otras definiciones que aparecen y que son compartidas, pero en márgenes menores (en 2 casos cada una de ellas) son las siguientes:

***Shambhala como un espacio de encuentro de un sentido profundo de lo humano y de desarrollo de sí mismo.*** Esta es una definición que concibe a Shambhala como un espacio de desarrollo de las altas cualidades humanas y de encuentro con un sentido profundo que se expresa en valores como la dignidad, el decoro y la alegría genuina. Nuevamente, puede entenderse Shambhala como fuente valiosa de sentido en el contexto de sociedades inundadas de incertidumbre como son las sociedades modernas, que favorecen la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas (Berger y Luckmann y Hervieu-Léger). Y por otra parte,

Shambhala como espacio de desarrollo personal habla de un grado de individualización en los entrevistados, pues refleja el interés de estos últimos por orientar su vida hacia un sentido de realización como seres humanos, lo que implica la capacidad de decidir, que en este caso, se manifiesta en la opción por participar de Shambhala.

***Shambhala como espacio de acción y contribución a la sociedad.*** Esta concepción habla de Shambhala como un lugar desde el cual es posible aportar a la construcción de una sociedad mejor (en lenguaje budista, una sociedad iluminada).

***Shambhala como un linaje budista de corte occidental.*** Esta definición se refiere a Shambhala como un linaje budista fundado y diseñado por un maestro tibetano (Chögyam Trungpa), especialmente, para el mundo y cultura occidental. Su propósito es acercar el *dharma* o enseñanzas budistas a los occidentales, invitándolos a practicar las mismas sin la necesidad de convertirse en monjes, sino desde la posición y rol que ya poseen en la sociedad (en palabras de un entrevistado, “es para gente común y corriente”). En consecuencia, en el marco de la perspectiva de Hervieu-Léger, Shambhala constituiría un fenómeno religioso propiamente moderno o innovación religiosa moderna. En primer lugar, porque se desarrolla autónomamente del budismo convencional en el propio contexto moderno que influye en parte en su constitución (por ejemplo, en su carácter más laico y flexible), y al mismo tiempo, invoca la autoridad del linaje o tradición budista. Posteriormente, aunque se legitima dentro del budismo tradicional, y pasa a ser una forma más de budismo, no deja por eso de ser una innovación religiosa moderna.

***Shambhala como una comunidad para meditar.*** Shambhala también es concebido como un lugar donde confluyen personas con un interés en común: *la práctica de la meditación*.



Las definiciones de Shambhala *como espacio de acción y contribución a la sociedad* y *Shambhala como espacio de acción y contribución a la sociedad* están presentes en entrevistados con más de 8 años de antigüedad en la práctica. Mientras que la noción de Shambhala como comunidad para meditar se observan en entrevistados con menos de dos años de antigüedad en la práctica.

También, se identifican algunas definiciones de orden más individual (no compartidas):

***Shambhala es la bondad fundamental que está en todo*** (similar al concepto de Dios para los católicos, pero no personalizado)

***Es la implementación social de las cualidades espirituales humanas***, lo que implica un reconocimiento de la riqueza y sabiduría básica del ser humano, que las relaciones y la cultura son productos humanos y que se puede cultivar esa sabiduría para hacerla florecer en la propia cultura y sociedad (en palabras de un entrevistado, “es la mente del Buda hecha política, hecha sociología”).

***Es meditación***

Es importante aclarar que al examinar los datos por categorías edad, sexo, antigüedad en la práctica, nivel de observancia, status organizacional, no se observan, salvo lo mencionado, patrones nítidos de similitud/disimilitud en la manera de definir Shambhala por parte de los entrevistados.

### **3.2. Atributos específicos de Shambhala.**

Los entrevistados dan cuenta de diferentes atributos presentes en el Budismo Shambhala que no encuentran en otro tipo de prácticas y/o movimientos. Dentro de este conjunto de características, aquellas más mencionadas son:

***El aspecto laico o secular de Shambhala (en 8 casos):*** Esto se expresa de diversas formas:

- a) Shambhala permite que los participantes accedan a las enseñanzas y a la práctica de la meditación sin tener que convertirse en monjes, salir de la vida cotidiana mundana o tener que asumir un compromiso religioso en particular (de hecho, los primeros 5 niveles de entrenamiento de Shambhala tienen relación, sobre todo, con el aprendizaje de la práctica de la meditación);
- b) No es reglamentado rígidamente como una religión;
- c) Más que algo religioso, es una invitación a cultivar las cualidades humanas;
- d) No es religioso porque se enfoca más bien en el auto-conocimiento que en una creencia o fe ciega en seres súper poderosos u omniscientes, (como sucede, por ejemplo, en el catolicismo);
- e) Es más ciencia que religión, porque el *creer* se basa en la experiencia y no en *el creer por el creer* (fundamentalmente, el núcleo es la experiencia de la meditación)

*“Shambhala ofrece una manera de acercarse a una práctica y a un conocimiento espiritual, pero que es muy laico y muy desprovisto de una cierta parafernalia religiosa (...) es bastante laico y permite que quienes no quieren adscribir a una cosa rígida, o sea, compromiso religioso, pueden hacer como la primera parte del camino Shambhala, que son como los primeros cinco niveles”. (Hombre, 47 años)*

*“A ver, qué es lo que me gusta de Shambhala que es particular. Tal vez, esta cosa del sentido laico que tiene previo, que hay un espacio de que tú eres un ser humano y que tú puedes cultivar tu cualidad de ser humano. Sin necesariamente ser budista o shambhaliano o lo que sea”. (Mujer, 54 años)*

**El carácter abierto de Shambhala (en 5 casos):** Este aspecto se refiere a dos puntos en particular:

- a) En Shambhala se acepta a todo tipo de personas;
- b) Shambhala intenta acercar las enseñanzas budistas al mundo occidental. Ejemplo de ello, es la traducción que hace su fundador de textos tibetanos tradicionales al idioma inglés (posteriormente, se traducen al español) para que

los participantes entiendan lo que leen y repiten, y de esta manera accedan más directamente al contenido de las prácticas.

*“Shambhala es súper directo, potente en la forma de presentar enseñanzas muy muy elevadas de una manera accesible y que la gente tenga la experiencia”.*  
(Hombre, 48 años)

**El aspecto comunitario de Shambhala (en 4 casos):** Este aspecto también se expresa de diferentes maneras:

- a) Shambhala crea una micro-sociedad en torno al centro de meditación donde se pone en práctica las enseñanzas, para luego practicarlas en el mundo;
- b) En el centro de meditación hay biblioteca, prácticas y talleres permanentemente, instructores de meditación que guían a los practicantes e instancias de reflexión que se dan luego de la práctica de meditación grupal;

*“Shambhala tiene esta cosa como de comunidad, donde existe el centro, la gente sabe a que hora hay práctica, van y se reúnen, hay cursos constantemente, hay biblioteca, hay una serie de otras cosas que van creando comunidad. Entonces, se puede en la práctica ir haciendo un ejercicio como de micro-sociedad”.* (Mujer, 60 años)

**Las enseñanzas de Shambhala contemplan la aceptación del mundo y no su negación (en 2 casos):** En Shambhala hay un tema central que es aceptar la realidad tal como es. Es decir, no se da un rechazo ni evasión del mundo. De hecho, ésta es la justificación de que se medite con los ojos abiertos, a diferencias de otras muchas corrientes espirituales que lo hacen con los ojos cerrados. El llamado es a practicar las enseñanzas en el lugar y rol que desempeña la persona en el mundo del que participa cotidianamente.

*“Hay una cosa como de aceptación de la realidad que es muy importante. Por ejemplo, el Budismo Shambhala una de las cosas que tiene muy fuerte, es el que*

*opta por hacer una meditación con los ojos abiertos. O sea, no me evado, no me voy. Sin descalificar, pero es casi como yo estoy aquí en el mundo y es maravilloso". (Mujer, 43 años)*

Otros atributos propios de Shambhala mencionados pero no compartidos por los entrevistados (de carácter individual) son los siguientes:

***La visión y posibilidad de una sociedad iluminada*** (Shambhala involucra un ideal de sociedad hacia el cual se puede y debe avanzar, a diferencia de otras formas budistas o espirituales que se enfocan sólo en el auto-desarrollo, auto-conocimiento o la realización o iluminación individual).

***Es respetuoso de cada persona***

***En Shambhala no existe fanatismo***

***Tiene una simbología propia***

***Es budismo***

Cabe señalar que, a excepción del rasgo *"Las enseñanzas de Shambhala contemplan la aceptación del mundo y no su negación"* mencionado sólo por instructores de Shambhala con varios años de práctica, todos los demás atributos cruzan transversalmente las categorías de edad, sexo, observancia, status organizacional y años de práctica.

### **3.3. Aspectos político-ideológicos de Shambhala.**

El análisis de los relatos da cuenta de cómo la mayoría de los entrevistados (75%) considera que el Budismo Shambhala sí contiene elementos de carácter político-ideológico. En relación a esto, destaca un rasgo propio de Shambhala por haber sido mencionado por más de la mitad de los entrevistados (todos ellos, con más de 8 años de participación en la práctica y la mayoría con cargos en el centro de meditación) como un aspecto con evidentes connotaciones político-ideológicas:

**La visión de una sociedad iluminada y el propósito de avanzar en su construcción:** La perspectiva shambhaliana contiene una visión no sólo del ser humano, sino de la propia sociedad. El *mito de la ciudad de Shambhala* es la inspiración de este movimiento/práctica, lugar donde las personas vivían o intentaban vivir de acuerdo los principios del *dharma*. Supuestamente, se trataba de un país cuya clase dirigente se caracterizaba por su amabilidad y compasión, y sus ciudadanos sobresalían por su educación y gentileza. Un modelo ideal de sociedad *despierta* o *iluminada*, donde la felicidad, armonía y riqueza eran una realidad efectiva y presente, y no simplemente un proyecto. El budismo Shambhala asume este mito como una meta posible de alcanzar. Primero que todo, a través del trabajo consigo mismo que realiza cada persona utilizando la meditación como medio primordial; y en segundo lugar, por medio de la propia práctica de las enseñanzas planteadas desde el lugar que cada individuo ocupa dentro de su mundo cotidiano. En el discurso de los entrevistados se identifica un conjunto de ideas descriptivas que circundan a esta visión de sociedad:

1. El ideal de sociedad de Shambhala se rige por la sabiduría y la compasión, y no por el autoritarismo o la supresión del que piensa diferente (como ocurre en muchas sociedades actuales).
2. La visión shambhaliana puede ser considerada una ideología social que surge como resultado de un conocimiento de la mente y desde una mirada religiosa.
3. Shambhala quiere una sociedad iluminada aquí y ahora, pero esto no se logra a través de un partido político Shambhala.
4. La sociedad iluminada no se impone por la fuerza ni a través de proselitismos.
5. El camino a la sociedad iluminada implica, primero, un trabajo interno individual, y luego, un trabajo comunitario.
6. La sociedad iluminada es una sociedad donde se manifiesta la cordura humana.

7. Shambhala es la visión de implementar una praxis espiritual en la sociedad.
8. La visión shambhaliana asume que la sociedad humana debe construirse bajo el principio de la bondad fundamental que rige todas las cosas en el universo.
9. La sociedad iluminada no está integrada por hombres perfectos, sino personas conscientes de cómo influyen en el “otro” y del potencial de su mente, que se proponen entender su propia confusión y quieren trabajarla.

*O sea, yo creo que la visión de construir una sociedad iluminada, o sea, una sociedad que sea capaz de regirse por principios que tienen que ver con la sabiduría y con la compasión, más que con el autoritarismo o la supresión del que piense diferente. Es una visión política súper poderosa. (Mujer, 60 años)*

*“Hay una inspiración en el mito de Shambhala que ha inspirado a gente más virtuosa o menos virtuosa. Este mito, el mito de Shambhala, es esta sociedad iluminada. Y en ese sentido, si hay una aspiración de trabajar por un mundo más iluminado. Y en ese sentido, claro. Uno podría decir hay una ideología. Es decir, creemos que el mundo puede ser un mundo más beneficioso para el corazón y los ánimos de la gente, si lo que inspira y mueve a las sociedades, es esta sociedad iluminada. Este tipo de sociedad, este tipo de hombre, este tipo de comunidad...hay una ideología social que surge desde un conocimiento de la mente o surge desde una mirada religiosa de la existencia”. (Hombre, 47 años)*

*“Sin duda. La construcción de una sociedad iluminada es un aspecto político”. (Mujer, 43 años)*

Otras nociones referidas a la dimensión político-ideológica de Shambhala identificadas en el discurso de los entrevistados, pero menos compartidas o no compartidas (opiniones individuales) son:

Lo político-ideológico de Shambhala no se expresa en términos de las categorías de izquierda y derecha **(2 casos)**

En Shambhala se insta al respeto y la tolerancia en la sociedad **(2 casos)**

En Shambhala existe gente de todo el espectro político **(2 casos)**

El elemento político de Shambhala radica en que su camino y práctica apunta a enseñar a los individuos a gobernar la propia vida **(2 casos)**

Shambhala es una ideología de realización del ser humano en vida **(1 caso)**

Las personas que participan en Shambhala tienden a ser de izquierda en términos políticos **(1 caso)**

La meditación tiene impacto en la vida cotidiana de las personas, y por lo tanto, irradia y puede influir en lo político **(1 caso)**

Cabe agregar que quienes consideran que el *Budismo Shambhala* no contiene elementos político-ideológicos (5 casos), en su mayoría se trata de personas menores de 32 años, que sólo son practicantes (no ocupan cargos en el centro de meditación) y no acumulan más de 3 años de antigüedad participando de esta práctica/movimiento.

#### **3.4. Aspectos religiosos de Shambhala.**

En referencia a la pregunta de si el Budismo Shambhala es o no una religión, el análisis de los relatos da cuenta de que la mayoría de los entrevistados (73%) tiene una posición intermedia al respecto. Esto quiere decir que, si bien, estos últimos no definen abiertamente a Shambhala como una religión, admiten (en mayor o menor grado) la presencia de aspectos de orden religioso dentro de esta práctica/movimiento:

*“Mi replanteamiento me llevó a entender que la religión en el paradigma occidental es distinta que en el paradigma oriental (...) Es una religión en la medida que es una visión. Pero no es religión en ese sentido tampoco, porque es una filosofía también (...) Para nosotros la religión tiene que ver con la conexión con lo divino. Aquí no hay divino. Hay un montón de deidades, si tú has visto. Pero todas esas deidades aluden a aspectos internos”. (Mujer, 58 años)*

*“Yo creo que se podría considerar religioso el hecho de que como, haber....de que la visión Shambhala propone como una sacralización del mundo y de la vida. Y eso puede ser cercano a lo religioso, en la medida en que si tú consideras algo sagrado, se puede decir, ah, esto tiene que ver con religión. Pero no es religioso en términos estrictos, porque religión quiere decir RELIGAR, volver a unir. Entonces, en el cristianismo es volver a unir al hijo de Dios con Dios. Dios es el creador. Dios es tu padre. La religión lo que permite es que tú vuelvas a unirte con esa esencia externa a ti, digamos. Y en Shambhala y en el budismo no hay nada externo”. (Mujer, 60 años)*

El resto de los entrevistados se reparte entre quienes sí consideran Shambhala una religión (que son 3 casos) y quienes no lo hacen (que son 2 casos).

*“Y yo creo que en Shambhala, y Shambhala completo, esto incluye los votos budistas posteriores, y todo lo que surge después, sí es una religión”. (Hombre, 47 años)*

*“(Shambhala) no está visto aquí como religión. Aquí está visto como un programa laico de aprendizaje de una práctica y una perspectiva de hacer un camino. Laico, entonces”. (Hombre, 58 años)*

En el discurso de quienes manifiestan que Shambhala sí es una religión y de quienes tienen esta postura ambivalente respecto al carácter religioso de Shambhala, se reconocen diversos elementos de dicho orden. Los que más se repiten en los relatos de estos entrevistados son los siguientes:

**Shambhala contiene elementos rituales (7 casos):** La participación en Shambhala involucra un contacto con una dimensión ritual-simbólica, (por ejemplo, el uso y organización de altares, recitación de mantras y el canto en el contexto de la práctica de meditación, etc.), que puede ser interpretada como algo religioso (Durkheim, 1992). Más aún, algunos de estos elementos provienen del propio budismo tibetano.



***Shambhala involucra una visión sacralizadora del mundo y la vida (3 casos):*** La visión shambhaliana es una propuesta de sacralización del mundo y la vida. En virtud de la presencia de la bondad fundamental en cada aspecto de la realidad, desde esta óptica todo se torna sagrado (percepciones, relaciones humanas, etc.) Aún así, Shambhala no es religioso si se analiza en términos durkheimianos. Esto, pues, no clasifica las cosas reales o ideales, en las categorías de sagrado (aquello que se sitúa por fuera, separado, custodiado por la religión) o profano (lo rutinario y cotidiano). Más bien, Shambhala invita a concebir como sagrado todo, idea que incluye la dimensión cotidiana-rutinaria de la existencia. Conviene traer a colación la definición bergeriana de la religión, que aunque también recoge esta dicotomización de la realidad, opone a lo sagrado el **caos**. En este sentido, Shambhala sí sería un fenómeno religioso pues correspondería a un cosmos sagrado o conjunto de afirmaciones definitorias de la realidad, que en este caso incluyen la noción de lo sagrado, y ayudan a lidiar con el caos que involucra la ausencia de significados (anomia).

***Shambhala involucra devoción (3 casos):*** Shambhala contiene también elementos devocionales. Hay una confianza y entrega a las enseñanzas y maestros que las imparten, que puede ser entendida como un aspecto religioso.

***Shambhala está avalado por un linaje o tradición (2 casos):*** Shambhala es una forma de budismo, lo que significa que es parte integrante de una tradición o linaje que ha traspasado prácticas y enseñanzas de maestro a discípulo durante más de 2500 años. Una cualidad que puede ser leída como religiosa y, que en este sentido, coincide con el planteamiento de Hervieu-Léger respecto de que el fenómeno de la religión en las sociedades modernas se define como una modalidad del creer que invoca la autoridad de una tradición o linaje creyente (Hervieu-Léger, 2005). En este caso particular, este linaje o tradición correspondería al budismo.

**Shambhala involucra ciertas creencias (2 casos):** Los entrevistados dan cuenta de que en Shambhala existe un conjunto de creencias. El compromiso con éstas constituye para ellos un aspecto religioso. En la perspectiva durkheimiana, todos los fenómenos religiosos pueden ser clasificados en **creencias** o **ritos**. Las primeras son estados de opinión o representaciones; mientras que, los segundos son modos de acción determinados (Durkheim, 1992). Shambhala cumple con ambos requisitos para ser considerado un fenómeno religioso.

Además, se identifican otros aspectos no compartidos (apreciaciones individuales) que aluden a la dimensión religiosa de Shambhala:

Shambhala es religión en cuanto se trata de un cuerpo de enseñanzas orientadas al desarrollo del espíritu del hombre;

Shambhala tiene dos dimensiones: una que abarca lo psicológico (racional), y otra que lo traspasa (que es una dimensión del inconsciente y simbólica) que puede ser denominada espiritual-religiosa;

Shambhala es religioso porque es un modo de ver la realidad y aporta sentido de vida;

Shambhala es una organización religiosa en tanto tiene estructura, jerarquía, rito, antecedentes históricos y proyección de futuro;

Shambhala es religioso, en cuanto “religa” o une a sus partícipes en torno a prácticas y creencias;

Es religioso porque es una iglesia;

Es religioso porque se puede tomar votos y transformarse en budistas.

