

Budismo y Activismo Político en el Conflicto del Tíbet

Juan Francisco Sanjuán Gallego

Universidad Complutense de Madrid
Grupo de Trabajo: Antropología de la Religión y Espiritualidad (GT-ARESIMA)
Instituto Madrileño de Antropología
jfsanjuangallego@gmail.com

RESUMEN / ABSTRACT

El artículo trata la cuestión de la posición del budismo tibetano tradicional, representada por la comunidad monástica presente en el Tíbet, respecto al conflicto político y territorial entre la República Popular China y las autoridades político-religiosas exiliadas de la región del Tíbet, así como un análisis de los aspectos y factores socioculturales claves en la construcción del conflicto regional, y de los elementos a tener en cuenta a la hora de entender la cotidianeidad de las dos comunidades, la china y la tibetana.

Se tratará de poner todo ello en cuestión a la hora de analizar la actual campaña de auto-inmolaciones de tibetanos llevada a cabo desde hace varios años, pero en especial en su última y más activa fase final. Desde mediados de 2008 y con motivo de la celebración de los Juegos Olímpicos en la ciudad china de Beijing ese mismo verano, la comunidad tibetana ha iniciado una campaña de protestas que ha desembocado en una campaña de auto-inmolaciones con motivo de llamar la atención mediática de la opinión pública global sobre el conflicto. Esta campaña intermitente se ha intensificado enormemente desde marzo de 2011. Dicha campaña será objeto de nuestra atención analítica.

Para ello, primero se abordará una contextualización del conflicto político, con motivo de arrojar un poco de luz sobre los hechos, así como un análisis de los discursos sociales asociados a ellos en el marco del conflicto. Para ello, se expondrán y se analizarán las dos cosmovisiones enfrentadas, es decir: por un lado, la cosmovisión china, basada en postulados marxistas y en la ideología del Partido Comunista Chino; y, por otro, la cosmovisión tradicional tibetana, basada en el budismo tradicional tibetano, budismo vajrayana de tipo lamaísta. También se pretende ahondar en las consecuencias e implicaciones de esas dos cosmovisiones contrapuestas en el propio conflicto y en la vida cotidiana de las dos comunidades.

Por último, se analizará la posición del budismo tradicional tibetano respecto a la movilización política y la acción colectiva, analizando cómo se construye el discurso político y social del conflicto a través de la articulación de los dogmas teo-filosóficos del budismo tibetano. Las implicaciones del respeto a las leyes fundamentales del Kharma y del camino del Dharma como medio para alcanzar la iluminación son de gran alcance en el marco de la construcción discursiva. La rearticulación y la reconstrucción de los elementos principales de los dogmas budistas será lo que permita su adaptación al conflicto, y la reapropiación de dichos conceptos por la comunidad de base, a través del liderazgo de la comunidad monástica tibetana. Se pretende vislumbrar el proceso de construcción simbólica del conflicto por parte de la comunidad tibetana para sí misma, y para el mundo, así como entender el peso específico que tienen las autoridades político-religiosas en el exilio y los monjes budistas tibetanos en dicha construcción.

1. INTRODUCCIÓN

En las últimas décadas de nuestro tiempo hemos sido testigos de un aumento considerable de las noticias en los medios de comunicación que nos hablan de hechos que relacionaban, por un lado, militancia religiosa, y por otro lado, activismo político. Hechos que a la opinión pública mundial, con los medios de comunicación de masas occidentales a la vanguardia, le remiten a cuestiones de revueltas callejeras, guerras de religión y/o liberación, terrorismo internacional, movimientos separatistas y un largo etcétera.

En los asuntos que tienen que ver con la acción colectiva y la movilización política, la cuestión de la religiosidad social puede, y debe, suponer un factor clave para comprender de una manera más eficaz y profunda tanto las causas como las consecuencias de los acontecimientos que se pretenden analizar, ya sea por su motivación religiosa o por la carencia de esta. Es por esto por lo que cada vez recibe más atención la cuestión de la religiosidad a la hora de abordar analíticamente el estudio de la acción colectiva y la movilización social.

Sin embargo, esta atención, tanto mediática como académica, sobre el hecho religioso en la movilización política se suele centrar en los conflictos más priorizados y mediatizados por parte de los medios de comunicación occidentales, que suelen ser aquellos que afectan directamente a los países occidentales, sus zonas de influencia o sus intereses geo-estratégicos. Los criterios tanto políticos como periodísticos del análisis del fenómeno provocan una construcción del fenómeno político-religioso que se enmarca en el concepto de “choque de civilizaciones” de Samuel Huntington, en el sentido en el que la cuestión de la religiosidad como fenómeno político se ve como una cuestión asociada a los procesos migratorios y al choque cultural (y por tanto religioso) que producen. Así, tendemos a ver estas cuestiones de religiosidad y militancia política adscritas siempre a determinados tipos concretos de religiosidad. Es una evidencia que todas las tipologías de religiosidad que podamos identificar tienen un componente de participación política, en la medida en que una serie de preceptos morales y/o éticos implican una toma de decisiones por parte de los individuos que afectan irremediablemente al ámbito de la política, entre otros. Pero los tipos de religiosidad que centran la atención del estudio de la movilización política suelen ser asociados a los tres grandes cultos monoteístas, es decir, el islam (en sus diferentes modalidades), el judaísmo y el cristianismo (tanto católico como evangélico, en sus diferentes versiones), precisamente por ser aquellas religiones que más chocan en los procesos migratorios clásicos, propios de las décadas posteriores al proceso de descolonización.

Ante esta atención tanto mediática como académica de la que gozan estos tipos de religiosidad, es necesario preguntarse qué otras tipologías de religiosidad y/o espiritualidad también participan del debate político y cómo se movilizan y articulan en él. Así, nos centraremos en nuestro análisis en otro caso que ha ocupado bastantes portadas de los medios de comunicación de masas occidentales: el caso del budismo en el conflicto del Tíbet.

La intención de este artículo es llevar a cabo un análisis de la posición del budismo tibetano tradicional respecto a la movilización política en general y, en particular, su construcción y articulación en torno al conflicto por la soberanía en la región del Tíbet, que confronta por un lado al gobierno de la República Popular China y la comunidad tibetana de origen. Dicho análisis nos permitirá superar las actuales limitaciones tipológicas del modelo de movilización político-religiosa que se maneja tanto en la academia como en los medios, forzando dicho modelo al estudio de un tipo de religiosidad habitualmente no asociado a la movilización política.

