

**“MYTHOS TIBET”:
REPRESENTACIONES HISTÓRICAS
OCCIDENTALES DE UN PUEBLO Y SU
IMPACTO EN EL DESPLAZAMIENTO
DE LA CULTURA TIBETANA**

LAURA RUBIO DÍAZ LEAL
Instituto Tecnológico Autónomo de México

El término “*Mythos Tibet*” se ha empleado desde 1996 para hacer referencia a la construcción histórica occidental de mitos sobre el Tibet.¹ Este ensayo analiza las diferentes fases de dicha construcción y el impacto que ha tenido en el desplazamiento del “verdadero” Tibet y de la cultura tibetana. También examina cómo, a partir de la década de los años ochenta, los refugiados tibetanos se apropiaron de algunas características de estos mitos con el fin de reafirmar la percepción occidental en torno la singularidad del Tibet, a pesar de las imprecisiones que presentan estas imágenes en relación con las realidades cambian-

Este artículo fue recibido por la dirección de la revista el 10 de agosto de 2006 y aceptado para su publicación el 28 de septiembre de 2006.

¹ Junto con la exposición “Compasión y sabiduría: 100 años de arte budista tibetano”, celebrada en mayo de 1996 en el Kunst und Ausstellungshalle del Instituto de Estudios sobre Asia Central de la Universidad de Bonn, Alemania, el Instituto Internacional de Estudios Asiáticos (IIAS, por sus siglas en inglés), de Países Bajos, organizó el simposio internacional “Mythos Tibet”, adonde acudieron destacados tibetólogos occidentales, chinos y tibetanos. Sus actas se publicaron inicialmente en alemán, y luego en inglés, como parte del volumen editado por Thierry Dodin y Heinz Rather: *Imagining Tibet: Perceptions, Projections and Fantasies*, Nueva York, Wisdom Publications, 2001. Desde entonces, este término se ha usado de manera generalizada en los debates sobre la creación de mitos en Occidente sobre el Tibet y reconoce en sus distintas fases la diversidad de percepciones y suposiciones contradictorias que han surgido. En el presente trabajo, utilizo el término Mythos Tibet porque me parece una categoría útil para describir *un proceso* de concepción del Tibet que ha sido a la vez problemático y variable; por ello, se brinda especial atención al proceso de transformación de estas construcciones occidentales, según ha sido experimentado y vivido por occidentales y sus contrapartes tibetanas en Occidente.

tes del mundo tibetano contemporáneo, como parte del desarrollo económico, la modernización y la sinización. El ensayo sostiene, además, que esta autorrepresentación ha ayudado a la causa política tibetana en la construcción de una narrativa nacional histórica que contradice las justificaciones imperiales de China. La relevancia del *Mythos* Tibet estriba en que contribuye a la formación de relaciones entre occidentales y refugiados tibetanos que interactúan tanto en el sur de Asia, como en los países occidentales; también favorece la conformación de identidades de tibetanos en el exilio.

El desplazamiento se entiende no sólo como la separación de las personas de sus culturas nativas mediante el traslado físico, sino también, metafóricamente, como la imposición colonizadora de una cultura extranjera. Desde el siglo XVIII, Tibet y la cultura tibetana han sido objeto de diversas formas de desplazamiento. Primero, fueron desplazados debido a la colonización occidental y al surgimiento de percepciones orientalistas y de estudios occidentales sobre el Oriente. Segundo, la invasión de Tibet por el Ejército de Liberación Popular, bajo el liderazgo de Mao Zedong, en 1950, y su total incorporación a la República Popular China en 1959, produjo el desplazamiento demográfico de miles de tibetanos, quienes siguieron hasta el exilio a su líder político y espiritual, el decimocuarto Dalai Lama, y se establecieron como refugiados en los países fronterizos del sur de Asia. Tercero, la imposición de la cultura china Han y de la ideología comunista, la puesta en práctica de políticas antirreligiosas en el Tibet y la participación china en el *Mythos* Tibet incrementaron este proceso.

El desarrollo del *Mythos* Tibet en sus fases tempranas fue claramente una empresa "orientalista", por lo que debe ubicarse en un contexto más amplio de colonización occidental en Asia y su fascinación general por Oriente, como un "otro" esencial y exótico. Las primeras representaciones del Tibet, tanto positivas como negativas, deben entenderse como parte de esta empresa "orientalista", ya que fueron impuestas sobre lo que Edward Said denominó un "otro silencioso", surgidas a partir de posiciones de poder y de una visión del mundo eurocéntrica.

El *Mythos* Tibet antes de la década de los años cincuenta: exploradores, conquistadores y misioneros

Entre los siglos xvii y xix se produjeron los primeros informes sobre el Tibet para un público europeo, obra, por un lado, del Padroado de Portugal, la Compañía de Jesús y órdenes misioneras mendicantes como los capuchinos, y por el otro, de la Compañía Británica de las Indias Orientales, el gobierno británico en la India, junto con varias instituciones de la Corona, como la Royal Geographical Society y la Royal Asiatic Society de Bengala. Las primeras narraciones de los jesuitas y los capuchinos describían a los tibetanos como bárbaros, poco refinados e incivilizados.²

La rivalidad imperial, la geopolítica mundial, la consolidación del imperio mediante exploraciones, proyecciones de mapas y reconocimientos, además del interés por el comercio, tuvieron un papel preponderante en la imaginación británica sobre Tibet.³ Por otra parte, la crisis espiritual europea, que dio lugar al cuestionamiento de los peligros de la industrialización entre los británicos y los pensadores europeos, coincidió con la fundación de la Royal Asiatic Society de Bengala debida a Sir William Jones (1736-1794). Su trabajo en la sociedad marca el comienzo del estudio "científico" del arte y la filosofía oriental y sus *Asiatic Researches* constituyen los primeros ensayos sistemáticos en religión y mitología comparadas. Sus traducciones de textos indios tuvieron un gran público no sólo en Gran

² El primer relato sobre el Tibet se encontró en la *China Monumentis Illustrata* (1667), una enciclopedia compilada por el estudioso jesuita Athanasius Kircher (1601-1680), de la Propaganda Fide, el Colegio Romano para la Propagación de la Fe. Se basó en los relatos de viaje al Tibet que en la década de 1660 realizara el jesuita austriaco Johann Grueber, quien encontró las prácticas budistas tibetanas extrañas y ofensivas. Véase C. van Toyl (ed.), *Athanasius Kircher's China Illustrata*, Nueva Delhi, Indian University Press, 1987. Además, el jesuita italiano Ippolito Desideri (1684-1733) fue el primer misionero que se quedó en Lhasa por un periodo mayor (1716-1727). Intentó explicar las diferencias entre el budismo y el cristianismo; sus escritos constituyen el primer estudio exhaustivo sobre la geografía del Tibet y la vida de su gente. Fue el primer europeo que aprendió la lengua tibetana, discutió sobre religión con lamas tibetanos y tradujo algunos textos cristianos al tibetano. Véase F. de Philippe (ed.), *An Account of Tibet: The Travels of Ippolito Desideri*, Columbia, South Asian Books, 1995.

³ P. Bishop, *The Myth of Shangri-La: Tibet, Travel Writing and the Western Creation of Sacred Landscape*, Londres, Athlone Press, 1989.

