

Más allá de una antropología de los derechos humanos:
¿los horizontes del diálogo intercultural
y del reino de Shambhala?

Beyond an anthropology of human rights:
the horizons of intercultural dialog
and the kingdom of Shambhala?

Au-delà d'une anthropologie des droits de l'homme:
les horizons du dialogue interculturel
et du royaume de Shambhala?

Christoph EBERHARD

Facultés universitaires Saint Louis, Bruxelles
eberhard@fusl.ac.be

Recibido: 3 de marzo de 2010

Aceptado: 14 de abril de 2010

Resumen

La Antropología del Derecho aborda los derechos humanos desde el universalismo y el relativismo, lo global y lo local, las teorías y las prácticas. Numerosas investigaciones contemporáneas permiten su estudio de una manera más pluralista y pragmática, mediante su *relativización contextual*, lo que responde al enfoque más abierto que caracteriza las epistemologías sobre la diversidad cultural. Sin embargo, aunque en cierta medida se asiste a una *interculturalización de nuestras teorías* científicas y jurídicas, nos detenemos poco sobre lo que, desde un enfoque intercultural, pone en juego una relativización radical de los derechos humanos. Plantea no sólo la cuestión de la transferibilidad o no de los derechos humanos en diversos contextos culturales, y sus condiciones de posibilidad, sino que también procura dialogar con visiones distintas del mundo y los equivalentes funcionales de los derechos humanos. Por consiguiente, ya no se trata únicamente de trasladar los derechos humanos a otros universos culturales, sino de traducir dichos universos en el propio de los derechos humanos para poner de relieve cómo estos últimos se presentan desde otra perspectiva. De ello depende un verdadero diálogo intercultural entre distintas tradiciones existentes que abogan por la paz. El artículo propone explorar este tipo de diálogo a partir de la visión budista del reino de Shambhala, la cual se puede considerar un equivalente funcional de los derechos humanos. Invita a interrogarse activamente sobre los objetos en juego planteados por la interculturalidad, y a repensar nuestros marcos epistemológicos contemporáneos, incluyendo la teoría jurídica y la antropología.

Palabras Clave: Antropología del derecho, derechos humanos, diálogo intercultural, globalización, budismo, Shambhala.

Abstract

The anthropology of law studies human rights in-between universalism and relativism, global and local, theories and practices. Recent research allows to approach them in more pluralist and pragmatic ways through their contextual relativisation. This reflects an increased sensitivity of our theories to cultural diversity. But if there is an increasing interculturalization of our theories, one rarely explores the challenges of a radical relativisation of human rights through an intercultural approach. The latter does not only address the question of the transferability—or not—and its conditions of human rights in diverse cultural contexts. It also engages in intercultural dialogue with other worldvisions and their functional equivalents to human rights. It is not only about translating human rights into other cultural universes, but also about translating these universes into the human rights universe in order to understand how the construct of human rights appears from such a different perspective. This is the basis for genuine intercultural dialogue among the different Peace traditions of the world. The article explores such a dialogue with the Buddhist vision of the Kingdom of Shambhala that can be seen as a functional equivalent to human rights. It invites to deepen the pressing stakes of interculturality which will oblige us to rethink our current epistemological frameworks, including legal theory and anthropology.

Keywords: Anthropology of Law, Human Rights, intercultural dialogue, globalization, Buddhism, Shambhala.

Résumé

L'anthropologie du Droit aborde la question des droits de l'homme entre universalisme et relativisme, global et local, théories et pratiques. De nombreux travaux contemporains permettent de les aborder de manière plus pluraliste et plus pragmatique à travers leur relativisation contextuelle qui s'inscrit dans une démarche d'ouverture de nos épistémologies à la diversité culturelle. Or, si on assiste dans une certaine mesure à une interculturalisation de nos théories scientifiques et juridiques, on ne se penche que rarement sur les enjeux d'une relativisation radicale des droits de l'homme dans une démarche interculturelle. Cette dernière s'interroge non seulement sur la transférabilité ou non et ses conditions des droits de l'homme dans divers contextes culturels, mais tente aussi d'entrer en dialogue avec d'autres visions du monde et leurs équivalents fonctionnels aux droits de l'homme. Il ne s'agit donc plus uniquement de traduire les droits de l'homme dans d'autres univers culturels, mais de traduire ces autres univers dans celui des droits de l'homme pour faire apparaître la manière dont ces derniers apparaissent à partir d'une telle autre fenêtre. C'est le fondement pour un véritable dialogue interculturel entre les différentes traditions de paix existant dans le monde. L'article propose d'explorer un tel dialogue avec la vision bouddhiste du royaume de Shambhala que l'on pourrait voir comme un équivalent fonctionnel aux droits de l'homme. Il invite à s'interroger sur les enjeux pressants de l'interculturalité qui obligent à repenser nos cadres épistémologiques contemporains, incluant théorie du droit et anthropologie.

Mots clef: Anthropologie du Droit, droits de l'homme, dialogue interculturel, globalisation, bouddhisme, Shambhala.

Referencia normalizada: Eberhard, C. (2010). Más allá de una antropología de los derechos humanos: ¿los horizontes del diálogo intercultural y del reino de Shambhala?. *Revista de Antropología Social*, 19, 221–251.

SUMARIO: 1. Introducción. 2. Mutaciones en la antropología y en la teoría del derecho en tiempos de “glocalización”. 3. Los derechos humanos entre alteridad, complejidad e interculturalidad. 4. El horizonte de Shambhala ¿un equivalente budista en el horizonte de los derechos humanos? 4. 1. El Reino de Shambhala. 4. 2. Los tres “yana” budistas y el despertar. 4. 2. 1. Despertar y experiencia. 4. 2. 2. Descubrir el espacio y la locura. 4. 2. 3. La vida, el principio del *mandala* y el caos ordenado. 4. 2. 4. El sendero intrépido del bodhisatva: la práctica de las seis perfecciones. 4. 2. 5. El rugido del león y el descubrimiento de la loca sabiduría. 4. 2. 6. La vía sagrada del guerrero y la visión de Shambhala. 4. 2. 7. Vuelta a Shambhala y a los derechos humanos. 5. Referencias bibliográficas.

I. Introducción

Hace ya diez años, Robert Vachon, antiguo director del Instituto Intercultural de Montreal y director de la revista *Interculture*, respondió a mi invitación para participar en un número del *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique* de París, que indagaba lo que estaba en juego en *Droits de l'homme et cultures de la paix*¹, con una contribución sugerente y provocadora titulada “Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié” (Vachon, 2000). Planteaba cuestiones que incomodan pero, al mismo tiempo, esenciales.

Uno de los descubrimientos más desconcertantes (germen de inseguridades), y al mismo tiempo más liberadores, de nuestro tiempo radica en que no hay criterios universales que nos permitan juzgarlo todo bajo el sol. No sólo Dios no es un universal cultural, sino que tampoco lo son el Hombre y el Cosmos. Menos todavía las nociones de desarrollo, democracia, Derechos Humanos, Derecho, Orden (incluso negociado) o *Universitas*. La paz es un símbolo universal, pero hay tantas culturas de la paz como mitos y conceptos de la paz. Los Derechos Humanos, el Derecho mismo y el Orden (incluso negociado) sólo constituyen una cultura de la paz entre otras y no necesariamente la más válida. Reconocer este hecho en la práctica, no sustituir con dicha cultura de la paz a otras, no convertirla necesariamente en el punto de referencia universal, me parece fundamental, para no caer en el colonialismo y el totalitarismo del Derecho, de los Derechos Humanos y del “Orden negociado”. Por consiguiente, hay que plantearse serias y delicadas cuestiones con respecto a las nociones de interculturalización y universalización de los Derechos Humanos, del Derecho y del Orden negociado (Vachon: 2000: 6).

Es primordial cobrar conciencia de que los referentes de nuestras discusiones e interrogantes, ya sea derechos humanos, “Derecho” a secas e incluso el propio enfoque usado —el antropológico—, no son universales (Vachon, 2000).

Esta toma de conciencia lleva a distinguir dos aproximaciones radicalmente diferentes de los derechos humanos², aunque complementarias. Podemos llevar a cabo una *relativización contextual* interrogándonos sobre la recepción, la traducción, la enculturación de los derechos humanos en diversos contextos culturales e inscribiendo esta interrogación en los marcos conceptuales de la cultura, de la que los

¹ Se puede consultar dicho Boletín en: <http://www.dhdi.free.fr/recherches/bulletins/bull25.pdf>.

² Sobre estas cuestiones, consultar Vachon (2003).

derechos humanos son una expresión. O también se puede proceder a una *relativización radical*, que no debería confundirse con el relativismo cultural. No se trata de encerrar las culturas en guetos sino, más bien, de reconocer la relatividad radical del mundo en el que vivimos. Todas las culturas están interrelacionadas. Asimismo, son profundamente peculiares. Nuestra situación existencial es fundamentalmente pluralista. Compartimos un mundo, pero este mundo no es puramente “objetivo”. Nuestros puntos de vista sobre éste, nuestras “subjetividades”, forman parte de él. Por lo tanto, las diferentes culturas no aportan sólo respuestas diferentes ante cuestiones idénticas, sino que cada una de ellas desarrolla preguntas originales en función de su visión del mundo y del universo. No debemos limitarnos a la toma en consideración de nuestras construcciones intelectuales; tenemos que inscribirlas dentro de los horizontes de sentido invisibles subyacentes, que Raimon Panikkar y, en la misma línea, Robert Vachon abordan como *mitos*, como horizontes invisibles de acción y pensamiento, “en los que creemos hasta el punto que no creemos que creemos en ellos”³, y que se nos revelan sólo gracias al encuentro y al diálogo con otros mitos. ¿Cómo se presentan entonces las cuestiones planteadas por los derechos humanos, si entablamos un diálogo intercultural con distintas cosmovisiones, y si aceptamos superar el marco de análisis meramente intelectual y tomar en serio la dimensión mítica del encuentro y del intercambio?

En el número del *Bulletin de liaison du LAJP*, dedicado a los derechos humanos y culturas de la Paz y ya citado, y en respuesta a la incitación de Robert Vachon, había intentado emprender dicha empresa explorando los objetos en juego del derecho occidental y de los derechos humanos desde una perspectiva budista. En mi contribución “Ouvertures pour la paix. Une approche dialogale et transmoderne” (Eberhard, 2000), procuré resituar nuestros interrogantes jurídicos y antropológicos desde un enfoque budista, poniendo en tensión la “dinámica del yo” y la “dinámica del derecho” tal como puede plantearse desde aquel. No se trataba de preguntarse si los budistas tenían una concepción de los derechos humanos y, en caso afirmativo, cuál era y cómo dialogar con ésta con el fin de llegar a una interculturación de los derechos humanos. La cuestión radicaba más bien en ver lo que nos podía aportar una perspectiva budista si la dejábamos alumbrar nuestras propias concepciones, enraizadas en un universo de sentido muy diferente. A lo largo de los siguientes años, durante los cuales estuve muy implicado en diversas investigaciones colectivas e individuales tendentes —a falta de poder emprender verdaderos diálogos interculturales— al menos a crear espacios sensibles a la diversidad cultural, he cobrado conciencia de que —por un sinnúmero de razones epistemológicas, metodológicas y también políticas, que no voy a desarrollar aquí— era bastante difícil, incluso imposible, profundizar dicha vía⁴. Me he colocado, pues, más del lado de una *relativización contextual* que *radical*, a la vez que intentaba abrir al máximo el punto de mira y tender puentes desde la primera hacia la segunda.

³ Sobre la cuestión del *mito* ver, por ejemplo, Panikkar (1979); Vachon (1997).

⁴ Para desarrollos complementarios, ver Eberhard (2008a; 2008b).

Sin embargo, durante los diez años últimos, los contextos evolucionaron. Tal vez “el mito emergente del pluralismo y del interculturalismo de la Realidad”, que Robert Vachon pensaba vislumbrar en 1997, haya empezado a desplegarse más ampliamente, lo cual nos abre un nuevo horizonte de sentido donde se pueden reinscribir las modalidades de nuestras formas de convivir. Así, hoy me parece posible, a raíz de la emergencia de lo que me gusta tratar como “*pluriverso*” [*plurivers*] (Eberhardt, 2000b, 2008, 2010), empezar a profundizar los objetos en juego de la *relativización radical* y sus relaciones con la *relativización contextual*. No obstante, antes de proceder a ello, puede ser provechoso esbozar un cuadro impresionista de la situación actual en la teoría y antropología del Derecho, que me lleva a afirmar la emergencia del *pluriverso* y desarrollar brevemente los objetos epistemológicos en juego de una teorización combinada con una aproximación intercultural del Derecho.

