Noticias de Tíbet

Abril - June 2014

Noticias de Tíbet es un boletín de la Oficina Oficial representante de Su Santidad el Dalai Lama y el Administración Central Tibetana en Exilio para las Américas

Bajo Un Mismo Paraguas

Una entrevista muy interesante y perspicaz con Thupten Jinpa Langri, traductor principal al inglés de Su Santidad el Dalai Lama, realizada por Linda Heuman para la Revista Tricycle sobre la posibilidad de que la tradición y la ciencia puedan encajar entre sí.

Página 9

⌘

Tíbet a través de los ojos de los artistas tibetanos contemporáneos

Leigh Miller Sangster revisa las artes tibetanas contemporáneas que han emergido recientemente.

Página 18

⌘

Cronología del *Enfoque de la Vía Intermedia*

Una cronología que ofrece puntos claves del Enfoque de la Vía Intermedia - propuesta que el liderazgo tibetano ha mantenido durante las últimas cuatro décadas para resolver el tema de Tíbet.

Página 26

Noticias de Tíbet

Noticias de Tíbet es un boletin informativo trimestral de la Oficina de Tibet - New York, establecida formalmente en marzo de 1964. La Oficina de Tibet es un oficial representante de Su Santidad el Dalai Lama y el Administración Central Tibetana en el Exilio para Las Americas. Si usted desea recibir este boletín o desea contribuir con un artículo relacionado con el Tíbet y su cultura, por favor escriba a:

Tsewang Phuntso
The Office of Tibet
1228 17th Street NW
Washington DC 20036
USA
Tel: (212) 213-5010 extn 201
Email: phuntso@igc.org

Traduccion al espanol
Maria Elena Donoso V.,
Ana Lorena Wong Espell,
Brigitte Leisinger,
Aloma Sellanes Zibechi

CONTENIDOS

3
Noticias
China confirma la demolición de una estatua gigante de Buda en un monasterio tibetano

5
Éticas Seculares
Una Nueva Ética para un Planeta Pequeño
S.S. el Dalai Lama

9
Entrevista
Bajo Un Mismo Paraguas
Thupten Jinpa Langri

18
Cultura Tibetana
Tíbet a través de los ojos de los artistas tibetanos contemporáneos
Leigh Miller Sangster

26
Sobre Tíbet
Cronología del *Enfoque de la Vía Intermedia*

30
Análisis
Zhu Weiqun: Ustedes no son quienes dicen ser
Thupten Samphel

China confirma la demolición de una estatua gigante de Buda en un monasterio tibetano

Campaña Internacional para Tíbet
14 de junio de 2014

Las autoridades chinas han emitido un comunicado poco común reconociendo el "traslado" de una estatua gigante de oro y cobre de Guru Rinpoche (Padmasambhava), donado por los budistas chinos al monasterio de Samye en Tíbet, y demolido por la Policía Popular Armada china a mediados de mayo. La tendencia a estrechar el control sobre la religión en Tíbet ha estado presente y esta demolición es un ejemplo de la agresiva implementación de las medidas regulatorias de gran alcance, introducidas en la Región Autónoma de Tíbet (TAR, por sus siglas en inglés) en enero de 2007 y en China en 2005.

La enorme estatua de 30 pies de altura del monasterio de Samye, el monasterio más antiguo en Tíbet, fue aparentemente financiada por dos devotos chinos de Guangzhou, de la sureña provincia china de Guangdong. Hay un interés creciente en el budismo tibetano entre los chinos, con muchos de ellos siguiendo maestros budistas tibetanos y yendo de peregrinación a Tíbet. Los devotos tibetanos locales estaban temerosos de divulgar información sobre el incidente, después que las tropas de la Policía Popular Armada fueron desplegadas alrededor del complejo monástico, durante el proceso de demolición, en la prefectura de Lhoka, en la TAR.

Lodi Gyaltsen Gyari, el enviado especial de Su Santidad el Dalai Lama, dijo: "Este divisivo y sacrílego acto por parte de un Estado ateo ha causado profunda angustia entre los tibetanos de la región. Es particularmente triste que las autoridades destruyeran la estatua de un líder budista que es reverenciado tanto por tibetanos como por chinos. El budadharma tiene el potencial de unir más a los tibetanos y los chinos, y por

Estatua gigante de Guru Rinpoche antes de la demolición

eso la demolición de la estatua de Guru Rimpoche en Samye, no es otra cosa que un acto de separatismo".

Las nuevas medidas regulatorias adoptadas por China a partir del 1º de marzo de 2005, prohíben la construcción de "estatuas religiosas de gran tamaño al aire libre", tanto por individuos como por organizaciones "aparte de las instituciones religiosas, monasterios, templos, mezquitas e iglesias" (artículo 24). El artículo 13 de las nuevas medidas religiosas adoptadas por la TAR desde enero, afirma que "las organizaciones e individuos que no pertenecen a organizaciones religiosas o lugares de actividad religiosa, no podrán erigir o construir estatuas religiosas de grandes dimensiones, o los templos de las ruedas de oración (manilhakhang)".

Imágenes del sitio web de la Campaña Internacional para Tíbet, tomadas por un fotógrafo que quiso permanecer en el anonimato, muestran a la estatua próxima a su terminación en febrero, tres meses antes de su demolición. El informe oficial chino, emitido por el Comité de Gestión Democrática del monasterio de Samye y publicado por el Centro de Información China Tíbet, dijo que la construcción de la estatua "desobedecía la Ley de la República Popular China sobre Protección de las Reliquias Culturales y la Notificación de la Construcción Ilegal de una Estatua de Buda (en el) monasterio de Samye, luego trasladada al aire libre".

A Guru Rinpoche ("el precioso maestro") o Padmasambhava se le atribuye el haber establecido el budismo en Tíbet en el siglo VIII, y sentar las bases del monasterio de Samye. El culto a Padmasambhava es de particular significado espiritual e histórico para los tibetanos, quienes creen que tal adoración puede remover obstáculos a la práctica del budismo tibetano, así como a la preservación de la cultura distintiva budista de Tíbet. El monasterio de Samye en el condado de Dranang, es reconocido como el primer monasterio de Tíbet, el lugar donde se ordenó y capacitó a monjes por primera vez.

Incluso si el monasterio de Samye hubiera arreglado la construcción de la estatua de Guru Rinpoche, el monasterio hubiera tenido que solicitar a las más altas autoridades comunistas, el permiso del Consejo de Estado (la Administración del Estado para Asuntos Religiosos), después que la prefectura de Lhoka y las Oficinas de Asuntos Religiosos de los gobiernos regionales de la TAR, hubiesen otorgado ambas sus permisos. El ámbito de aplicación de las nuevas medidas regulatorias, así como las declaraciones hostiles contra el Dalai Lama de los dirigentes de la Región Autónoma de Tíbet, indican un aumento del compromiso para fortalecer el control del Partido Comunista de China sobre la religión, en los últimos meses.

Un tibetano de la zona de Samye le dijo al Centro Tibetano para los Derechos Humanos y la Democracia: "los tibetanos de Lhoka, particularmente los del condado de Dranang, no se atreven a desafiar a los funcionarios abiertamente, pero en lo profundo de su corazón, la gente teme y le preocupa que la demolición de la estatua de Guru Rinpoche y el traslado de sus escombros, sea similar a la época oscura de la Revolución Cultural".

La implementación de la política religiosa del Estado ha sido particularmente dura en Tíbet por el vínculo estrecho entre la religión y la identidad y el nacionalismo tibetano. Mientras el Dalai Lama y el budismo tibetano ganan en popularidad e influencia en el mundo entero – incluso entre muchos chinos-, Beijing ha afianzado su posición sobre la religión, introduciendo nuevas medidas en un intento por frenar la autoridad del Dalai Lama y controlar la práctica religiosa. ■

Una Ética Nueva para un Planeta Pequeño

S.S. el Dalai Lama

Si el siglo veintiuno ha de ser de paz y cuidado, dice SU SANTIDAD EL DALAI LAMA en esta sentida petición personal, debemos desarrollar una nueva ética de valores humanos que trascienda la religión.

Este artículo es reimpreso del ejemplar de marzo de 2012 de Shambhala Sun.

Ahora soy un hombre mayor. Nací en 1935 en una pequeña aldea en el noreste de Tíbet. Por razones más allá de mi control, he vivido la mayor parte de mi vida adulta como un refugiado sin estado en India, la que ha sido mi segundo hogar por más de cincuenta años. A menudo bromeo con que soy el invitado de India con la estadía más larga. Con otras personas de mi edad comparto el haber sido testigo de muchos eventos dramáticos que han moldeado el mundo en que vivimos. Desde fines de los años 60, también he viajado mucho y tuve el honor de conocer a personas de procedencias muy distintas: no sólo presidentes y primeros ministros, reyes y reinas, y líderes de las grandes tradiciones religiosas del mundo, sino también a todo tipo de personas comunes.

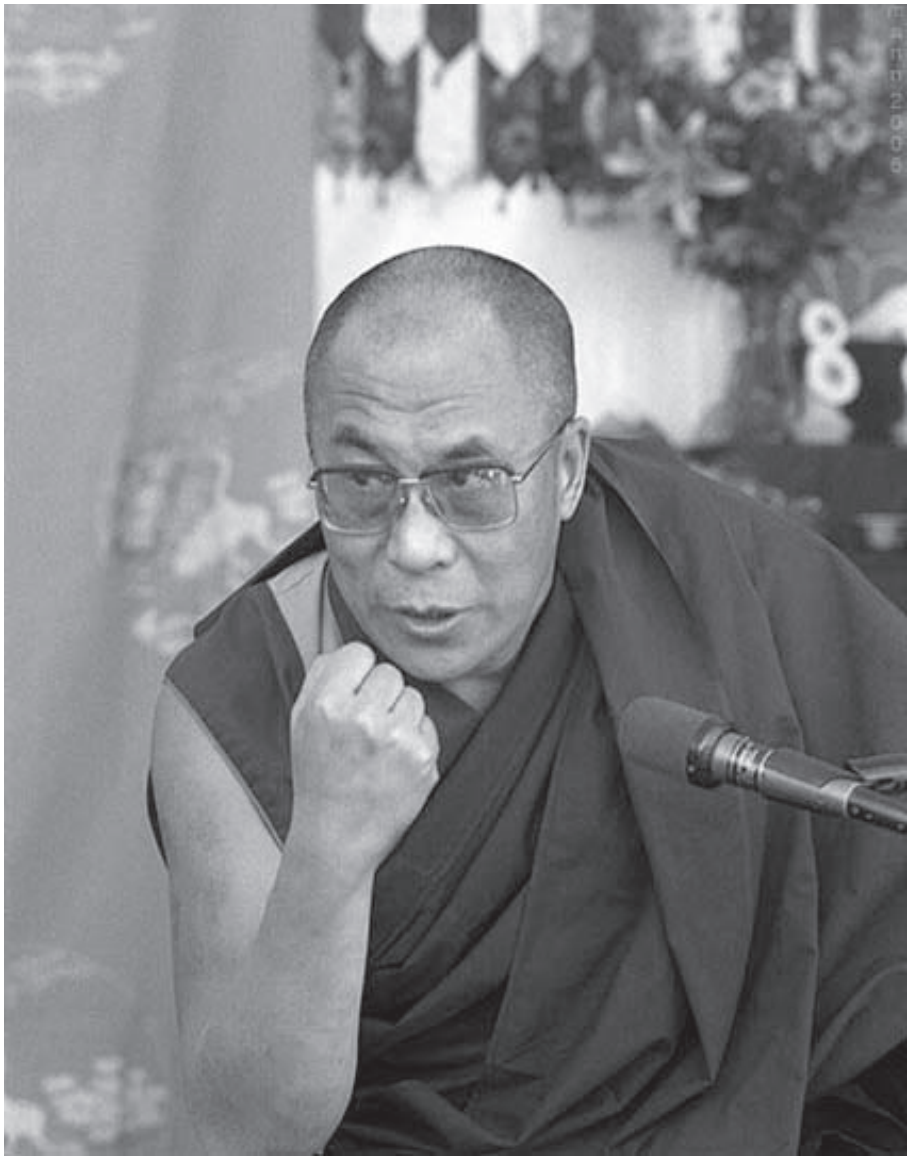
Al mirar las últimas décadas, encuentro muchas razones para regocijarme. Con los avances en la ciencia médica, las enfermedades mortales fueron erradicadas. Millones de personas han surgido de la pobreza y obtenido acceso a la educación moderna y el cuidado de la salud. Tenemos una declaración universal de derechos humanos y la conciencia de la importancia de dichos derechos aumentó enormemente. Como resultado, los ideales de la libertad y la democracia se han expandido en el mundo, y existe un reconocimiento creciente de la condición de unidad y conexión en la humanidad. También está la creciente conciencia de la importancia de un medio ambiente

sano. De muchas formas, más o menos, el último medio siglo ha sido de progreso y cambio positivo.

