

El budismo en Bogotá

Ángela María Zarama Salazar

Pontificia Universidad Javeriana

Facultad de Ciencias Sociales

Carrera de Sociología

Bogotá D.C

2019

Dedicatoria

A mis abuelas, Abu y Apa, pues me enseñaron la importancia de la religión en la vida de las personas y la necesidad de ser crítica frente a esta.

Agradecimientos

A cada una de las personas que me acompañaron en el proceso de la tesis, que la nutrieron desde sus historias, sus ideas y sus críticas. En especial, quiero hacerle un reconocimiento a los 10 entrevistados, por compartir esas tardes de café conmigo, abrirse de la manera en que lo hicieron y enseñarme a acercarme al budismo. Resalto el esfuerzo y la dedicación de Felipe Ángel, Juan Franco y Dairén Jácome por presentarme a sus respectivas *Sanghas* y contestar con mucha paciencia todas mis dudas, dedicándome más tiempo del que habían pensado.

A Ricardo le agradezco permitirme explorar este tema y apoyarme en todo el proceso, sólo tengo gratitud por el acompañamiento que me ha brindado en este año y medio.

A mi familia y amigos por escucharme hablar horas de teorías sociológicas y vivir el día a día de lo que fue la construcción de esta tesis.

Resumen

Esta es una primera aproximación a una mirada sociológica de la conversión al budismo en la ciudad de Bogotá, a partir de una investigación de casi año y medio, basada en la revisión de fuentes secundarias, así como en la elaboración y la sistematización de entrevistas. El presente trabajo se asienta en que la religión hoy se caracteriza por la conversión dentro de una pluralización de expresiones religiosas, entre las que se encuentra el budismo. Por esto, se propone analizar cómo una religión milenaria de Oriente se inserta en un nuevo contexto como expresión religiosa no hegemónica, no local y que se ha consolidado en los últimos años como forma alternativa a las religiones abrahámicas o del libro, presentando cambios y continuidades con la tradición católica.

De esta forma se comienza con una breve explicación de quién era el Buda histórico, cómo se constituyó la religión y algunos elementos que permiten hacer una comparación con el catolicismo. Posterior a ello, se sigue con las explicaciones del auge que tiene actualmente, también algunos países donde se ha presentado la conversión de la tradición católica a la budista, y aspectos por los cuales se puede decir que en Colombia se ha dado una apertura religiosa. Se continúa con los centros budistas que hay en Bogotá y la comprobación empírica de *la conversión, las representaciones, la pluralización religiosa, la comunidad y la importancia de la práctica religiosa*. Finalmente, se presentan las conclusiones sobre los cambios y las continuidades que se pudieron constatar frente a la tradición católica.

Tabla de contenido

Dedicatoria	2
Agradecimientos	3
Resumen	4
Capítulo 1. Introducción.....	7
Capítulo 2. El budismo.....	9
2.1 El Buda histórico.....	9
2.2 Estructura religiosa.....	13
2.3 Algunas semejanzas y diferencias con el cristianismo	16
Capítulo 3. El budismo en la contemporaneidad	21
3.1 Auge hoy en día	21
3.2 Países donde se ha presentado.....	27
3.3 Llegada a Colombia	30
Capítulo 4. El budismo en Bogotá	37
4.1 Los centros en Bogotá.....	37
4.1.1 Budismo Zen o Chan.....	37
4.1.2 Budismo tibetano	40
4.2 Los bogotanos que han tomado refugio	45
4.2.1 Caracterización general de los entrevistados	45
4.2.2 La conversión	46
4.2.3 Las representaciones	56
4.2.4 La pluralización religiosa.....	63
4.2.5 La comunidad.....	66
4.2.6 La importancia de la práctica religiosa	71
Capítulo 5. Conclusiones	75
Bibliografía	81
Anexos.....	87

Lista de anexos

Anexo 1. Matriz entrevista.....	87
Anexo 2. Mapa disposición de los centros budistas en la ciudad	91
Anexo 3. Encuesta Mundial de Valores.....	92
Anexo 4. Información sociodemográfica entrevistados.....	93

Capítulo 1. **Introducción**

Desde la segunda mitad del siglo XX se evidencia una transformación del fenómeno religioso, donde las instituciones que han sido predominantes hasta el momento pierden fuerza, y en su lugar emergen los Nuevos Movimientos Religiosos (NMR) como alternativas espirituales para la población contemporánea. En ese sentido, se puede decir que actualmente la religión se caracteriza por la conversión dentro de una pluralización de expresiones religiosas. Este fenómeno ha sido denominado por Danièle Hervieu-Léger como la “religión a la carta”, o incluso se ha nombrado como “mercado esotérico” por Y. Ramírez, como se citó en Beltrán (2011), debido a la oferta de expresiones que están al alcance del consumidor, quien hoy puede decidir en qué creer y cómo llevar a la práctica dicha creencia.

Si se da una mirada del fenómeno a nivel mundial se tiene, por ejemplo, que las proyecciones del Pew Research Center (2017) indican que el número de creyentes del islam va en aumento debido al número de nacimientos en los países musulmanes, en comparación con los países de tradición cristiana o hinduista. No obstante, el aspecto que interesa en este trabajo es el crecimiento religioso por la conversión, es decir, por la decisión autónoma de profesar una religión distinta a la de origen. Ahora bien, aunque esta conversión todavía no se encuentra en cifras, en varios países se empieza a identificar este fenómeno, sobre todo en los de tradición judeocristiana como Francia, España, Argentina, entre otros.

A lo largo del siglo XX, especialmente a partir de los años 60, en Colombia se evidencia una diversificación en opciones religiosas, entre las cuales se encuentran el islam, el hinduismo, el budismo, e incluso otras opciones cristianas como los pentecostalismos. Al respecto, cabe anotar las consideraciones de Heinrich Von Stietencron (1987), quien señaló que el islam es bastante común en Occidente¹ debido a que su estructura se parece mucho a la cristiana, y dado que estas poseen una herencia común. Pero, ¿qué pasa con una tradición como el budismo?

¹Aquí no se abordará la discusión de si verdaderamente existe o no un Oriente y un Occidente, pues el énfasis se hace en la valorización histórica de dicha división, es decir, en el discurso que ha creado estas categorías y que ha permitido que relaciones sociales específicas se den gracias al mismo. De igual forma, se resalta que tanto los entrevistados como los autores relacionados utilizan dichas categorías, por lo cual tampoco se cuestionará si Colombia hace parte de Occidente.

Lo anterior conlleva a cuestionar los cambios y las continuidades frente al fenómeno religioso en el país, ello a partir de la inserción de nuevas tradiciones y su eventual proliferación. El budismo ha implicado la conversión de un número de habitantes de Bogotá y a que estos construyan su vida en torno a estas creencias, lo cual ha generado transformaciones y continuidades frente a la tradición católica, hasta ahora hegemónica en el país.

Debido a ello, se considera necesario analizar el budismo como una religión milenaria de Oriente en un nuevo contexto: la población bogotana contemporánea. Esta es una expresión religiosa no hegemónica, no local, la cual se ha introducido y situado en los últimos años como forma alternativa a las religiones abrahámicas o del libro. No obstante, la sociología de la religión en Colombia se ha enfocado más en la proliferación de expresiones cristianas que en otras opciones religiosas, o incluso en la conversión al islam, con el cual el cristianismo comparte un cúmulo de valores y de historia. De ahí la importancia de esta investigación, puesto que da cuenta de un fenómeno social actual que poco ha sido visibilizado hasta el momento. Asimismo, los académicos que han estudiado el budismo en Colombia no han hecho un análisis sociológico del mismo, por lo que esta investigación es un elemento innovador y una contribución al entendimiento del fenómeno religioso en el país.

Ahora bien, dado que estas expresiones constituyen en general una minoría religiosa en Occidente y en el contexto colombiano particularmente, la mayoría de las investigaciones han optado por hacer un análisis cualitativo y de revisión de fuentes históricas. Se encuentra que en la ciudad de Bogotá no se han realizado entrevistas a los practicantes, ni se ha preguntado por el proceso de formación y difusión de las creencias budistas. Por ello, se considera que hay un vacío en el entendimiento del fenómeno, lo cual puede ser contrarrestado metodológicamente a partir de algunas entrevistas a creyentes de distintas ramas del budismo en Bogotá. Bajo este orden de ideas, y al tener en cuenta que la sociedad parece girar a religiones menos institucionalizadas y más personalizadas, el estudio considera principalmente a los bogotanos que asisten a los centros religiosos identificados como budistas en la ciudad. Lo esencial es dar cuenta de cómo se estableció esta creencia y qué dice de la sociedad contemporánea bogotana, aunque sea una minoría religiosa en el país o incluso en Occidente.

Para llevar a cabo el estudio, se realizó observación participante en algunos centros en Bogotá, lo cual se profundizó a partir de entrevistas semiestructuradas a diez creyentes que asisten a tres de estos centros. Las entrevistas fueron sistematizadas y sus hallazgos se encuentran en el capítulo El budismo en Bogotá. Con el objetivo de presentar el contexto en el cual se desarrolla esta investigación, se comenzará con una breve explicación de qué es el budismo, se expondrá cuál es el origen del Buda y el proceso histórico que conllevó a la consolidación de la religión, así como también algunos elementos que permiten su comparación con el cristianismo. Posterior a ello, se ilustrará cómo se dio el auge del budismo en la contemporaneidad, donde se abordarán los países en los cuales se han realizado investigaciones al respecto, y qué elementos se han evidenciado de este cambio religioso en Colombia. La presentación del estudio finalizará con las conclusiones, donde se realiza un análisis sociológico de los cambios y las continuidades que presenta la conversión al budismo en tres centros de Bogotá.

Capítulo 2. El budismo²

2.1 El Buda histórico

Antes del budismo existió un hombre de carne y hueso que se reveló contra la cultura religiosa de su época y trajo consigo un cambio de paradigma. *Siddhārtha Gautama* (también escrito como *Siddhatta Gotama*) fue el hijo de un aristócrata de la casta *Sākya* de la república Sakka de la India en el siglo VI a. n. e. Su padre, *Suddhodana*, gobernaba a los clanes *Sakyas* y a sus familias⁴, quienes eran considerados la casta de los guerreros o los encargados de las labores del gobierno y la defensa, por lo cual se encontraban supeditados por la casta de los *Brahmanes* (sacerdotes), así como por encima de los *Vaisya* (granjeros y ganaderos) y de los *Sudras* (esclavos o marginados) (Armstrong, 2017).

² De acuerdo con Ana María Gutiérrez (2015) “la palabra budismo es una occidentalización del término en sánscrito *Buddhadharma*, constituido por las partículas *Buddha*, que quiere decir ‘El Despierto’ y *Dharma*, ‘asunto, cosa, fenómeno’. La traducción de la palabra al completo significa, por tanto, «El asunto del despertar», y ese despertar ha de producirse a todos los niveles del ser”. (2015, p.107).

⁴ Esta es una de las razones por las cuales Buda fue llamado más tarde *Sākyamuni*, que significa el sabio de la familia *Sākya* (Armstrong, 2017).

Gautama se casó con *Yasodharã* y tuvo un hijo que se llamó *Rãhula*, quien posteriormente se convertiría en uno de sus alumnos (Armstrong, 2017). Se cuenta que su padre lo mantuvo alejado de la realidad dolorosa, por lo cual durante la primera parte de su vida sólo estuvo rodeado de personas jóvenes y bellas. No obstante, un día que salió a dar un paseo con su ayudante –a sus 27 años de edad– se encontró con cuatro personas que le mostraron el envejecimiento, la enfermedad, la muerte y el dolor. Al verse estupefacto por tanta aflicción en el mundo decidió abandonar toda su riqueza y a su familia para encaminarse en una peregrinación que le permitiera entender y enfrentar el sufrimiento.

Gautama se unió a los *Bhikkhus* errantes, ascetas que buscaban una vida alejada de todo lo mundano, por esta razón comían poco, vestían trapos viejos y eran muy rigurosos con sus prácticas (Armstrong, 2017). Este era uno de los muchos grupos religiosos que se oponían a la tradición védica, los cuales comenzaban a formarse en esta época de cambios sociales en la India. Dentro de las ideas que se transformaron resalta el entendimiento “de que brahmán, la realidad absoluta y eterna que estaba por encima aun de los mismos dioses, era idéntica a la realidad más profunda que habitaba dentro de cada ser (atman)” (Armstrong, 2017, p.55). Esta relación entre lo absoluto y el ser individual marcaría un tiempo de producción intelectual y espiritual no sólo en la India, pero esta se centró particularmente en la reencarnación y el karma (Armstrong, 2017), que hace referencia a la perpetuidad del atman que renace en distintas formas, de acuerdo con sus acciones pasadas y a la ignorancia de los efectos que tienen las mismas.

Después, se dirigió a los alrededores de *Vesãli*, la capital de la república de *Videha*, para iniciarse en el *Dharma* de *Ålãra Kãlãma* (Armstrong, 2017). Esta escuela creía que “nuestro sufrimiento se derivaba de nuestra falta de comprensión de nuestro verdadero yo” (Armstrong, 2017, p.72), por lo cual “el aspirante tenía que aprender a vivir por encima de la confusión de las emociones y cultivar el intelecto, la parte más pura del ser humano que tenía el poder de reflejar el Espíritu Eterno” (Armstrong, 2017, p.73). Frente a esto la práctica de yoga⁵ era de gran importancia, pues su “objetivo era conectar el cuerpo y la mente del yogui con el yo y atar todas

⁵ La palabra “yoga” viene del verbo *yuj*: “uncir” o “unir”, es una práctica espiritual que busca conectar la mente y el cuerpo (Armstrong, 2017). En su definición se encuentra un parentesco con la palabra religión que ha sido relacionada con *religare*, volver a ligar.

las fuerzas e impulsos de la mente, de manera que la consciencia quedara unificada” (Armstrong, 2017, p.77). En ese sentido, se puede decir que Gautama encontró un grupo que explicaba cómo su sufrimiento hacia parte de la ignorancia que tenía sobre la realidad, y a su vez, una metodología que le iba a ayudar a reencontrarse.

En esta etapa de asceta Gautama encuentra en la meditación un camino para curar el sufrimiento, es así que se convierte en el Buda, el Iluminado⁶. Se cree que estaba al lado del río Neranjará bajo el árbol *Bodhi*, en el año 528 a. n. e., cuando alcanza el Nirvana⁷, el cual es definido como un estado de no sufrimiento que se buscaba a partir de ciertas prácticas y no mediante alguna ayuda divina. Su descubrimiento de las Cuatro Verdades Nobles puede ser reducido al sufrimiento (*dukkha*) que preside toda la vida humana; cuya causa es el deseo (*tanhā*), el *Nibbāna* es un estado de salida de esa situación, lo cual implica un camino que conduce al cese del sufrimiento y del dolor (Armstrong, 2017). Además, encuentra una forma de detener el eterno ciclo del *samsāra* que implica la reencarnación y, por ende, la perpetuación del sufrimiento de una vida a otra, pues si se alcanza el Nirvana esta sería la última existencia.

El camino hacia la iluminación que establece se conoce también como el Noble Sendero Óctuple que –como su nombre lo indica– establece ocho componentes, los cuales deben seguirse. Sin embargo, estos han sido delimitados en un plan de acción tripartito que consta de moralidad (*sila*), meditación (*samādhi*) y sabiduría (*paññā*) (Armstrong, 2017). La primera se entiende como la palabra, la acción y la existencia correcta; la segunda hace referencia a la autoconsciencia, la atención y la concentración correcta; y la tercera a la comprensión y al pensamiento justo. Así, el camino conlleva a una autoobservancia de acción y de pensamiento, donde la doctrina del punto medio determina aquello que está bien. Por lo tanto, no es la riqueza ni el ascetismo extremo, su experiencia le había demostrado que el punto medio es el que cesa el sufrimiento.

⁶ El término Buda (*Buddha*) quiere decir en sánscrito “el despierto”, puesto que se postula que “el mundo es como un sueño del que hay que despertar a la verdadera realidad, que es el Nirvana” (Díez de Velasco , 2006, p.153).

⁷ “La palabra *Nibbāna* significaba ‘enfriamiento’ o ‘extinción’ como refiriéndose a una llama” (Armstrong, 2017, 197).

Posteriormente, el Buda se dirigió a pronunciar el *Dhammacakkappavattana-Sutta*, “el discurso que pone en Movimiento la Rueda del *Dhamma*, porque traía al mundo la doctrina y ponía en movimiento una nueva era para la humanidad” (Armstrong, 2017, p.125). Este es concebido como el primer sermón del Buda, donde anuncia su iluminación y su objetivo de hacer que “la gente cruzase el río del dolor hasta la ‘otra orilla’” (Armstrong, 2017, p.126)⁸. En este punto cabe resaltar que la libertad interior se obtiene mediante el *Dharma*, que es su doctrina, entendido como “el orden, la regularidad con que discurre el acontecer del mundo” (Bechert, 1987, p.362).

Asimismo, se debe contemplar la cadena de la causa dependiente (*Paiicca-Samuppāda*) que hace referencia a la interdependencia de los seres y los actos, por lo cual el proceso de sufrimiento se reproduce continuamente. Este se perpetuaba debido al “deseo que conduce al apego y que lleva por ende a una ‘nueva existencia’, un nuevo nacimiento y más dolor, enfermedad, pena y muerte” (Armstrong, 2017, p.132). Por lo tanto, la causa del sufrimiento no solo era el deseo, sino también la ignorancia de cómo las acciones traen consecuencias.

Del mismo modo, el concepto de la vacuidad es central dentro del pensamiento budista, lo cual puede explicar el porqué Buda nunca habló sobre la existencia de Dios, así como también la constitución del budismo como una religión no teísta. Buda empezó a aceptar personas en su comunidad y a enseñar lo que más pudiera de aquello que había aprendido. De acuerdo con las escrituras, habló de cómo se debían cultivar las *brahmavihāras* o los “estados celestes” como la bondad, la compasión, la alegría solidaria y la ecuanimidad (Bechert, 1987), los cuales se oponían a los tres “fuegos”⁹: la ambición, el odio y el engaño.

Predicó por 45 años, desde el momento de su iluminación hasta su muerte, no obstante, hay 20 años de los cuales no se tiene información. “En esta fase final de la vida del Buda, los textos hablan del terror de un mundo en el que el sentido de lo sagrado se ha perdido” (Armstrong, 2017, p.185). Lo anterior, debido a que se estaba ante un cambio social que consistía en una

⁸ Esta es una metáfora utilizada varias veces en los escritos budistas para explicar el Nirvana o el estado de no sufrimiento y la balsa que ayuda a cruzar el río sería el *Dharma*, por lo que el viaje es la vida.

⁹ El fuego tendrá toda una significación en la tradición budista. Dado que el apego o *upādāna* significa “combustible” (Armstrong, 2017), enciende o incentiva los tres fuegos ya mencionados con el fin de fortalecer el yo.

mayor concentración en las ciudades, lo cual causó que las repúblicas tribales fueran algo del pasado, principios con los que había nacido (Armstrong, 2017). Además, comenzaban a formarse nuevas monarquías militantes, por lo que –de acuerdo con los escritos– había una falta de respeto hacia los mayores, así como una ausencia de benevolencia y mucha superficialidad, egoísmo, codicia, ambición, envidia, odio y destrucción. Debido a ello Buda no se acercaba a las grandes ciudades y murió en el santuario de Capala en *Vesālī*.

De acuerdo con las escrituras, el “Buda consciente y deliberadamente abandonó el deseo de vivir” en el año 486 o 480 a. n. e. (Armstrong, 2017, p.197), alcanzando el estado último, el *Paranirvāna*. Este solo lo puede alcanzar aquel que ha sido iluminado, lo cual significa que ha llegado a un estado de trascendencia donde no tiene deseos que puedan iluminar una nueva existencia, por lo que definitivamente deja de existir. El Buda como ser humano muere envenenado al comer carne, su “fuego” no renacerá en otro cuerpo, pero su figura va a trascender en la historia.

2.2 Estructura religiosa

Poco después de la muerte del Buda, varios príncipes de la región se disputaron los restos de sus cenizas, pero, finalmente, se llegó a una repartición pacífica y se constituyeron las estupas¹⁰, hoy veneradas en varios países del continente asiático. Asimismo, se debe tener en cuenta que después de su muerte se formaron distintas escuelas, por lo que fue necesario celebrar concilios, los cuales fueron repetidos en varias ocasiones. Especialmente el segundo (aproximadamente 100 años después de la muerte del Buda) fue de gran importancia, pues a partir de este se produce un gran cisma: la escuela Theravada y la Mahayana. La primera, también llamada el pequeño vehículo, está constituida por la comunidad de monjes que le da gran importancia a los textos sagrados, escritos en el siglo I a. n. e.. La segunda, o el gran vehículo, le otorga menos importancia a estos y se destaca por la democratización de las enseñanzas y la apertura de la doctrina.

¹⁰ Estas son monumentos que resaltan los restos de Buda, o incluso imitaciones de estos como reliquias.

No obstante, ambas reconocen los textos sagrados que son acoplados en la llamada *Tripitaka*, que significa los “tres cestos” dado que consta de tres partes principales y, según la tradición, se guardaban en tres recipientes separados (Bechert, 1987). El primero es el *Vinaya*, el cual hace referencia a los textos de la disciplina de la orden; el segundo son los *Sūtra* que son los textos doctrinales; el tercero es el *AbhiDharma*, una aglomeración o “un cuerpo misceláneo de enseñanzas” (Armstrong, 2017, p.14). No se sabe quién compuso esos textos, ni nada de los escribas, tampoco se ha intentado buscarlos, pues, de acuerdo con Karen Armstrong (2017), esto se debe a que en la tradición budista es más importante la trascendencia de las escrituras que la exactitud del detalle histórico.

Las prohibiciones de los monjes abarcan un total de 220 disposiciones que se encuentran compuestas por reglas básicas de comportamiento, así como prescripciones externas de conducta (Bechert, 1987)¹¹. De esta forma, el budista debe diferenciar las actividades “inhábiles o no provechosas” (*akusala*) –como la violencia, la mentira, el hurto, la intoxicación y el sexo¹²– de los estados “útiles o provechosos” (*kusala*) (Armstrong, 2017, p.96). Cabe anotar que Gautama asociaba el deseo (*tanhā*) con el odio (*dosa*) y, por consiguiente, con la omnipresencia del dolor; por ello el primer “inmensurable” (o primer *jhāna*) que se debía cultivar era un sentimiento de amistad por todos y por todo (Armstrong, 2017). Después se enfocaba en sentir el sufrimiento de las otras personas y las cosas, seguido por una “alegría comprensiva” con la cual se regocijaba por la felicidad y, finalmente, se encuentra “una actitud de completa ecuanimidad para con los demás, sin sentir ni atracción ni antipatía” (Armstrong, 2017, p.104). El propósito era entregarse a estos inmensurables y a una vida para los otros, de este modo se podría diluir el yo.

Asimismo, se generó una división de trabajo dentro de la *Sangha*. Los monjes estudiaban las escrituras, pero también dependían de las donaciones de los laicos¹³ para su existencia, lo cual le

¹¹ Las transgresiones al primer grupo implican la expulsión permanente e irrevocable; las otras, únicamente la pérdida temporal de derechos (Bechert, 1987).

¹² Las relaciones sexuales eran vistas como una forma de malgastar la energía, la cual era mejor usar en prácticas como el yoga que encaminaban en la búsqueda interior.

¹³ Se entiende laico desde el origen griego de la palabra *laos*, que significa pueblo. En ese sentido, los laicos son aquellos que no hacen parte de la congregación de monjes o de sacerdotes, pero que sí pueden ser religiosos. Se

generaba méritos religiosos a estos últimos. Según Armstrong (2017) esta distinción entre monjes y laicos se da desde los tiempos del Buda, pues aquel que tenía familia o alguna atadura de este tipo no podía seguir los mismos lineamientos que alguien, como él, quien lo había dejado todo atrás. A los laicos se les obligaba a cumplir con cinco reglas morales: no debían quitar la vida, ni robar, ni tomar sustancias intoxicantes, también debían evitar las relaciones sexuales no provechosas. Lo anterior con el fin de acumular méritos para el karma y así renacer en otro cuerpo que le permitiera acercarse aún más a la iluminación. En este contexto, hay otra lectura que resalta cómo Buda había peleado contra “la autoridad de los Vedas y con ella el predominio de los brahmanes” como casta religiosa (Küng, 2005, p.229). En otras palabras, este habría luchado por una transformación de la casta religiosa, no por nacimiento, sino por méritos en la práctica.