2. Mutaciones en la antropología y en la teoría del derecho en tiempos de “glocalización”

El signo diacrítico de la reflexión antropológica y de la reflexión sobre los derechos humanos ha sido durante mucho tiempo su cuestionamiento de las relaciones entre lo universal y lo relativo, de la universalidad de lo humano frente a, o al respecto de, la diversidad de las culturas. Se planteaba además la cuestión de las relaciones entre las teorías y las prácticas efectivas de los actores. Gerald Berthoud resume este enfoque y sus limitaciones en el capítulo: “Droits de l’homme et savoirs anthropologiques” de su obra: *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*. Según dicho autor:

Ambas posiciones extremas, universalista y relativista, constituyen dos universos opuestos pero inseparables. Uno es el opuesto estricto del otro. O también, forman una unidad solapada cuyos dos componentes se presentan siempre como si fueran totalmente extraños. Siguiendo los argumentos de los defensores incondicionales del universalismo abstracto, estamos rápidamente atrapados en el juego fácil de las posiciones simplistas y reductoras, portadoras, por lo tanto, de graves derivas ideológicas y políticas. Como la mirada individualista y universalista del mundo se da como la verdad exclusiva sobre el hombre y la sociedad, cualquier otra idea está arrojada al universo dudoso del diferencialismo cultural. Toda reflexión queda entonces encerrada dentro de una dicotomía sin matices:

Universalismo	Relativismo
Humanidad —cultura universal—	Culturas
Ser abstracto y libre	Ser social
Identidad humana	Identidad cultural

Ciertamente, estas oposiciones binarias son más o menos radicales según las teorías sociales. No es menos cierto que cualquier pensamiento desde uno u otro de estos dos polos sólo puede proporcionar respuestas parciales a unas cuestiones que son esenciales. ¿En qué consiste una sociedad o un ser humano? ¿Cuáles son sus

determinantes? ¿Cuál es la naturaleza de la relación entre individuo y sociedad? Se va viendo rápidamente como los universalistas ignoran las mismas condiciones de existencia de una sociedad, mientras los relativistas, por el contrario, sólo tienen en cuenta esto. (Berthoud, 1992: 142).

No obstante, desde hace unos veinte años, se asiste a una reconfiguración en el seno de estos campos de investigación⁵. En el contexto contemporáneo de la globalización, la problemática de la unidad/diversidad humana se rearticula cada vez más en torno a la tensión entre global y local. En cuanto a la cuestión de la organización del convivir [*le vivre ensemble*], se aborda cada vez más en las ciencias políticas, jurídicas, económicas e, incluso, filosóficas, poniendo el acento sobre las prácticas en detrimento de las grandes teorías y subrayando la necesidad de superar la fragmentación disciplinaria de dichos enfoques. Así, el asunto que está cada vez más en el núcleo de las reflexiones es este “espacio intermedio” que constituye lo *glocal*, donde se actualizan encontrándose, entrechocándose, enriqueciéndose, etc., no sólo los discursos, las lógicas y las visiones del mundo de los actores implicados, sino también sus prácticas⁶.

Esta irrupción de lo “glocal” actualiza la cuestión del pluralismo jurídico y de los objetos en juego que planteaba, que habían sido arrinconados durante mucho tiempo por los juristas porque no se trataba de derecho y por los antropólogos porque constituían un cuestionamiento demasiado jurídico. Hasta hace poco ignorado, debido a un etnocentrismo evolucionista y universalista que se construía en oposición al “relativismo” y a los “particularismos”, el pluralismo encuentra por fin un eco más favorable en las problemáticas contemporáneas de lo político y lo jurídico, las cuales se orientan hacia una creciente toma en consideración de las situaciones y las prácticas —e introducen una lógica de complementariedad de las diferencias allí donde hasta ahora dominaba una lógica de exclusión de los contrarios—. En efecto, mientras la pareja universalismo/relativismo apuntaba hacia abstracciones, hacia el mundo de las ideas, la de global/local remite al mundo vivido: la tensión pasa pues a ser de orden existencial más que puramente intelectual. Pues bien, en el mundo real, las tensiones, lejos de excluirse mutuamente, constituyen por el contrario el tejido de nuestras vivencias que nos cuesta descifrar⁷. Lo demuestran todos los

⁵ Personalmente he intentado contribuir a superar estos paradigmas explorando las condiciones y los objetos en juego de unos enfoques pluralistas y pragmáticos de los derechos humanos en mi libro: *Droits de l'homme et dialogue interculturel* (Eberhard, 2002a) cuya segunda edición está en vías de publicación.

⁶ Para la investigación antropológica de los derechos humanos, véase, por ejemplo, Cowan y otros (2001); Goodale y Merry (2007); y Merry (2006).

⁷ No olvidemos jamás que el límite entre el yo y el otro es tanto el que separa como el que une. Si se considera al otro como completamente diferente apoyándose en ciertos enfoques relativistas, se niega la posibilidad de intercambiar, establecer vínculos con él. Con el pretexto de un derecho a la diferencia, se desliza entonces —según señala con razón Sélim Abou (1992)—, hacia un derecho a la indiferencia —se abre la puerta al gueto de los particularismos—. Al negar la diferencia y postular sólo la existencia del universo propio, tal como ocurre en el horizonte de ciertas aproximaciones universalistas, se fagocita al otro —lo cual no resulta mucho más constructivo: ni siquiera nos damos cuenta de que el otro existe con su alteridad y únicamente se le reconoce en tanto que se parece a

análisis que procuran abordar problemáticas particulares *entre* lo global y lo local, que se interrogan sobre la traducción de las dinámicas de lo local *hacia* lo global y al revés, que llegan a forjar conceptos como “glocal” y “glocalización”. Un enfoque glocal huye de los análisis que oponen la “modernidad occidental” y el “carácter tradicional de las otras culturas”, de un universo que tiende hacia lo universal y el relativismo de las “culturas locales”. La globalización implica traducciones, diálogos, intercambios, evitaciones, competencias, mestizajes entre diversas globalidades y localidades. Entremedio, entre ciencias sociales y humanas, derecho y política, emerge así el horizonte de un *pluriverso* que podría constituir, si no una alternativa a una globalización uniformizante y excluyente, al menos una posible utopía para orientar la conformación de nuestra convivencia [*vivre-ensemble*] hacia una vía más pluralista⁸. Tengamos en cuenta que después de una larga ausencia del pensamiento antropológico sobre los derechos humanos, se asiste desde el principio de este siglo a un aumento del interés por el tema ligado a lo podríamos llamar, siguiendo a Mark Goodale (2006; 2009), una “antropología crítica” de los derechos humanos, fundada sobre un “humanismo normativo” que se inscribe explícitamente entre lo global y lo local, lo prescriptivo y lo descriptivo.

Esta primera evolución de nuestros marcos de reflexión va en paralelo con una segunda: la sustitución progresiva de los modelos de “gobierno” heredados de la modernidad occidental por los de la “gobernanza”, esta nueva forma político-jurídica “en redes”, más dirigida hacia la participación responsable de todas las partes intervinientes en los proyectos que les conciernen que fundada en la imposición de una pirámide normativa a través del Estado de Derecho. Las reconfiguraciones actuales, al hacer volar en pedazos las certidumbres heredadas de la modernidad política y jurídica, hacen emerger una nueva ética del actuar colectivo, en la que los derechos humanos sólo se presentan ya como una de sus caras, por muy importante que sea. La “gobernanza” reintroduce en éstos dos elementos claves, que habían quedado algo escondidos a raíz de la monopolización del espacio jurídico por la figura del Estado-Nación: la responsabilidad y la participación⁹. La “gobernanza” relativiza el papel del Estado y destaca la importancia de la toma en consideración de diversos *stakeholders*, de las partes implicadas en situaciones y proyectos concretos. La normatividad se libera así del monopolio estatal y se abre a las realidades del pluralismo jurídico. ¿No deben acaso los actores participar cada vez más en la elaboración y puesta en práctica de la norma —al tiempo que esta última deja de ser una regla estable e intangible para pasar a formar parte de un juego flexible que evoluciona en función de las situaciones?—. La responsabilización de todos los Actores se convierte en una apuesta central. Y se vuelve así a descubrir que la convivencia

nosotros—. Este enfoque da lugar a procesos de protección identitaria y contribuye a fin de cuentas a un resultado semejante al punto de vista universalista: estamos ante dos entidades que no dialogan y que se encierran poco a poco dentro de sus autorepresentaciones respectivas.

⁸ Para profundizar lo que está en juego, véase Eberhard (2008c; 2010).

⁹ Para poner en perspectiva crítica las potencialidades, pero también los límites e incluso los peligros, de los enfoques contemporáneos de la “gobernanza”, véase Eberhard (2005a, 2006, 2008a, 2009c).

[*le vivre-ensemble*] no puede limitarse al marco establecido entre “derechos humanos” y “Leviatán”. Una dimensión fundamental de la convivencia [*vivre-ensemble*], incluso en una “cultura de derechos”, es la responsabilidad. Volveremos a plantear esta cuestión en nuestra conclusión. Ahora anotemos únicamente que los mismos fundamentos del diálogo intercultural sobre los derechos humanos se diversifican debido a la irrupción de la responsabilidad y, al apuntar hacia el horizonte ético de la dignidad del Hombre, permiten una emancipación con respecto a lecturas meramente positivistas. La reflexión sobre la responsabilidad permite profundizar el diálogo intercultural sobre la “vida buena”, de la que los derechos humanos son una de las expresiones culturales posibles¹⁰. Inspirándonos en la intuición cosmoteándrica de Raimon Panikkar (1993), ¿se podrá, en el futuro, enriquecer y profundizar los enfoques de los derechos humanos mediante la declinación cosmoteándrica de las responsabilidades humanas¹¹?

Antes de lanzarnos a una indagación semejante mediante un rodeo por el budismo, hay que clarificar mejor las diferencias y complementariedades entre la relativización contextual y la relativización radical, lo que va unido a una reflexión sobre los objetos en juego de una teoría y un planteamiento intercultural del Derecho y de los derechos humanos, en términos de alteridad, complejidad e interculturalidad.

3. Los derechos humanos entre alteridad, complejidad e interculturalidad

Para no sobrecargar demasiado un texto de por sí ya muy denso, me limitaré a recordar brevemente los conocimientos adquiridos, referentes a un enfoque del Derecho y de los derechos humanos, partiendo de la alteridad, complejidad e interculturalidad y uniendo dos planteamientos diferentes y complementarios: una teorización y una aproximación interculturales del Derecho¹². La primera me parece característica de todo un panel de la antropología del Derecho. La segunda me parece todavía muy poco desarrollada.

En términos generales, el objetivo del antropólogo del Derecho consiste en sacar conclusiones de alcance general sobre la reproducción de la vida en sociedad de los seres humanos, su “Derecho” a partir de un estudio y una comparación de la diversidad de las experiencias humanas —las cuales, de buenas a primeras, nos parecen a menudo incomparables e, incluso, incompatibles—. Se puede adoptar una postura epistemológica de “fenomenología moderada” (Rouland, 1988: 142). El derecho aparece entonces menos como concepto que como un fenómeno, al que se le reconoce que puede ser abordado de manera diferente, en distintas sociedades. Dicho enfoque requiere “concebir un marco de referencia original capaz de comprender todas las semejanzas y todas las diferencias sin presuponer, directa o indirectamente, una jerarquía entre ellas” (Rouland, 1988: 142). Esto implica la construcción de:

¹⁰ Para profundizar esta cuestión, véase una obra colectiva reciente, producto de una dinámica de investigación intercultural, dirigida por Edith Sizoo (2008) que trata sobre *Responsabilité et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*.

¹¹ Sobre estas cuestiones, ver en particular Eberhard (2006: 155 y s.; 2009a).