Al mismo tiempo, a pesar de los enormes avances en tantos campos, todavía existe un gran sufrimiento y la humanidad sigue enfrentando enormes dificultades y problemas. Mientras en las partes más afluentes del mundo, las personas disfrutan de estilos de vida de alto consumo, hay millones cuyas necesidades básicas no son resueltas. Con el término de la Guerra Fría, la amenaza de la destrucción nuclear global ha cedido, pero muchos siguen padeciendo los sufrimientos y tragedia del conflicto armado. En muchas áreas, las personas también están debiendo enfrentar problemas medioambientales y, con estos, las amenazas a su subsistencia e incluso más. Al mismo tiempo, muchos otros están luchando por arreglárselas ante la desigualdad, la corrupción e injusticia.

Estos problemas no se limitan al mundo en desarrollo. En los países más ricos, también hay muchas dificultades, incluyendo problemas sociales muy amplios: el alcoholismo, el abuso de drogas, la violencia al interior de los hogares, la ruptura de la familia. Las personas están preocupadas por sus hijos, sobre su educación y lo que el mundo les traerá. Hoy, también debemos reconocer la posibilidad de que la actividad humana está dañando nuestro planeta hacia un punto sin retorno, una amenaza que crea mayor temor. Y todas las presiones de la vida moderna traen consigo el estrés, la ansiedad, la depresión y cada vez más, la soledad. Como resultado, en todas partes a las que voy, las personas se están quejando. ¡Incluso yo me pillo quejándome de vez en cuando!

Está claro que algo está faltando en la forma en que nosotros los humanos estamos viviendo las cosas. Pero, ¿qué es lo que nos falta? El problema fundamental, creo, es que en todo nivel estamos prestando demasiada atención a lo externo, los aspectos materiales de la vida mientras descuidamos la ética moral y los valores internos.



Su Santidad el Dalai Lama

Con valores humanos me refiero a cualidades que todos apreciamos en otros, y hacia los cuales todos tenemos un instinto natural, legado por nuestra naturaleza biológica como animales que sobreviven y crecen sólo en un medio de cuidado, afecto y calidez de corazón - o en una sola palabra, compasión. La esencia de la compasión es un deseo por aliviar el sufrimiento de los demás y promover su bienestar. Éste es el principio espiritual del cual todos los otros valores interiores positivos emergen. Todos apreciamos en los demás las cualidades internas de amabilidad, paciencia, tolerancia, perdón y generosidad, y de la misma forma, todos nos oponemos a las

manifestaciones de codicia, maldad, odio e intolerancia. Entonces, la promoción activa de las cualidades interiores positivas del corazón humano que surgen de nuestra disposición esencial hacia la compasión y a aprender a combatir nuestras propensiones más destructivas, será apreciada por todos. Y los primeros beneficiarios de este fortalecimiento de nuestros valores interiores, sin duda, seremos nosotros mismos. Nuestras vidas internas son algo que ignoramos ante nuestro propio riesgo, y muchos de los mayores problemas que enfrentamos en el mundo actual son resultado de dicha negligencia.

Entonces, ¿qué hemos de hacer? ¿Adónde nos dirigimos por ayuda? La ciencia, con todos los beneficios que nos ha brindado a nuestro mundo externo, aún no ha proporcionado una base científica para el desarrollo de fundamentos de integridad personal - los valores internos básicos del ser humano que apreciamos en los demás y que vendría bien promover en nosotros mismos. Entonces, ¿hemos de buscar valores internos a partir de la religión, como las personas lo han hecho por milenios? Sin duda, la religión ha ayudado a millones de personas en el pasado, ayuda a millones hoy y seguirá ayudando a millones en el futuro. Pero, en el mundo secular de hoy, con todos sus beneficios en el ofrecimiento de una guía moral y significado en la vida, la religión sola ya no resulta adecuada como base para la ética. Una razón de esto es que muchas personas del mundo se vuelven cada vez más cercanamente interconectadas en una era de globalización y en sociedades multiculturales, la ética basada en cualquier religión sólo sería atractiva para algunos de nosotros; no sería significativa para todos. En el pasado, cuando los pueblos vivían en aislamiento relativo entre sí -como nosotros los tibetanos que vivimos bastante felices por muchos siglos detrás de nuestro muro de montañas-, el hecho de que los grupos siguieran sus propios enfoques éticos que se basaban en la religión, no implicaba dificultad alguna. Sin embargo, hoy, cualquier respuesta basada en la religión al problema de nuestra negligencia ante los valores interiores, nunca puede ser universal, y por lo tanto será inadecuada. Lo que precisamos hoy en día es un enfoque a la ética que no recurra a la religión y pueda ser igualmente aceptada por aquellos con fe y los sin fe: una ética secular.

Esta declaración puede parecer extraña viniendo de alguien quien desde una edad muy temprana ha vivido como monje vistiendo hábitos. No obstante, yo no veo ninguna restricción en ello. Mi fe me indica esforzarme por el bienestar y beneficio de todos los seres sintientes, y el llegar más allá de mi propia tradición, a aquellos de otras religiones y aquellos de ninguna, es totalmente acorde con ella.

Yo confío que el intentar un nuevo enfoque secular hacia la ética universal es posible y algo que vale la pena. Mi confianza surge de la convicción de que todos nosotros, todos los seres humanos, estamos básicamente inclinados o dispuestos hacia lo que percibimos como bueno. Lo que sea que hacemos, lo hacemos porque pensamos que será de algún beneficio. Al mismo tiempo, todos apreciamos la bondad de los demás. Nosotros, por igual, estamos por naturaleza orientados hacia los valores humanos básicos del amor y compasión. Todos preferimos el amor de otros a su odio. Todos preferimos la generosidad de otros a su mala intención. ¿Y quién de entre nosotros no prefiere la tolerancia, el respeto y el perdón de nuestros defectos de intolerancia, falta de respeto y resentimiento?

Ante esto, yo soy de la firme opinión de que contamos en nuestro interior con la capacidad de captar una forma, un medio para basar los valores internos sin contradecir ninguna religión, incluso, crucialmente, sin depender de la religión.

Debo dejar en claro que mi intención no es dictar valores morales. El hacerlo no sería de beneficio alguno. Tratar de imponer principios morales desde afuera, imponerlos como si fuese una orden, nunca es efectivo. En cambio, hago un llamado a cada uno de nosotros para acercarnos a nuestro propio entendimiento de la importancia de los valores internos. Pues son estos valores los que son la fuente de un mundo éticamente armonioso y la paz mental individual, la confianza y felicidad que todos buscamos. Por supuesto, todas las principales religiones del mundo, con su énfasis en el amor, compasión, paciencia, tolerancia y perdón, pueden efectivamente promover los valores interiores. Pero la realidad del mundo hoy es que basar la ética en la religión ya no es adecuado. Es por eso que creo que llegó el tiempo para hallar una forma de pensar sobre la espiritualidad y la ética que va más allá de la religión.

Los miembros de mi generación pertenecen al siglo veinte, el que ya quedó atrás en el pasado. Durante ese siglo, los humanos experimentamos muchas cosas, incluyendo la guerra a gran escala. Como resultado del sufrimiento terrible que ésta causó, siento que nos hemos vuelto algo más maduros, un poco más sabios. En ese siglo, también logramos mucho en

términos de avance material. Pero al hacerlo, creamos una inequidad social y la degradación medioambiental, ambas cosas con las que hemos de lidiar hoy en día. Ahora le toca a los jóvenes actuales hacer un mundo mejor que el que se les ha legado. Mucho recae sobre sus hombros.

Dado el hecho y también la verdad de que el cambio social efectivo sólo puede venir a través del esfuerzo de los individuos, una parte clave de nuestra estrategia para manejar estos problemas debe ser la educación de la próxima generación. Ésta es una razón por la que, durante mis viajes, siempre intento llegar a los jóvenes y compartir con ellos. Mi esperanza y deseo es que, algún día, la educación formal preste atención a lo que yo llamo educación del corazón. Así como damos por garantizada la necesidad de adquirir competencia en los temas académicos básicos, me siento esperanzado de que llegará un momento en que podamos dar por garantizado que los niños aprendan, como parte de su currículo escolar, la indispensabilidad de los valores internos tales como el amor, compasión, justicia y perdón.

Yo espero el día en que los niños, como resultado de la integración de los principios de la no violencia y la resolución pacífica de conflictos en los colegios, sean más conscientes de sus sentimientos y emociones, y sientan un mayor grado de responsabilidad tanto hacia sí mismos y hacia el mundo en sí. ¿No sería fantástico? Sin embargo, para producir un mundo mejor, luchemos todos, viejos y jóvenes -no como miembros de esta o esa nación, no como miembros de esta o esa fe, sino simplemente como miembros de esta gran familia humana de siete billones-, con visión, coraje y optimismo. Ésta es mi humilde súplica.

Dentro de la escala de la vida del cosmos, una vida humana no es más que un pequeñísimo punto de luz. Cada uno de nosotros es un visitante de este planeta, una visita, que tiene sólo un tiempo finito para quedarse. ¿Qué mayor tontería podría haber que pasar este breve tiempo en soledad, infelicidad y en conflicto con los otros visitantes? Sin duda, es mucho mejor usar nuestro breve tiempo en el logro de una vida significativa, enriquecida por un sentido de conexión y el servicio hacia los demás.

Hasta ahora, de este siglo veintiuno, poco más de una década ya pasó; la mayor parte todavía ha de venir. Es mi esperanza que éste sea un siglo de paz, un siglo de diálogo - un siglo en que emergerá una humanidad más considerada, responsable y compasiva. Ésta es mi plegaria también. ■

Nota Importante

Estimado lector:
Si ud ya recibe nuestro boletín pero desea cambiar la dirección de entrega, le agradecemos que nos lo haga saber, escribiéndonos por email a **phuntso@igc.org** o por correo postal a:

Tsewang Phuntso
Liaison Officer - Latin America
The office of Tibet
1228 17th Street NW
Washington DC 20036
U.S.A.

Bajo Un Mismo Paraguas

¿Pueden encajar la tradición y la ciencia? Entrevista con Thupten Jinpa Langri

Linda Heuman
Colaboradora editorial de Tricycle

Este artículo fue publicado anteriormente en el ejemplar del verano de 2014 de Tricycle Magazine (Vol. 23, Número 4).

Es probable que algunos admiradores del Dalai Lama de habla inglesa reconozcan el rostro de Thupten Jinpa Langri, aunque puede que le atribuyan una condición casi reverenciada. Nosotros, los que asistimos a las presentaciones públicas del Dalai Lama conocemos a Jinpa, el traductor e intérprete de Su Santidad, principalmente por su voz. Su trabajo es ser un conducto invisible y él mantiene un perfil bajo. Así es que fue un evento inusual -y la primera vez que le oí expresar sus propios pensamientos a una audiencia-, cuando se ubicó al centro del escenario en la Iniciación del Kalachakra en Washington, DC, en 2011 para ofrecer una charla titulada "Bajo el Paraguas del Budismo: ¿Calzan la religión, la ciencia y el secularismo?". Jinpa comenzó disculpándose pues cuando preparó su charla, él había entendido que se dirigiría a una audiencia de personas provenientes de regiones del Himalayas, como tibetanos y mongoles. En cambio, llegaron unos cuantos cientos de occidentales. Un tanto perplejo, él explicó que el encuentro entre el budismo y la modernidad es bastante diferente para los budistas de culturas tradicionales budistas y los budistas occidentales. Hablaría sin mayor preparación.

El dilema de Jinpa me impactó. Cuando los budistas occidentales piensan en el diálogo entre el budismo y la ciencia, podemos proyectar la imagen de los practicantes de meditación en un laboratorio con cables al escáner cerebral, con investigadores compilando respuestas en cuestionarios, y otros ejercicios de generación y recopilación de datos. Si la prensa usual y la prensa budista son un indicador, generalmente, contamos con poco entendimiento y, tal vez, con incluso menos interés en lo que el encuentro con la ciencia puede significar para los budistas tradicionales como los tibetanos, quienes están luchando por la sobrevivencia cultural en un mundo cada vez más globalizado. Al pensar al respecto, era obvio que el encuentro de los budistas tradicionales

con la modernidad sería muy distinto del de los occidentales. Pero, ¿cuál era la diferencia? Y más específica y personalmente, me pregunté si esta diferencia podría aclarar el entusiasmo genuino del Dalai Lama por la ciencia, cosa que por largo tiempo me había desconcertado.