Bretaña, sino también en Estados Unidos.⁴ El nuevo campo de estudios sobre religión y filosofía asiáticas fue significativo para el *Mythos* Tibet porque instituciones, monasterios y textos budistas casi habían desaparecido por completo de la India debido a las persecuciones musulmanas y a las destrucciones acaecidas desde el siglo XII en adelante. De esta manera, durante los siglos XVIII y XIX, Tibet se convirtió en una fuente inapreciable de textos sánscritos disponibles en traducciones tibetanas; finalmente, esto generó el interés académico en Tibet y la religión tibetana.

El descubrimiento y la exploración británicas de Tibet acontecieron a la sombra de la hegemonía de la Royal Geographical Society (fundada en 1830), que ejerció su control por medio del financiamiento, la coordinación, la capacitación y publicación de textos. Durante este tiempo, corrió la voz de la asombrosa belleza del Tibet y de la existencia de numerosas minas de oro sin explotar. Durante la expedición de Younghusband de 1904, la cual tenía como objetivo abrir los mercados tibetanos a comerciantes indios y europeos y convertir el Tibet en un “Estado tapón” entre Rusia y la India británica, los funcionarios británicos recibieron órdenes de mantenerse alertas ante cualquier señal de minas de oro.⁵

No sólo las autoridades tibetanas sino también el Imperio Británico en la India restringieron el acceso y los viajes al Tibet de viajeros europeos. Temían que se filtrara información no oficial sobre Tibet que atrajera una atención no deseada y, que con el tiempo, obstaculizara los intereses en la región. De este modo, las autoridades británicas controlaron los viajes y los estudios académicos sobre Tibet desde la India británica. Por ejemplo, el único estudioso que tuvo un permiso oficial para visitar Kailash-Manasarovar en la primera mitad del siglo XX fue Giuseppe Tucci, investigador italiano de gran reputación. Sus escritos fueron y siguen siendo una importante fuente para la comprensión de la religión tibetana; sin embargo, no fue el único europeo que viajó al Tibet occidental durante ese perio-

⁴ R. Fields, *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*, Boulder, Shambala, 1981, p. 34.

⁵ Bishop, *op. cit.*, pp. 133, 181.

do: otros penetraron desde China e India y sus relatos de viaje sobre la montaña y el lago sagrados inspiraron toda una generación de exploradores. Entre los más famosos figuran el monje japonés Ekai Kawaguchi (1866-1945) y el explorador sueco Sven Hedin (1865-1952), quienes viajaron de forma ilícita al Tibet durante la expedición de Younghusband. Los informes de ambos, publicados en 1909, llamaron considerablemente la atención: *Three Years in Tibet*, de Kawaguchi, y *Trans-Himalaya: Discoveries and Adventures in Tibet*, de Hedin.

No obstante, la relación de Occidente con el budismo tibetano fue muy ambigua hasta la fundación de la Sociedad Teosófica por Madame Helena Blavatsky, a fines del siglo XIX. La traducción, diseminación y gran aceptación del *Libro tibetano de los muertos* durante la década de los años treinta, así como la utopía de Shangri-La descrita en la novela de James Hilton, *Horizonte perdido* (1933), fueron particularmente significativos. La desaprobación occidental del budismo tibetano en esa época giraba alrededor de la presunta irracionalidad de sus prácticas, la naturaleza supersticiosa de sus practicantes y el poder autocrático de sus lamas, cuyo papel se creyó tan determinante que en Occidente se generalizó el uso del término *lamaísmo* como sinónimo de budismo tibetano. Lopez señala que el lamaísmo se concibió como "una deformación excepcional del Tibet, cuyo origen era negado por India (a través de los indólogos británicos) y por China (a través del Imperio Qing)".⁶ El uso del término lamaísmo se debe sin duda a la empresa orientalista, que realizó comparaciones superficiales y genealogías sin fundamentos. A partir de aquí se ubicó equivocadamente el origen del lamaísmo en el cristianismo, de donde degeneraría hasta convertirse en lo que era entonces.

A fines de la década de los años treinta cambió la visión sobre el budismo tibetano: cuando los primeros exploradores occidentales se convirtieron al budismo dijeron practicar un "misticismo" tibetano y escribieron acerca de sus viajes con maestros tibetanos; ello tuvo una profunda influencia en el *Mythos*

⁶ D. Lopez, "Lamaism and the Disappearance of Tibet", en F. Korom (ed.), *Constructing Tibetan Culture: Contemporary Perspectives*, Quebec, World Heritage Press, 1997, y D. Lopez, *Prisoners of Shangri-La: Tibetan Buddhism and the West*, Chicago, University of Chicago Press, 1998.

Tibet como depositario de una sabiduría espiritual antigua, aunque viva. Si bien el término lamaísmo ha desaparecido casi por completo de los textos académicos, aún se emplea con frecuencia en la literatura de viajes y en la no académica de modo inofensivo. Incluso algunos tibetanos lo utilizan para describir un sistema religioso basado en buena medida en las destrezas espirituales de los lamas.

En 1877, Mme. Helena Blavatsky (1831-1891), de origen ruso, aseguró en sus obras monumentales —*Isis sin velo: una llave maestra para los misterios de la ciencia antigua y moderna* (1877) y *La doctrina secreta: síntesis de ciencia, religión y filosofía* (1895)— que en los Himalayas tibetanos residían maestros espirituales que eran los guías del destino del mundo. Ella y sus innumerables seguidores creían que estos maestros guardaban la sabiduría de Atlantis y que se congregaban en una región secreta del Tibet para escapar de las crecientes agitaciones de la civilización moderna. En la década de los años treinta, la Sociedad Teosófica abrió sucursales no sólo en Asia (India, Sri Lanka y Japón), sino también en Europa y Estados Unidos. La teosofía partió de la idea de que los cultos místicos y las enseñanzas ocultas de Egipto, Mesopotamia, Grecia, los mayas e incas, India, China y Tibet estaban todos conectados, y tenían orígenes comunes; por esta razón, los teósofos tenían una visión sintética, oculta, mística, no confesional y no sectaria de religión mundial. La mayoría de los exploradores y estudiosos de inicios del siglo xx habían pertenecido por un tiempo o eran aún miembros de la sociedad y sus traducciones de textos orientales no pudieron escapar a esta visión universalista de la religión imbuida de lenguaje teosófico. El movimiento teosófico tuvo un gran peso en el fomento de la imagen del Tibet como una tierra de grandes sabios y fue la cuna del mito de Shangri-La.

El 12 de agosto de 1927, uno de los incontables textos budistas, conocido en tibetano como *Bardo Thodol* (*Bar-do thos-grol*; lit. “liberación en el estado intermedio [mediante] la audición”), fue traducido y publicado en Occidente por Walter Evans-Wentz, bajo el título del *Libro tibetano de los muertos*. Desde entonces se convirtió en un clásico espiritual; sirvió a variados intereses y estuvo más relacionado con las modas cultura-

les de Europa y América del siglo XX que con los fines para los cuales había estado destinado durante siglos en Tíbet.⁷

La obra tibetana pareció ser el libro de texto sobre la ciencia de la muerte y las instrucciones allí contenidas parecían confirmar la fantasía de que el Tíbet era, en verdad, el último recinto de una sabiduría ejemplar. Desde su primera aparición en inglés, el *Libro tibetano de los muertos* se ha traducido cuatro veces en Occidente: en 1964, por Timothy Leary, Ralph Metzner y Richard Alpert, bajo el título *El libro tibetano de los muertos adaptado a la experiencia psicodélica*; en 1965 por Francesca Fremantle y Chogyam Trungpa; en 1992 por Sogyal Rinpoche, bajo el título *El libro tibetano de la vida y de la muerte*; por último, en 1994, por Robert Thurman.