¹² El lector interesado podrá profundizar estos enfoques en Eberhard (2006: 15 y s.; 2001; 2002a: 114 y s.; 2009b).

modelos, como representaciones simplificadas pero globales de un fenómeno o de un sistema que responde al menos a dos cualidades, que el canadiense Robert Vachon ha avanzado y aprovechado ya de manera positiva: ser diatópico y dialogal... La forma de proceder del comparatista debe tener en cuenta todos los “lugares” (gr.: *topoi*) culturales y ofrecer explicaciones (*logoi*) que puedan compartir cada una de estas culturas sin que altere sustancialmente lo que hace su especificidad (Le Roy, 1994: 681).

En el *Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris* —LAJP—, Michel Alliot (1983) es quien ha planteado las premisas de este enfoque, con su teoría de los arquetipos jurídicos, más tarde enriquecida por la introducción de nuevos arquetipos (Eberhard, 2002a: 129 y s.). También ha sido completada por planteamientos que han introducido dinamismo y complejidad junto a la exigencia más “estructuralista”, ligada a este reconocimiento de la alteridad (Le Roy, 1999).

El enfoque diatópico y dialogal de Étienne Le Roy y los trabajos del *Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris* privilegian implícitamente el movimiento hacia una *teoría intercultural del derecho*, es decir, la toma en consideración, en el marco científico occidental de otras experiencias “jurídicas”, sin dejar de respetar lo que constituye su originalidad. Como hemos señalado en la introducción, Robert Vachon y *L'Institut Interculturel de Montreal* nos invitan a superar esta mera teorización intercultural del “Derecho”, y abren el camino a lo que denomino un *enfoque intercultural del Derecho*. Implica emanciparse de un marco meramente dialéctico —en el que la Razón, o *logos*, es reina— para atravesarlo —*dia-logos*— y reconocer la dimensión de nuestros presupuestos implícitos o *mythos*. Así, en el encuentro intercultural, no debemos replantear sólo nuestras racionalizaciones. Se trata también de inscribirse dentro de un nuevo horizonte de sentido, de un nuevo mito, el “del pluralismo y del interculturalismo de la realidad” (Vachon, 1997). Un planteamiento como éste puede conducir finalmente al abandono del lenguaje inicial del Derecho o de las ciencias sociales occidentales (Eberhard, 2001).

Explicitadas ya las bases de un *enfoque intercultural*, invito, pues, al lector a una *relativización radical* de la cuestión de los derechos humanos a través del descubrimiento de la visión budista del *Reino de Shambhala*.

4. El horizonte de Shambhala ¿un equivalente budista en el horizonte de los derechos humanos?

Desde un punto de vista budista, el reino de Shambhala representa la utopía de una sociedad perfecta, basada en el despertar de sus habitantes. Esta visión está más particularmente ligada a unas enseñanzas conocidas con el nombre de tantra de *Kalachakra* o, “rueda del tiempo”, uno de los más importantes *tantras* budistas (Rivière, 1985: 17 y s.). Dicha enseñanza, aunque su práctica más exhaustiva quede reservada a los practicantes más cualificados, ha sido, sin embargo, popularizada en el mundo entero, desde hace algunas décadas, bajo la forma de iniciaciones de *Kalachakra* impartidas por Su Santidad El Dalaï Lama y demás maestros budistas

tibetanos autorizados¹³. Esta iniciación, que dura varios días y que se articula en torno a la elaboración de un Mandala de Kalachakra con polvos colorados seguido por su dispersión, se practica como un rito para promover la Paz en el mundo¹⁴. Atrae a numerosos participantes y espectadores que no son todos, ni mucho menos, budistas o tibetanos. Desde un punto de vista no budista y no tibetano, dicho ritual a menudo se contempla como una ceremonia “folklórica” y “espiritual”. Pero desde un punto de vista interno, se trata de un ritual fundamental para contribuir a la Paz en el mundo, mediante la realización de la visión de Shambhala. Tanto por su fin como por su escala, se podría considerar, en cierta medida, un equivalente funcional desde un punto de vista budista tibetano de las grandes conferencias internacionales sobre los derechos humanos y el desarrollo:

Para el actual Dalaï Lama: “la iniciación del Kalachakra es una de las más importantes del budismo porque este *tantra* tiene en cuenta todo: el cuerpo y el espíritu humano, el aspecto exterior total —cósmico y astrológico—. Mediante su completa práctica, es posible realizar el Despertar en una única vida. Creemos firmemente en su poder para reducir las tensiones, lo estimamos apto para crear la paz, la paz del espíritu, y por consiguiente favorecer la paz en el mundo. Un día, en los siglos venideros, el reino de Shambhala podría perfectamente reaparecer en esta realidad que parece la nuestra, y contribuir a la obra de conjunto que tenemos que realizar todavía en el mundo”. Sabios lamas dicen que la enseñanza de la Rueda del tiempo es fundamental para el mundo de hoy, pues, existe una relación muy particular entre Shambhala y la tierra donde vivimos. Ahora bien, el Dalaï Lama es sin duda uno de los maestros tibetanos que ha realizado esta potente iniciación un gran número de veces... desde la primera vez en 1954... Esto con el fin de preparar el porvenir, incluso si, tal como me decía “Shambhala también es para mí un país enigmático, incluso paradójico. No es un lugar ordinario sino, más bien, un estado mental o de conciencia, que sólo puede ser vivido o experimentado en función de los lazos kármicos individuales” (Levenson, 1995: 56–57).

Puede observarse que el reino de Shambhala ya ha despertado en el pasado la imaginación occidental, ligándolo con la búsqueda del reino perdido del preste Juan y ha desembocado incluso en algunas películas entre las que, la más célebre, *Les horizons perdus* de James Hilton, puso en escena el misterioso reino de Shangri-La. También ha inspirado a numerosos utopistas, tal vez, entre otras cosas, gracias al eco que tienen nuestros propios mitos sobre reinos perfectos desaparecidos, tal como el de la Atlántida.

Iniciar un diálogo con esta visión, ¿sería una de las vías para superar una simple antropología de los derechos humanos y emprender un verdadero diálogo inter-

¹³ Para una explicación del hecho de que esta iniciación —que estaba destinada a los practicantes de facultad superior y cuyos numerosos aspectos no convenía desvelar públicamente— haya sido tradicionalmente expuesta en público en el Tibet y, luego, desde 1954, en el mundo entero, véase Su Santidad El Dalaï Lama (1995).

¹⁴ Uno puede familiarizarse con este ritual mediante el hermoso documental de Werner Herzog, *Wheel of Time*, Alemania, 2003, que hace un seguimiento del ritual en Bodhgaya —India— y en Graz —Austria— en 2002.

cultural? ¿Sería una manera de ir más allá de la relativización contextual y relativizar más radicalmente nuestras concepciones? El objeto en juego no consiste únicamente en emprender un enfoque comparativo, sino más bien “*imparative*”. Según Raimon Panikkar (1988: 127–129), éste consiste, más allá de la comparación, en aprender abriéndose ante las diferentes experiencias humanas, lo cual obliga a aceptar, a lo largo del camino¹⁵, la metamorfosis de nuestros propios puntos de vista y marcos conceptuales. Afrontemos el desafío, presentando primero la visión de Shambhala e, inscribiéndolo luego dentro de su universo mental budista más amplio, a fin de comprender este símbolo y su potencial de enriquecimiento dialogal con la visión de los derechos humanos.

4. 1. *El Reino de Shambhala*

El reino de Shambhala tiene la forma de un enorme loto con ocho pétalos y está rodeado por picos nevados en las altas cadenas montañosas del Himalaya. Es un reino magnífico lleno de ríos, lagos praderas y bosques. El centro del reino se eleva un poco en relación a los pétalos del loto, y está allí Kapala, la capital de Shambhala. Sus palacios son de oro, plata, perlas y piedras preciosas. Incluso la luna llena parece desvanecida de puro reluciente que es Kapala. Espejos colocados en el exterior del palacio reflejan la luz y no se puede diferenciar el día de la noche. El reino tiene como rey un Kalki, cuyo cuerpo ilumina el universo. Está rodeado por varias reinas que le dan numerosos hijos. Los miembros de la familia real poseen los cuatro valores de la existencia. Están dotados con los placeres de los sentidos, la riqueza, la ética y la liberación. No caen nunca enfermos ni envejecen. Y, aunque disfrutan continuamente de sus sentidos, no se agotan y su virtud no disminuye. Reinan con dulzura. Se desconocen los castigos corporales y la cárcel en Shambhala. Todos veneran el *dharma*¹⁶ y encuentran en ello su perfecta expresión¹⁷.

Para algunos, este reino existe realmente en alguna parte de la tierra; para otros su existencia se limitaría sólo a ciertos planos invisibles o, también, remitiría ante todo a unos estados psicológicos. Las descripciones existentes de él deben tomarse literalmente para algunos o considerarse descripciones metafóricas, para otros, a imagen de la Jerusalén celeste descrita en la Biblia: “Los caminos hacia Shambhala son interiores y exteriores, ambos a la vez; los ‘textos–guías’ que describen las peripecias son eminentemente simbólicos y cuentan, en realidad, las etapas de la iniciación” (Rivière, 1985: 13). Según ciertas versiones de la leyenda:

¹⁵ “No podemos comparar, pero podemos y debemos aprender —del latín “*imparare*”— de las sabidurías de las demás filosofías y culturas, y, por lo tanto, criticar” (Panikkar, 1998: 122).

¹⁶ *Dharma* es una noción polivalente que remite, entre otras cosas, a lo que sujeta el universo, la sociedad, el individuo. Es el principio de orden y armonía cósmica que se refleja en las responsabilidades de los seres, según las circunstancias en las cuales están. Para una discusión sobre el *dharma* y los derechos humanos, véase Eberhard (2002a. 165 y s., 2005b.), Pannikar (1984), y Vachon (2003).

¹⁷ Para más detalles sobre Shambhala y su significación, ver Dalañ Lama *et al* (1995: 71 y s.) y Rivière (1985).

El reino de Shambhala desapareció de la superficie de la tierra hace ya muchos siglos. El día en el que toda la sociedad logró el despertar, el reino se volatilizó, trasladado a una esfera más celeste. Según estos relatos, los reyes Rigden de Shambhala siguen vigilando los asuntos humanos y volverán algún día sobre la tierra para salvar a la humanidad de la destrucción... Aunque resulte más fácil remitir Shambhala a la ficción pura, también se puede vislumbrar en esta leyenda la expresión de una aspiración profundamente enraizada y muy auténtica hacia una vida buena, una vida que cumpla con nuestro destino. En realidad, muchos maestros budistas son herederos de una larga tradición que considera al reino de Shambhala no un lugar del mundo exterior, sino la base o la raíz del despertar y de la salud que existen en potencia dentro de cualquier ser humano. Desde esta óptica, poco importa determinar si el reino de Shambhala ha verdaderamente existido o no. Deberíamos más bien reconocer y perseguir el ideal que encarna, el de una sociedad despierta (Trungpa, 1990: 28–29).

Esta es la aspiración, que hoy parece primordial, que Chögyam Trungpa ha intentado favorecer mediante su “enseñanza shambhala”, la cual convierte el reino de Shambhala en el ideal de la iluminación secular.

... Es decir la posibilidad de elevar y ennoblecer nuestra propia existencia y la de los demás sin recurrir a lo religioso. Pues, incluso si la tradición Shambhala descansa sobre la salud y la dulzura de la tradición budista, no deja de poseer un fundamento distinto, que consiste en cultivar directamente lo que somos y quiénes somos como seres humanos. Ante los enormes problemas que amenazan a la sociedad humana hoy, parece cada vez más importante descubrir medios sencillos y no sectarios de trabajar sobre nosotros mismos y compartir lo que hemos comprendido con el otro (Trungpa, 1990: 29).

Así, desde una visión budista, se da una interdependencia de los tres *mandalas*, interior, exterior y secreto. Incluso, si percibimos el reino de Shambhala ante todo como un símbolo de cara a nuestro propio avance espiritual individual, éste está ligado con “el mundo”. Somos fundamentalmente unos seres interdependientes que comunicamos con nosotros mismos, los demás y nuestro entorno.