Pocos están tan bien calificados como Jinpa para verter luz sobre estas preguntas. Un profesor adjunto de estudios religiosos en la Universidad McGill, Jinpa es un erudito particular que cuenta con grados desde instituciones académicas de alto nivel en Oriente y Occidente, religiosas y seculares. Él creció como monje en un monasterio en el sur de India y se educó en la tradición tibetana clásica, recibiendo el grado académico más alto de Geshe Lharam del monasterio Ganden. Luego recibió honores BA en filosofía y PhD en estudios religiosos de la Universidad de Cambridge, RU. Jinpa ha traducido poemas tibetanos (Canciones de Experiencia Espiritual), escribió un libro sobre la filosofía de la Vía Intermedia (El Ser, la Realidad y la Razón en la Filosofía Tibetana) y ha editado más de una docena de los libros del Dalia Lama, incluyendo El Universo en un solo átomo: La Convergencia de la Ciencia y la Espiritualidad. Jinpa dirige el Instituto de Clásicos Tibetanos, fundado por él, y traduce textos para la Biblioteca de Clásicos Tibetanos del Instituto. En los últimos años, ha colaborado con científicos en la Escuela de Medicina de Stanford para liderar la investigación en rasgos mentales positivos y desarrolló un curso de entrenamiento secular en compasión que actualmente es el piloto que se prueba en el tratamiento del TEPT en veteranos. Hoy, él es el Presidente del Directorio del Instituto Mente y Vida, el que por más de 30 años ha reunido al Dalai Lama con científicos de primera línea para explorar la naturaleza de la conciencia.

—Linda Heuman, colaboradora editorial

El Dalai Lama ha sido citado ampliamente en la prensa popular diciendo: "Si el análisis científico demostrara de forma concluyente que ciertas afirmaciones en el budismo son falsas, entonces debemos aceptar los hallazgos de la ciencia y abandonar esas afirmaciones". ¿Cómo hemos de entender esa declaración?

Su Santidad entiende que el pensamiento budista tiene algunos aspectos que incluyen afirmaciones empíricas. Estos aspectos son los que se involucran cabalmente con la ciencia. Estas afirmaciones empíricas pueden o no hacer frente al entendimiento científico actual. Y si no lo hacen, a la luz de los nuevos hallazgos científicos, cuentan con la disposición al cambio. Pero existen otras dimensiones del pensamiento budista, tales como sus dimensiones filosóficas y éticas. Su Santidad tiene una concepción de la ciencia que no afirma la totalidad de la realidad.

Realmente depende de la concepción personal del ámbito de la ciencia. Si creemos que cualquier cosa que es conocible, cualquiera que es real, tiene de alguna forma que estar bajo el ámbito de la ciencia, entonces, naturalmente, se tiene un conflicto. Pero si nuestro entendimiento de la ciencia es que ésta es una forma particular de hacer las cosas -una forma particular de saber y que incluye una metodología particular-, entonces, algunos aspectos de la realidad pueden entrar en esta categoría y algunos aspectos no.

Por ejemplo, lo correcto e incorrecto, lo bueno o malo no tienen una condición científica. La ciencia no puede decirnos qué es correcto y qué es erróneo. Las afirmaciones morales no pueden derivar de las afirmaciones que tienen que ver con un hecho. Y esto ha sido reconocido en Occidente desde los tiempos de David Hume. Hume declaró famosamente: "No existe el deber a partir del ser". Y en un sentido, Su Santidad está de acuerdo. La ciencia se encuentra en el intento de entender los hechos. Pero el cómo usamos los hechos es una categoría distinta del preguntar.

¿Qué pasaría si la ciencia presentara evidencia que contradijera los principios fundamentales del budismo, tales como la impermanencia o el renacimiento? Pero, ¿cómo sería la evidencia?

Esto me recuerda una pregunta que alguien le hizo al Dalai Lama en sus enseñanzas de 2013 en Nueva York: "Mientras la ciencia revela más sobre nuestras mentes y la naturaleza de la vida, ¿qué descubrimientos se podrían hacer para apoyar el estado iluminado?" En su respuesta, el Dalai Lama dijo, "Es importante distinguir entre lo que la ciencia ha descubierto y lo que la ciencia ha hallado que no es el caso". Ésta es una distinción metodológica importante que surge de la filosofía de la Vía Intermedia. No porque la ciencia no haya encontrado algo que sea el caso, no significa que la ciencia lo haya refutado; la falta de prueba no es evidencia de la refutación.

Pero si las personas en las tradiciones budistas comienzan a sentir que de alguna manera necesitan evidencia

científica para probar la eficacia y la validez de sus prácticas, estamos en problemas. ¿Por qué sería necesario que la ciencia probara que lo que uno hace es valioso? No lo entiendo.

Pero muchos occidentales lo necesitan.

[Risas] Pero entonces, en cierto sentido se está desconfiando de toda la historia de la tradición, ¡como si nada de eso contara! Para los budistas practicantes, ¿por qué se necesitaría la prueba de una tercera persona para demostrar que la propia práctica está siendo de ayuda? Al final, cuando se trata de la práctica espiritual, uno es su propia mejor prueba. Los practicantes individuales pueden entender a partir de su propia experiencia personal que la práctica les está ayudando a ser más comprensivos, a ser más abiertos, a estar más cómodos con los demás o a tener un mayor sentido de la calma. Desde mi punto de vista, estos efectos son mucho más poderosos como una fuente de motivación que un estudio científico que usa un escáner para demostrar que cuando se medita, las cosas suceden en el cerebro de uno. ¿Por qué habría eso de ayudar?

Un área donde el estudio científico y la evidencia para los beneficios de las prácticas de meditación efectivamente tienen un lugar, es cuando las adaptaciones seculares de estas prácticas se desarrollan para el beneficio de una sociedad mayor en el ámbito de aplicaciones clínicas. Por ejemplo, la terapia conductual basada en la atención se está empezando a usar como un tratamiento muy efectivo para relajar la tensión. Y cada vez más, la meditación en la compasión se puede usar para las personas con un auto-juicio en exceso negativo. En este tipo de situaciones, el tener evidencia científica para demostrar la eficacia resulta de ayuda porque estas técnicas de meditación son de alguna manera tratamientos terapéuticos no farmacológicos, los que requieren de cierto criterio para juzgar si son aptas para ciertos tipos de personas.

Jinpa Langri, traductor principal al inglés de Su Santidad el Dalai Lama

En todo caso, a estas alturas el estudio científico de la meditación y sus efectos es muy rudimentario. Se encuentra en una etapa muy temprana que no hay forma de que pueda probar los efectos específicos de tipos específicos de práctica.

¿Ve usted algún problema en volver secular la meditación?

Yo no tengo dudas morales sobre esto si beneficia a las personas - mientras no se presente como budismo. Aquí es donde tengo un problema. Si el budismo es reducido a sólo meditación y si la meditación es reducida sólo a la atención, entonces hay un problema. No tengo problemas con sacar algunas cosas de la práctica budista y volverlas estándar para el beneficio de un mundo secular mayor. Pero lo que sucede es que a veces en el proceso, las personas esperan llegar a una mayor afirmación, que ellos han extraído el sumo de las prácticas budistas y que lo que tienen es la esencia, y que lo que queda es todo ese *mumbo-jumbo* de rituales que son inútiles. Y allí es donde radica el problema.

Ud. Ha dicho que la tensión entre el budismo y la modernidad se experimenta de manera diferente entre los budistas de las culturas tradicionalmente budistas, tales como los tibetanos, y los budistas occidentales. ¿Qué es diferente?

Las tradiciones heredadas intelectualmente que son los puntos de partida desde los que un budista occidental y uno tradicional enfrentan la modernidad son muy distintas. Los budistas tradicionales tenemos la base de nuestra mirada del mundo establecida en la visión budista del mundo. Luego, nosotros entramos desde una crítica con la perspectiva dominante e incorporamos desde ésta aquellos elementos que cuentan con un apoyo empírico mucho más alto -al menos en relación al mundo físico-, los que precisan ser parte de nuestra propia mirada. Tradicionalmente, así es como los budistas lo han hecho a través de la historia. Esa tendencia debe continuar para que la tradición budista sobreviva. Pero, en realidad, la base esencial de la mirada personal del mundo tiene que ser budista.

Mientras que los budistas occidentales, o más bien, los budistas occidentales convertidos llegaron al budismo por iniciativa propia, por lo tanto existen razones por las que ellos eligen el budismo. Sus razones no tienen nada que ver con un sentido de lealtad a un recuerdo particular o una mitología que es parte de la narrativa de la tradición. Muchos de ellos ven el budismo como parte de una búsqueda personal; en general, es un enfoque muy individualista. Ellos proceden de un medio con educación, por ende su tradición intelectual heredada es la ciencia predominante. Luego, ellos intentan adaptar elementos del budismo que calzan sin mayor conflicto dentro de esa mirada del mundo. Entonces, la forma en que adoptan la tradición será poco a poco.

¿Cómo difieren los budistas tradicionales de los occidentales en su relación con la ciencia?

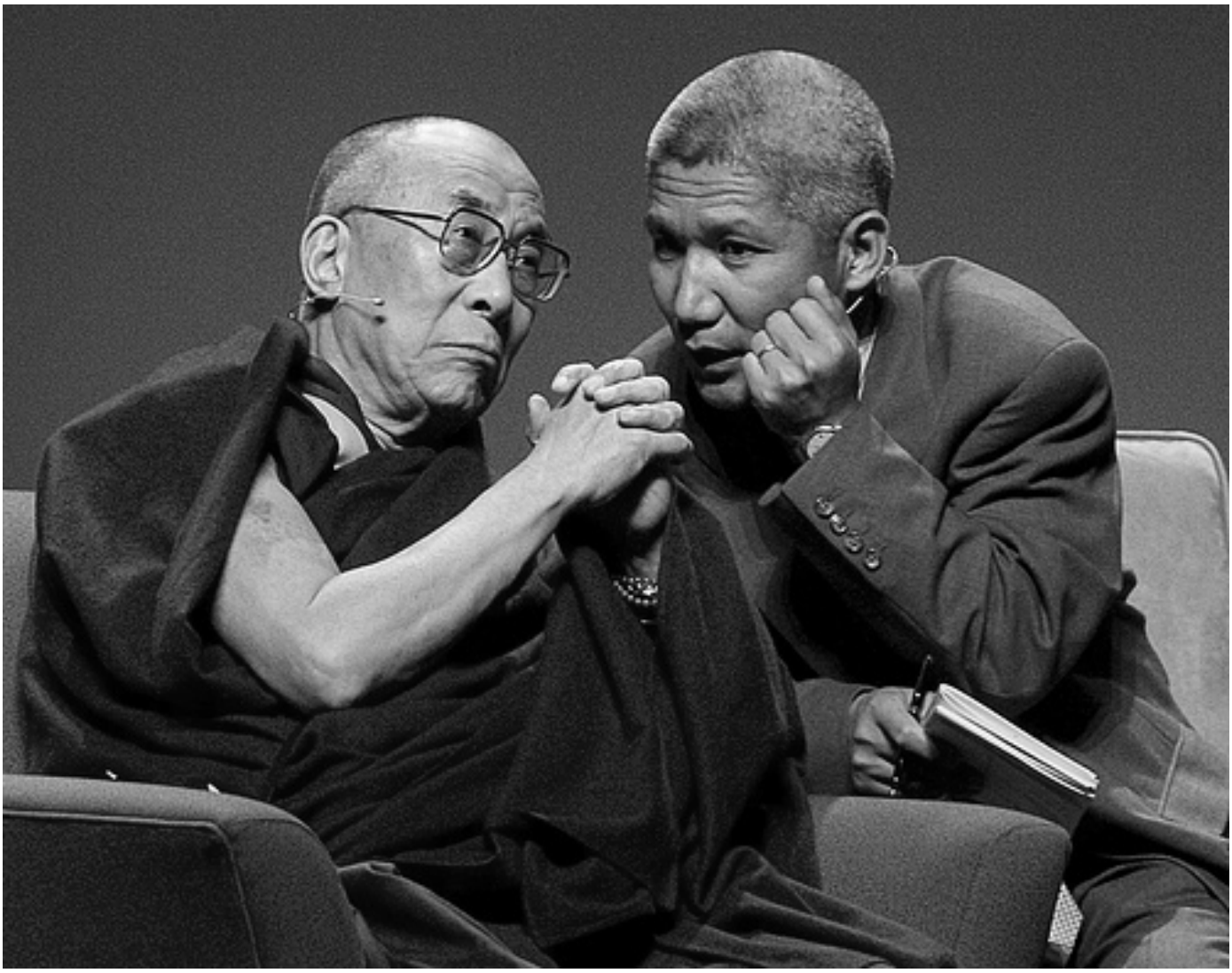
En realidad, la incorporación de los elementos científicos en el sistema de creencia depende, nuevamente, de la propia concepción de la ciencia y su alcance. Si se cree que todo es conocible y todo lo que es cierto cae dentro del ámbito de la ciencia, entonces, obviamente, se tendrá un tipo de actitud mucho más lógica-positivista. Pero si se entiende la ciencia como más limitada, entonces, no todo será reconocido como parte de la realidad que entra en esa categoría.