Una de las expresiones más completas del Tíbet como un lugar sagrado en la imaginación occidental fue la utopía de Shangri-La, descrita en la famosa novela de James Hilton, *Horizonte perdido* (1933). No sólo fue el primer libro en rústica del mundo, sino también un éxito editorial monumental en Gran Bretaña y Estados Unidos. Cuando la novela se publicó por primera vez en 1933, durante la gran depresión, prácticamente no atrajo ninguna atención; fue un poco más tarde que comenzó a ser noticia, después de que el crítico Alexander Wolcott se refiriera a ella con gran entusiasmo en la radio.⁸

El término "Shangri-La" es una deformación del vocablo Shambhala, derivado de las enseñanzas del budismo Kalachakra de Shambhala. Expliquemos esto sucintamente. Según la tradición tibetana, el *Dus-kyi-'khor-lo* (en sánscrito, *Kalachakra Tantra*) fue revelado a las personas en el reino oculto de Shambhala. Se creía que estaba ubicado al norte del Tíbet y que era gobernado por una sucesión de sabios reyes budistas, el último de los cuales aparecerá en el futuro para liberar al mundo de la maldad.⁹ Se dice que en este lugar, alcanzable mediante práctica espiritual, no se conoce el hambre, el sufrimiento, el odio o la confusión.¹⁰

⁷ Lopez, *op. cit.*, p. 47.

⁸ O. Schell, *Virtual Tibet: Searching from Shangri-La from the Himalayas to Hollywood*, Nueva York, Henry Holt, 2000, p. 241.

⁹ G. Samuel, *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*, Washington y Londres, Smithsonian Institution Press, 1993, p. 517.

¹⁰ F. Korom hace la diferencia entre estas nociones al referirse a la distinción de E. Sullivan entre el vocablo griego *ou topia* (no lugar) y *eu topia* (buen lugar), respecto

En aquellos días de guerra y rumores de guerra, ¿alguna vez soñaste con un lugar donde hubiera paz y seguridad, donde la vida no constituya una lucha, sino un gozo vivo? [...] Un hombre tuvo este sueño y lo vio hacerse realidad. Fue Robert Conway, el “Hombre del Oriente” de Inglaterra, soldado, diplomático, héroe público.

Éstas son las primeras líneas de *Horizonte perdido*, llevada al cine en 1937 por el director Franz Capra y por los estudios Columbia Pictures. No sólo ganó dos premios Oscar, sino que además se convirtió en un éxito de taquilla. La representación de Shangri-La aquí es un monasterio de lamas emplazado en la cúspide del “Valle de la Luna Azul”, muy fértil y rico en minas de oro. Este valle está escondido en algún sitio de las montañas Kun Lun que formaban la frontera norte del Tíbet. Es un lugar donde no existe el crimen y donde se preservan toda la sabiduría y la belleza de la Tierra (tanto de Oriente como de Occidente) de los peligros de la sociedad: “avaricia, brutalidad y la ambición frenética de poder.” Quienes habitan allí gozan de largas vidas y comparten un amor fraternal, que propagan por el mundo. Evitan los excesos de todo tipo y viven con “rigurosidad moderada, disciplina moderada y son castos y felices con moderación”. No abrigan ninguna incertidumbre sobre el futuro.

La representación de Shangri-La fue otra de las empresas orientalistas. Es sorprendente la imaginaria construida alrededor del Valle de la Luna Azul. Cuando Hilton describe Shangri-La, lo hace mezclando elementos de ambos mundos. La arquitectura, la decoración y la atmósfera son refinadas, sencillas, ordenadas; en apariencia confortables y extremadamente limpias. Se sirven deliciosos banquetes al estilo occidental y se visten atuendos chinos. La naturaleza fuera del valle se dibujaba en su forma más salvaje y no se permitía ninguna intrusión de la civilización. En el interior del valle todo es paradisíaco: temperaturas templadas, cascadas, lagos y un paisaje primaveral eterno en

de la obra de Tomás Moro. Mantiene que si bien Shangri-La y Shambhala son paisajes mentales, Shangri-La es una *ou-topia* y Shambhala una *en-topia*. Esto es importante, ya que Shambhala, según los tibetanos, es un “lugar real” indudablemente, que se alcanza mediante práctica espiritual y Shangri-La, como construcción occidental, no cuenta con una ubicación real y tiene múltiples significados, atribuidos por distintas personas. Véase: F. Korom, “Introduction”, en F. Korom, *op. cit.*, p. 31, nota 90.

todas partes. Las personas que residen en el valle son tibetanos y a los niños se les representa jugando unos con otros en armonía. Aunque en los recintos habitacionales de los lamas los principales personajes son occidentales, incluido el gran lama, su comportamiento y sus palabras son una humilde demostración de fuerza, paz, amor, satisfacción y sabiduría. Todas éstas son características de poder espiritual y se atribuyen a menudo a los maestros budistas. En resumen, como comenta Orville Schell, Shangri-La es "una síntesis de mitología tibetana recubierta con el sueño de sueños occidental que llevaba dos siglos en gestación. Es la representación mítica de la idea del santuario: un sitio donde se satisfacen todas las añoranzas civilizadas".¹¹ Por último, la autora francesa Alexandra David-Neel (1868-1969) fue una de las figuras más influyentes en la imagen del budismo tibetano en Occidente. Sus obras también mantuvieron el ensueño occidental. David-Neel fue una mujer independiente y audaz que viajó a la India a la edad de trece años con el objetivo de estudiar sánscrito. Alentada por el decimotercer Dalai Lama, estudió tibetano en Sikkim (1914-1916). Con posterioridad viajó al Tibet, donde permaneció por más de diez años practicando budismo tibetano en cuevas y monasterios. Viajó con un acompañante tibetano por las regiones fronterizas y, disfrazada de peregrina, fue a Lhasa. Después de su regreso a Europa (1928), publicó 28 libros en francés; entre ellos, los más célebres en inglés fueron: *My Journey to Lhasa* o *Mi viaje a Lhasa* (1929), *With Mystics and Magicians in Tibet* o *Con místicos y magos en el Tibet* (1931), *Initiations and Initiated in Tibet* o *Iniciaciones e iniciados en Tibet* (1931), *The Magic of Love and Black Magic* o *Magia del amor y magia negra* (1938) y *The Secret Oral Teachings in Tibetan Buddhist Sects* o *Enseñanzas orales secretas en sectas budistas tibetanas* (1951, 1961). En ellos abundan las historias sobre proyecciones astrales, lamas que dominaban la capacidad de volar mientras se hallaban en trances meditativos, oráculos que podían predecir el futuro, lamas que podían ejecutar actos de desaparición, hechizos que podían proteger contra espíritus maléficos, etc. En resumen, los escritos de David-Neel están colmados de alabanzas hacia el Tibet, la

¹¹ Schell, *op. cit.*, p. 241.

cultura tibetana y el budismo tibetano y presentaron una imagen muy idealizada del Tibet, que con el tiempo casi adquirió el estatus de culto.