Ahora bien, frente a la inclusión de las mujeres se encuentran dos posturas. En la primera, las mujeres pueden ser ordenadas como monjas, dado que en ella se resalta que el mismo Buda instruyó a algunas, por ejemplo, a la madre de *Yasa* –el hijo de un rico mercader de *Vārānasī*– y a la esposa de este (Armstrong, 2017). La segunda visión destaca que *Pajāpartī Gotamī* (la madrastra y tía de Buda) fue rechazada cuando intentó entrar a la *Sangha*, y que tras la insistencia de esta Buda terminó por aceptarla, pero con la condición de que dejara claro que las monjas (*bhikkhunīs*) eran de una clase inferior (Armstrong, 2017). Parece entonces que hay cierta discrepancia frente a los textos, lo cual ha llevado por un lado a la conclusión de que la aceptación renuente de las mujeres, y las ocho regulaciones específicas para estas, pudieron haberse añadido posteriormente. Por otro lado, hay quienes indican que de acuerdo con la época de Buda no se podía pensar una igualdad entre hombres y mujeres de ese tipo¹⁴.

Además, debe considerarse que el budismo fue la religión estatal de la India durante el reinado de *Ashoka* (desde el 268 hasta el 233 a. n. e.), quien era el nieto del conquistador *Candragupta*

hablará de budistas laicos y de cristianos laicos, lo que no implica un oxímoron, sino un énfasis en la etimología de la palabra y en el uso que se le da en ambas religiones.

¹⁴ Es claro que alrededor del siglo I a. n. e. “algunos monjes culparon a las mujeres de sus propios deseos sexuales que estaban interfiriendo en su iluminación y las consideraban obstáculos universales para el progreso espiritual” (Armstrong, 2017, p.174), y que la ordenación de monjas se abolió entre los budistas *Theravāda* (Bechert, 1987).

Maurya. Este logró construir un imperio por medio de la violencia, pero se convirtió en un devoto budista (Bechert, 1987). El mismo manifestó que le corresponde al Estado la tarea de asistencia social a todos los seres y “fue el primero que formuló el objetivo de una transformación consciente del mundo según los ideales budistas como tarea del pensamiento y de la acción política” (Bechert, 1987, p.399). Fue también el fundador de misiones budistas y envió predicadores a países vecinos, así como a otros occidentales. Debido a la irrupción de los conquistadores musulmanes, el budismo desapareció casi por completo de la India en los siglos XII y XIII. Actualmente, se encuentra en la mayoría de los países del Sudeste Asiático y el Tíbet se ha vuelto el país insignia.

2.3 Algunas semejanzas y diferencias con el cristianismo¹⁵

En primer lugar, es necesario contemplar que los orígenes de ambos fueron muy distintos. Gautama nació y creció dentro de la opulencia, mientras que Jesús dentro de la pobreza, lo cual demuestra que a pesar de que las condiciones en las cuales nacieron y crecieron eran distintas, ambos desdeñaban la riqueza. Asimismo, tanto el uno como el otro se concentraron en el dolor de la población. Por un lado, Gautama se alejó de la “vida doméstica” por ser un lugar de “impureza”, y promovió una vida ascética donde se debía vestir y comer de cierta forma; por otro lado, Jesús fue célebre por “la comida en común (también con ‘pecadores’)” (Küng, 1987, p.411). Además, Jesús “no estableció ninguna regla formal para los que querían seguirle: ni noviciado, ni votos, ni ejercicios regulares, ni largas meditaciones, ni instrucciones litúrgicas” (Küng, 1987, p.410). Debido a ello, podría decirse que la práctica del cristianismo es mucho más flexible que la del budismo, pues la práctica de este último conlleva muchas más reglas, estipuladas por el mismo Buda¹⁶. Por lo tanto, aunque el postulado inicial es semejante, los caminos son disímiles.

¹⁵ Estos son elementos destacados por estudiosos de las religiones como Karen Armstrong y Hans Küng. No se pretende hacer un análisis detallado de todas las semejanzas o diferencias entre ambas tradiciones, sino resaltar algunos puntos importantes para el análisis que se hará posteriormente. Se recuerda que el propósito de este trabajo no es hacer un estudio estricto de su teodicea, sino del cambio social que implica la conversión al budismo en una sociedad de tradición judeocristiana.

¹⁶ Esto al considerar que la información de las escrituras budistas sobre las estipulaciones de Buda es verdadera.

En esta línea de argumentación se tiene que tanto Gautama como Jesús utilizaron la lengua del común para transmitir el *Dharma* y el Evangelio, respectivamente, lo cual conllevó a una distancia de la tradición religiosa del momento, pues el sánscrito y el hebreo tenían una connotación sagrada (Küng, 1987). Esta diferenciación con la tradición religiosa precedente también se evidencia en que su “autoridad no residía en su formación de escuelas sino en su extraordinaria experiencia de una última realidad” (Küng, 1987, p.382). Por ello, para seguirlos se exigía un cambio en la praxis del día a día y no un estudio riguroso de algún texto. Además, también se evidencia en su intento de subvertir el orden social, pues Jesús destacó que los pobres serían quienes entrarían al Reino de Dios y Buda le restó importancia al poder de los *brahmanes* como personas escogidas para llevar a cabo las labores eclesiásticas.

No obstante, Jesús es entendido como un profeta, pues dado que había sido enviado por Dios, es el que habla en nombre de él; mientras que Buda es místico, debido a que él mismo se iluminó, él alcanzó el Nirvana. Igualmente, rescatan elementos de la tradición anterior, pues Buda nombra a la tierra como testigo de su iluminación e incluye a *Māra* y *Brahma* (Armstrong, 2017), dos figuras importantes dentro del hinduismo; mientras que Jesús retoma a profetas como Abraham, Isaías, Moisés, entre otros.

En ese mismo orden de ideas, ninguno ordenó la codificación de su doctrina, fueron sus seguidores quienes, posteriormente, se encargaron de ello. Debido a esto, “los Evangelios apenas nos cuentan nada de la vida temprana de Jesús y solo empiezan a narrar su historia con seriedad cuando da comienzo a su misión predicadora” (Armstrong, 2017, p.145). Así, también “las escrituras budistas recogen los sermones de Buda y describen con algún detalle los primeros cinco años de su ministerio, pero después el Buda se desvanece de la vista y apenas hay referencias acerca de los últimos veinte años” (Armstrong, 2017, p.145). Cabe anotar que Buda predicó más años que Jesús, pero igualmente hay una escogencia específica de los fragmentos que se plasman en las escrituras, principalmente para dar cuenta de su desapego al mundo. Debido a lo anterior, se puede concluir que ambas figuras son resaltadas con el objetivo de demostrar unos principios que van más allá de la misma persona que los dijo. En otras palabras, la persona de Gautama y de Jesús queda relegada para destacar el *Dharma* y el Evangelio, es decir, los principios morales detrás de estos personajes.

No obstante, el mensaje de ambos coincide en un alejamiento del egocentrismo, pues la ambición, el poder y la ceguera constituían la gran tentación. Por un lado, Buda consideraba que pensar en un yo generaba sufrimiento, puesto que todo era transitorio y, por ello, no se podía atar a nada¹⁷. Por otro lado, Jesús “diría a sus discípulos que la búsqueda espiritual exigía la muerte del yo, un grano de trigo tenía que caer al suelo y morir antes de alcanzar su máximo potencial y dar fruto” (Armstrong, 1987, p.78). Además, Jesús resaltó constantemente que el cuerpo es el templo de Dios¹⁸, es decir, ese yo está supeditado y en función del ente divino y de los seres humanos que lo rodean¹⁹; así como en el budismo el cuerpo es un medio para alcanzar el Nirvana. En otras palabras, aunque ambos desdeñen el yo y conlleven a una acción consciente del individuo, la práctica que Buda propone para alcanzar tal meta es más individualista que la propuesta por Jesús, y presenta una relación distinta frente al mundo. Ello puede distanciar lo que Küng (1987) connota como compasión amorosa en el Buda y amor compasivo en Jesús.

Se distancian en la representación de su muerte, aunque ambos tuvieron un final violento (envenenado y crucificado, respectivamente), en Jesús ello se destaca con mayor fuerza para enfatizar en una vida de sufrimiento, incluso este muere desprestigiado por un juicio injusto y clamando el abandono de Dios, a través de la imagen de su crucifixión en iglesias de distintas congregaciones, especialmente en las católicas en las que se resalta la Pasión de Cristo. En cambio, las escrituras budistas intentan resaltar la muerte de Gautama como una decisión autónoma de dejar el mundo, como un paso al *Paranirvāna*, como un logro de su trabajo meditativo. Además, la muerte del Buda no es el elemento central de su representación, sino el momento de su iluminación, por lo cual casi siempre es resaltado o esculpido en posición de meditación y sonriente, o por lo menos con una mirada pacífica. De esta manera quedaría perpetuada en la memoria colectiva el Buda sonriente y el Cristo de dolor (Küng, 1987).

¹⁷ Para ejemplificar aquello Buda exponía cómo una llama de fuego nunca es la misma, aunque se pase de antorcha en antorcha, de manera que aunque se renaciera en otro cuerpo, no había un yo como tal.

¹⁸ En Corintios 3:16-17: “¿No sabéis que sois templo de Dios, y que el Espíritu de Dios mora en vosotros? Si alguno destruyere el templo de Dios, Dios le destruirá a él; porque el templo de Dios, el cual sois vosotros, santo es”.

¹⁹ Esto se evidencia en la connotación del cuerpo glorioso en el cristianismo (todos somos un solo cuerpo con Jesús como cabeza).

También se podría hacer una diferenciación entre la fe que conduce a la meditación y al rezo. Por una parte, la fe cristiana se basa en la creencia de que Jesús no permaneció en la muerte, sino que resucitó para ir a los cielos al lado de Dios, por ello, hay comunicación con él. En cambio, Buda no es un dios, pues el mundo es doloroso y no creación divina y “nos ayuda únicamente a llegar al fin del sufrimiento, al Nirvāna” (Bechert, 1987, p.483). En ese sentido, “ninguna fuerza exterior nos ayuda en el camino que lleva a vencer el sufrimiento; sólo podemos vencerlo en nosotros mismos sustrayéndonos a él, como enseña Buda” (Bechert, 1987, p.484). Esa concepción frente a lo sagrado puede explicar porqué la meditación exige una práctica separada de la cotidianidad y un ejercicio consigo mismo mucho más estricto que la práctica del rezo. Además, se considera que lo único que podría acercarse a la concepción de Dios es el orden del mundo, el cual no es más que el sentido de la realidad misma, pero que va más allá de la existencia individual (Bechert, 1987).

En ese mismo orden de ideas, ambos mensajes sobre la meta que se debe alcanzar pueden ser comparados, pues tanto el Nirvana como el Paraíso hablan de un mundo trascendente que puede ser alcanzado en la tierra. Este es uno de los puntos clave que permite, entre otras cosas, catalogarlos como una experiencia religiosa, la cual se consigue a partir del esfuerzo que se hace por lograr un cambio interior. No obstante, para Jesús no hay reencarnación en otra vida terrena, sino una resurrección. Ahora bien, estos dos términos pueden ser confundidos con facilidad, la diferencia radica en que el tipo de vida que expone el budismo está basado en la posibilidad de tener una segunda oportunidad, esto es, renacer en otras circunstancias si se tiene buen karma; mientras que en el cristianismo solo se tiene una vida y por ello, un solo juzgamiento, incluso Jesús anuncia el comienzo del tiempo final (Küng, 1987). En otras palabras, ambos hablan de eternidad, pero, por un lado, esta sería la continuidad de los nacimientos; por el otro, sería la vida eterna en los cielos. Por lo tanto, esta sería vista como negativa en el caso del budismo y positiva en el del cristianismo. En otras palabras, el Nirvana y el Paraíso prometen detener el sufrimiento que se observa en el tiempo presente, pero el budismo añade que en el *Paranirvāna* se detiene la existencia, mientras que en el cristianismo esta se perpetúa.

Cabe anotar que a pesar de las diferencias que existen entre Buda y Jesús, el budismo y el cristianismo comparten muchos elementos, debido a las relaciones sociales que han forjado al

instituirse. Ejemplo de ello es que tras la muerte de ambos y con la progresiva ampliación de los creyentes, se generó la necesidad de establecer una versión oficial de la doctrina, de manera que se crearon unas élites monacal y sacerdotal, las cuales se encargarían de estudiar las palabras de Buda y de Jesús, respectivamente. Esto los aisló cada vez más de la población laica, también los llevó a regular cada vez más su vida con votos de abstinencia, y a sumergirse en una *institución voraz* que les prometía reflejar el *Dharma* y el Evangelio. Para Hans Küng (1987) “el monacato budista y el cristiano coinciden en su exigencia de continencia y ascesis, su afán de pureza y de continencia sexual” (p.410), las cuales eran prácticas que se encontraban previo a la llegada del Iluminado y del Profeta, pero estas comunidades religiosas acaban por reproducir.

A partir de este distanciamiento se ha generado una división del trabajo entre la élite monacal o sacerdotal y los laicos. La dependencia que se genera entre ambos grupos se evidencia en ambas religiones, así como también su respectiva democratización en la historia, que corresponde a la división *Mahāyāna* en el budismo y a la protestante en el cristianismo. Se debe tener en cuenta que la acumulación de mérito religioso es un elemento fundamental para entender porqué se da la divinización tanto de Buda como Jesús, así como la continuidad de ritos religiosos dentro de ambas comunidades. Incluso, tanto el budismo como el cristianismo popular fueron diferenciándose de la élite religiosa por el énfasis que les otorgaban a los actos milagrosos de ambas figuras (Küng, 1987). Ello se evidencia en el budismo por la devoción hacia las estupas y en la glorificación a Buda, lo que se parece en el cristianismo a la entrega hacia el niño Jesús o a las distintas figuras de la Virgen a las cuales se les pide consuelo en momentos difíciles.

Una de las explicaciones a las semejanzas que se encuentran es que Gautama hizo parte de lo que se denominó el Tiempo Axial (800 hasta 200 a. n. e.), que fue un periodo de producción intelectual y espiritual de relevancia, dentro del cual se enmarcan diferentes figuras como Sócrates, Platón, Lao Zi, Confucio, Zoroastro, Gautama, e incluso algunos profetas hoy reconocidos en la tradición cristiana como Isaías y Jeremías. Esta resalta como respuesta a un periodo anterior donde lo sagrado se encontraba apartado del ser consciente y autoprotector (Armstrong, 2017); pero, para el Tiempo Axial, “había una realidad absoluta que trascendía las confusiones de este mundo –Dios, *Nibbāna*, el Tao, Brahmán” (Armstrong, 2017, p.50).

Capítulo 3. **Budismo en la contemporaneidad**

3.1 Auge hoy en día

El budismo es una de las religiones más importantes en la actualidad, debido al número de creyentes. De acuerdo con el Pew Research Center (2017), en el año 2010 había un total de 488 millones de budistas en el mundo, lo cual representaba un 7% de la población mundial²⁰. La mayor parte se concentra en la región de Asia-Pacífico, donde destaca como religión mayoritaria en países como Tailandia, Myanmar y Camboya. Asimismo, se encuentra en Japón y China, donde presenta imbricaciones con otras tradiciones como el confucianismo, el taoísmo y el sintoísmo. Según las predicciones del mismo, esta religión aumentará en el número de creyentes para el año 2030, con un aproximado de 511 millones, pero a partir de ese momento, disminuirá considerablemente²¹ (Pew Research Center, s.f.). De acuerdo con esa misma entidad, la población budista en América del Norte y en Europa va en aumento, debido a la progresiva conversión de sus habitantes.

Frente a estos estudios, se puede afirmar que el auge del budismo en países occidentales es un fenómeno de la modernidad, pues aunque anteriormente se habían dado encuentros con las tradiciones de Oriente, ello no parece haber implicado una conversión. Incluso se podría llegar a decir que inicialmente solo fue un acercamiento colonialista, por lo que la religión tradicional ni siquiera era contemplada como posibilidad para la conversión. Autores como Andreas Janousch (2008) y María Jesús Alonso Seoane (2017) señalaron que las primeras misiones jesuitas en China, a finales del siglo XVI, establecieron la base de la concepción occidental sobre el budismo, pues se instauró que tanto esta religión como el taoísmo eran idolatría, y el confucianismo era un sistema ético (Janousch, 2008). Además, se determinó que los predicadores de las dos primeras eran hipócritas, egoístas y estaban relacionados con Satán (Sarrazín, 2012).

²⁰ Para el año 2015 el cristianismo era la religión con mayor número de feligreses en el mundo, lo cual representaba el 31% de la población mundial, el islam era la segunda con mayor número (24%), seguido por aquellos que no se identifican con ninguna religión (“nones” en inglés) (16%), posteriormente, se encuentran los hinduistas (15%), y en quinto lugar los budistas (7%) (Pew Research Center, 2017).

²¹ Esto principalmente se explica por una tasa de fertilidad baja en los países predominantemente budistas como China, Tailandia y Japón.

Estas contribuciones podrían leerse desde la misma óptica destacada por Edward Said (2004), sobre el “Orientalismo”, como una construcción social de Occidente sobre Oriente que pasó por las miradas colonialistas y las académicas. Esta construcción del “otro” se encuentra atravesada por el temor (como se evidenció con los jesuitas) y por un romanticismo (el de los académicos del siglo XIX), donde se continúa forjando una imagen de Oriente.

A partir de Janousch (2008) se puede observar cómo se valoró la tradición religiosa de Oriente respecto a la judeocristiana. Al comparar las tradiciones orientales con el catolicismo, a estas no se les adjudicó el término de religión, por el contrario, “los investigadores utilizan categorías como ‘espiritualidad’, ‘misticismo’, ‘esoterismo’, el pensamiento de los ‘nuevos movimientos religiosos’, o de la ‘nebulosa místico-esotérica’” (Sarrazín, 2012, p.24)²². Así, las expresiones “espirituales” en Occidente tuvieron –y aún es así– una gran acogida incluso dentro de los círculos académicos. De esa manera fue posible:

[Que] el budismo se difundiera a través de los libros, se ‘intelectualizara’, se empezara a ver como un aporte a la filosofía o a la psicología e, incluso, se incorporara a un saber intelectual desligado de normatividades y prácticas propias de la institucionalidad religiosa asiática (Sarrazín, 2017, p.64).

Por lo tanto, se tiene que la mirada positiva de las tradiciones orientales permitió acercarse a este conocimiento y encontrar semejanzas con la ciencia, la gran directriz en la modernidad. Incluso, se podría decir que desacralizar la “espiritualidad” oriental fue un elemento clave para fomentar el conocimiento que reunía la ciencia y las explicaciones budistas. Bechert (1987) da cuenta de que “el budismo fue presentado como una doctrina en armonía con la razón, que no exige fe ciega, sino que invita a examinar la verdad mediante la praxis religiosa y la meditación” (p.478). Es decir, el budismo no chocaba con el espíritu científico, sino que era una opción que iba acorde a este. Ello debe considerarse como un elemento importante, pues dentro del mismo pensamiento budista, la praxis meditativa y su empirismo son elementos clave de la doctrina.

²² “Les chercheurs utilisent des catégories comme ‘spiritualité’, ‘mysticisme’, ‘ésotérisme’, la pensée des ‘nouveaux mouvements religieux’, ou de la ‘nébuleuse mystique-ésotérique’”.

También, se puede evidenciar en la explicación que proporciona Huston Smith como se citó en Bravo (s.f.):

La idea de una evolución espiritual a través de incontables reencarnaciones hacia un estado más elevado no resultaba para nada tan extraño en una sociedad altamente influenciada por las teorías darwinianas y positivistas. Además de mencionar que el descubrimiento de las ciencias del inconsciente facilitó enormemente la entrada del budismo e hinduismo ya que las nociones de lo sagrado de dichas religiosidades se orientan hacia el interior del sujeto (p.7).

Es así, que es posible decir que estas tradiciones se constituyen como una opción de creencia para los intelectuales e incluso para los ateos, una “religión atea” en términos de Huete (2018) donde no sólo se cree, sino que también se estudia la energía espiritual del universo. Por ello, se entiende que “el budismo no llegó a Occidente a través de una misión activa, sino por la lectura de libros convincentes sobre sus doctrinas” (Bechert, 1987, p.475), lo cual evidencia lo señalado por Armstrong (2017), a pesar de no haber sido concebido como “una doctrina para una élite privilegiada; era una religión para ‘la gente’, para ‘la mayoría (*bahujana*)’”. En la práctica, atrajo más a las clases altas y a los intelectuales” (p.143).

Ahora bien, las migraciones asiáticas que se dieron durante el siglo XX fueron un punto clave para transformar la lectura teológica de los primeros misioneros en Asia y la filosófica del siglo XIX, a la posibilidad de conversión en la contemporaneidad. Aunque Bechert (1987) destacó que bajo el reinado de *Ashoka* se hicieron misiones budistas en Occidente, no se sabe cuál fue la magnitud de estas y se presume que no continuaron después de la caída de su imperio. Por ello, se deben tomar ciertos elementos que pueden haber intensificado el flujo migratorio, por ejemplo, el conflicto por soberanía entre China y el Tíbet, que conllevó al exilio del Dalai Lama en el año 1959 y la continuación de su mandato desde el exilio²³. Esto ocasionó que muchos monjes tibetanos fueran recibidos en Europa y en Estados Unidos, de manera que se difundieron aún más las prácticas del budismo. También, se evidenció una inserción de Japón en Occidente, en parte

²³ El Dalai Lama recibió Nobel de la Paz en el año 1989 por su protesta pacífica en contra de China y por la continuación de su gobierno desde el exilio, un elemento que le dio gran visibilidad en Occidente.

por el papel imperial que tomó en la Segunda Guerra Mundial, lo cual generó recelo en países como China y Corea del Sur y, por otra, debido a las medidas del país estadounidense como vencedor de la guerra, que obligaron a los nipones a abrir sus fronteras y acercarse más a las grandes potencias occidentales²⁴.

Aunque la llegada de estos grupos implicó un encuentro más cercano con las tradiciones orientales que el acercamiento que proporcionaron los libros orientalistas reproducidos anteriormente, si no se hubiese dado un cambio en la percepción sobre estas religiones, tampoco se habría dado la conversión por parte de europeos, estadounidenses o latinoamericanos. En ese sentido, se debe considerar que la sociedad contemporánea presenta una nueva relación con el fenómeno religioso. Autores como Jean Paul Sarrazín (2017), Alonso (2017), Matilde Viglianchino (2008), entre otros, coinciden en que a partir de los años 60 el fenómeno de la secularización en Occidente se relacionó con una pluralización religiosa, debido a la progresiva deslegitimación de las instituciones religiosas tradicionales que condujo a la expansión del espectro religioso, pero esta vez enmarcado en un contexto más individualista y desinstitucionalizado (Beck como se citó en Sarrazín, 2017).

Por lo tanto, se está de acuerdo con el planteamiento de Sarrazín (2017) en la importancia que tiene entender este fenómeno de los NMR dentro del pluralismo contemporáneo que valora una cierta otredad, la cual parte de una representación positiva de Oriente, que “presupone una marcada dicotomía entre un Oriente místico y un Occidente materialista” (Sarrazín, 2017, p.65). Por ello, los NMR emergen dentro de este cambio religioso contemporáneo como una solución ante la división material-espiritual del sujeto contemporáneo. Bajo esta lógica, dicha emergencia corresponde con la decadencia de un discurso institucional que da paso a una definición más plural y menos rígida de la religión. En ese sentido, los NMR hacen parte de un cambio de paradigma que se evidencia en “el desplazamiento de la autoridad desde el exterior (Dios, Iglesia, comunidad) hacia el interior (en este caso “la budeidad”)) (Cornejo, 2012, p.343).

²⁴ De acuerdo con Rosalía Ávila (2006), a partir de la Segunda Guerra Mundial se genera una migración japonesa a Estados Unidos mucho más diversa, pues antes de ello, principalmente llegaban hombres a Hawái sin su familia para trabajar en los cultivos de caña de azúcar o como peones en California. Este cambio en migración nipona da cuenta de la necesidad de una mayor adecuación de estas poblaciones en territorio europeo o norteamericano, y por consiguiente, de la proliferación de espacios para practicar su religión.

En este orden de ideas se genera el debate frente a si los NMR deben ser entendidos como religión, espiritualidad o doctrina. Cabe anotar que la problemática no es solo una cuestión de lenguaje, pues conlleva a establecer cómo se entiende el budismo en Occidente. Bajo esta premisa no se han encontrado casi investigaciones en Occidente que lo asocien con el poder, y en caso de hacerlo, lo valorizan como una resistencia contra este mismo, como se puede observar en Ana María López Navarro (2012). Ello, en parte, porque las características teológicas que presenta el budismo difieren de la tradición judeocristiana, pues la búsqueda que ofrece el primero es individual y silenciosa, donde “cada uno es su propio buda, su propio dios y maestro” (Mesa, 2015, p.40). Es así, que se propone partir de “una conexión con uno mismo, de adoptar un hábito de honestidad íntima” (Cornejo, 2012, p.337).