Entonces la ciencia se vuelve parte de un sistema desde el cual la experiencia hace sentido, más que todo un sistema.

Exactamente. Para los budistas tradicionales es mejor tener esta concepción más limitada de la ciencia, en vez de una percepción ingenua, que la mayoría del público en general tiene, que de alguna manera la ciencia es el único camino para entender lo real, y si la ciencia no lo dice, entonces, en realidad, no es real. Ésta es una percepción popular y existe el riesgo de que los budistas tradicionales también la adopten. Y si lo hacen, entonces muchos aspectos de la tradición se vuelven problemáticos.

Me preocupan los miembros más jóvenes de las comunidades budistas tradicionales porque en la medida que se interesan en su herencia -y dado que el dominio de su propio idioma materno no está muy desarrollado-, terminen leyendo libros escritos por autores budistas occidentales contemporáneos. A menudo les recuerdo que han de ser cautelosos y no confundir el retrato del budismo que verán en estos escritos populares con la visión de la tradición de los budistas tradicionales; por ejemplo, muchos budistas occidentales contemporáneos no cuentan con mucha devoción en sus prácticas. ¿Qué puede suceder si esos jóvenes leen estos libros populares y comienzan a reinterpretar? Entonces, hay un efecto de regreso al lugar de partida que los hace sentirse enajenados de la forma de hacer las cosas de su propia tradición budista.

Su Santidad el Dalai Lama por largo tiempo ha promovido la introducción



Thupten Jinpa con Su Santidad el Dalai Lama

del entrenamiento científico a la educación monástica budista tibetana. ¿Por qué es esto?

Su Santidad se preocupa de relacionar la cultura y tradición intelectual clásicas tibetanas con la modernidad. En la comunidad tibetana en exilio en India, la mayoría de los estudiantes pasan por un sistema escolar secular que sigue el modelo del sistema escolar indio, el que básicamente es la continuación del sistema británico. Así, ellos reciben educación en ciencias. Pero en el entrenamiento monástico clásico, en términos generales, no existe el entrenamiento en la ciencia. Originalmente, Su Santidad había esperado que en la medida que la población general de tibetanos contase con educación en la ciencia, ellos se harían cargo de iniciar una relación crítica con la ciencia; por ejemplo, comenzarían a escribir material científico en tibetano porque el sistema escolar laico general es un sistema secular, y la ciencia se enseña en inglés usualmente. Entonces, sin importar cuán educados estén los estudiantes tibetanos en ciencias al término de su escolaridad o incluso de sus carreras universitarias, ellos no pueden ser versados en ciencias en tibetano al punto en que puedan relacionarse con la perspectivas del pensamiento tibetano clásico. Es por ello que Su Santidad empezó a sentir que para lograr una relación de la tradición tibetana clásica con la modernidad, la ciencia tenía que ser incluida en la educación monástica en sí.

¿Por qué no fue suficiente para los tibetanos ser versados en las ideas de la ciencia en inglés?

Estos estudiantes tibetanos laicos que han estado siendo entrenados en la ciencia cuentan con un dominio muy rudimentario de la tradición budista clásica. Ellos no pueden relacionarse con la ciencia desde el punto de vista de la mirada budista. Existe todo un nuevo nivel de relación crítica con la ciencia que precisa tener lugar, pero que sólo puede suceder si son los monásticos quienes están informados científicamente.

Entonces, de lo que usted está hablando es una relación crítica del budismo tibetano con la ciencia, no sólo del pueblo tibetano con la ciencia.

No es el pueblo tibetano per se, sino es la mirada budista. Los conceptos budistas son en realidad el contenido de la mirada filosófica del pueblo tibetano. Y así en un sentido, la esencia de la cultura o la tradición intelectual tibetana es realmente budista. Por lo tanto, a menos que encontremos una forma en la que las ideas budistas puedan relacionarse de forma crítica con la ciencia en el idioma tibetano, este encuentro con la modernidad nunca se logrará bien.

Uno de los principales argumentos de Su Santidad para enseñar la ciencia a los monjes es que si se mira la historia del desarrollo de las ideas budistas, el budismo siempre se ha relacionado con cualquiera de las perspectivas que estaban presentes. Por ejemplo, el desarrollo de la teoría de la epistemología budista o los métodos de la lógica budista ocurrió en el contexto de una relación crítica muy profunda y prolongada con las tradiciones no budistas en India. Su Santidad también indicó que en los textos Abhidharma, existen bastantes discusiones sobre el mundo externo que son esencialmente teorías científicas. Entonces, los budistas han estado interesados en el entendimiento del mundo, no sólo en el desarrollo personal. De hecho, en el modelo budista, el desarrollo personal presupone tener un entendimiento correcto de la naturaleza de la realidad. Después de todo, se supone que son la sabiduría y el conocimiento los que liberan.

Entonces, Su Santidad está recordando a las instituciones monásticas que como tradición, el budismo siempre ha hecho esto en el pasado. Y ahora, a menos que el budismo se relacione críticamente con la ciencia, no podrá mantener al día su propia visión de mundo - particularmente, cuando se trata de teorías físicas del mundo.

Con la visita reciente del Dalai Lama a la Universidad Emory, la Iniciativa Ciencia y Tíbet de Emory ha captado la atención de la prensa popular. ¿Qué es esta iniciativa y por qué es importante?

La Iniciativa sobre la Ciencia de Emory apunta a llevar la ciencia al sistema de educación monástica. Ha habido un par de otras iniciativas anteriormente - tales como la Ciencia se encuentra con el Dharma y La Ciencia para los Monjes- pero lo que hace del enfoque de Emory algo impresionante, es que ellos están desarrollando un currículo específicamente para los monásticos. No podemos enseñar ciencia a monjes simplemente como se le enseñaría a un estudiante universitario típico o un curso de educación media - el contexto es completamente distinto.

¿Cuáles son los desafíos específicos de esa situación?

Los descubrimientos no se pueden simplemente presentar como hechos; se ha de presentar sus implicancias filosóficas. Un enfoque tipo "grandes ideas" es importante. Los monasterios no tienen la ilusión de volverse centros de investigación para producir científicos. Lo que ellos precisan es un programa lo suficientemente robusto para transmitir las ideas y descubrimientos de la ciencia más importantes, definir sus implicancias filosóficas y presentar desafíos a algunas de las suposiciones tras sus interpretaciones. Entonces, los monjes no están solamente aprendiendo ciencia. Ellos la están aprendiendo como un sistema de pensamiento o una mirada filosófica. Pero una de las cosas sobre la ciencia, a diferencia de la filosofía, es que no se puede evitar un cierto grado de aprendizaje verdadero. Se necesitan algunos bloques de formación.

¿Ha habido resistencia a la idea de Su Santidad en cuanto a introducir la ciencia a los monasterios?

Inicialmente, hubo bastante reticencia. Es perfectamente entendible porque estas instituciones monásticas son centros académicos de aprendizaje que tienen varios cientos de años de historia, éxito y reputación. Las instituciones de largo tiempo son conservadoras en su núcleo. Miremos, por ejemplo, la Iglesia Católica o el sistema monárquico. Su conservacionismo es lo que hace a estas instituciones permanecer. Muchos de los monjes mayores reaccionaron inicialmente diciendo, "Hemos vivido sin esta educación de la ciencia por largo

Thupten Jinpa con Su Santidad el Dalai Lama

tiempo. ¿Por qué hemos de tenerla ahora? Si nuestro sistema está funcionando, ¿por qué cambiar?". Es algo muy humano.

E incluso aunque fue Su Santidad quien lo estaba sugiriendo, los monasterios son cuerpos autónomos. Los abades de cada uno de estos monasterios son las autoridades finales. Y muchos de estos abades eran monjes comunes que han pasado por los rangos y que tienen una lealtad y afecto tremendos por estas instituciones. Ninguno de ellos tomaría un riesgo que potencialmente llevase al debilitamiento o caída del sistema.

Una de las preocupaciones principales que algunos expresan es: "En casa, en Tíbet, las instituciones culturales e históricas importantes fueron todas destruidas. Lo que tenemos en India es la única fuente de esperanza. Y puesto que el entrenamiento clásico es un sistema que, de todas maneras, consume tanto tiempo y trabajo intensivo, ¿por qué queremos agregar algo que agotaría el tiempo de los estudiantes como también distraería su atención?" Es una preocupación muy legítima.

Otra razón para la reticencia es el temor a la modernidad, porque ven a los monjes jóvenes -y en especial a los lamas reencarnados jóvenes-, que se ven expuestos a la cultura del consumo y luego dejan los monasterios. Por ejemplo, en India la cultura Hindi Bollywood resulta muy seductora; los disciplinarios luchan por asegurar que los monjes no salgan y vean películas. La ciencia es vista como parte del mundo moderno, parte de lo que es seductor.

Entonces, ¿por qué traerla?

¿Cómo se superó esta reticencia?

Con el tiempo, las conversaciones de Mente y Vida brindaron el hecho de que, al menos, existe una sinergia genuina a nivel intelectual y filosófico entre algunos aspectos del pensamiento científico y el pensamiento budista. Los programas La Ciencia se reúne con el Dharma y la Ciencia para Monjes han estado enseñando la ciencia -no como una parte del currículo principal sino como un programa extracurricular separado para un grupo selecto de monjes-, y estos programas han sido bastante exitosos. Y hay un cambio de generación ahora en el liderazgo de los monasterios. Los abades son mucho más receptivos ante la idea de la educación de la ciencia, y ellos aprecian la necesidad de adaptarse.

En enero de 2013, hubo una conferencia de Mente y Vida en India a solicitud de Su Santidad, y miles de monjes aparecieron. En sus palabras iníciales, Su Santidad habló sobre la importancia de asegurar que haya un entendimiento adecuado del lugar de la ciencia dentro de la educación monástica. El objetivo principal del sistema monástico es continuar con la tradición clásica. La introducción de la ciencia no es para reemplazar sino para ayudar a realizarla. Los monjes no se han de sentir distraídos o enfatizar en demasía el componente científico de su educación en términos de cómo invierten su tiempo y esfuerzo. Entonces, Su Santidad entiende que esto ha de hacerse con habilidad.

Usted ha expuesto muy bien cómo el budismo y la ciencia podrían ser vistos como compatibles. Entonces me pregunto cómo respondería usted ante una observación hecha por el filósofo francés de ciencias, Michel Bitbol, "En la ciencia y en el budismo, toda la distribución de lo que cuenta como conocimiento y lo que cuenta como ignorancia son completamente al revés". ¿No es cierto que en el budismo la ignorancia se define como la creencia que las cosas son estables y constantes (en vez de cambiantes de un momento a otro), que tienen propiedades intrínsecas y que existen en y desde ellas independientes la una de la otra y de los observadores? Pero estas ideas, indica Bitbol, "Son exactamente las suposiciones que se dan en el trabajo cotidiano de la ciencia".

Yo estaría de acuerdo con Michel Bitbol en cuanto a que la mayoría de los científicos probablemente operan desde ese tipo de suposición, lo que un budista vería como estar engañado. Pero, hay otros científicos que tienen una mirada mucho más pragmática de la iniciativa, entienden que son ideas que ellos han desarrollado. Las ideas o propuestas son útiles para presentar ciertas predicciones y experimentos, los que luego les permiten hacer ciertas cosas que antes no podían hacer. Entonces, hay otros científicos que toman sus ideas no como representativas de lo que "realmente está ahí afuera", sino más como un modelo de trabajo que les ayuda a afinar su entendimiento.

E incluso desde el punto de vista científico, lo que queremos decir por verdad es un tema problemático. Existe mucho debate dentro de la filosofía de la ciencia como de la condición de las verdades científicas. La mayoría de los científicos tienen una opinión universalista y absolutista de que "la verdad es verdad independiente de nuestra perspectiva". Pero otros lo verán diferente porque la historia de la ciencia en sí muestra que lo que se consideraba verdad en una generación fue modificado más tarde. Estos científicos dirán que la idea que algo es verdad independiente de quién lo esté observando o independiente de cualquier estructura, no tiene sentido alguno. Se puede decir que algo es verdad sólo dentro de un marco en particular. Es por esto que en el budismo la verdad o falsedad son consideradas dentro del marco de la realidad convencional, el que considera el tipo de trasfondo del idioma, el consenso compartido, etc. Cuando se trata de la verdad última, se tiene el vacío, el que siempre es caracterizado negativamente. No se puede decir nada sobre sus atributos en el lenguaje de los objetos y propiedades.