Por otra parte, en el discurso de quienes manifiestan que Shambhala no es una religión y, también, de quienes muestran ambivalencia respecto al tema, se identifican argumentos que defienden lo no religioso de Shambhala. No obstante, en este caso las razones surgidas (salvo una de ellas que se presenta en dos entrevistados) tienden a ser de carácter individual:

***No es religioso porque se fundamenta en la experiencia (2 casos)***

no es religión porque no se refiere a la divinidad (1 caso)

no es religioso porque no incluye dogmas (1 caso)

no religioso porque es un programa laico de aprendizaje (1 caso)

no es religioso porque no hay nada que creer (1 caso)

no es religioso porque las deidades son representaciones de la mente y no seres externos a los que se rinde culto (1 caso)

No es religioso porque, básicamente, es un centro de meditación (1 caso)

No es religioso porque no es restrictivo (1 caso)

Cabe señalar que la mayor parte de los aspectos religiosos de Shambhala reconocidos en los relatos que son de carácter compartido (excepto el aspecto ritual de Shambhala que es transversal en todas las categorías), se manifiestan en entrevistados que ocupan posiciones relevantes en el centro de meditación (directora del centro de meditación, directores de niveles, profesores de budismo e instructores de meditación), llevan más de 8 años participando en Shambhala y son mayores de 40 años.

### **3.5. Aspectos morales de Shambhala.**

Con respecto a la posibilidad de que el *Budismo Shambhala* contenga aspectos morales, en el discurso de los entrevistados se reconocen diferentes apreciaciones. La noción más compartida (aparece en 9 casos) es que *Shambhala sí involucra una moral*. Sin embargo, se trata de *una moral no restrictiva ni impositiva*. Esto significa que el Budismo Shambhala sí implica ciertas normas y creencias, pero asumirlas es un compromiso personal de cada individuo. El no hacerlo no priva a las personas de poder participar de la práctica de la meditación o de los talleres que imparten las enseñanzas de Shambhala. En este sentido, se puede hablar más de recomendaciones que ordenan las prácticas, y de creencias que el individuo puede adoptar si así lo estima conveniente (no se le condena si no lo hace) o comprobarlas a medida que avanza en el camino que es la práctica de Shambhala. En definitiva, una visión y/o forma de

hacerla las cosas, que para los entrevistados es lo opuesto a una moral rígida que conlleva adoctrinamiento y dogmatismos.

*“¿Si hay una moral en Shambhala? Sí, pero no. Porque la palabra moral yo la tengo tan asociada en mi cotidiano occidental chileno a una cosa bien restringida y bien impositiva (...) Si yo la palabra moral la ampliara, la soltara un poco de lo que he vivido en mi vida entera en este país durante todos estos años, y dijera que esta moral es un grupo de creencias de una comunidad, de cual sería la manera más adecuada de comportarse en el mundo, para colaborar a que este mundo se parezca más a esta sociedad iluminada, donde todos están tratando de ser conscientes, de que manera beneficiar un poco más al mundo, y no tanto beneficiarme a mí no más si eso le hace mal a los otros, por cierto que hay una invitación a disponerme en el mundo de una manera que beneficie a los otros y a través de ese beneficio a los otros, se beneficia uno mismo”. (Hombre, 47 años)*

*“No hay planteamientos como en la iglesia católica o en el islamismo, de pecado o de 10 mandamientos. Hay más bien, recomendaciones. Recomendaciones para estar despierto. En relación al otro, hay una serie de recomendaciones de cómo actuar con otro”. (Hombre, 44 años)*

Otras dos nociones relevantes que surgen desde el discurso de los entrevistados son las siguientes:

***No hay una moral en Shambhala en términos de creencias y normas impuestas (5 casos):*** Esta concepción subraya que Shambhala en no se busca imponer determinadas creencias y normas por la fuerza. En cambio, sí existe una visión del mundo que surge de la práctica de la meditación y de las enseñanzas. En ese sentido, estos últimos elementos (meditación y enseñanzas) juegan un rol importante, pues se constituyen en medios útiles para acceder de manera más directa a la realidad y al orden natural inscrito en la misma. De lo que finalmente, se desprenden ciertos principios de cómo debe regirse la conducta humana.

*“Lo que propone Shambhala es el desarmar todas las creencias, el entender si existen por qué existen y el establecer como un respeto por la jerarquía natural de la vida no más. Con mucho cuidado, mucho respeto por la diversidad. Yo creo que eso es una cosa que te va ocurriendo naturalmente. En la medida que tú vas practicando meditación”. (Mujer, 60 años)*

***En Shambhala hay una moral pero que tiene relación con las consecuencias de las propias acciones (4 casos):*** Esta perspectiva concibe la moral shambhaliana no como una distinción de lo bueno y lo malo en sí mismo, sino de la toma de conciencia sobre las consecuencias de los actos para sí mismo y para los demás. Por lo tanto, lo que hay en términos morales son acciones que pueden ser calificadas como más virtuosas o menos virtuosas, según estas consiguen beneficiar o dañar a uno mismo y a su prójimo.

*Aquí hay casi una cosa no de libertinaje pero....o sea, la idea es no matar. O sea, sí tú matas, mata. Pero asume las consecuencias. Si tú quieres ser un ladrón....hay una cosa de libertad pero también hay una cosa de...okay, eres libre, pero eres responsable. (Mujer, 43 años)*

También se identifican ideas de orden individual referidas a la dimensión moral de Shambhala:

***Shambhala involucra una ética ya que implica ciertas normas pero que se derivan de principios o valores básicos*** (al contrario de la moral, donde las normas tienen valor en sí mismo)

***Shambhala contiene una ética que guía la conducta, pero que se desprende de una experiencia concreta que es la práctica de la meditación y de las enseñanzas*** (no es moral, porque no hay un aferrarse a creencias, sino un camino experiencial muy propio del budismo desde donde surgen principios que orientan el comportamiento)

***Shambhala tiene una moral (creencias y normas) pero que surgen como expresión de la bondad fundamental presente en todas las cosas***  
( no de un código escrito como sucede con la moral judeo- cristiana)

Se puede agregar que salvo el argumento de que *en Shambhala hay una moral pero que tiene relación con las consecuencias de las propias acciones* (que aparece sólo en entrevistados que ocupan cargos relativos a la formación en las prácticas y enseñanzas de Shambhala –directores de niveles, profesores de budismo o instructores de meditación- y que son mayores de 40 años), todas las demás nociones identificadas cruzan transversalmente las categorías de edad, sexo, observancia, status organizacional y años de práctica.

### **3.6. Aspectos valóricos de Shambhala.**

En relación a la *dimensión valórica del Budismo Shambhala*, el análisis de los relatos permite dar cuenta de una cantidad importante de elementos considerados por los entrevistados como valores propios de esta práctica/movimiento. Dentro de este acervo de valores, hay tres nociones que alcanzan mayor relevancia en términos de que aparecen en más casos:

***La compasión (10 casos):*** Distinta de la lástima, en el sentido de que surge del reconocimiento del propio sufrimiento, que permite ver el sufrimiento del otro, y por ello, iguala. Mientras que, la primera es el sufrimiento del otro que no le ocurre a uno, y por tanto, distingue.

***La valoración y el respeto del “otro”(7 casos):*** Es el reconocimiento del otro en su calidad de persona, tal como uno mismo y como potencial Buda.

***El cariño o afecto (5 casos):*** La expresión del afecto es relevante en Shambhala no sólo en el ámbito de las relaciones interpersonales, sino en la manera de enseñar que llaman a tratarse con cariño a sí mismo en el camino de aprendizaje.

Otros valores señalados por los entrevistados, pero que aparecen con menor frecuencia son:

- La generosidad (4 casos)
- La aceptación de sí mismo y de la vida<sup>49</sup> (4 casos)
- La autenticidad (4 casos)
- El respeto por la vida (3 casos)
- La apertura hacia los otros (3 casos)
- La gentileza como forma de relacionarse (3 casos)
- La Tolerancia (2 casos)
- La importancia de la *práctica de la meditación* como un medio para superar el mundo ilusorio (2 casos)
- La alegría de vivir (2 casos)

También se observa un cúmulo de valores que corresponden a opiniones individuales:

- La vida comunitaria
- La disciplina
- El valor de la experiencia directa (valor científico)
- La valentía
- La sabiduría
- La confianza en sí mismo y en el mundo
- El valor de estar presente (estar en el aquí y ahora)
- Ser un buen ciudadano

Otro punto interesante radica en la posibilidad de expresión de estos valores por parte de los participantes de Shambhala. La mayoría de los entrevistados señala que no se trata de asimilarlos, sino de contactarse con ellos, pues, son valores que

---

<sup>49</sup> Es asumir que el mundo no es siempre como uno quiere y trabajar con eso. Distinto de la resignación, que es conformarse y sentir que no hay nada que hacer.

están presentes en todos los seres humanos. En ese sentido, dependerá de cada persona (de su historia, visión y trabajo interno personal) que dichos valores se manifiesten en lo externo. De tal manera que, **participar en Shambhala no es sinónimo de una transformación automática que lleve a la perfección humana**. En realidad, la expresión de estos valores, como señala una buena parte de los entrevistados, incluye un valor particular: *asumir la propia neurosis y trabajarla*. Esto, finalmente, significa que dichos valores se pueden manifestar en los practicantes, y así lo atestiguan los entrevistados con respecto a la gente que participa en el centro Shambhala. No obstante, para lograr aquello es necesario recorrer un camino de trabajo interno no exento de dificultades, al cual se le asigna una importancia tan grande como a los valores señalados.

*“Igual se reproduce el mundo al interior de Shambhala. No es como que la gente cruce la puerta y se transforme. Los que son acelerados, van a seguir siendo acelerados, la gente que tiende a ofrecerse de voluntaria y después no cumple las tareas, va a seguir haciéndolo. Y lo importante es darse cuenta que toda esa diversidad constituye el mundo con el que tú tenís que trabajar (Mujer, 60 años)*

*Más que decir que esos valores se expresan, yo tengo la impresión de que, si bien, es algo que uno mira, reconoce y le gusta ir, hay un camino de ir hacia allá. Entonces, no es que uno haya llegado a eso y, ya, lo tengo y ya nunca más se me va. Sino que es algo que tú vas avanzando hacia. Y yo diría sí. Pero no quiere decir que son...la gente de Shambhala, la gente más bondadosa. Tampoco. No, no quiere decir eso”. (Mujer, 63 años)*

*“Sí. Se expresan(los valores). Se expresan, pero no se expresan en forma permanente, ni en forma tan explícita. Pero, ¿qué es lo importante? No es lo importante que... o sea, no es terrible que haya neurosis. Lo importante es que la neurosis tenga espacio para manifestarse y que no sea tan terrible que se manifieste. Por lo tanto, se puede trabajar. (Hombre, 44 años)*



*“Sí. Se van aprendiendo (los valores). No es mecanismo, ni es automático. En algún minuto te cae la chaucha. Y lo vamos cultivando. Hay que ir cambiando el switch. Y eso no es de la noche a la mañana”. (Hombre, 58 años)*

Por último, es importante señalar que la existencia de ciertos valores que denominaremos “shambhalianos” puede ser entendida como un aporte más en la configuración de un estilo de vida asociado a esta práctica/movimiento. Si nos ceñimos a la noción de **estilo de vida** acuñada desde el “enfoque de los valores”, este aspecto corresponde a un cúmulo de actitudes y comportamientos que tienen los individuos frente al trabajo y al ocio, determinados por valores subyacentes. Y en la misma perspectiva, los valores constituyen *“imperativos categóricos que guían las grandes elecciones o decisiones de los individuos; unos principios generales a partir de los cuales los individuos establecen sus acciones, sus comportamientos y sus relaciones”* (Pérez y Solanas, 2006: 7). De tal manera que, la participación en esta práctica/movimiento contribuye a moldear una manera de actuar y de vivir, de la mano de los propios valores shambhalianos.

### **3.7. Síntesis e Interpretación de las categorías que abordan la temática respecto a qué es Shambhala.**

El análisis conjunto de los datos obtenidos en cada una de las categorías que conforman esta temática, permite reconocer algunos significados comunes respecto de lo que para los entrevistados es Shambhala:

**Shambhala como un modo o estilo de vivir la vida.** El propio discurso de varios de los entrevistados deja de manifiesto la idea de Shambhala como un **estilo de vida**, en el cual la meditación y la aplicación de las enseñanzas Shambhala son prácticas fundamentales que terminan permeando al individuo y su vida cotidiana.

**Shambhala como visión de mundo.** Para algunos entrevistados Shambhala contiene una visión que entrega a los individuos sentido y

comprensión acerca de aspectos como la vida, la realidad, el ser humano, la mente humana y la sociedad. Una *visión de mundo*, en lenguaje luckmanniano. Esto significa dos cosas: Primero, que Shambhala se configura como una fuente valiosa de sentido en el contexto de sociedades inundadas de incertidumbre como son las sociedades modernas, que favorecen la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas (Berger y Luckmann, y Hervieu-Léger). Segundo, que Shambhala aporta trascendencia. Esto, pues, incluye un sistema de significados creado y moldeado socialmente (por su fundador y con contribución de los practicantes) que trasciende a los individuos que acceden tras su constitución. En la mirada de Luckmann, esto último se entiende como una cualidad distintiva de los fenómenos religiosos.

***Shambhala como un espacio que posibilita el desarrollo de sí mismo.***

Esta es una definición que concibe a Shambhala como un espacio que otorga a los individuos la oportunidad de desarrollar las altas cualidades y valores humanos, así como de mejorar la relación consigo mismo, la vida y las demás personas a través de la práctica de la meditación y de las enseñanzas shambhalianas (por ejemplo, a través de la enseñanza de la aceptación, que difiere de la resignación). Esto deja entrever, dos cosas. **Primero**, un grado de individualización en los entrevistados, pues refleja el interés de estos últimos por orientar su vida hacia un sentido de realización como seres humanos, y además, la capacidad de optar por una práctica concreta (Shambhala) que apunte en ese sentido. **Segundo**, se observa el influjo de la dinámica moderna de la identidad del yo, que implica mediante procesos reflexivos y acciones, la construcción del yo por parte de los individuos. En este sentido, la valorización que hacen varios de los entrevistados del desarrollo de nuevas cualidades personales o de la capacidad de auto-aceptarse habla de la presencia en ellos de ciertos procesos reflexivos referidos a sí mismos. Y en la misma línea, la decisión de participar y permanecer en Shambhala puede entenderse como una

acción de parte de estas personas encaminada a la propia auto-transformación personal e identitaria.

***Shambhala como espacio de acción y contribución a la sociedad.*** Esta concepción habla de Shambhala como un lugar desde el cual es posible aportar a la construcción de una sociedad mejor (en lenguaje budista, una sociedad iluminada).

***Shambhala como un linaje budista de corte occidental.*** Esta definición se refiere a Shambhala como un linaje budista fundado y diseñado por un maestro tibetano (Chögyam Trungpa), especialmente, para el mundo y cultura occidental. Su propósito es acercar el *dharma* o enseñanzas budistas a los occidentales, invitándolos a practicar las mismas sin la necesidad de convertirse en monjes, sino desde la posición y rol que ya poseen en la sociedad. Siguiendo a Hervieu-Léger, Shambhala constituiría un fenómeno religioso propiamente moderno o innovación religiosa moderna. En primer lugar, porque se desarrolla autónomamente del budismo convencional en el propio contexto moderno que influye en parte en su constitución (por ejemplo, en su carácter más laico y flexible), y al mismo tiempo, invoca la autoridad del linaje o tradición budista. Posteriormente, aunque se legitima dentro del budismo tradicional, y pasa a ser una forma más de budismo, no deja por eso de ser una innovación religiosa moderna.

***Shambhala como una comunidad para meditar.*** Shambhala también es concebido por algunos entrevistados, simplemente, como un lugar donde confluyen personas con un interés en común: *la práctica de la meditación*.

Los entrevistados, también, dan cuenta de ciertos **atributos específicos** del Budismo Shambhala, que distinguen a este último de otras prácticas y/o movimientos que conocen. Aquellos más relevantes por su carácter de compartidos son:

**El aspecto laico o secular de Shambhala:** Esto se expresa, fundamentalmente, en el hecho de que Shambhala permite que los participantes accedan a las enseñanzas y a la práctica de la meditación sin tener que convertirse en monjes. Es decir, no implica una exigencia de sustraerse de la vida cotidiana mundana, asumir una fe (por el contrario, enfatiza el valor de la experiencia) o reglamento moral religioso. Una característica que, por lo demás, constituye un elemento distintivo de los denominados *Nuevos Movimientos Religiosos* (Barker y Beckford).

**El carácter abierto de Shambhala:** Este punto se refiere al hecho de que en Shambhala se acepta a todo tipo de personas y, al mismo tiempo, a que esta práctica/movimiento intenta acercar las enseñanzas budistas al mundo occidental.

**El aspecto comunitario de Shambhala:** Shambhala conlleva implícita la idea de crear un micro-sociedad en torno al centro de meditación donde se pone en práctica las enseñanzas, para luego practicarlas en el mundo. Los entrevistados reconocen esta dimensión comunitaria en diferentes elementos: la existencia de una biblioteca en el centro de meditación, prácticas y talleres permanentes, instructores de meditación que guían a los practicantes e instancias de reflexión que se dan luego de la práctica de meditación grupal.

**Las enseñanzas de Shambhala contemplan la aceptación del mundo y no su negación:** En Shambhala hay un tema central que es aceptar la realidad tal como es. Es decir, no se da un rechazo ni evasión del mundo. De hecho, ésta es la justificación de que se medite con los ojos abiertos, a diferencias de otras muchas corrientes espirituales que lo hacen con los ojos cerrados. El llamado es a practicar las enseñanzas en el lugar y rol que desempeña la persona en el mundo del que participa cotidianamente.

Específicamente, respecto a una posible **dimensión político-ideológica** del Budismo Shambhala, la mayoría de los entrevistados considera que este último sí

contiene elementos de este orden. En relación a este punto, en más de la mitad de los relatos emerge una idea-fuerza común:

***La visión de una sociedad iluminada y el propósito de avanzar en su construcción:*** La perspectiva shambhaliana contiene una visión no sólo del ser humano, sino de la propia sociedad. El *mito de la ciudad de Shambhala* es la inspiración de este movimiento/práctica, lugar donde las personas vivían o intentaban vivir de acuerdo los principios del *dharma* (enseñanzas budistas). Un modelo ideal de sociedad *despierta* o *iluminada*, donde la felicidad, armonía y riqueza eran una realidad efectiva y presente, y no simplemente un proyecto. El budismo Shambhala asume este mito como una meta posible de alcanzar. Primero que todo, a través del trabajo consigo mismo que realiza cada persona utilizando la meditación como medio primordial; y en segundo lugar, por medio de la propia práctica de las enseñanzas planteadas desde el lugar que cada individuo ocupa dentro de su mundo cotidiano. En consecuencia, la dimensión política de Shambhala no implica la creación y formación de un partido político Shambhala, ni la imposición por la fuerza ni a través de proselitismos de su visión. La consecución de la sociedad iluminada es fruto de un trabajo interno individual, y luego, un trabajo comunitario. Así mismo, la sociedad iluminada no está integrada por hombres perfectos, sino personas conscientes de cómo influyen en el “otro” y del potencial de su mente, que se proponen entender su propia confusión y quieren trabajarla.

En función de lo anterior, es posible además señalar que Shambhala manifiesta otras de las características distintivas de los *nuevos movimientos religiosos*: la **capacidad de traducir la espiritualidad en acciones prácticas cotidianas** (Barker y Beckford, en Masferrer, 2006: 7)

Otros **aspectos político-ideológicos** de Shambhala pero no tan relevantes en términos de la frecuencia con que aparecen en el discurso de los entrevistados son:

Lo político-ideológico de Shambhala no se expresa en términos de las categorías de izquierda y derecha

En Shambhala se insta al respeto y la tolerancia en la sociedad

En Shambhala existe gente de todo el espectro político

El elemento político de Shambhala radica en que su camino y práctica apunta a enseñar a los individuos a gobernar la propia vida

Así mismo, el análisis de los relatos permite afirmar que **una mayoría de los entrevistados no define abiertamente a Shambhala como una religión**. Sin embargo, **al mismo tiempo admite** (en mayor o menor grado) la **presencia de aspectos de orden religioso dentro de esta práctica/movimiento**. Tanto en el discurso de quienes sí lo consideran religión como quienes tienen esta postura ambivalente descrita respecto al carácter religioso de Shambhala, se reconocen elementos compartidos:

***Shambhala contiene elementos rituales:*** La participación en Shambhala involucra un contacto con una dimensión ritual-simbólica, (por ejemplo, el uso y organización de altares, recitación de mantras y el canto en el contexto de la práctica de meditación, etc.), que puede ser interpretada como algo religioso (Durkheim, 1992). Más aún, algunos de estos elementos provienen del propio budismo tibetano.