Debido a esa mirada interna, es que las religiones orientales, sobre todo el budismo y el taoísmo, son asociadas a un “camino” que el individuo recorre en la dimensión espiritual. Esto encaja muy bien con la perspectiva moderna en la cual se tiene consciencia del sujeto como aquel que establece su lugar en el mundo a través de sus acciones, lo que se ha entendido en el mundo académico como constructividad del orden social. Como afirma Tanyas Luhrmann, “el individuo ahora tiene consciencia de que puede dejar de creer, o creer en otra cosa” (como se citó en Sarrazín, 2017, p.376) por lo que la relación religión-sociedad es vista en la actualidad como una experiencia individual y subjetiva. Este tipo de relación con el mundo espiritual en Occidente se evidencia a partir de la modernidad, donde se generaron grandes cambios en la percepción del orden social, pero no como algo dado, sino de las instituciones religiosas como algo transformable. Para Alonso (2017), de forma similar, tanto para “el budismo como para otras religiones asiáticas (taoísmo, hinduismo, etc.), es más importante el compromiso personal de la religión que la parte social” (p.177), lo cual corresponde a una demanda más íntima de lo religioso.

De acuerdo con lo anterior, se establece que el fenómeno religioso contemporáneo se caracteriza por “la ‘subjetivación del creer’: una especie de ‘religión a la carta’, gracias a la cual el consumidor religioso puede combinar a su gusto prácticas y creencias provenientes de diversas tradiciones” (Hervieu-Léger , 1999 como se citó en Beltrán, 2011, p.215). Para Felipe Luarte (2017) ello genera de manera progresiva procesos de aculturación que parecen ser cada vez más

acelerados desde la era de la globalización, lo cual genera a su vez hibridaciones culturales. Sin embargo, se considera que el término transculturación podría ser más adecuado para dar cuenta de este fenómeno, debido –precisamente– a esas convivencias entre lo tradicional y lo moderno; así como al contrapunteo²⁵ que se ha generado entre Occidente y Oriente, diluyendo las fronteras y la dualidad que se han forjado históricamente. En este mismo orden de ideas, para Silva Da Silveira (2005) como se citó en Ana D’Angelo (2018), esto “constituye la contracara de la occidentalización del resto del mundo en una ruta de mano doble” (p.104).

En ese sentido, se considera que uno de los elementos que puede haber cambiado respecto a la apropiación del budismo en la contemporaneidad, es la dinámica de comercialización de bienes simbólicos mediante la cual se considera que la identidad es algo construido por el sujeto a partir de la adopción de distintas expresiones culturales. Ello puede deberse en parte al “método de marketing en donde las prácticas de meditación orientales se venden de la mano de la publicidad como estrategia de consumo capitalista que se ha percatado de la posibilidad de vender el equilibrio emocional” (Mesa, 2015, p.17). En la contemporaneidad las expresiones enmarcadas dentro de la New Age indican que entienden bien el mundo social, al acudir a distintos saberes espirituales sin identificarse con una institución en particular (Sarrazín, 2012); que generalmente es una población perteneciente a los estratos socioeconómicos medio y alto, con altos niveles de formación académica, lo cual les permite ostentar un capital cultural que pueden sintetizar en lo que Peter Berger llama el *faculty club* (como se citó en Sarrazín, 2012).

Otra explicación sobre el auge actual que tienen estas tradiciones, tanto en el ámbito académico como en el espiritual, es que emergen como una respuesta a la crisis de sentido del hombre contemporáneo u occidental. Sin embargo, se considera que el acercamiento de Peter Wagner como se citó en Bravo (s.f.) al significado de *crisis* puede dar cuenta sobre cómo se está frente a “periodos durante los cuales los individuos y los grupos modifican sus prácticas sociales hasta el punto tal que las grandes instituciones, y con ellas las configuraciones institucionales, se

²⁵ Este término se toma de “Contrapunteo cubano del tabaco y el azúcar” de Fernando Ortiz, donde demuestra cómo en los encuentros entre distintas culturas se generan fricciones, pero también hay elementos estructurales que terminan por acercarlos. Así como Ortiz da cuenta de la relación entre un producto local y uno foráneo en el proceso social, se debe tomar –en el caso del budismo– la secularización o incluso la globalización, como elementos estructurales que unieron a Oriente y a Occidente a nivel religioso.

hallan sujetas a una profunda transformación” (p.5). En ese sentido, la sociedad contemporánea estaría presenciando un cambio social frente al fenómeno religioso, por lo cual, más allá de la continuidad histórica que puede haber con el discurso orientalista, sí se presenta una transformación en la relación con lo sagrado. En este punto, cabe resaltar lo señalado por Mircea Eliade como se citó en Mesa (2015), quien afirmó que “las filosofías, las técnicas ascéticas y contemplativas indias persiguen todo el mismo fin: curar al hombre del dolor de la existencia en el tiempo” (Mesa, 2015, p.15).

Esto puede explicar porqué son denominados por los autores Fabián Luis Bravo (s.f.) y Sarrazín (2012) como “contracultura occidental”, pues el auge del budismo respondería a la separación del conocimiento científico y espiritual, así como también a la relación que se había dado entre el hombre y la naturaleza para tener mayores avances en el campo científico. Aunado a lo anterior, para Armstrong (2017), hay además una semejanza en las condiciones de posibilidad que permitieron que el budismo emergiera tanto en la India como en la sociedad contemporánea:

Nosotros también estamos viviendo una época de transición y cambio como sucedía en el norte de la India durante los siglos V y VI a. n. e. [...]el vacío se ha convertido en la parte esencial de la experiencia moderna. Al igual que Gotama, vivimos una época de violencia política, y hemos sido testigos de ejemplos aterradores de la inhumanidad del hombre contra el hombre. En nuestra sociedad persiste también un extendido malestar, desesperación urbana y anomia, y a veces nos invade el temor ante el nuevo orden mundial que está surgiendo. (p.25)

Al mismo tiempo, Buda se caracterizó por su independencia intelectual y personal, méritos que hoy son muy valorados. Incluso, la nueva jerarquía que habría establecido Buda, se dio con base en estos logros prácticos.

3.2 Países donde se ha presentado

Se debe tener en cuenta que todos los países en los cuales se ha estudiado el cambio religioso hacia el budismo, u otras religiones orientales, tienen una tradición católica fuerte. Esta inserción en el contexto católico se ha interpretado a partir de la contraposición entre una religión impuesta

desde el nacimiento y una que se escoge. Esta distinción se encuentra tanto entre el catolicismo con el budismo, como con otras religiones orientales como el hinduismo, pero también se puede evidenciar dentro de las mismas expresiones cristianas como en los pentecostales en Colombia. En ese sentido, Díez de Velasco (2009), como se citó en Alonso (2017), establece cómo a partir “de ese reiterado binomio católico-no católico se ‘deriva una transformación en ajeno (una alienación) de lo minoritario y su invisibilización” (p.169).

Cabe anotar que uno de los lugares donde más se encontraron investigaciones sobre el budismo fue España, destacando Galicia (Alonso, 2017), Sevilla (Ramos, 2014), Córdoba (Gutiérrez, 2015) y Madrid (Cornejo, 2012). En Galicia “más que de grupos, se trataría de meditadores que siguen el método enseñado por este maestro y que se reúnen, ocasionalmente, para meditar juntos”; pero los une el pago de una mensualidad, la asistencia a cursos y conferencias, y a tomas de refugio, mas no un sentido comunitario (Alonso, 2017, p.172). En Madrid “la nueva cultura religiosa consiste en un aprendizaje pautado, en la adquisición de una nueva disciplina religiosa y no solo en un consumo anárquico de creencias y prácticas” (Cornejo, 2012, p.343).

Es así, destaca Cornejo, que se genera un aislamiento de la tradición católica y de sus practicantes, lo cual “implica un proceso de aislamiento del *self* a través de la experimentación subjetiva, tras el cual la subjetividad queda incorporada a los esquemas cognitivos y guiones conductuales de la nueva cultura religiosa como elemento central” (Cornejo, 2012, p.343). En ese sentido, se puede afirmar que no sólo la conversión, sino también el tipo de conversión que implica el budismo, conllevan desde un comienzo a un centramiento del individuo y una apropiación de la creencia como parte de su identidad. Además, la autora destaca las crisis como un elemento que no conduce directamente a la búsqueda de otra religión, sino que conduce al individuo a realizar un ejercicio reflexivo para buscar una alternativa espiritual y más íntima que lo aleje del carácter social del catolicismo. Por consiguiente, se debe evaluar la decisión que lleva a pertenecer al budismo y, aún más, el proceso por el cual pasa la persona para ello y la valoración que tiene del budismo frente a otras religiones.

Lo anterior permite entrever dos elementos fundamentales que destacan al budismo frente al catolicismo. El primero da cuenta del involucramiento que implican las religiones orientales, donde

algunos aspectos como el arte se convierten en herramientas para interiorizar el *Dharma* (Ramos, 2014). Ales Črnič (2009) llega a una conclusión parecida al analizar la inserción de los devotos Hare Krishna en Eslovenia, pues destaca que a diferencia de los católicos estos “do not allow a clear division between religious (sacred) obligations and everyday life” (p.130). Debido a ello, se puede decir que la conversión a religiones orientales no sólo implica un ejercicio religioso más abarcador, sino también un aumento de la religiosidad en el país por parte de una población que se había alejado de estas. Así, la religiosidad se vuelve más fuerte en términos tanto cuantitativos, por el aumento del número de creyentes en determinada ramada, como cualitativos por la importancia que se le otorga a la creencia religiosa dentro de la cotidianidad del creyente.

Latinoamérica no es la excepción pues, de acuerdo con Mesa (2015), “las prácticas meditativas, las conferencias de maestros de oriente televisadas, las prácticas ascéticas, el yoga, el retiro monasterial, el vegetarianismo, corrientes filosóficas de los vedas” (p.43) empiezan a ser introducidos en occidente en los años 70, y para los 80 son introducidos en países como Argentina (Carini, 2008) y Uruguay (Apud, Clara & Ruiz, 2013). Respecto al primer país, la explicación que Mercedes Saizar (2015) le da a la llegada del hinduismo a Argentina en los años 80, recae en una élite que viajaba por Europa y tuvo contacto con la interpretación occidental de estas creencias orientales. Mientras que, al realizar el análisis de la llegada del budismo al Uruguay, los autores Apud et al. (2013) señalaron que ello se debe a “la apertura democrática de los ochenta, la progresiva globalización del país, la ruptura posmoderna con un modelo hegemónico racionalista-positivista” (p.9). Por consiguiente, se considera que este fenómeno responde tanto a una lógica global, como a unos cambios locales que permiten la inserción de estas creencias²⁶.

Aunado a lo anterior, se tiene que para Alonso (2017) la presencia de estas religiones en Occidente se relaciona a un consumo cultural importante, el cual se evidencia en la oferta de conferencias, cursos y tomas de refugio, así como también por la apropiación que se da a través

²⁶ Apud, Clara y Ruiz enfatizan en que “esta modalidad de difusión no implica un misionerismo activo (como en los pentecostales, por ejemplo) sino una especie de misionerismo receptivo, que escapa de aquellas formas clásicas de lucha simbólica por el reconocimiento dentro del aparato estatal o los medios de comunicación masivos” (Apud et al., 2013, p.25)

de sitios web y blogs. Además, ello permite entrever que a pesar de ser minorías religiosas en estos países, se conectan con una red global que les permite entrar en contacto con miembros de diferentes lugares de América Latina y del mundo, de manera que generan una cercanía virtual y una cierta comunidad de creyentes, aunque en principio implicara una apropiación individualista (Alonso, 2017).

En el análisis del budismo argentino, Carini (2008) establece que este “no sólo constituye una comunidad de práctica y una comunidad de lenguaje, también configura lo que Padgett denomina una ‘comunidad de consumo’” (p.15). Por esa razón el autor, Carini (2008), considera que los practicantes del Zen argentino “deben producir y reproducir las condiciones de posibilidad materiales para la práctica de su religión” (p.14).

Con base en lo anterior, cabe anotar que para mantener este tipo de vida se requiere de un ingreso considerable y de unas condiciones materiales específicas. Asimismo, ello permite deducir cómo se entendiendo estas prácticas culturales en Occidente, y cuál es el grupo social que las está profesando, así como también se puede conocer de qué modo se establece la distinción frente a otros grupos religiosos. En este contexto, Apud, Clara y Ruiz destacaron que gran parte de las personas que están llegando al budismo hacen parte de una clase social con un determinado grado de educación, debido a que este implica una “complejidad conceptual así como su alto grado de abstracción en problemas filosóficos” (Apud et al., 2013, p.24). Para los autores:

El budismo ofrecería una solución bastante diferente y paradójica al problema del sufrimiento y del sentido, quizás no lo suficientemente pragmática para las capas ‘populares’, aunque sí muy atractiva para las necesidades existenciales de los sectores con mayor capital cultural. (Apud et al., 2013, p.24)

3.3 Llegada a Colombia

Para comenzar este apartado debe contemplarse la relación de Colombia con las naciones asiáticas. Por un lado, durante la Era Meiji hubo mayor apertura por parte de Japón, por lo cual se empezaron a forjar rápidamente relaciones bilaterales con las nuevas naciones latinoamericanas,

que en el caso de Colombia fueron establecidas el 25 mayo de 1908²⁷ (Embajada de Japón en Colombia, 2018). De acuerdo con Margaret Myers y Mikio Kuwayama (2016), la relación de Japón con América Latina se estableció debido a la necesidad de materias primas del país y a su deseo de exportar bienes manufacturados; de esta forma fue posible la migración de nipones al exterior como una política de gobierno de expansión para la modernización del país²⁸ (Sanmiguel, 2006). En el caso de Colombia, se establecieron cuatro momentos migratorios, en los años: 1929, 1930, 1935 y 1960 (Sanmiguel, 2006). No obstante, se evidenció una actitud reacia por parte de los colombianos a esta migración debido a que “tienen una mentalidad absolutamente diversa y hasta contraria a la nuestra por su religión, por su raza, por su idioma, por sus costumbres” (El Espectador, 1929 como se citó en Sanmiguel, 2006, p.84).

Por otro lado, se encuentra el caso del Tíbet, que es más reciente y no hace parte de una política migratoria organizada, sino de un exilio político, debido a que en el año 1950 el gobierno de Mao-Tse-Tung reclamó soberanía sobre el territorio tibetano, lo ocupó militarmente y estableció reformas económicas. Sus medidas y la protesta del pueblo tibetano, ocasionó que en el año 1959 se exiliara al decimocuarto Dalai Lama a la India y también a monjes de diversas tradiciones a Europa y Estados Unidos. De acuerdo con Rosario Arroyo Velasco y Graciela Pérez (2003) esto ha implicado una gran “labor de difusión de los tibetanos para lograr el apoyo de Occidente” (p.58), por lo cual –dentro del auge del budismo– se evidencia una forma de continuidad de su tradición por fuera de su territorio y de divulgación de su situación política.

En el caso de Colombia, se establecieron relaciones diplomáticas con la República Popular China el 7 de febrero de 1980 (Embajada China en Colombia, 2019) y, de acuerdo con Javier Santiso (2006), estas también se basaron en “los recursos naturales y productos agrícolas que China necesita para alimentar su crecimiento” (60-61). De igual forma, se observa un cambio de percepción frente a esta nación, pues en el año 1887 el entonces presidente Eliseo Payán había prohibido que se trajeran trabajadores chinos al país y el expresidente Rafael Núñez rectificó tal

²⁷ Interrumpidas durante la Segunda Guerra Mundial y reestablecidas el 28 de mayo de 1954.

²⁸ Esta migración hacia América Latina se dio principalmente bajo contrato, para trabajar en las haciendas o en las empresas de minas y ferrocarriles. Asimismo, Brasil, junto a Colombia y Paraguay fueron escogidos para establecer colonias agrícolas japonesas (Sanmiguel, 2006).

posición debido a “las cualidades de la cultura de esa nación y de sus gentes” (Barbosa, Posada & Serrano, 2011, p.29).

En relación al contexto religioso colombiano, se puede decir que desde el periodo de la Conquista Española ha predominado el catolicismo, lo cual permitió históricamente la concentración del poder en los creyentes y también a nivel institucional. Por consiguiente, se han restringido o rechazado otros modos de creer en el país, y la apertura hacia otras religiones ha sido un proceso de largo aliento. El Patronato, acuerdo que conllevó a que la Iglesia legitimara la Corona Española y le permitiera evangelizar en las colonias, tiene como punto de quiebre las reformas liberales de mediados del siglo XIX, que dan cuenta de ciertas medidas a nivel institucional para distanciar el nuevo Estado de la Iglesia. Estos proyectos modernizadores y seculares entraron en fricción con la institución eclesiástica, lo cual condujo a una alianza de esta con los conservadores.

Ahora bien, como se evidencia en la obra de Juan Pablo Restrepo²⁹ (1885), a partir de la Ley del 30 de marzo de 1854, el Estado tomó posesión de los establecimientos que hacían parte de los jesuitas y se expulsó oficialmente a esta orden religiosa, pero se permitió el ingreso de otras congregaciones como las protestantes. Asimismo, se expidió la desamortización de los bienes de manos muertas, debido a que no eran tierras productivas, y se determinó que debían ser vendidas a particulares que sí las trabajaran. De acuerdo con la teoría de Weber (2012), el protestantismo tiene mayor afinidad en términos de valores con el capitalismo, modelo en el cual la nación intentaba establecerse, por lo que esta religión era más afín al proyecto de Estado de los liberales, donde la ética del trabajo individual debía ser inculcada. Otro elemento que demuestra esta puja fue la educación, pues el Colegio Nuestra Señora del Rosario y el Colegio de San Bartolomé pasaron a ser administrados por el gobierno; no obstante, se les permitía a los protestantes dar cátedra en las escuelas públicas. Esta disputa solo se resolvió con el Concordato de 1887, pero se

²⁹ Se debe tener en cuenta Juan Pablo Restrepo (1885) fue un conservador antioqueño cercano a la Iglesia, y su lectura de las reformas liberales de mediados de siglo es una respuesta directa en términos espacio-temporales al cambio de gobierno, pues este escribe su obra en la Regeneración. En ella se determina a demostrar la persecución que según él, se dio por parte del Estado a la Iglesia Católica en Colombia.

estableció un favoritismo a la institución eclesiástica por parte de los conservadores, lo cual se evidencia durante el periodo de la Restauración.

A lo largo del siglo XX se producen cambios acelerados en el país, se da la migración del campo a la ciudad, una apertura constitucional, entre otros aspectos. A partir de lo expuesto por David Bushnell (1984), se evidencia que Laureano Gómez promulgaba que existía “una diferencia entre los valores culturales de América Latina y América sajona pues era protestante y materialista de corazón” (Bushnell, 1984, p.40). Sin embargo, Christopher Abel (1987) señaló que, aunque se viera una amenaza en el protestantismo, este representaba a un grupo reducido de personas compuesto en su mayoría por diplomáticos extranjeros y comerciantes. Asimismo, el autor destacó que la Iglesia cumplía un papel fundamental junto a los partidos políticos, pues eran “los medios a través de los cuales los campesinos interpretaban el mundo exterior y se identificaban con él” (Abel, 1987, p.30). Además, resaltó que muy pocas veces la Iglesia trabajó por mejorar las relaciones entre los liberales y los conservadores, dado que estaba completamente politizada en la región, lo cual se evidencia en que “los sacerdotes locales hablaban de la política en épocas de elecciones reñidas en términos del mal y el bien” (Abel, 1987, p.90).

En este contexto, también los autores Germán Guzmán Campos, Orlando Fals Borda y Eduardo Umaña Luna (2005), dan luces de cómo cambió la relación con la Iglesia a mediados de siglo. Los autores afirmaron que en aquellas zonas donde influyeron las ideas comunistas se incendiaron capillas y se profanaron ornamentos, como sucedió en el caso de las de Praga y en Organos, Huila. Asimismo, Guzmán et al. (2005) señalaron que “es posible que el anticlericalismo se haya acentuado, debido en gran parte a la confusión endémica entre lo religioso y lo político a la colombiana” (p.294), lo cual se refleja en “la lucha civil en los campos realizada con base en el antagonismo entre liberales y conservadores [que] apareció frecuentemente como entre protestantes y católicos” (Guzmán et al., 2005, p.295). Estos autores llegan a la conclusión de que “al analizar la violencia es honrado confesar que la Iglesia está demasiado lejos de haber logrado una positiva impregnación religiosa del hombre colombiano” (Guzmán et al., 2005, p.295), por lo que consideran necesario “una sistemática nueva de penetración en la masa, más ágil, más moderna, porque el fenómeno de violencia conlleva un proceso de desintegración moral” (Guzmán et al., 2005, p.490).

Después del Frente Nacional se empezó a visibilizar la oportunidad de tener diversidad en cuanto a las corrientes políticas, y también una mayor oferta religiosa, dentro de la cual surgen como opción novedosa los centros hinduistas y budistas en la ciudad de Bogotá. Este proceso de largo aliento que amplía el espectro religioso se evidencia en todo su esplendor a partir de la Constitución de 1991, donde uno de los cambios que queda plasmado, que además distancia esta nueva carta de la del año 1886, es la instauración de la libertad religiosa en el país. Este elemento demuestra un cambio en la concepción de la religión, debido a que el catolicismo adquiere –al menos legalmente– el mismo estatus que las demás tradiciones. Lo cual también puede leerse como parte del proceso de secularización que se ha dado progresivamente en Occidente, que a su vez, implicó una proliferación religiosa después del periodo de la Violencia a partir de una mayor diversidad de creencias.

Para Bravo (s.f.) América Latina se ha caracterizado históricamente por su elemento híbrido en términos religiosos, asimismo, por la confluencia de aspectos modernos y tradicionales. No obstante, se debe distinguir la “pluralidad” religiosa que siempre ha existido, considerando las diferentes cosmovisiones de la población indígena, de “la pluralización”. Esto quiere decir que, aunque existieran otros tipos de creencias en el país, verlas como una opción para la conversión es un hecho reciente. En ese sentido, Ana María Bidegain (2005) afirma lo anterior al decir que “sí ha existido pluralidad religiosa en Colombia, mientras la ruptura institucional sólo se da con la Constitución de 1991” (p.15), pues “hasta mediados de siglo, 99% de los colombianos declaraba el catolicismo como su religión, pero desde la década de 1960 esta realidad comenzó a cambiar radicalmente” (Bidegain, 2005, p.15). Del mismo modo, el paso a la multirreligiosidad³⁰ sólo se dio a partir de la Constitución del 91, lo cual es un indicio de este cambio que posibilitó la inserción de otras formas de creer. Entre las causas que resalta Bidegain, se encuentra el reconocimiento de la libertad de conciencia y de cultos dentro de la misma Iglesia católica desde el año 1948, así como también en lo establecido en el Concilio Vaticano II³¹.

³⁰ No se debe confundir la multirreligiosidad con la diversidad religiosa. La primera hace énfasis en la igualdad entre religiones amparadas por la ley, y es por tanto producto de la modernidad; mientras que la segunda ha sido común en toda la historia y no requiere igualdad (Díez de Velasco, 2006).

³¹ Este cambio de la relación religión-sociedad se evidencia incluso dentro de la misma Iglesia católica, cuando en el Concilio Vaticano II (1962-1965) proclamó: “Consideren con atención el modo de asumir en la vida religiosa

Aunado a lo anterior, el acelerado proceso migratorio interno del campo a la ciudad, debido al conflicto armado, “provocó un profundo desarraigo entre la población campesina”, y por consiguiente, los llevó a buscar “nuevas y creativas formas de reelaborar su existencia individual y social, desde todo tipo de referentes de articulación social” (Bidegain, 2005, p.17). En ese sentido, el estado de anomia que trajo el conflicto armado en el país, así como el lento proceso de cambio de la Iglesia católica, ocasionó que muchos empezaran la búsqueda personal a través de nuevas formas de creer, que se adaptaran mejor a su nuevo estilo de vida. Incluso Bidegain (2005) considera que la Iglesia se demostró incapaz de reaccionar ante el cambio cultural que se estaba dando en la población. En esa misma línea, William Mauricio Beltrán (s.f.) estableció que la población que llega a las ciudades “no solo necesita para sobrevivir medios materiales de subsistencia, sino también medios simbólicos para reconstruir su identidad y reorientar sus vidas” (p.199). Para él “muchos cuestionan no solo la honestidad del clero católico, sino también la capacidad de la Iglesia para dar respuestas a las demandas del hombre contemporáneo y a los conflictos nacionales” (Beltrán, s.f., p.201). El autor habla de un “núcleo de valores compartidos” que facilita este tránsito, por lo cual considera que la pluralización religiosa en Colombia no ha traído grandes cambios en el orden social y tampoco en el entendimiento de la misma religión (Beltrán, 2011).