¿Sería posible que la mirada budista del mundo tenga algo valioso que ofrecer a Occidente precisamente en las formas en que es incompatible o difiere de la ciencia?

Realmente creo que el punto que presenta Michel Bitbol sobre al desafío último del budismo -o la pregunta escéptica que el budismo presenta sobre la concreción de algún tipo de constituyente indivisible último y absoluto de la realidad- puede causar inestabilidad en el trabajo científico. La ciencia opera desde asumir que se puede construir conocimiento sobre lo que otros han hecho antes, y que a pesar de que puede ser que no se capte toda la imagen, uno siempre se acerca más a la

imagen última. El budismo en general -y particularmente la filosofía Madhyamika (la Vía Intermedia)-, cuestiona la validez misma de esa noción. Entonces, en ese respecto, el budismo puede realmente desafiar el trabajo científico por completo.

Pero, por otra parte, se puede tener un entendimiento de la ciencia que es más pragmático. Se la puede ver como una herramienta -incluso otra herramienta-, que ayuda a los seres humanos a tener un mejor entendimiento del mundo y su relación con él, y por el que el conocimiento que se deduce puede llevar al entendimiento de cómo funcionan las cosas. Así, no es necesario hacer ese tipo de compromiso ontológico que es problemático para los budistas.

Otro desafío que el budismo podría ofrecer se encuentra en su punto de vista distinto de la naturaleza humana. Por ejemplo, si miramos particularmente el Budismo Mahayana -y en especial, el Budismo del este asiático y las líneas Kagyu y Nyingma del budismo tibetano-, existe la suposición de que la naturaleza básica de la mente no es solo pura sino, en realidad, buena e iluminada. Realmente existe un Buda en el interior, es sólo que uno no lo sabe. La meditación está ahí para ayudar a sacar las capas que oscurecen su expresión, sino que ya se encuentra allí por completo - no se precisa cultivarla.

No todas las tradiciones budistas hacen esa suposición. Por ejemplo, en la tradición tibetana los gelugpas no la hacen. Los gelugpas aceptan que la naturaleza esencial de la mente es pura. Pero ellos entienden esta pureza en el sentido de ser "n0-engañado" - no puro en el sentido de "bueno" o "compasivo". Para ellos, todas las cualidades de la iluminación se encuentran allí en forma de semilla, la que precisa ser cultivada. Entonces, no es un tema de simplemente remover todas las capas que ocultan a un buda real en el interior. Se precisa cultivar activamente esa semilla porque la naturaleza básica de la mente es neutral - ni buena ni mala.

Pero esa visión de la naturaleza de la vida como esencialmente buena puede ser problemática para la ciencia porque al final, el entendimiento de la habilidad de ser consciente de la ciencia se ha de basar en la teoría evolutiva. La evolución es el marco explicativo último dentro del cual todo da cuenta sobre el comportamiento humano y la experiencia humana. Y dentro del marco evolutivo, no tiene sentido pensar en ser este tipo de Buda luminoso en el interior.

¿Porque eso significa que básicamente somos altruistas? Y eso va en contra de un entendimiento de la evolución mediante el cual todos somos por nosotros mismos?

Sí, aunque ahora existe un creciente reconocimiento en la ciencia de que el modelo egoísta de la naturaleza humana puede ser un poco una exageración. En todo caso, los conceptos como el Buda en el interior surgirán en contra de las suposiciones científicas.

Al final, creo que otra área donde habrá un gran bloque interponiéndose, es la naturaleza de la conciencia. Algunos filósofos creen que la ciencia nunca podrá tener una explicación cabal de la conciencia, y es por eso que se la llama "el problema difícil". A menos que la ciencia como la conocemos cambie, no creo que la ciencia llegue alguna vez con una descripción final de lo que es la conciencia. El paradigma completo de la ciencia es desde la perspectiva de la tercera persona. Entonces, dentro de ese paradigma, ¿cómo puede el carácter de primera persona de la conciencia ser capturado alguna vez? Se puede llegar más y más cerca, pero ¿cómo se va a llegar a la posición donde se describe el carácter de la experiencia de la subjetividad de manera comprensible? ¿Qué tipo de idioma se usará? La ciencia ha de capturar este carácter de primera persona de la conciencia en algún tipo de propuesta científica, pero en el idioma de la ciencia todo está orientado en tercera persona. Todos los modelos de la ciencia realmente se basan en mirar desde afuera hacia adentro. Se trata de un idioma orientado al objeto y una descripción orientada al objeto. Además, la conciencia tiene la capacidad de ser autoconsciente. Eso es algo que el enfoque de tercera persona nunca puede describir.

En cierto modo, los científicos sí entienden que a estas alturas no existe evidencia real para su punto de vista materialista, pero a la vez la mayoría de ellos estaría de acuerdo con que se trata de un tipo de supuesto regulativo. Ellos han de hacer ese supuesto para que haya algún progreso. Todo el trabajo actual neurocientífico se basa en el supuesto de que la conciencia última es el cerebro. Entonces, pienso que ésta es un área donde en algún punto ha de haber una separación de los caminos.

Por otra parte, si se tiene la concepción de la ciencia que describí antes, como de un alcance limitado, entonces no debiera ser un problema. Se vería sólo como una de esas cosas que caen fuera del dominio de la búsqueda científica. Entonces, no hay contradicción alguna. ■

Tíbet a través de los ojos de los artistas tibetanos contemporáneos

Leigh Miller Sangster

Leigh Miller Sangster ha investigado y ha sido curadora del arte tibetano contemporáneo desde 2003. Ella es una candidata PhD en la Universidad Emory y es la Directora de Programas en Maitripa College (Portland, Oregon, EE.UU.)

Las formas en que los foráneos reconocen Tíbet son ampliamente distintas de cómo los tibetanos conocen y recuerdan la vida allí. Ciertos artistas tibetanos contemporáneos en Lhasa, ofrecen actualmente representaciones personales importantes de sus pasados y presentes religiosos, étnicos y traumáticos. ¿Qué puede sugerir este trabajo para la sustentabilidad cultural tibetana?

Mi interés es iluminar el recuerdo individual y colectivo entre los artistas urbanos del siglo 21 mientras ellos confirman, cuestionan y ofrecen alternativas para las imágenes estereotípicas diseminadas por el estado y por los intereses románticos y comerciales en el mundo. Las corrientes de la opinión popular tanto en Occidente como en China sobre varios de los últimos siglos han injuriado y venerado a Tíbet alternadamente. La erudición en estudios tibetanos en la década pasada reveló que los contextos socio-políticos determinaron los puntos de vista de Tíbet mucho más que el estudio informado de la historia y las personas del país. Sin embargo, el efecto Shangri-la permanece poderoso en la cultura popular occidental y, -como en la política referente a las minorías en China-, puede llevar a representaciones de los tibetanos como un pueblo aislado, piadoso y sin límite de tiempo para servir a inclinaciones románticas o paternalistas. El arte tibetano contemporáneo ofrece una visión sorprendentemente diferente de la juventud urbana, la globalización y el rol del pasado en el presente alterado radicalmente.

A partir de 2003, los trabajos de pintura, fotografía y multimedia de Nortse, Tsewang Tashi, Gade y Tsering Nyandak han ofrecido una forma nueva de expresar visualmente la conexión con el pasado tibetano y su impacto en el presente. Analizaré algo del trabajo de ellos en relación a tres lentes por lo que comúnmente Tíbet y el pueblo tibetano son vistos: condición étnica, religión y como sujetos politizados en la China pos Revolución Cultural.

Artista tibetano contemporáneo basado en Lhasa, Tsewang Tashi

Artista tibetano contemporáneo basado en Lhasa, Tsering Nyandak

Tíbet como Minoría Étnica de China

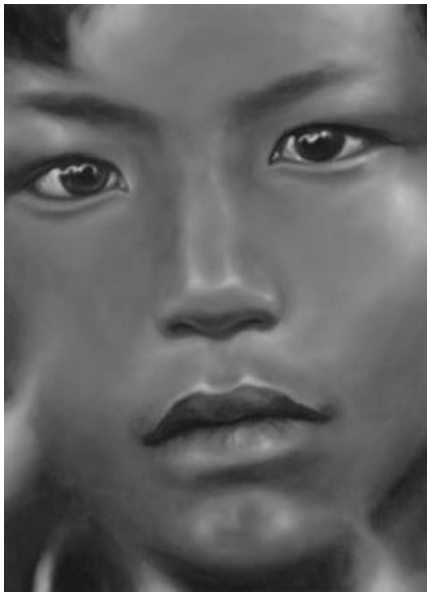
La visibilidad (e invisibilidad) de la condición étnica en trabajos de Tsewang Tashi y Tsering Nyandak han de entenderse a la luz de la política de las representaciones de las minorías en China y la nueva industria turística, las que actualmente promueven a los tibetanos como un espectáculo étnico premoderno. En las convenciones visuales para representar a Tíbet en China -a partir de la propaganda del Realismo Socialista Maoísta de siervos oprimidos surgiendo en revolución a las felices minorías tras Deng en una utopía socialista-, las representaciones características son estáticas, a pesar de los dramáticos cambios sociales. Estas estrategias visuales fueron tratamientos superficiales de las figuras en vestimenta tradicional y expresiones faciales y gestos exagerados, usualmente en grupos unánimes de ciudadanos modelos anónimos en establecimientos rurales desarrollando actividades premodernas. Ellos respondieron a una función teleológica para hacer parecer el mando comunista natural, inevitable y beneficioso. Aunque no reconocible de inmediato, la ubicuidad del Realismo Socialista y su legado en las representaciones de las minorías en los últimos 50 años influye inevitablemente el arte tibetano contemporáneo, que puede ser leído como la aserción de una mirada diferente, si no también el rechazo y respuesta de las representaciones ortodoxas.

El arte de Tsewang Tashi y Tsering Nyandak ilustra la lucha y el compromiso con las identidades étnicas que otros habían creado para los tibetanos a la luz de sus propias experiencias del cambio social en Lhasa y el mundo.

Tsewang trabajó entre 2003-2011 en una serie de retratos de la juventud tibetana. Como en Sin Título Nr. 3 (2006) y Sin Título Nr. 6 (2009), él fotografió a los estudiantes en el campus de la Universidad Tíbet, alteró las imágenes digitales con un programa computacional, y luego los pintó con una piel con tonalidad de joya y detalles destacados en la superficie. Él indica que los colores no son 'naturales' para los tonos de piel, pero en el ambiente urbano de Lhasa cambiando rápidamente, los colores 'artificiales' de neón y plásticos que solían ser originales, se volvieron '*naturalizados*'. Todos los rostros altamente individualizados llevaban expresiones inescrutables y miraban directamente al observador, exigiendo reconocimiento. Rehusándose a incluir elementos que perpetúan las fantasías Shangri-la de Tíbet, Tsewang dice que a menudo presta atención a las realidades contemporáneas del pueblo y los medios a su alrededor.

Tsewang Tashi representa individuos únicos con vidas privadas interiores ricas que deben negociar sus lugar al interior de una sociedad rápidamente cambiante; ellos no afectan transparentemente a los miembros de un grupo premoderno con un destino claro,

Tsewang Tashi, Sin Título Nr. 3 (2006), óleo sobre lienzo



Tsewang Tashi, Sin Título Nr. 6 (2009), óleo sobre lienzo

como todavía insiste el Estado, u objetos idílicos para los regalos turísticos.

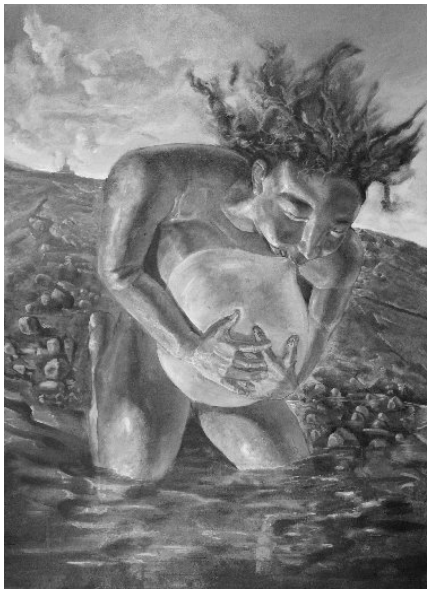
En los años recientes, sentirse llamados elementos etnográficos tradicionales en el arte era como una 'fachada'; Tsering Nyandak bastante literalmente desnudaba sus figuras de señas cliché hasta que llegó a pintarlos desnudos. Aunque sus objetos no visten la chuba tradicional o posen junto a montañas, yaks o monasterios, aún comunican una manifestación personal y emocional que captura la experiencia tibetana colectiva actual.