Otros exploradores conversos la seguirían. Un ejemplo notorio es el del alemán Anagarika Govinda, cuya autobiografía se convirtió en un *bestseller*, *The Way of the White Clouds* o *El camino de las nubes blancas* (1974). Viajó por todo el Tibet desde la India, donde había vivido en la década de los años treinta. En el Tibet pasó algún tiempo realizando bosquejos de arte tibetano y de pinturas budistas en cuevas en las montañas y en monasterios retirados. Fue en peregrinación al monte Khang Rinpoche (Kailash) y al lago *Manasarovar*. L. A. Govinda no aprendió tibetano ni pudo evitar involucrarse con la Sociedad Teosófica, a la que contribuyó mediante artículos en diversas revistas. Parece que a lo largo de su carrera recurrió a un sinnúmero de fuentes en lenguas occidentales, mas nunca a textos budistas originales. Se presentaba a sí mismo como el portavoz del budismo tibetano, en una forma que recuerda a la teosofía de Evans-Wetz;¹² sin embargo, su contribución al imaginario de Tibet no debe menospreciarse: sus descripciones, por ejemplo, de su peregrinación al monte Kailash y sus estancias en las cuevas en las montañas mientras copiaba pinturas murales están preñadas de una poderosa imaginería. Si los escritos de Govinda no son, en estricto sentido, fuentes valiosas de información histórica y religiosa precisa sobre el Tibet, al menos lo *son* en términos de relatos de viaje. Finalmente, ello desempeña una función de mayor peso en el proceso de creación de mitos.

En el curso de las primeras décadas del siglo xx, entre dos guerras mundiales y una depresión económica, reinaba la desilusión con los fracasos de la cultura occidental. Fue con este telón de fondo que el Tibet parecía ofrecer respuestas a las búsquedas de viajeros occidentales; en este sentido, la metáfora budista de verse uno mismo como un paciente enfermo, Buda como el médico, Buda-Dharma (las enseñanzas) como la medicina y la Sangha (comunidad budista) como las enfermeras que nos ayudan a mejorarnos, pareció tener sentido para muchos occidentales a finales de la década de los años cincuenta.

¹² Lopez, *op. cit.*, pp. 61-62.

Por ello, en la década de los sesenta muchos de estos occidentales, en búsqueda de un santuario espiritual, acudieron en masas a la India, Tailandia, Birmania y Japón para "tomar refugio" en el médico budista, la medicina budista y las "enfermeras" budistas. Es significativo el hecho de que mientras esto ocurría, los refugiados tibetanos perseguían otro tipo de santuario para preservar su herencia cultural. Durante este periodo, en que los tibetanos huían de Tibet y se establecían en el norte de la India, Nepal y Bhutan, los occidentales comenzaron a hacer contactos sin precedentes con maestros tibetanos que, ansiosos por preservar la cultura y la religión tibetanas, estaban dispuestos a "pasar" su "conocimiento médico" a los enfermos occidentales. Llegamos aquí a una nueva fase en la historia de *Mythos Tibet*.

El *Mythos Tibet* después de la década de 1950: humanitarios, estudiosos y adeptos occidentales

"Cuando el ave de hierro vuele, el Dharma se difundirá en occidente."¹³

Para facilitar el análisis, he dividido esta nueva era del *Mythos Tibet* en varias fases; sin embargo, es importante señalar que se traslapan y no son exclusivas en absoluto. En la primera fase (décadas de los años cincuenta y sesenta) continuaron creándose fantasías sobre Tibet bajo la influencia perdurable de la Sociedad Teosófica, de nuevas narraciones de viaje y de novelas de ficción muy imaginativas. Además, la guerra fría y el constante vilipendio de los regímenes comunistas contribuyeron a la postura orgullosa de Occidente frente a China y al encanto creciente del Tibet.

Entre los relatos de viaje, un ejemplo sobresaliente fue el exitoso *Siete años en el Tibet* (1943-1950) del austríaco Heinrich Harrer, publicado en 1952 y traducida a 48 lenguas. El libro se basa en su difícil caminata a Lhasa desde India, a través de los Himalayas, sus experiencias generales con la cultura tibetana

¹³ Profecía de Gurú Rimpoché, citada en T. Shakyá, "Tibet and the Occident, the Myth of Shangri-La", en Special Issue on Tibetan Authors, *Lungta, Journal of Tibetan History and Culture*, 1991, p. 21.

y su relación con el —entonces joven— decimocuarto Dalai Lama. Escrita en un momento crítico de la guerra fría, *Siete años en el Tibet* encarnaba perfectamente la fantasía occidental de escapar a un Shangri-La tibetano. El temor de una posible destrucción de Shangri-La por los chinos comunistas le dio a la historia un toque conmovedor y la hizo particularmente persuasiva. Ir al Tibet y tener experiencias de primera mano de Shangri-La se convirtió de repente en una cuestión de suma urgencia para los buscadores espirituales y los exploradores modernos. Asimismo, las expediciones occidentales al monte Everest en las décadas de los años treinta y cincuenta contribuyeron a esa tendencia.

Es más: las novelas de ficción de Cyril H. Hoskins fueron las más influyentes de la década de los años sesenta. Hoskins nació en 1878, en Plymouth, Devonshire, y escribió bajo el seudónimo de T. Lobsang Rampa. Sus libros sobre Tibet vendieron más copias que cualquier otro autor que escribiera sobre el tema. Rampa decía ser un iniciado en los cultos secretos del “lamaísmo”, haber sido poseído por un lama tibetano, y en el curso de siete años *haberse convertido de hecho* en un tibetano, no sólo en vestimenta, sino biológicamente.¹⁴ Su primer y más célebre libro fue *El Tercer Ojo*, publicado en Inglaterra en 1956. Lobsang Rampa se considera como el embaucador más grande en la historia de los estudios tibetanos y la publicación de sus libros produjo indignación entre los tibetólogos más destacados y los exploradores occidentales del Tibet.

A partir de la mezcla de la teosofía de Mme. Blavatsky y de los relatos muy coloridos de David-Neel sobre el Tibet, Rampa creó una imagen de éste que extasió a millones en Occidente. De manera similar, sus libros están saturados de viajes astrales, bolas de cristal, lecturas de auras, visitas prehistóricas de extraterrestres a la Tierra, predicciones de guerras y una creencia en la evolución espiritual de la humanidad. Sus escritos representan el pináculo del *Mythos* Tibet y han dejado tras de sí un legado notorio de malentendidos y falsas suposiciones sobre el Tibet y el budismo tibetano que ha costado trabajo erradicar.

¹⁴ Lopez, *idem*. Cursivas añadidas.

La segunda fase (fines de la década de los años sesenta y los años setenta) coincide con el encuentro entre Occidente y Tibet en territorio indio y nepalés, y el trabajo humanitario en los asentamientos de refugiados tibetanos prepara el terreno para el contacto entre occidentales y tibetanos. Durante esta fase los lamas tibetanos comenzaron a viajar a Europa y América del Norte para enseñar en universidades y centros de budismo tibetano abiertos al público en general. A medida que Occidente fue tomando conciencia del Tibet y algunos textos tibetanos originales se abrieron paso en las bibliotecas de universidades occidentales, los estudios tibetanos se convirtieron en un legítimo campo de estudio académico.