Pero, ¿qué es un *mandala*? ¿Cómo conciben los budistas a la persona y su relación con el mundo? ¿En qué consiste el despertar? ¿Cómo entender la “vía sagrada del guerrero” que está profundamente ligada a la visión Shambhala? Parece que tengamos que familiarizarnos un poco con todas estas nociones antes de poder volver sobre dicha visión y su diálogo con los derechos humanos. Para esto, nos adentraremos más en el mundo budista tibetano siguiendo sobre todo a Chögyam Trungpa, quien fue uno de los pioneros de su importación a Occidente y el principal actor de su occidentalización. Se le considera un *Mahasiddha*, un gran realizado, y uno de los maestros señalados del *vajrayana* —también llamado *tantrayana*—, el tercer *yana* o “vehículo” del budismo tibetano. Según la tradición tibetana, es un maestro de “loca sabiduría”. Seguirle parece pertinente desde dos perspectivas. Primero, todo su enfoque pretendía traducir su tradición para un contexto occidental, que tomaba en cuenta la necesidad de una “secularización” de lo sagrado, así como plantear las bases para imaginar cómo se lleva a cabo una sociedad despierta.

Su vida es la encarnación de un esfuerzo de traducción de una tradición en otro contexto cultural, con vistas a enriquecer nuestra aproximación a “lo humano”. Por otra parte, su esfuerzo de traducción necesitaba llegar a lo esencial. La autenticidad de su planteamiento no radicaba en un compromiso meticuloso con las formas de su tradición, sino en un compromiso sin concesiones al espíritu de ésta¹⁸.

4. 2. Los tres “yana” budistas y el despertar

El budismo tibetano distingue tres *yana* o vehículos en la marcha budista hacia el despertar¹⁹. La marcha empieza por el *Hinayana*, el pequeño vehículo que se caracteriza por el acento puesto en la disciplina exterior. Se trata de que el practicante cultive las “buenas acciones” y evite las “malas” con el fin de encontrar un estado de equilibrio personal. Los términos “buenos” y “malos” no deben ser interpretados como bueno o malo en términos esencialistas o en referencia a la noción de “falta” o de “pecado”. Más bien hay que situarlos en el contexto de la ley del *karma*, ley de las causas y consecuencias. Cualquier acción genera una consecuencia, que se convierte en causa para otra consecuencia, etc. Es así como se perpetúa el ciclo del *samsara*, de la ilusión de la vida. Una mala acción es una que contribuye a reforzar nuestras ilusiones y a crear otras. Una buena acción no alimenta este ciclo vicioso y permite salir poco a poco de la hipnosis *samsarica*.

Cuando el practicante ha logrado encontrar cierto equilibrio interior, empieza a darse cuenta de que no está solo en el mundo y que no tiene el monopolio del sufrimiento. El mundo está lleno de seres. Todos buscan la felicidad y sufren al no encontrarla. Así el practicante penetra en la vía del Mahayana, a la del gran vehículo. Ya no se trata únicamente de intentar realizar su propio despertar, sino de trabajar en pro del de todos los seres. Esto cambia también los medios hábiles de desarrollo que va a usar, ya que de ahora en adelante tiene que trabajar con los demás.

Ambos *yana* tienen dos cosas en común. En primer lugar, desde un enfoque budista, la especulación intelectual no basta para comprender su naturaleza fundamental. La tradición tibetana, que estima mucho la formación intelectual y los grandes debates sobre temas de la doctrina, insiste, no obstante, en la práctica simultánea de la meditación. Kalou Rimpoché (1993: 46) subraya que:

Uno puede mirarse la cara sólo mediante el uso de un espejo. Del mismo modo que, para verse el ojo, debe recurrir a este objeto particular, para estudiarse a sí misma, la mente debe recurrir a un medio que haga las veces de espejo para descubrir su verdadera cara: este medio es el *dharmā*²⁰, tal como nos lo transmite un guía espiritual. Es mediante esta relación, que establecemos con la enseñanza y este

¹⁸ Sin embargo, esta aproximación no es peculiar de Chögyam Trungpa. Incluso formalmente, se inscribe dentro de la tradición tibetana de los maestros de la loca sabiduría, de los *Mahasiddhas* o grandes cumplidores, y más especialmente en la línea de Padmasambhava, que introduce el budismo en el Tibet (véase Midal, 1997; Trungpa, 1993b; Zangpa, 2006).

¹⁹ Para enmarcar las presentaciones siguientes en el contexto más amplio del budismo tibetano y en la línea de Kagyü, del cual Chögyam es un representante, el lector sacará provecho de Midal (1997), Blofeld (1976) y Santina (1999).

²⁰ En este contexto, *dharmā* significa “enseñanza espiritual”.

amigo espiritual o guía, como la mente va a lograr descubrir poco a poco su verdadera naturaleza y superar finalmente la paradoja inicial, al descubrir otro modo de conocimiento. Este descubrimiento se realiza con distintas prácticas, llamadas *meditación* (Ver también Trungpa, 1979: 55 y ss.).

En segundo lugar, la perspectiva de los dos primeros *yana* es la de los practicantes no despertados que deciden ponerse en camino del despertar. Se perciben a sí-mismos como “no-despertados” pero trabajan para lograrlo. Hay aquí una paradoja que es importante recalcar. Sin embargo, para entenderlo, es necesario empezar por aclarar algunas cuestiones sobre la noción budista de “despertar”.

Simplificando, se puede decir que existe un estado de ánimo primordial, despierto. Este espacio, esta mente, cobra conciencia de sí mismo/a en un momento determinado, un baile se pone en marcha. Y llega un momento en el que se da un salto dualista. Mientras es el mismo espacio/mente el que percibe y es percibido, aparece una fijación que introduce una distinción entre el sujeto observante y el objeto observado. Se sale pues de una percepción no dualista para entrar en una percepción dualista de la realidad. Emergen entonces tres actitudes fundamentales frente a este mundo percibido como exterior a uno-mismo. Se trata de los “tres venenos” que hacen girar la rueda de *samsara*, el mundo ilusorio de los muertos y los renacimientos. Si el objeto percibido parece agradable, uno quiere cogerlo y se produce así un aferramiento. Si el objeto percibido parece amenazante y desagradable, uno quiere rechazarlo. Es el odio. Si uno resulta indiferente, se queda estúpido frente a dicho objeto. Es la estupidez. En las representaciones de la rueda de la vida, que es una síntesis de las enseñanzas budistas (French, 1995: 71), estos tres venenos están representados por un gallo —el aferramiento—, una serpiente —el odio— y un cerdo —la estupidez—. La percepción dualista y los tres venenos ponen en movimiento el proceso del *Karma*, unas acciones condicionadas que están divididas en doce *nidhana*, o causas interdependientes de la generación del *karma*, en las que no nos vamos a detener aquí (Kalou Rinpoche, 1993: 177 y s.). Al producir cada acción unos efectos que se transforman a su vez en causas para otras acciones, nos creamos nuestros propios mundos a partir de la aprehensión dualista inicial. Se describen seis mundos²¹ en la rueda de la vida. Pueden ser interpretados tanto como realidades cósmicas o psicológicas. Hay el mundo de los dioses, caracterizado por la auto-absorción, el mundo de los dioses celosos o de los medio-dioses, definido por la frustración, el mundo de los hombres, distinguido por la pasión, el mundo de los animales, delimitado por la estupidez, el mundo de fantasmas hambrientos, marcado por el deseo y la imposibilidad de satisfacerlo y sólo entonces acompañado con terribles sufrimientos, y el mundo de los infiernos —calientes y fríos—, caracterizado por la claustrofobia cuya violencia es omnipresente. Se alude a los tres primeros como mundos superiores y a los tres últimos como mundos inferiores—, siendo los tres primeros más agradables y adaptados al trabajo espiritual que los tres últimos, desde un punto de vista *samsarico* o relativo. Hay que notar que todos

²¹ Para una presentación sucinta de los seis mundos, ver Trungpa (1976: 145 y s., 1979: 31 y s., 1995: 41 y s. y 211 y s.) y Kalou Rinpoché (1993: 69 y s.).

estos mundos, incluido el de los dioses, están sometidos al cambio, al nacimiento y a la muerte. *Yama*, el dios de la muerte, mantiene entre sus manos la rueda entera de la vida, pues todo lo que nace debe morir obligatoriamente. No hay excepción alguna. En este sentido, incluso un dios está afectado por un sutil sufrimiento. En efecto, si su karma bueno le ha llevado a una existencia celeste donde goza de estados de felicidad, su omnisciencia le recuerda, sin embargo, que en cuanto se haya agotado su buen karma, no le quedará más remedio que volver a descender a los otros mundos. Al revés, incluso un ser que está en el infierno no está condenado eternamente, sino que se encontrará necesariamente algún día, por la fuerza de las cosas, en la vía ascendente hacia un mundo superior.

El asunto que resulta importante subrayar, es que el despertar —aun subyaciendo a la rueda de la vida— no se corresponde con ninguno de estos mundos. Si tiene algún valor, es porque está más allá de los seis mundos, de la vida y de la muerte, del dualismo. Lograr el despertar no remite, pues, a la creación de un nuevo estado. Consiste en la reintegración al estado primordial, a base de cortar las raíces de los tres venenos, lo cual remite finalmente a acabar con la percepción dualista para reencontrar la condición primordial no dualista de la mente. Sólo adoptando el punto de vista relativo del *samsara* es cuando el despertar, o *nirvana*, aparece como no presente. Desde un punto de vista despierto, *nirvana* y *samsara* constituyen una unidad. Son las dos caras de una misma realidad. Así, el tercer vehículo budista, el *vajrayana* o vehículo del diamante, también llamado a veces *tantrayana*, invierte la perspectiva de los dos *yana* precedentes. En vez de intentar lograr el despertar, uno se da cuenta de lo que es, de que el mundo está ya despierto. Utilizando una imagen, ya no se trata de ver cómo lograr el despertar desde fuera hacia dentro, sino más bien de plantear la cuestión desde el ángulo de la manifestación del despertar desde el interior hacia el exterior, en nuestras vidas y en el mundo.

Estos tres *yana* están íntimamente imbricados e interrelacionados orgánicamente. No es posible progresar en la vía del *mahayana* sin tener buenas bases de *hinayana*, y llevaría a un final fatal comportarse como un practicante de *vajrayana*, si uno no está firmemente consolidado en el *mahayana*. Se reitera continuamente esta advertencia, lo que explica que las prácticas del *tantra* se mantengan secretas (Trungpa, 1992: 79 y s., 1996: 65 y s.).

4. 2. 1. Despertar y experiencia

Hablar de despertar, acción despierta, sociedad despierta solamente de manera abstracta no tendría sentido desde un punto de vista budista. La meta del Buda consistía en entresacar las causas del sufrimiento y encontrar medios para acabar con éste. No pretendía proponer un nuevo sistema metafísico o una nueva cosmogonía. Interrogado sobre la existencia o la inexistencia, o la existencia o la no existencia de Dios, se mantuvo siempre callado y sólo contestó con una sonrisa (Pannikar, 1989: 148 y s.). Su enseñanza tiene un cariz muy pragmático. ¿Cuál es la causa de nuestro sufrimiento? ¿Cómo curarlo? ¿Cómo se puede pasar desde la ignorancia, *avidya*, al conocimiento, *vidya*? Mientras permanecemos enredados en el *samsara*, en nuestras proyecciones, ¿cómo se establece una relación con el *nirvana*, el despertar? En vez

de soñar con un mundo mejor, el enfoque budista preconiza empezar a sacar partido del aquí y ahora, de establecer una relación y trabajar con aquél. Hay que empezar desarrollando una actitud científica que disecciona sistemáticamente y *sin a priori*s las situaciones que vivimos:

Hay que aprender a convertirse en un científico cualificado y hábil, que no admite nada sin controlarlo... El punto esencial, lo que resulta capital, es que no se debe nunca aceptar algo con los ojos cerrados en aras a tratar luego de situarlo en el buen lugar: tenemos que aprehenderlo nosotros mismos, intentar verlo personal y directamente y según la experiencia que tenemos de ello. Esto nos lleva a la práctica de la meditación, que es extremadamente importante (Trungpa, 2002: 13–16).

La base del enfoque budista de la meditación es la práctica de *samatha–vipasana*. Consiste en lograr que la mente permanezca estable y atenta al aquí y ahora, primero fijando la atención en la respiración²². Uno se convierte en observador de su proceso mental, como si mirara nubes en el cielo que vienen, se van y se transforman. Se observa, sin detenerse particularmente, juzgar o etiquetar lo que surge.