***Shambhala involucra una visión sacralizadora del mundo y la vida:*** La visión shambhaliana es una propuesta de sacralización del mundo y la vida. En virtud de la presencia de la bondad fundamental en cada aspecto de la realidad, desde esta óptica todo se torna sagrado (percepciones, relaciones humanas, etc.) Aún así, Shambhala no es religioso si se analiza en términos durkheimianos. Esto, pues, no clasifica las cosas reales o ideales, en las categorías de sagrado (aquello que se sitúa por fuera, separado, custodiado por la religión) o profano (lo rutinario y cotidiano). Más bien, Shambhala invita a concebir como sagrado todo, idea que incluye la dimensión cotidiana-rutinaria de la existencia. Conviene traer a colación la definición

bergeriana de la religión, que aunque también recoge esta dicotomización de la realidad, opone a lo sagrado el **caos**. En este sentido, Shambhala sí sería un fenómeno religioso pues correspondería a un cosmos sagrado o conjunto de afirmaciones definitorias de la realidad, que en este caso incluyen la noción de lo sagrado, y ayudan a lidiar con el caos que involucra la ausencia de significados (anomia).

**Shambhala involucra devoción:** Shambhala contiene también elementos devocionales. Hay una confianza y entrega a las enseñanzas y maestros que las imparten, que puede ser entendida como un aspecto religioso.

**Shambhala está avalado por un linaje o tradición:** Shambhala es una forma de budismo, lo que significa que es parte integrante de una tradición o linaje que ha traspasado prácticas y enseñanzas de maestro a discípulo durante más de 2500 años. Una cualidad que puede ser leída como religiosa y, que en este sentido, coincide con el planteamiento de Hervieu-Léger respecto de que el fenómeno de la religión en las sociedades modernas se define como una modalidad del creer que invoca la autoridad de una tradición o linaje creyente (Hervieu-Léger, 2005). En este caso particular, este linaje o tradición correspondería al budismo.

**Shambhala involucra ciertas creencias:** Los entrevistados dan cuenta de que en Shambhala existe un conjunto de creencias. El compromiso con éstas constituye para ellos un aspecto religioso. En la perspectiva durkheimiana, todos los fenómenos religiosos pueden ser clasificados en **creencias** o **ritos**. Las primeras son estados de opinión o representaciones; mientras que, los segundos son modos de acción determinados (Durkheim, 1992). Shambhala cumple con ambos requisitos para ser considerado un fenómeno religioso.

No obstante, también hay quienes sostienen que Shambhala no es una religión. En el discurso de estos últimos y el de quienes muestran ambivalencia al respecto, se

identifican algunos argumentos que defienden esta posición, pero la gran mayoría corresponde a opiniones de carácter individual:

No es religioso porque se fundamenta en la experiencia  
no es religión porque no se refiere a la divinidad  
no es religioso porque no incluye dogmas  
no religioso porque es un programa laico de aprendizaje  
no es religioso porque no hay nada que creer  
no es religioso porque las deidades son representaciones de la mente y no seres externos a los que se rinde culto  
No es religioso porque, básicamente, es un centro de meditación  
No es religioso porque no es restrictivo

Otra temática importante de considerar al momento de intentar describir el Budismo Shambhala es la posibilidad de que este último incluya **elementos morales**. El análisis de los relatos arroja que para casi la mitad de de los entrevistados **Shambhala sí conlleva una dimensión moral**. Pero desde su perspectiva, se trataría de una moral no restrictiva ni impositiva. Esto significa que sí implica ciertas normas y creencias, pero asumirlas es un compromiso personal de cada individuo. El no hacerlo no priva a las personas de poder participar de la práctica de la meditación o de los talleres que imparten las enseñanzas de Shambhala. En este sentido, se puede hablar más de recomendaciones que ordenan las prácticas, y de creencias que el individuo puede adoptar si así lo estima conveniente (no se le condena si no lo hace) o comprobarlas a medida que avanza en el camino que es la práctica de Shambhala. En definitiva, una visión y/o forma de hacerla las cosas, que para los entrevistados es lo opuesto a una moral rígida que conlleva adoctrinamiento y dogmatismos. Otras dos nociones relevantes compartidas que surgen desde el discurso de los entrevistados son las siguientes:

***No hay una moral en Shambhala en términos de creencias y normas impuestas:*** Esta concepción subraya que en Shambhala no se busca imponer determinadas creencias y normas por la fuerza. En cambio, sí



existe una visión del mundo que surge de la práctica de la meditación y de las enseñanzas. En ese sentido, estos últimos juegan un rol importante, pues se constituyen en medios útiles para acceder de manera más directa a la realidad y al orden natural inscrito en la misma. De lo que, finalmente, se desprenden ciertos principios de cómo debe regirse la conducta humana.

***En Shambhala hay una moral pero que tiene relación con las consecuencias de las propias acciones:*** Esta perspectiva concibe la moral shambhaliana no como una distinción de lo bueno y lo malo en sí mismo, sino de la toma de conciencia sobre las consecuencias de los actos para sí mismo y para los demás. Por lo tanto, lo que hay en términos morales son acciones que pueden ser calificadas como más virtuosas o menos virtuosas, según éstas consiguen beneficiar o dañar a uno mismo y a su prójimo.

El análisis de los relatos, también, da cuenta de la existencia de una **dimensión valórica** del Budismo Shambhala. Al respecto, es posible señalar que son varios y diversos los valores identificados por los entrevistados como propios de esta práctica/movimiento. Particularmente, tres de ellos resultan relevantes en términos de que coinciden con mayor frecuencia en los discursos de los entrevistados:

***La compasión:*** Distinta de la lástima, en el sentido de que surge del reconocimiento del propio sufrimiento, que permite ver el sufrimiento del otro, y por ello, iguala. Mientras que, la primera es el sufrimiento del otro que no le ocurre a uno, y por tanto, distingue.

***La valoración y el respeto del “otro”:*** Es el reconocimiento del otro en su calidad de persona, tal como uno mismo y como potencial Buda.

***El cariño o afecto:*** La expresión del afecto es relevante en Shambhala no sólo en el ámbito de las relaciones interpersonales, sino en la manera de

enseñar que llaman a tratarse con cariño a sí mismo en el camino de aprendizaje.

Otros valores señalados por los entrevistados, pero que aparecen con menor frecuencia son:

- La generosidad
- La aceptación de sí mismo y de la vida
- La autenticidad
- El respeto por la vida
- La apertura hacia los otros
- La gentileza como forma de relacionarse
- La Tolerancia
- La importancia de la *práctica de la meditación* como un medio para superar el mundo ilusorio
- La alegría de vivir

La posibilidad de expresión de estos valores dependerá de cada persona (de su historia, visión y trabajo interno personal). La mayoría de los entrevistados señala que no se trata de asimilarlos, sino de contactarse con ellos, puesto que son valores que están presentes en todos los seres humanos. En consecuencia, ***participar en Shambhala no es sinónimo de una transformación automática que lleve a la perfección humana***. En realidad, la expresión de estos valores, incluye un valor particular: *asumir la propia neurosis y trabajarla*. Es decir que dichos valores pueden manifestarse en los practicantes, pero para lograr aquello es necesario recorrer un camino de trabajo interno no exento de dificultades, al cual se le asigna una importancia tan grande como a los valores señalados.

Lo último que resulta importante aclarar es que la existencia de estos valores que denominaremos “shambhalianos” puede ser considerada como un aporte más en la configuración de un estilo de vida asociado a esta práctica/movimiento. Si nos ceñimos a la noción de *estilo de vida* acuñada desde el “enfoque de los valores”, este

último aspecto corresponde a un cúmulo de actitudes y comportamientos que tienen los individuos frente al trabajo y al ocio, determinados por valores subyacentes. Así mismo, los valores constituyen desde esta perspectiva, *“imperativos categóricos que guían las grandes elecciones o decisiones de los individuos; unos principios generales a partir de los cuales los individuos establecen sus acciones, sus comportamientos y sus relaciones”* (Pérez y Solanas, 2006: 7). Siguiendo esta línea interpretativa, entonces, la participación en Shambhala potencialmente contribuiría a moldear una manera determinada de actuar y de vivir, porque involucra y promueve ciertos valores, y los valores de por sí tienen poder de influencia en este ámbito.

#### **VI.4. TEMÁTICA 4: EL INFLUJO DE “SHAMBHALA”.**

##### **4.1. Dimensión individual.**

##### **4.1.a. Influjo de Shambhala en la vida cotidiana:**

Los entrevistados señalan un conjunto de situaciones que para sí mismos constituyen consecuencias en la propia *vida cotidiana* de su participación en *Shambhala*. En particular, aquí destacan en su calidad de elementos compartidos cuatro aspectos, que por lo demás, tienen mucha relación con algunas de las enseñanzas shambhalianas:

***El estar mucho más presente y atento en todas las esferas de la vida cotidiana (8 casos):*** Esto se refiere al hecho de focalizar la percepción en lo que se está viviendo en el *aquí y ahora*, lo que implica una entrega más íntegra a lo que se está experimentando momento a momento. En oposición a vivir demasiado anclado al recuerdo del pasado o a la proyección del futuro.

*“No sólo estoy como escuchando, pero con mi cabeza en cualquier parte. Estar más. Estar de verdad (...) Y en ese sentido, ha cambiado mi vida cotidiana*

*mucho porque creo que estoy mucho más presente aún cuando no del todo ni perfectamente ni nada que se le parezca, pero mucho más presente de lo que estaba antes. Que estaba más preocupado de mi película personal. De mis proyectos, mis quejas conmigo y con el mundo”. (Hombre, 47 años)*

***Un aprendizaje en el ámbito del manejo de las emociones (5 casos):***

Su experiencia y aprendizaje en Shambhala les permite enfrentar situaciones emocionalmente complejas o procesar determinados aspectos emocionales de su carácter que aparecían como un problema (por ejemplo, la irritabilidad).

*“Cuando me voy caminando a la pega, en general, yo tengo un problema de ira, de la gente lenta que camina delante mío. Yo voy rápido, pucha, la señora que camina lento. Me da rabia. Me da rabiaa la imprudencia del conductor, ponte tú, que eso es a cada rato, cachai. Me da rabia. Entonces, ahí me acuerdo inmediatamente de mi centro Shambhala y de lo que estoy siguiendo con ellos, cachai. Que es como ver de otro aspecto las cosas. (...) Y eso me ha ayudado mucho a controlarme un poco”. (Hombre, 28 años)*

***Un sentido de aceptación de sí mismo y de la vida en general (5***

***casos):*** Este elemento alude a la capacidad de aceptar la realidad como tal como es, más allá de cómo la persona quisiera que fuera. Asumir que el mundo no es siempre como uno quiere y trabajar con eso (distinto de la resignación, que es conformarse y sentir que no hay nada que hacer al respecto). Esto incluye no sólo las situaciones de la vida y a sí mismo, sino también a los otros como son y en su diferencia.

*“Las enseñanzas están orientadas a la vida cotidiana. Al día a día. Aprender a estar ahí, independientemente de las circunstancias aprender a estar bien en tus ejes. No salir arrancando porque las cosas no están siendo lo que tú quieres o te son molestosas o difíciles. O estar despotricando porque nunca obtienes lo que quieres”. (Hombre, 58 años)*

**La oportunidad y capacidad de auto-observarse (4 casos):** Shambhala entrega herramientas para la auto-observación de sí mismo. Particularmente, la posibilidad y capacidad de revisar los patrones mentales y de comportamiento de carácter habitual que operan en la persona. Esto significa, mediante un trabajo interno, la oportunidad de romper con tendencias y conductas cotidianas consideradas por los individuos como negativas.

*“Como la revisión de los propios patrones mentales. De cómo uno actúa, de cómo uno se relaciona con los otros, de en qué medida uno está haciendo daño a gente que quiere, incluso, sin darse cuenta (...) Entonces, a nivel subjetivo es como internamente como un clasificador, como este lente con el que ve todas las cosas y a la vez, con el que se auto-observa”. (Mujer, 25 años)*

De estos cuatro aspectos, solo uno de ellos no atraviesa transversalmente las categorías de edad, nivel de observancia, status organizacional y años de participación en Shambhala: *el sentido de aceptación de sí mismo y de la vida en general*. Este último, se observa en entrevistados que ocupan una posición relevante en el centro de meditación (coordinador de prácticas y estudios, directora de nivel Shambhala, profesora de budismo e instructor de meditación) llevan más de 14 años participando en Shambhala y tiene más de 45 años.

Otras manifestaciones en la vida cotidiana del influjo de Shambhala, que corresponden a apreciaciones de orden individual, son las siguientes:

La posibilidad de relacionarse con la vida de manera más plena, creativa y entretenida;

Le ayudó a sanar de una enfermedad producida por el stress;

Mayor apertura a los otros, lo que se traduce en sentir más (vivir menos anestesiada);

La disciplina que desarrolló con la práctica permanente de la meditación se traspasó a otros ámbitos de la vida;

Se siente más él mismo (auténtico);

Todo las actividades que realizan han adquirido un sentido mucho más claro con la visión de Shambhala;

Ha aprendido a reír y gozar.

Todos los elementos mencionados son expresivos de un grado de **individualización** en los entrevistados. Dicho de otra manera, permiten entrever de parte de estos últimos un sentido de responsabilidad consigo mismo y la propia vida (Beck y Beck, 2003). Al señalar estos efectos de su presencia en Shambhala, implícitamente se aprecia que los entrevistados tenían ciertas necesidades individuales (por ejemplo, mayor estabilidad emocional, estar más presente en cada momento, posibilidad de auto-observación, mayor aceptación de sí mismo y la vida, necesidad de sanación, necesidad de apertura, desarrollo de autodisciplina, etc.). Finalmente, el hecho de participar y/o permanecer en esta práctica/movimiento constituye una decisión personal orientada a responder a dichos requerimientos específicos.

#### **4.1.b. Influjo de Shambhala en su cosmovisión y creencias:**

Respecto a la cuestión del influjo de *Shambhala* sobre la cosmovisión y creencias de los entrevistados, es posible señalar que la mayoría de ellos manifiesta que opera algún cambio (con distintos grados de alcance y profundidad) en dichos términos. En sus relatos se distinguen tres modalidades de desarrollo de este fenómeno:

##### **La visión de Shambhala aporta algunas nociones y desecha otras:**

Shambhala en tanto conjunto de enseñanzas y prácticas involucra una propuesta de mirada de la realidad. En este sentido, pone a disposición de quienes participan de esta práctica/movimiento ciertas nociones referidas a la misma (por ejemplo, nociones respecto de la muerte, la relación entre lo bueno y lo malo, la importancia de lo comunitario, la confianza en sí mismo y en la vida, la importancia de vivir en el presente, la importancia de aceptarse a sí mismo y los "otros", la idea de que estamos todos

interconectados, etc.) que la persona puede o no tomar. Pero al mismo tiempo, puede producirse el descarte de otras nociones o creencias que formaban parte de la cosmovisión de la persona (por ejemplo, las nociones de pecado, culpa, cielo e infierno) puesto que ya no le resultan coherentes o favorables para sí mismo, luego de la experiencia de participar de Shambhala.

*“Bueno, esta cosa como del cielo y le infierno se acabó. O sea, ya no voy a ir al cielo. Lo que si he aceptado, los budistas en general...tenemos un grupo del Buen Morir. Es que el tema de la muerte yo creo que es muy importante para vivir, conocer y saber de la muerte. Y eso me ha hecho como relajarme, sobre todo que se murió mi papá”. (Mujer, 52 años)*

**La visión de Shambhala aporta una suerte de sentido global:** La visión de Shambhala implica una interpretación del ser humano, la vida y la sociedad. De tal manera, que para algunos entrevistados se torna en fuente de sentido y comprensión con respecto a sí mismos y al mundo.

*“Yo te diría que para mí la vida con Shambhala tiene mucho sentido. La existencia de la humanidad, de la cultura, de lo que fuera, tiene mucho sentido. Y antes, como que estaba encerrando en una especie como de nihilismo, una especie de existencialismo fatalista, como que no había mucho sentido. Vivir, morir, toda esa visión así. Había algo en mí como de esa mirada y hoy en día, más bien, tiene un gran sentido...sí”. (Hombre, 47 años)*

**Shambhala genera que algunas creencias previas se consoliden:** Los planteamientos de Shambhala no siempre son una novedad para los entrevistados. También, ocurre que las personas que llegan a Shambhala en su camino previo han hecho suyas algunas nociones específicas (por ejemplo, la importancia de estar en el presente, de la compasión, de la aceptación de uno mismo y de lo que lo rodea, la certeza respecto a que hay en bondad en todo, etc.) que son coincidentes con las enseñanzas de

Shambhala. Ello, finalmente, ha contribuido a su permanencia en esta práctica/movimiento y a consolidar aún más dichas convicciones.

*O sea, de lo que resonaba, que yo siempre sentía que todo, todo el mundo era bueno. No habían personas malas, y que se manifestaban cosas que uno podría decirle malas por situaciones en sus vidas. Entonces, mi papá me decía “siempre tienes que ver que todo el mundo es bueno” y en Shambhala descubrí la bondad fundamental, cachai. Que no necesariamente tiene que ver con que todo sea bueno. Pero hay una bondad fundamental, que en un acto muy malo puede existir igual. (Mujer, 32 años)*

En definitiva, el Budismo Shambhala involucra una **visión de mundo** (Luckmann, 1973) que impacta en sus practicantes agregando, sustrayendo o consolidando creencias. Este sistema de significados shambhaliano manifiesta la capacidad de aportar un sentido global, precisamente, en el contexto de sociedades inundadas de incertidumbre como son las sociedades modernas, que favorecen la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas (Berger y Luckmann, 1996). Así mismo, desde una mirada luckmanniana, dicho sentido último puede ser interpretado como religioso, pues implica trascendencia. Esto, en cuanto en la visión de mundo shambhaliana está inherente la posibilidad de apreciar la “pureza inherente a toda experiencia, la apertura que está presente en cada situación” (Midal, 2004: 204).

## **4.2. Dimensión social.**

### **4.2.a. Influjo en las relaciones interpersonales:**

La mayoría de los entrevistados (85%) manifiesta que su participación en *Shambhala* ha tenido un efecto positivo sobre sus relaciones interpersonales. Los relatos dan cuenta de un trabajo interno personal que incluye la práctica de la meditación y de las enseñanzas shambhalianas, cuestión que termina por provocar cambios en sí mismos y en su auto-imagen. Puntualmente, el fenómeno descrito se orienta al desarrollo de ciertas cualidades calificadas como positivas, que determinan



un mejoramiento de las relaciones con las demás personas. En lenguaje de los entrevistados, las relaciones se tornan más sanas, auténticas y menos conflictivas. Una situación que en términos sociológicos se enmarca dentro de lo que ya hemos aludido como **individualización**. Es decir, un sentido de responsabilidad del individuo consigo mismo, que se refleja en decisiones concretas orientadas a la realización personal y al hacer la vida según le parezca. También, la moderna **dinámica de la identidad del yo**, ocupa aquí un espacio. Recordemos que según plantea Giddens, este fenómeno se refiere al “*yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía*” (Giddens, 1997b: 15). Una cualidad agencial, algo que ha de ser creado y mantenido habitualmente en las actividades reflejas del individuo. Al hablar los entrevistados del desarrollo en ellos de ciertas cualidades, como efecto positivo de su participación en Shambhala, se entiende que hay una distinción sobre lo que eran (identidad anterior a la participación en Shambhala) y lo que son (identidad posterior a la participación en Shambhala). En definitiva, Shambhala interviene como una fuente alimentadora de esta dinámica de la "identidad del yo", a través de determinadas prácticas que muestran la capacidad de modificar el modo de ser de los individuos y la imagen que estos tienen de sí mismos.