A lo largo de esta etapa se establecieron diversas organizaciones internacionales en India y Nepal, donde había refugiados. Los constantes relatos de horror dieron una nueva dimensión a la manera en que se percibían Tibet y los tibetanos: como mártires de una enorme catástrofe religiosa y cultural y como víctimas de la injusticia política infligida por la China vilipendiada. De igual modo, el Tibet chino se había convertido en un símbolo doloroso del paraíso perdido.

En la década de los sesenta, numerosos lamas tibetanos se dirigieron hacia Estados Unidos bajo diferentes auspicios. La Fundación Rockefeller y el Departamento de Defensa de Estados Unidos, por ejemplo, financiaron la estancia del estudioso Sakya Deshung Rimpoche en la Universidad de Washington, en Seattle, donde trabajó con prominentes investigadores como Turrell Wylie.¹⁵ Además, un suceso destacado que apoyó todo el proceso fue que bajo la ley pública 480, el gobierno de la India acordó el pago de la enorme deuda contraída con Estados Unidos por envíos de trigo norteamericano para la asistencia a las víctimas de la hambruna mediante libros. Específicamente en 1961, se le otorgó a la Biblioteca del Congreso un número designado de copias de cada libro publicado en la India, que sería distribuido en bibliotecas regionales.¹⁶ Así, textos budistas originales estuvieron disponibles en bibliotecas universitarias de Estados Unidos.

¹⁵ Fields, *op. cit.*, p. 289.

¹⁶ Lopez, *idem*.

La diseminación del budismo tibetano y la creación de programas académicos sobre estudios budistas y tibetanos durante este periodo giraron alrededor de cuatro principales figuras en Europa y de cinco en América del Norte, todas ellas respetados lamas tibetanos: los lamas Akong Tulku Rinpoche y Ato Rinpoche de la escuela Kagyupa en Gran Bretaña, el lama Namkhai Norbu Rinpoche, de la escuela Nyingmapa, en Italia, y el monje Geshe Rabten, de la escuela Gelugpa, en Suiza. Al mismo tiempo, la academia occidental en esta etapa inicial se centró alrededor de Rolf A. Stein y Marcel Lalou en Francia, David Snellgrove y Hugh Richardson en Inglaterra y Giuseppe Tucci en Italia. En la década de los sesenta, en América del Norte, las figuras más descollantes fueron el monje Gelugpa, Geshe Wangyal (Nueva Jersey), el estudioso y lama Nyingmapa, Tarthang Tulku (Berkeley) y el monje Gelugpa, Geshe Lhundup Sopa (Wisconsin). En la década de los sesenta sobresalen el maestro Kagyupa, Kalu Rinpoche (principalmente en Vancouver, Canadá) y el poco convencional Chogyam Trungpa Rinpoche (Boulder, Colorado). Algunos de los discípulos de estos maestros —a menudo la primera generación de graduados de los programas— se convirtieron con el tiempo en lo que en tibetano se denomina “estudiosos-adeptos” (en tibetano *mkhas-grub*); es decir, estudiosos que son también practicantes budistas.¹⁷ Algunos ejemplos fueron Robert Thurman (Universidad de Columbia), Jeffrey Hopkins (Universidad de Virginia), Alexander Berzin (Universidad de Harvard) y Geoffrey Samuel (Universidad de Newcastle, Australia). Su estrecha relación con los maestros tibetanos, incluido el Dalai Lama, sus traducciones de textos tibetanos y sus estudios en general, han tenido un importante desempeño en la nueva comprensión del budismo tibetano, y del Tibet en general, en Occidente.

El fenómeno más sobresaliente que ocurrió como resultado de los principales sucesos ocurridos en esta fase fue el comienzo del proceso de desmistificación del Tibet, en el que los principales actores fueron los mismos tibetanos y gradualmente los tibetólogos occidentales, así como los occidentales que se habían convertido en lamas. Con este fenómeno, aparecieron nue-

¹⁷ *Ibid.*, p. 173.

vas representaciones respetuosas del Tíbet y los tibetanos dejaron de ser los otros silenciosos pasivos sobre los cuales se imponían ideas de su país y de su gente. Por consiguiente, se les dio voz a los tibetanos y en el proceso de desmistificación escogieron apoyar algunas de estas ideas para servir a su propio proyecto nacional. En este sentido, *Mythos* Tíbet no es sólo algo de Occidente o del pasado, sino que forma parte de la autorrepresentación tibetana actual. Asimismo, la búsqueda *del* Tíbet verdadero, su apropiación y representación "objetiva" por académicos, budistas e incluso turistas, es un rasgo trascendental de ésta y de la siguiente fase de reflexión sobre el Tíbet.

La tercera fase comenzó en la década de los años ochenta y continúa hasta nuestros días. En 1987, el Dalai Lama realizó una histórica visita a la ciudad de Washington como resultado de las políticas de liberalización del gobierno chino; su visita fue transmitida en Lhasa. Esto provocó un buen número de protestas antichinas y pro independentistas que pedían el regreso del Dalai Lama a Tíbet y el derrocamiento del gobierno chino. Tuvieron lugar en los principales monasterios de los alrededores de Lhasa, particularmente en Drepung y Sera. Los turistas occidentales y tantos otros en Occidente fueron testigos de la violencia con que respondió el Ejército de Liberación Popular, gracias a una cobertura mediática sin precedentes en Norteamérica. Cerca de dos docenas de turistas testigos se organizaron por sí mismos en una especie de "cooperativa" clandestina con el fin de recopilar información precisa sobre las manifestaciones y sus repercusiones para transmitirlas en el mundo exterior.¹⁸ Así, el "Movimiento Tibetano" surgió como una respuesta *ad hoc* a los disturbios. Como resultado, apareció una cantidad considerable de organizaciones occidentales pro Tíbet dirigidas por celebridades (actores, músicos, artistas, políticos y famosos tibetólogos) que atraieron cientos de seguidores.

Una de las organizaciones internacionales de mayor alcance que surgió a raíz de los sucesos de 1987 fue la Campaña Internacional por el Tíbet (ICT, por sus siglas en inglés). Fundada en la ciudad de Washington en 1988 (con sucursales en Amsterdam y

¹⁸ R. D. Schwartz, "Travellers under Fire: Tourists in the Tibetan Uprising", en *Journal of Tourism Research*, núm. 18, 1991, pp. 588-604.

Berlín), ICT es una organización no lucrativa cuya labor es defender los derechos humanos y la autodeterminación de los tibetanos y proteger su cultura y el medio ambiente. Envía misiones a Tíbet, India y Nepal para recabar información; proporciona testigos y víctimas de abusos de derechos humanos que testifiquen frente al congreso estadounidense, las Naciones Unidas y otros organismos internacionales; monitorea las condiciones de los derechos humanos y trabaja en conjunto con organizaciones no gubernamentales (Asia Watch, Amnistía Internacional); establece redes con organizaciones chinas para la democracia en el exilio y en el extranjero: trabaja con los medios de comunicación en lengua china, y lleva a cabo investigaciones sobre el dominio chino en Tíbet; promueve nuevas coberturas de temas sobre Tíbet, publica dos boletines informativos, *Tibet Press Watch* y *Tibetan Environment and Development News*, y además dialoga con grupos académicos, civiles y comunitarios.¹⁹

La ICT recibe aproximadamente la mitad de su financiamiento de grandes fundaciones y donantes privados, como Richard Gere. El resto se divide entre dinero de Suiza (que se canaliza desde el gobierno en el exilio, en Dharamsala) y de pequeños donantes que pagan 25 dólares al año como miembros de ICT. Su presidente titular es John Ackerly, uno de los testigos de la ofensiva de 1987 en Lhasa.