La práctica fundamental consiste en estar presente, aquí y ahora. La meta a alcanzar y la técnica empleada coinciden. Estar en este instante, sin negarlo ni dejarse llevar salvajemente, sino exactamente permanecer consciente de lo que uno es... No tenemos ninguna posibilidad de huir; estamos aquí y no se puede eludir. No hay vuelta atrás. La simplicidad de la vía estrecha suscita una actitud de apertura con respecto a las situaciones de la vida; en efecto, cuando nos damos cuenta de que no hay salida posible, aceptamos estar plenamente aquí y ahora. Es así como reconocemos lo que somos, en vez de intentar escapar a los problemas que nos irritan (Trungpa, 1979: 16–17).

De este modo, se desarrolla progresivamente una atención panorámica a lo que ocurre aquí y ahora, así como una toma de conciencia del espacio subyacente en cualquier manifestación. “Tal como se dice en las Escrituras: ‘El Dharma es bueno en el inicio, el Dharma es bueno en medio, el Dharma es bueno al final’. Esto viene a significar que el Dharma no será nunca obsoleto, siempre permanecerá actual ya que la situación sigue siendo fundamentalmente la misma” (Trungpa, 2003: 24). Pero, entonces, ¿cuál es esta situación que permanece fundamentalmente idéntica, y que no dejamos de experimentar? Es la de la vida como caos ordenado —una visión que surge poco a poco cuando se acepta confrontarse con la locura propia, con la manera personal de establecer contacto con la realidad—.

4. 2. 2. Descubrir el espacio y la locura

El budismo parte de la constatación de que no podemos escapar a nuestras situaciones existenciales. Por supuesto, se puede intentar plantearse cuestiones como

²² Para una introducción a esta práctica, véase Kalou Rinpoché (1993: 217 y s.) y Trungpa (1979: 55 y s.). Trungpa (1982: 61 y s.) precisa que esta práctica, aplicada a la vida cotidiana, desarrolla también la percepción del *sunyata*, vacuidad o abertura que ella misma desemboca en *bodhicitta* y permite empezar a andar hacia el camino de *bodhisattva*.

“¿por qué estamos aquí?”, “¿por qué algo en vez de nada?”. Pero, sin embargo, estas cuestiones, las reflexiones y las respuestas que suscitan no nos libran del aquí y ahora, de las situaciones que vivimos (Trungpa, 1979: 21–22). Es tentador dejarse llevar por las propias reflexiones, de redescubrir nuestra insatisfacción, nuestro dolor, nuestro sufrimiento fundamental mediante toda una armadura conceptual, intelectual que pretende enmascarar, cloroformizar, embotar nuestro dolor tan vivo. No obstante, desde una perspectiva budista, este enfoque nos encierra y maniatada cada vez más, en vez de ayudarnos a cortar las raíces de nuestro sufrimiento. Cada acto, que planteamos para no mirar de frente nuestra situación existencial, nos aleja a fin de cuentas de lo que somos, y aumenta así nuestro sufrimiento.

En tanto una aproximación a la espiritualidad siga fundada en el enriquecimiento del *ego*, se trata de un materialismo espiritual, un proceso suicida en vez de creador. Todas las promesas son pura seducción. Esperamos que las enseñanzas resuelvan todos nuestros problemas; nos imaginamos que vamos a disponer de medios mágicos para ocuparnos de nuestras depresiones, nuestras conductas agresivas, nuestros bloqueos sexuales. Sin embargo, sorprendentemente, empezamos a darnos cuenta de que nada de eso ocurre. Es muy decepcionante constatar que uno debe trabajar sobre sí mismo y su propio sufrimiento, en vez de depender de un salvador o del poder mágico de técnicas yóguicas. Es decepcionante aceptar que más conviene abandonar las esperanzas que construir sobre la base de ideas preconcebidas (Trungpa, 1979: 19).

Desde el punto de vista occidental, este enfoque realista parece a menudo extremadamente pesimista, incluso nihilista. Resulta obvio que abrirse a los aspectos desagradables de nuestra vida requiere un cierto valor, parecido al del guerrero. Confrontado con la muerte, el guerrero cobra conciencia de su finitud, de su fragilidad. Al mismo tiempo, cobra conciencia de que la única manera de afrontar directamente su combate, que puede considerar como una metáfora de nuestras vidas, consiste en abrirse plenamente a todas sus facetas, agradables o desagradables. No puede permitirse soñar con no estar o esperar salirse de ello milagrosamente. Debe encarar la situación, trascender el miedo y la esperanza, y actuar en conformidad con la situación, tal como se le presenta.

La comprobación de la falta de esperanza, la no-esperanza, no debe ser confundida con la desesperación. Se trata de admitir que nuestras estratagemas de autoengaño no llevan realmente a ninguna parte y que no es posible escapar de nuestras situaciones existenciales. Este sentimiento de no-esperanza permite entonces que dejemos de agitarnos, cobrar conciencia de nuestra locura y comenzar a trabajar para afrontar las situaciones tal como son. La agitación claustrofóbica empieza a dar paso a una apreciación del espacio y del baile de los fenómenos, en la cual nos involucramos (Trungpa, 1979: 20–21). El mundo entonces deja de ser problemático. Nuestra “locura” no es mala. No debe ser extirpada o rechazada. Desde un punto de vista último, *samsara* y *nirvana*, despertar e ilusión, espacio y forma, son una misma cosa. Y desde el punto de vista relativo, desde el cual los distinguimos, el uno no puede ser abordado sin el otro. Abordar los lados desagradables de nuestras

vidas no tiene nada desagradable en sí mismo. No se trata de desvelar las “faltas” de uno o sus “imperfecciones”, sino de abrirse a lo que uno es, mediante una práctica continua de la atención.

Con el descubrimiento del espacio y el desarrollo de una conciencia más panorámica, nuestra confusión empieza a mostrárenos bajo una nueva luz. Aparece que la vida, detrás de unas apariencias caóticas, sigue en realidad una cierta lógica. Vivimos en un caos ordenado, en un desorden ordenado, en una ilusión despierta, en un *samsara* que es *nirvana*.

4. 2. 3. La vida, el principio del mandala y el caos ordenado

La idea de caos ordenado está en la base de la noción budista de *mandala*. El *mandala* reúne los aspectos *despierto* y *confuso* de nuestras experiencias. Expresa el *nirvana* y el *samsara* que constituyen las dos caras de una misma realidad. La confusión no se produce de manera caótica. “Primero creamos la ignorancia de manera deliberada, luego creamos la percepción, el nombre y la forma, las conciencias sensoriales, el contacto, la sensación, el deseo, la copulación, el mundo de la existencia, el nacimiento, la vejez y la muerte²³. Es así como creamos el *mandala* de nuestra vida cotidiana tal como es” (Trungpa, 1994: 14–15).

En la cultura budista tibetana, esta visión del *mandala* desempeña un papel importante no sólo a nivel psicológico e individual, sino también social y cósmico²⁴.

Mandala es un término sánscrito que se dice en lengua tibetana “*kyilkhor*”. “*Kyi*” significa “centro” y “*lhor*” “periferia”. Un *mandala* es, pues, una estructura constituida por un centro y una circunferencia. En el caso del *mandala* del universo²⁵, el centro es la montaña axial, en cuya periferia se encuentran distintos continentes, con los planos de existencia supra e infra-humanos por debajo y por encima [respectivamente]. Esto es una representación muy amplia, que no incluye sólo el universo visible, sino todos los planos de existencias; es el universo en su totalidad (Kalou Rinpoché, 1993: 287).

Kalou Rinpoché precisa —es importante recalcarlo teniendo en cuenta el peso de la búsqueda de lo universal en el contexto occidental— que el budismo reconoce simultáneamente diferentes cosmogonías. “... En un plano meramente relativo, cualquier cosmogonía es válida. En último término, ninguna cosmogonía es absolutamente exacta. No puede ser una verdad universal mientras existan seres en situaciones totalmente diferentes” (Kalou Rinpoché, citado en Brauen, 1995: 40–41).

Retomando la expresión de Giuseppe Tucci, el *mandala* es también un “psico-cosmograma”, aspecto que desarrollaremos con más detalle. Es “el esquema de la desintegración de lo Uno en lo múltiple y de la reintegración de lo múltiple en lo Uno” (Tucci, 1989: 33). Es un espejo del macrocosmos, al mismo tiempo que del

²³ Esta lista enumera los doce *nidana*, o aros de la causalidad que perpetúan la cadena *karmica*, que hemos evocado más arriba al presentar la rueda de la vida budista.

²⁴ Para profundizar estas cuestiones, véase French (1995); Eberhard (2006: 55 y s.).

²⁵ Para una presentación sintética de la representación del cosmos en la tradición Kalachakra, véase Brauen (1995); Crossman y Barou (1995).

microcosmos, que representa el hombre y encierra así también toda una cosmogonía. Como lo sintetiza bien Rebecca Redwood French (1995: 177)²⁶:

Es un símbolo en el cual cualquier idea, cualquier persona, cualquier entidad, cualquier símbolo inferior, tienen su lugar. Es una imagen que representa al mundo como no cambiante, atemporal y eterno (en el sentido de que es la realidad última), al mismo tiempo que continuamente cambiante, lleno de tiempo, y presente (en el sentido de que emanan de su misma naturaleza la no-permanencia y los renacimientos humanos y cíclicos). Es una estructura que incorpora lo difuso, arbitrario, ambiguo y criticado, lo conocido y desconocido, el desorden y la coherencia, cada uno y cualquier cosa... El *mandala* representaba todas las ideas fundamentales del budismo: el *karma*, la presencia en cada momento de todos los mundos, la particularidad radical, la naturaleza cíclica de la existencia, el núcleo que constituye el Buda.

El principio del *mandala* también ha influenciado profundamente el sistema político-jurídico del Tíbet budista tradicional —antes de su invasión por China—:

Se entendía el gobierno mismo del Tíbet como un *mandala* con varios niveles, con niveles periféricos sucesivos que llevaban al corazón, a Lhasa²⁷, la sede de Buda. Jerarquías, categorías sociales, relaciones de poder, niveles jurídicos desde la pareja hasta la Corte suprema, concordaban con estas representaciones. La mente del individuo, en el centro del *mandala* personal, se entendía también como el centro del universo jurídico, y el *mandala* reiteraba de manera simbólica el movimiento del sistema jurídico. Del mismo modo que los Budas emanaban del corazón del *mandala* y que los aspirantes a la meditación se movían desde las puertas exteriores hacia las puertas interiores del *mandala*, el sistema jurídico era percibido como flexible, al permitir moverse hacia arriba y hacia abajo entre procedimientos, foros y niveles diferentes (French, 1995: 177).

La tradición tántrica distingue tres formas de *mandala*, en conformidad con su división de la existencia en tres mundos distintos y complementarios: el mundo de las percepciones, el mundo del cuerpo y el mundo de las emociones. La relación mantenida con el mundo externo se denomina “*mandala* externo”, la relación con el cuerpo, “*mandala* interno” y la establecida con las emociones, “*mandala* secreto”. Chögyam Trungpa (1992: 49, 51) explicita así estos tres *mandalas*:

El principio del *mandala* externo tiene que ver con la posibilidad de entrar en relación con una situación como estructura coherente. Algunas estructuras son desagradables, destructoras e inmutables, mientras otras son agradables, creativas y pueden ser trabajadas. Los *mandalas* son esquemas generales, agradables o no, que nos vinculan con el resto del mundo, nuestro mundo que, de hecho, es creación nuestra... El principio del *mandala* externo remite simplemente a las relaciones inmediatas reales —visuales, auditivas y conceptuales—, establecidas con el pretendido “mundo externo”. Cuando uno entra en relación directa con el mundo, se puede ver

²⁶ Todas las traducciones del original al francés han sido hechas por el autor.