Y sin embargo, esto no es del todo así. Y es que el conflicto del Tíbet sí ha gozado de la cobertura mediática que se les niega a otros conflictos por motivos que se explican por la geopolítica mundial en los que aquí no nos extenderemos. La cuestión a remarcar, y la idea que nos lleva a realizar este estudio, es la de que, aunque el caso del conflicto del Tíbet está ampliamente mediatizado en la opinión pública occidental, no suele ser analizado bajo el mismo prisma que los conflictos que tienen que ver con las tres grandes religiones monoteístas. Mientras que los análisis de los conflictos regionales en los que la fe de las distintas comunidades juega un papel fundamental se suelen centrar en los aspectos religiosos como causas o detonantes de los conflictos y de la violencia desatada en ellos, o por lo menos como parte integral de la estructura del conflicto, no siempre es así con el budismo.

El budismo es frecuentemente identificado como una religión no teísta, abierta al diálogo y extremadamente tolerante. Dicha imagen pública del culto budista favorece la idea de que la cuestión religiosa no es parte integral del conflicto del Tíbet, sino que este responde más a una cuestión exclusivamente de soberanía territorial. Sin embargo, la dimensión religiosa del conflicto supone una cuestión clave, ya que como iremos viendo, es el budismo el que actúa como vector homogeneizador de la sociedad tibetana. La cuestión que nos ocupa aquí responde a la necesidad de entender cómo se articulan de una manera coherente el discurso budista basado en la no-violencia (explícita o implícita) y los discursos propiamente asociados al conflicto. Nuestro interés será comprender cómo la ética de la no-violencia budista servirá de legitimación a determinado tipo de acciones ciertamente violentas enmarcadas en este conflicto. Nos estamos refiriendo en concreto a la oleada de auto-inmolaciones que se está llevando a cabo en la región autónoma del Tíbet. Estas acciones representan la última fase en la movilización social y la acción política colectiva que está llevando a cabo la comunidad tibetana.

2. CONTEXTUALIZACIÓN DEL CONFLICTO

Posición del comunismo chino frente al budismo

Para abordar mejor estas cuestiones relacionada con el budismo tibetano y su relación con la violencia política, consideramos necesario el llevar a cabo una pequeña contextualización histórica del conflicto para poder entender mejor en qué fase se encuentra este. Es importante entender las raíces y consecuencias del conflicto sobre la población, así como las estructuras sociales de la sociedad tibetana, para poder comprender los hechos actuales en el marco de significado propio de su contexto.

El conflicto por la soberanía del Tíbet entre las autoridades chinas y las autoridades independientes tibetanas puede remontarse durante siglos en el tiempo. Aunque hay muchas fuentes históricas que nos hablan de fronteras poco estables y cambiantes durante siglos, para el presente trabajo nos centraremos exclusivamente en la última gran etapa en las relaciones entre estas dos entidades institucionales; es decir, nos centraremos en el actual conflicto del Tíbet, resultante de la ocupación china del territorio tibetano en 1950.

Tras la toma del poder en China por parte del Partido Comunista Chino en 1949 como resultado de su victoria ante el Partido Nacionalista Chino, se proclama la nueva República Popular China.

Este nuevo estado emprenderá una serie de reformas estructurales a nivel nacional, buscando la creación de una nueva China, liderada en su vanguardia por el Partido Comunista, en base a amplios y ambiciosos procesos de transformación social, como reformas agrarias, institucionales y culturales. Los mandos comunistas que guiarán el proceso de transformación pretenden acabar con lo que identifican como los viejos males de la nación, reminiscencias de los sistemas feudales y burgués.

En la primera fase de la era comunista en China, en un período que Xue Yu identifica con el período comprendido entre los años 1949-1953 (Xue Yu, 2010:161), el gobierno llamó a la coexistencia con las comunidades religiosas dentro del marco de Frente Unido y la ideología patriótica. Se buscaba con ello ganar apoyos rápidos para consolidar la victoria en la Guerra Civil China (Xue Yu, 2010:162). Se anunció que la libertad religiosa sería respetada. Sin embargo, las comunidades religiosas dejarían de contar con apoyo institucional y protección oficial. Sólo serían respetadas las libertades religiosas siempre y cuando mostraran su apoyo patriótico e ideológico a las reformas que se estaban llevando a cabo. La consonancia con los procesos de transformación social se hizo una premisa totalmente necesaria para poder mantener la supervivencia del estamento monacal budista dentro de las fronteras chinas. El patriotismo ligado al nacionalismo será el vector que guiará a todos los sectores de la sociedad china hacia la modernidad, liderada en su vanguardia por el Partido Comunista Chino.

Sin embargo, la actitud del gobierno chino hacia la religión era un tanto ambigua. Ante la necesidad de cohesionar la sociedad china de la posguerra, el gobierno concedió la libertad de creencias religiosas como un medio de mantener el orden social y de regular, de alguna manera, la transformación social que comenzaron a llevar a cabo. Por esto, los comunistas chinos concedieron la libertad de creencias, pero no tanto de prácticas religiosas. Richard Bush afirma que las actividades religiosas fueron prohibidas fuera de los muros de los templos (Richard Bush, 1970), lo que desplaza el fenómeno religioso a la esfera de lo doméstico, por oposición a lo público. El hecho religioso pasa a ser una cuestión meramente individual, con una libertad de creencias para el individuo, pero con grandísimas restricciones a la hora de llevar a cabo prácticas grupales y comunitarias.

Esto era así debido a la planificación de la reeducación del pueblo chino bajo las doctrinas marxistas. Una de las principales intenciones de los comunistas chinos era la de transformar las conciencias de sus ciudadanos para “limpiar” todas aquellas ideas consideradas reminiscencias del feudalismo y del estado burgués, representadas, entre otras, por el fenómeno religioso. Los comunistas chinos se consideran a sí mismos hombres de ciencia, y como tal quieren construir su país. La religión es categorizada como “superstición atrasada y dañina para los individuos y el Estado” y contraria a la ciencia (Xue Yu; 2010:166) Los gobernantes pretenden acabar con el peso de esas “supersticiones” en el saber popular mediante los programas de reeducación en materialismo marxista, y esperan que los hechos religiosos vayan gradualmente desapareciendo al quedar reducidos a supersticiones. Sin embargo, la religión no desaparece tan rápido como algunos esperaban, y el gobierno implementa su programa de reeducación. Además crecen sus críticas al budismo y a otras comunidades religiosas y se empiezan a dar episodios violentos contra las comunidades religiosas budistas. En esa época se registran monasterios quemados, monjes asesinados o encarcelados, imágenes y textos destruidos a lo largo de toda China (Welch, 1972). Sin embargo, es muy importante destacar que durante ese período, el estado chino nunca promovió campañas oficiales en las que se pusieran como objetivo la eliminación total o la prohibición del budismo como corriente religiosa (Xue Yu, 2009:168), sino que se centró en minar las conciencias de los creyentes mediante los programas de reeducación y recategorización del fenómeno religioso.