Como otras organizaciones semejantes a ICT han tenido éxito en la reformulación de la cuestión del Tíbet, el activismo tibetano se ha profesionalizado cada vez más, desde suscitar conciencia mediante acciones directas y redacción de cartas, hasta la creación de redes e instituciones y a través de negociaciones.²⁰ Además, internet ha sido un medio muy efectivo en la conformación de redes. De acuerdo con una de estas redes, más de 300 grupos de apoyo al Tíbet en más de 50 países están trabajando activamente para presionar al gobierno chino y a la comunidad internacional para encontrar una solución pacífica al conflicto sino-tibetano.²¹

¹⁹ Véase <http://www.savetibet.org>

²⁰ M. McLagan, "Mobilizing for Tibet: Transnational Politics and Diaspora Culture in the Post-Cold War Era", tesis de doctorado, Universidad de Nueva York, 1996, p. 337.

²¹ International Tibet Support Network, <http://www.tibet.org/itsn/index/html>

De la misma manera, Robert Barnett, actor y periodista graduado en Cambridge, organizó la primera y más influyente de estas redes, la Red de Información sobre el Tíbet (TIN, por sus siglas en inglés), un servicio independiente de noticias e investigaciones sobre Tíbet, con base en Londres. Después de presenciar la ofensiva de 1987, Barnett y otros testigos occidentales permanecieron en Lhasa varios meses para ayudar y reunir información de primera mano sobre los tibetanos heridos y encarcelados. Fue parte de un núcleo de extranjeros comprometidos que mantuvieron contactos en Tíbet y que han sido un canal crucial para la difusión de información en el extranjero acerca de las condiciones en Tíbet, después de que el gobierno chino restringió el acceso de periodistas, turistas y grupos de derechos humanos. Al regresar al Reino Unido, fundó la TIN para organizar el flujo de información que recibía del Tíbet, mismo que distribuía en los medios de comunicación y en organizaciones de derechos humanos como Human Rights Watch y Amnistía Internacional.

Con la aparición de estos actores en la representación de los tibetanos y del Tíbet bajo el dominio chino, se abrieron nuevas posibilidades para el resurgimiento de generalizaciones infundadas y disparatadas. Esto incluyó la insinuación de que todos los chinos son malvados, que los tibetanos han sido históricamente el pueblo pacífico que todos aman y respetan, que todos los lamas tibetanos son practicantes budistas logrados, que todos los tibetanos son religiosos, que todos los tibetanos apoyan al Dalai Lama, que la ocupación china de Tíbet no ha dejado nada bueno y que la pobreza es la condición de todos los tibetanos en el Tíbet chino. Estas sugerencias han jugado un papel de primer orden en el *Mythos* Tíbet; no obstante, en el contexto contemporáneo numerosos factores rechazan una imagen romántica, como estudios y coberturas serias sobre el Tíbet de tibetanos y occidentales, un creciente acceso al Tíbet y a tibetanos y el contradiscurso militante chino, con su propia mitologización y sus representaciones del Shangri-La sino-tibetano.

Como respuesta a esta tendencia, en 1997, el gobierno chino anunció que "un comité de expertos" había descubierto Shangri-La en la provincia autónoma tibetana de Deqeng (la

provincia china de Yunnan); desde entonces, Deqeng se ha mantenido como una reserva ecológica nacional y ha sido transformada en un destino turístico lucrativo para chinos y extranjeros. Además, abrieron sus puertas gran número de hoteles "Shangri-La", restaurantes "Shangri-La", e incluso un aeropuerto "Shangri-La" para satisfacer las crecientes exigencias de buscadores de Shangri-La, en particular turistas occidentales. El hecho de que el gobierno chino esté empleando un término extranjero (Shangri-La), producto del orientalismo occidental, sugiere un nuevo orientalismo chino con sus propios mitos e historias. Asimismo, el uso de la jerga occidental para evocar estas poderosas imagerías es un medio para atraer el capital occidental a China. De este modo, la República Popular China puede reclamar legitimidad política y demostrar sus esfuerzos por preservar la cultura tibetana y los atributos especiales de esta tierra.

En la reconstrucción contemporánea del Tibet sagrado no sólo participan los tibetanos dentro y fuera del Tibet, sino también el gobierno chino, los ciudadanos chinos comunes y los occidentales. La participación del gobierno ha ido más allá de la simple promoción del turismo: ha construido una noción muy peculiar de lo que significa ser un tibetano y las formas limitadas, políticamente correctas, en que se manifiesta esta identidad tibetana.

Por su parte, otras dos instituciones han contribuido considerablemente al romance contemporáneo entre Tibet y Occidente. Una es la Casa Tibet, fundada en 1987 en Nueva York por el "actor-adepto" Richard Gere y el "estudioso-adepto" Robert Thurman. La otra institución es Hollywood, una relevante fuente de películas y documentales sobre el Tibet.

La Casa Tibet se dedica a la preservación y restauración de la "herencia espiritual y cultural única del Tibet" y a la presentación de antiguas tradiciones de arte y cultura en Occidente mediante la creación de un centro cultural permanente, con galería, biblioteca y archivos, así como la presentación de exposiciones itinerantes, publicaciones, producciones mediáticas, un sitio en internet para la amplia distribución de información y el apoyo a actividades de conservación dentro y fuera del Tibet. También promueve "sistemas prácticos de filosofía es-

piritual y ciencias de la mente tibetanos, sus artes de desarrollo humano, diálogos interculturales, la no violencia y la conciliación, por medio de programas innovadores en cooperación con instituciones educativas y culturales".²² El Dalai Lama es su patrocinador; su presidente Robert Thurman, y el músico Philip Glass, su vicepresidente. Entre los miembros de su consejo de administración se encuentran Melissa Mathison (ex esposa de Harrison Ford y guionista del largometraje *Kundun*) y la actriz Uma Thurman (hija de R. Thurman).

Un buen ejemplo del tipo de actividades patrocinadas u organizadas por Casa Tibet y de la imagen que difunde del Tibet fue el *Año Internacional del Tibet* (10 de marzo de 1991-10 de marzo de 1992), que pretendió llevar a cabo una serie de encuentros culturales y de enseñanzas religiosas alrededor del mundo, durante doce meses, en 36 países, para "promover el entendimiento y la apreciación de esta hermosa cultura, en peligro, y crear conciencia general sobre la situación en Tibet". Fue visto como "posiblemente la última oportunidad de realizar un esfuerzo global en conjunto para salvar a Tibet y a su pueblo antes de que ellos y su cultura desaparezcan".²³ Los cofundadores de Casa Tibet son budistas devotos, seguidores y amigos cercanos del Dalai Lama; defienden la idea de que el Tibet es crucial "para nuestro tiempo y para la supervivencia de la Tierra misma [...] Al ser nuestro vínculo más vivo con las antiguas tradiciones de sabiduría, Tibet y la sensatez que representa, no deben desaparecer".²⁴ Dicha representación del Tibet sirvió ampliamente a la causa tibetana: atrajo el apoyo de los refugiados tibetanos de manera directa; por ejemplo, como patrocinadores de la educación de monjes y niños de escuelas primarias; y redujo las probabilidades de desaparición de la civilización tibetana al reconocer los riesgos planteados por el desplazamiento y el genocidio cultural y al diseminar la cultura tibetana en Occidente. Además, los tibetanos siguieron muy de cerca varias actividades y participaron en la ejecución de ri-

²² <http://www.savetibet.org>

²³ Folleto de la Casa Tibet, como parte de la publicidad del año internacional. Citado en McLagan, *op. cit.*, p. 371.