²⁷ Capital del Tíbet.

que existe un hilo continuo. Se puede percibir el conjunto de la organización en vez de sólo una parte. Según la vía budista, *sólo* hay este mundo en su totalidad... Aquí se habla de la realidad, donde lo bueno está hecho con lo malo y lo malo sale de lo bueno. Por consiguiente, el mundo puede existir, continuamente, a su propia escala de lo bueno y de lo malo, a un nivel auto-existente de claridad y de oscuridad, de negro y de blanco. No se opta por ninguna de estas posiciones. Todo se deja trabajar, tanto las cosas favorables como las desfavorables: es el universo. Es la razón por la cual, en la tradición tántrica, el mundo, o el cosmos, es percibido como un *mandala*.

El *mandala* interno aplica esta enseñanza a nuestra relación con el cuerpo físico y el *mandala* secreto con nuestro mundo psicológico.

En el mundo secreto, las emociones están todas entrelazadas y ligadas entre sí. La pasión está vinculada a la agresión, la agresión a la ignorancia y ésta última a la envidia o a los celos, y así sigue. Una tela continua se teje de manera evidente y sin escapatoria. Por consiguiente, un practicante de *tantra* no debe considerar ninguna emoción de manera aislada como un acontecimiento extraordinario, ya que cada una sale de lo ordinario. De hecho, todas las emociones que habitan la mente de alguien remiten al mismo problema o son portadoras de la misma promesa. Albergan la semilla de la libertad, o de la liberación, así como el germen del encarcelamiento (Trungpa, 1992: 56).

¿Cómo trabajar con tal caos ordenado? ¿Cómo orientarse desde una aproximación que aparece tanto más compleja cuanto que todos los niveles diferentes del *mandala* están íntimamente imbricados, y no se puede abordar un aspecto sin tocar los demás?

El *mandala* externo está ligado al mundo externo: ¿Cómo entrar en relación con la sociedad, la política, las organizaciones, las relaciones familiares, etc.? El *mandala* interno está ligado al cuerpo y a cómo debe uno ocuparse de éste. El *mandala* secreto está relacionado con la manera de hacer frente a las emociones. Hay que incorporar simultáneamente los tres *mandala* en nuestra experiencia. No se pueden aislar. No se puede poner en práctica el uno sin el otro, por separado, en distintos momentos. Hay que hacerlo todo a la vez. Es así como las cosas se convierten en mucho más reales (Trungpa, 1992: 57).

Veamos el modo de aproximación que puede servir como una guía del trotamundos [Routard] por el mundo del *mandala*.

4. 2. 4. *El sendero intrépido del bodhisatva: la práctica de las seis perfecciones*

Hemos empezado nuestra exploración budista insistiendo en la necesidad de abrirse al aquí y ahora, lo cual, en cierto modo, se correspondía con una aproximación de *hinayana*. Luego, hemos descrito de manera impresionista la imagen del mundo en términos de *mandala*, que se perfilaba en cuanto uno empieza a estar presente y a cobrar conciencia del espacio coexistente con nuestras proyecciones, lo cual tenía que ver con un punto de vista más *tántrico*. Una vez planteados nuestros

puntos de partida de la mente confusa y del horizonte —que se dibuja desde el momento en que empezamos a concienciarnos del espacio fundamental donde se da esta confusión—, hay que interesarse ahora en lo que está en medio de ambas aproximaciones, examinando el paso hacia la vía del *mahayana*.

El *hinayana*, el sendero estrecho se transforma en *mahayana*, en vía hacia la apertura y la compasión sobre la que camina el *bodhisattva*, cuando el practicante ha desarrollado cierta realización de *bodhicitta*, de su naturaleza de buda, que se manifiesta en su deseo de no trabajar ya por su propia liberación sino por el bien de todos los seres. Está fundamentalmente marcado por la compasión hacia todos los seres y por el hecho de asumir la responsabilidad de llevar esta compasión a la práctica, de trabajar activamente para la liberación y la felicidad de todos (Kalou Rinpoché, 1993: 185). El *bodhisattva* es el que tiene el “coraje de vivir *bodhicitta*” (Kalou Rinpoché, 1993: 186; Trungpa, 1976: 176).

El sendero de *bodhisattva* consiste en la práctica de seis perfecciones, o de seis actividades trascendentales. Son el don, la disciplina, la paciencia, la energía, la meditación y el conocimiento trascendente (Kalou Rinpoché, 1993: 205 y s.; Trungpa, 1976: 177 y s.). Hay que cuidarse de no concebir la práctica de estas seis perfecciones como la imposición de una disciplina, según se entiende corrientemente, como constricción que se ejerce desde fuera sobre nuestro ser. La práctica de las seis perfecciones procede más bien naturalmente de la realización del *bodhicitta*. Cuanto más se profundiza en la experiencia de *bodhicitta*, más tomarán la forma de las seis perfecciones las actividades del *bodhisattva*. Se trata, pues, de actividades que se desarrollan espontáneamente desde el momento en el que uno se desprende de sus proyecciones y toma conciencia de *bodhicitta*. En sánscrito, las seis perfecciones son llamadas “paramita”. *Param* significa “el otro lado” o “la otra ribera”. *Ita* quiere decir “llegado”. Por consiguiente, *paramita* puede entenderse como “llegando del otro lado o en la otra ribera”. Implica que “las actividades del *bodhisattva* deben abarcar la visión, la comprensión que trascienden las nociones centralizadas del Ego. El *bodhisattva* no procura ser bueno o amable, es complaciente espontáneamente” (Trungpa, 1976: 176).

La “generosidad” estriba en dar. Fundamentalmente, es la actitud consistente en ofrecerse al mundo o a la vida. Es un acto de apertura. Uno se abre íntegramente a cualquier situación, la que fuere. Uno no guarda nada para sí ni trata de evitar lo que podría parecerle desagradable (Trungpa, 1976: 178–179).

Asimismo, la “disciplina” no se establece en función de criterios preestablecidos. Deriva de la apertura fundamental a cualquier situación sea cual sea. La disciplina consiste en permanecer constantemente atento a la apertura fundamental y no en imponerse un modo de conducta predefinido a seguir. Es la realización de acciones justas, que se integran perfectamente, que responden plenamente a las situaciones en las que están insertas y a las cuales contribuyen (Trungpa, 1976: 180).

El tercer *paramita* es la “paciencia”, que debe entenderse también sobre el trasfondo de una realización del no-yo. No se trata de ser paciente en el sentido de aguantar de manera heroica todo lo que la vida nos puede traer, de no faltar a su deber en absoluto. En vez de un esfuerzo activo, destinado a soportar lo que

desagrada o lo que nos gustaría pero no logramos hacer, se trata de una aceptación de las cosas tal como son. “En estas condiciones, la paciencia trascendental implica que mantenemos una relación fluida con el mundo, que no combatimos nada” (Trungpa, 1976: 181).

Viene luego la *paramita* de la “energía”. Las *paramita* precedentes, la generosidad, la disciplina y la paciencia han podido evocar una imagen de inacción, ya que reposan fundamentalmente sobre la apertura a lo que está —lo que tendemos a asociar con una actitud pasiva, que estaría, en cierto modo, vacía de energía—. El reconocimiento del espacio contiene, pues, una energía extraordinaria y permite cobrar conciencia de su surgimiento perpetuo y abre la posibilidad de participar de éste (Trungpa, 1976: 183).

Sigue la “meditación”. Ésta no consiste únicamente en la técnica de la meditación sentada, según la hemos descrita más arriba, cuyo fin es estabilizar y aclarar la mente. El término sánscrito *dhyana* significa literalmente “conciencia despierta” o “estar en estado de alerta” (Trungpa, 1976: 183). Se trata, pues, ante todo, de un estado de conciencia. Las prácticas formales de la meditación sólo son unas muletas de apoyo que permiten concienciarse de dicho estado y estabilizarlo. En último término, no se diferencia la meditación de la acción (Trungpa, 2002). Para el *Bodhisattva*, guiado por su energía constante de compasión, la meditación se manifiesta bajo la forma de una experiencia de conciencia, panorámica y continua (Rinpoché, 1993: 210).

El “conocimiento trascendente”, *prajna*, cumple y ultima los *paramita* precedentes. Los *sutra* dicen que los cinco *paramita* son como cinco ríos que desembocan en el océano *prajna*. Tradicionalmente, *prajna* también se representa como una espada de dos filos, que combate la confusión y zanja nítidamente cualquier concepción o proyección dualista. Para Kalou Rinpoché (1993: 211–212):

En efecto, sólo después de lograr el conocimiento trascendental —es decir, la asunción del carácter ilusorio del sujeto, del objeto y del acto— es cuando las demás virtudes se vuelven trascendentes, o “perfecciones”, y son entonces la causa de la obtención del estado de buda. Así, lo que se nombra “perfección” adviene, cuando todo lo que debería ser abandonado lo ha sido, y cuando no hay nada más que buscar: toda la práctica está finalizada, más allá de las ilusiones, hasta la perfección.

Esta introducción a la vía del *Bodhisattva*, caracterizada por la valentía de asumir las responsabilidades ligadas al descubrimiento del *bodhicitta*, nos ha preparado a llevarnos paulatinamente hacia la vía sagrada del guerrero, que no se limita a ser valeroso, sino que también proclama su intrepidez mediante el “rugido del león”.

4. 2. 5. El rugido del león y el descubrimiento de la loca sabiduría

Al nivel del *mahayana*, la intrepidez sigue siendo todavía un poco tímida. No se pavonea. Sin embargo, esta aproximación nos pone en relación cada vez más directamente con las situaciones, con la vida tal como se despliega. No se exalta ningún aspecto especialmente. No se rechaza ninguno. Curiosamente, en vez de asistir a un desabrimento de la experiencia, ésta se vuelve todavía más intensa. Al aceptarlo

todo, al estar todo percibido como un gran baile cósmico, como la manifestación de un surgimiento perpetuo de la vida, el caos empieza a aparecer como un cosmos —no sólo en el sentido de armonía— en su sentido primario, como adorno, ornamento. Las manifestaciones de la vida, todas las situaciones se presentan como ornamentos, adornos de la realidad, de lo que es. Desde esta perspectiva, lo central es la experiencia de la penetración y de la transmutación. Uno ya no se contenta con reconocer la vacuidad fundamental de los fenómenos, sino que se sumerge en ellos y disfruta de su surgimiento. Incluso aquello que se nos presentaba como nuestros límites se transmuta en ornamento, en atavíos de lo que somos en nuestro ser más profundo. Uno se atreve a proclamar su alegría alto y fuerte. Uno encara la realidad de manera siempre plena, sin posibilidad de escaparse o darse un respiro. En el arte indio de la época del emperador budista Ashoka, este rugido del león estaba representado por cuatro leones mirando hacia las cuatro direcciones, simbolizando así la ausencia de las partes traseras y la conciencia omnipenetrante: se encara cada dirección de tal modo que uno está siempre plenamente ligado a las situaciones donde se encuentra. El caos deja de plantear problemas (Trungpa, 1979: 80).

El rugido del león no constituye un desafío, es un ornamento. No es una invitación al combate, sino el anuncio de la buena nueva, de la victoria. Es la afirmación de la salud fundamental, auto-existente, que no necesita confirmación mediante referencias a situaciones particulares. Por consiguiente, el león que ruge no representa al guerrero que va al combate, que responde a un desafío y que quiere probar(se) su propio valor. Representa al guerrero que se conoce, conoce el mundo y confía totalmente en lo que hay. La realidad es fundamentalmente sana y también él es fundamentalmente sano. La proclamación de la salud última, el rugido del león, nos introduce en el universo de la loca sabiduría, que está en la base de la vía sagrada del guerrero.

4. 2. 6. *La vía sagrada del guerrero y la visión de Shambhala*

En la base de la aproximación budista radica la intuición del no-yo y de la apertura fundamental de nuestras vidas. Atreverse a vivir implica deshacerse de sus propias proyecciones y auto-ilusiones para poder abrirse al aquí y ahora. Es la vía del guerrero, una vía que está íntimamente ligada a la visión de *Shambhala*.