A continuación se presentan aquellas cualidades que emergen como rasgos compartidos entre los entrevistados:

**Mayor aceptación de sí mismo y de los demás** (6 casos)

**Mayor apertura a lo que siente, piensa o necesita el “otro”** (4 casos)

**Mayor empatía** (4 casos)

**Más sinceridad** (2 casos)

**Ser respetuoso del espacio de uno mismo y de los otros, logrando un equilibrio entre ambos aspectos** (2 casos)

**Ser más cariñoso** (2 casos)

**Ser menos confrontacional** (2 casos)

*“Me siento más empática con la gente, acepto más mis propias cosas. Por ende, acepto más a los otros. Las relaciones con mi familia se han mejorado mucho, y*

*todo eso surge de la práctica, cachai. Del rato, del tiempo que tú te dedicai a estar sentado...a ver como funciona tu mente, como que se va limpiando, cachai". (Mujer, 32 años)*

*"Como de no pasar a llevar al otro, no pasar a llevar mi espacio, respetarnos mutuamente, compartir, como buscar el disfrute y el gozo en la relación pero siempre con respeto y con autonomía. Como que yo creo que en ese sentido, (Shambhala) ha influido en las relaciones". (Mujer, 25 años)*

Otras cualidades identificadas pero de orden individual (no compartidas) son:

- Ser más compasivo
- Ser más tolerante
- Ser capaz de manejar mejor las rabias
- Ser más gentil
- Ser más expresivo
- Ser menos rígido

En relación a **cómo perciben las demás personas su participación en Shambhala**, los entrevistados dan cuenta a través de sus relatos de una variedad de apreciaciones y/o reacciones. En primer lugar, se observa que la tendencia más fuerte es a un desconocimiento y confusión respecto de lo que significa ser budista. En este contexto de desinformación y distorsión se entiende que las reacciones más frecuentemente recibidas por los entrevistados de su entorno social sean:

***De Curiosidad o interés*** (aparece en 9 casos)

***La sensación que se trata de algo raro o poco común*** ( 4 casos)

*"En general, como chuta, que interesante eso. Como sí, como que sienten interés. En ninguno sentido es que me ha tocado como que sea como de burla, sino que en general es como de harto interés" (Hombre, 17 años)*

*“O sea, como que no entienden. No entienden. Como que sienten que es algo que no es necesario. O a veces amigos míos me miran como con curiosidad. Pero también es como algo diferente. Algo que es poco usual. Como algo que el común de la gente no lo hace”. (Mujer, 32 años)*

También, emergen ciertos **prejuicios** en las personas externas a Shambhala respecto de lo que involucraría **ser budista** (que definitivamente, para los entrevistados no determinan ser budista o no serlo):

No comen carne

No fuman

Se visten de determinada manera

A un budista no le gusta que se digan garabatos

Son especiales porque andan en paz por la vida sin que nada le afecte

No hacen nada que les haga daño

Son desapegados

*“Yo habitualmente no digo que soy budista. Además, la caricatura occidental de ser budista es lamentable. Entonces, es una lata decir que eres budista porque prendo un cigarro y ¡tu fumas y eres budista! Los budistas no comen carne, no fuman, son desapegados, andan como OHM por el mundo y no les pasa nada. Entonces, hay una caricatura dramática occidental de los budistas. Entonces, evito decirlo”. (Mujer, 58 años)*

Pese al desconocimiento sobre el budismo, se reconoce en los relatos ciertas **asociaciones positivas** hacia la participación en Shambhala de parte de personas externas. Algunas de ellas se originan a priori, como fruto de una conversación sobre el tema; mientras que otras, son consecuencia de los efectos adjudicados a esa participación sobre los entrevistados:

### **A priori**

- Es algo entretenido
- Es algo bueno (2 casos)
- Es algo sano (2 casos)

*“Por lo menos, en mi medio, que alivio, que rico, que choro, más allá de profundizar de que se trata o de qué no se trata Shambhala. Y si alguna vez he conversado un poquito, mira, se trata de esto, en general a la gente le hace un sentido muy básico, de que hay algo sano”. (Hombre, 47 años)*

### **Efectos en los entrevistados adjudicados a la participación en Shambhala (aparecen en un caso cada uno)**

- Se relaciona mejor
- Es más cariñoso
- Es más tolerante
- Es más abierto
- Mayor Disciplina
- Se enoja poco
- Buen humor

*“Como somos personas que nos conocemos de muchos años ellos han visto o han vivenciado un “cambio”, que yo, en que estoy, en como estoy o en como me relaciono con ellos hoy día a como me relacionaba con ellos, no sé, hace 10-15 años atrás. Entonces, y eso les agrada a ellos. Por tanto, tengo una cosa recíproca de agrado mutuo”. (Hombre, 58 años)*

Las **asociaciones negativas** son menores y son las siguientes:

- Es algo innecesario (1 caso)
- Los budistas viven en otro mundo (1 caso)

*“O sea, yo desde persona común de mundo creo que esta persona que es budista puede hacer cosas que yo no puedo hacer. Como, por ejemplo, estar más tranquilo, como que uno fuera no tan mundanal. Que uno tiene una dimensión extra que la otra persona siente que no tiene. Y también negativa, porque uno como que vive en otra dimensión, así como raro”. (Hombre, 46 años)*

Se puede afirmar que los externos a Shambhala en el mayor de los casos manifiestan **curiosidad** frente a la participación de esta práctica/movimiento. Algunos de los entrevistados señalan que muchas veces las personas no se atreven a preguntar más porque lo consideran un tema privado (íntimo) o también por temor a que los intenten convencer de algo. En general, se observa una actitud de respeto frente a este fenómeno (sólo uno de los entrevistados menciona burlas). A su vez, más de un tercio de los entrevistados expresa que poca gente sabe que participa en Shambhala y que les cuenta a los demás, sólo cuando hay un vínculo de confianza de por medio. Esto, pues, dado los prejuicios mencionados se vuelve tedioso tratar el tema.

Resulta interesante, también, agregar dos cosas. Primero, lo que señala una de las entrevistadas acerca de que cuando llega *Shambhala* a Chile, prácticas como la meditación eran consideradas por su entorno como no propias de gente educada o de bien. Hoy en cambio, existe una actitud de acercarse por un sentido de búsqueda espiritual y/o filosófica. Segundo, otra entrevistada afirma que *Shambhala* aparece como una práctica atractiva en cierto sector de la clase alta chilena denominado “alternativo”, que se conecta con una suerte de moda espiritual pseudo-orientalista y de vida saludable.

Por último, los datos expuestos sobre el feed-back que reciben los entrevistados de otras personas ajenas al Budismo Shambhala respecto de su participación en esta práctica/movimiento, permiten concluir que existe un **sentido de distinción** (Bourdieu, 1990: 292) asociado a este hecho. A pesar del predominio de un desconocimiento sobre el budismo en el entorno de los practicantes, estos últimos perciben que se les diferencia en virtud de asociaciones que no siempre son

coincidentes con la realidad. En esta línea, los **prejuicios** ocupan un lugar importante dentro de este sentido distinción. Por ejemplo, que los practicantes de Shambhala no comen carne, no fuman, se visten de determinada manera, andan por la vida sin que nada les afecte, etc. Igualmente, se observa el predominio de asociaciones positivas, por sobre las negativas. La **dimensión positiva** de este sentido de distinción, se conforma de percepciones como, por ejemplo, que los shambhalianos se relacionan mejor, son cariñosos, tolerantes, abiertos, de buen humor, etc. En tanto, la **dimensión negativa** se basa en opiniones como que los budistas son gente rara o que “vive en otro mundo”. Así y todo, cabe destacar, como se consigna en la categoría sobre los **aspectos valóricos de Shambhala**, que la mayoría de los entrevistados percibe (pese al feed-back que reciben de personas externas), que las cualidades positivas que involucra Shambhala no son adquiridas por el sólo hecho de participar de esta práctica/movimiento. Finalmente, depende de cada persona (de su historia, visión y trabajo interno personal) sí estas características (o valores) se manifiestan en su vida y en lo externo.

#### **4.2.b. Influjo en la familia y amigos:**

En relación al influjo de la participación en Shambhala sobre *la familia y las amistades (o conocidos)* de los entrevistados, el análisis de los relatos indica que ambas esferas resultan irradiadas. Más de la mitad de los entrevistados (10 de ellos) da cuenta de algún tipo de participación de familiares en actividades propias del centro de meditación Shambhala, fenómeno que se produce por intermediación suya. No obstante, si nos remitimos al la participación permanente, la cifra se reduce a sólo 5 de los casos enunciados. En relación a lo anterior, es importante aclarar que el primer tipo de participación alude a la experiencia efímera en algún taller, nivel Shambhala, recibir primera instrucción de meditación, etc. Mientras que el segundo tipo se refiere a una práctica más comprometida y sostenida en el tiempo.

En tanto, el 58% de lo entrevistados manifiesta que algún amigo o cercano llega por intermedio de ellos a participar en Shambhala. Pero en esta situación en particular, la participación es de carácter permanente. Esto quiere decir que la irradiación de la

participación de los entrevistados en Shambhala hacia las *amistades y conocidos* es más poderosa que la que se produce respecto de su *círculo familiar*.

Además, este fenómeno de irradiación queda reflejado de la manera inversa, en 3 casos en los cuales se observa que los propios entrevistados llegan a Shambhala por familiares, y en otros 3 casos en que lo hacen por intermedio de amistades.

#### **4.2.c. Inserción social de Shambhala y relaciones que establece con otros agentes religiosos y sociales en nuestro país:**

La mayoría de los entrevistados coincide en que Shambhala no establece relaciones institucionales con otros agentes sociales o religiosos. Aunque en el pasado hubo algunos vínculos con otros grupos budistas (por ejemplo, en su origen comparte el arriendo de una pieza para la práctica de meditación con un grupo budista zen), hoy en día, los encuentros se reducen al *Wesak*, día de celebración del nacimiento, iluminación y muerte del Buda, donde se reúnen personas de distintas comunidades budistas. Sí se puede hablar de vínculos interpersonales producto de la participación de practicantes de Shambhala en grupos ecologistas, centros donde se hace yoga o Aikido.

También, emerge de los discursos de los entrevistados la idea compartida de que *Shambhala* es una expresión minoritaria dentro del panorama socio-religioso chileno. Más aún, si se compara con el carácter masivo de la Iglesia católica o las iglesias evangélicas. Sin embargo, al mismo tiempo existe la percepción de que *Shambhala* ha crecido mucho en el último tiempo, y sigue creciendo de manera relevante. Expresión de ello, es el surgimiento de grupos de meditación shambhalianos en otras ciudades de Chile (Talca, Limache, Copiapó, y Valparaíso) y el aumento en la cantidad de personas que llegan al centro con el propósito de recibir la primera instrucción de meditación. En relación a este tema del crecimiento y tamaño de Shambhala, algunos entrevistados manifiestan que Shambhala tiene un carácter no proselitista. Es decir, no hay un interés de *crecer por crecer*. Lo que sí hay, en la medida que los recursos humanos y económicos así lo permitan, es el propósito de

poner a disposición de la comunidad las enseñanzas y prácticas de Shambhala (especialmente, la práctica de la meditación). De tal manera que, quien quiera acercarse a participar lo haga.

*“Si tú lo comparas con cualquier otro movimiento social u organización, es como la nada misma. Ahora, son como caminos muy personales. Y te lo repito. Son cosas que no pasan por hacer difusión masiva. No puede haber no más pos. No puede haber. Es como absurdo pensar que tú vas a querer convencer a alguien. Vas a querer como venderle esto a alguien. No se puede no más pos. Porque tiene que ver con la propia experiencia. (...)Las cosas están ahí. Por una u otra vía la gente llega. A algunos les hace sentido, a otros no. Pa algunos ese es el momento, pa otros no”. (60 años)*

*“Ha crecido muchísimo. Cuando yo llegué arrendaban una pieza en avenida Italia un día por semana. Los otros días era un centro zen. Entonces, cuando nosotros íbamos a practicar había que guardar las cosas de los Zen y poner las cosas shambhalianas y practicar. O sea, ya, el circo ultra pobre. Y ahí, debimos haber sido 10 personas, ponte. 10 practicantes. Ahora la base de datos debe tener unas 500 personas”. (Hombre, 48 años)*

Por último, otro aspecto relevante que señalan algunos entrevistados en referencia a la cuestión de la inserción de Shambhala en términos sociales, es que pese a esta ausencia de vínculos con otros agentes sociales y religiosos, a partir del año 2010 en Shambhala se forma un **grupo de acción social**. Dos acontecimientos impulsan esta decisión: 1) La visita de un profesor extranjero cuya experiencia de vida y, por tanto, las enseñanzas que transmite, están marcadas por un fuerte compromiso y orientación social; y 2) el evento del terremoto que sufre Chile durante el verano del presente año. Según uno de los entrevistados, a esto se suma el interés social previo de algunos practicantes que se ha expresado en su trabajo en organizaciones de Derechos humanos o de carácter social. El resultado concreto de ello, es el trabajo conjunto con otras organizaciones (empresas y organizaciones religiosas) para ayudar a la comunidad de Boyeruca. Así mismo, en este marco de incipiente expresión del



compromiso social de Shambhala, una de las entrevistadas manifiesta el interés de algunos practicantes de continuar con el trabajo social, en la forma de apoyo a jóvenes con problemas de adicción a las drogas en cárceles chilenas.

*“Lo que entendemos de generar una opinión o una acción que impacte a otras comunidades, claro. Como decididamente muy poco, está partiendo. Este año, después del terremoto además, un pequeño como cementito que se pegó así como de estructura, de organización, y de la venida de algunos Acharyas...el año pasado vino un Acharya que se llama Fleet Maul, que tiene una historia impresionante. Estuvo muchos años en la cárcel. Practicaba budismo en la cárcel, que se yo. Y ahora es un Acharya que trabaja con gente en las cárceles y con gente de la calle. Ha surgido ahora como las ganas de decir, ya, ahora esta cuestión está mas o menos paradita, porque no nos empezamos a preocupar y se armó un grupo de acción social (...) se está trabajando con una comunidad que fue muy afectada por el terremoto, pero hay ganas de hacer miles de cosas”.*  
(Hombre, 47 años)

#### **4.3. Síntesis e Interpretación de las categorías que abordan la temática del “influjo de Shambhala”.**

A partir del análisis de los relatos es posible concluir que la participación en el Budismo Shambhala tiene para los propios entrevistados consecuencias importantes tanto en el ámbito de la vida cotidiana, como en su cosmovisión y creencias.

En relación a esta esfera de la **vida cotidiana** se señalan como efectos más frecuentes:

El estar mucho más presente y atento en todas las esferas de la vida cotidiana (8 casos)

Un aprendizaje en el ámbito del manejo de las emociones (5 casos)

Un sentido de aceptación de sí mismo y de la vida en general (5 casos)

La oportunidad y capacidad de auto-observarse (4 casos)

Todos los elementos mencionados son expresivos de un grado de **individualización** en los entrevistados. Dicho de otra manera, permiten entrever de parte de estos últimos un sentido de responsabilidad consigo mismo y la propia vida (Beck y Beck, 2003). Al señalar estos efectos de su presencia en Shambhala, implícitamente se aprecia que los entrevistados tenían ciertas necesidades individuales (por ejemplo, mayor estabilidad emocional, estar más presente en cada momento, posibilidad de auto-observación, mayor aceptación de sí mismo y la vida, necesidad de sanación, necesidad de apertura, desarrollo de autodisciplina, etc.). Finalmente, el hecho de participar y/o permanecer en esta práctica/movimiento constituye una decisión personal orientada a responder a dichos requerimientos específicos.

Específicamente, en cuanto a la cuestión del influjo de *Shambhala* sobre la **cosmovisión y creencias** de los entrevistados, es posible señalar que la mayoría de ellos manifiesta que opera algún cambio en este sentido. Se distinguen tres modalidades de desarrollo de este fenómeno:

**La visión de Shambhala aporta algunas nociones y desecha otras:**

Shambhala en tanto conjunto de enseñanzas y prácticas involucra una propuesta de mirada de la realidad. En este sentido, pone a disposición de quienes participan de esta práctica/movimiento ciertas nociones referidas a la misma (por ejemplo, nociones respecto de la muerte, la relación entre lo bueno y lo malo, la importancia de lo comunitario, etc.) que la persona puede o no tomar. Pero al mismo tiempo, puede producirse el descarte de otras nociones o creencias que formaban parte de la cosmovisión de la persona (por ejemplo, las nociones de pecado, culpa, cielo e infierno) puesto que ya no le resultan coherentes o favorables para sí mismo, luego de la experiencia de participar de Shambhala.

**La visión de Shambhala aporta una suerte de sentido global:**

La visión de Shambhala implica una interpretación del ser humano, la vida y la sociedad. De tal manera, que para algunos entrevistados se torna en fuente de sentido y comprensión con respecto a sí mismos y al mundo.

**Shambhala genera que algunas creencias previas se consoliden:** Los planteamientos de Shambhala no siempre son una novedad para los entrevistados. También, ocurre que las personas que llegan a Shambhala en su camino previo han hecho suyas algunas nociones específicas que son coincidentes con las enseñanzas de Shambhala.

En definitiva, el Budismo Shambhala involucra una **visión de mundo** (Luckmann, 1973) que impacta en sus practicantes agregando, sustrayendo o consolidando creencias. Este sistema de significados shambhaliano manifiesta la capacidad de aportar un sentido global, precisamente, en el contexto de sociedades inundadas de incertidumbre como son las sociedades modernas, que favorecen la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas (Berger y Luckmann, 1996). Así mismo, desde una mirada luckmanniana, dicho sentido último puede ser interpretado como religioso, pues implica trascendencia. Esto, en cuanto en la visión de mundo shambhaliana está inherente la posibilidad de apreciar la “pureza inherente a toda experiencia, la apertura que está presente en cada situación” (Midal, 2004: 204).

Así mismo, el análisis de los relatos de los entrevistados también permite sacar conclusiones sobre el “influjo de Shambhala” en una dimensión de carácter más social. Primero que todo, respecto al ámbito de las **relaciones interpersonales**, es posible señalar que la mayoría de los entrevistados manifiesta que su participación en *Shambhala* ha tenido un efecto positivo en este sentido. Los relatos dan cuenta de un trabajo interno personal que incluye la práctica de la meditación y de las enseñanzas shambhalianas, cuestión que termina por provocar cambios en sí mismos y en su autoimagen. Puntualmente, el fenómeno descrito se orienta al desarrollo de ciertas cualidades calificadas como positivas, que determinan un mejoramiento de las relaciones con las demás personas (por ejemplo, mayor aceptación de sí mismo y de los demás, mayor apertura al “otro”, mayor empatía, etc.) En lenguaje de los entrevistados, las relaciones se tornan más sanas, auténticas y menos conflictivas. Una situación que en términos sociológicos se enmarca dentro de lo que ya hemos aludido como **individualización**. Es decir, un sentido de responsabilidad del individuo consigo mismo, que se refleja en decisiones concretas orientadas a la realización

personal y al hacer la vida según le parezca. También, la moderna **dinámica de la identidad del yo**, ocupa aquí un espacio. Recordemos que según plantea Giddens, este fenómeno se refiere al *“yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía”* (Giddens, 1997b: 15). Una cualidad agencial, algo que ha de ser creado y mantenido habitualmente en las actividades reflejas del individuo. Al hablar los entrevistados del desarrollo en ellos de ciertas cualidades, como efecto positivo de su participación en Shambhala, se entiende que hay una distinción sobre lo que eran (identidad anterior a la participación en Shambhala) y lo que son (identidad posterior a la participación en Shambhala). En definitiva, Shambhala interviene como una fuente alimentadora de esta dinámica de la "identidad del yo", a través de determinadas prácticas que muestran la capacidad de modificar el modo de ser de los individuos y la imagen que estos tienen de sí mismos.