Tras esta primera etapa de ambigüedad ante el fenómeno religioso del nuevo Estado chino, la libertad de culto será finalmente abolida en el año 1965 en el gran proceso de transformación

conocido como la Revolución Cultural. Este período, en el que no nos vamos a detener porque supondría desviar demasiado nuestra atención, supuso la implementación de una serie de campañas oficiales que profundizaron en algunas de las reformas estructurales que se estaban llevando a cabo desde el establecimiento de la República Popular, con motivo de ahondar en la modernización del Estado. Sin embargo, tras el final de este período en 1979, una vez más fue reestablecida (aunque no de manera oficial) la situación anteriormente descrita, en la que se reconoce cierta libertad de culto pero no de práctica religiosa pública.

Aunque estos hechos son algo tempranos para nuestro objetivo, hemos considerado imprescindible destacar la posición del comunismo chino respecto a las comunidades religiosas en general, y a la budista o sangha en particular, ya que en ella se encuentran muchas de las claves que nos ayudarán a entender el desarrollo del conflicto de soberanía en el Tíbet.

Contextualización del Conflicto por la Soberanía

El budismo tibetano se enfrentará de lleno a la aparición de una nueva forma de hacer política una vez que acabe la guerra entre nacionalistas y comunistas chinos en 1949, con la victoria de estos últimos. Será precisamente poco después de la guerra civil china cuando el nuevo gobierno chino tome la decisión de anexionarse unilateralmente la región del Tíbet. Sin entrar a valorar las motivaciones tanto históricas como geopolíticas del Estado chino, simplemente consideraremos la ocupación china del Tíbet desde una perspectiva discursiva; es decir, se trata de analizar la posición ideológica del comunismo frente al budismo; y desde una perspectiva fenomenológica de los hechos.

Antes de nada, es importante describir en un par de líneas conceptuales el Tíbet previo a la ocupación china. Nos interesa ofrecer una imagen que nos permita entender las cuestiones claves y los hechos que están por venir.

El Tíbet ha estado sometido a continuos vaivenes en su relación con las potencias regionales que los rodean. Su relación con China viene de muy lejos, cuando ya en el siglo XVIII el gobierno chino de la dinastía Qing reclamó el territorio como chino, asentando una tropa de más de dos mil hombres para su ocupación. En épocas más recientes, el Tíbet recuperó su soberanía en 1912, ante la inestabilidad y la convulsa situación de cambio que se estaba produciendo en China bajo la proclamación de la República. Desde ese momento hasta justo después de la Guerra Civil China, el Tíbet gozó de total soberanía, siendo proclamado país soberano e independiente por el Duodécimo Dalai Lama, soberano de las instituciones tibetanas.

El Tíbet independiente es un estado semi-feudal, con un gobierno teocrático que basa su poder en el poderoso estamento monacal, así como en una muy reducida clase superior burguesa de comerciantes, burócratas y latifundistas. La mayor parte de las tierras eran poseídas por las comunidades monásticas, así como por algunos pocos terratenientes. El pueblo llano estaba en una situación de extrema desigualdad y pobreza, condenado a unas relaciones de desigualdad propias del sistema feudal. La religión mayoritaria y oficial es lo que hoy conocemos como budismo vajrayana, dentro del budismo mahayana o “Gran Vehículo”, budismo lamaísta, o simplemente budismo tibetano. La estructura de poder es teocrática debido a que el Dalai Lama, la principal figura del estado tibetano, regenta el liderazgo tanto político como religioso. De hecho, el Dalai Lama es considerado una reencarnación del bodhisattva (ser que ha alcanzado la iluminación) Avalokiteshvara, que es el bodhisattva de la compasión y patrón del Tíbet. La figura del Dalai Lama es de especial importancia en este caso, ya que el hecho de ser considerado una deidad reencarnada

le confiere una legitimidad impoluta y absoluta ante el pueblo tibetano. Dicha legitimidad no puede ser puesta en cuestión por ninguna otra institución de la sociedad tibetana ya que la observancia del budismo es totalmente mayoritaria.

En 1950, un año después de la victoria comunista en la Guerra Civil China, el Ejército Popular de Liberación Chino entra en el territorio tibetano con la intención de ocuparlo militarmente y anexionarlo al estado chino. Esto se hace sin casi dificultad, ya que el extremadamente débil y anticuado ejército tibetano no es capaz de plantear ninguna oposición. En un primer momento, el gobierno chino redacta el “Plan para la Liberación Pacífica del Tíbet”. Dicho documento contempla una administración conjunta del territorio tibetano entre el gobierno chino y el gobierno autónomo del Tíbet, liderado por el Decimocuarto Dalai Lama (Tenzyn Gyatso, actual Dalai Lama). Al gobierno tibetano no le queda más remedio que firmar los términos que le proponen los comunistas chinos, ya que el control militar del Tíbet por estos es total y absoluto.

Sin embargo, este plan no fue implementado en todas las provincias del Tíbet, y las regiones de Kham Oriental y Amdo fueron excluidas de este plan. En estas dos regiones se llevan a cabo reformas agrarias, en las que las comunidades monásticas son desposeídas de todas sus propiedades. Estos hechos produjeron un malestar social en aumento, y ante un agravamiento de los hechos, estalla una rebelión en junio de 1956 contra la reforma agraria. Dicha rebelión será sofocada por los chinos sin grandes dificultades. Ante el agravamiento de los hechos y de la represión a las comunidades monásticas y al culto público colectivo, así como la profundización de la transformación socioeconómica del Tíbet, se produce en marzo de 1959 un nuevo levantamiento en Lhasa, capital del Tíbet y lugar de residencia del Dalai Lama, que desemboca en un nuevo fracaso y una nueva victoria del gobierno chino, conseguida por medio de una violenta represión que causa la muerte de unos 90.000 tibetanos. El Dalai Lama conseguirá huir al extranjero, cruzando la frontera china con apoyo del gobierno americano a través de la CIA, convirtiéndose en un exiliado. A partir de ese día, y sobre todo del día después, decenas de miles de tibetanos irán abandonando progresivamente el país y se irán instalando pequeñas colonias de refugiados en la India y Nepal, en una primera fase del éxodo tibetano.