En Escalera Nr. 2 (2007), una mujer con una pierna herida corre entusiastamente hacia una escalera, cuyo extremo superior desaparece en nubes tormentosas; el observador se queda cuestionando la sabiduría de las aspiraciones de ella. La venda podría tener un elemento autobiográfico, puesto que Nyandak ha enfrentado y superado sentimientos de limitación por su propia pierna dañada por polio. Sin embargo, la escalera, un símbolo local familiar pintada sobre rocas para instar la reencarnación de los seres sintientes hacia estados siempre superiores de renacimiento, no transmite conceptos budistas sino que es un elemento para demostrar el sentimiento común de ambigüedad elevada por las reiteradas experiencias de esperanzas y desilusión.

El 'desagrado' de la mujer encorvada y doblada en el trabajo de Nyandak, *Mujer en el Río* (2006), cuyo hombro desmedido en tamaño lleva una 'carga' invisible, está compuesto por trenzas electrificadas, una línea del horizonte inestable y un cielo ominoso a pesar de la expresión plácida en ella. El globo recuerda la anticipación de una fiesta, una felicidad que después se desinfla. El corte, una estructura del relicario budista sobre el horizonte distante es la única seña de su ubicación geográfica, pero el llevar una carga invisible mientras el comportamiento personal parece en calma, sacude una cuerda muy profunda en los observadores tibetanos con los que hablé.

Tsering Nyandak, En Escalera Nr. 2 (2007), Acrílico sobre lienzo

La dificultad que enfrentan los tibetanos en el mundo para trascender la suposición que la autenticidad cultural yace sólo en el pasado es más compleja en la RPC, donde el Estado gana a partir de imágenes del tibetano premoderno en tiempos pos liberación. Allí, los hacedores visuales de una cualidad étnica sin tiempo imaginada facilita tanto la fantasía de que nada bueno se perdió o destruyó en Tíbet entre los años 50 y 70, y valida la necesidad política del desarrollo interminable de un pueblo y lugar no atrapado aún por el este Han industrializado. Como llamados primitivos, han permanecido en relación con otros encuentros e instituciones coloniales, el Otro tibetano étnico es una invención premoderna, tímida, exótica y comercializada para el nacionalismo mayoritario Han, justificando el colonialismo, paternalismo y desarrollo perenne. Problemáticamente, ser étnico en la RPC es continuar poseyendo características predatan la revolución comunista y, por lo tanto, la modernidad en sí.



Tsering Nyandak, Mujer en el Río (2006), Acrílico sobre lienzo

Los objetos de Tsewang Tashi y

Tsering Nyandak ocupan luego un espacio nuevo, aquél del tibetano moderno. Sus retratos rehúsan vestirse como un marcador de etnicidad y así las narrativas históricas subyacentes en la historia de la representación superficial estilo sastre de los tibetanos. Sus retratos desafían implícitamente las narrativas del Estado del pasado, presente y futuro al revertir las convenciones visuales para definir a los tibetanos, pero sin entrar en relaciones satíricas, nostálgicas o críticas del pasado. Ellos rechazan las historias y mitos que no son verificados por la experiencia de los tibetanos que han conocido. Más importante aún, sus objetos son contemporáneos con este presente globalizado, en el que su cualidad interior no puede ser borrada, e incluso puede ser reafirmada profundamente. Los artistas contemporáneos tibetanos están creando una modernidad indígena sustentable enraizada en un pasado orgulloso, para esculpir un espacio en la nación para su propia modernidad culturalmente distintiva.

El reconocimiento de las identidades tibetanas modernas mediante afirmaciones de orgullo, presencia y alejándose de la reiteración de las narrativas del Partido de sus pasados y futuros, logra una síntesis de identidad y modernidad culturales, una identidad tibetana urbana crucial que las imágenes de los tibetanos por parte de los foráneos no han logrado representar con éxito.

Pasados Budistas

En la medida que una nueva generación de tibetanos se define en relación al siglo veintiuno, ¿qué le sucede a la imaginería religiosa que por siglos ha dominado la sociedad tibetana como también las percepciones externas de Tíbet? Los artistas fuera de aquellos de las comisiones y agencias de arte oficiales no son inmunes a las influencias del mercado, pero no usan el contenido religioso como una expresión de fe como los extranjeros esperarían. En cambio, la imaginería budista se ha convertido en un idioma visual compartido, adaptado por los artistas para ofrecer comentario social. Mientras algunos utilizan el simbolismo budista y su ética sin tiempo para ofrecer crítica (a la guerra, comercio internacional de antigüedades, o la sociedad consumista en Lhasa, por ejemplo), otros la usan como un marcador de lugar para 'la tradición' en contra de lo que la modernidad pueda ser juxtapuesta. Gade toma elementos de la historia del arte religioso de Tíbet -materiales (tela, pigmentos de tierra), estilos, plantillas de composición y simbolismo de iconografía-, para retratar observaciones de la vida contemporánea de Lhasa. Esta unión transmite un sentido profundo de historia mientras se refrena del juicio; el momento actual se encuentra simple y crucialmente fijado a la ubicación temporal, geográfica y cultural.

Artista tibetano con sede en Lhasa, Gade

Hulk, una caricatura estadounidense y personaje de televisión cuya piel se pone verde y sus músculos alcanzan proporciones increíbles cuando se ve superado por la ira, es transformado por el pincel de Gade para representar una deidad tibetana furiosa en su pintura *El Hulk* (2008). La pintura adopta la composición tradicional para retratar una divinidad central, rodeada por un séquito y linaje de lamas budistas. El Hulk de Gade toma la forma furiosa, atavíos y postura de Vajapani, el Bodhisattva del poder, mostrado según la iconografía tradicional en azul, cubierto con una piel de tigre y de pie en una posición de piernas separadas sobre un cojín de lotos pisando a los enemigos en una llamarada de fuego.

Otro género de composición popular en el arte budista tibetano clasifica las figuras jerárquica y ontológicamente para representar generaciones de maestros y discípulos en descenso directo desde el Buda hasta el propio maestro personal o una asamblea de seres en los que un budista pone su fe. Estas composiciones tipo asamblea son la base estructural de la Pesadilla del Padre y la Nube Hongo Nr. 2 en que 'las deidades' como el buda Mickey Mouse, buda Hombre Araña y buda Ronald McDonald y agrupaciones de niños, soldados, bañistas y monstruos jugando.

Después de que la cultura religiosa se volvió el objetivo de la destrucción por parte de las fuerzas comunistas iniciales y su reactivación permanece siendo objeto de restricciones, el

recuerdo de la sociedad budista anterior a 1950 bajo la teocracia del Dalai Lama fácilmente se vuelve una seña de rendimiento para la autenticidad cultural hoy en día. Tras la entretención inicial, el desagrado que algunos sienten con el desplazamiento de Gade de lo sagrado al mundo profano es una medida de las ansiedades penetrantes sobre el futuro cultural y religioso de Tíbet. Aunque el pasado no puede recrearse, y Gade imagina la realidad de sus experiencias colectivas de un presente hacia aquello en lo que las señas del pasado subsisten sin la coherencia que alguna vez se sintió que llevaban.

El lenguaje visual compartido del budismo tibetano puede afirmar la profunda conexión con la tradición por un lado, y la distancia o enajenación de ésta, por el otro. Una pintura, vista a la distancia, parece la pintura mural de un templo dañado, pero al mirarlo de cerca revela filas de Mickey Mouse en túnicas monásticas sentados en postura de meditación. Gade intentó la sorpresa humorística, pero también explicó que el *Mural de Mickey* muestra 'la creciente distancia' entre él y las tradiciones religiosas. Él siente que no comparte 'la cercanía con la religión de la manera en que las generaciones anteriores lo hacían', y la brecha sigue ampliándose, al sugerir en su trabajo el paso del tiempo como una pintura desapareciendo y desprendiéndose. Sin embargo, en Tíbet, las tradiciones históricas de arte se recolectan mediante las formas y composiciones quietas y familiares para proyectar la imagen de las tensiones entre la transmisión cultural permanente y la relevancia a menudo no clara de la tradición en los tiempos actuales.

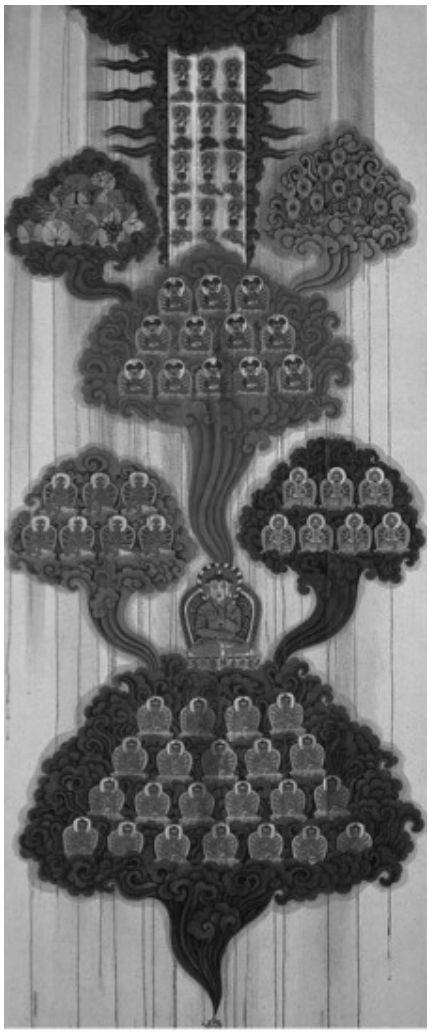
No obstante, mediante los materiales, formas, estilos y composiciones, las

Gade, Mural de Mickey, técnica mixta

pinturas de Gade 'se ven tibetanas' (una mirada definida por siglos de antiguas artes budistas) a pesar de la visibilidad de la segunda mitad del siglo 20 y las tendencias globales contemporáneas en sus pinturas. La continuidad formal de Gade con los materiales y composiciones resultan opciones estéticas cruciales para una generación con una fuerte identidad cultural a pesar de los sentimientos de distancia y pérdida. Esto sirve para establecer sin controversia su identidad tibetana y ubicación mediante la conexión con la historia del arte y su legado de un lenguaje visual compartido que ayuda a definir un recuerdo colectivo y cultural de un grupo.

Las composiciones y estilos largamente asociados con el budismo tibetano son un marco que sobresalta para descubrir en los iconos de cultura pop occidentales como Hulk, Superman y Mickey Mouse. Gade vuelve a proyectar el panteón budista para representar (y divertirse) los valores actuales que han desplazado la centralidad del budismo en la sociedad, mientras recuerda también su antigua posición. El observador se ve obligado a soltar las visiones de un Tíbet que sólo existió en el pasado y para reconocer que los budas ya no dominan meramente la cultura visual; de hecho, la cultura global moderna es ubicua. Él y su generación creció con hibridad; ellos están cómodos con tanto la tradición y la modernidad.

Las estrategias de Gade insisten coetáneamente mostrando la meditación tibetana de los chinos dominantes y la cultura occidental y los desafíos de los estereotipos; él no importa necesariamente objetos foráneos y modernos a su contexto tibetano con sus



Gade, Hongo No 2 (2008), técnica mixta

significados originales, pero estos adquieren capas de significado y valores en los contextos nuevos que él crea para ellos.

Gade está creando un puente entre los paisajes culturales del pasado y futuro en sus opciones. La composición del linaje lamaísta de Nube Hongo y Pesadilla del Padre refieren el profundo y concreto sentido de la historia de los tibetanos. La historia que Gade narra con su brocha es tanto personal como colectiva, tal como el linaje de los lamas se trata fundamentalmente de la continuidad, la conexión del presente con el pasado que legitima, incorporado a través de la relación maestro-discípulo. La función de las composiciones familiares en el arte de Gade transmite y honra un sentido vivo de la historia. La estrategia puede capacitar la composición y material para realizar el elemento indicador que crea una trama de material indígena desde el pasado al presente que globaliza.

Artista tibetano contemporáneo basado en Lhasa, Nortse

El Objeto pos Revolución Cultural

Nortse ha desarrollado un nuevo enfoque a la creación de arte en Lhasa que se enfoca explícitamente en recuerdos personales y colectivos, a pesar de los parámetros constreñidos para representar el pasado siempre politizado al interior del cual los artistas tibetanos contemporáneos deben trabajar. En el contexto de las expresiones reducidas del recuerdo, ¿pueden los artistas tibetanos superar las limitaciones e incluso intervenir en silencios locales y representaciones problemáticas de las vidas tibetanas pasadas y presentes?