No obstante, se puede establecer una distinción socioeconómica dentro de los NMR a partir de su relación con la tradición católica del país. Por un lado, Beltrán, como se citó en Sarrazín (2017), destaca cómo “los más desfavorecidos económicamente son atraídos hacia las iglesias evangélicas como parte de una estrategia para hacer frente al desarraigo y la exclusión” (p.143). Por el otro, Sarrazín demostró que los “*new agers*, al contrario, gozan en su mayoría de condiciones económicas holgadas”³² (Sarrazín, 2012, p. 143). Por lo tanto, cabe afirmar que “los estratos altos participan menos frecuentemente en rituales religiosos institucionales, conceden menor importancia a la religión y toman mayor distancia de las orientaciones morales de la

cristiana las tradiciones ascéticas y contemplativas, cuya semilla había Dios esparcido con frecuencia en las antiguas culturas antes de la proclamación del Evangelio”. Además, el papa Francisco ha continuado con esta inclusión de otro tipo de espiritualidades religiosa al incluir en su *Laudato Sí* a la “Madre Tierra”.

³² Estos dan cuenta de una religiosidad que “está marcada por la desinstitucionalización y la individualización, así como por el eclecticismo y la apertura a una cierta diversidad cultural” (Sarrazín, 2017, p.391).

Iglesia católica” (Beltrán, 2011, p. 216). Debido a lo anterior, dentro de la pluralización religiosa en Colombia se puede hablar de dos tipos de creencia, a saber: los grupos que reproducen aspectos de la tradición judeocristiana del país y aquellos que se distancian de ella que, por lo tanto, incluyen tradiciones orientales.

Este cambio dentro de la relación con lo religioso también se evidencia a partir de la Encuesta Mundial de Valores (WVS) sobre Colombia (ver Anexo 3), en la cual se observa que conforme envejecen los colombianos se le otorga mayor importancia a la religión, mientras que en las generaciones jóvenes esta pierde relevancia. Sin embargo, sin importar la edad, la religión parece ser un elemento fundamental en la mayoría de los habitantes. En suma, ello quiere decir que desde el año 1997 al 2012 aumentó el número de personas que consideran la religión como un elemento determinante en sus vidas, por lo cual se puede decir que aumentó la religiosidad en el país³³ (ver Anexo 2).

Es menester finalizar este capítulo con el análisis específico de las religiones orientales en Colombia, que gira en torno al budismo Zen. Por una parte, Ana María López (2012) da cuenta de la meditación *Zazen* en Bogotá y Cachipay, su análisis se basa en el *Zazen* como una respuesta:

[Ante] la subjetividad occidental que se ha venido formando durante siglos: en lugar de un autogobierno, el dispositivo busca el desgobierno total y absoluto, y sólo así emerge el espacio liso, el cuerpo sin órganos o el orden cósmico y el vacío creador (p.134).

Por otra parte, Daniela Mesa (2015) analiza desde la antropología la inserción de esta rama del budismo en la ciudad de Medellín, y caracteriza minuciosamente esta práctica con base en sus rituales y enseñanzas, y en su relación con el cuerpo. La autora identifica a Kodo Sawaki como uno de los pilares del Zen en occidente y a su discípulo Taisen Deshimaru como el encargado de expandirlo en Francia.

³³ Si se comparan las respuestas de la Encuesta Mundial de Valores de 1997 y la de 2012, sobre la importancia de la religión en su vida, se observa un aumento de 15.2 puntos porcentuales en la categoría muy importante.

Capítulo 4. El budismo en Bogotá

4.1 Los centros en Bogotá³⁴

4.1.1 Budismo Zen o Chan³⁵

4.1.1.1 Comunidad Soto Zen de Colombia

Esta comunidad fue iniciada por Densho³⁶ Quintero en el año 1989, un maestro budista colombiano que comenzó sus estudios con Shohaku Okumura de la Comunidad Zen Sanshinji de Estados Unidos en el año 1984 (Comunidad Soto Zen de Colombia, 2012). Este estando en la universidad sufrió una depresión profunda por el asesinato de uno de sus compañeros al robarle el carro, por ese motivo se adentró en una búsqueda espiritual y encontró el budismo (Bedoya, 2012). En el año 1987 obtuvo su ordenación de monje en Francia y, entre los años 1991 y 1992, fue nombrado secretario de la Comunidad Budista Soto Zen en Valencia, España (Comunidad Soto Zen de Colombia, 2012). En el año 2009 obtuvo la autorización del maestro Shohaku Okumura para transmitir el *Dharma*, y en el 2013 fue nombrado maestro misionero, lo cual significa que está encargado de difundir internacionalmente el budismo y de representar oficialmente a la escuela Soto del Japón en América Latina (Comunidad Soto Zen de Colombia, 2012).

El templo en Bogotá se llama *Daishin*, que significa la mente magnánima que lo incluye todo. En los primeros años fue considerado un centro de práctica y hoy un templo, el cual destaca por la austeridad en su decoración, al estilo japonés, por el uso de túnicas negras por parte de los

³⁴ Ver Anexo 3.

³⁵ A partir de la entrevista realizada a Mario (Dairén) Jácome (miércoles 26 de junio de 2019), se pudo determinar que la misma práctica budista puede ser denominada tanto Zen como Chan. La primera hace alusión a su nombre en japonés y la segunda en chino, pero ambas hacen referencia a la palabra *yana* en sánscrito, que significa meditación.

³⁶ En el budismo se tiene la costumbre de adoptar un nombre distinto cuando se toman los votos. En este caso Iván Quintero acuñó el nombre de Densho y la comunidad lo conoce como tal. Esto también sucede con Mario Jácome que es llamado Dairén.

integrantes y por la práctica del *Zazen*³⁷. El ritual también es importante para esta comunidad, por lo que la posición de las manos, el orden de los movimientos e incluso el pie con el cual se entra al recinto son de gran importancia; se reconoce y se agradece tanto a los seres vivientes como a los elementos inertes que acompañan la práctica. La meditación utilizada hace énfasis en estar sentado con la posición correcta, los pensamientos y la respiración correctos durante sesiones de 20 o 40 minutos cada una, lo cual depende del día.

El centro ofrece al menos una práctica diaria, algunos días incluso dos, lo cual permite que los integrantes puedan meditar antes o después de ir al trabajo, y así encontrar un balance entre ambas actividades³⁸. Cabe mencionar que la duración de la práctica de los miércoles es corta, pues está pensada principalmente para aquellos que inician en el *Zazen*. Además, el último domingo de cada mes se hace *Zazenkai*, que es una forma intensiva de *Zazen* y una vez al año se celebra el nacimiento de Buda con toda la comunidad.

Asimismo, se tienen prácticas introductorias aproximadamente cada mes, donde Denso Quintero explica sobre qué trata el budismo y cuál es el enfoque de este centro en particular. A estas charlas asisten un aproximado de 20 a 30 personas, a quienes se les invita después a asistir los miércoles; al finalizar todos los asistentes repiten los cuatro votos en una sonoridad particular:

Los seres son innumerables, hago el voto de liberarlos a todos. Las obstrucciones mentales son inagotables, hago el voto de acabarlas todas. Las puertas del *Dharma* son ilimitadas, hago el voto de entrar por todas. La vía del Buda es insuperable, hago el voto de realizarla (Observación participante el centro Soto Zen).

³⁷ De acuerdo con la información destacada de la observación participante del 24 de septiembre de 2018 en el Templo Zen Mente Magnánima, el *Zazen* es una forma de meditación que se enfoca en la postura más que en una imagen o un pensamiento, pues considera que así se está plenamente en el momento y no identificándose con construcciones mentales.

³⁸ Esto hace referencia al *gyojuzaga* que es “traer la práctica de *Zazen* a nuestra vida diaria” porque “todas nuestras actividades cotidianas tienen el mismo valor que *Zazen*” (Budismo Soto Zen, folleto Zen).

4.1.1.2 Camino del Dharma

El fundador de la comunidad en Bogotá es llamado Zheng Gong, un sociólogo especialista en Gerencia Social de la ESAP y con estudios de construcción de paz en la Universidad de Barcelona (Camino del *Dharma*, 2019). Llegó al Zen por Jorge Julio Mejía, un sacerdote jesuita que ha acoplado varias prácticas budistas como la meditación, y posteriormente se refugió en el budismo a través del Centro Zen de Magnolia en Estados Unidos. Tiempo después le fue otorgado el título de monje y el permiso para transmitir el *Dharma* a través de la Orden Xu Yun del Budismo Chan en Miami, por lo cual se comprometió a tener una injerencia activa en la promoción de la no violencia y en el desarrollo de “una nueva consciencia para el siglo XXI” (Camino del *Dharma*, 2019). Debido a lo anterior y a su historia personal como víctima del conflicto armado, el énfasis que esta comunidad le da al budismo es de una herramienta constructora de paz y reconciliación.

Esta comunidad no tiene centro propio todavía por lo que se reúnen una vez al mes en un espacio prestado por parte de las monjas de la Casa de Retiros las Esclavas de Cristo. Se puede decir que se encuentran en proceso de consolidación de la comunidad en Bogotá debido a que recientemente iniciaron su *Sangha* y a que sus encuentros los llaman “sesiones de estudio”. Este carácter más flexible puede ser atractivo para aquellos que apenas comienzan a conocer lo relacionado con el budismo y todavía no se quieren comprometer con el *Dharma*, o que incluso siguen en una etapa exploratoria de la religión que quieren profesar. Se pudo constatar que creen que en el budismo “no hay necesidad que un maestro lo transmita; lo que se transmite es simplemente el método con el cual las personas pueden experimentar el Chan” (Camino del *Dharma*, 2019), elemento que los diferencia de la comunidad Soto Zen.

Cabe anotar que a pesar de que esta comunidad es pequeña en Bogotá, realiza talleres constantemente en otras ciudades del país como Cali, Medellín y Barranquilla, lo cual le permite tener una comunidad ampliada que les hace compartir sus creencias a nivel nacional.

4.1.1.3 Fundación para vivir el Zen

Al comenzar la investigación no se había considerado incluir esta comunidad, pues se entendía que el maestro Reitai Lemort se había trasladado a Cachipay; no obstante, al establecer

comunicación con una integrante del Soto Zen, se determinó que era importante mencionarlo por la importancia que ha tenido en la llegada del budismo a Colombia.

Reitai Lemort es un maestro francés que a los 48 años decidió enfocar su vida en torno al budismo, y en el año 1988 viajó a Colombia para enseñar la tradición que había aprendido de Taisen Deshimaru desde el año 1967 (Fundación para vivir el Zen, s.f.). Actualmente, sus estudiantes continúan con los encuentros en Bogotá, pues este se encuentra realizando *sesshines* (retiros de meditación intensiva) en Cachipay y Barichara (Fundación para vivir el Zen, s.f.). También, hay grupos de practicantes asociados en Barichara, Chía, Medellín, Neiva, Pasto y Villa de Leyva (Fundación para vivir el Zen).

4.1.2 Budismo tibetano

Dentro del budismo tibetano se pueden entrever distintas tradiciones como el linaje *Karma Kagyu* y el *Gelupa*, no se ha encontrado en Bogotá el *Nigma* ni el *Sakya*. Asimismo, cabe resaltar las tres formas mencionadas de entender el budismo, a saber: el *Hinayana*, el *Mahayana* y el *Vajrayana*³⁹. Ahora bien, en Bogotá se hace énfasis en el *Mahayana* y en el *Vajrayana*, características que deben ser tenidas en cuenta para diferenciar el sentido que cada comunidad le da a su práctica.

4.1.2.1 KTC

El Centro de Budismo KTC (Karma Tegsum Choling) fundado por Robert Acosta en el año 1981 fue de los primeros en la ciudad. Este proviene de Inglaterra, pero es de padre colombiano, y sus estudios budistas los realizó en un monasterio en California (KTC Colombia, s.f.). Hace parte de una tradición que llegó en el año 1976 a Nueva York por petición del XVI *Karmapa* (regente del linaje) a través de *Kempo Kartar Rimpoche*, que actualmente cuenta con 35 centros afiliados en el continente. En el año 1990 Rimpoche le otorga el reconocimiento oficial de *lama* a

³⁹ De acuerdo con lo mencionado por Juan Franco, Buda estableció que había tres tipos de estudiantes: el que quiere parar su sufrimiento, el que quiere que además cese el sufrimiento de aquellos que lo rodean y el aquel que se le dan con facilidad los dos anteriores. Bajo esta línea, estos tres tipos de estudiantes se han institucionalizado como tres tipos de corrientes: la *Theravada* (El Camino Angosto), la *Mahayana* (El Gran Camino) y *Vajrayana* (Budismo Camino del Diamante). Este se concentra en el último grupo de personas.

Robert, y lo nombra encargado principal del Centro KTC en Bogotá (KTC Colombia, s.f.), que hoy cuenta con dos sedes en el país, una en Bogotá que es la más antigua, y la de Medellín que fue fundada en el 2010. Igualmente, cuenta con dos *lamas*: Robert y *Lama* Djanchub Chopel (KTC Colombia, s.f.).

Al asistir a uno de los encuentros de la comunidad⁴⁰, uno de sus integrantes⁴¹ se refirió a Buda como una deidad, incluso habló de otras deidades. Además, afirmó que se encuentran a la espera de otro Buda, que por la posición en la que está representado, sentado en una silla y no en meditación, dicen que va a venir de Occidente. Asimismo, explicó que realizan distintas ofrendas a los espíritus antes de comenzar, pues consideran que estos no deben ser perturbados con la tacañería de los asistentes.

No se realizó más trabajo de campo en este centro por dificultades para acercarse, dado que es la única comunidad que no programa las charlas introductorias y tampoco es activa en las redes sociales, por lo cual se dificulta entrar en ella. Al mismo tiempo, en la página web no especifican los horarios de práctica, por lo que se puede decir que es una comunidad cerrada a los nuevos integrantes, o al menos está dirigida a otro tipo de población que no está acostumbrada a buscar en estas plataformas. Cabe anotar, que incluso cuando se estableció comunicación con el líder de la comunidad, vía telefónica, no quiso compartir la historia del centro, y tampoco tuvo una actitud de apertura para realizar las entrevistas.

4.1.2.2 Camino del Diamante

El Camino del Diamante Live in Center Bogotá se creó a partir de una escisión que se generó en el año 1992 dentro de la tradición *Karma Kagyu*, cuando el *Sharmapa* reconoció a Trinley Thaye Dorje como la reencarnación del XVI *Karmapa*. Este último es el regente del linaje, característico por su corona negra, quien es determinado por el *Sharmapa*, el de la corona roja. En el momento en que el *Karmapa* XVI murió en 1981 se generó cierta preocupación dentro de la comunidad de creyentes por encontrar su reencarnación. Este tenía cuatro discípulos cercanos,

⁴⁰ Información destacada de la observación participante realizada el 17 de septiembre de 2018 en el centro KTC.

⁴¹ No se tiene su nombre completo, pues fue una conversación informal.

pero sólo uno de ellos (el *Sharmapa*) era el encargado –según la tradición– de encontrarlo después de su muerte. Sin embargo, Tai Situ (*Situpa*) reconoció a otro niño: Ogyen Trinley Dorje, el candidato chino, y argumentó que el *Karmapa* le había dejado una pista sobre cómo encontrar su reencarnación. A los demás les pareció una forma de control chino sobre la religión tibetana⁴². De ahí en adelante, se generó un conflicto dentro de esta tradición por tener dos representantes. Hannah y Ole Nydahl reconocieron a Thaye Dorje, mientras que Robert reconoció a Ogyen Trinley, por lo cual, el centro se dividió en dos.

De acuerdo con una de las entrevistas, se conoció que cuando Robert realizó el retiro de tres años, tres meses y tres días para convertirse en monje, su pareja en ese momento, Adriana (se desconoce su apellido) conoció a Ole y a Hannah Nydahl y los invitó a Colombia (J. Franco, comunicación personal, 11 de julio de 2019). Estos ya habían conocido a *Karmapa* Rangjung Rigpe Dorje en el año 1969, en un viaje que hicieron en su luna de miel al Tíbet, y se convirtieron en sus primeros estudiantes occidentales laicos (Budismo Camino del Diamante, 2015). El *Karmapa* les había pedido que difundieran lo aprendido en Occidente y establecieran distintos centros.

Es así que actualmente tienen aproximadamente 650 en todo el mundo (Budismo Camino del Diamante, 2015), lo cual permite tener una comunidad ampliada que va más allá de las fronteras lingüísticas o culturales, que comparte un mismo sentido religioso. Este centro, a diferencia del KTC, tiene un enfoque laico, pues no se encuentra dirigido por monjes, sino por los mismos practicantes. En Colombia ya cuentan con centros en las ciudades de Bogotá, Bucaramanga, Medellín, Cali, Manizales y Armenia. En Bogotá se reúnen los lunes y los jueves, hacen énfasis en el último jueves de cada mes en el cual se hace la “meditación de las Américas”, que consiste en conectarse por internet con otros centros del continente. Además, los segundos y cuartos miércoles de cada mes ofrecen una charla introductoria para los principiantes.

La meditación que promueven es guiada, y de da a partir de unos textos en español con unas palabras precisas en sánscrito, un elemento que también los distancia del KTC. En sus sesiones

⁴² Se evidenció en una de las películas expuestas en el centro Budismo Camino del Diamante sobre la vida de Ole y Hannah Nydahl.

tienen la costumbre de compartir algún alimento o un tiempo en comunidad para estrechar lazos, como se pudo constatar en la exposición de películas sobre el budismo. Cabe resaltar que hace poco vendían vino y cerveza dentro del centro para ese momento del compartir, lo cual es un elemento que los diferenciaba de los otros centros visitados. También, se debe tener en cuenta que ofrecen una casa de retiros en Villa de Leyva para meditar los fines de semana y hacer sesiones de meditación cuando llega algún maestro. Asimismo, se resalta que debido al carácter internacional del Budismo Camino del Diamante, muchas de las charlas se dan en inglés, pero siempre son acompañadas por algún traductor del grupo. Además, son frecuente los viajes a otros centros para reunirse con el *Lama* y con sus amigos, como llaman a los integrantes de la *Sangha*.

4.1.2.3 Yamantaka

Se puede decir que el centro de meditación Yamantaka también surge de una escisión del centro KTC, debido a que uno de sus integrantes decidió formar su propio centro, pero a partir de otro linaje. Mauricio Roa pasó por las enseñanzas de Robert y el linaje *Kagyü*, hasta que empezó a aprender del *Gelupa*, que tiene como figura principal al Dalai Lama y como líder espiritual al *Lama Zopa Rimpoché*. Este centro fue fundado por Mauricio en el año 1994, ofreciendo un espacio de estudio del budismo en español.

El Yamantaka se ha intentado institucionalizar desde distintos ámbitos, entre los cuales se puede resaltar la organización de la llegada del Dalai Lama a Colombia en el año 2006, del *Lama Zopa* en el 2015 y de la permanencia de un maestro tibetano para el centro, Geshe Lobsang Kunchen. Este último es un monje tibetano que vive actualmente en el Yamantaka para enseñar y dar cursos explicativos del budismo. Asimismo, es importante mencionar la conexión que tienen con la Fundación para Preservar la Tradición Mahayana (FPMT), fundada por el *Lama Thubten Yeshe* en el año 1975, pues les ha permitido no sólo cierta rigurosidad en sus prácticas, sino también una comunidad ampliada al estilo del centro Budismo Camino del Diamante.

El centro Yamantaka es una casa de dos pisos, con un espacio consagrado para las reuniones y los cursos, *gompa*, y otro para la residencia de Geshe Lobsang Kunchen. Se observa un altar parecido a la vista con la cual cuenta el centro KTC, debido a su decoración con los colores tibetanos y a las *thankas* (pinturas religiosas tibetanas) colgadas en la pared. También, se

evidenció que estos hacen ofrecimientos en los pequeños recipientes del altar, del mismo modo que sucedió en el centro de Robert, pero cuando se le preguntó a Olga Lucía Sierra al respecto expresó que era una forma de exteriorizar la compasión por los demás y no una ofrenda a los espíritus.

Este centro destaca de manera particular porque ofrece cursos sobre el budismo con regularidad a lo largo de todo el año, lo cual ha permitido que distintas personas se acerquen al centro, ya sea por curiosidad o con la intención de aprender los beneficios de la meditación. Los integrantes más antiguos del centro son quienes principalmente dan esos cursos, pues las charlas con Geshe Lobsang Kunchen están reservadas para aquellos que ya llevan un tiempo en el budismo, debido a su alto grado de complejidad. De acuerdo con Gustavo Urrego, al menos cada vez asisten entre 20 y 30 personas a cada curso y, con base en ello, se tiene que podrían ser aproximadamente 80 personas al año las que se acercan al budismo por este medio (G. Urrego, comunicación personal, 11 de abril de 2019).

4.1.2.4 Budismo Colombia⁴³

Budismo Colombia surge a partir del Budismo Camino del Diamante, pues el centro es creado por algunos integrantes de este último que decidieron no seguir más al *Lama Ole*; no obstante, siguen la tradición tibetana del *Sharmapa*, el de la corona roja, lo cual los diferencia del KTC. En ese sentido, se habla de tres centros en Bogotá con el enfoque *Vajrayana*, pero estos se identifican como un grupo de amigos que se reúnen en un apartamento para meditar. Se resalta que algunos lunes de 7 a 9 tienen cursos abiertos para los principiantes, donde se hace una breve meditación dirigida (Budismo Colombia). Asimismo, ofrecen un centro de retiros en Tabio, donde tienen como proyecto la construcción de una estupa (Budismo Colombia, 2012-2018).

⁴³ Este es un centro que no se había contemplado al comienzo de la investigación, por lo cual no se estableció ningún acercamiento con esta comunidad, y toda la información se obtuvo a partir de su página web y de la entrevista que se le realizó a Juan Franco.

4.2 Los bogotanos que han tomado refugio

4.2.1 Caracterización general de los entrevistados

Se hizo un total de diez entrevistas en tres centros de distintos linajes en la ciudad de Bogotá: el Yamantaka, el Budismo Camino del Diamante y el Soto Zen. Estos se escogieron debido a su apertura para llevar a cabo las entrevistas y por su deseo de participar en el desarrollo de esta tesis. Frente a ellos no se hizo distinción de género, edad, ni tiempo de práctica del budismo, por lo cual la muestra que se obtuvo es bastante heterogénea. Se debe aclarar que esta muestra no es ni pretende ser significativa, dado que diez personas no equivalen a una muestra representativa de la población budista en Bogotá.

La falencia anotada se quiso contrarrestar con la heterogeneidad de los entrevistados, de manera que se pudiera demostrar que, a pesar de solo considerar diez casos, hay ciertas generalidades que se pudieron identificar y que podrían llegar a dar cuenta del fenómeno social de la conversión religiosa al budismo en la ciudad. No obstante, cabe resaltar que sí se tuvo en cuenta que hubieran tomado refugio en el budismo, lo cual implica una ceremonia con un maestro, donde se toman preceptos de refugiarse en el Buda (que cada uno tiene dentro), el Dharma (las enseñanzas) y la Sangha (la comunidad de creyentes). Incluso, se hacen los votos de no tomar sustancias que alteren la mente, no matar, no robar y abstenerse de tener relaciones sexuales no provechosas⁴⁴. Asimismo, se constató que se reconoce el camino budista como eje central de la vida, y que se arrepienten de aquellas acciones perturbadoras que han marcado su karma (Soto Zen Colombia, 2010). Se puede decir que es a partir de ese momento en el cual se convierten oficialmente y adquieren el título de bodhisattvas, esto es, personas que determinan seguir el budismo como eje central en sus vidas para llegar a convertirse en Budas.

Dentro de la muestra, se encuentran tres mujeres y siete hombres, cuya edad se halla en un rango de edad de menos de 25 años a más de 56, los cuales practican el budismo como única religión desde hace menos de un año hasta más de 30 (ver Anexo 4). Ahora bien, ello implica no sólo distintos momentos de conversión religiosa en el país, sino también diversos niveles de

⁴⁴ Conversación realizada el 29 de octubre de 2018 a Olga Lucía Sierra Santos.

profundidad en la práctica. Aun así, el 50% de los entrevistados tiene más de 56 años y son quienes, además, han practicado el budismo por más de 16 años; la mayoría lo ha practicado por casi 30 años. Lo anterior, coincide con la apertura de los primeros centros en la ciudad entre los años 80 y 90. El otro 50% de los entrevistados está compuesto por dos personas que se convirtieron entre los años 2009 y 2015, dos personas entre los años 2016 y 2018, y una que tomó refugio a comienzo del año 2019.