A partir de ese momento, el budismo tibetano sobre el terreno debe enfrentarse a la ilegalización del culto religioso, lo que supone el cierre y/o destrucción de monasterios, estupas, templos y demás propiedades y edificaciones propias de las comunidades monásticas. La represión religiosa adquiere nuevas dimensiones, extendiéndose a casi todas las facetas de la vida religiosa. El estamento monacal, categorizado como la principal institución de la sociedad budista, así como el principal escollo para la modernización de la sociedad tibetana que se pretende desde el gobierno chino, será el principal blanco de las reformas estructurales, así como de la represión religiosa que será llevada a cabo. Sus propiedades y privilegios, ya sean explícitos o implícitos, quedarán completamente abolidos. Con motivo de acabar con la legitimidad de la que gozan los monjes budistas respecto a su comunidad, el gobierno chino comienza en los años 1960's, coincidiendo con los años de la Revolución Cultural en China, un plan para reintegrar a la región del Tíbet en la estructura del Estado chino. Se abolen por completo sus estructuras de poder; se vacían de contenido religioso tanto las figuras prominentes del estamento monacal todavía presentes en el Tíbet, con el Panchen Lama (segundo monje más importante por detrás del Dalai Lama) a la cabeza, como las instituciones budistas, así como las universidades monásticas, las escuelas y los templos. Además, se lleva a cabo un plan de “re población demográfica”, construyendo asentamientos de civiles chinos al Tíbet para trabajar como burócratas en las nuevas instituciones y organismos del estado chino en la región autónoma. Esta nueva clase social, la de los chinos civiles que llegaron al Tíbet como parte del plan de reintegración en el estado chino, gozarán de la protección de las esferas oficiales y del establishment político gobernante en el Tíbet, y será vital a la hora de comprender los nuevos equilibrios sociales en el Tíbet.

Tras el fin de la Revolución Cultural y la desaparición de Mao Ze Dong, líder de la Revolución China, el clima anti-religioso se relaja un poco en China. Así mismo, en el Tíbet se reimplementa la libertad de culto, que no de práctica, en el año 1979. En esta nueva fase del conflicto por la soberanía del Tíbet se relaja también la posición china, produciéndose la primera reunión entre el gobierno chino y el gobierno tibetano en el exilio, con el Dalai Lama a la cabeza, desde su huida en el año 1959. En esas negociaciones, el Dalai Lama propone lo que se conoce como el “camino intermedio”, que representa una nueva vía para desbloquear las negociaciones. Esta nueva vía supone la renuncia a la independencia tibetana y la aceptación de la pertenencia a China, a cambio de una autonomía real, dentro del Estado chino, que permita a la comunidad tibetana mantener su identidad cultural, representada por el budismo y su estamento monacal.

A partir de aquí, comienza una fase que podemos considerar bastante estable, interrumpida por algunos episodios de revueltas populares o estallidos de protestas, que se prolongará hasta más o menos el año 2008. En esta fase cabe destacar como momento de crisis las revueltas en el Tíbet del año 1989, coincidiendo con las protestas de la Plaza Tian'anmen en Pekín. Esta fase de relativa estabilidad está caracterizada por el mantenimiento intermitente de las negociaciones entre los dos gobiernos. Es importante destacar que, ante la situación de exilio que tiene toda la jerarquía del estamento monacal, con el Dalai Lama a la cabeza, el gobierno tibetano en el exilio comienza una estrategia basada en difusión del conflicto, así como de las tesis tibetanas a favor de su soberanía, del respeto a su cultura autóctona y del respeto a la libertad religiosa, tanto de culto como de práctica. Esta campaña de difusión se llevará a cabo utilizando las buenas relaciones que se van instituyendo entre, por un lado, el gobierno tibetano en el exilio y, por otro, la opinión pública y los medios de comunicación occidentales, debido a la posición geopolítica que comienza a adquirir el Tíbet.

Esta fase “estable” del conflicto tendrá su final en los hechos acontecidos en el año 2008, en el que comenzará una nueva fase caracterizada por un nuevo aumento de protestas y de novedosas formas de acción colectiva y movilización social que serán añadidas al repertorio de movilización de la comunidad tibetana, como lo son las auto-inmolaciones.

3. COSMOVISIONES CONTRAPUESTAS

Es importante destacar qué entendemos por “cosmovisión” para que a la hora de conceptualizarlas y compararlas, no se induzca con ello al error. Entendiendo por cosmovisión la idea de Wilhelm Dilthey expuesta en su *Einleitung in die Geisteswissenschaften* (Dilthey, 1978), una cosmovisión sería el conjunto de opiniones y creencias que conforman la imagen o concepto general del mundo que tiene una persona, época o cultura, a partir de la cual la interpreta su propia naturaleza y la de todo lo existente. Una cosmovisión define nociones comunes, que se aplican a todos los campos de la vida, desde la política, la economía, la ciencia, la religión, la moral o la filosofía. No sería una teoría particular acerca del funcionamiento de alguna entidad particular, sino una serie de principios comunes que inspirarían teorías o modelos a todos los niveles: una idea de la estructura del mundo, que crea el marco o paradigma para las restantes ideas.

Desde este concepto de “cosmovisión”, hemos identificado y conceptualizado dos grandes cosmovisiones contrapuestas. En el modelo de conflicto construido por Sidney Tarrow (Tarrow, 2012) encontramos la necesidad de contraponer un mínimo de dos visiones del conflicto para estar

ante la estructura del modelo de conflicto político. Dichas visiones encontradas tratarán la narrativa del conflicto de diferentes perspectivas, incluyendo la construcción de un “nosotros” y un “ellos” en oposición dicotómica, lo que acabará creando dos realidades complementarias en el tiempo y el espacio, cuya articulación y enfrentamiento construirán la narrativa del conflicto, así como llenarán de significado los hechos y acontecimientos enmarcados en el conflicto en sí (Tarrow, 2012).

En el caso que nos ocupa, hemos identificado y conceptualizado las dos cosmovisiones contrapuestas, con motivo de aclarar y vislumbrar cómo a través de estos discursos narrativos totales que representan las cosmovisiones se reinterpretarán los acontecimientos acaecidos en el marco del conflicto del Tíbet. A modo de esquema para facilitar su comparación, procedemos a presentar las dos cosmovisiones pertenecientes a cada una de las comunidades en conflicto, la china y la tibetana. Así nos encontramos con:

- ⤴ la cosmovisión tradicional tibetana, basada en la filosofía budista y su organización social, que consistiría en la creencia en la inmaterialidad del alma, la existencia cíclica de la rueda de la vida (*samsara*) en la que son encerradas las almas con el fin de alcanzar la iluminación, en la existencia de la ley del *kharma* y del camino del *dharma* como forma de alcanzar la iluminación.
- ⤴ La cosmovisión comunista china, basada en las teorías marxistas, que consistiría en la idea de crear una nueva humanidad moderna, liberada de todas las reminiscencias culturales que permitían la opresión de las clase trabajadora por parte de las clases altas, entre ellas la religión, y la idea de que la ciencia resultará por sí sola como un elemento liberador de las masas.