²⁴ *The Sacred Art of Tibet*, catálogo de la exposición citado en McLagan, *op. cit.*, p. 379.

tuales religiosos públicos, con lo cual aprobaron las imágenes producidas por estas instituciones.

Finalmente, en 1989 el Dalai Lama obtuvo el Premio Nobel de la Paz. Desde 1959 hasta el presente ha trabajado sin cesar por la autodeterminación del pueblo tibetano, la defensa de los derechos humanos en todo el mundo y por el bienestar de los refugiados tibetanos en el sur de Asia y en los países occidentales; por ello, ha sido aclamado internacionalmente. Desde su primera visita a Occidente en 1973, universidades e instituciones occidentales le han conferido galardones de paz y doctorados *honoris causa* en reconocimiento a sus escritos sobre filosofía budista y por su liderazgo en la solución de conflictos internacionales, cuestiones de derechos humanos y problemas ambientales globales; desde luego, el más importante de todos es el Premio Nobel de la Paz. El comité noruego de los premios Nobel reconoció la constante oposición del Dalai Lama al uso de la violencia en la lucha por la liberación del Tibet del dominio chino y sus soluciones en defensa de la paz, basadas en la tolerancia y el respeto mutuo.²⁵ Este acontecimiento, junto con la creencia común de que él personifica la sabiduría viva tibetana, que encarna la compasión, la devoción que los tibetanos sienten por él y su liderazgo político, le han convertido en una figura de enorme estima internacional. El aura especial que rodea a la persona del Dalai Lama también ha atraído seguidores al budismo tibetano y hacia actividades humanitarias.

En el exilio, el Dalai Lama da iniciación con periodicidad al Kalachakra (en tibetano, *Dus-kyi 'khor-lo*, en sánscrito *Kalachakra Tantra*), que según la tradición, el mismo Buda le confirió a los reyes de Shambala. El Dalai Lama le otorga esta iniciación a miles de participantes, en India (por lo general, en Bodhgaya) y en los países occidentales. En una de estas ocasiones, en 1999, circuló un chiste entre los simpatizantes occidentales del Dalai Lama, no religiosos, muy representativo de la contemporaneidad del *Mythos* Tibet y de la construcción del Dalai Lama como el *sine qua non* del Tibet. Reproducimos a continuación la historia, muy ofensiva para los cristianos:

²⁵ <http://www.nobel.se/peace/laureates/index.html>

En un bote, en medio de un lago, se hallaban el Dalai Lama, Jesús y el gurú indio Sri Satya Sai Baba. Como en la famosa parábola en que Jesús camina sobre el agua y transforma el pan en pescado y el agua en vino, prueba fehaciente de su santidad, Jesús intenta caminar sobre el agua e inmediatamente se ahoga y muere. Entonces Sai Baba camina sobre el agua y llega hasta la otra orilla; también el Dalai Lama. Allí, Sai Baba le dice al Dalai Lama: "Qué pena que no le dijimos a Jesús qué rocas tenía que pisar para poder cruzar", a lo que el Dalai Lama respondió: "¿Cuáles rocas?"

Este tipo de destreza espiritual, combinada con su humildad característica y su agudo sentido del humor, son sin duda los atributos más comúnmente emblemáticos del Dalai Lama, y de los lamas tibetanos en general. Durante una entrevista con Orville Schell, Richard Gere reparó en que la principal proyección de Occidente es que con sólo al estar cerca del Dalai Lama uno se podría curar de todo mal espiritual. Del mismo modo, gracias a él, a lo que él es y representa, se cree que los tibetanos son gente buena y los occidentales les confieren autoridad espiritual.²⁶ Así como toman sus palabras por las de todo el pueblo tibetano, toman su historia personal como la historia de un pueblo religioso en el exilio, si bien 97% de los tibetanos permanecía en Tibet y no todos eran necesariamente religiosos.

Algunos tibetanos han sacado ventaja de esto y, al ver el potencial financiero de suministro a la creciente exigencia espiritual de Occidente, han vestido y explotado las prendas de color granate, la jerga espiritual de Tibet y aun su supuesto sufrimiento, con el objetivo de sacar dinero. Así, el proceso mitologizador de Tibet en la era contemporánea, con el Dalai Lama en el centro, no sólo ha servido para fortalecer la autodeterminación de Tibet mediante el apoyo de base occidental, sino también los intereses personales del común de los tibetanos. La "excepcionalidad" conferida al pueblo tibetano mediante la apropiación que Tibet hizo de los mitos occidentales, contribuye a que los refugiados tibetanos demarquen con mayor rigidez sus fronteras culturales, étnicas e históricas con China; de este manera, legitimized su causa política.

²⁶ Citado en Schell, *op. cit.*, p. 56.

La imagen del Dalai Lama, el creciente encanto del budismo tibetano, la amenaza de que Shangri-La se perdiese bajo el dominio chino y la moda del montañismo que ha hecho del Everest y los Himalayas un popular destino para los llamados ecoturistas, han desempeñado un importante papel en el nuevo interés de Hollywood por Tibet.

En 1997 se filmaron dos grandes producciones sobre Tibet. La primera fue filmada por Jean-Jacques Arnaud basada en el libro de Heinrich Harrer, *Siete años en el Tibet*; la segunda, *Kundun*, dirigida por Martin Scorsese, se basó en la autobiografía del Dalai Lama. Debido a las restricciones de los gobiernos indio y chino durante la filmación de ambas películas para producir en China o el norte de India, la primera película tuvo que filmarse en los Andes argentinos, mientras que la segunda se rodó en el monte Atlas, en Marruecos. Resulta significativo que en ambas películas hayan participado muchos tibetanos como dobles y actores no profesionales, con lo cual contribuyeron a crear un Tibet dirigido tanto al público occidental, como a los refugiados tibetanos que habían tenido poco contacto con Tibet; en ambas también actuaron parientes del Dalai Lama. De este modo, las percepciones reflejadas allí acerca de Tibet, China, su historia y el mismo Dalai Lama, son aprobadas indirectamente por su presencia. De manera similar, resulta trascendente el hecho de que los tibetanos hayan tenido que trasladarse hasta Argentina o Marruecos para demostrar su historia y su cultura, y constituye un tipo diferente de desplazamiento.

En resumen, tal parece que la moda "oriental" del movimiento espiritual del New Age, el cual se ha estado difundiendo por el mundo desde la década de los años ochenta, ha otorgado un lugar especial al Tibet. En la representación contemporánea de Tibet, los "nativos" han desempeñado un papel crucial para estimular una imagen de su país que recuerda al *Mythos* Tibet del siglo XIX e inicios del XX, empañada sin embargo con la ocupación china de Tibet, el desplazamiento forzoso de miles de tibetanos y la atracción contemporánea del budismo tibetano. Además, la creciente labor académica e información sobre Tibet y el contacto con los refugiados tibetanos religiosos y laicos son factores que magnifican el *Mythos* Tibet actual. En

consecuencia, el nuevo interés sobre la representación del *verdadero* Tibet ha suscitado serios cuestionamientos de las maneras como China y Occidente se apropian de la cultura tibetana y sus pretensiones de legitimidad.