El estrato socioeconómico de los entrevistados va desde 3 a 6, pero el 70% de ellos se identificó entre el estrato 3 y el 4 (ver Anexo 4), por lo cual se afirma que se trata de una clase media en su mayoría, con algunas personas de clase alta. Uno de los entrevistados del centro Budista Camino del Diamante advirtió que en la actualidad hay personas de distintas clases sociales y diversas partes de Bogotá que asisten a su centro, lo cual es un elemento que los distancia de la primera generación de conversos, quienes pertenecían únicamente a los estratos 5 y 6. Asimismo, se destaca que todos tienen estudios universitarios (o los cursan) y que ocho de ellos tienen estudios de posgrado (especialización o maestría). También, se debe señalar que la mayoría (70%) de los entrevistados estudió ciencias sociales o humanas como psicología, historia, antropología y filosofía. Por lo tanto, se puede afirmar –en términos de Pierre Bourdieu– que es una población que posee *capital cultural*.

Además, todos indicaron que no se identifican con un partido en particular e, incluso, cuatro de ellos hicieron énfasis en cómo el budismo intenta no mezclarse con la política, lo cual es un elemento que los puede distanciar de los cristianismos que también hacen parte de los NMR. Sin embargo, y como se había resaltado, algunos conversos sí han tomado posición frente al conflicto chino-tibetano. En este punto, también cabe tener en cuenta que nueve de ellos se consideran budistas laicos, pues se entrevistó a un monje, pero casi todos tienen tareas administrativas dentro de los centros, como una forma de voluntariado dentro de la *Sangha*.

4.2.2 La conversión

4.2.2.1 Adopción de una creencia religiosa

Se comenzó por indagar cómo los entrevistados llegaron a la práctica del budismo, frente a lo cual 8 de los 10 dijeron que esto había ocurrido después de tener una búsqueda espiritual y 6

afirmaron haber tenido una crisis psicológica en algún momento de sus vidas que contribuyó a que se acercaran a dicha creencia. Según William James, como se citó en Lozano (2016), la conversión puede ser de dos tipos: repentina, que se da debido a una crisis emocional y existencial, o de mente saludable, es decir que se da de forma gradual y progresiva. En la muestra hay personas que experimentaron ambos procesos, tanto una búsqueda espiritual como una crisis de sentido. Con base en el concepto de tipos ideales propuesto por Max Weber (2012), se entiende que la conversión implica acciones con un sentido racional con arreglo a fines y a valores, así como un elemento afectivo y tradicional que puede direccionar dicho proceso.

Asimismo, siete de los entrevistados manifestaron que practicaban la meditación y seis de ellos yoga como estilo de vida antes de tomar refugio. Cuatro indicaron que su primer contacto con el budismo fue a través de referentes culturales asiáticos que veían en la televisión o en la música, lo que permite pensar la conversión al budismo dentro de la búsqueda de un sentido y un estilo de vida que implica profesar una religión. No obstante, al preguntarle a Jácome por su proceso de formación en Japón para convertirse en monje indicó que las diferencias culturales lo llevaron a dudar de su proceso:

El primer mes fue bastante impactante para mí. Primero el choque cultural, es un mundo completamente diferente a lo que uno está acostumbrado [...] La falta del contacto físico, allá la gente prácticamente no se toca y acá es el abrazo. Sobre todo en el templo mucho silencio y el ritmo es muy exigente (Jácome, comunicación personal, 3 de mayo y 26 de junio de 2019).

Además, se subrayó que los años 90 fue una época de mucha violencia en el país, pero también de muchas opciones culturales, elementos que influyeron en la decisión de profesar el budismo. Frente a lo primero, Mauricio Roa dijo que el Centro Yamantaka se llama de tal forma porque Rimpoché estableció que debía ser como la deidad budista de meditación tántrica que acaba con la muerte y el sufrimiento. A lo segundo, una de las personas entrevistadas comentó que “no buscaba una religión, ya lo había excluido de mi vida por lo menos 30 años antes. Al principio era curiosidad, había muchas cosas al principio de los 90. Había un auge de estas cosas en esa época” (Urrego, comunicación personal, 11 de abril de 2019). Otra explicación se puede dar a través de Georg Simmel (2005), quien sostuvo que vivir en las ciudades conlleva a cierta

inestabilidad emocional y a una vida psíquica acelerada que puede conducir a un proceso de resignificación de la identidad. Por esto, el acelerado proceso de urbanización que se dio en Colombia después de la mitad del siglo XX pudo haber contribuido a este auge religioso.

Seguido a ello se les preguntó qué conllevó a que dieran el paso a la conversión en el budismo para diferenciar su práctica de aquellos que la ven como un pasatiempo y nueve de los diez entrevistados indicaron que habían decidido convertirse porque les daba mayor tranquilidad o paz después de vivir un pasado en crisis. Aunque esto puede tener muchos significados, en la mayoría se entendió:

[Que] la palabra sufrimiento que se habla en el budismo, en la traducción al español no es el sufrimiento como uno cree, sino tiene más como una cuestión más como de esa ansiedad, de ese estrés, de esa sed, ese vacío que está produciendo en uno y que no me permite sentirme pleno sino sentirme como ahogado como que me falta algo (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

Esto puede entenderse a partir de la relación que Anthony Giddens (2011) planteó entre la percepción de una sociedad moderna en riesgo, donde el individuo se cuestiona por sus actos a través de una mayor reflexividad sobre su identidad y su injerencia en el mundo, así como la búsqueda por adquirir una seguridad ontológica.

En el mismo orden de ideas, los entrevistados afirmaron que se convirtieron para desarrollar sus potencialidades búdicas, como se puede ver en el caso de Mauricio Roa, que explicó que “significa reconocer esa potencialidad que cada uno tiene para alcanzar la iluminación, para purificar su mente y desarrollar niveles insólitos de amor, compasión, sabiduría [...] Ese Buda es un reflejo de la propia capacidad interna de iluminarme” (Roa, comunicación personal, 16 de abril de 2019). Asimismo, hicieron énfasis en que esta práctica les permite profundizar en su interioridad porque en el catolicismo “uno buscaba las cosas afuera o que desde afuera te dieran la fórmula de comportamiento para alcanzar un cielo” (Roa, comunicación personal, 16 de abril de 2019). Otra entrevistada, Paula, realizó una distinción frente al catolicismo: “Entonces tú dices, ah bueno esto no es solo la Biblia por allá, la virgen María, unos santos y nosotros acá todos pecadores, sino que esto realmente es algo que puedes experimentar” (Gómez, comunicación personal, 4 de junio de 2019). Esto da cuenta de cómo en el budismo no es

importante únicamente reconocer sus potencialidades, sino verlas a través del otro, precisamente en ello radica la importancia de buscar un maestro.

A partir de la categorización ofrecida por Lofland y Skonovd sobre los tipos de conversión, como se citó en Lozano (2016), se podría decir que la mayoría llega por una conversión de tipo experimental, debido a que inicia sin tener fuertes creencias en el budismo. La conversión afectiva puede encontrarse en aquellos que sintieron atracción por la experiencia de un maestro y quisieron desarrollar esas mismas cualidades. De este modo, la conversión de tipo intelectual ocupa un lugar secundario. Tal y como Francois Dubet (2010) lo señaló, la descripción de una experiencia subjetiva es organizada a partir de un *stock* cultural que permite evidenciar el carácter social de la lógica de la acción, en este caso, de la conversión religiosa a partir de una crisis personal.

Más adelante se les preguntó qué los incentivó y cómo lo llevaron a la práctica y manifestaron que fue el ejemplo de alguien y las herramientas de transformación que proponían. El primer aspecto hace referencia a lo explicado anteriormente sobre el reconocimiento en el otro de las propias potencialidades búdicas. El segundo aspecto da cuenta de la metodología de conversión en el budismo, pues Buda indicó un paso a paso para la iluminación y determinó distintos niveles de realización. Este procedimiento se basa en la creencia de que se puede enfrentar el sufrimiento en el aquí y en el ahora, lo que implica una agencia consciente en el día a día y una mayor reflexividad sobre sus acciones. Esto puede llegar a confundirse con:

[Que] las enseñanzas del Buda son para gente inteligente, gente que ha estudiado, gente que puede tener una mente en la cual puede discernir fácilmente porque evidentemente en países como los nuestros con esa tradición religiosa, católica en nuestro caso, es muy difícil dar el salto a decir "oiga pues es que esto de los dioses pueda que no sean tan así, como nos lo han contado y no creo que de pronto haya un Dios creador". [...] Hubo desde Reyes hasta prostitutas que lograron la iluminación, entonces no es una cuestión de clase sociales sino es más de la naturaleza búdica, de poderse abrirse a ella (Franco, comunicación personal, 8 de mayo de 2019).

Se identificó una convergencia entre el proceso y el incentivo, pues tanto el Buda como los entrevistados se preguntaron por cómo detener el sufrimiento. Debido a ello, se podría decir que

hay una continuidad entre el proceso que los llevó a una búsqueda religiosa y la decisión de profesar el budismo frente a otra religión. También se valoró la unión entre el cuerpo y la mente, así como la ética oriental en lo que se refiere al trato a otros; por lo que se puede decir que no sólo se toma distancia del catolicismo, sino también de la “cultura occidental” y en ese sentido se aprecian los valores budistas.

Por su parte, Diego Castellanos propuso su propia tipología para la conversión, a saber, de la irreligiosidad a la creencia, del cambio de un sistema religioso a otro y de una situación de indiferencia a una de compromiso con la propia fe (Castellanos, 2010 como se citó en Lozano, 2016). Bajo esta premisa se encontrarían de los dos primeros casos, pues a través de la pregunta por si practicaba otra religión antes de esta, siete personas mencionaron hacer el tránsito desde el catolicismo al budismo, así como tres que se consideraban ateas y ahora son budistas. Ejemplo del primer grupo es Mauricio Roa, quien dijo: “Entonces yo ya venía, yo venía profundizando en los últimos años en la religión católica pero no encontraba profundidad” (Roa, comunicación personal 16 de abril de 2019); y del segundo: “Yo era una persona en los años 70 de los que se consideraban ateas. Yo desde muy joven pues la idea de Dios no me hacía clic, pero yo sabía que yo tenía un potencial espiritual” (Anónima, vía Zoom, 30 de mayo de 2019).

No obstante, se debe tener en cuenta una distinción dentro de la primera categoría, puesto que cinco de estos se consideraban católicos practicantes, incluso dos de ellos comentaron que querían ser sacerdotes en un momento dado. Los otros dos pueden ser calificados como católicos no practicantes, porque aunque asistieran a algunos eventos religiosos, lo hacían más por sus padres o por los ritos que implicaba, que por una convicción interna. Este es un punto de gran importancia pues da cuenta de cómo la pluralización religiosa en el país expresa no sólo el tránsito de una religión a otra, sino la conversión de aquellos que no se identificaban con ninguna religión, por lo que se puede determinar una mayor religiosidad en ambos casos.

Asimismo, se determinó que solamente una persona estuvo en contacto con otras religiones más allá del catolicismo, como Juan Franco, quien anotó: “Ninguna de ellas me atrajo jamás porque todas eran iguales, ninguna respondía a las preguntas que yo me hacía, no había respuestas claras, lógicas, todo era basado en una fe y es porque es así, porque no hay respuesta” (Franco, comunicación personal, 8 de mayo de 2019). Aunque, la mayoría no pasó por otras

religiones, incluso Juan no incursionó en las mencionadas, por lo que en general las respuestas se enmarcan en que se encontraron con el budismo y ahí se quedaron porque no debían buscar nada más. Además, algunos explicaron su llegada al budismo en términos religiosos al determinar que “es un tema de conexiones, dice nuestro Lama, yo ya lo entendí ahora, parece que yo tenía conexión con el budismo desde otras vidas, dicen las enseñanzas que eso es como usual” (Anónimo, vía Zoom, 30 de mayo de 2019).

4.2.2.2 Comunidades con un sentido compartido

La segunda categoría de análisis concerniente a la conversión hace referencia a los valores que ahora direccionan sus vidas. Se comenzó preguntando por el significado de la mente y el cuerpo, en tanto que uno pareciera el objeto de culto y el otro una herramienta para el ritual, respectivamente. Siete de los entrevistados respondieron que estamos hechos de una dualidad entre cuerpo y mente:

Hay una diferencia para mí y para el budismo. En el segundo, el cuerpo con el Samsara y la mente con el Nirvana. El cuerpo debe ser cuidado porque forma parte de mí, por eso hago ejercicio todos los días. También se debe cuidar la mente, todo tiene su lugar. No he visto el primer budista fisicoculturista y debe ser por algo (Vargas, comunicación personal, 5 de abril de 2019).

En ese mismo orden de ideas, indicaron que el cuerpo es tangible y que la mente no es únicamente el cerebro. Para Felipe Ángel “el cuerpo no tendría cómo producir algo tan distinto como la consciencia” (Ángel, comunicación personal, 22 de marzo de 2019). De la misma manera, la mente va mucho más allá del cuerpo puesto que “el cerebro no es la estación de radio sino el radio, las emisoras y las radioemisoras están en un sitio, mas la frecuencia y el radio las capta y las manifiesta” (Franco, comunicación personal, 11 de julio de 2019).

En menor medida, dijeron que el cuerpo es un vehículo o una herramienta para la iluminación y que la mente lo permea todo. Juan Franco estableció una conexión entre el espacio y la mente, explicación que puede asemejarse a lo que para un católico es Dios por su omnipresencia:

El espacio carece de una partícula que le dé origen. O sea que carece de existencia propia. El espacio, al no ser una cosa, al carecer de un principio, de algo que lo haya conformado, pues evidentemente no puede ser destruido [...] El espacio siempre está. El espacio lo permea absolutamente todo. No se desplaza porque ya está en todo (Franco, comunicación personal, 8 de mayo de 2019).

Esto hace referencia a que en el budismo, tanto la llegada como la permanencia en este, dependen del nivel de consciencia que se tenga y ello va mejorando a partir del tiempo de meditación. En otras palabras, aunque la mente sea como una gran matriz que une a todos los seres, cada uno presenta niveles de consciencia distintos de acuerdo con su karma, que puede mejorar a través de su cuerpo en posición de meditación.

Después se preguntó por la posibilidad de las mujeres para desarrollarse, a lo que siete de ellos establecieron contundentemente que sí estaban en las mismas condiciones que los hombres; dos explicaron que sí, pero había unas tendencias femeninas y masculinas que determinan diferencias en el camino; y una persona indicó que sí en términos de posibilidades pero no de probabilidades. No se va a ahondar en esta última respuesta pues parece ser un caso aislado puesto que el resto no habló de esas dificultades, ni siquiera las mujeres entrevistadas. Frente al primer grupo, se puede traer a colación declaraciones como las del grupo Soto Zen:

Entonces eso es más una cuestión de la entidad que son sociedades digamos misóginas que incluso en la época del Buda tú miras, en la India antigua pues era también misógina [...] entonces en el budismo Zen no existe esa distinción, sino es abierto, quien esté haciendo el camino, hombre o mujer, lo puede hacer y llega hasta donde cada uno quiera llegar (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

Un ejemplo del segundo grupo es la explicación que dieron los de Camino del Diamante al decir:

[Que] entonces las mujeres, que tenemos más emociones, esa es nuestra materia prima principal y los hombres, que no es que ellos no sientan, no es que ellos no tengan emociones, pero para ellos no es como tal el realce, ni el sube ni el baja, ni mucho menos;

ellos tienen que trabajar más con su forma de actuar en el mundo (Gómez, comunicación personal, 4 de junio de 2019).

Asimismo, se indagó si la familia era considerada un impedimento para la iluminación, a lo que todos dijeron que no lo era. Sin embargo, se encuentran matices, puesto que cinco de ellos dijeron tajantemente que no; cuatro dijeron que no, pero presenta dificultades tenerla; y una persona incluso lo valoró positivamente pues dijo que tener familia y relaciones lo promueve. En el primer grupo se encuentran personas como Dairen, quien dio cuenta de cómo el cambio realmente está dirigido “más a los hábitos, a la forma de relacionarme que uno renuncia. De todas maneras, es una renuncia que uno dice de palabra, pero desarraigarse uno de todas esas cosas no es tan simple” (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

En el segundo grupo se explicó que “si uno tiene que trabajar, meditar y los fines de semana está comprando mercado, cambiando pañales y paseando los hijos de aquí para allá, su tiempo se limita muchísimo para leer y meditar, para viajar y oír enseñanzas” (Ángel, comunicación personal, 22 de marzo de 2019). También, hicieron énfasis en que en sus tradiciones los líderes se pueden casar y tener hijos, como es el caso de Thaye Dorje, que se casó y tiene un bebé con una butanesa.

En el tercer grupo de respuestas se encuentra Juan Franco, que explicó cómo para un laico que se casa y tiene hijos es más rápido el desarrollo mental, puesto que tiene más elementos para desarrollar compasión y sabiduría que estando solo. Esto se encuentra en consonancia con la idea de que, aunque el desarrollo mental dependa del esfuerzo de cada quien, es en la interrelación con los otros que este se potencia. De igual manera consideró que hay una diferenciación entre una familia budista y una cristiana y que es posible apreciar más a la primera por el tipo de relaciones que fomenta. Aun así, dijo que no se debe transmitir el budismo a los hijos sino enseñarles con el ejemplo, aspecto que también destacaron otros entrevistados.

Igualmente se preguntó por las relaciones sexuales no provechosas, término que se encontró en la revisión de la literatura⁴⁵. Estas pueden ser entendidas como aquellas que causan sufrimiento, por lo que se acumula mal karma: “Lo único que él [el Buda] dijo fue no hacerle daño sexual a otros porque el daño sexual tiene muchas consecuencias, porque es algo muy potente de nuestra experiencia” (Anónima, vía Zoom, 30 de mayo de 2019). Para Emille Durkheim (2007) una religión se basa en la distinción entre lo sagrado y lo profano, y en el budismo el cuerpo es considerado sagrado, no sólo por la meditación (es decir para el rito), sino porque su afectación o profanación es condenada en términos religiosos a través del karma.

Al pedirle a los entrevistados que profundizaran en esto, seis lo asociaron con adulterio, cinco con la seducción a la pareja de alguien y cinco con la violación. Algunos incluso lo asociaron con los apegos o rabias en una relación, cuando “se vuelve una dependencia, una interdependencia a veces obsesiva y dañina” (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019). Se debe destacar que hicieron énfasis en que no tenía que ver con la orientación sexual de las personas, como se puede ver en el caso de Mauricio, quien reconoce su homosexualidad y dice que “la fuerza de la cultura y la religión es bárbara. En las religiones judeocristianas el gay es una abominación” (Roa, comunicación personal 16 de abril de 2019). En cuanto a este aspecto, una persona hizo la distinción con el catolicismo diciendo: “El problema, por ejemplo, no es ser homosexual, el problema es si un sacerdote viola a los niños, utilizando su poder espiritual” (Anónimo, vía Zoom, 30 de mayo de 2019).

Otra pregunta que se les hizo estaba relacionada con incluir la meditación y/o el yoga en los colegios, frente a lo cual cuatro personas dijeron que sí pues era provechoso, “los niños se calman, se vuelven más concentrados, más tranquilos, menos *bullying*, menos violencia, mejores notas” (Urrego, comunicación personal, 11 de abril de 2019). Dos personas respondieron afirmativamente pero dijeron que se debía determinar qué tipo de meditación, debido a que “como opción espiritual requiere de madurez, porque no todo el mundo tiene desde pequeño disposición para llevar el desarrollo hasta este nivel que te estoy diciendo” (Gómez,

⁴⁵ Aunque no existe un concepto de pecado en esta corriente religiosa, sí se quiso indagar mediante preguntas como estas si había una distinción moral dentro de las acciones sexuales que pudiera definir que era un acto provechoso y que no.

comunicación telefónica, 13 de junio de 2019). Bajo este mismo orden de ideas, dos personas dijeron que sí pero que no era fácil por la cultura judeocristiana en la que vivimos:

Se va a dar una charla a un colegio y luego nos comentan quienes nos invitan que tuvieron reclamos de los padres de que les estaban inculcando o adoctrinando unas creencias que ellos no estaban interesados que sus hijos tomaran (D. Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

Otros dijeron que no y adicionalmente una persona hizo una distinción entre los colegios privados y públicos:

Y es mentira que el yoga o la meditación puedan pensarse así en un contexto 100% laico [...] Ni yoga, ni meditación, ni un cura por ahí rondando. [...] Si fuera educación privada sí porque la gente decide darle una cierta orientación a los hijos y hay colegios católicos y de todas las tradiciones (Ángel, comunicación vía Whatsapp, 24 de abril de 2019).

Sobre el significado de la muerte, la mayoría habló del renacimiento y de tranquilidad por la continuidad de una vida a otra: “Considerar los renacimientos me ha hecho pensarla como un paso que en vez de generarme miedo o ansiedad, me da tranquilidad, genera en mí una perspectiva de calma y de consciencia frente al presente” (Vargas, comunicación personal, 5 de abril de 2019). Asimismo, para Paula:

Todo lo que yo haga hoy me va a servir para mañana o para mi próxima vida. [...] la energía que tú le imprimes a esta vida es la misma que va a absorber la siguiente vida. Entonces también tú dices “wow, tengamos más cuidado” (Gómez, comunicación personal, martes 4 de junio de 2019).

También mencionaron distintos ritos para acercarse a esta, como es el caso de un curso llamado *Powa* en el Budismo del Diamante, o de la misma meditación diaria que se realiza en el Soto Zen: “la muerte está siempre ahí, se dice que cuando uno está en la práctica cada inhalación es como un nacimiento y cada exhalación es como una muerte” (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019). Incluso, el madero que delimita los tiempos en este último centro tiene inscrito en letras japonesas: “La vida y la muerte es el asunto esencial, el tiempo pasa rápido como una flecha, despierta, no desaproveches el instante presente”.

Aun así, algunos aclaran que no se debe concentrar en la reencarnación pues “uno ve en otras religiones que ese aspecto es como para justificar que tú tengas que hacer acciones buenas porque después de que tú mueras te van a premiar o te van a castigar dependiendo de cómo te hayas portado” (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019). No obstante, la estructura retributiva que puede implicar el pecado y las acciones buenas en el catolicismo tiene una similitud con la estructura del karma, puesto que les tranquiliza el hecho de que sus acciones buenas y malas tendrán un impacto en las futuras vidas.

4.2.3 Las representaciones

4.2.3.1 Diferenciación religión-espiritualidad

En este aspecto primero se les preguntó si consideraban que el budismo era una religión, y de las personas que dijeron que sí, cuatro expresaron que no puede ser definido en los mismos términos del cristianismo: “Sí es religión, pero no en términos de Dios. Es una forma de vida. Te transforma completamente. Es un método genial para desarrollarte, ser un mejor ser humano” (Roa, comunicación personal, 16 de abril de 2019). También lo diferencian en tanto que “dejar de ser budista no es un pecado, de hecho y esto está en uno de los textos, en un artículo del Lama, los errores en la vida budista no son un estigma, son una oportunidad de aprender” (P. Gómez, conversación personal, 4 de junio de 2019). En contraposición, Dairen indicó que no se puede interpretar de la misma manera que en el catolicismo:

[Porque] los rituales en el budismo, particularmente en el Zen, es una cuestión más de una acción repetitiva que te va a ayudar a romper los esquemas o las estructuras mentales que no se pueden, que el intelecto simplemente no las puede romper [...] Entonces tú cuando estás haciendo una postración no es como tal al Buda sino a lo que está simbolizando y lo que eso representa o lo que simboliza dentro de ti (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

De las personas que dijeron que no lo consideraban una religión, dos de ellos lo definen como un método de enseñanza, dos como una espiritualidad y una como una forma de vida. Esta perspectiva se puede evidenciar con la distinción que realizó Gustavo Urrego: “La religión es grupo, es sistema, es poder; espiritualidad es exactamente lo contrario, es un camino solitario, de

libertad, de rebeldía y de transformación personal. No puede ser impuesta” (Urrego, comunicación personal, 11 de abril de 2019). Seguido a esto se les preguntó qué entendían por religión y respondieron que es una creencia en una deidad, un sistema religioso de poder, un sistema retributivo y la importancia del ritual. Dos personas hablaron de la importancia de tener un libro sagrado y del sentido moral que implica una religión:

Lo bueno y lo malo, o sea es una cosa o se es la otra. Te portas bien, vas al cielo, te portas mal, vas al infierno. Por siempre. Siempre estarán esas dos. Para nosotros esas dos hacen parte de la totalidad, no puede existir una sin la otra. Es la dualidad (Franco, comunicación personal, 11 de julio de 2019).

Otra diferenciación que establece Felipe es que no es como las religiones del libro porque:

El budismo no puede sostener un Dios creador. El significado está en las posibilidades del individuo y en la exterioridad de esto. Si es creador necesita existir por sí mismo sin la necesidad de otra cosa y todo es interdependiente en el budismo (Ángel, comunicación personal, 22 de marzo de 2019).