Estas dos cosmovisiones chocarán frontalmente en el conflicto tibetano, siendo completamente incompatibles entre sí. La asimilación de estas perspectivas en las diferentes comunidades a las que representan articula y configura una serie de oposiciones narrativas que serán los vectores del conflicto. Estas oposiciones dicotómicas enfrentan las partes más fundamentales de la cosmovisión contraria y construyen, tanto la visión que se tiene del enemigo o rival, como la visión que se tiene de la propia comunidad. Así, las consecuencias más notables y fáciles de identificar las encontramos en la representación del enemigo que se hacen las comunidades enfrentadas en el marco del conflicto. Así, podemos mantener que:

- ⤴ Para los dirigentes comunistas chinos, el budismo tibetano representa aquello que debe ser abolido y rechazado como forma de liberar al hombre de las ataduras de la religión, considerada como dogmas legitimadores de los sistemas opresivos. La idea de la inmaterialidad del alma es contraria al materialismo en el que se basan las teorías marxistas, por lo que para los comunistas chinos, el régimen del Dalai Lama es un gobierno teocrático basado en dogmas falsos, que legitima la posición de poder del estamento monacal, así como de una pequeña alta burguesía afín, que oprime a su pueblo y lo condena a relaciones de desigualdad propias del feudalismo.
- ⤴ Por su parte, los monjes budistas tibetanos consideran el comunismo como la principal amenaza a sus creencias y a su modo de vida, ya que consideran que niega la inmaterialidad del alma, verdadero dogma budista sobre el que se construye la cosmovisión del *samsaras*. Además, el comunismo pretende transformar la organización social tradicional tibetana anulando la presencia pública de la religión.

A partir de aquí, las visiones contrapuestas del conflicto rearticulan y reconfiguran sus posiciones constantemente, adaptándolas a las nuevas necesidades de respuesta que los nuevos acontecimientos y el desarrollo del conflicto irán trayendo.

4. BUDISMO Y ACTIVISMO POLÍTICO

Antes de continuar con el análisis del conflicto en sí, necesitamos analizar la posición del budismo tradicional tibetano respecto al activismo político, ya que esta es algo ambigua. El budismo considera que el hecho de que el activismo social o político sea bueno o perjudicial dependerá de nuestros motivos, del tipo de cambio que persigamos y de los métodos que empleemos.

Defender programas o métodos que están en contra de los principios budistas generales de la no violencia y la tolerancia es perjudicial. También lo es defender programas que no entren en contradicción con estos principios y que sean considerados beneficiosos si lo hacemos desde motivos impuros; es decir, por motivos egoístas o personales (basados en los apegos de esta vida) y no basados en el amor y la compasión.

Desde esta postura se considera que el budismo tibetano no entra en contradicción con el activismo social y/o político siempre y cuando mantenga una coherencia absoluta con los principios éticos del budismo. Esta observancia rigurosa de los principios éticos del budismo implica que no se puede participar, ni activa ni pasivamente, en ningún acto o movilización que promueva o mantenga en su repertorio de movilización acciones, hechos o actitudes violentas, ya sea de manera implícita o explícita.

Los budistas si pueden participar en proyectos de bienestar social o en programas de desarrollo social. De hecho, los budistas deben desarrollar su amor, su compasión y su bondad como método de alcanzar la ansiada iluminación; y deben hacerlo tanto respecto de sus sentimientos y pensamientos como de sus acciones. El budista debe participar en acciones o hechos que promuevan sus valores y su ética bondadosa y compasiva. Y esto lo consiguen participando en todo tipo de proyectos de desarrollo social.

Así mismo, el budista no debe permanecer impasible ante lo que se consideran injusticias en la ética budista. Si se encuentra ante una situación de injusticia, debe hacer lo que esté en su mano para paliar esa situación, pero siendo siempre extremadamente cuidadoso con el hecho de no dañar a ningún otro ser vivo ni usar la violencia, ya sea implícita o explícita, contra nada ni nadie. No debe participar ni llevar a cabo actos violentos, ni siquiera debe posicionarse en la posición de la razón o de la verdad. Debe interpretar las injusticias como fruto de la ignorancia o de los apegos terrenales, por lo que no debe buscar culpables ni cargar las culpas en nadie. Debe desarrollar una posición de empatía que le permita comprender mejor las raíces de la injusticia social, y combatirla (si es que se puede usar esa palabra) sin personalizarla en nadie, sino en los hechos.

Esta idea budista del activismo político nos remite a un tipo de movilización social y activismo político muy particular, que consta de un repertorio de movilización basado por completo en la no violencia, en el respeto y la tolerancia, pero también en la denuncia pública de situaciones injustas (o percibidas así) como forma de llamar la atención sobre esa injusticia.

El repertorio de acción colectiva budista no siempre consigue ajustarse plenamente a los principios éticos budistas. Se han dado manifestaciones que han acabado en disturbios violentos y con enfrentamientos muy duros con las autoridades chinas, así como han provocado una durísima represión que ha terminado por ser contraproducente. Aunque esto es algo habitual en las lógicas de la acción colectiva política, es también algo que los budistas no deben permitir que ocurra. Y es aquí donde entran las contradicciones.

Se supone que un budista no debe llevar a cabo un acto si sabe que ese acto, aunque se lleve a cabo con la mejor de las motivaciones, tendrá consecuencias negativas para otras personas, aunque sean de su comunidad. Esta cuestión es de vital importancia, ya que se consideran las consecuencias del acto como parte de él. Esta visión responde al principio budista de la interconexión de la realidad. Los budistas consideran que todo es interdependiente, que todo está interconectado; nuestros hechos, nuestras motivaciones, todo tiene una causa y un efecto. Sólo aquellas cosas que no son interdependientes son las verdades absolutas para los budistas, como la verdad del *samsaras*, la inmaterialidad del alma, etc. Es por esto por lo que los budistas no pueden o no deben dañar a nadie. Aunque su causa pueda parecer justa, el budista debe considerar el hecho de que aquellos que cometen injusticias lo hacen por ignorancia de la verdadera sabiduría, por apegos terrenales, por dejarse llevar por las sensaciones y los sentimientos; todos estos factores son considerados por los budistas como erróneos y falsos, y no consideran que se les pueda imputar una culpabilidad personal, ya que todas las personas, tanto las buenas como las malas, están interconectadas en esta realidad.

Sin embargo, en la historia de las diferentes tradiciones budistas podemos hallar multitud de ejemplos en los que encontramos la fe budista legitimando diferentes tipos de violencia religiosa, ya sea el asesinato de infieles o contrarios, la tortura o el acto del suicidio político, como nos muestran los autores M.K. Jerryson y M. Jurgensmeyer en su obra *Buddhist Warfare* (Jerryson & Jurgensmeyer, 2009). Esta aparente contradicción no es tal a los ojos de estos autores y de otros con los que comparten trabajo; es más, para ellos es algo completamente normal que una confesión con más de 2.500 años de existencia y que ha tenido múltiples relaciones con múltiples estados e instituciones gubernamentales, que ha tenido que lidiar con invasiones, con guerras contra otras confesiones, con su propia extensión primero por los confines de Asia, y posteriormente por el resto del mundo, tenga en su haber suficientes justificaciones teosóficas como para legitimar determinadas acciones en determinados contextos. Así, podemos ver ejemplos como la participación de los monjes budistas chinos en la preparación y ejecución del apoyo militar chino en la Guerra de las Dos Coreas en los primeros años de los 1950's (Xue Yu, 2010), la historia de los monjes guerreros budistas japoneses (Demiéville, 2010 & Renondeau, 1957), el desarrollo del concepto de "guerra-justa", parecido al concepto de guerra santa utilizado tanto por cristianos como por musulmanes, desarrollado precisamente en la Guerra Tibetano-Mongol en 1642 (Jenkins, 2010) y un sinnúmero de ejemplos más, todos ellos legitimados y justificados por el estamento monacal al mando en cada momento.