En relación al **feed-back** que reciben los entrevistados de personas ajenas a Shambhala respecto de su participación en esta práctica/movimiento, la reacción más frecuente es la **curiosidad**. Ello, producto del alto grado de desconocimiento y confusión respecto de lo que significa ser budista. Particularmente, los datos obtenidos respecto de este feed-back, permiten concluir que existe un **sentido de distinción** (Bourdieu, 1990: 292) asociado a este hecho de participar en Shambhala. Los entrevistados perciben que se les diferencia en virtud de asociaciones que no siempre son coincidentes con la realidad. En esta línea, los **prejuicios** ocupan un lugar importante. Por ejemplo, se asocia a los practicantes de Shambhala cuestiones tales como que no comen carne, no fuman, se visten de determinada manera, andan por la vida sin que nada les afecte, etc. Igualmente, se observa el predominio de asociaciones positivas, por sobre las negativas. La **dimensión positiva** de este sentido de distinción, se conforma de percepciones como, por ejemplo, que los shambhalianos se relacionan mejor, son cariñosos, tolerantes, abiertos, de buen humor, etc. En tanto, la **dimensión negativa** se basa en opiniones como que los budistas son gente rara o que “vive en otro mundo”. Así y todo, cabe destacar, como se consigna en la categoría sobre los **aspectos valóricos de Shambhala**, que la mayoría de los entrevistados percibe (pese al feed-back que reciben de personas externas), que las cualidades positivas que involucra Shambhala no son adquiridas por

el sólo hecho de participar de esta práctica/movimiento. Finalmente, depende de cada persona (de su historia, visión y trabajo interno personal) si estas características (o valores) se manifiestan en su vida y en lo externo.

Con respecto al influjo de la participación en Shambhala sobre la **familia y las amistades (o conocidos)** de los entrevistados, el análisis de los relatos indica que ambas esferas resultan irradiadas. Más de la mitad de los entrevistados (10 de ellos) da cuenta de algún tipo de participación de familiares en actividades propias del centro de meditación Shambhala, fenómeno que se produce por intermediación suya. No obstante, si nos remitimos a la participación permanente, la cifra se reduce a sólo 5 de los casos enunciados. A su vez, el 58% de los entrevistados manifiesta que algún amigo o cercano llega por intermedio de ellos a participar en Shambhala. Pero en esta situación en particular, la participación es de carácter permanente. Esto quiere decir que la irradiación de la participación de los entrevistados en Shambhala hacia las *amistades y conocidos* es más poderosa que la que se produce respecto de su *círculo familiar*.

Por último, el análisis de los relatos de los entrevistados, también, permite concluir que **el influjo del Budismo Shambhala a nivel de la sociedad chilena es reducido**. En primer lugar, la mayoría de los entrevistados coincide en que Shambhala no establece relaciones institucionales con otros agentes sociales o religiosos. (Aunque en el pasado, sí tuvo algunos vínculos con otros grupos budistas). Así mismo, emerge de los discursos la idea compartida de que *Shambhala* es una expresión minoritaria dentro del panorama socio-religioso chileno. Más aún, si se compara con el carácter masivo de la Iglesia católica o las iglesias evangélicas. Sin embargo, al mismo tiempo existe la percepción de que *Shambhala* ha crecido mucho en el último tiempo, y sigue creciendo de manera relevante. Expresión de ello, es el surgimiento de grupos de meditación shambhalianos en otras ciudades de Chile y el aumento en la cantidad de personas que llegan al centro con el propósito de recibir la primera instrucción de meditación. Destaca, además, entre los entrevistados la noción de que Shambhala tiene un carácter no proselitista, por lo cual no hay un interés de *crecer por crecer*, sino de poner a disposición de la comunidad las enseñanzas y prácticas de Shambhala. La

idea, entonces, es que quien quiera acercarse a participar, lo haga. Pese a todo este panorama descrito de cierta desconexión con la sociedad, algunos entrevistados sugieren que en Shambhala sí existe una preocupación por lo social. Ello, se estaría expresando incipientemente en la formación de un **grupo de acción social**, orientado en principio a prestar ayuda (en trabajo conjunto con otras organizaciones sociales) a una comunidad específica afectada por el terremoto ocurrido recientemente en Chile, pero que podría tornarse permanente.

## VII.-CONCLUSIONES

A partir del análisis de las entrevistas y de la información obtenida en el transcurso de todo el proceso de investigación, resulta posible elaborar algunas importantes conclusiones. Estas últimas, constituyen una manera de responder a las inquietudes específicas y generales que dan origen a este trabajo, y que por lo demás, incluyen distintas temáticas.

Una de las grandes preguntas que se propuso contestar este estudio es la siguiente: **¿La presencia del Budismo Shambhala en Chile se asocia a la configuración de estilos de vida diferenciados o a un estilo de vida en particular?** Para cumplir con este propósito, se procedió a caracterizar socioculturalmente a los participantes de esta práctica/movimiento. De dicha caracterización, se desprenden varias conclusiones preliminares:

1. En el *Budismo Shambhala* participan tanto hombres como mujeres, de distinto grupos etáreos (desde adolescentes hasta gente de la tercera edad), casados, solteros, divorciados, separados y convivientes, con hijos y sin hijos, así como personas que viven solas y personas que viven acompañadas.
2. Los participantes del *Budismo Shambhala* comparten las siguientes **características socioculturales:**

Habitan en comunas que pueden ser categorizadas como de nivel socioeconómico medio, medio-alto o alto.

**Una base o piso educacional:** Los entrevistados no sólo poseen una formación que está por sobre la educación escolar primaria y secundaria, sino que, además, la mayoría de ellos ha cursado estudios

universitarios completos; y los casos restantes, registran formación técnica superior y educación universitaria incompleta.

***Coincidencias y afinidades en las actividades que realizan en su “tiempo libre”:*** Entre ellas están actividades sociales (compartir con la familia, pareja, amigos, etc.), actividades intelectuales y culturales (el consumo cultural es bastante abundante y diverso entre los entrevistados y, este último incluye, además, prácticas más exclusivas como ir al teatro, pintar, visitar exposiciones, hacer danza, tomar clases de canto o inglés, etc.), prácticas alternativas (místicas/esotéricas/terapéuticas), y deportes (más bien, exclusivos, como parapente, surfear, escalar montañas, etc.).

***El “trabajo” tiende a ocupar un lugar relevante en sus vidas y lo valoran positivamente.*** Esto queda de manifiesto en los significados asignados al mismo, que trascienden la noción de mero instrumento para lograr la subsistencia económico-material. El trabajo es representado por los entrevistados como: fuente de realización, medio para poder hacer otras cosas, vehículo de expresión, interacción y comunicación con el mundo, medio de contribución a la sociedad y al “otro”, y como expresión de un “estilo de vida”.

***Predominio de opciones humanistas en cuanto a “formación educacional”.*** Esto último, pese a las diferencias existentes entre los entrevistados en estos términos (se observan distintos ámbitos de formación como las ingenierías, arte, educación, ciencias sociales y humanidades, y terapias alternativas).

***Preponderancia de “ocupaciones laborales” de tipo humanista.*** Ello, a pesar de las diferencias en este ámbito (se observan distintos tipos de trabajos que clasificamos de la siguiente manera: labores de orientación social, artística, técnica, educativa y terapéutica).



**Mayoritariamente no participan, actualmente, de ninguna red u organización formal que trabaje temáticas sociales y/o culturales.**

**La familia (incluida la pareja) y la “participación en Shambhala” comparten el primer lugar de importancia en la jerarquización de los distintos ámbitos de la vida:** Los entrevistados otorgan la mayor importancia dentro de sus vidas a la “**familia**” (incluida la pareja) y la “**participación en Shambhala**”. Es decir, privilegian ámbitos que incluyen relaciones con un evidente componente o compromiso afectivo.

**La mayoría se identifica religiosamente con el budismo.** La mayoría de los entrevistados se declara budista. Sin embargo, el que una persona participe (incluso con cierta regularidad) en el centro de meditación Shambhala y en sus prácticas, no implica necesariamente que se convierta en budista o que se catalogue como tal (un cuarto de los entrevistados manifiesta que no tiene religión). También, los relatos de los entrevistados dan cuenta de trayectorias religiosas-terapéuticas que pueden ser diferentes, pero simultáneamente comparten una cualidad en común: **un sentido de búsqueda**. Este último, de manera intencionada o no, moviliza a los entrevistados, haciéndolos transitar por prácticas y opciones, que tarde o temprano, desembocan en su encuentro con el *Budismo Shambhala*. Con respecto a la relación de los practicantes con Shambhala, se identifican dos modalidades de participación (Hervieu-Léger, 2005): algunos practicantes adoptan la modalidad de “peregrinos” (es decir, aunque se inclinan voluntariamente por esta práctica/movimiento, se someten mínimamente a las regulaciones impuestas institucionalmente); otros en cambio, se comportan más bien como “convertidos” (individuos que se estabilizan dentro de una comunidad religiosa, en tanto, ésta les proporciona sentido de identidad y normas para reorganizar su vida).

***En términos de identificación político/ideológica hay un posicionamiento mayoritario en la centro-izquierda.*** Si bien, casi la totalidad de los entrevistados se sitúa en el ámbito de la centro-izquierda, esto último no se traduce en una adhesión plena a tal o cual conglomerado, partido o actor político, ni en un compromiso militante-práctico con algún sector político. En consecuencia, resulta más adecuado comprender este aspecto como una orientación cultural (inclinación a pensar, sentir o comportarse de un modo) y no como una identificación político/ideológica cerrada.

***Una distancia con los partidos y organizaciones políticas:*** La *trayectoria político/ideológica* de los entrevistados da cuenta de una clara diferencia en términos experienciales entre quienes son mayores de 35 años y quienes no lo son. Específicamente, el grupo de entrevistados mayores de 35 años, tiene durante su juventud un vínculo importante (más militante) con lo político, estrechamente ligado a las circunstancias históricas (Unidad Popular y dictadura). Vínculo, que por lo demás, comienza a desvanecerse de manera evidente a partir del retorno a la democracia (por un cambio de intereses personales y/o una mirada crítica sobre la política). En cambio, el grupo de menores de 35 años, en ningún momento participa en partidos ni organizaciones políticas, que habla de una distancia con este ámbito y una postura crítica frente al mismo. Sin embargo, esto no significa que todos ellos no tengan algún grado de participación en el ámbito político. Sus relatos dan cuenta de: 1) una participación como “ciudadanos” (voto); 2) un interés por lo que acontece en el país en términos políticos; y 3) una valoración positiva del rol de la política en la sociedad. Todo esto puede interpretarse como un grado de **orientación social**, que si bien ya no se traduce como militancia política, se canaliza a través del trabajo (opciones humanistas) o del propio centro Shambhala (grupo de acción social formado recientemente).

Ahora, es posible formular una primera serie de conclusiones generales. Una primera conclusión general a partir de todo lo hasta aquí expuesto es que, necesariamente, los participantes del *Budismo Shambhala* no pertenecen a una categoría socioeconómica baja, sino, más bien, a categorías socioeconómicas medias, medias-altas o altas. Ello queda de manifiesto en los siguientes características comunes de los entrevistados: 1) el nivel socioeconómico de las comunas en que viven (medio, medio-alto y alto); 2) **la cantidad relevante de capital cultural que detentan** que se traduce tanto en su formación educacional, como en aquel acumulado en su tiempo libre a través de la participación en actividades y prácticas de este orden; 3) el hecho de que el tipo de ocupación laboral en el que se desempeñan no se asocie tradicionalmente a ingresos mínimos, sino a ingresos medios y en algunos casos medios-altos o altos; 4) el tipo de prácticas a las que dedican su tiempo libre, que indica una posesión de cierto *capital económico* que posibilita acceder a las mismas.

Una segunda conclusión general es que se puede hablar de un **estilo de vida en común** en los participantes del Budismo Shambhala. Entendiendo este último, como un conjunto unitario de de preferencias distintivas relativas a prácticas que expresan, en la lógica específica de cada uno de los sub-espacios simbólicos la misma intención expresiva de estos últimos (Bourdieu, 2000: 170-172). La exposición de los rasgos socioculturales comunes en los entrevistados, permite constatar coincidencias y afinidades en términos de adopción de prácticas de parte de estas personas (preferencia por actividades sociales, intelectuales y culturales, prácticas alternativas, Shambhala, etc.). En este contexto, particularmente, la **participación en Shambhala**, aparece como una práctica tanto relevante como influyente dentro del contexto de este estilo de vida común. No sólo por el lugar que ocupa dentro del tiempo libre de los practicantes de Shambhala, sino por las repercusiones que tiene en otros ámbitos de su vida. Puede convertirse, incluso, en un eje o uno de los ejes articuladores del modo de vida. Los siguientes aspectos aportan evidencia contundente al respecto:

Varios entrevistados señalan que Shambhala es un espacio donde se “aprenden ciertas cosas” que ayudan a conducirse mejor en otras áreas relevantes de la vida.

Algunos entrevistados se refieren a Shambhala como su propia familia, donde han encontrado tanto amor como protección.

Para algunos entrevistados la participación de ambos miembros de la pareja en **Shambhala**, tiene un efecto enriquecedor de su relación. Esto tiene que ver con el hecho de compartir un **estilo de vida** y **una visión de la vida**, precisamente, sustentadas y alimentadas por la propia participación en Shambhala y la práctica de la meditación.

Para algunos entrevistados el “**Centro de Meditación Shambhala**” es un espacio donde, también, se configuran relaciones de “amistad” importantes o se aprende acerca de este tipo de relación social.

Para varios de los entrevistados **Shambhala** es el espacio donde se expresa su propia faceta social y las preocupaciones e intereses de este orden.

Una tercera conclusión general tiene que ver con la apertura de Shambhala en términos religiosos. Pese a un predominio de personas que se autodefinen como budistas, también tienen cabida personas que no adoptan una religión (agnóstico o ateo) o que se definen de otra manera (por ejemplo, una practicante se autodenomina budista-cristiana). El único requisito para participar es sintonizar con las enseñanzas y prácticas del Budismo Shambhala.

La otra gran pregunta que impulsó la realización de esta investigación es la siguiente: ***¿Cuál es el sentido sociológico de la presencia del Budismo Shambhala en la sociedad chilena?*** Nuestra respuesta a esta interrogante, se construye en base a las conclusiones preliminares surgidas de cada una de las temáticas que aborda el presente estudio. En consecuencia, para dar coherencia a la misma, resulta importante exponer de manera sucinta los principales hallazgos en este sentido. Para luego, articularlos en forma de una conclusión general.

Si el foco se pone en la **temática del “encuentro con el *Budismo Shambhala* y la permanencia en esta práctica/movimiento”**, surgen varios aspectos interesantes. Primero, el hecho de que dos componentes del propio Budismo Shambhala se convierten en objetos de atracción para algunos individuos: la *práctica de la meditación* y las *enseñanzas de Shambhala*. Sobre la meditación, la mayoría de las veces al principio poco o nada se conoce. Posteriormente, ya concretada la experiencia con dicha práctica, adquiere importancia para los individuos a causa de los efectos concretos que tiene en ellos y en su vida cotidiana. Las enseñanzas de Shambhala influyen, sobre todo en la permanencia en esta práctica/movimiento, porque entregan a los individuos una manera de verse a sí mismos, de ver la realidad y la vida. Lo que significa, finalmente, que Shambhala se configura como una **fuentes de sentido** de la cual se puede disponer (Berger y Luckmann, y Hervieu-Léger). Algopreciado para quienes se encuentran inmersos en problemáticas de crisis de sentido, (un fenómeno, según Berger y Luckmann, favorecido sociológicamente por las condiciones de pluralismo propio de las sociedades modernas).

También, intervienen en el encuentro Shambhala y en la permanencia en esta práctica/movimiento, ciertas **necesidades** que derivan de verdaderas situaciones de urgencia en la vida de las personas: crisis emocionales o psicológicas, stress físico y mental, crisis de sentido o crisis espiritual. Esto se engarza con lo mencionado sobre la *práctica de la meditación* y las *enseñanzas de Shambhala*. Ello, pues, estos elementos se vuelven atractivos en la medida que pueden ayudar o, efectivamente, contribuyen a responder a las problemáticas planteadas. Es decir, constituyen la oportunidad para los individuos de realizar un trabajo interno que puede denominarse de diferentes maneras: sanación, desarrollo personal, desarrollo y aprendizaje espiritual, autoconocimiento, etc. Este aspecto indica, también, un grado de **individualización** (Beck y Beck, 20003) en estas personas, en cuanto se refiere a un hacerse cargo de la propia vida y de los problemas que esta última involucra, mediante la decisión de participar de la práctica/movimiento que es Shambhala y/o permanecer en ella. Atraídos ya sea por la meditación y/o por sus enseñanzas u otras prácticas.

Así mismo, el Budismo Shambhala implica no sólo una oferta de visión de la vida o de mundo (Luckmann, 1973) sino también de prácticas (por ejemplo, la práctica meditación y la propia práctica de las enseñanzas Shambhala en la vida cotidiana). En este sentido, puede entenderse como una propuesta que aporta elementos distintivos y prácticos (Bourdieu) relevantes en términos de la configuración de un **modo o estilo de vivir la vida**. Hay ciertas alusiones en los relatos de los entrevistados a características atribuidas a Shambhala, que se refieren a una intención respecto de cómo vivir la vida: 1) el deseo y gusto de participar de una práctica espiritual en comunidad; 2) el deseo y gusto de participar en Shambhala por la calidad de flexible que esta práctica/movimiento posee, lo que implica una forma de aproximación más libre a una práctica espiritual (con menos restricciones y exigencias); 3) el deseo y gusto de participar en Shambhala por su carácter secular, que constituye un rasgo definitorio y característico de los denominados nuevos movimientos religiosos (Barker y Beckford); y 4) el hecho de que algunos entrevistados se hayan acercado a Shambhala, porque les resultaba atractivo el modo de ser (y, por tanto, de vivir) de un practicante cercano a ellos.

Otro aspecto importante de destacar en términos sociológicos es el **componente reflexivo** que interviene en el fenómeno de encuentro con Shambhala. Según Giddens, particularmente, la reflexividad constituye un aspecto institucional propio y constitutivo de la modernidad. Así mismo, este corresponde no a un control reflejo de la acción inherente a cualquier actividad humana, sino al *“hecho de que las prácticas sociales son examinadas constantemente y reformadas a la luz de nueva información sobre esas mismas prácticas, que de esa manera alteran su carácter constituyente”* (Giddens, 1997a: 46). Teniendo en cuenta este enfoque y los datos obtenidos, es posible concluir que las personas que participan en Shambhala manifiestan en este proceso de encuentro con esta práctica/movimiento, distintos grados de reflexividad que intervienen en su decisión y acciones. De acuerdo a estos grados de reflexividad, se pueden identificar tres grupos de personas:

**Un primer grupo, que manifiesta más intensamente este componente reflexivo.** Esto último lo evidencia el hecho de que el movimiento hacia el

*encuentro con Shambhala* está antecedido por una búsqueda sistemática e intencionada de determinados elementos, que en algunos casos se conecta con una trayectoria de años de búsqueda intencionada que se puede llamar religiosa, intelectual, espiritual y/o terapéutica. Entendiendo que dicha búsqueda con un propósito específico y permanente, implica una reflexión previa sobre lo que el propio individuo necesita o quiere obtener para sí mismo. Esta cualidad de reflexividad, se relaciona con la dinámica de la **“identidad del yo”** (Giddens, 1997b: 15). Es decir, la capacidad del individuo de entenderse a sí mismo en función de su biografía, y desde tal comprensión planificar la propia vida. En consecuencia, estas personas manifiesta esta cualidad agencial o proactiva, que consiste en revisar y comprender su propia biografía, reconocer necesidades y/o intereses personales (estos últimos, derivados o no de situaciones particulares), y finalmente, responder a dichos elementos con la puesta en marcha del mencionado proceso de búsqueda.