No obstante, algunas respuestas se asocian con la etimología de *religare*, debido a que el budismo estipula que se debe unir a la persona con su naturaleza búdica en la medida en que “esas cualidades que ya tenemos simplemente son una tierra pura que habíamos abandonado pero que volvemos a reencontrar ¿Si? Pero no porque alguien nos las haya quitado, sino porque no nos damos cuenta de que está ahí” (Gómez, comunicación personal, 4 de junio de 2019). Como se resaltó anteriormente, en el budismo también se encuentran valoraciones positivas y negativas de las acciones. Aunque el budismo no tenga un dios sí puede ser catalogada como una religión no teísta, a razón de las estructuras retributivas, morales y de poder anteriormente mencionadas. De la misma manera, Constanza indicó que tanto en el budismo como en el catolicismo se pueden encontrar personas que lo practican como religión, así como hay quienes lo hacen:

Como un pasatiempo pues sí puede ser. Hay quienes ven el Zen como un estilo de vida, la decoración Zen, la música Zen, la moda Zen, eso es otra cosa. Pero lo que es realmente Zen es la práctica [...] eso lo encuentras en todas las religiones. Hay una parte mercantil,

del consumismo, del afiche de Buda, del afiche de Cristo; y está lo otro que es tu búsqueda y tu camino interior (Toquica, comunicación personal, 4 de julio de 2019).

Después se les preguntó por la escogencia del budismo y no otra religión, a lo que cinco personas hablaron del camino interior como un elemento fundamental que diferencia a esta práctica, en tanto que en las otras “hay una proyección hacia algo externo, mientras que aquí es al contrario, hacia el interior de uno [...] las religiones que se basan sobre escritos, sobre libros sagrados, limitan mucho el entendimiento, el conocimiento de uno mismo” (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019). Tal y como sostuvo Eduardo Punset (2012), es un fenómeno contemporáneo el darse “cuenta de que la felicidad o la infelicidad también podían brotar de sus entrañas y no sólo del universo que los rodeaba” (Punset, 2012, p.116).

Lo anterior no quiere decir que otras religiones no trabajen con el interior del ser humano, en virtud de que en el catolicismo se habla del espíritu o del alma como parte de la conexión con Dios. Aunque, “yo creo que muchas religiones perdieron esas, sus métodos para hacer eso, están muy como hacia afuera y hacia otras cosas y perdieron como esa sabiduría de mirar hacia dentro” (Anónima, vía Zoom, 30 de mayo de 2019).

Incluso, podría indicar una convergencia entre un momento histórico y el auge de una religión, como lo denotó Weber (2012). Por un lado, en el budismo la búsqueda de la felicidad constituye un problema de las sociedades contemporáneas y es coherente con una religión que promete detener el sufrimiento propio y de los demás seres. En vista de lo anterior, las religiones, tales como el budismo o el protestantismo, pueden llegar a adquirir un sentido estratégico dentro de un orden determinado. En este punto no se puede olvidar a Durkheim (2007), para quien a partir de la modernidad se le rinde culto al individuo, el cual es un elemento del budismo en tanto es un camino que promete desarrollar las capacidades internas de cada uno.

Por otro lado, los entrevistados también mencionaron que el budismo es una metodología que permite entender las preocupaciones y emociones que experimentan las personas, por ese motivo tiene sentido que hablan del pragmatismo como una forma directa de acercarse a lo que en otras religiones es contemplado solamente como un ideal. Hablaron de la importancia que el budismo le otorga al empirismo, por lo que prefieren ser llamados “una religión de experiencia y no de fe. [Ello] porque no creemos en nada por tener fe ciegamente” (Anónima, vía Zoom, 30 de mayo de

2019). El mismo Buda histórico indicó a sus alumnos que no creyeran ni siquiera en sus propias palabras, sino que el camino budista se realizaba a partir de la práctica propia, es decir, de la experiencia personal de meditación.

4.2.3.2 Relación con el conocimiento científico

En consonancia con lo anterior y con lo destacado a partir de la revisión de literatura sobre cómo el budismo y la ciencia no parecen competir sino tener elementos en común, se le preguntó a los entrevistados sobre su relación. La mayoría habló de su semejanza con áreas como la psicología, la física cuántica y la neurobiología; pero en lo que más énfasis hacían era en que el budismo va acorde con los avances de la ciencia. Para entender mejor esto se pueden traer a colación los estados de Auguste Comte (1923), donde la ciencia como explicación del mundo desplaza a la religión, mediante lo cual se seculariza la sociedad: “porque a través de los avances de la ciencia uno ve que las cosas no fue una inspiración divina, sino que se produjo unas condiciones que permitieron que las cosas, o que están permitiendo que estemos aquí en este momento” (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

Sin embargo, la religión como institución social ha podido reinventarse a tal punto que utiliza la misma explicación científica para validar el credo. Como Weber diría hablando de la ética protestante, la misma incorpora tanto principios tradicionales como racionales, y estos a su vez permiten que se dé una afinidad electiva en el momento histórico. El budismo es muestra de cómo una religión puede ir de la mano con esa forma de pensamiento científico contemporáneo y aun así seguir trabajando la dimensión espiritual de las personas: “Es que ahorita en el siglo XXI, muchas cosas de las que dijo el Buda, son las que los físicos cuánticos han descubierto. Por ejemplo, la ley de causa y efecto la han constatado en los fenómenos físicos (Anónima, vía Zoom, 30 de mayo de 2019). Incluso tres personas dijeron que el budismo va más allá de la ciencia y una que el budismo es una ciencia en sí misma.

Para siete de los entrevistados en efecto existen semejanzas entre el budismo y la ciencia, otros tres dijeron que se complementaban y sólo una agregó que tenían sus diferencias. Ninguno de ellos encontró rivalidades. Entre las diferencias se resaltó que “los budistas no creen que la mente es sólo cerebro” (Roa, comunicación personal, 16 de abril de 2019). Uno de ellos indicó que esto

los distinguía frente a otras religiones, pues “uno de los errores de la Iglesia Católica fue pelearse con la ciencia” (Urrego, comunicación personal, 11 de abril de 2019).

Otra pregunta giró en torno a la asistencia al médico, frente a lo cual siete personas dijeron que acuden a uno tradicional, siete que también asisten a uno alternativo y una persona indicó que no asiste al médico. Aun así, no estaba claro si la medicina alternativa iba en consonancia a su práctica religiosa o sólo a su forma de vida, así pues, se preguntó por los aportes del budismo a dicho campo. Algunos dijeron que sí había una rama del budismo que se encargaba de este tema, empero, no la conocían a profundidad. Otros dijeron que el budismo podría despertar compasión, que es un elemento sustancial en la práctica médica. Los demás se refirieron a los conocimientos que tiene acerca de las conexiones entre la mente. Incluso, algunos asociaron el budismo con “una gran farmacia y tomas y coges lo que necesitas del budismo y te curas con ello, pero si entras a la farmacia y tomas todas las pepas pues quedas peor de lo que estabas antes de entrar” (Franco, comunicación personal, 8 de mayo de 2019).

A raíz de lo anterior se presentó la necesidad de preguntar dónde veían ellos que se adquiría el conocimiento y la mayoría lo asoció con la meditación y la sabiduría de un maestro. Asimismo, hablaron de la experiencia, de la interacción con otros, señalando que se trata de un fenómeno multicausal. Estos últimos también van en consonancia con los principios budistas en tanto que se refiere a la forma en que se percibe y se explica el mundo. Como puede verse, aunque provengan de carreras con alto capital cultural, los libros parecen ocupar un lugar secundario en la búsqueda de conocimiento dentro del budismo. El conocimiento práctico, que se obtiene con la meditación y las experiencias, tanto propias como de otros, reciben prioridad frente a la búsqueda intelectual: “El dicho de los tibetanos es que uno puede conseguir una cabeza dura, fuerte como un melón, llena de información y fuerte, pero el corazón como una nuez” (Gómez, comunicación personal, 4 de junio de 2019).

Sin embargo, se debe tener en cuenta que para los budistas la práctica no se reduce únicamente a lo que uno hace en postura de meditación sino, también a la vida diaria. Es por ello que:

El conocimiento no es algo que se adquiere sino se construye en un medio social. El conocimiento no creo que sea algo que te arrojan en la cabeza y te llenara, como si te llenaran la cabeza de algo porque tu mente está vacía, si es una construcción social, yo lo

podría decir de esa forma, que se construye como en colectivo (Amaya, comunicación personal, 10 de julio de 2019).

4.2.3.3 Contracultura occidental

Por una parte, se encuentra la paradoja de que, a pesar de ir acorde con la ciencia, la gran reguladora del orden social, se sigue viendo el auge del budismo como una respuesta ante:

Una crisis del género humano entonces pues hay que despertarse. Hay que despertarse, hay que buscar otras formas y por la crisis política, por la crisis económica, por la crisis medio ambiental, por la crisis de la organización social del sistema de valores, por la crisis que vive la especie humana en el mundo contemporáneo (Toquica, comunicación personal, 4 de julio de 2019).

Siguiendo a Ulrich Beck (1998), la sociedad se percibe en riesgo debido a que las condiciones individuales son más dependientes del mercado y la disolución de las precedentes formas sociohistóricas, así como de los vínculos de sentido tradicionales, que conlleva a una pérdida de seguridad con el saber hacer y se busca un nuevo tipo de cohesión social. Estos periodos de cambio social pueden ser percibidos por los individuos en tanto que sus marcos de conducta ya no son válidos y deben por lo tanto buscar un sentido que direcciona sus vidas (Beck, 1998). Este puede generar el cambio de una religión a otra, donde se priorizan valores más acordes con los requerimientos del momento.

Por otra parte, cuatro de los entrevistados hablaron de la invasión de China al Tíbet y una de ellos acerca de la globalización como elementos que habían llevado:

[A que] Oriente se tuvo que abrir a Occidente y Occidente hubo como la decadencia ¿no? Entonces hubo la apertura de las fronteras y todo y el budismo pudo llegar, encontró como un potencial en occidente inteligente, de gente entrenada, por ejemplo, en la disciplina del estudio (Anónima, vía Zoom, 30 de mayo de 2019).

Otros le otorgaron un reconocimiento a la actividad de su líder por la difusión del budismo y algunos dijeron que al haber más gente en el mundo deben ofrecerse más opciones para creer. No obstante, para Nicolás Vargas hay una diferencia entre los NMR, puesto que “hay una curiosidad

que llama, que no pasa con el islam por temor. También hay un elemento comercial” (Vargas, comunicación personal, 5 de abril de 2019). En ese orden de ideas, hablaron de la moda de la cultura asiática, sobre todo en “la ola hippie, después de las guerras, hay esa búsqueda y todos esos grupos, los Haré Krishna, el budismo Zen y otros grupos de opciones espirituales de Oriente, se dieron más o menos también en esa época y tomaron fuerza” (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

Además, se debe resaltar que algunos mencionaron cómo a partir de la “Ilustración que buscó Occidente no supo qué hacer para llenar el vacío después de haber matado a Dios y es por ello que ha vuelto a emerger la religiosidad” (Ángel, comunicación personal, 22 de marzo de 2019). En consonancia con ello, Olga Lucía Sierra⁴⁶ (exdirectora del centro Yamantaka y coordinadora actual del diálogo interreligioso), manifestó que el budismo atrae por ser una experiencia religiosa no teísta y porque al adorar una imagen o postrarse delante de un altar se hace como veneración del Buda que todos tenemos dentro. Para Olga (Conversación informal, 29 de octubre de 2018) el Buda es la manifestación de lo que cada uno tiene que alcanzar, no es un Dios y no se alaba como tal; por ello el budismo tendría la noción de que todos, con las adecuadas enseñanzas y técnicas, pueden alcanzar la iluminación.

Igualmente se preguntó cómo aporta esta religión a los colombianos en general y a los bogotanos en particular y la mayoría dijo que era valioso solamente para quienes lo practican, para dos de ellos al estar presentes surge la posibilidad de acceder a otras formas de creer. Las otras respuestas son muy variables y personales, se relacionan con mayor tolerancia, menor ego, mayor autocrítica y crecimiento individual, que la esencia no es el sufrimiento y mayor consciencia. No obstante, para Olga Sierra (Conversación informal, 29 de octubre de 2018) las enseñanzas que deja el budismo para un país como Colombia es que tú eres responsable de ti y no Dios, que lo que experimentas lo generaste en el pasado debido a tus acciones (la ley de la causa y el efecto), pero también, que nada es permanente.

⁴⁶ Conversión informal realizada el 29 de octubre de 2018 a Olga Lucía Sierra Santos.

4.2.4 Pluralización religiosa

4.2.4.1 La crisis de sentido

Como se había mencionado anteriormente, la pluralización se diferencia de la pluralidad en la medida en que implica una mayor oferta de opciones religiosas, así como las condiciones de oportunidad para convertirse a una de estas. A manera de que el elemento de crisis surgió como algo significativo en las entrevistas realizadas, pues hizo parte de la narración de nueve de los diez entrevistados, se considera relevante estudiar la relación entre la afectación psicológica y la conversión religiosa. Las depresiones, las tristezas, e incluso el consumo de drogas, pueden conducir a una persona a querer direccionar su vida y hacer parte de la crisis de sentido del hombre contemporáneo. Para Durkheim (1982) la realidad colectiva afecta al individuo y se evidencia en la necesidad de un orden normativo de comportamiento para hacerle frente a estas crisis, que puede ser tanto el derecho como la religión.

Acorde con lo anterior, se les preguntó cómo esperaban que su vida se transformara a partir del budismo y hablaron de adquirir mayor tranquilidad, de ser más alegres, de no hacer sufrir a los demás y de ser más inclusivos. Ello demuestra una relación entre sus respuestas y el objetivo del budismo de hacerle frente al sufrimiento, otorgando mayor tranquilidad y felicidad. Como dijo uno de ellos, brinda “todas las herramientas para uno ser feliz realmente, para uno reconocer su potencial interno que es ilimitado, es gigante y es compasión y sabiduría, si uno logra reconocer eso uno ya no se enreda” (Anónima, vía Zoom, 30 de mayo de 2019).

Resaltaron la importancia de ser más claros con los objetivos propios y estar menos identificados con un yo, de no desear tanto, de controlar o alejar la ira, de criticar o juzgar menos y de tener mayor confianza en sí mismos. Se evidencia el efecto que pueden llegar a tener las creencias, tanto en la vida de las personas que lo practican, como en su relación con otros; “si uno no tuviera estos métodos pues seguramente cometería más errores en las relaciones interpersonales, con la gente que tiene al lado” (Anónima, vía Zoom, 30 de mayo de 2019).

Este paso tiene sus matices pues, por un lado, se encuentran personas como Felipe, quien manifestó: “Tampoco es que mi vida cambió radicalmente y creo que tampoco se trata de que

exteriormente la vida cambie radicalmente, sino sobre todo que uno cambie interiormente” (Ángel, comunicación personal, 22 de marzo de 2019). Por el otro, Juan Franco sostuvo:

Hoy en día lo veo como si hubiera sido otra vida, otro ser, otra persona totalmente diferente. No me identifico para nada con eso. Hoy en día cada vez más pierdo la identidad con un yo, cada vez es un poco más amplio todo (Comunicación personal, 11 de julio de 2019).

Aunque sea la misma religión, y en teoría el mismo direccionamiento de vida, se puede ver que hay distintos acercamientos a esta.

Bajo esa misma línea, se observó que en el altar que Constanza tiene en su casa hay un Buda Maitreya, considerado el Buda que nacerá en el futuro, lo cual también expresa ciertas expectativas o “fe” que conlleva la creencia en el budismo y en el camino budista. Se puede decir que la búsqueda de sentido para el hombre contemporáneo encierra un direccionamiento de su conducta, al establecer metas a seguir, en este caso desarrollar la mente hasta llegar al Nirvana sin importar cuántas vidas esto tome. Ermibayer y Mische (1998) dieron cuenta de ello y de cómo la agencia reflexiva implica un análisis del pasado y del presente; pero lo que la direcciona, es la orientación hacia el futuro por las expectativas que esta implica. Si bien no se hable de una tierra prometida, el Nirvana conlleva una dimensión proyectiva tanto de pensamiento como de acción. Para estos autores el sentido de dicha acción entraña una innovación y una reproducción de ciertos aspectos, lo que podría ser el paso de una meta como el Paraíso a otra como el Nirvana. De la misma forma, según Gerardo Remolina (2017), una ilusión puede entenderse como “la imaginación de algo no existente que se asume como si fuera real” o puede ser entendida como “el anhelo y la esperanza de alcanzar algo que es posible y realizable” (p.25).

4.2.4.2 Sincretismo

Esta es otra de las características de las religiones en la contemporaneidad de acuerdo con Hervieu-Léger, que consiste en que ante un mercado religioso se evidencia una religión a la carta a gusto del consumidor. Para Boyer y Bergstrom (2008) “the special conditions of modern industrial societies reinforce the dynamics of competition and branding [...] such economic behavior is deeply influenced by evolved cognitive capacities, a point many economists have

recently emphasized” (p.124). Por consiguiente, la conversión en la contemporaneidad se caracteriza por la secularización y su confluencia con la diversificación, como un proceso en conjunto.

Frente a esto, se pudo constatar que el sincretismo es uno de los elementos de los que el budismo intenta cuidarse. Al preguntarles a los entrevistados si alimentaban su creencia con otras tradiciones, cuatro de ellos respondieron negativamente, tres dijeron que leen de diferentes ramas del budismo, y otros que lo mezclan con sus carreras. Estos últimos enfatizaron en la necesidad de profundizar en torno al budismo desde distintas ramas y además utilizar conocimientos de sus carreras con el mismo fin. En todo caso, se puede decir que en el budismo el sincretismo se genera más con la ciencia que con otras religiones.

Esto puede deberse a un intento de ofrecer un “budismo puro” en la ciudad. Justamente lo señaló Olga Sierra (Conversación informal, 29 de octubre de 2018) cuando mencionó que al Yamantaka le interesa formar comunidad, pues hasta el momento han evidenciado que muchas personas transitan de una tradición a otra, de tal manera que mezclan prácticas, sin necesariamente estudiar una tradición en específico. Incluso *Lama Ole* a aquellos que se acerquen al centro les manifiesta que para encontrar petróleo es necesario excavar muy profundo en un único hoyo porque, si se cavan en varios que son superficiales, se va a manchar y no se obtendrá el petróleo que buscan⁴⁷. Con esto se podría inferir que a los centros budistas les interesa expandirse e institucionalizarse dentro del budismo y no sólo como un lugar que ofrece prácticas de meditación o yoga.

Debido a ello, el concepto que se estableció en el capítulo *El budismo en la contemporaneidad* sobre una religión menos rígida y menos institucionalizada no parece tener ya cabida en este fenómeno. Quizá comenzó de esta manera, pero hoy en día hay una preocupación por institucionalizar las creencias y la forma de practicarlas, por lo que no se ve con buenos ojos que se combinen distintas tradiciones al antojo del consumidor. Entonces se considera que no

⁴⁷Información destacada de la observación participante realizada el 10 de octubre de 2018 en el centro Camino del Diamante.

pertenece al fenómeno de *New Age*, sino que efectivamente se está institucionalizando una creencia budista en la ciudad de Bogotá.

4.2.4.3 Diálogo interreligioso

Al preguntarles si tienen relación con otras comunidades religiosas, unos entendieron que dentro del budismo y los demás hicieron referencia a otras religiones. Cuatro de ellos dijeron que se hablaban con miembros de otras escuelas budistas, tres hablaron de reuniones basadas en el diálogo interreligioso y una mencionó un acercamiento a través de los libros. Se debe destacar que estos contactos se basan en el diálogo como aprendizaje del “otro”, pero se mantiene esa distancia con las otras creencias, a razón de que se cuidan del sincretismo arriba mencionado.

4.2.5 Comunidad

4.2.5.1 Lucha por la distinción

Se les preguntó si habían hecho parte de otras comunidades budistas, pero sus respuestas indicaron que la búsqueda que realizaron fue más sobre qué religión profesar que dentro del budismo en sí. De los entrevistados, siete dijeron que se habían quedado en la primera comunidad que encontraron; dos indicaron que pasaron primero por el KTC y uno de ellos hizo parte de la comunidad Retai Lemort porque fueron las primeras en la ciudad. De hecho, fue a partir de ellas que se comenzó a diversificar la opción budista en la ciudad. Esto permite constatar que a pesar de haber más de un centro budista y que estos presentan distintos enfoques, no parece haber una búsqueda reflexiva o intencionada por dónde practicarlo. Si bien quieren conocer más sobre los métodos budistas, no profundizan en el enfoque que cada uno le quiere dar y, como se destacó anteriormente, las corrientes presentan distinciones.

No obstante, se pudo evidenciar que ellos en la actualidad sí establecen una diferenciación entre las distintas ramas como parte de la justificación de su decisión por una de ellas: “Digamos tiene más adornos en cambio a mí lo directo y lo práctico del Zen que las cosas son así y no te están dando unas explicaciones” (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019). Se constató que también intentaban diferenciarse del catolicismo para justificar su elección del grupo al que llegaron: “Pues hoy en día te puedo decir que era su ejemplo [el del Lama], era una

persona consecuente con lo que decía y hacía” (Franco, comunicación personal, 8 de mayo de 2019). Asimismo, para Gómez una diferencia es que:

La culpa hace parte de la forma en cómo nos crían y cómo manejamos las relaciones porque culturalmente está ahí, y el budismo también traía para mí eso, como no importa lo que haya pasado si tu vida hasta ahora fue así y tú la hiciste también la puedes cambiar (Comunicación personal, 4 de junio de 2019).

Incluso, ser una minoría se convierte en un elemento que valorizan positivamente, debido a que “no llega masivamente ni nada como en las iglesias cristianas, por ejemplo. Nunca va a pasar eso. De hecho, el Buda nunca tuvo ese tipo de masas, él siempre trabajó como trabajamos nosotros, con grupos pequeños, contestando preguntas” (Anónima, vía Zoom, jueves 30 de mayo de 2019). También, se nota una lucha por la distinción frente a otros centros de meditación que no necesariamente sean budistas, lo cual puede deberse al auge de estos en la ciudad: “Cuando esto se vuelve más en consumismo que realmente en convicción, puede ser interesante pero no te hace mejor persona” (Gómez, comunicación personal, 4 de junio de 2019).

4.2.5.2 Consumo cultural

Ser productores de budismo ha conllevado a generar un consumo por parte de otros y de ellos mismos, por lo que se les preguntó por su asistencia a eventos dentro de su comunidad. La mayoría dijo que asisten cada vez que hay un evento, además de ir a la meditación semanal que ofrecen los centros en los que se reúnen. Esto hace referencia no sólo a la exigencia de tiempo que implica el budismo y el compromiso como consumidores de este al asistir a los cursos y a los eventos en Colombia, sino que deben estar además: “donde el Lama esté cada vez que puedo, voy donde los amigos estén cada vez que pueda, nosotros hacemos cursos nuestros que el Lama esté presente entonces trato de ir a ellos” (Franco, comunicación personal, 11 de julio de 2019). Muchas veces tienen precio, sobre todo si viene un maestro o si son en la casa de retiros, por lo que aparte del esfuerzo que implica nutrir sus prácticas, hay una demanda monetaria.

Asimismo, se les preguntó si hacían consultas en sitios web o blogs de budismo, debido a que era un elemento que se había constatado en otros países (Ver Alonso, 2017). Sin embargo, cuatro dijeron que no puesto que prefieren consultar al maestro, tres dijeron que no pues prefieren los

libros y uno dijo que simplemente no accedía a estas plataformas. La importancia del maestro como fuente de conocimiento se presenta en la respuesta de integrantes a distintas escuelas; pero, aun así, uno de los entrevistados dijo: “Si es del *Theravada* y el *Mahayana* lo puedes encontrar en eso, en libros, en internet, en Google, miras dónde hay un centro, vas allá y tal; pero en este camino lo tienes que encontrar en el *Lama*” (Franco, comunicación personal, 11 de julio de 2019).

Únicamente dos personas dijeron que sí consultaban en internet páginas sobre budismo y no hacen parte de la misma comunidad, por lo que si bien el acceso a este tipo de información está a la disposición y conocimiento de las personas, esto no es una práctica recurrente en el budismo en Bogotá. Por el contrario, tiene preponderancia la práctica como fuente de conocimiento. Esto demuestra una falta de búsqueda propia por parte de los conversos y un conservadurismo en la transmisión del *Dharma*, que puede llegar a darse como elemento de distinción del budismo frente a las prácticas meditativas desde el consumismo.

Por último, se les preguntó si contribuían mensualmente a su comunidad, a lo que cuatro dijeron que con dinero, uno con su trabajo y dos con su tiempo. Únicamente tres personas dijeron que no lo hacían. Aunque se promueve la donación mensual de sus integrantes para pagar servicios y el alquiler del lugar, no es obligación contribuir. Se debe tener en cuenta que en el budismo no existe una figura como el diezmo, pero algunos sí aportan monetariamente a la comunidad para sostenerla y es visto con buenos ojos por ser un acto de generosidad. Si no se tiene dinero se alienta a que la contribución sea con tiempo o con los conocimientos de su profesión.