Sin embargo, el ejemplo que podemos usar a la hora de comprender o entender mejor qué es lo que ocurre con las auto-inmolaciones lo encontramos en el caso de los monjes vietnamitas que, durante los años 1960's y principios de los 1970's se comenzaron a quemar "a lo bonzo" como forma de protesta contra el gobierno totalitario de Vietnam del Sur. De hecho, el origen de la expresión española "quemarse a lo bonzo" viene precisamente de la palabra con la que se designa a un monje budista en francés, "bonze".

Estos monjes comenzaron con un nuevo tipo de protesta, que consiste en rociarse el cuerpo de algún tipo de producto inflamable (normalmente gasolina o petróleo) y prenderse fuego a uno mismo, con el objeto de provocar una situación tremendamente violenta y dura de sufrir, que llame la atención de la opinión pública hacia un tema en concreto. Esta técnica de protesta basa su fuerza

en la espectacularidad y extremismo de su acción. Cuando alguien se prende fuego a lo bonzo, las personas que lo han visto o tienen conocimiento de lo ocurrido suelen correr a enterarse del porqué alguien está tan desesperado, ya sea por su propia situación o por las de otras personas, que toma una decisión tan extrema.

En la mayoría de los casos, la auto-inmolación a lo bonzo supone la muerte, y cuando no es así, supone secuelas y heridas muy graves. Es por esto por lo que se considera una forma de protesta tremendamente extrema y desesperada, propia de conflictos y relaciones asimétricas. Esto es así porque el individuo que ejerce el acto de protesta se pone a sí mismo como objetivo, lo que implica, por un lado, el no querer dañar a nadie (ni siquiera al enemigo), y el ponerse a sí mismo como el receptor de las consecuencias de los propios actos, algo fundamental para un budista que mantenga una rigurosa observancia de las leyes del Kharma.

5. OLEADA DE INMOLACIONES

Antes de hablar directamente de las auto-inmolaciones, es importante destacar que los tibetanos en el exilio han gozado de una muy buena plataforma de visibilización a través de los medios occidentales.

Debemos tener en cuenta que el conflicto tibetano se enmarca dentro de los parámetros de la Guerra Fría. La división entre bloques de potencias favoreció en el caso tibetano que el gobierno americano, principal enemigo del gobierno chino desde la instauración de la República Popular China, se convirtiera en el principal aliado de los tibetanos en el exilio.

Esta posición pro-tibetana presente en la política exterior de la principal potencia del bloque occidental provocó que los exiliados tibetanos gozaran de buena fama y de cierta visibilidad pública en los medios de comunicación occidentales. Así mismo, su posición de religión no-teísta, tolerante y abierta a la libertad religiosa y al diálogo interreligioso les granjeó aún más opiniones favorables, en un contexto de secularización y de mayor libertad religiosa como resultado del desarrollo de los derechos y libertades civiles en el mundo occidental.

También hay que destacar la labor pública del Dalai Lama, guía espiritual y político del pueblo tibetano, y de su gobierno en el exilio desde su implantación en Dharamsala, en el norte de la India. El Dalai Lama ha sido erigido por los medios de comunicación occidentales como una figura mundial por la paz, llegando a ser galardonado con el premio Nobel de la Paz en 1989, lo que le hace gozar de mayor legitimidad moral en la opinión pública occidental (y sus extensión al resto del mundo) que el gobierno chino, al que frecuentemente se le acusa de violación de los Derechos Humanos, ya sean los de su propia población civil o, en este caso, los de la comunidad tibetana bajo ocupación china.

Sin embargo, estas posiciones pro-tibetanas propias de los medios de comunicación occidentales no son compartidas en el interior de China, como es lógico. Como potencia regional de Asia, la posición de China respecto al conflicto del Tíbet es inamovible, considerando que la región

ya goza de suficiente autonomía dentro del estado chino. Además, la figura del Dalai Lama es constantemente deslegitimada por el gobierno chino, acusándolo de ser un mero separatista que lidera una organización ilegal, que promueve intereses contrarios a los chinos, e incluso de interés anti-tibetanos. Le acusan de ser el responsable de la pobreza extrema que se vive en gran parte del territorio tibetano, así como del “atraso cultural y social” de la población, propio de una sociedad que no ha logrado quitarse el yugo de la “superstición religiosa”. Y es en este contexto en el que tenemos que enmarcar la oleada de auto-inmolaciones que se están llevando a cabo en el Tíbet de un tiempo a esta parte.

Hay que decir que, debido por un lado a la rigurosa observancia de los principios éticos del budismo, y por otro a la gran represión que sufre cualquier iniciativa asociativa, ya sea social y/o política, los budistas tibetanos no pueden acceder a los repertorios habituales de movilización y acción colectiva. Las acciones subversivas violentas, propias de conflictos con alto grado de hostilidad, represión y asimetría entre las partes, no caben del todo en este marco tibetano.

La observancia de la no violencia hace que el repertorio de movilización se limite a aquellas acciones encaminadas a visibilizar la situación de represión que sufren por parte de los chinos. Pero este tipo de acciones tienen un mal campo de abono en un país como China, que tiene una alta censura en sus medios de comunicación, así como de las enormes restricciones que tiene la prensa internacional para trabajar en el Tíbet, e incluso en las zonas fronterizas de Nepal, el otro país limítrofe con el territorio del Tíbet y actual aliado de China.

Estos hechos provocan que la causa tibetana goce de gran apoyo occidental y visibilidad pública en sus medios, pero también que sufra de una invisibilidad total todo aquello que ocurra sobre el terreno en el Tíbet. El gobierno en el exilio, con el Dalai Lama a la cabeza, es un actor legítimo y un interlocutor válido para la opinión pública occidental, pero los tibetanos que todavía viven allí, en especial los monjes, son silenciados a través de la censura oficial y la represión, ya sea implícita y/o explícita.

Desde hace tiempo las auto-inmolaciones de monjes budistas en el Tíbet han sido la principal arma política que ha usado la comunidad tibetana en Tíbet para protestar contra lo que consideran es una ocupación ilegal de su territorio. Ya en las revueltas de 1989 y en la década de los '90 se produjeron varias auto-inmolaciones que llamaron mucho la atención, tanto dentro del Tíbet y de China, como en el exterior.