Asimismo, no todas las respuestas de los refugiados tibetanos al *Mythos* Tibet se han amoldado; muchos tibetanos que viven en Occidente, al igual que académicos tibetanos, consideran esto como otro tipo de desplazamiento que obstaculiza la causa política tibetana. Por ejemplo, un tibetano residente en Los Ángeles argumenta: "Tibet y su gente, su religión y su cultura han sido saqueados por los comunistas chinos durante los últimos cuarenta años. Mientras que nosotros y nuestra tradición buscamos refugio y esperamos una mejor vida en Occidente, nos enfrentamos a una amenaza mucho más sutil. Cuando algunos 'expertos' con poco entendimiento se toman el derecho de definir nuestra cultura y nuestra experiencia, imponer sus creencias e intereses en lugar de los nuestros, entonces nos han saqueado igual que los otros con sus armas."²⁷

Del mismo modo, el intelectual tibetano Tsering Shakya opina que la constante mitologización de Tibet ha empañado y confundido la verdadera naturaleza de la lucha política tibetana. A su modo de ver, mientras que el problema palestino se considera como un verdadero asunto político, Tibet se piensa una causa perdida que, de vez en cuando, remuerde la conciencia. Sin lugar a dudas, arguye Shakya, el problema político de Tibet se ha combinado con el mito de Shangri-La. Por lo tanto, "generalmente los asuntos sobre Tibet se tratan como cuestiones de sentimentalismo *versus* conveniencia política. Si el asunto tibetano ha de tomarse en serio, Tibet se debe liberar tanto de la imaginación occidental como del mito de Shangri-La".²⁸

Comentarios finales

El *Mythos* Tibet ha sufrido muchos cambios desde sus comienzos en los siglos XVII y XVIII. Las descripciones en los relatos

²⁷ Citado en A. Frechette, *Tibetans in Nepal: The Dynamics of International Assistance among a Community in Exile*, Londres, Berghahn Books, 1992, p. 117.

²⁸ Shakya, *op. cit.*, p. 23.

coloniales y misioneros eran de tendencia orientalista porque representaban al Tibet como un “otro” semibárbaro. Con la fundación de la Sociedad Teosófica a fines del siglo XIX y con el comienzo de exploraciones de mayor envergadura a la región de los Himalayas, en medio de una incertidumbre victoriana en Inglaterra, surgió lo que Lopez denomina *complexio oppositorum*: “Tibet fue visto como una mezcla de lo prístino y lo contaminado, lo auténtico y lo trillado, lo sagrado y lo demoníaco, lo bueno y lo malo.”²⁹ Este *complexio oppositorum* ha distinguido en distintos niveles la relación entre Asia y Occidente. A partir de la década de los años treinta, sin embargo, con el nacimiento del mito de Shangri-La, se agudizó la romanización del Tibet a una escala sin precedentes.

Esta mitologización respondió a fuerzas históricas y espirituales occidentales, que con frecuencia no tenían nada que ver con Tibet. En este sentido, el Tibet geográfico pasó a ser un paraíso utópico, metáfora de todo lo que los occidentales anhelaban. Por ende, el mito de Shangri-La podía verse como una crítica sutil de los fallos y excesos de la civilización occidental. Durante unas cuantas décadas, la empresa orientalista tuvo el efecto de desplazar de formas muy sutiles la cultura tibetana y de reemplazarla con una metáfora proyectada de un santuario espiritual.

En el orden contemporáneo de las cosas (occidental), como los tibetanos exiliados tienen una voz, han contribuido junto con tibetólogos y tibetófilos a una representación del Tibet que desmitologiza algunas de las antiguas suposiciones. Al mismo tiempo, han reforzado la noción del Tibet como el último bastión vivo de sabiduría espiritual. Desde finales de la década de los años ochenta en adelante, esta representación ha sido de utilidad en la lucha tibetana por la autodeterminación y ha atraído ayuda política y financiera. También ha otorgado a las autoridades exiliadas elementos excepcionales para dar realce a la singularidad de la identidad étnica y nacional tibetana, respecto de China. Como el mito de Shangri-La no tiene un referente espacial concreto, y no hay fundamento para ello, no ha tenido un impacto destacado en los refugiados comu-

²⁹ Lopez, *op. cit.*, p. 4.

nes, que no son intelectuales ni están involucrados en cuestiones políticas (más que dotarles de un nombre popular para sus negocios).

Aún más, lo que se percibía como una tierra de fantasía en el siglo XIX, y luego en las décadas de los años treinta y cuarenta, ha sido testigo de numerosas transformaciones bajo la ocupación china. Primeramente, durante la revolución cultural (1966-1976) y en periodos de radicalización política en China, Tibet experimentó sustanciales destrucciones de su herencia cultural. De acuerdo con Grunfeld, por ejemplo, en 1959 había 2 469 monasterios con 110 000 monjes y monjas dentro de la Región Autónoma Tibetana. Sólo un año después, quedaban 1 700 monasterios con una población de 56 000 clérigos.³⁰

En las últimas tres décadas, dos políticas relevantes han causado notables alteraciones en "Shangri-La". La primera consistió en la directiva de seis puntos de Hu Yaobang en la década de los años ochenta, que concretó la política económica para el Tibet hasta, al menos, mediados de la década de los noventa y que elevó el nivel de vida de los tibetanos. Aunque aún las condiciones generales del Tibet y de los tibetanos están a la zaga del resto de China, se ha modificado claramente el paisaje tibetano mediante la construcción de infraestructura, como carreteras, embalses y líneas ferroviarias que unirán al Tibet con parte de China.³¹ Segundo, en el año 2000 el gobierno chino, bajo Jiang Zemin, lanzó una campaña para desarrollar y modernizar las provincias occidentales de China, en parte para disuadir tendencias separatistas y fundamentalismos religiosos en el Xinjiang y en Tibet, por medio del desarrollo económico. Como resultado, el nuevo paisaje físico y cultural del Tibet es mucho más complejo y difiere en gran medida de las imágenes iniciales presentadas por occidentales. Esto ha intensificado el sentir entre los tibetanos en Tibet, aquellos exiliados, el Dalai Lama y muchos occidentales, de que el Tibet "verdadero" ya no existe en el Tibet, desde el momento en

³⁰ T. Grunfeld, *The Making of Modern Tibet*, Londres, Zed Books, 1987, p. 167.

³¹ A. Fischer, "Poverty and Marginalization of Tibetans in China from Reform to the WTO: Statistical Evidence from Tibet (TAR) and some Interpretations", ensayo presentado en el décimo seminario de la Asociación Internacional de Estudios Tibetanos (IATS), Oxford, septiembre de 2003.

que los chinos transformaron su paisaje. La auténtica cultura tibetana sólo se mantiene de forma genuina entre los grupos de refugiados. Estos hechos hacen insostenible el *Mythos* Tibet por más tiempo y exigen una nueva fase en la percepción del Tibet. ❖

Traducción del inglés:
YUNERSY LEGORBURO IBARRA

Dirección institucional del autor:
Departamento de Estudios Internacionales
Instituto Tecnológico Autónomo de México
Río Hondo núm. 1
col. Tizapán San Ángel
01000, México, D. F.