Se debe destacar que los tres centros entrevistados tienen sesiones para principiantes que quieran aprender más de esta tradición, allí se exige un aporte por persona. Además, el centro Yamantaka intenta promover una oferta variada de cursos durante todo el año. Por su parte, el Camino del Diamante promueve retiros espirituales en Villa de Leyva, haciendo especial énfasis al que viene *Lama Ole*.

4.2.5.3 Institucionalización de centros

Como se resaltó anteriormente, hay una búsqueda por institucionalizar los centros, la cual parte de la necesidad de distinguir y de posicionar el budismo en Bogotá. Debido a ello, se indagó cuáles mecanismos utilizan para promover el centro y su adherencia. La mayoría dijo que no se debía hacer proselitismo y que sólo es importante difundir la programación de los centros para que quien esté interesado se acerque. Mencionaron que debe haber un interés personal por acercarse al budismo y que dependía del karma llegar a practicar una religión como esta. Esto implica que más allá de la oferta religiosa y las condiciones sociales para que la población se convierta debe haber algún elemento que conlleve a que un grupo encuentre respuestas en el budismo y otros en expresiones cristianas. Para Ermibayer y Mische (1998), la influencia de la moda es importante en la reflexión que genera determinada agencia, pero también el papel de la experiencia. En ese sentido, que el budismo esté de moda en Occidente o incluso en Bogotá no garantiza la conversión, sino que debe haber un elemento en sus trayectorias de vida que establezca una diferenciación entre los NMR.

Además, de acuerdo con los entrevistados, la conversión no debe ser algo que se persiga dado que “incluso la recomendación del *Dalai Lama* para los centros es que si a la gente le parece chévere que venga, oiga todo lo que quiera, pero en principio no se vuelva budista, mejor no” (F. Ángel, comunicación personal, 22 de marzo de 2019). En ese mismo orden de ideas, dos dijeron que son reservados con su elección de practicar el budismo, aunque en general todos manifestaron que intentan pasar desapercibidos. Esto último es relativamente fácil para los budistas laicos, debido a que no hay ningún signo externo que demuestre que profesan esa religión. No obstante, uno de ellos contó que tiene un grupo de meditación en su trabajo, lo cual puede contribuir a esta divulgación de las prácticas budistas y de sus preceptos en contextos distintos a los centros.

Debido a lo anterior, se les preguntó por cuáles eran sus expectativas sobre la comunidad budista en Bogotá, a lo que cuatro dijeron que esperaban que creciera más, no sólo en número de creyentes, sino institucionalizándose más al adquirir un lugar propio y más grande para la realización de las prácticas. Igualmente, tres dijeron que no se deben tener expectativas en la

medida en que eso es ir en contra del pensamiento budista de vivir en el presente, y una persona dijo que le gustaría que le retribuyeran más por todo su esfuerzo.

Seguido a ello, se indagó por cómo se construye esta creencia en un nuevo contexto como el bogotano, por eso se les preguntó si consideraban que había particularidades del budismo en Colombia, a lo que cuatro dijeron que no, pero el resto de entrevistados dijo que sí. Para ellos esta ciudad está:

En el proceso de apropiación del budismo. No es de un día para el otro. Entender porqué esto nos hace sentido culturalmente a nosotros y cómo esto puede funcionar dentro de la cultura que traemos. Traer el budismo a Occidente no es como traer vacas a Occidente (Ángel, comunicación personal, 22 de marzo de 2019).

En ese mismo orden de ideas, tanto Amparo (la actual directora del centro Yamantaka), como Olga (la anterior directora) consideran que el budismo en Colombia es todavía muy precoz y hace falta mayor disciplina. Esta imagen del budismo como una creencia que se sigue gestando también la identificó Gustavo al expresar que “de pronto algún día nos preguntemos por cómo sería un budismo a lo chibcha o a lo colombiano, pero no creo que me toque a mí. La próxima generación tendrá que abordar ese tema, todavía estamos muy chiquitos” (Urrego, comunicación personal, 11 de abril de 2019). En contraposición a lo anterior, hubo personas que vieron esa apropiación como algo negativo debido a que “en Colombia hemos sido muy dados a tratar de hacer budismos a la colombiana, es querer hacer las cosas a nuestra manera porque sí, no porque haya una razón de fondo” (Gómez, comunicación personal, 4 de junio de 2019).

También, se quiso averiguar si la adopción de esta práctica había traído cambios en el trabajo, para evidenciar parte de ese proceso en el día a día. Frente a esto se constató que dos personas, al ser psicólogas, utilizaban conceptos del budismo en su trabajo pues veían una semejanza con el objeto de estudio. Otro de ellos indicó que hay una complementariedad entre su trabajo y sus creencias por la importancia del tejido en su comunidad y otro señaló que ni siquiera ve diferencias entre una acción y la otra. El resto de los entrevistados ya no trabaja porque se jubilaron y uno es un monje que está dedicado a la práctica. Sin embargo, en general, se pudo percibir que uno de los retos en el budismo es no diferenciar la vida cotidiana de la práctica, por lo que “uno trata de estar más consciente en su cotidianidad y qué está haciendo, por qué lo está

haciendo. Manejar las cosas mejor en términos de tener más consciencia de cómo se está relacionando uno con todo” (Ángel, comunicación personal, 22 de marzo de 2019).

En consonancia con lo anterior, se les preguntó si habían aprendido sanscrito, tibetano o japonés como forma de inclusión de una cultura más allá del budismo en el contexto bogotano, a lo que la mayoría dijo que no. Sólo tres personas mencionaron que saben algunas palabras y una persona dijo que estaba empezando a estudiar japonés. Esto en parte se puede explicar porque pese a que sus referencias son el budismo tibetano y el japonés, el proceso de llegada de esta religión a este país se dio a partir del ingreso de dichas religiones a Europa y Estados Unidos, así que se encuentran muchos textos traducidos y no se ve la necesidad de aprender el idioma. Además, para Ángel “la práctica del budismo implica un montón de consumo de tiempo en estudiar, en meditar, en estar viendo actividades, en hacer cosas, en medio de todo lo que ya hago” (Comunicación personal, viernes 22 de marzo de 2019), por lo que normalmente no es suficiente el tiempo para aprender otro idioma.

4.2.6 La importancia de la práctica religiosa

4.2.6.1 Caracterización de los rituales religiosos

De acuerdo con Durkheim (2007), el ritual es uno de los elementos que constituye a la práctica religiosa, pero el reto al analizar el budismo es que este va más allá de las actividades que se realizan en el centro o del momento en que se medita, en virtud de que “la práctica en la vida diaria es la realización de la vía” (Toquica, comunicación personal, 4 de julio de 2019). Debido a ello, se les preguntó cómo dividían su día en torno a su práctica, ocho de los diez dijeron que meditan tanto de día como de noche y dos afirmaron que intentan meditar por lo menos una vez al día. Además, dos mencionaron que se debe practicar, ser conscientes durante el día, uno que hace yoga por la mañana, uno que estudia todos los días sobre el budismo, uno que recita mantras y uno que hace prácticas de purificación. Igualmente, estas últimas prácticas están en función de la meditación y son vistas como una actividad secundaria.

Asimismo, se preguntó por dónde y cómo practicaban la meditación, a lo que la mayoría indicó que tenían un espacio consagrado en la casa como elemento fundamental más allá de las

sesiones grupales que ofrece el centro. Esto demuestra esa continuidad de la práctica más allá del encuentro grupal y que exige un mayor esfuerzo individual.

También, se quiso indagar por su relación con la comida, por lo que se les preguntó si consideraban importante la abstención de algún tipo de alimento o de bebidas para su práctica religiosa. Ante esto cuatro dijeron que no puesto que era imposible no producir sufrimiento. No obstante, tres personas establecieron el vegetarianismo como un ideal que se debería perseguir debido al sufrimiento que se genera con el consumo de carne:

Ese precepto de no matar incluye el de no entrar en la cadena que produce muerte y sufrimiento, entonces si tú piensas bien ese precepto te está diciendo que no comas carne porque eso es entrar en esa lógica y en esa cadena que produce sufrimiento y muerte (Amaya, comunicación personal, 10 de julio de 2019).

También hay otras formas de relacionarse con este precepto como Dairen leyó:

Ni ninguna otra sustancia intoxicarte, ni ingerir comidas u otros productos que contengan toxinas como ciertos programas de televisión, revistas, libros y películas y conversaciones. Comprendo que una dieta adecuada es fundamental para la autotransformación y para la transformación de la sociedad (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

Además, seis de los entrevistados dijeron que sí pero sólo abstención de drogas o alcohol, pues es importante “vigilar el consumo de todo aquello que altera la mente, drogas, no sugiero ningún tipo de drogas, ni siquiera la marihuana” (Franco, comunicación personal, 11 de julio de 2019). En otras palabras, “más valioso que todo eso cultural es esto porque esto eres tú a palo seco, esto eres tú sin juguetes” (Toquica, comunicación personal, 4 de julio de 2019). En ese mismo orden de ideas, a partir del relato de cómo llegaron al budismo se pudo determinar que, para cuatro de los entrevistados fue importante un cambio frente a las drogas o el alcohol cuando se convirtieron. Esto determinaría un estilo de vida, que además toma distancia de algunas prácticas vistas como cotidianas dentro de la sociedad colombiana. Incluso se trata de uno de los preceptos que se deben tomar cuando se convierte al budismo.

Bajo esa misma línea, se les preguntó si tenían algún ritual en específico para comer que vaya acorde con su práctica búdica, a lo que la mayoría dijo que sí pero algunos tomaron distancia de ello. Por un lado, se encontraron repuestas tales como “nosotros somos los menos ritualistas posibles porque todo lo que aleje a la gente inteligente tratamos de evitarlo” (Anónima, vía Zoom, 30 de mayo de 2019), Por el otro, se pudo compartir un plato de comida con Constanza y ella recitó el *Gogan no ge* (verso de las cinco contemplaciones)⁴⁸.

4.2.6.2 Autogobierno

Esta categoría se formuló a partir de la revisión bibliográfica en la que se destaca que en los NMR se le da mayor importancia al compromiso personal de la religión que a la parte social. Debido a esto, se les preguntó si preferían practicar con alguien, a lo que cuatro dijeron que solos y seis que acompañados. Esto se evidencia también en uno de los preceptos que se toma en el refugio, la *Sangha* como comunidad de apoyo, más allá de la interioridad y el silencio en los que se basa el budismo: “Es por eso que es uno de los tres tesoros, la *Sangha*, es el que te ayuda, es el refugio que te contiene y te da esa energía para mantenerte en la práctica” (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019).

Además, en el caso del Yamantaka y del budismo del Camino del Diamante se pudo constatar que tienen una comunidad ampliada que va más allá de Bogotá e incluso de Colombia, lo que permite mayor apoyo: “Nosotros somos como una franquicia, tú vas a cualquier centro del Camino del Diamante en el mundo y funcionamos de la misma manera, que es el mismo método, la misma tradición” (Anónima, vía Zoom, 30 de mayo de 2019). En ese mismo orden de ideas, para Mauricio, aunque se haga la meditación en soledad, la misma debe estar direccionada “para todos los seres. Entre más amplíes tu corazón entre más encuentres en tu corazón. [...] En el *Mahayana* quieres llevar a todos los seres a la otra orilla, donde no hay más dolor, donde hay paz, serenidad, vacuidad” (Roa, comunicación personal, 16 de abril de 2019). Esto puede entenderse a

⁴⁸ Primero, innumerables esfuerzos trajeron esta comida, reflexionemos en cómo llegó hasta nosotros. Segundo, mientras recibimos este ofrecimiento debemos considerar si nuestra virtud y práctica lo ameritan. Tercero, deseamos que la condición natural de la mente esté libre de apego. Cuarto, tomamos este alimento para librarnos de la codicia y conservar nuestra vida. Quinto, tomamos este alimento para realizar la Vía (observación participante en la casa de Toquica, jueves 4 de julio de 2019).

partir de Francisco Díez de Velasco (2006), que explicó cómo dentro del concepto de religiones universales o universalistas se enmarca el budismo por tomar a toda la humanidad como una comunidad de posibles fieles.

Bajo esta línea, se les preguntó si la conversión los llevó a distanciarse de su familia o de algún amigo, es decir, de su antigua comunidad; sin embargo, la mayoría dijo que no. Los que dijeron que sí, hablaron de personas o de amigos superficiales o que tomaban porque, como se ha evidenciado, la conversión al budismo implica un cambio de estilo de vida y un distanciamiento de prácticas que incluyan el consumo de alcohol y drogas por una vida que se considera más saludable. Además, de acuerdo con Gustavo Urrego, esto puede ir de la mano de un periodo de la vida en el que al envejecer se buscan otras formas de entretenimiento y uno se va quedando más solo (Comunicación personal, 11 de abril de 2019).

Seguido a ello se les preguntó por si usan algún elemento externo que lo identifique como budista o que le permitan llevar a cabo su práctica religiosa, a lo que cuatro dijeron que sí y en general hablaron del uso de una *Mala*, que es parecida a un rosario en términos cristianos, pues sirve para mantener la atención en la recitación de mantras. Otro elemento externo que podría identificar a un budista Zen es el hecho de afeitarse la cabeza, pero como este no es exclusivo de la práctica religiosa entonces pasa desapercibido en la cotidianidad. La explicación de lo que significa “es el estar uno presente. El cabello simboliza las ilusiones, entonces que yo me corte, me afeite la cabeza, es como decir estoy renunciando a vivir en ese mundo ilusorio, pero por más que renuncie, el cabello sigue creciendo” (Jácome, comunicación personal, 26 de junio de 2019). De los seis que dijeron que no, la mayoría hizo énfasis en mantener discreción frente a que son budistas:

Hoy en día ser espiritual no quiere decir que uno se tenga que andar en chanclas y kayo, kayo [...] entonces el *Lama* ha dicho “no, eso era en otras épocas donde se necesitaba ser exótico, pero hoy en día no es necesario”, hoy en día tú puedes mantener tu vida espiritual, tener tu vida normal y vestirte de acuerdo a tu cultura (Gómez, comunicación personal, 4 de junio de 2019).

En este punto es necesario hablar del concepto de *institución voraz* de Lewis Coser (1978), que hace referencia a cómo la religión promueve una adhesión absoluta pero voluntaria y sin

necesidad de extraer a la persona físicamente para ello, otorgándole un *estatus* o un “sello” de pertenencia que es reconocido por los otros. En el caso del budismo, no es percibido tan claramente por aquellos fuera de la *Sangha*, como puede suceder con otras religiones. No obstante, debido al alto grado de aprehensión del individuo sí puede llegar a constituirse como una *institución voraz*. Tan es así, que se evidenció anteriormente cómo compite por el tiempo del creyente y su dedicación a la meditación y a las actividades del centro, así como un sentido de pertenencia a esta institución como camino para su realización como individuos.

Capítulo 5. Conclusiones

Se debe comenzar destacando que esta es una primera aproximación al fenómeno de la conversión al budismo en Bogotá, por lo que se reconoce que hay muchos elementos que quedaron por fuera. No obstante, sí se pudieron evidenciar algunos cambios y continuidades frente a la tradición católica que presenta la conversión a esta religión en la ciudad. Estos se abordaron a través de una introducción teórica acerca de qué es el budismo, las explicaciones sobre su auge en Occidente e información empírica que se recolectó a través de la observación participante en distintos centros y entrevistas a diez de sus practicantes.

El primer aspecto que se pudo resaltar es que hay un cambio en el credo debido a que se pasa de la creencia en Dios a la expectativa de poder realizarse como Buda. Esto genera que en el cristianismo el yo esté supeditado y en función del ente divino; mientras en el budismo el mundo es doloroso y no es una creación divina, por lo que depende de tus esfuerzos alcanzar la felicidad. El Nirvana y el Paraíso prometen detener el sufrimiento, pero para Jesús no hay reencarnación en otra vida terrena, no hay una segunda oportunidad. Asimismo, ambos desdeñan el yo y conllevan a una acción consciente del individuo, pero la práctica que Buda propone para alcanzar tal meta es más solitaria e individualista. Por ello, establece una relación con el mundo diferente, debido a que el budismo se encuentra centrado en que la iluminación depende del mérito religioso acumulado por las acciones y el tiempo en meditación.

Bajo ese orden de ideas, la independencia intelectual y personal, la consciencia sobre la constructividad del orden social y la meritocracia encuentran su espacio en el budismo, lo que puede generar una carga en el individuo. Incluso, podría ser que se justifique que si no se alcanza

la iluminación es por falta de esfuerzo. Aun así, hay que reconocer que Gautama no nació como Buda, sino que se convirtió en uno, mientras que Jesús fue presentado como el escogido por Dios desde el vientre de su madre. Así pues, los valores transmitidos difieren en ciertos aspectos. De esta misma forma, Jesús es representado en posición de sufrimiento mientras que Buda casi siempre en posición de meditación y sonriente, por lo que simbolizan diferentes imaginarios.

No obstante, se presenta una continuidad en tanto que se sigue dentro del pensamiento religioso, puesto que se basa en: la fe de poder desarrollarse, los votos de entrega a los preceptos, en la explicación del mundo en términos de interdependencia, en la adecuación de la vida del individuo en torno a las creencias, en una comunidad ampliada que comparte ritos, en la distinción entre aspectos sagrados y profanos, en estructuras retributivas, entre otros aspectos.

Además, ambas religiones parten de unos hombres de carne y hueso que revolucionaron su época cuestionando parte de la organización social, que después fueron venerados como figuras que trascendieron por su mensaje, aunque ninguno compusiera textos. En ambas se produjeron sismas y democratizaciones de la doctrina, estructuras de poder y ritos que permitieron que continuaran las enseñanzas a lo largo de la historia. En ese sentido, el proceso social permite comparar estas dos figuras y los dos mensajes como religiones.

El segundo aspecto es que si bien no se crea en Dios, en el budismo hay una explicación parecida del mundo, en tanto que la mente y el espacio unen a todos los seres. Para los budistas, no se puede sostener la presencia de Dios pues este debería existir por sí mismo y el budismo parte de la interdependencia de todos los fenómenos. Sin embargo, cuando hablan sobre la mente mencionan su omnipresencia, que es la matriz que conecta a todos los seres y de cómo el individuo es una herramienta para poder desarrollar la consciencia sobre esta. En ese sentido, se ve una clara semejanza entre lo que es Dios en el cristianismo y la mente o el espacio en el budismo.

Esto va de la mano de un periodo histórico en el que el individuo es objeto de culto y el budismo ofrece una metodología que promete desarrollar las capacidades internas de cada uno. En ese mismo orden de ideas, la búsqueda de la felicidad como problema de las sociedades contemporáneas es afín con una religión que promete detener el sufrimiento propio y de los demás seres. Las dos religiones están basadas en la expectativa de alcanzar un estado de no

sufrimiento que permita orientar la acción hacia el futuro por las expectativas que implica el Nirvana y el Paraíso. Un cambio que podría constatarse es la consciencia de los efectos de las acciones en esa gran matriz (la ley de la causa y el efecto) y que nada es permanente en el budismo.

En tercer lugar se presenta un cambio en el estilo de vida que lleva a un distanciamiento de la cultura, pues es más abarcador el budismo en el día a día, por lo que se puede decir que hay mayor religiosidad en términos cualitativos. Esto en parte por el paso del ritual a todos los aspectos de la vida cotidiana, absorbiendo el tiempo de los creyentes, quienes tienen como reto no diferenciar el momento de práctica. Debido al alto grado de aprehensión del individuo esta puede llegar a constituirse como una *institución voraz* dado que promueve una adhesión absoluta pero voluntaria y sin necesidad de extraer a la persona físicamente para ello. En ese sentido, meditar por lo menos una vez al día, practicar el ser conscientes durante el día, tener un espacio consagrado en la casa y asistir a las sesiones grupales que ofrece el centro determinan un estilo particular de vida.

Esto conlleva a tomar distancia de algunas otras prácticas que son vistas como cotidianas dentro de la sociedad colombiana, tales como comer carnes o tomar alcohol, lo que ha generado un cambio en la selección de sus amigos, en la medida en que entonces buscan unos que compartan sus creencias. Lo anterior no quiere decir que se deje de lado la parte social, pues lo que se pudo evidenciar es que la comunidad sigue siendo parte esencial para los creyentes y que meditar en conjunto, así como otras actividades del centro, ocupan parte del día a día.

En cuarto lugar, la mayoría de los creyentes se encuentra concentrado en la región de Asia-Pacífico, pero esto no significa que se hayan trasladado los referentes religiosos puesto que su conexión con el budismo se dio a través de centros en Estados Unidos o Europa. De esta manera, se evidenció una continuidad en la medida en que las construcciones sociales de Occidente sobre Oriente pasaron tanto por las miradas colonialistas y por las académicas, para finalizar en algunos creyentes colombianos que valoran el budismo no como religión sino como un estilo de vida o espiritualidad.

Asimismo, las comunidades ampliadas con las que se conectan y los textos a los cuales acceden provienen de dichas regiones y, como se dijo, casi ninguno ha intentado aprender

idiomas asiáticos. Al mismo tiempo, los primeros contactos que se tuvieron con el budismo se dieron a partir de una élite que viajaba, exclusividad que se ha traducido hoy en día en el hecho de valorar ser una minoría religiosa, y de que no todo el mundo tiene el nivel de consciencia para llegar a ella.

En quinto lugar, el auge del budismo se da, por un lado, en un momento en el que la institución católica ha ido perdiendo fuerza y se han posicionado otras opciones religiosas. Por el otro, hace referencia a la convergencia en un momento histórico de valores tales como la meritocracia y la experiencia, tan aclamados hoy en día. Esto ha implicado una conversión autónoma y reflexiva, que implica un cambio frente a la relación de la población con el catolicismo. Esto ha hecho que se valore positivamente el budismo, e incluso, ha permitido encontrar convergencias con la ciencia como directriz del orden social. Por este motivo, se podría decir que esta tradición permite establecer una opción de creencia para los intelectuales, e incluso para los ateos, en donde sus creyentes la definen como una religión de experiencia y no de fe.

Puede haber también una relación entre la ética que propone el capitalismo en torno al trabajo y la valoración en el budismo de que todos pueden alcanzar la iluminación mediante su esfuerzo. Esto va de la mano de un direccionamiento de su conducta donde la meta es desarrollar la mente hasta el Nirvana, sin importar las vidas que esto tome. Se evidenció que la estructura retributiva que puede implicar el pecado y las acciones buenas en el catolicismo tiene una similitud con la estructura del karma, al darle tranquilidad el hecho de que sus acciones tendrán un impacto en las futuras vidas. Sumado a ello, es muy atrayente la propuesta de volverse a unir con su naturaleza búdica.

Un sexto aspecto es que sorprende cómo proviniendo de carreras con alto capital cultural los libros parecen ocupar un lugar secundario en la búsqueda de conocimiento dentro del budismo, lo que también demuestra una distancia frente a las religiones abrahámicas, también llamadas religiones del libro. Esto da cuenta de cómo en el budismo no sólo es importante reconocer sus potencialidades, sino que estas se deben ver a través del otro y por eso la importancia de reconocer un maestro. En ella además se le da gran importancia a la trasmisión oral y al maestro como figura de conocimiento, lo cual demuestra no sólo una falta de búsqueda propia por parte

de los conversos, sino un conservadurismo en la transmisión del *Dharma* que puede llegar a darse como elemento de distinción del budismo frente a las prácticas meditativas secularizadas.

Igualmente puede ser un intento de ofrecer un “budismo puro” puesto que muchas personas se pasan de una tradición a otra, mezclando prácticas pero no estudiando una tradición en específico. Los sincretismos no son vistos con buenos ojos en esta religión. En ese orden de ideas, esperan mayor institucionalización de los centros, es decir, que haya un lugar propio y más grande en el que puedan realizar sus prácticas.

En séptimo lugar, la búsqueda por la felicidad en el budismo también responde a las crisis de sentido que habían tenido los entrevistados y a la búsqueda espiritual que esta conllevó. Esto en parte porque el budismo presenta un camino interior que se debe desarrollar más que una proyección externa. Este parte de que si se cambia la forma en cómo se piensa, hay una injerencia en el mundo debido a la interacción de los fenómenos. Esto puede chocar con una cultura como la católica, que está basada en la acción y sobre todo, en la acción con otros.

El budismo se centra más en el entendimiento de uno mismo y presenta métodos específicos para ello. En ese sentido, los entrevistados lo destacan como una metodología que permite el entendimiento de las preocupaciones y emociones de las personas, por eso tiene sentido que sus crisis emocionales los lleven a asentarse en este credo. En él tanto la llegada como la permanencia dependen del nivel de consciencia, por lo que generan el reto de ir mejorando de acuerdo con el tiempo sentado en meditación.