Sin embargo, el momento clave que nos ayudará a entender el estado en el que se haya el conflicto llegará en la primavera y verano de 2008. En el mes de agosto se celebraban las Olimpiadas de Beijing, el evento que simbolizaba la apertura de China al mundo (occidental) y que hizo que los ojos de la opinión pública mundial estuvieran presentes en lo que allí ocurría. Aunque ya habían surgido organizaciones de derechos humanos denunciando la situación de represión de estos en el estado chino, fueron los tibetanos los que llamaron la atención del mundo entero cuando el 10 de marzo, en conmemoración con el día del levantamiento fallido contra la ocupación china (1959) y que provocó la salida al exilio del Dalai Lama. Por primera vez en décadas, la opinión pública de China y de medio mundo pudo ver a tibetanos, monjes y laicos, participar en unas manifestaciones que rápidamente desembocaron en los disturbios más graves que se han producido en el Tíbet desde la ocupación china.

En esos días se sucedieron las imágenes de los disturbios, con negocios saqueados y quemados y con choques entre las comunidades china y tibetana, y estos últimos contra las fuerzas de seguridad chinas. Este auge violento entró en contradicción con la observancia rigurosa de los

principios éticos del budismo, pero consiguió colocar la cuestión del Tíbet en las portadas de todos los medios del mundo, consiguiendo lo que los tibetanos e proponían, que era visibilizar el conflicto que China pretendía ocultar. Tras estos acontecimientos y el final de los Juegos Olímpicos, el gobierno chino aumentó su represión en las zonas sublevadas. Además, la atención mundial dejó de estar en China en cuanto acabaron las Olimpiadas, lo que hizo una vez más que el conflicto tibetano dejar de estar en boca de todos, invisibilizándose una vez más.

Tras las Olimpiadas, la comunidad tibetana se encontró ante una encrucijada ante esta nueva situación. Por un lado, los tibetanos sienten la necesidad de continuar con la escalada de violencia como forma de mantener su visibilidad pública, como manera de mantener el conflicto abierto, así como de proporcionar argumentos a sus aliados occidentales para una mayor presión diplomática sobre el gobierno chino.

Pero, por otro lado, las cada vez más violentas formas de protesta de los tibetanos empiezan a separarse demasiado de los principios éticos del budismo. El gobierno tibetano en el exilio afirma que las manifestaciones son legítimas debido a las horribles condiciones en las que vive la comunidad tibetana en su propio territorio. Pero las imágenes de los monjes enfrentándose a la policía o rompiendo y quemando escaparates de negocios regentados por chinos suponen una contradicción ética y estética. Por un lado, los monjes budistas no deben participar en actos de ese carácter; pero, además, estropea la buena imagen pública y mediática tan bien construida por el gobierno tibetano en el exilio y los medios occidentales, mostrando a unos hombres y mujeres que frecuentemente se caracterizan por el absoluto control de las emociones, completamente descontrolados, fuera de sí, negando la legitimidad del gobierno chino y de su estado moderno tibetano.

Ante esta novedosa situación, el repertorio de movilizaciones que maneja la comunidad tibetana volverá a utilizar la vieja estrategia de acción que había ya dejado de utilizar, las auto-inmolaciones a lo bonzo.

Aunque el acto de auto-inmolación implica una forma violenta de protesta, los monjes tibetanos que popularizaron esta práctica decidieron conscientemente ejercer esa violencia extrema sobre sí mismos, con el afán de llamar la atención del mundo sobre las condiciones que llevan a una persona a tomar esa decisión, a la vez que así no dañarían a nadie en su extrema reivindicación. Es como un órdago en el que cada persona se juega todo lo que tiene, su propia integridad física, por un fin que sabe no verá cumplir.

Aunque podemos encontrar estas prácticas desde 2009, algún tiempo después de los disturbios de 2008, será a partir de 2011 cuando podemos hablar de una campaña prácticamente ininterrumpida de auto-inmolaciones en el Tíbet, con unas 113 personas auto-inmoladas sólo dentro del territorio del Tíbet, según las informaciones de la agencia tibetana de noticias Phayul y de la ONG Free Tibet, con base en Reino Unido. Las primeras personas que se quemaron a lo bonzo eran todas monjes o monjas, pertenecientes al sector más tradicional y conservador de la nueva sociedad tibetana. Sin embargo, a medida que la campaña iba creciendo, hemos visto como se han ido sumando laicos de casi todas las edades, en especial jóvenes estudiantes residentes en el Tíbet. En el sitio web de Free Tibet se puede consultar una lista de todos los individuos que se han prendido fuego en los últimos años en el Tíbet, así como noticias de su estado (no todos han muerto) y de sus actuales condiciones legales, que van desde los recluidos en hospitales militares, los desaparecidos en el sistema, los encarcelados, los muertos a los que se les niega a la familia los restos, etc. Sobre los números o identidades de los individuos auto-inmolados, la realidad es tremendamente confusa, sobre todo debido al hermetismo y aislamiento mediático al que está sometido el Tíbet. Las autoridades chinas cierran sus fronteras a la prensa internacional, que se hace eco de las noticias que

llegan a través de las redes informales de comunicación establecidas entre la comunidad tibetana residente en el Tíbet y los exiliados y refugiados políticos.

La cuestión de que cada vez más jóvenes laicos se sumen a los actos de protesta es fundamental para entender el giro de los acontecimientos, y es así debido a la propia configuración de la estructura social del Tíbet, en el que cada vez más jóvenes están cansados del activismo político propio del budismo. Los jóvenes tibetanos del siglo XXI siguen manteniendo al gobierno en el exilio del Dalai Lama como sus gobernantes legítimos, pero cada vez comparten menos la posición moderada del Dalai Lama, ajustada rigurosamente a la ética budista y a la imagen mediática construida, y abogan por una movilización más violenta y combativa con la ocupación china. Y es aquí donde reside la verdadera fuerza de la campaña de auto-inmolaciones. En hacer ver a los jóvenes laicos que los monjes están preparados para seguir con las reivindicaciones históricas del pueblo tibetano. Y no sólo seguirán luchando, sino que lo harán de forma extrema a la vez que no pondrán en peligro sus principios éticos y su integridad moral. Desde este punto de vista, las auto-inmolaciones suponen una forma de hacer política a través de la legitimidad religiosa. Pero, para que esto sea así y no se pierda ni un ápice de esa legitimidad que le otorga su propio pueblo, debe ajustarse por completo a su ética de vida; es decir, no dañar a nadie, ni siquiera al enemigo, por el bien propio. Es preferible el martirio a dejarse llevar por los apegos terrenales y las sensaciones del cuerpo y la vida terrenal.