**Un segundo grupo, que es mayoritario y percibe su encuentro con Shambhala como un acontecimiento que se configura de manera casual.** En estas personas subyace una trayectoria de *búsqueda* de orden más pasivo. Esto quiere decir, que estos entrevistados no se lanzan a una continua e intencionada indagación y experimentación de prácticas (religiosas, espirituales, terapéuticas, etc.). Pero en cambio, sí manifiestan una inquietud interna permanente que se expresa de diversas maneras (como búsqueda de sentido, intelectual, de sanación, espiritualidad, autoconocimiento, trabajo interno, etc.), lo que también da cuenta de una **dimensión reflexiva** en su travesía hacia Shambhala. Esta inquietud no sólo se refleja en el discurso respecto de su trayectoria religioso-terapéutica, sino también en el relato sobre los factores que detonan su *encuentro con Shambhala*. Así y todo, para estos individuos este elemento no es el detonante de este último, sino que hay un elemento de orden casual que interviene.

**Un tercer grupo de carácter minoritario que considera casual su encuentro con Shambhala, pero que no manifiesta ningún tipo de búsqueda ni intención previa.** En este sentido, su llegada a Shambhala tiene relación con lo que Bourdieu denomina habitus. Es decir, con el conjunto de disposiciones generadoras y organizadoras de prácticas y representaciones que se derivan de su posición en el espacio social. Si bien, esto también incluye un grado de reflexión (implícito en el habitus), tiene menos que ver con una intención o voluntad explícita de búsqueda, y más con las circunstancias que se presentan. En este caso puntual, la circunstancia específica es la oportunidad de participar en Shambhala, y la expresión reflexiva se circunscribe a las disposiciones presentes en el habitus, que intervienen de manera mecánica en la decisión de involucrarse en esta práctica/movimiento.

Si la atención se pone en la **temática de “Qué es Shambhala”**, en las concepciones y percepciones de los propios practicantes respecto a esta práctica/movimiento, se identifican importantes vínculos con una dimensión sociológica. Evidencia de ello, son las siguientes definiciones elaboradas por estas personas:

Shambhala como un modo o estilo de vivir la vida.

Shambhala como visión de mundo.

Shambhala como un espacio que posibilita el desarrollo de sí mismo.

Shambhala como una comunidad para meditar.

Las definiciones de “Shambhala como modo de vida” y “Shambhala como visión de mundo” vienen a confirmar cuestiones antes dichas. En un escenario pluralista como el que distingue a las sociedades modernas (que expone a los individuos a una diversidad de opciones de pensamiento y conducta, y les obliga a escoger entre estas múltiples y distintas posibilidades) el **Budismo Shambhala** aparece como una herramienta que otorga sentido y un modelo o estructura de cómo vivir la vida. En tanto, la definición respecto de “Shambhala como un espacio que posibilita el



desarrollo de sí mismo” deja entrever, dos cosas. Primero, un grado de **individualización**, pues refleja el interés de estas personas por orientar su vida hacia un sentido de realización como seres humanos, y además, la capacidad de optar por una práctica concreta (Shambhala) que apunte en ese sentido. Segundo, se observa el influjo de la dinámica moderna de la **identidad del yo**, que implica mediante procesos reflexivos y acciones, la construcción del yo por parte de los individuos. En este sentido, la valorización que estos hacen respecto del desarrollo de nuevas cualidades personales o de la capacidad de auto-aceptarse habla de la presencia en ellos de ciertos procesos reflexivos referidos a sí mismos. Y en la misma línea, la decisión de participar y permanecer en Shambhala puede entenderse como una acción de parte de estas personas encaminada a la propia auto-transformación personal e identitaria.

La concepción de “Shambhala como una comunidad para meditar” expresa un **interés gregario**, que puede ser relacionado con lo que Wallis identifica como una de las causas del surgimiento de los *Nuevos Movimientos Religiosos*: el fenómeno de *desaparición de la comunidad en las sociedades modernas*. Es decir, Shambhala responde a una necesidad de compartir una práctica espiritual determinada, la meditación, en comunidad.

También, hay algunos atributos señalados como específicos de Shambhala por los practicantes de esta práctica/movimiento, que pueden considerarse afines a la vida en las sociedades modernas o a las necesidades de los individuos que habitan en estas últimas:

El aspecto laico o secular de Shambhala.

El aspecto comunitario de Shambhala.

Las enseñanzas de Shambhala contemplan la aceptación del mundo y no su negación.

En este sentido, el Budismo Shambhala constituye una oferta de visión de mundo y una práctica espiritual concreta, que no exige sustraerse de la vida cotidiana mundana, ni someterse a una fe o reglamento moral religioso. **Una característica que,**

por lo demás, es propia de los Nuevos Movimientos religiosos (Barker y Beckford). Así mismo, tiene una base comunitaria y sus enseñanzas promueven no un rechazo ni evasión del mundo, sino la aceptación de la realidad tal como es. Estos tres aspectos pueden resultar, indudablemente, atractivos para individuos modernos que pueden estar más secularizados, en búsqueda de una comunidad espiritual y de una práctica que no niegue el valor de la vida cotidiana.

Por otra parte, se puede concluir que el Budismo Shambhala posee una dimensión político-ideológica. Esto último, constituye una **orientación social que es patrimonio exclusivo de Shambhala** dentro de la variedad de formas de Budismo existentes. Todo esto, en cuanto la perspectiva shambhaliana contiene una visión no sólo del ser humano, sino de la propia sociedad. El *mito de la ciudad de Shambhala* es la inspiración de este movimiento/práctica, lugar donde las personas vivían o intentaban vivir de acuerdo los principios del *dharma* (enseñanzas budistas). Un modelo ideal de sociedad *despierta o iluminada*, donde la felicidad, armonía y riqueza eran una realidad efectiva y presente, y no simplemente un proyecto. El Budismo Shambhala asume este mito como una meta posible de alcanzar. Primero que todo, a través del trabajo consigo mismo que realiza cada persona utilizando la meditación como medio primordial; y en segundo lugar, por medio de la propia práctica de las enseñanzas planteadas desde el lugar que cada individuo ocupa dentro de su mundo cotidiano. En conclusión, la dimensión política de Shambhala no implica la creación y formación de un partido político Shambhala, ni la imposición por la fuerza ni a través de proselitismos de su visión. Tampoco se expresa ni encasilla en términos de las categorías de izquierda y derecha. La consecución de la sociedad iluminada es fruto de un trabajo interno individual, y luego, de un trabajo comunitario. Así mismo, la sociedad iluminada no está integrada por hombres perfectos, sino personas conscientes de cómo influyen en el “otro” y del potencial de su mente, que se proponen entender su propia confusión y quieren trabajarla. Ésta, por lo demás, es una característica distintiva de los *nuevos movimientos religiosos*: la **capacidad de traducir la espiritualidad en acciones prácticas cotidianas** (Barker y Beckford, en Masferrer, 2006: 7). Resulta ineludible, además, conectar este aspecto con las propias inquietudes sociales manifestadas por los practicantes de Shambhala. Muchos de

ellos, en el pasado participan en organizaciones sociales, culturales y políticas movidos por una preocupación por el “otro” o por el porvenir del país. Con el retorno de la democracia esa participación decrece, pero en cambio, Shambhala pasa a ser el espacio de participación comunitaria y de encuentro con el “otro”. Ello, además, con el atractivo de una visión de construcción de una sociedad justa y sabia (iluminada), y una propuesta de praxis para avanzar hacia ello (práctica de la meditación y de las enseñanzas, individual y colectiva). De cierta manera, Shambhala canaliza dicha orientación y preocupación social. Un fenómeno que se comprende a la luz de lo señalado por Garretón, respecto a cómo la transformación de la matriz sociopolítica, involucra un paso de actores identitarios que ya no se expresan principalmente a partir del trabajo, categoría ocupacional o nivel educacional, relación con los medios de producción o ideologías políticas, sino a partir de categorías como la edad, sexo, religión, nacionalidad, etnia y color (Garretón, 2000 y 2002). Evidentemente, en este caso se trata de un movimiento desde una articulación de la vida y la identidad desde un espacio más político hacia uno que podemos denominar de orden religioso.

Con respecto a la pregunta acerca de si **Shambhala es o no un fenómeno religioso**, pese a que una mayoría de los practicantes no define abiertamente a Shambhala como una religión, simultáneamente, se reconoce la presencia de elementos de este orden dentro de esta práctica/movimiento:

Shambhala contiene elementos rituales.

Shambhala involucra una visión sacralizadora del mundo y la vida.

Shambhala involucra devoción.

Shambhala está avalado por un linaje o tradición.

Shambhala involucra ciertas creencias.

Sin embargo, también hay practicantes que sostienen que Shambhala no es una religión ni religioso por varias razones (conviene aquí destacar el hecho de que los 5 primeros niveles de “entrenamiento Shambhala” están planteados como un programa laico de aprendizaje):

No es religioso porque se fundamenta en la experiencia  
no es religión porque no se refiere a la divinidad  
no es religioso porque no incluye dogmas  
no religioso porque es un programa laico de aprendizaje  
no es religioso porque no hay nada que creer  
no es religioso porque las deidades son representaciones de la mente y no seres externos a los que se rinde culto  
No es religioso porque, básicamente, es un centro de meditación  
No es religioso porque no es restrictivo

Pese a esto último, hay razones más que suficientes para concluir que el Budismo Shambhala constituye un fenómeno religioso. Desde una perspectiva teórica, algunos de los elementos mencionados por sí solos señalan un fenómeno religioso, mientras otros lo hacen en conjunto:

**La visión shambhaliana como propuesta de sacralización del mundo y la vida.** Si bien, este aspecto no es religioso si se analiza en términos durkheimianos, pues, no clasifica las cosas reales o ideales, en las categorías de sagrado (aquello que se sitúa por fuera, separado, custodiado por la religión) o profano (lo rutinario y cotidiano); sí lo es, en la definición bergeriana de la religión. Aunque, este autor también recoge esta dicotomización de la realidad, opone a lo sagrado el **caos**. En esta interpretación, Shambhala sí sería un fenómeno religioso pues correspondería a un cosmos sagrado o conjunto de afirmaciones definitorias de la realidad, que en este caso incluyen la noción de lo sagrado, y ayudan a lidiar con el caos que involucra la ausencia de significados (anomia).

**Shambhala está avalado por una tradición:** Shambhala es una forma de budismo, lo que significa que es parte integrante de una tradición que ha traspasado prácticas y enseñanzas de maestro a discípulo durante más de 2500 años. Una cualidad que puede ser leída como religiosa y, que en este sentido, coincide con el planteamiento de Hervieu-Léger respecto de que el

fenómeno de la religión en las sociedades modernas se define como una modalidad del creer que invoca la autoridad de una tradición o linaje creyente (Hervieu-Léger, 2005). En este caso particular, esta tradición correspondería, precisamente, al budismo, y dentro del propio budismo, a determinados linajes budistas: el *ñingma* y el *kagyü*. Por una parte, dentro de esta invocación de la tradición budista (y los linajes nombrados), esta última ejerce como referencia imaginaria legitimadora de la creencia. Por otra, se impone como principio de identificación social, a través de la incorporación a una comunidad creyente (comunidad shambhaliana) y de la diferenciación con aquellos que no forman parte de esta tradición (y dentro de la misma, de los linajes *ñingma* y *kagyü*).

**La presencia de rituales y creencias en conjunto, reafirman el carácter religioso de Shambhala.** En la perspectiva durkheimiana, todos los fenómenos religiosos pueden ser clasificados en **creencias** o **ritos**. Las primeras son estados de opinión o representaciones; mientras que, los segundos son modos de acción determinados (Durkheim, 1992). Shambhala cumple con ambos requisitos para ser considerado un fenómeno religioso.

Otra conclusión relevante es que el Budismo Shambhala sí conlleva una dimensión moral. Pero se trataría de *una moral no restrictiva ni impositiva*. Esto significa que sí implica ciertas normas y creencias, pero asumirlas es un compromiso personal de cada individuo. El no hacerlo no priva a las personas de poder participar de la práctica de la meditación o de los talleres que imparten las enseñanzas de Shambhala. En este sentido, se puede hablar más de recomendaciones que ordenan las prácticas, y de creencias que el individuo puede adoptar si así lo estima conveniente (no se le condena si no lo hace) o comprobarlas a medida que avanza en el camino que es la práctica de Shambhala. Una visión del mundo y forma de hacer las cosas que surge de la práctica de la meditación y de las enseñanzas, y que es lo opuesto a una moral rígida que conlleva adoctrinamiento y dogmatismos. La flexibilidad de esta moral shambhaliana proviene, además, de que no constituye una distinción de lo bueno y lo malo en sí mismo, sino de la toma de conciencia sobre las consecuencias

de los actos para sí mismo y para los demás. Por lo tanto, lo que hay en términos morales son acciones que pueden ser calificadas como más virtuosas o menos virtuosas, según éstas consiguen beneficiar o dañar a uno mismo y a su prójimo.

También, se concluye que el Budismo Shambhala incluye una dimensión valórica. Son varios y diversos los valores identificados por los practicantes como propios de esta práctica/movimiento. Particularmente, tres de ellos resultan relevantes en términos de que son los más nombrados por los practicantes: la compasión, la valoración y el respeto del “otro y el cariño. La posibilidad de expresión de estos valores dependerá de cada persona (de su historia, visión y trabajo interno personal). Dicho de otra manera, no se trata de asimilarlos, sino de contactarse con ellos, puesto que son valores que están presentes en todos los seres humanos. En consecuencia, ***participar en Shambhala no es sinónimo de una transformación automática que lleve a la perfección humana***. Más aún, la expresión de estos valores, incluye un valor particular: *asumir la propia neurosis y trabajarla*. Es decir que dichos valores pueden manifestarse en los practicantes, pero para lograr aquello es necesario recorrer un camino de trabajo interno no exento de dificultades, al cual se le asigna una importancia tan grande como a los valores señalados. Así mismo, **la existencia de estos valores que denominaremos “shambhalianos” puede ser considerada como un aporte más en la configuración de un estilo de vida asociado a esta práctica/movimiento**. Si nos ceñimos a la noción de estilo de vida acuñada desde el “enfoque de los valores”, este último aspecto corresponde a un cúmulo de actitudes y comportamientos que tienen los individuos frente al trabajo y al ocio, determinados por valores subyacentes. Así mismo, los valores constituyen desde esta perspectiva, *“imperativos categóricos que guían las grandes elecciones o decisiones de los individuos; unos principios generales a partir de los cuales los individuos establecen sus acciones, sus comportamientos y sus relaciones”* (Pérez y Solanas, 2006: 7). Siguiendo esta línea interpretativa, entonces, la participación en Shambhala potencialmente contribuiría a moldear una manera determinada de actuar y de vivir, porque involucra y promueve ciertos valores, y los valores de por sí tienen poder de influencia en este ámbito.

Si por último, nos avocamos a la **temática respecto del “influjo del Budismo Shambhala”** se concluye que la participación en el Budismo Shambhala tiene para los propios practicantes consecuencias importantes tanto en el ámbito de la vida cotidiana, como en su cosmovisión y creencias. En relación a la esfera de la “*vida cotidiana*” se señalan como efectos más frecuentes: “el estar mucho más presente y atento en todas las esferas de la vida cotidiana”, “un aprendizaje en el ámbito del manejo de las emociones”, “un sentido de aceptación de sí mismo y de la vida en general” y “la oportunidad y capacidad de auto-observarse”. Estos elementos mencionados son expresivos de un grado de **individualización** en estas personas. Es decir, permiten entrever de parte de estos últimos un sentido de responsabilidad consigo mismo y la propia vida (Beck y Beck, 2003). Al señalar estos efectos de su presencia en Shambhala, implícitamente se aprecia que los practicantes tenían ciertas necesidades individuales (por ejemplo, mayor estabilidad emocional, estar más presente en cada momento, posibilidad de auto-observación, mayor aceptación de sí mismo y la vida, necesidad de sanación, necesidad de apertura, desarrollo de autodisciplina, etc.). Finalmente, el hecho de participar y/o permanecer en esta práctica/movimiento constituye una decisión personal orientada a responder a dichos requerimientos específicos.

En cuanto a la cuestión del influjo de *Shambhala* sobre la “*cosmovisión y creencias*” de los practicantes, es posible señalar que:

La visión de Shambhala aporta algunas nociones y desecha otras.

La visión de Shambhala aporta una suerte de sentido global.

Shambhala genera que algunas creencias previas se consoliden.

Lo anterior, porque el Budismo Shambhala involucra una **visión de mundo** (Luckmann, 1973) que impacta en sus practicantes agregando, sustrayendo o consolidando creencias. Este sistema de significados shambhaliano manifiesta la capacidad de aportar un sentido global, precisamente, en el contexto de sociedades inundadas de incertidumbre como son las sociedades modernas, que favorecen la propagación de crisis de sentido subjetivas e intersubjetivas (Berger y Luckmann,

1996). Así mismo, desde una mirada luckmanniana, dicho sentido último puede ser interpretado como religioso, pues implica trascendencia. Esto, en cuanto en la visión de mundo shambhaliana está inherente la posibilidad de apreciar la “pureza inherente a toda experiencia, la apertura que está presente en cada situación” (Midal, 2004: 204).

El “influjo de Shambhala” también es importante en el ámbito de las “*relaciones interpersonales*”. Los practicantes señalan que el trabajo interno personal que significa la práctica de la meditación y de las enseñanzas shambhalianas, termina por provocar cambios en sí mismos y en su auto-imagen. Puntualmente, el fenómeno descrito se orienta al desarrollo de ciertas cualidades calificadas como positivas, que determinan un mejoramiento de las relaciones con las demás personas (por ejemplo, mayor aceptación de sí mismo y de los demás, mayor apertura al “otro”, mayor empatía, etc.) De esta manera, las relaciones se tornan más sanas, auténticas y menos conflictivas. Una situación que en términos sociológicos se enmarca dentro de lo que ya hemos aludido como **individualización**. Es decir, un sentido de responsabilidad del individuo consigo mismo, que se refleja en decisiones concretas orientadas a la realización personal y al hacer la vida según le parezca. También, la moderna **dinámica de la identidad del yo**, ocupa aquí un espacio. Recordemos que según plantea Giddens, este fenómeno se refiere al “*yo entendido reflexivamente por la persona en función de su biografía*” (Giddens, 1997b: 15). Una cualidad agencial, algo que ha de ser creado y mantenido habitualmente en las actividades reflejas del individuo. Al hablar los practicantes del desarrollo en ellos de ciertas cualidades, como efecto positivo de su participación en Shambhala, se entiende que hay una distinción sobre lo que eran (identidad anterior a la participación en Shambhala) y lo que son (identidad posterior a la participación en Shambhala). En definitiva, Shambhala interviene como una fuente alimentadora de esta dinámica de la “identidad del yo”, a través de determinadas prácticas que muestran la capacidad de modificar el modo de ser de los individuos y la imagen que estos tienen de sí mismos.

La percepción del **feed-back** que reciben los practicantes de las personas ajenas a Shambhala, permite concluir que existe un **sentido de distinción** asociado a este hecho de participar en Shambhala (Bourdieu, 1990: 292). Los practicantes perciben



que se les diferencia en virtud de asociaciones que no siempre son coincidentes con la realidad. En esta línea, los **prejuicios** ocupan un lugar importante. Por ejemplo, se asocia a los practicantes de Shambhala cuestiones tales como que no comen carne, no fuman, se visten de determinada manera, andan por la vida sin que nada les afecte, etc. Igualmente, se observa el predominio de asociaciones positivas, por sobre las negativas. La **dimensión positiva** de este sentido de distinción, se conforma de percepciones como, por ejemplo, que los shambhalianos se relacionan mejor, son cariñosos, tolerantes, abiertos, de buen humor, etc. En tanto, la **dimensión negativa** se basa en opiniones como que los budistas son gente rara o que “vive en otro mundo”. Así y todo, cabe destacar, como se consigna en la categoría sobre los **aspectos valóricos de Shambhala**, que la mayoría de los practicantes percibe (pese al feed-back que reciben de personas externas), que las cualidades positivas que involucra Shambhala no son adquiridas por el sólo hecho de participar de esta práctica/movimiento. Finalmente, depende de cada persona (de su historia, visión y trabajo interno personal) si estas características (o valores) se manifiestan en su vida y en lo externo.