La invasión del Ejército de Liberación Popular a las áreas tibetanas a partir de 1951, la huída del Dalai Lama y la toma de control comunista en 1959, y la Revolución Cultural desde 1966, cuestionablemente constituye un trauma de treinta años para los tibetanos. Aquellos tibetanos que sobrevivieron, hallan al inicio del siglo veintiuno que sus relaciones individuales y colectivas con el pasado traumático, sigue siendo peligrosamente político de expresar y además, resulta secundario para las demandas diarias para navegar en la permanente violencia estructural del colonialismo, racismo y pobreza. Nortse está mirando valientemente este pasado y su sufrido legado. Sus estrategias visuales trabajan en las intersecciones del recuerdo privado y público con respecto a las perturbaciones en la transmisión de la herencia personal y cultural y los cambios rápidos, dramáticos en la sociedad tibetana. Finalmente, ellos ponen en conflicto los mitos estatales y locales de la vida tibetana, como también las dimensiones de la teoría del recuerdo, pero pueden ofrecer posibilidades para la transformación de los pasados difíciles.

El Violín del Padre -1 (2007) es un gran autoretrato en el que el artista está usando una máscara blanca sobre su nariz y boca, posando como para tocar un violín que ha sido envuelto en una tela roja brillante. Durante la Revolución

Nortse, El Violín del Padre -1 (2007), técnica mixta sobre lienzo

Cultural, al padre de Nortse se le asignó una unidad laboral típica para trabajo físico, pero en los frecuentes desfiles o reuniones políticas, él era reclutado para tocar música nacionalista en su violín. Un día cuando Nortse tenía trece años, la unidad de su padre fue retenida hasta

tarde, se quedó trabajando hasta después del atardecer. A su regreso a casa en la ciudad, el camión de los trabajadores se vio involucrado en un accidente de tráfico serio. El padre de Nortse fue llevado al hospital con una lesión en su cabeza. Cuando Nortse llegó, él vio a su padre envuelto en vendajes cubiertos de sangre, pero ya había fallecido.

El autoretrato confronta el recuerdo doloroso y la obsesión en su vida por la muerte de su padre. En este autoretrato, Nortse permanece en su edad actual al centro de la imagen, vistiendo una camisa tibetana tiesa y ajustada, indicando a través de este marcador cultural un desastre que es más que personal. Los vendajes ensangrentados del padre son transferidos a su violín, el que también murió una muerte sin un intérprete. El violín extraña sus cuerdas y algunas clavijas de afinación, anatomía esencial para la vocalización del instrumento. Nortse sostiene el violín del padre en una postura como si él lo pudiese tocar, pero el hacer música es imposible - el violín está roto, vendado y el hijo no tiene un arco. La máscara y el arco ausente y el músico sin poder ejecutar, evocan una pérdida y silencio incomparables.

El trabajo entrelaza el pasado y presente de manera que los recuerdos personales dolorosos se mezclan con el trauma colectivo de la Revolución Cultural. El año del accidente fue 1976, Nortse tenía trece años y Mao Zedong también moriría ese mismo año, trayendo oficialmente la Revolución Cultural a su fin. Mezclando su pérdida personal, la muerte de su padre sigue hacia un caos mayor y una destrucción sin significado que surge en el medioambiente de la niñez de Nortse y por todo Tíbet.

Nortse, Liberación del Sufrimiento (2007), técnica mixta

El rostro del *Guardia Rojo en el Recuerdo de Infancia* (2008) está cubierto totalmente en tela roja brillante. Al leer autobiográficamente Recuerdo de Infancia y en el contexto de la serie de autoretratos, el padre/hijo viste el uniforme del brutal Guardia Rojo y vendajes, vinculando la pérdida personal de su padre ensangrentado con la figura paternal de la nueva nación, el Presidente Mao, cuyos comunistas 'rojos' llevaron a cabo las campañas violentas y nacionalistas. El *mandala* forma un efecto de halo e imita la apariencia común contemporánea de los murales de templos dañados irremediablemente.

La investigación de Nortse del pasado que subsiste hacia el presente, para su vida personal y la vida colectiva a su alrededor, sugiere que él podría transferirse de forma imaginaria a ese cuerpo - un cuerpo que importantemente es tanto padre/víctima y un perpetrador. Mientras que los eventos traumáticos originales a los que se refiere esta pintura - la violencia de la Revolución Cultural y la muerte del padre del artista, simbolizados por el uniforme y los vendajes - surgieron cuando Nortse era un joven décadas atrás, el mural dañado y el adulto maduro están en el presente. En *Recuerdo de Infancia*, la figura estuvo (está) presente en la destrucción de la Revolución Cultural y conoce lo que sucederá (ha sucedido).

Algunos eruditos en el campo de estudios del recuerdo prestan atención específicamente al trabajo visual y creativo del recuerdo, cuya promesa es

un resultado terapéutico o transformador. Luego, una serie de trabajos que investigan intensamente los traumas tibetanos en el recuerdo personal y colectivo, surgió un nuevo tema en los autoretratos de Nortse: la liberación. Mariposas emprenden vuelo a su alrededor en Liberación del Sufrimiento (2007) y los motivos recurrentes de ribetes - símbolos dobles de heridas y restricciones - se desenrrollan y caen sueltamente sobre sus antebrazos; ya no limitan, enceguecen y enmudecen al sobreviviente artista/hijo/niño. Los títulos de los trabajos en esta subselección dan referencia a la práctica budista de salvar a los animales de la carnicería inminente y la creencia budista en la liberación del samsara que es la iluminación. Esta imagen de transformación, presentada en idiomas personales y culturales, proviene de la examinación de recuerdos personales y colectivos tras décadas de silencio y negación.

El cambio radical de Tíbet se siente como una crisis del recuerdo; la conexión con el pasado ha de construirse cuando previamente la transmisión cultural era transparente y autónoma. La urgencia tibetana por mantener la vida cultural y la identidad motiva el impulso hacia las formas de dedicación imaginativa presentes en el arte de Nortse. En la serie de retratos, Nortse imagina literalmente su cuerpo adulto presente en ambientaciones pasadas. Así, él registra simultáneamente el pasado en su impacto penetrante sobre el presente mediante el uso de su propio cuerpo. Este desplazamiento puede ser visto en *Autoretrato* (2008), en el que la túnica bordada autentificadora de estatuas religiosas preciosas que Nortse se pone,

Nortse,autoretrato (2008), técnica mixta

está desapareciendo como los murales gastados por el tiempo de monasterios alguna vez prósperos ahora caídos en ruinas. Aquello que valida la cualidad tibetana está desapareciendo crecientemente por un lado, mientras que la carencia de carácter práctico e imposibilidad de una persona que vive cargando el pasado, como una reliquia, sobre los hombros, también se representa. El niño del período destructivo no puede rehacer todo el mundo de sus padres, ni vivir sin la pérdida en el suyo propio.

El trabajo artístico del recuerdo sondea la relación entre el pasado personal, generacional y oficial. El trabajo es complicado y se ve aproblemado en los contextos colonial y traumático cuando el pasado que es inaccesible e imposible de asimilar llega a ser percibido como la última vez que existió una cultura colectiva auténtica. El anhelo por la herencia cultural alimenta las exploraciones tibetanas contemporáneas del pasado pre-comunista. El trauma en sí todavía está ampliamente silenciado, pasado por alto en busca de lo que se pueda recuperar, lo que se ha de retener y cómo se ha de transmitir; el mundo inaccesible se siente paradójica y problemáticamente como en la raíz de la identidad tibetana.

Tsewang Tashi, Tsering Nyandak, Gade y Nortse enfrentan este desafío y trabajan para forjar una cultura moderna que valide su propia experiencia y herencia como 'tibetanas'. Al fortalecer su presencia, su condición coetánea, historia, emociones y observaciones, ellos ofrecen autorepresentaciones originales, una alternativa crítica para las representaciones de los foráneos y semillas esenciales de la confianza y sustentabilidad culturales para el futuro. ■

* La Revolución Cultural tiene las fechas oficiales de 1966-1976, concluyendo con la muerte de Mao y el encarcelamiento del Grupo de los Cuatro, pero en Tíbet, la admisión de las fallas políticas y un cambio político y administrativo no ocurrió hasta 1980 con la visita de Hu Yaobang a Lhasa.

Cronología del *Enfoque de la Vía Intermedia*

Se ha lanzado un nuevo sitio web por parte de la Administración Central Tibetana. El mismo pretende llevar una información detallada y actual sobre el Enfoque del Camino del Medio (UMAYLAM, en tibetano) idea concebida por Su Santidad el Dalai Lama en la década del 70, cuya esencia radica en la propuesta de solución del conflicto tibetano, a través de la vía del diálogo y con apego incondicional a los preceptos de la no-violencia. A continuación extractamos de los documentos presentados en el mencionado sitio, una cronología de los hechos y circunstancias que motivaron y justifican la existencia del Enfoque del Camino del Medio.

Esta cronología no pretende ser exhaustiva, sino que busca presentar puntos claves de referencia de la evolución histórica del Enfoque de la Vía Intermedia.

1949 El Ejército Popular de Liberación de China invade y comienza a asumir el control de Tíbet.

1951-1959 En 1951, el gobierno chino obliga a los representantes tibetanos a firmar el "Acuerdo de 17 Puntos sobre las Medidas para la Liberación Pacífica de Tíbet". El gobierno chino viola las disposiciones del acuerdo y no lo cumple.

1959 Además de la resistencia que surge en distintas partes de Tíbet a finales de la década de los 50, un levantamiento nacional estalla también en Lhasa, la capital tibetana, en marzo de 1959. Las fuerzas armadas chinas

aplastan el levantamiento, provocando la muerte de 87.000 tibetanos en siete meses. Huyendo ante la ocupación de Tíbet por China, unos 80.000 tibetanos siguen a Su Santidad el Dalai Lama a través de las montañas del Himalaya para exiliarse en India, Nepal y Bután.

1959 -1974 En el exilio, gracias al apoyo del gobierno de India, Su Santidad el Dalai Lama crea una base en el norte de India. Ubicada al principio en Mussoorie, luego en Dharamsala, donde se establece la Administración Central Tibetana (CTA siglas en inglés). En los años siguientes, con el apoyo y la orientación de Su Santidad el Dalai Lama y del CTA, los tibetanos exiliados concentran sus esfuerzos para establecer comunidades de exiliados en diferentes países. En 1959, 1961 y 1965, la Asamblea General de Naciones Unidas adopta tres resoluciones sobre el tema de Tíbet.

1974 Después de 15 años de exilio, tomando en consideración la gravedad de la situación en Tíbet y la necesidad de aliviar el sufrimiento de los tibetanos, el Dalai Lama propone una propuesta mutuamente beneficiosa para resolver el tema de Tíbet. Él sostiene una serie de discusiones con el *Kashag* (CTA/miembros del gabinete tibetano), líderes del Parlamento Tibetano en el Exilio (TPiE siglas en inglés), y amigos de confianza de Tíbet. Se toma la decisión interna de proseguir una política de autonomía - la "Vía Intermedia" - y no de separación de la República Popular de China (PRC siglas en inglés). Esta política viene a ser conocida como *Enfoque de la Vía Intermedia*. ("Umaylam" en tibetano).

1979 Deng Xiaoping, máximo líder chino, declara que "con excepción de la independencia, todo tema se puede discutir" y ofrece entablar conversaciones con Su Santidad el Dalai Lama. Puesto que ya se había desarrollado el *Enfoque de la Vía Intermedia*, se envía una respuesta positiva a Deng Xiaoping, iniciando un largo período de contacto y discusiones entre Dharamsala y Beijing.

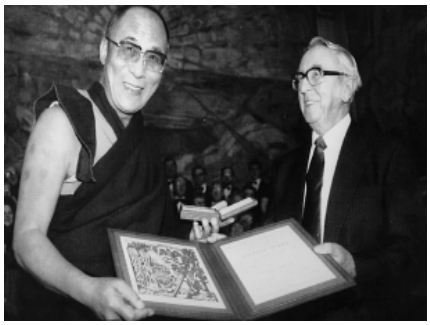
1979-1985 China acepta el envío a Tíbet de cuatro delegaciones de investigación, en agosto de 1979, mayo de 1980, junio de 1980 y junio de 1985. Las delegaciones son acogidas con entusiasmo por los habitantes tibetanos y visitan diferentes localidades de Tíbet, incluyendo Lhasa, Shigatse, Lhokha, Kongpo, Nyingtri, Sakya, Lhuntse, Tsona, Tsethang, Gyangtse, Choekhorgyal, Sangagchoeling y Yartok Nakartse en U-Tsang; Kanlho, Siling, Golok, Malho, Ngaba y Zoege en Amdo e Chamdo, Kanze, Ngarong, Markhan en Kham. En 1982 y 1984, los líderes chinos se reúnen con delegaciones de investigación enviadas de Dharamsala para sostener conversaciones en Beijing. Después de la delegación de investigación de 1985, China se niega a recibir nuevas misiones, sin ofrecer razón alguna.