Lo anterior también puede explicarse a partir de la violencia, así como la inestabilidad emocional y la vida psíquica acelerada que conlleva vivir en una ciudad como Bogotá. Debido a esto se podría decir que tanto la inestabilidad externa como interna responden a ansiedad, estrés o tristeza, que conllevan a buscar la adquisición de una *seguridad ontológica*, como lo puede ser la religiosa. Esto puede explicar cómo la pluralización religiosa en el país expresa no sólo el tránsito de una religión a otra, sino la conversión de aquellos que no se identificaban con ninguna.

Para finalizar, a lo largo de la investigación surgieron nuevos horizontes para indagar. Uno de los cuales fue si se puede pensar en un cristianismo budista, ante lo cual dos de los entrevistados mencionaron que conocieron a un sacerdote jesuita que toma prácticas como la meditación y hay

otro sacerdote que tiene un centro de retiros basado en esta perspectiva llamado S.A.L.M.O.S. Faltaría además especificar qué elementos diferencian las trayectorias de vida de los creyentes, que permitan entender la adherencia a los distintos movimientos religiosos.

Bibliografía

- Abel, C. (1987). *Política, Iglesia y Partidos en Colombia*. FAES-UN.
- Alonso, M. (2017). Dificultades en el estudio de las minorías religiosas: el caso del budismo en Galicia. *Aposta, Revista de Ciencias Sociales*, (73), 168-195.
- Apud, I., Clara, M., & Ruiz, P. (2013). Linajes budistas en Uruguay. *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 18, 9-25.
- Armstrong, K. (2017). *Buda. Una biografía*. Penguin Random House.
- Arroyo, R., & Pérez, G. (2003). El conflicto chino-tibetano desde la perspectiva de la ética. *Relaciones Internacionales*, (91), 57-67.
- Barbosa, F., Posada, E., & Serrano, E. (2011). *Una mirada a la historia. En La inserción de Colombia en el Asia Pacífico. 2020: Colombia en el nuevo océano*. Bogotá: Universidad de Bogotá Jorge Tadeo Lozano.
- Bechert, H. (1987). *El Buda histórico: su doctrina como camino de liberación. En El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*. Madrid: Libros Europa.
- Beck, U. (1998). *La sociedad del riesgo*. Barcelona: Paidós.
- Bedoya, C. (2012). *Monje colombiano habla de su camino a la espiritualidad*. Obtenido de El País: <https://www.elpais.com.co/elpais/calibuenanota/cultura/noticias/monje-colombiano-habla-su-camino-espiritualidad>
- Beltán, W. (2011). Descripción cuantitativa de la pluralización religiosa en Colombia. *Universitas humanística*, 73, 201-237.
- Beltrán, W. (s.f.). *Factores asociados al crecimiento de los nuevos movimientos religiosos. Fragmentación y Recomposición del campo religioso en Bogotá*. Obtenido de <http://www.bdigital.unal.edu.co/1379/8/07CAPI06.pdf>

- Bidegain, A. (2005). *Introducción. En Globalización y diversidad religiosa en Colombia*. Bogotá: Universidad Nacional de Colombia.
- Boyer, P., & Bergstrom, B. (2008). Evolutionary Perspectives on Religion. *ARI*, 355 (37).
- Bravo, F. (s.f). *Transfiguraciones de lo sagrado: reconceptualizar la religión en América Latina a la luz de los Nuevos movimientos religiosos*. Obtenido de Universidad de Chile.
- Budismo Camino del Diamante. (2015). *Nuestros maestros, Lama Ole Nydahl*. Obtenido de http://www.budismocolombia.co/maestros_ole.html
- Budismo Colombia. (2012-2018). *Quiénes somos*. Obtenido de <http://www.budismocolombia.org>
- Bushnell, D. (1984). *Eduardo Santos y la política del Buen Vecino*. Áncora editores.
- Camino del Dharma. (2019). *La comunidad*. Obtenido de http://caminodeldharma.org/?page_id=10
- Carini, C. (2008). *Economía, ritualidad y espacio: la producción de la materialidad en los centros budistas zen argentinos*. Obtenido de Memoria Académica: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.5933/ev.5933.pdf
- Comte, A. (1923). *Discurso sobre el espíritu positivo*. París: Sociéte Positiviste Internationale.
- Comunidad Soto Zen de Colombia. (2012). *Densho Quintero*. Obtenido de <http://sotozencolombia.org>
- Comunidad Soto Zen de Colombia. (s.f). *Zazen – Comunidad Soto Zen de Colombia*. Obtenido de https://sotozencolombia.org/?page_id=93
- Cornejo, M. (2012). Religión y espiritualidad, ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias poscatólicas entre budistas Soka Gakkai. *Revista Internacional de Sociología*, 70 (2), 327-346.
- Coser, L. (1978). *Las instituciones voraces, visión general. En Las instituciones voraces*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Črnič, A. (2009). Cult versus Church Religiosity: Comparative Study of Hare Krishna Devotees and Catholics in Slovenia. *Social Compass*, 56 (1), 117-135.
- D'Angelo, A. (2018). De Swamis a Gurúes. Una genealogía histórica de los tipos de yoga practicados en Argentina: entre el neo-hinduismo y la Nueva Era. *Sociedad y Religión*, XXVIII (49), 101-134. Recuperado de <http://journals.sagepub.com/doi/abs/10.1177/0037768608100346?journalCode=scpa>
- Díez de Velasco, F. (2006). *Breve historia de las religiones. Religión y mitología*. Alianza Editorial.
- Dubet, F. (2010). *Sociología de la experiencia*. UCM Editorial.
- Durkheim, E. (1982). *El Suicidio*. Madrid: Akal.
- Durkheim, E. (2007). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofow.
- Fundación para vivir el Zen. (s.f.). *La Fundación*. Obtenido de <http://www.fundacionzen.org>
- Embajada de China en Colombia. (2019). Encuentros de Alto Nivel Colombia – China. http://china.embajada.gov.co/colombia/encuentros_alto_nivel
- Embajada de Japón en Colombia. (2018). Relaciones Bilaterales entre Colombia y Japón. 110 de amistad Colombia Japón. Recuperado de https://www.colombia.emb-japan.go.jp/itpr_es/bilateral.html
- Emirbayer, M. y Mische, A. (1998). What Is Agency? En *American Journal of Sociology*, 103 (4), pp. 962-1023. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/10.1086/231294>.
- Giddens, A. (2011). *Modernidad y Autoidentidad*. Josexo Beriain.
- Gutiérrez, A. (2015). *La música en el desarrollo de la espiritualidad y la religiosidad. Una aproximación al cristianismo y al budismo*. Universidad Complutense de Madrid.
- Guzmán, G., Fals, O., & Umaña, E. (2005). En busca de una terapéutica. Capítulo VII. Aporte del sector religioso. En *La Violencia en Colombia. Tomo I. Taurus historia*. Penguin Random House.

Huete, F. (2018). Religiones orientales y secularización. *Revista de Estudios e Investigación*, 65 , 49-66.

Janousch, A. (2008). La religión china en el espejo de Occidente. *Ministerio de Ciencia e Innovación, San Sebastián, noviembre. Gerónimo de Uztariz*, 25, 67-86.

KTC Colombia. (s.f.). *Nuestros maestros*. Obtenido de <http://www.ktccolombia.com/#biografias>

Küng, H. (1987). *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*. Madrid: Libros Europa.

López, A. (2012). *Inmovilidad nómada: una mirada a las prácticas Zen en Colombia*. Obtenido de Pontificia Universidad Javeriana: <https://repository.javeriana.edu.co/bitstream/handle/10554/4404/tesis293.pdf?sequence=1&isAllowed=y>

Lozano, A. (2016). *Colombiano de nacimiento y musulmán por elección. Conversión y configuración de estilos de vida religiosos*. Obtenido de Pontificia Universidad Javeriana: <https://repository.javeriana.edu.co/handle/10554/20416>

Luarte, F. (2017). Breve historia de la religiosidad hindú en Chile. Centro de Estudios Americanos, Universidad de Varsovia. *Revista del CESLA*, (20), 245-260.

Mesa, D. (2015). *El budismo Zen en la ciudad de Medellín: una aproximación a los pilares filosófico-religiosos de la práctica de zazen en el contexto local*. Obtenido de Universidad de Antioquia: http://200.24.17.74:8080/jspui/bitstream/fcsh/495/3/MesaDaniela_2015_Budismozeniciudadmedellin.pdf

Myers, M., & Kuwayama, M. (2016). *A new phase in japan-latin America and the Caribbean relations*. The Dialogue.

Pew Research Center. (2017). *The Changing Global Religious Landscape. Babies born to Muslims will begin to outnumber Christian births by 2035; people with no religion face a birth dearth*. Obtenido de Demographic Study: <https://www.pewforum.org/2017/04/05/the-changing-global-religious-landscape/>

- Pew Research Center. (s.d.). *Buddhists*. *pew-global-religious-futures-project-logo*. Obtenido de <http://www.globalreligiousfutures.org/religions/buddhists>
- Punset, E. (2012). *El viaje a la felicidad: las nuevas claves científicas*. Ediciones Destino.
- Ramos, A. (2014). Historia del vacío todopoderoso: reflexiones sobre el arte zen y la estética contemporánea. *Cartaphilus Revista de investigación y crítica estética*, (13), 244-252.
- Remolina, G. (2017). *Los fundamentos de una "ilusión". ¿Dios y la religión, ilusión o realidad?* Bogotá, D.C: Editorial Pontificia Universidad Javeriana.
- Restrepo, J. (1885). Época de la separación de las dos potestades. En *La Iglesia y el Estado en Colombia* (págs. 353-639). Londres: Emiliano Isaza.
- Said, E. (2004). *Orientalismo*. Debolsillo.
- Saizar, M. (2015). El hinduismo en Argentina. Más allá de hippies y globalizados. *Mitológicas*, XXX, 62-75. Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas. Buenos Aires, Argentina.
- Sanmiguel, I. (2006). Japoneses en Colombia. Historia de inmigración, sus descendientes en Japón. *Revista de Estudios Sociales*, (23), 81-96.
- Santiso, J. (2006). *China e India en América Latina y África*. Economía Exterior.
- Sarrazín, J. (2012). New Age en Colombia y la búsqueda de la espiritualidad indígena. *Revista Colombiana de Antropología*, 48 (2), 139-162.
- Sarrazín, J. (2017). ¿Guiados por Dios o por sí mismos? Estudio comparativo entre adeptos a las espiritualidades alternativas y adeptos a las iglesias evangélicas. *Revista Cuestiones Teológicas*, 44 (102), 373-396.
- Simmel, G. (2005). La metrópolis y la vida mental. *Bifurcaciones*, (4).
- Soto Zen Colombia. (2010). *Jukai-e Soto zen Colombia*. Obtenido de You Tube: <https://www.youtube.com/watch?v=x7wNFI-HjY8>

Viglianchino, M. (2008). *Sobre una antigua religión en un nuevo contexto: Grupos Budistas en la ciudad de Rosario*. Obtenido de Memoria Académica: http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.6502/ev.6502.pdf

Von Stietencron, H. (1987). ¿Qué es el hinduismo? Historia de una tradición religiosa. En *El cristianismo y las grandes religiones. Hacia el diálogo con el islam, el hinduismo y el budismo*.

Weber, M. (2012). *La ética protestante y el espíritu del capitalismo*. España: Biblioteca Nueva / Minerva.

Anexos

Anexo 1. Matriz entrevista

Caracterización del informante	Perfil del entrevistado	Condiciones socioeconómicas	Lugar de nacimiento
			Sexo
			Edad
			Nivel educativo alcanzado
			Profesión
			Estrato socioeconómico
			¿Se identifica con algún partido político en particular?
		Participación religiosa	Escuela budista
			Posición dentro de esta
			Tiempo que llevaba practicando el budismo
Conversión	Adopción de una creencia religiosa	Elección autónoma creencia religiosa	¿Cómo llegó a practicar esta creencia?
			¿Cómo dio ese paso a la conversión?
			¿Qué lo incentivó y cómo lo llevó a la práctica?
			¿Practicaba otra religión antes de esta? En caso afirmativo especificar.
	Comunidades con un sentido compartido	Núcleo de valores	¿Qué significa el cuerpo para usted? ¿Qué significa la mente para usted?
			¿Usted cree que las mujeres tienen las mismas posibilidades que los hombres para llegar a la iluminación?
			¿Usted cree que tener una familia es un apego y por consiguiente un impedimento para la iluminación?
			¿Qué entiende por relaciones sexuales no provechosas?

			¿Cree que se debería incluir la meditación y/o el yoga en los colegios?	
			¿Qué espera que pase al morir? ¿Le tiene miedo a la muerte?	
Representaciones	Diferenciación religión-espiritualidad	Valorización negativa de la religión	¿Definiría su creencia como religión?	
			¿Cómo definiría el concepto de religión?	
		Valorización positiva de los NMR	¿Por qué el budismo y no otra?	
	Relación con el conocimiento científico	Diferenciación religión y ciencia		¿Cómo relaciona esta espiritualidad con los avances de la ciencia?
				¿Cree que la religión y la ciencia se complementan o rivalizan?
				¿Cuándo usted se enferma acude a un médico tradicional o alternativo?
				¿Considera que el budismo le puede aportar a la medicina? Específica en qué.
	¿Dónde cree que uno adquiere conocimiento?			
Contracultura occidental	Orientalismo e Indigenismo		¿Por qué cree que más personas están incluyendo esta creencia hoy?	
			¿Cómo aporta esta religión a los colombianos en general y a los bogotanos en particular?	
Pluralización religiosa	La crisis de sentido	¿De qué se quiere curar al hombre contemporáneo?	¿Cómo espera que su vida se transforme a partir del budismo?	
	Sincretismo	¿Qué creencias son puestas en conjunto?	¿Alimenta su creencia con otras tradiciones?	

	Diálogo interreligioso	Cercanía minorías	¿Tiene relación con otras comunidades religiosas? En caso afirmativo especificar.
Comunidad	Lucha por la distinción	Diferenciación dentro del campo religioso	¿Ha hecho parte de otras comunidades? En caso afirmativo especificar cuál.
			¿Por qué prefiere la comunidad a la cual hoy pertenece?
	Consumo cultural	Eventos	¿Asiste a eventos dentro de su comunidad? Especificar cuáles (conferencias, cursos, tomas de refugio).
		Internet	¿Consulta regularmente sitios web o blogs al respecto? Especificar cuáles.
		Mensualidad	¿Contribuye mensualmente a su comunidad?
	Institucionalización centros	Difusión de la creencia	¿Promueve la adherencia a su centro en particular o al budismo en general? En caso afirmativo especificar cómo la hace.
			¿Cuáles son sus expectativas sobre la comunidad budista en Bogotá?
		Construcción de esta creencia en un nuevo contexto	¿Cree que hay una particularidad del budismo en Colombia?
			¿Cómo practica el budismo en su trabajo? ¿Ha tenido alguna inconformidad por su práctica religiosa?
			¿Ha aprendido sánscrito, tibetano o japonés?
La importancia de la práctica religiosa	Caracterización rituales religiosos	División de los momentos del día	¿Tiene algún ritual que lo conlleve a dividir el día en torno a su práctica religiosa?
		Lugar para meditar	¿Dónde y cómo practica la meditación?

		Significado del alimento	<p>¿Considera importante la abstención de algún tipo de alimento o de bebidas para su práctica religiosa?</p> <p>¿Tiene algún ritual en específico para comer que vaya acorde con su práctica búdica?</p>
	Autogobierno	Mayor importancia al compromiso personal de la religión que a la parte social	<p>¿Practica solo o acompañado? ¿Cree que esta característica es importante para su práctica religiosa?</p> <p>¿Esto lo llevó a distanciarse de su familia o de algún amigo? En caso afirmativo especificar.</p> <p>¿Usa ropa u otros elementos externos que lo identifiquen con dicha creencia o que le permitan llevar a cabo su práctica religiosa?</p>

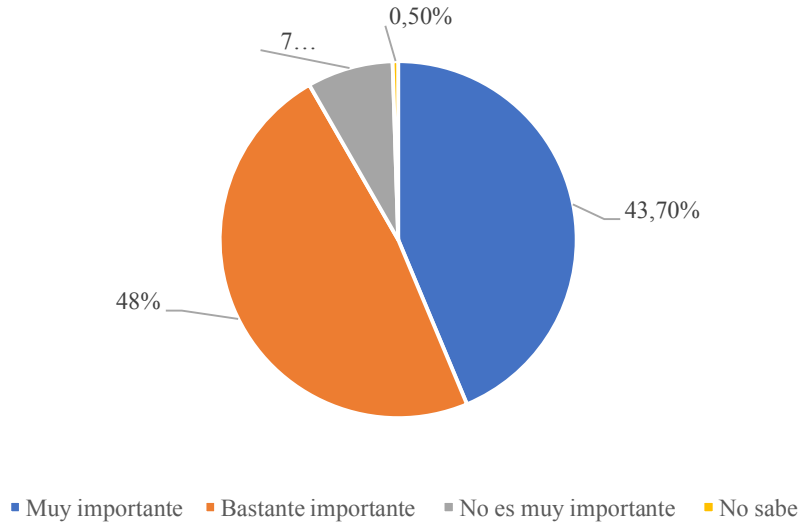
Anexo 2. Mapa disposición de los centros budistas en la ciudad



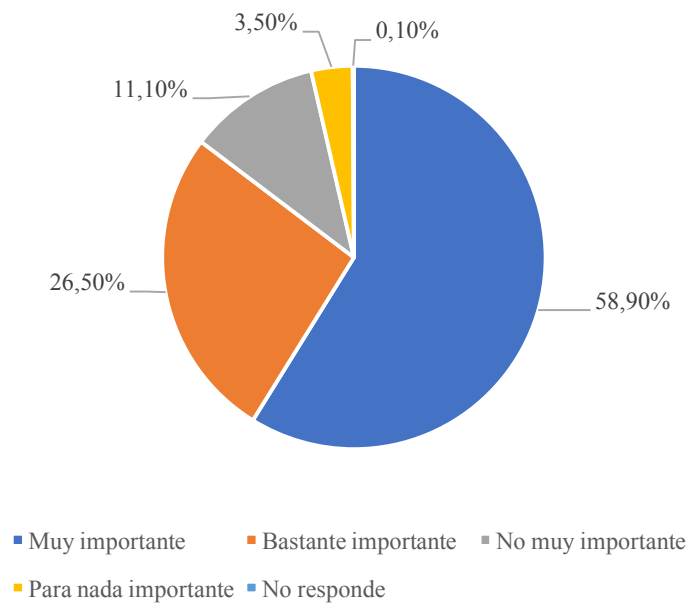
Fuente: Elaboración propia a partir de información web de centros budistas en Bogotá. En naranja se encuentran los tres centros donde se realizaron entrevistas.

Anexo 3. Encuesta Mundial de Valores

Importancia de la religión para los colombianos en 1997

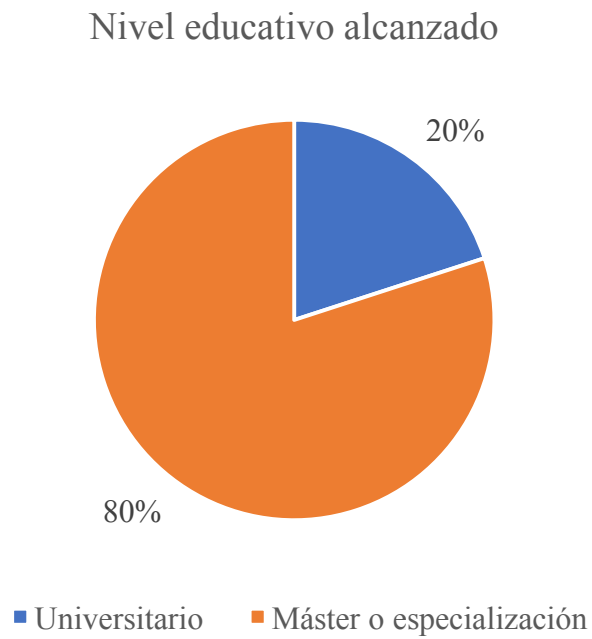
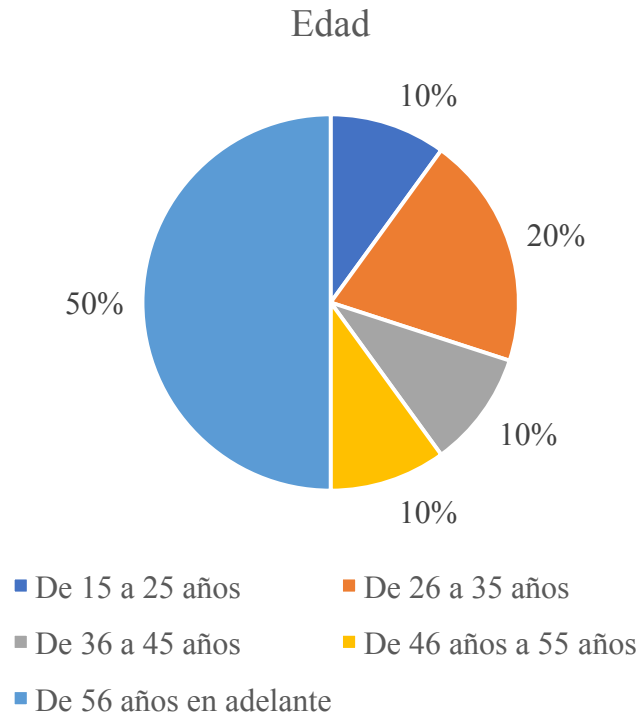


Importancia de la religión para los colombianos en 2012

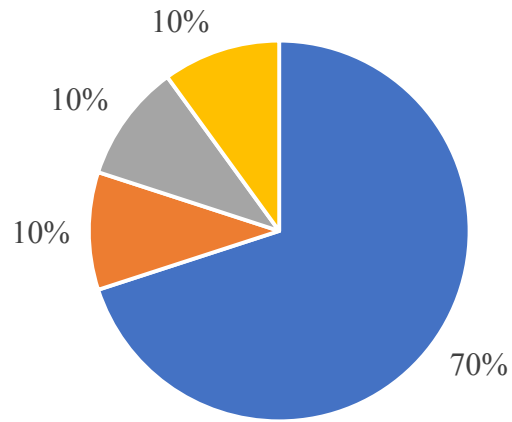


Fuente: Gráficas realizadas a partir del informe sobre Colombia de la Encuesta Mundial de Valores (WVS) de 1997 y 2012.

Anexo 4. Información sociodemográfica entrevistados

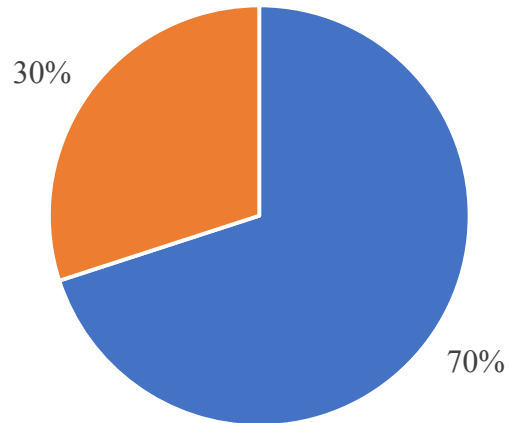


Profesión



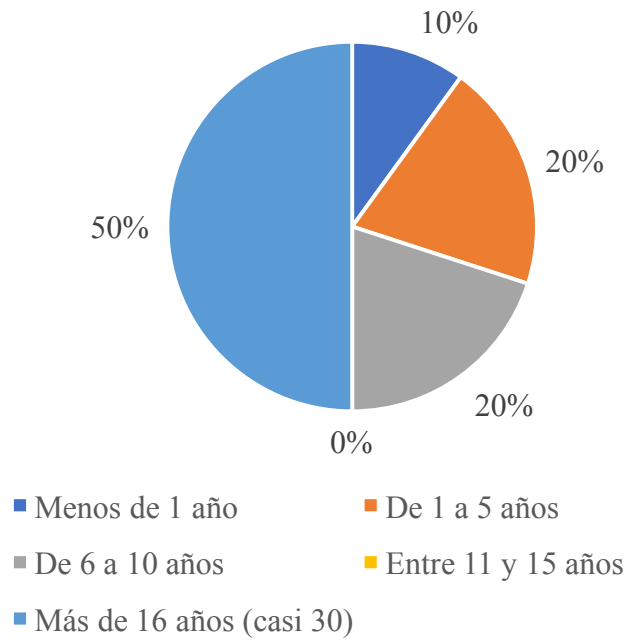
- Ciencias Sociales y Humanas
- Médico veterinario
- Economista
- Ingeniero

Estrato socioeconómico



- 3 o 4
- 5 o 6

Tiempo que llevaba practicando el budismo



Fuente: Elaboración propia a partir de las entrevistas a algunos budistas en Bogotá.