Con respecto al influjo de la participación en Shambhala sobre “la familia y las amistades o conocidos”, se concluye que ambas esferas resultan irradiadas. Y en especial, esta última. En cambio, el influjo del Budismo Shambhala a nivel de la sociedad chilena es reducido. Los practicantes perciben que Shambhala no establece relaciones institucionales con otros agentes sociales o religiosos y que constituye una expresión minoritaria dentro del panorama socio-religioso chileno; más aún, si se compara con el carácter masivo de la Iglesia católica o las iglesias evangélicas. Sin embargo, al mismo tiempo existe la percepción de que *Shambhala* ha crecido mucho en el último tiempo, y sigue creciendo de manera relevante. Destaca, también, entre los practicantes la noción de que Shambhala tiene un carácter no proselitista, por lo cual no hay un interés de *crecer por crecer*, sino de poner a disposición de la comunidad las enseñanzas y prácticas de Shambhala. Pese a todo este panorama descrito de cierta desconexión con la sociedad, algunos entrevistados sugieren que en Shambhala sí existe una preocupación por lo social. Ello, se estaría expresando incipientemente en la formación de un **grupo de acción social**, orientado

en principio a prestar ayuda (en trabajo conjunto con otras organizaciones sociales) a una comunidad específica afectada por el terremoto ocurrido recientemente en Chile, pero que podría tornarse permanente.

Luego de este recorrido por las temáticas tratadas en esta investigación y sus principales conclusiones, es posible formular una **conclusión general** que responda a la pregunta sobre el sentido sociológico de la presencia del Budismo Shambhala en la sociedad chilena. En base a todo lo expuesto, podemos categorizar a Shambhala como un *Nuevo Movimiento Religioso*. Esto quiere decir que incluye características propias de la religión en sentido clásico y, también, otras que son constituyentes de un NMR. Una característica que abarca a todo fenómeno religioso es el involucrar una visión de mundo, lo que implica dar respuesta a las cuestiones últimas de la existencia (Barker y Beckford en Masferrer, 2006:7). Esto último, significa un aporte de sentido (Berger y Luckmann, 1996) y trascendencia (Luckmann, 1973). Así mismo, Shambhala manifiesta otros rasgos que están en todo **NMR**: 1) surge post Segunda Guerra mundial; 2) sus ideas y prácticas tienen un carácter especializado; 3) tiene una alta participación de laicos; y 4) traduce la espiritualidad en acciones prácticas diarias, readecuando la relación entre lo material y lo espiritual. A ello se suman otros elementos propios de Shambhala como son su dimensión comunitaria y su dimensión política (la visión de una sociedad iluminada y una praxis para avanzar hacia ella). Este conjunto de cualidades se conecta con necesidades e intereses personales, que no siempre se reducen a lo individual. Por un lado, hay motivaciones como enfrentar el stress, buscar sanación mental y física, o tener una práctica espiritual. Pero también, hay otras que tienen un evidente componente sociológico: las crisis de sentido, la necesidad de autorrealización, la necesidad de comunidad o de identidad, son problemáticas que se construyen y potencian a partir de las condiciones que imponen las sociedades modernas actuales. Específicamente, hay tres fenómenos de carácter sociológico que favorecen que los individuos se aproximen al Budismo Shambhala. Uno es la **individualización**, que se refiere a asumir la responsabilidad por la propia vida, el propio destino y la propia realización personal. Un segundo, es la “**dinámica moderna de la identidad del yo**” que impulsa la construcción del yo en base a reflexión y acción. Y un tercero, tiene que ver con la “**necesidad de encontrar**

**sentido**”, que se deriva de la incertidumbre provocada por el pluralismo en las sociedades modernas. Shambhala constituye una oportunidad y una herramienta para que los individuos puedan decidir y emprender un trabajo interno que puede denominarse de diferentes maneras: sanación, desarrollo personal, desarrollo y aprendizaje espiritual, autoconocimiento, etc. Es decir, la decisión de participar de la práctica/movimiento que es Shambhala es **individualización** (Beck y Beck, 20003) porque tiene el propósito de resolver los propios problemas o asuntos que involucra la propia vida. Y es **individualización** el permanecer en esta práctica/movimiento, porque implica hacer un trabajo interno para avanzar en la resolución de los mismos. Por otra parte, está el **proceso de construcción de identidad de los individuos** que es un aspecto impuesto por las sociedades modernas. Este puede ser un motor para llegar a Shambhala. Y a su vez, Shambhala puede ser entendido como una fuente alimentadora de esta dinámica de la "identidad del yo", a través de determinadas prácticas que muestran la capacidad de modificar el modo de ser de los individuos y la imagen que estos tienen de sí mismos. La dinámica recién aludida también abarca la necesidad-oportunidad de los individuos de adoptar un *estilo de vida*. En este contexto, como dijimos antes, Shambhala es susceptible de convertirse para ciertas personas en una propuesta que aporta elementos distintivos y prácticos (Bourdieu) relevantes en términos de la configuración de un modo o estilo de vivir la vida. Por último, el fenómeno de la “**necesidad de sentido**”, un rasgo sociológico tan propio de las sociedades modernas, puede ser también un factor que detone el encuentro con Shambhala. En tanto, visión de mundo, el Budismo Shambhala ofrece a los individuos una manera de verse a sí mismos de ver la realidad y la vida. Es decir, es una **reserva de sentido** disponible para quien quiera y pueda tomarla.

Finalmente, se puede concluir que la **relevancia sociológica** de la presencia del Budismo Shambhala se observa sólo en un nivel micro-social. Como ha quedado en evidencia, el alcance de esta práctica/movimiento no abarca grandes masas de la población, ni toca a todos los estratos socioeconómicos, como lo hacen en nuestro país la religión católica, y en menor medida, la religión evangélica. Sin embargo, sí se manifiesta, intensamente, el influjo del Budismo Shambhala, a nivel de esta categoría de individuos a la cual diferenciamos por compartir las siguientes características:

Estilo de vida común

Pertenencia a estratos socioeconómicos medios, medio-altos y altos;

Posesión de una cantidad relevante de capital cultural;

Niveles importantes de “individualización” que se expresan en la búsqueda de la realización personal y en decisiones concretas para alcanzar esta meta;

Ciertos niveles de secularización, que se observan en la afinidad y aprecio por los propios aspectos seculares de Shambhala, tales como: el no centrarse en la fe, en una moral religiosa rígida o en seres divinos, sino en una búsqueda de la realización personal y colectiva, que implica la reivindicación del valor de la propia experiencia en el camino espiritual (valor científico) y la oportunidad de una práctica espiritual que no supone el abandono del mundo cotidiano (convertirse en monje) sino el trabajo en el mismo.

Este importante influjo se manifiesta en la forma de: 1) satisfacción de determinadas necesidades (de sentido, de sanación, de comunidad, de una práctica espiritual, etc.); 2) cambios considerados positivos en su vida cotidiana, cosmovisión y creencias, y en sus relaciones interpersonales, y 3) en una propagación modesta a nivel de familia y, más potente, entre las amistades.

## BIBLIOGRAFÍA

- ❖ Beck, Ulrich, “La sociedad del riesgo: Hacia una nueva modernidad”, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 1998.
- ❖ Beck, Ulrich, Beck-Gernsheim, Elisabeth, “La individualización: el individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas”, Barcelona, Ediciones Paidós Ibérica, 2003.
- ❖ Beck, Ulrich y otros, “Las consecuencias perversas de la modernidad: Modernidad, contingencia y riesgo”, Capítulo 5, Barcelona, Editorial Anthropos, 1996.
- ❖ Berger, Peter, “El dosel sagrado: Elementos para una Sociología de la Religión”, Segunda edición, Buenos Aires, Amorrortu editores, 1969.
- ❖ -----, “El Pluralismo y la dialéctica de la Incertidumbre”, en Revista de Estudios públicos, Nº 67, Invierno 1997.
- ❖ -----, “Entrevista: Berger en el CEP”, en Revista de Estudios públicos, Nº 71, Invierno 1998.
- ❖ -----, “Pluralismo Global y Religión”, en Revista de Estudios públicos, Nº 98, Otoño 2005.
- ❖ -----, “Un mundo sin hogar: modernización y conciencia”, Santander, Sal Terrae, 1979.

- ❖ Berges, Juana, “Los NMR y sus implicaciones para el estudio del Factor religioso”, en Revista Caminos, Centro Marthin Luther King Jr., Nº22, 2001. Véase la siguiente página web: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/cuba/cips/caudales05/Caudales/ARTICULOS/ArticulosPDF/15B134.pdf>
  
- ❖ Bleecker, Jouco, C.- Widengren, Geo, “Historia Religionum: Manual de Historia de las Religiones”, Tomo II (Religiones del presente), Madrid, Ediciones Cristiandad, 1973.
  
- ❖ Bourdieu, Pierre, “Algunas propiedades los campos” (p.135-141) y “espacio social y génesis de las clases” (p.281-309) en “Sociología y cultura”, México, Editorial Grijalbo, 1990.
  
- ❖ -----, “Estructuras, habitus, prácticas” (Capítulo 3) en “El sentido práctico”, Buenos Aires, Siglo XXI editores Argentina, 2007.
  
- ❖ -----, “La distinción: criterios y bases sociales del gusto”, Segunda Edición, Madrid, Taurus, 2000.
  
- ❖ -----, “La lógica de los campos” (Capítulo 2) y “habitus, illusio y racionalidad” (Capítulo 3) en “Respuestas. Por una antropología reflexiva”, México, Editorial Grijalbo, 1995.
  
- ❖ -----, “Razones prácticas sobre la teoría de la acción”, Tercera Edición, Barcelona, Editorial Anagrama, 2002.
  
- ❖ Brunner, José Joaquín, “América Latina en la encrucijada de la modernidad”, Documento de Trabajo Programa FLACSO “Educación y Cultura”, Santiago de Chile, Nº 22, Abril, 1992.

- ❖ -----, “Los debates sobre la modernidad y el futuro de América Latina”, Documento de Trabajo Programa FLACSO, Santiago de Chile, N° 293, Abril 1986.
  
- ❖ -----, “Modernidad: centro y periferia, claves de lectura”, en Revista de Estudios públicos, Santiago, N° 83, 2001. Véase la siguiente página web: [http://archivos.brunner.cl/jjbrunner/archives/Modernidad\\_5\\_.pdf](http://archivos.brunner.cl/jjbrunner/archives/Modernidad_5_.pdf)
  
- ❖ Canales, Manuel, Binimelis, Adriana, “El estudio de la realidad social con metodologías cualitativas”, Santiago de Chile, Ministerio Secretaría General de Gobierno, División de Organizaciones Sociales, 1990.
  
- ❖ Casanova, José, “Reconsiderar la secularización: Una perspectiva comparada mundial”, en Revista Académica de Relaciones Internacionales”, N° 7, Noviembre de 2007. Véase la siguiente página web: <http://www.relacionesinternacionales.info/revista/revista/N7/pdf/artcasanova.pdf>
  
- ❖ Cipriani, Roberto, “Manual de Sociología de la Religión”, Buenos Aires, Siglo XXI Editores Argentina, 1997.
  
- ❖ Delgado, Juan Manuel, Gutiérrez, Juan, “Métodos y técnicas cualitativas de investigación en Ciencias sociales”, Tercera reimpresión, Madrid, Editorial Síntesis, 1999.
  
- ❖ Díaz, Carlos, “Manual de Historia de las Religiones”, 3ª Edición, Bilbao, Desclée de Brouwer, 1999.
  
- ❖ Díez de Velasco, Francisco, “Introducción a la historia de las religiones”, 3ª Edición, Madrid, Trotta, 2002.

Donoso-Maluf, Francisco, "El porvenir de una des-ilusión: Hacia una examen pluriaxial de la secularización", en Revista Teología y vida, Volumen 49, N°4, Santiago, 2008. Véase la siguiente página web: [http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S004934492008000300012&script=sci\\_arttext#nota2](http://www.scielo.cl/scielo.php?pid=S004934492008000300012&script=sci_arttext#nota2)

- ❖ Dragonetti, Carmen, Tola, Fernando, "Tres aspectos del budismo: Hinayana, Mahayana, Ekayana", en Revista de Estudios Budistas, año 1, N° I, Buenos Aires, Argentina. Véase la siguiente página web: <http://www.rebapveracruz.com/files/tabhme.rtf>.
- ❖ Durkheim, Émile, "Las formas elementales de la vida religiosa", Madrid, Akal Ediciones, 1992.
- ❖ Elíade, Mircea, "Historia de las Creencias y las ideas religiosas", Volumen II, Madrid, Cristiandad, 1978.
- ❖ Embree, Ainslie, Wilhelm Friedrich, "India: historia del subcontinente indio desde las culturas del valle del Indo hasta el comienzo del dominio inglés", Volumen 3, Buenos Aires, Siglo XXI de Argentina editores, 2002.
- ❖ Esteban, Valeriano, "Flujo y reflujo de la secularización: La revisión de un clásico de la teoría sociológica", Universidad de la Laguna, España, Presentado en el Instituto de Filosofía del CSIC, el 17 de Mayo del 2006. Véase la siguiente página web: <http://www.ifs.csic.es/practica/estlaico/esteban.pdf>
- ❖ Filoramo, Giovanni, "Historia de las religiones", Barcelona, Editorial Crítica, 2000.
- ❖ Flick, Uwe, "Introducción a la investigación cualitativa", Segunda Edición, Madrid, Ediciones Morata, 2007.
- ❖ Flood, Gavin, "El Hinduismo", Madrid, Cambridge University Press, 1998.



- ❖ Garretón, Manuel Antonio, “La sociedad en que vivi(re)mos: introducción sociológica al cambio de siglo”, 1ª edición, Santiago, LOM Ediciones, 2000.
- ❖ Garretón, Manuel Antonio, “La transformación de la acción colectiva en América Latina”, en Revista de la CEPAL, N° 76, Abril 2002.
- ❖ Giddens, Anthony (a), “Las Consecuencias de la Modernidad”, Segunda reimpresión, Madrid, Alianza Universidad, 1997.
- ❖ -----, (b), “Modernidad e identidad del yo: El yo y la sociedad en la época contemporánea”, Barcelona, Ediciones Península, 1997.
- ❖ Godoy, Oscar, “Creencias y prácticas religiosas en Chile: un caso de inconsistencia”, en Revista de Estudios públicos, N° 85, Verano 2002.
- ❖ Gombrich, Richard, “El budismo Theravada: Historia social desde la antigua Benarés hasta la moderna colombo”, Madrid, Ediciones cristiandad, 2002.
- ❖ Harvey, Peter, “El budismo”, Madrid, Cambridge University Press, 1998.
- ❖ Hernández, Roberto, Fernández, Carlos, Baptista, Pilar, “Metodología de la investigación social”, Segunda Edición, México D.F., McGraw-Hill Interamericana Editores, 1998.
- ❖ Hervieu-Léger, Danièle, “La Religión, hilo de memoria”, Barcelona, Herder, 2005.
- ❖ Hill, Michael, “Sociología de la Religión”, Madrid, Cristiandad, 1976.
- ❖ Holt, Douglas, “Poststructuralist lifestyle analysis: conceptualizing the social patterning of consumption in postmodernity” en Revista The Journal of Consumer Research, Vol. 23, No. 4 (Marzo, 1997), pp. 326-350.  
Véase la siguiente página web: <http://www.jstor.org/stable/2489569>

- ❖ Ikeda, Daisaku, “Budismo: el primer milenio”, Buenos Aires, Emecé, 1983.
  
- ❖ Instituto Nacional de Estadísticas (INE), “Censo 2002: Síntesis de Resultados”. Véase la siguiente página web: [www.ine.cl](http://www.ine.cl)
  
- ❖ James, E.O., “Historia de las Religiones”, Tomo II, 2ª Edición, Barcelona, Vergara, 1960.
  
- ❖ Korstanje, Maximiliano, “Lo religioso en el siglo XXI: Transformación de creencias y prácticas”, en Revista Ciencias Sociales Online, Universidad de Viña del Mar, Chile Volumen 3, Nº 3, Noviembre de 2006. Véase la siguiente página web: [http://www.uvm.cl/csonline/2006\\_3/pdf/lo%20religioso%20en%20el%20siglo%20xxi.pdf](http://www.uvm.cl/csonline/2006_3/pdf/lo%20religioso%20en%20el%20siglo%20xxi.pdf)
  
- ❖ Larraín, Jorge, “La trayectoria Latinoamericana a la modernidad”, en Revista de Estudios públicos, Nº 66, Otoño 1997.
  
- ❖ Lehmann, Carla, “¿Cuán religiosos somos los chilenos?, mapa de la religiosidad en 31 países”, en Revista de Estudios públicos, Nº 85, Verano 2002.
  
- ❖ Lehmann, Carla, y Hinzpeter, Ximena, “Mapa de la religiosidad: ¿cuán religiosos somos los chilenos?”, en Puntos de referencia, Nº 207, Enero 1999.
  
- ❖ Louzao Villar, Joseba, “La recomposición religiosa en la modernidad: un marco conceptual para comprender el enfrentamiento entre laicidad y confesionalidad en la España contemporánea”, Revista Hispania Sacra, Volumen 60, Nº 121, 2008. Véase la siguiente página web: <http://hispaniasacra.revistas.csic.es/index.php/hispaniasacra/article/viewFile/58/58>
  
- ❖ Luckmann, Thomas, “La religión invisible: el problema de la religión en la sociedad moderna”, Salamanca, Sígueme, 1973.

- ❖ Luckmann, Thomas, Berger, Peter, “Modernidad, pluralismo y crisis de sentido: *¿Qué necesidades humanas básicas de orientación deben ser satisfechas?*”, en Revista de Estudios públicos, Nº 63, Invierno 1996.
  
- ❖ Luckmann, Thomas, Berger, Peter, “La construcción social de la realidad”, Buenos Aires, Amorrortú Editores, 1972.
  
- ❖ Martínez, Miguel, “La investigación cualitativa: síntesis conceptual”, en Revista IIPSI, UNMSM, Facultad de Psicología, Volumen 9, Nº 1, 2006.  
Véase la siguiente página web:  
[http://www.uhu.es/innovacion\\_docente/La\\_investigacion\\_cualitativa.pdf](http://www.uhu.es/innovacion_docente/La_investigacion_cualitativa.pdf)
  
- ❖ Masferrer, Elio, “Iglesias y Nuevos movimientos religiosos: un esfuerzo por aclarar la confusión”, en Revista académica para el estudio de las religiones, Tomo I, capítulo 2, México, 2006.
  
- ❖ Matthes, Joachim, “Introducción a la Sociología de la Religión”, Volumen I, Madrid, Alianza, 1971.
  
- ❖ Milanesi, Giancarlo-Bajzek, Joze, “Sociología de la Religión”, Madrid, Central Catequística Valenciana, 1993.
  
- ❖ Midal, Fabrice, “Trungpa Biografía: El Nacimiento del Budismo Occidental”, Barcelona, mtm Editores, 2004.
  
- ❖ Morandé, Pedro, “Cultura y modernización en América Latina”, Madrid, Ediciones encuentro, 1987.
  
- ❖ Mori, Informe de prensa “*World Values Survey (2006) Chile, Sobre la Familia y la Religión*”, Diciembre, 2006.