1987 Su Santidad el Dalai Lama, dirigiéndose al Comité de Derechos Humanos del Congreso de EE.UU., presenta un *Plan de Paz en Cinco Puntos para Tíbet*, el que propone al gobierno chino abrir negociaciones sinceras en base al *Enfoque de la Vía Intermedia*.

1987-1989 En 1987, una manifestación pública a gran escala se desata en Lhasa, brutalmente reprimida por las fuerzas armadas chinas y seguida por una nueva ola de represión y detenciones. En marzo de 1989, después de una serie de manifestaciones pacíficas, China impone la ley marcial en Lhasa.

1988 En 1988, Su Santidad el Dalai Lama presenta en el Parlamento Europeo la Propuesta de Estrasburgo, ampliando el *Plan de Paz en Cinco Puntos*. En septiembre, Beijing declara estar dispuesto a negociar con los tibetanos y ofrece a Su Santidad el Dalai Lama elegir la fecha y la sede para las negociaciones. Acogiendo con beneplácito la buena disposición de Beijing, Dharamsala comunica la composición de un equipo negociador tibetano de seis personas. Antes de poder comenzar las conversaciones, el gobierno chino regresa a su antigua postura de 'línea dura' y declara que la

Propuesta de Estrasburgo no puede servir de base para las conversaciones.



1989 Su Santidad el Dalai Lama recibe el Premio Nobel de la Paz por su defensa de una solución pacífica para el tema de Tíbet, basada en un enfoque de tolerancia y respeto mutuo.

1992 Su Santidad el Dalai Lama declara inválida la Propuesta de Estrasburgo por no haber recibido respuesta positiva por parte del gobierno chino.

1993 Al no avenirse Beijing a las numerosas iniciativas diplomáticas de Su Santidad el Dalai Lama, concluyen los 14 años de contacto oficial con el gobierno de China. El año siguiente, en 1994, Beijing reúne el tercer "Foro de Trabajo para Tíbet" en el cual se adopta una política de línea dura para Tíbet. Esto representa un giro significativo a partir de un enfoque más abierto de los foros anteriores.

1994 A la luz del cambio de postura en Beijing, Su Santidad el Dalai Lama propone convocar un referéndum de la comunidad tibetana sobre el futuro de las relaciones con China para reorientar el curso de la lucha por la libertad de Tíbet.

1997 En septiembre de 1997, tras una encuesta preliminar de opinión y reflejando la profunda confianza del pueblo tibetano en Su Santidad el Dalai Lama en tanto líder espiritual y político, el TPiE adopta una resolución unánime que declara que en el futuro, él debería ser la única persona que decida las cuestiones sino-tibetanas. El TPiE resuelve además que las decisiones tomadas por Su Santidad el Dalai Lama serán consideradas por todos los tibetanos como equivalentes a una decisión tomada por referéndum.

1998 El 10 de marzo, durante el 29 aniversario del Levantamiento Nacional del pueblo tibetano, Su Santidad el Dalai Lama pronuncia un discurso en público para responder a los acontecimientos del año anterior y agradecer al pueblo de Tíbet la confianza y la esperanza depositada en él, reiterando su compromiso con el *Enfoque de la Vía Intermedia*.

2001 Su Santidad el Dalai Lama se dirige a la sesión plenaria del Parlamento Europeo, instando la reanudación del diálogo.

2002 Se reanuda el diálogo con China, con la primera de nueve "rondas de conversaciones", basadas en el *Enfoque de la Vía Intermedia*. La 1ª ronda de conversaciones entre los emisarios de Su Santidad el Dalai Lama y los representantes del Gobierno chino se reúne en septiembre de 2002 en Beijing. A continuación se celebra la 2ª ronda en mayo-junio de 2003 en Beijing; la 3ª ronda en septiembre de 2004 en Beijing; la 4ª ronda en junio-julio de 2005 en Berna, Suiza; la 5ª ronda en febrero de 2006 en la ciudad de Guilin en China; la 6ª ronda en junio-julio de 2007 en Shanghai y Nanjing; una reunión informal en mayo de 2008 en Shenzhen; la 7ª ronda en junio-julio de 2008 en Beijing; la 8ª ronda en octubre-noviembre de 2008 en Beijing y la 9ª ronda de conversaciones en enero-febrero de 2010 en la provincia de Hunan y en Beijing.

2008 Durante el primer semestre de este año estallan manifestaciones generalizadas y sin precedentes en todo Tíbet. En la 7ª ronda de conversaciones con el gobierno chino en julio de 2008, los negociadores chinos piden a los dirigentes tibetanos que pongan por escrito la naturaleza de la autonomía que buscan. El *Memorándum sobre una Autonomía Genuina para el Pueblo Tibetano* fue presentada durante la 8ª ronda de conversaciones en octubre y noviembre del mismo año. El *Memorándum* explica cómo funcionaría una auténtica autonomía dentro del marco proporcionado por la Constitución China y la Ley de Autonomía Étnica Regional y define áreas como la "creación de una administración única para la etnia tibetana en la República Popular China", la "naturaleza y estructura de la

autonomía" y los "11 requisitos fundamentales de los tibetanos". Los dirigentes chinos rechazan la propuesta, afirmando falsamente que el *Memorándum* contiene referencias a un "Gran Tíbet", un "Mayor grado de autonomía", una "independencia velada" y una "independencia disfrazada".

2009 Tibetanos empiezan a prenderse fuego en protesta por la persistencia de la ocupación de Tíbet por el gobierno chino y la represión política, la persecución religiosa, la asimilación cultural y marginación económica de su pueblo y la destrucción del medio ambiente. Mientras se quitan la vida, los auto-inmolados claman sistemáticamente por el regreso de Su Santidad el Dalai Lama a Tíbet y por la libertad del pueblo tibetano.

2010 En respuesta a las preocupaciones del gobierno chino y su oposición al *Memorándum* sobre una auténtica autonomía para el pueblo tibetano, los dirigentes tibetanos presentan una *Nota sobre el Memorándum* durante la 9ª ronda de conversaciones. El *Memorándum* y la *Nota* exponen el funcionamiento de una auténtica autonomía dentro del marco jurídico de la República Popular China: la constitución, integridad territorial y soberanía, las "tres adherencias1' y la jerarquía y autoridad del Gobierno Central Chino (CCG siglas en inglés). La *Nota* trata en mayor detalle las preocupaciones específicas planteadas por el gobierno chino con respecto a las modalidades de una administración única; los sistemas políticos, sociales y económicos; la seguridad pública; el control de la migración demográfica; el idioma y la religión. El gobierno chino se niega una vez más a aceptar la propuesta.

2011 Después de reunirse el Presidente Barack Obama con Su Santidad el Dalai Lama en julio de 2011, la Casa Blanca aplaude "el compromiso del Dalai Lama con la no-violencia y el diálogo con China y su labor por el Enfoque de la Vía Intermedia", y alienta a las partes a que participen en un "diálogo directo para resolver sus viejas diferencias", ya que "un diálogo que produzca resultados sería positivo para China y los tibetanos". Los dirigentes tibetanos, encabezados por el Sikyong, Dr. Lobsang Sangay reiteran su firme compromiso con el *Enfoque de la Vía Intermedia* y dejan en claro que el diálogo entre los emisarios de Su Santidad el Dalai Lama y los representantes de la nueva cúpula china es el único camino hacia adelante.

Hoy Han ocurrido 130 inmolaciones en Tíbet desde 2009. El diálogo entre los emisarios de Su Santidad el Dalai Lama y del gobierno chino sigue estancado. Mientras tanto, muchos gobiernos - incluso EE.UU., Unión Europea, Francia, Japón, Australia, Brasil y Nueva Zelanda - auspician el proceso de diálogo como un camino viable y razonable hacia adelante. A pesar del empeoramiento de las condiciones en Tíbet y las auto-inmolaciones que ahora suman más de 130 personas, el compromiso del pueblo tibetano con el *Enfoque de la Vía Intermedia* permanece inquebrantable. La fe en esa política se ha mantenido firme con el creciente apoyo de la comunidad internacional, inclusive de los muchos chinos que creen en la paz y la justicia. ■

(Footnotes)

1 *Las 'tres adherencias' estipuladas por el Gobierno Central Chino son: (1) el liderazgo del Partido Comunista de China; (2) el socialismo con características chinas; y (3) el Sistema de Autonomía Étnica Regional.*

Zhu Weiqun: Ustedes no son quienes dicen ser

Thubten Samphel

¿Qué le está pasando a nuestro hombre de Beijing? Zhu Weiqun se encuentra en el camino de la guerra otra vez. Sus divagaciones sobre la política del Camino del Medio se vuelven incluso más frenéticas día a día. Cada vez que está de humor parece que consulta el oráculo del Frente Unido, el rostro se le vuelve azul y escupe fuego y azufre sobre la que es eminentemente una propuesta razonable.

La política del Camino del Medio fue presentada recientemente en un muy atractivo paquete mediático por el Departamento de Información y Relaciones Internacionales de la Administración Central Tibetana. La reacción de Zhu Weiqun a esta innovadora presentación de la propuesta tibetana y a la cobertura internacional de los medios que recibió, es apoplética. El director del Comité de Asuntos Étnicos y Religiosos de la Conferencia Popular Consultiva china, deliberadamente distorsiona la propuesta tibetana para hacerla sonar atroz, ridícula y francamente peligrosa para su audiencia china doméstica.

Zhu Weiqun,Director del Comité de Asuntos Étnicos y Religiosos de la Conferencia Popular ConsultivaChina.

En su más reciente arrebato, Zhu Weiqun dice que la propuesta tibetana del Memorando sobre Auténtica Autonomía para el Pueblo Tibetano fue rechazada por las autoridades chinas en noviembre de 2008. ¿Por qué él se preocupa tanto por una propuesta que ya ha sido rechazada?

Desmenuzando viejos documentos como el Plan de Paz de Cinco Puntos y la Propuesta de Estrasburgo, Zhu Weiqun

hace esta reclamación, *"Quinto, exige que los emigrantes chinos Han en Tíbet regresen a China según el informe de 1987 del Dalai Lama al Congreso estadounidense. Esto implicaría una expulsión de los 75 millones de chinos de etnia Han. Peor aún, la población expulsada alcanzaría 250 millones si la ambición geográfica del esquema del 'Gran Tíbet' se llevara a cabo".*

Haciendo esta declaración, Zhu Weiqun divulga deliberada o inadvertidamente, algunos secretos fatales del Estado chino. Para provocar escalofríos en los chinos, la frase favorita de Zhu Weiqun para describir la propuesta tibetana de regular la afluencia de la migración china a Tíbet es "la limpieza étnica". Si las cifras de Zhu Weiqun sobre el número de chinos que viven en Tíbet tienen razón, entonces esto es el completo hundimiento étnico. Como afirmó Zhu, ¿son aproximadamente 75 a 250 millones de pobladores chinos que viven en Tíbet? ¿O es éste un plan del gobierno chino para ubicar esta cantidad de chinos en la meseta tibetana a futuro? ¿Será arrear a la meseta poco menos de un cuarto de la población total de China de 1.3 mil millones, económicamente sustentable y ambientalmente factible?

Lo que hace que Zhu esté tan nervioso es esta propuesta. "El Memorando propone que el gobierno local de la región autónoma tenga la competencia de regular la residencia, asentamiento y empleo o las actividades económicas de las personas que deseen mudarse a las áreas tibetanas desde cualquier lugar. Ésta es una característica común de la autonomía y ciertamente no sin precedente en la RPC".

No se está hablando de la "expulsión" de los chinos étnicos. En cuanto a regular el movimiento de la población de una región a otra, Hong Kong es el mejor ejemplo.

Aumentar los miedos sirve para crear hostilidad étnica. El trabajo de Zhu Weiqun es establecer la armonía entre las etnias, no socavarla. Pero sus comentarios sobre la "fusión étnica" o el "crisol de razas" tocan una herida abierta entre las minorías de China. Decirle a las minorías 'ustedes no son quienes dicen ser', y decirles 'nosotros el gobierno central decidiremos quienes son ustedes', es peligroso en extremo. En lugar de una fusión étnica, Zhu tendrá una fusión nuclear. ■

If undelivered, please return to:

The Office of Tibet
1228 17th Street NW
Washington DC 20036
U.S.A.