Chögyam Trungpa, quien ha procurado tender puentes entre su cultura de origen tibetana y la americana de acogida, ha lanzado, paralelamente a sus enseñanzas budistas, una “enseñanza *Shambhala*” que adereza las intuiciones budistas con modos más seculares. Dicha enseñanza pretende contribuir al asentamiento de una sociedad *despierta*, inspirada por el modelo del *Shambhala*. Es la vía del guerrero, que es una vía de compasión basada en la valentía de abrirse entera y plenamente al aquí y ahora y sacar de ello todas las consecuencias. El descubrimiento del *bodhicitta*, de nuestra capacidad de despertar y compasión, va unido al descubrimiento de nuestra responsabilidad hacia nosotros mismos, hacia todos los seres y hacia el universo entero. Estamos todos relacionados y somos fundamentalmente responsables de todos nuestros actos. Esta toma de conciencia suprime las fronteras entre lo “sagrado” y lo “profano”, entre lo “espiritual” y lo “material”, entre “nirvana” y “samsara”.

Las dimensiones sagradas se descubren en nuestras actividades más cotidianas. En conformidad con el principio del *mandala*, y de las interrelaciones de los *mandala* externo, interno y secreto, las “grandes cuestiones políticas” no pueden ser abordadas correctamente sin detenerse en el funcionamiento más íntimo de nuestra mente, del mismo modo que no se puede abordar la propia situación existencial ignorando los contextos políticos, sociales, económicos, y culturales de los cuales formamos parte. Según los propios términos de Trungpa (1990: 30):

La situación mundial actual es una fuente de inquietud para todos: amenaza de guerra nuclear, pobreza e inestabilidad económica generalizadas, caos político y social, trastornos psicológicos de todo tipo. El mundo está en un estado de agitación total. Las enseñanzas *Shambhala* se fundan en la premisa de que existe realmente una sabiduría humana fundamental que puede ayudarnos a resolver los problemas del mundo. Esta sabiduría no es patrimonio de una cultura o de una religión, del mismo modo que no es una exclusividad del Occidente o del Oriente. Se trata más bien de una tradición humana del arte del guerrero, que ha existido en numerosas culturas y en muchos periodos de la historia. Por arte del guerrero, no entendemos el hecho de hacer la guerra contra otro. La agresión es la fuente de nuestros problemas, no su solución. Aquí, la palabra “guerrero” traduce la tibetana *pawo*, que significa literalmente “valiente”. El arte del guerrero en este contexto es la tradición de la valentía humana, la del coraje. Nuestro planeta “tierra” ha conocido muchos ejemplos del arte del guerrero. El secreto del arte del guerrero —y el mismo principio de la visión *Shambhala*— consiste en no temer lo que somos. Esto es, en última instancia, la definición de la valentía: no tener miedo de sí mismo.

Mientras uno no esté en paz consigo mismo, no puede estar en paz con el mundo ni contribuir a la paz en el mundo. A pesar de nuestra mejor voluntad, mientras no hayamos efectuado un “desarme existencial”, nuestras acciones seguirán marcadas por una agresividad subyacente debida a nuestra inseguridad fundamental. Corremos el riesgo, movidos por las mejores intenciones imaginables, de aumentar el caos y la confusión en vez de apaciguar y esclarecer realmente las situaciones. Es, pues, necesario redescubrir nuestra bondad fundamental y dejar de castigarnos o condenarnos. Desde esta perspectiva, cuidar de uno mismo no constituye una acción egoísta. Por el contrario, es la base necesaria para poder comprometerse luego en una relación distendida, atenta y hábil, en el mundo. Notaremos también que la formación de base del guerrero no depende de su endurecimiento, como se podría imaginar *a priori*, sino de su dulcificación. El guerrero debe desarrollar al máximo su sensibilidad en vez de encerrarse en un caparazón o una armadura. Debe inscribirse en un movimiento de apertura creciente y no en una dinámica de reclusión y distanciamiento de la experiencia.

El miedo y el valor adquieren desde este enfoque un sabor particular. La valentía no consiste en no tener miedo y éste, como tal, no se concibe como un problema. Si se acepta la idea de apertura fundamental, el valor consiste en reconocer el miedo que está presente en nosotros pero sin conferirle poder. Si se identifica su vacuidad, deja de plantear problemas y, entonces, nace una nueva actitud valiente y llena de ternura hacia el mundo. “Uno podría imaginarse —apunta Chögyam Trungpa (1990:

51)— que al experimentar el valor, oíría la Quinta sinfonía de Beethoven o bien vería una inmensa explosión en el cielo, pero no es así. En la tradición *Shambhala* se descubre el valor trabajando la vulnerabilidad del corazón humano”.

La toma de conciencia de esta vulnerabilidad descansa en parte sobre la experiencia de la vulnerabilidad, la fragilidad y la finitud de nuestro cuerpo. Según se ha evocado más arriba, con los tres *mandala*, y de manera indirecta al tratar de la práctica de la meditación, la sincronización cuerpo/mente (Trungpa, 1990:53 y s.) constituye un elemento fundamental del enfoque budista, así como de cualquier aproximación al guerrero. No se trata sólo de admitir que no somos únicamente seres de espíritu y de razón —tendencia bastante extendida en la filosofía occidental—, o de reconocer el cuerpo solamente como algo que existe al que se trata, bien de superar o de someter lo más enteramente posible a la mente o a la voluntad. Se trata más bien de reconocer la existencia del cuerpo, del mensaje del que es portador, de la fragilidad y de la dulzura que nos recuerda, y de su comprensión que nos obliga a retrotraer nuestras ideas de alto vuelo, filosóficas, metafísicas, espirituales, a nuestras condiciones existenciales concretas (Trungpa, 1990: 51–52).

4. 2. 7. *Vuelta a Shambala y a los derechos humanos*

Ahora, estamos en disposición de volver sobre la visión de *Shambala* y concluir nuestro artículo “Mas allá de los derechos humanos”. Un elemento esencial de la visión de *Shambala* es la de un monarca universal que nos remite una imagen interesante de la noción de dignidad humana, que constituye para nosotros el fundamento de los derechos humanos. A tenor de la imagen del guerrero que, desde un punto de vista budista y al poner el acento sobre la ausencia de Ego, se presenta de una forma muy poco convencional, es fácil que el símbolo del monarca universal también nos desestabilice. Contra la idea recibida de un monarca que impondría su autoridad a sus súbditos, desde una perspectiva *Shambala* que comparte la visión budista del no-yo, el monarca universal es aquel que sabe abrirse completamente a sí mismo y a los demás (Trungpa, 1990: 161). Como el estado del monarca universal es el cumplimiento de la realización de la presencia auténtica del guerrero (Trungpa, 1990: 162), está claro que todos somos potencialmente monarcas universales. Estamos todos en el centro de nuestro mundo. Y si aceptamos descentrarnos con vistas a lograr el no-yo y la apertura a lo de aquí y ahora, podemos ser monarcas universales todos juntos..., con lo que se lograría de algún modo una especie de “democracia aristocrática”, fundada en la apertura a sí mismo, a los demás y a su entorno y en el diálogo entre ellos.

En cierto sentido, el recorrido del guerrero nos prepara a soltar las riendas que, verdaderamente, nos puedan permitir entrar en diálogo con los demás e intentar vivir dignamente, no a pesar de nuestras diferencias, sino gracias a su complementariedad y su exaltación mutuas.

Tal actitud existencial es parte del cimiento ético que podría permitir reorientar las reflexiones contemporáneas sobre la realización de nuestras formas de convivencia [*vivre ensemble*], en tanto que nos inicia a los objetos en juego de lo “metapolítico”, cuyo cuestionamiento —según Raimon Panikkar (1999: 43)— “rebasas las ciencias

políticas: aunque no cuestiona directamente las teorías de lo político, está en el punto de intersección entre lo político y lo que constituye el ser humano”. Panikkar (1999: 43) continúa su enfoque de lo metapolítico subrayando que:

Es el fundamento antropológico de lo político, la relación trascendental entre lo político y lo que la sostiene y la funda: el sentido de la vida. Esta relación trascendental es constitutiva de la vida: es trascendental con respecto al orden del ser. En cualquier actividad humana, el misterio de la vida subyace como escondido. Lo metapolítico restablece la unión intrínseca entre la actividad política y el ser humano.

Apunta además que:

lo metapolítico es la relación no-dualista entre la interioridad y la exterioridad. La verdadera espiritualidad no está desencarnada, debe encarnarse, incluso humanizarse. Esta metáfora pertenece, claro está, al cristianismo... la espiritualidad del *bodhisattva* (el sabio) de la tradición budista del *mahayana*, del que rechaza salirse del *samsara* (mundo temporal) para comprometerse a liberar a todos los seres del sufrimiento y a ayudarles a lograr su salvación y que, de este modo, participa en la actividad de la vida humana, es otro ejemplo de aquello (Panikkar, 1999: 45).

No debería entenderse lo metapolítico como un intento de “espiritualizar” lo profano y de orientarse hacia un nuevo orden religioso. Se trata más bien de reconocer que lo político, lo jurídico, lo económico no se reducen a una simple gestión de nuestra manera de convivir, sino que se inscriben en, y reflejan, nuestras visiones del mundo y de nosotros mismos. El “encogimiento de nuestro planeta”, que exalta simultáneamente su unidad y su diversidad y nos lleva a cobrar conciencia de los objetos en juego de la interculturalidad (Vachon, 1997; Eberhard, 2002, 2006, 2010), nos invita a atrevernos a explorar la vía de lo metapolítico²⁸.

Desde un punto de vista occidental, observaremos que este replanteamiento hará necesario completar nuestras reflexiones en términos de “derechos” por otras en términos de responsabilidades. Tal enfoque permitiría plantearse fundamentalmente la cuestión de la “dignidad humana” en la relación del hombre consigo mismo, con los demás y con el mundo, y abriría así más ampliamente el diálogo intercultural no sólo sobre las respuestas que hay que dar al desafío que lleva consigo la universalización de los derechos humanos, confrontados con la interculturalidad, sino también sobre aquellas cuestiones que conviene tratar colectivamente y que emergen del encuentro intercultural.

Tales enfoques se están desarrollando actualmente tanto a nivel práctico como teórico. Citemos dos ejemplos. A nivel práctico, *La alianza para un mundo responsable, plural y solidario* [*L’alliance pour un monde responsable, pluriel et solidaire*] anticipa la agenda de una *Carta de las responsabilidades humanas* [*Charte des responsabilités humaines*], que sería un tercer pilar de la gobernanza mundial. Dicha iniciativa se apoya en el diagnóstico según el cual:

²⁸ Para una tentativa en dicho sentido desde una perspectiva budista, aplicada al ámbito del derecho, ver Eberhard (2000).

Actualmente, la vida internacional descansa en dos pilares: en la Declaración Universal de los Derechos Humanos, centrada en la dignidad de los individuos y la defensa de sus derechos, y en la Carta de las Naciones Unidas, centrada en la paz y el desarrollo. Estos dos pilares, debido al marco que han creado, han logrado un progreso indiscutible de la organización de las relaciones internacionales. Pero, a lo largo de los cincuenta últimos años, el mundo ha conocido cambios radicales. Para hacer frente a los grandes desafíos del siglo XXI, es necesario y urgente elaborar un nuevo pacto social entre los seres humanos con vistas a fundar su asociación como *partenaires* y asegurar la supervivencia de la humanidad y del planeta. Dicho pacto debería tomar la forma de una Carta adoptada por ciudadanos del mundo entero y, más tarde, por las instituciones internacionales²⁹.

A esta interpelación desde la sociedad civil, responden algunas dinámicas de investigación académica. Así, a nivel teórico, citaremos investigaciones colectivas interdisciplinarias, realizadas recientemente desde las Facultades Universitarias de Saint Louis en Bruselas, entre las que una tenía que ver con los derechos humanos y la otra, más general, con la problemática “Derecho, gobernanza y desarrollo sostenido”. Ambas aproximaciones tienen en común el hecho de centrarse en torno a la noción de responsabilidad. La primera ha desembocado en una obra colectiva titulada: *La responsabilité, face cachée des droits de l’homme* (Dumont *et al.*, 2005), y la segunda en la publicación *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques* (Eberhard, 2008a).