- ❖ Occhiogrosso, Peter, "Las religiones: una guía ecuménica", Barcelona, Flor del viento, 1996.
- ❖ O'Dea, Thomas, "Sociología de la Religión", México, Trillas, 1978.
- ❖ Otto, Rudolf, "Lo Santo. Lo Racional y lo irracional en la idea de Dios". Madrid, alianza editorial, 1985.
- ❖ Parker, Cristián, "Nuevo panorama, nuevos movimientos religiosos en América Latina", en *Documentación Social*, (Madrid) Nº 113, 1999.
- ❖ Parker, Cristián, "Otra lógica en América Latina: religión popular y modernización capitalista", Primera Reimpresión, Santiago, Fondo de Cultura económica, 1996.
- ❖ Pérez, Pilar y Solanas, Isabel, "Indicencia de los estilos de vida en la publicidad y el marketing", en Revista Trípodos, Nº 18, Barcelona, 2006.  
Véase la siguiente página web: [http://www.tripodos.com/pdf/18m\\_PS.pdf](http://www.tripodos.com/pdf/18m_PS.pdf)
- ❖ Pinto, Astrid, "Reseña de *El Peregrino y el Convertido. La religión en movimiento*, de Hervieu-Léger, Danièle", en Revista Liminar de Estudios sociales y humanísticos, Vol. 5, Nº 001, Enero-Junio 2007.  
<http://redalyc.uaemex.mx/pdf/745/74550113.pdf>
- ❖ Piñuel, José Luis, "Epistemología, metodología y técnicas del análisis de contenido", en Revista de Estudios de Sociolingüística 3(1), Departamento de Sociología, Facultad de CC. De la información, Universidad Complutense de Madrid, Madrid, 2002, pp. 1-42.
- ❖ PNUD, "Informe de desarrollo humano en Chile (2002), Nosotros los chilenos: un desafío cultural", Parte 5, Santiago de Chile, Publicado por el Programa de Naciones Unidas para el desarrollo, Mayo 2002. Véase la siguiente página web: <http://www.desarrollohumano.cl/indice.htm>

- ❖ Ramos, María del Mar, “Nuevos movimientos religiosos en España, contexto y análisis del proceso de afiliación y desvinculación de sus miembros”, Tesis doctoral, granada, 2006.
- ❖ Rodríguez, Gregorio, Gil, Javier, García, Eduardo, “Metodología de la investigación cualitativa”, Málaga, Editorial Aljibe, 1996-1999.
- ❖ Rodríguez, Manuel, “Temas de Sociología I”, Madrid, Huerga y Fierro Editores, 2001.
- ❖ Román, María Teresa, “Buda: un personaje para la historia del Antiguo Oriente”, en Revista Espacio, Tiempo y Forma, Serie II, H.' Antigua, t. 7, 1994.
- ❖ Rubio Ferres, José María, “Resurgimiento religioso v/s secularización”, en Gazeta de Antropología, Nº 14, 1998.
- ❖ Schutz, Alfred, “El problema de la realidad social”, Buenos Aires, Amorrortú, 1962.
- ❖ Trungpa, Chögyam, “El mito de la Libertad y el camino de la meditación”, Barcelona, Kairós, 1998.
- ❖ -----, “Nacido en Tíbet”, Barcelona, Luis Cárcamo Editor, Madrid, 1986.
- ❖ -----, “Shambhala: La senda sagrada del guerrero”, Barcelona, Editorial Kairós, 1986.
- ❖ Tokarev, S. A., “Historia de las Religiones”, Buenos Aires, Editorial Cártago, 1965.

- ❖ UC-Adimark, “Encuesta Nacional Bicentenario 2006”. Véase la siguiente página web:  
[http://www.emol.com/noticias/documentos/pdfs/encuesta\\_bicentenario211006.jpg2.pdf](http://www.emol.com/noticias/documentos/pdfs/encuesta_bicentenario211006.jpg2.pdf)
  
- ❖ -----, “Encuesta Nacional Bicentenario 2007”. Véase la siguiente página web:  
[http://www.adimark.cl/medios/02\\_01\\_08\\_Encuesta\\_Nacional\\_Bicentenario\\_2007.pdf](http://www.adimark.cl/medios/02_01_08_Encuesta_Nacional_Bicentenario_2007.pdf)
  
- ❖ -----, “Encuesta Nacional Bicentenario 2008”. Véase la siguiente página web: [http://www.adimark.cl/medios/Encuesta\\_Nacional\\_Bicentenario\\_08.pdf](http://www.adimark.cl/medios/Encuesta_Nacional_Bicentenario_08.pdf)
  
- ❖ -----, “Encuesta Nacional Bicentenario 2009”. Véase la siguiente página web:  
[http://www.adimark.cl/es/estudios/documentos/Encuesta\\_Nacional\\_Bicentenario\\_09.pdf](http://www.adimark.cl/es/estudios/documentos/Encuesta_Nacional_Bicentenario_09.pdf)
  
- ❖ Van Eijck, Koen, Bargeman, Bertone, “The changing impact of social background on lifestyle: “culturalization” instead of individualization?”, en Revista Poetics, Nº 32, p. 439-461, 2004. Véase la siguiente página web:  
<http://www.sciencedirect.com/science/journal/0304422X>
  
- ❖ Vasilachis de Gialdino, Irene, “Los problemas teórico-epistemológicos”, Buenos Aires, Centro Editor de América Latina, 1992.
  
- ❖ Vattimo, Gianni, “Creer que se cree”, Versión digital, 1996. Véase la siguiente página web: <http://www.quedelibros.com/libro/38674/Creer-Que-Se-Cree.html>
  
- ❖ Wach, Joachim, “Sociología de la Religión”, México D.F., Fondo de Cultura Económica, 1946.

- ❖ Weber, Max, “Economía y Sociedad: Esbozo de sociología comprensiva”, 13ª reimpresión, México, Fondo de cultura económica, 1999.
- ❖ -----, “Política y Ciencia”, Ediciones el aleph.com, 2000. Véase la siguiente página web: <http://www.librosgratisweb.com/html/weber-max/politica-y-ciencia/index.htm>
- ❖ -----, “Sociología de la Religión”, Ediciones el aleph.com, 1999. Véase la siguiente página web:  
<http://www.cholonautas.edu.pe/modulo/upload/Weber%20-%20Sociologia%20de%20la%20Religion.Pdf>
- ❖ Zunzunegui, José, “Manual de Historia de las Religiones”, Segunda edición, Vitoria Editorial del Seminario, 1958.

## **-ANEXOS-**

**Pauta de entrevista en profundidad**

**Ficha Standard de entrevistados**

**Ficha por entrevistado**



## **PAUTA DE ENTREVISTA EN PROFUNDIDAD**

*(Dirigida a Participantes del Budismo Shambhala en Santiago de Chile)*

### **I.- CARACTERÍSTICAS SOCIOCULTURALES DE QUIENES PARTICIPAN DEL BUDISMO SHAMBHALA**

- Formación educacional.
- Ocupación. (Descripción y valoración)
- Tiempo libre.
- Participación en redes, organizaciones y/o actividades socioculturales.
- Descripción, significado y valoración de los ámbitos de **pareja/familia/amistades**.
- Identidad. (Identificación, relevancia y compromiso con sus roles en los ámbitos señalados: **pareja/familia/amistades/ocupación/tiempo libre/grupos de pertenencia**).
- Gustos, intereses y consumo cultural.

### **II.- TRAYECTORIA RELIGIOSA E IDEOLÓGICO/POLÍTICA DE QUIENES PARTICIPAN DEL BUDISMO SHAMBHALA**

- Religión de origen y actitud hacia la misma.
- Descripción de su trayectoria religiosa.
- Interés y experiencia en otras prácticas de corte espiritual (esotéricas, místicas, terapéuticas, etc.).
- Definición de su orientación religiosa actual.
- Trayectoria ideológica/política.
- Definición de su orientación político/ideológica actual.

### **III.- CONTACTO INICIAL DE LOS ENTREVISTADOS CON EL BUDISMO SHAMBHALA Y REDES DE PROPAGACIÓN DE ESTA PRÁCTICA/ MOVIMIENTO**

- Factores que detonan su encuentro con el Budismo Shambhala (***Personas /situaciones/ intereses específicos***).
- Atractivo inicial del Budismo Shambhala.
- Expectativas de ese encuentro.
- Propagación del Budismo Shambhala (**redes de propagación y alcances de esta propagación sobre la familia, amigos, etc.**).
- Participación de la familia y amigos en esta práctica.

### **IV.- SIGNIFICADOS ASIGNADOS A LA PRÁCTICA DEL BUDISMO SHAMBHALA ENTRE QUIENES PARTICIPAN DE ESTE MOVIMIENTO**

- Definición del Budismo Shambhala por parte del entrevistado.
- Razones para participar permanentemente del Budismo Shambhala.
- Atributos específicos del Budismo Shambhala que no se encuentran en otras prácticas/movimientos.
- Significado que se **otorga socialmente** a su **participación** en el Budismo Shambhala. (Prestigio asociado, sentido de distinción, etc.).
- Aspectos **religiosos** que involucra el Budismo Shambhala.
- Aspectos **político/ideológicos** que involucra el Budismo Shambhala.
- Aspectos **morales** que involucra el Budismo Shambhala (creencias y normas).
- Aspectos **valóricos** del Budismo Shambhala:
  1. **Valores** que se desprenden del Budismo Shambhala.
  2. **Valores** de quienes participan del Budismo Shambhala.
  3. **Asimilación de los valores** del Budismo Shambhala en la vida cotidiana de sus partícipes.

#### **V.- INFLUJO DEL BUDISMO SHAMBHALA ENTRE QUIENES PARTICIPAN DE ESTA PRÁCTICA/ MOVIMIENTO**

- Influjo del Budismo Shambhala en la propia vida cotidiana del entrevistado.
- Influjo del Budismo Shambhala en sus creencias y manera de ver el mundo.
- Influjo del Budismo Shambhala en sus relaciones con las demás personas.

#### **VI.- INSERCIÓN Y ALCANCE SOCIAL DEL BUDISMO SHAMBHALA EN CHILE**

- Relación del movimiento budista Shambhala con otros agentes sociales y religiosos en Chile.
- Alcances sociales de la presencia del budismo Shambhala en la sociedad chilena (influencia doctrinaria y extensión de esta influencia).

## FICHA STANDARD DE IDENTIFICACIÓN ENTREVISTADOS “BUDISMO SHAMBHALA”

<b>Fecha Entrevista</b>		<b>Nº Entrevista</b>	
-------------------------	--	----------------------	--

<b>Nombre</b>			
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
1. Soltero(a) 2. Casado(a) 3. Separado(a) 4. Viudo(a) 5. Convive 6. Divorciado(a)	1. Sí 2. No		

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
1. Básica incompleta 2. Básica completa 3. Media Incompleta o Media técnica completa (Liceo Industrial o Comercial) 4. Media completa o Superior técnica incompleta (Instituto) 5. Universitaria incompleta o Superior técnica completa (Instituto) 6. Universitaria completa 7. Post Grado		<b>Práctica comunitaria</b> 1. Algunas veces al año. 2. Algunas veces al mes. 3. Una vez por semana. 4. Más de una vez por semana. 5. Todos los días.  <b>Práctica individual</b> 1. Algunas veces al año. 2. Algunas veces al mes. 3. Una vez por semana. 4. Más de una vez por semana. 5. Todos los días.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad (Años de práctica en Shambhala)</b>

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>19.03.10.</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>1</b>
-------------------------	------------------	----------------------	----------

<b>Sexo entrevistado</b>	MUJER		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
7. Soltero(a)	2. No		Providencia

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
43	Asistente Fundación (del Cáncer)	Budista Shambhala
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b>
8. Universitaria completa		<b>Práctica comunitaria</b> 2. Algunas veces al mes.  <b>Práctica individual</b> 4. Más de una vez por semana.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad (Años de práctica)</b>
Instructora de meditación	13 años

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>01.04.10.</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>2</b>
-------------------------	------------------	----------------------	----------

<b>Sexo Entrevistado</b>	HOMBRE		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
2. Casado(a)	3. Sí	2	La Reina

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
46	Ingeniero Electricista	Budista
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b>
6. Universitaria completa		<b>Práctica comunitaria</b> 6. Algunas veces al año. <b>Práctica individual</b> 4. Más de una vez por semana.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad (Años de práctica)</b>
Instructor de meditación	8 años

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>02.04.10.</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>3</b>
-------------------------	------------------	----------------------	----------

<b>Sexo entrevistado</b>	HOMBRE		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
2. Casado(a)	2. No		Ñuñoa

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
48	Productor audiovisual	Budista
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b>
5. Universitaria incompleta		<b>Práctica comunitaria</b> 4. Más de una vez por semana. <b>Práctica individual</b> 5. Todos los días.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad (Años de práctica)</b>
Profesor de Budismo	17 años



**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>28.04.10</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>4</b>
-------------------------	-----------------	----------------------	----------

<b>Sexo entrevistado</b>	HOMBRE		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
5. Convive	4. Sí	1	Santiago

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
28	Acupunturista/ Empleado Entel	Ninguna

<b>Nivel educacional</b>	<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
5. Universitaria incompleta.	<b>Práctica comunitaria</b> 7. Algunas veces al año.  <b>Práctica individual</b> 6. Algunas veces al año.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Practicante	2

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>28.04.10</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>5</b>
-------------------------	-----------------	----------------------	----------

<b>Sexo entrevistado</b>	HOMBRE		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
3. Separado(a)	5. Sí	2	Macul

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
58	Servicios en Construcciones (Contratista)	ninguna
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
5. Superior técnica completa (Instituto)		<b>Práctica comunitaria</b> 2. Algunas veces al mes. <b>Práctica individual</b> 4. Más de una vez por semana.
<b>Status organizacional</b>		<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Instructor de meditación		18 años

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>03.05.10</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>6</b>
-------------------------	-----------------	----------------------	----------

<b>Sexo entrevistado</b>	MUJER		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
9. Soltero(a)	10. No	---	Las condes
<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>		<b>Religión</b>
25	Antropóloga social / Actriz.		Se podría decir que budista, pero no ha hecho el voto de refugio.
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)	
6. Universitaria completa		<b>Práctica comunitaria</b> 2. Algunas veces al mes.  <b>Práctica individual</b> 5. Todos los días.	

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Practicante	3

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	1º parte 05.05.10	<b>Nº Entrevista</b>	<b>7</b>
-------------------------	-------------------	----------------------	----------

<b>Sexo entrevistado</b>	HOMBRE		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
2. Casado(a)	6. Sí	4	La Reina

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
47	Cineasta, director universitario	Budista
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
6. Universitaria completa		<b>Práctica comunitaria</b> 4. Más de una vez por semana. <b>Práctica individual</b> 4. Más de una vez por semana.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Coordinador de Prácticas & Estudios	14 años

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>07.05.10</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>8</b>
-------------------------	-----------------	----------------------	----------

<b>Sexo entrevistado</b>	MUJER		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
11. Soltero(a)	7. Sí	3	Las Condes

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
60	Cineasta – Profesora de Cine	Budismo

<b>Nivel educacional</b>	<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
6. Universitaria completa	<b>Práctica comunitaria</b> 2. Algunas veces al mes.  <b>Práctica individual</b> 4. Más de una vez por semana.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
-Directora del Centro de meditación -Directora de Niveles Shambhala	15 años

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>08.05.10</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>9</b>
-------------------------	-----------------	----------------------	----------

<b>Sexo entrevistado</b>	MUJER		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
12. <b>Soltero(a)</b>	13. No	----	Ñuñoa

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
32	Educadora diferencial	ninguna
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
6. Universitaria completa		<b>Práctica comunitaria</b> 4. Más de una vez por semana.  <b>Práctica individual</b> 4. Más de una vez por semana.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Practicante	1 año 6 meses

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	11.05.10	<b>Nº Entrevista</b>	10
-------------------------	----------	----------------------	----

<b>Sexo entrevistado</b>	MUJER		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
2. Casado(a)	8. Sí	3	La Florida

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
63	Terapeuta de Rolfing	Budista

<b>Nivel educacional</b>	<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
6. Universitaria completa	<p><b>Práctica comunitaria</b> No medita, incorporado a la vida.</p> <p><b>Práctica individual</b> No medita, incorporado a la vida.</p>

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Profesora de Budismo	31 años

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	11.05.10	<b>Nº Entrevista</b>	11
-------------------------	----------	----------------------	----

<b>Sexo entrevistado</b>	MUJER		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
6. Divorciada	9. Sí	2	Las Condes

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
52	Ing. Comercial-Independiente	Budista

<b>Nivel educacional</b>	<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
6. Universitaria completa	<b>Práctica comunitaria</b> 10. Algunas veces al mes.  <b>Práctica individual</b> 5. Todos los días.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Encargada de Adm. Y Finanzas	8 años



**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	21.05.10	<b>Nº Entrevista</b>	12
-------------------------	----------	----------------------	----

<b>Sexo entrevistado</b>	HOMBRE		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
14. Soltero(a)	15. No		La Reina

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
17	ESTUDIANTE	BUDISTA
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
16. <b>Media Incompleta</b> o Media técnica completa (Liceo Industrial o Comercial)		<b>Práctica comunitaria</b> 2. Algunas veces al mes.  <b>Práctica individual</b> 5. Todos los días.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Practicante	3 años

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>24.05.10</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>13</b>
-------------------------	-----------------	----------------------	-----------

<b>Sexo entrevistado</b>	MUJER		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
17. Soltero(a)	11. Sí	2	Providencia

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
58	Psicóloga	Budista
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
6. Universitaria completa		<b>Práctica comunitaria</b> 4. Más de una vez por semana.  <b>Práctica individual</b> 4. Más de una vez por semana.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Instructora y Directora de Niveles Shambhala	20

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>31.05.10</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>14</b>
-------------------------	-----------------	----------------------	-----------

<b>Sexo entrevistado</b>	MUJER		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
3. Separado(a)	12. Sí	1 hijo 1 hija	La Reina

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
71	Profesora jubilada	ninguna
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
7. Post Grado		<b>Práctica comunitaria</b>  3. Una vez por semana.  <b>Práctica individual</b>  5. Todos los días.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Practicante	9

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	14.06.10	<b>Nº Entrevista</b>	15
-------------------------	----------	----------------------	----

<b>Sexo entrevistado</b>	MUJER		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
18. Soltero(a)	13. Sí	1	Providencia

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
55	Terapeuta Floral	Budista-Cristiana
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
6. Universitaria completa		<b>Práctica comunitaria</b> 8. Algunas veces al año.  <b>Práctica individual</b> 4. Más de una vez por semana.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Practicante	8 años

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	21.06.10	<b>Nº Entrevista</b>	16
-------------------------	----------	----------------------	----

<b>Sexo entrevistado</b>	HOMBRE		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
2. Casado(a)	2. No	0	Vitacura

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
44	Director de Televisión	Budista
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
6. Universitaria completa		<b>Práctica comunitaria</b> 2. Algunas veces al mes.  <b>Práctica individual</b> 5. Todos los días.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Director de Niveles Shambhala	22 años

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	28.06.10	<b>Nº Entrevista</b>	17
-------------------------	----------	----------------------	----

<b>Sexo entrevistado</b>	MUJER		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
19. Soltero(a)	2. No	----	Vitacura

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
54	Diseño de interiores y ambientación	Budista

<b>Nivel educacional</b>	<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
6. Universitaria completa	<b>Práctica comunitaria</b> 20. Algunas veces al mes.  <b>Práctica individual</b> 5. Todos los días.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Profesora de budismo	30

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>29.06.10</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>18</b>
-------------------------	-----------------	----------------------	-----------

<b>Sexo entrevistado</b>	HOMBRE		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
6. divorciado	1. Sí	5	Providencia

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
43	Diseñador de animación	Budista

<b>Nivel educacional</b>	<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
5. Técnica completa (Instituto)	<b>Práctica comunitaria</b> 4. Más de una vez por semana.  <b>Práctica individual</b> 4. Más de una vez por semana.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Practicante	11

**FICHA DE IDENTIFICACIÓN PARA ENTREVISTADOS  
“BUDISMO SHAMBHALA”**

<b>Fecha Entrevista</b>	<b>30.06.10</b>	<b>Nº Entrevista</b>	<b>19</b>
-------------------------	-----------------	----------------------	-----------

<b>Sexo entrevistado</b>	HOMBRE		
<b>Estado civil</b>	<b>¿Tiene hijos?</b>	<b>¿Cuántos hijos?</b>	<b>Comuna en que vive</b>
6. divorciado	2. No	----	Providencia

<b>Edad</b>	<b>Ocupación</b>	<b>Religión</b>
38	Ingeniero civil electrónico	agnóstico
<b>Nivel educacional</b>		<b>Nivel de Observancia</b> (se refiere a la práctica de meditación)
7. Post Grado		<b>Práctica comunitaria</b> 4. Más de una vez por semana. <b>Práctica individual</b> 5. Todos los días.

<b>Status organizacional</b>	<b>Antigüedad</b> (Años de práctica en Shambhala)
Practicante	½ año