Los desarrollos recientes del Derecho —entendido en el sentido amplio, de manera interdisciplinaria—, haciéndose eco de la evolución de las prácticas y sin descuidar la importancia de los derechos subjetivos, se encaminan, pues, hacia el reconocimiento de la importancia de una reflexión sobre las responsabilidades. Se hace así un llamamiento hacia un mayor diálogo con culturas jurídicas no occidentales, que se estructuran generalmente en torno a nociones más próximas a “deberes” o “responsabilidades” que a “derechos”. Los mismos fundamentos del diálogo intercultural sobre los derechos humanos se encuentran así diversificados gracias a la irrupción de la responsabilidad y, al apuntar hacia el horizonte ético de la dignidad del hombre, permiten una emancipación de la reflexión de lecturas meramente positivistas. Para François Ost (2005: 41):

la dignidad se presenta como el meta-principio en el que llegan a unirse y fecundarse mutuamente los derechos y las responsabilidades: unos derechos que, sin responsabilidad, estarían arrastrados en la espiral del solipsismo individualista y enredados en conflictos irresolubles, responsabilidades que, sin derechos correspondientes, convertirían al hombre en rehén de un constreñimiento externo y alienante.

El reconocimiento de que, incluso en Occidente, la responsabilidad constituye la cara escondida de los derechos humanos (Dumont *et al.* 2005) abre horizontes éticos importantes. Tanto más si se tiene en cuenta las transformaciones recientes

²⁹ Introducción a la Carta de las responsabilidades humanas en la página Web de *L’alliance pour un monde responsable*: http://www.alliance21.org/2003/rubrique.php3?id_rubrique=290 [consultado la última vez el 29/09/2008].

de sus enfoques, cada vez más dirigidos hacia el futuro, hacia una “responsabilidad–proyecto”, o “responsabilidad prospectiva”³⁰. Se diseña así un nuevo campo de reflexión sobre los derechos humanos. La gobernanza los emancipa de su enfoque estrictamente jurídico y permite reinscribirlos dentro de una reflexión más amplia sobre una vida colectiva responsable, basada en el diálogo intercultural.

Traducción: Marie José Devillard

5. Referencias bibliográficas

ABOU, Sélim

1992 *Cultures et droits de l’homme*. Paris: Hachette.

ALLIOT, Michel

1983 “Anthropologie et juridique. Sur les conditions de l’élaboration d’une science du droit”. *Bulletin de Liaison du Laboratoire d’Anthropologie Juridique de Paris*, 6: 83–117.

2003 *Le droit et le service public au miroir de l’anthropologie. Textes choisis et édités par Camille Kuyu*. Paris: Karthala, 283–305.

ARNAUD, André–Jean

1998 *Entre modernité et mondialisation. Cinq leçons d’histoire de la philosophie du droit et de l’État*. Paris: L.G.D.J., Droit et Société, 20.

BERTHOUD, Gérald

1992 *Vers une anthropologie générale. Modernité et altérité*. Suisse: Librairie Droz S.A.

BILOFELD, John

1976 *Le bouddhisme tantrique du Tibet. Introduction à la théorie, au but et aux techniques de la méditation tantrique*. Paris: Seuil.

BRAUEN, Martin

1995 “Mandala extérieur, mandala intérieur”, en S. Crossman y J. P. Barou (eds.), *Tibet, la Roue du temps. Pratique du mandala*. Mayenne: Actes Sud, 39–50.

2004 *Mandala. Cercle sacré du bouddhisme tibétain*. Lausanne: Favre S.A.

COWAN, Jane K.; DEMBOUR, Marie–Bénédicte; WILSON, Richard (Eds.)

2001 *Culture and Rights. Anthropological Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press.

CROSSMAN, Sylvie; BAROU, Jean–Pierre (Eds.)

1995 *Tibet, la Roue du temps. Pratique du mandala*. Mayenne: Actes Sud.

³⁰ Las contribuciones de la primera parte: “Enjeux de la responsabilité et traduction”, en *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques* (Eberhard, 2008a) profundizan lo que está en juego. Ver también Ost y Drooghenbroeck (2004: 110–111).

DALAI-LAMA

1995 “À propos de Kalachakra”, en Dalai-Lama, J. Newman y L. Sopa (eds.), *Kalachakra. Le plus haut des tantras bouddhistes*. Vernègues: Claire Lumière, 9–17.

DALAI-LAMA; NEWMAN, John; SOPA, Lhundub

1995 *Kalachakra. Le plus haut des tantras bouddhistes*. Vernègues: Claire Lumière.

DELLA SANTINA, Peter

1999 *The Tree of Enlightenment. An Introduction to the Major Traditions of Buddhism*. Lafayette: Yin-Shun Foundation.

DUMONT, Hugues; OST, François; DROUGHENBROECK, Sébastien van (Eds.)

2005 *La responsabilité face cachée des droits de l’homme*. Bruxelles: Bruylant.

EBERHARD, Christoph

2000a “Justice, Droits de l’Homme et globalisation dans le miroir africain: l’image communautaire”. *Revue Interdisciplinaire d’Études Juridiques*, 45: 57–86.

2000b “Ouvertures pour la paix. Une approche dialogale et transmoderne”. *Bulletin de liaison du Laboratoire d’Anthropologie Juridique de Paris*, 25: 97–114.

2001 “Towards an Intercultural Legal Theory. The Dialogical Challenge”. *Social & Legal Studies. An International Journal*, 10, 2: 171–201.

2002a “Derechos humanos y dialogo intercultural”, en M. Calvo (coord.), *Identidades culturales y derechos humanos*. Madrid: Instituto Internacional de Sociología Jurídica de Oñati, Dykinson, 255–289.

2002b *Droits de l’homme et dialogue interculturel*. Paris: Éditions des Écrivains.

2005a “Beyond Legal Pluralism. A Dynamic and Intercultural Approach to Law in India”. *Indian Socio-Legal Journal*, XXXI: 131–148.

2005b *Droit, gouvernance et développement durable*. Paris: Karthala. Cahiers d’Anthropologie du Droit.

2006 *Le Droit au miroir des cultures. Pour une autre mondialisation*. Paris: LGDJ, Droit et Société.

2008a “De l’univers au plurivers. Fatalité, utopie, alternative?”, en A. M. Dillens (dir.), *La Mondialisation: utopie, fatalité, alternatives*. Bruxelles: Publications des Facultés Universitaires Saint Louis, 67–104.

2008b *Traduire nos responsabilités planétaires. Recomposer nos paysages juridiques*. Bruxelles: Bruylant.

2009a “Au-delà de l’universalisme et du relativisme: L’horizon d’un pluralisme responsable”. *Anthropologie et Sociétés. De l’anthropologie des moralités à l’éthnoéthique*, 33, 3: 79–100.

2009b “Law and Anthropology in a ‘Glocal’ World. The Challenge of Dialogue”. *Current Legal Issues 2009. Law and Anthropology*, 12: 67–88.

En prensa *Oser le plurivers. Pour une mondialisation interculturelle et responsable*.

GOODALE, Mark

2006 “Toward a Critical Anthropology of Human Rights”. *Current Anthropology*, 47, 3: 485–511.

2009 *Surrendering to Utopia. An Anthropology of Human Rights*. Stanford: Stanford University Press.

GOODALE, Mark; MERRY, Sally E. (Dir.)

2007 *The Practice of Human Rights. Tracking Law Between the Global and the Local*. New York: Cambridge University Press.

KALOU, Rinpotché

1993 *La voie du Bouddha selon la tradition tibétaine*. Paris: Seuil.

1998 *Trois enseignements*. La Boulaye: Éditions Marpa.

LE ROY, Étienne

1994 “Comparaison n’est pas raison: Anthropologie et Droit comparé face aux traditions non européennes”, en P. Cendon (ed.), *Scritti in onore di Rodolfo Sacco. La comparazione giuridica alle soglie del 3° millennio*. Milano: Giuffrè, 675–692.

1999 *Le jeu des lois. Une anthropologie “dynamique” du Droit*. Paris: LGDJ. Droit et Société.

LEVENSON, Claude B.

1995 “D’histoire et de légende”, en S. Crossman y J. P. Barou (dir.), *Tibet la Roue du temps. Pratique du mandala*. Paris: Actes Sud, 51–58.

MERRY, Sally Engle

2006 *Human Rights and Gender Violence. Translating International Law into Local Contexts*. Chicago, London: The University of Chicago Press.

OST, François

2005 “Stand up for your rights!”, en C. Eberhard (ed.), *Droit, gouvernance et développement durable*. Paris: Karthala, 27–44.

2009 *Traduire. Défense et illustration du multilinguisme*. Paris: Fayard.

OST, François; KERCHOVE, Michel van de

2002 *De la pyramide au réseau? Pour une théorie dialectique du droit*. Bruxelles: Facultés Universitaires Saint Louis.

PANIKKAR, Raimon

1978 *The Intra-religious Dialogue*. New York: Paulist Press.

1979 *Myth, Faith and Hermeneutics. Cross-cultural studies*. New York: Paulist Press.

1984 “La notion des droits de l’homme est-elle un concept occidental?”. *Interculture*, XVII, 1, Cahier 82: 3–27.

1988 “What is Comparative in Philosophy Comparing?”, en G. J. Larson y E. Deutsch (eds.), *Interpreting Across Boundaries. New Essays in Comparative Philosophy*. Princeton: Princeton University Press, 116–136.

1989 *The Silence of God. The Answer of the Buddha*. Maryknoll. New York: Orbis Books.

1993 *The Cosmotheandric Experience. Emerging Religious Consciousness*. New York: Orbis Books.

1995 *Cultural Disarmament. The Way to Peace*. Louisville: Westminster John Knox Press.

1998 “Religion, philosophie et culture”. *Interculture*, 135: 101–124.

1999 “La découverte du métapolitique”. *Interculture*, 136: 24–60.

RIVIÈRE, Jean M.

1985 *Kālachakra. Initiation tantrique du Dalai-Lama*. Paris: Robert Laffont.

ROULAND, Norbert

1988 *Anthropologie juridique*. Paris: P.U.F. Droit fondamental, Droit politique et théorique.

SANTOS, Boaventura de Sousa

2008 *Another Knowledge is Possible. Beyond Northern Epistemologies*. London, New York: Verso.

SIZOO, Édith (Dir.)

2000 *Ce que les mots ne disent pas. Quelques pistes pour réduire les malentendus inter-culturels: la singulière expérience des traductions de la plate-forme de l'Alliance pour un monde responsable et solidaire*. Paris: Éditions Charles Léopold Mayer.2008 *Responsabilités et cultures du monde. Dialogue autour d'un défi collectif*. Paris: Éditions Charles Léopold Mayer.

TRUNGPA, Chögyam

1976 *Pratique de la voie tibétaine. Au-delà du matérialisme spirituel*. Paris: Seuil.1979 *Le mythe de la liberté et la voie de la méditation*. Paris: Seuil.1982 *L'aube du tantra*. Paris: Albin Michel.1990 *Shambhala. La voie sacrée du guerrier*. Paris: Seuil.1991 *Né au Tibet*. Paris: Seuil.1992 *Voyage sans fin. La sagesse tantrique du Bouddha*. Paris: Seuil.1993a *Le cœur du sujet*. Paris: Seuil.1993b *Folle sagesse*. Paris: Seuil.1994 *Mandala. Un chaos ordonné*. Paris: Seuil.1995 *Bardo. Au-delà de la folie*. Paris: Seuil.1996 *Tantra. La voie de l'ultime*. Paris: Seuil.2002a [1972] *Méditation et action*. Paris: Fayard.2002b *La sagesse de Shambhala. Soleil du Grand Est*. Paris: Seuil.

TUCCI, Giuseppe

1989 [1974] *Théorie et pratique du Mandala*. Poitiers: Fayard.

VACHON, Robert

1997 "Le mythe émergent du pluralisme et de l'interculturalisme de la réalité". *Séminaire Pluralisme et Société, Discours Alternatifs à la Culture Dominante*. Montréal: Institut Interculturel de Montréal, le 15 de Février. <http://www.dhdi.free.fr/recherches/horizonsinterculturels/articles/vachonpluralism.pdf>.1998 "L'IIM et sa revue: Une alternative interculturelle et un interculturel alternatif". *Interculture*, 135: 4-75.2000 "Au-delà de l'universalisation et de l'interculturalisation des droits de l'homme, du droit et de l'ordre négocié". *Bulletin de liaison du Laboratoire d'Anthropologie Juridique de Paris*, 25: 9-19.2003 "Droits de l'homme et dharma". *Interculture*, 144: 19-27.

ZANGPO, Ngawang,

2006 *Gourou Rimpoché. Sa vie, son temps*. Saint-Cannat: Claire Lumière.