6. REACCIONES O POSICIONES A MODO DE CONCLUSIÓN

Esta nueva forma de protesta ha desbordado a todas las instituciones relacionadas en el conflicto. Desde el gobierno chino se acusa al Dalai Lama y al gobierno en el exilio, actualmente dirigido por el primer ministro Lobsang Sanjay, de ser los instigadores de una campaña de terrorismo separatista que lo único que hace es dañar a sus propios seguidores. Afirman que es una práctica brutal que sólo perjudica a los tibetanos y que el principal responsable es el Dalai Lama. Esto último lo podemos enmarcar en la campaña china de desprestigio personal del Dalai Lama, ya que consideran que su buena imagen en los medios occidentales es un problema para sus intereses en la zona.

Por el otro lado, desde el gobierno en el exilio se acusa al gobierno chino de ser el responsable de la desesperación de generaciones enteras de tibetanos, que ha llevado a más de un centenar de personas a quemarse a lo bonzo para llamar la atención del mundo sobre las difíciles condiciones de vida de los tibetanos. Sin embargo, aunque el Dalai Lama no condena la práctica, sí que ha dado muestras de considerarla excesiva por su extrema gravedad contra el que la practica. Y es que la fe budista es clara respecto a esto; según las enseñanzas presentes en el Vinaya (enseñanzas y ordenamiento ética budista), la persona que fuerza o convence a otra para que cometa un suicidio, ya sea por el motivo que sea, está cometiendo un grave pecado según las leyes del Kharma; sin embargo, la acción de la persona que comete el suicidio es tremendamente ambigua en cuanto al Kharma se refiere. Puede suponer un pecado, en cuanto que se está dañando a alguien, a uno mismo. Pero también, y esto es más compartido, representa la vacuidad total y el desprendimiento de los apegos más férreos que tiene el alma, que son los relacionados con el cuerpo. El aceptar el fatal destino propio como forma de intentar mejorar la situación de la propia comunidad es visto por

los monjes budistas como una forma tremendamente avanzada de control sobre las sensaciones y los apegos del cuerpo, además de ser visto como un acto de compasión extrema, lo que representa un camino casi directo a la iluminación en el budismo vajrayana tibetano.

A modo de conclusión, nos parece muy relevante decir que no da la sensación de que esta campaña haya salido del gobierno en el exilio, ni del Dalai Lama, ni mucho menos de las organizaciones presentes en el mundo occidental de apoyo a la causa tibetana. Lo que parece ocurrir aquí es que los tibetanos residentes en el Tíbet han tomado la iniciativa de su causa. Han tomado la decisión de hacer política de resistencia pero cumpliendo rigurosamente con los principios éticos del budismo. Han decidido tomar cartas en el asunto, posiblemente para recuperar una legitimidad ante su propio pueblo; legitimidad que comenzaban a perder, tanto los monjes como el gobierno en el exilio, por la falta total de avances con las políticas moderadas representadas por el Dalai Lama. Esta nueva fase de movilización política está llevando el conflicto otra vez a los medios de comunicación internacionales, incluso no ya sólo a los medios occidentales. Los individuos que se prestan a llevar a cabo un acto de desesperación programada con fines políticos como el que representa la auto-inmolación están llevando el conflicto a una nueva fase en la que esperan poder cambiar el *statu quo*. Esta nueva técnica de movilización,

La posible hipótesis resultante de todo ello podría ser la de que, en determinadas situaciones en las que la legitimidad religiosa se ve amenazada por la falta de acción o liderazgo en la esfera política, la observancia rigurosa de los principios éticos se ve disminuida por la necesidad de tomar parte en acciones que choquen con esa lógica ética, pero que sin embargo se vean enmarcadas en la lógica política, en este caso de conflicto político. Sin embargo, esa disminución de la observancia rigurosa de los principios éticos debe mantener las líneas fundamentales, así como los principios más importantes, para mantener esa legitimidad religiosa, que es lo que le da sentido en última instancia.

Para entender mejor las implicaciones de esta idea, debemos reformular muchas de las nociones habituales que manejamos en el estudio analítico de los conflictos políticos y religiosos. Entender la falta de acción como un factor que mina la legitimidad religiosa es algo que debe analizarse exclusivamente en el contexto del conflicto político, pero que nos puede ayudar a comprender mejor la propia naturaleza del fenómeno religioso desde una perspectiva socio-política.

Juan Francisco Sanjuán Gallego
Madrid, mayo de 2013.

BIBLIOGRAFÍA

ARNAU, Juan

2007 *Antropología del Budismo*. Barcelona: Ed. Kairós

BECKFORD, James & RICHARDSON, James

2007 “Religion and Regulation” en BECKFORD, James & DEMERATH III, N.J. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Londres, SAGE Publications

BLUMER, Giovanni

1972 *La Revolución Cultural China*. Barcelona: Ed. Península

CRUZ, Rafael

2008 *Repertorios. La política de enfrentamiento en el siglo XX*. Madrid: CIS.

DAIZEN VICTORIA, Brian

2010 “A Buddhological Critique of “Soldier-Zen” in Wartime Japan” en JERRISON, M. & JUERGENSMEYER, M. *Buddhist Warfare*, New York: Oxford University Press.

DEMERATH III, N.J.

2007 “Religion and the State; Violence and Human Rights” en BECKFORD, James & DEMERATH III, N.J. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Londres, SAGE Publications.

DEMIÉVILLE, Paul

2010 “Buddhism and War” en JERRISON, M. & JUERGENSMEYER, M. *Buddhist Warfare*, New York: Oxford University Press.

DILTHEY, Wilhelm

1978 *Introducción a las Ciencias del espíritu*. México: Fondo de Cultura Económica.

ERICKSON NEPSTAD, Sharon & WILLIAMS; Rhys H.

2007 “Religion in Rebellion, Resistance, and Social Movements” en BECKFORD, James & DEMERATH III, N.J. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Londres, SAGE Publications.

ESTEBAN RODRÍGUEZ, Mario

2007 *China después de Tian'anmen. Nacionalismo y cambio político*. Barcelona: Ed. Bellaterra

FERNÁNDEZ LOMMEN, Yolanda

2001 *China. La construcción de un Estado moderno*. Madrid: Ed. Catarata

GREIL, Arthur & DAVIDMAN, Lynn

2007 “Religion and Identity” en BECKFORD, James & DEMERATH III, N.J. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Londres, SAGE Publications.

KENT, Daniel W.

2010 “Onward Buddhist Soldiers: Preaching to the Sri Lankan Army” en JERRISON, M. & JUERGENSMEYER, M. *Buddhist Warfare*, New York: Oxford University Press.

KING FAIRBANK, John

1990 *Historia de China, siglos XIX y XX*. Madrid: Alianza Editorial.

LAIRD, Thomas

2008 *La Historia del Tibet. Conversaciones con el Dalai Lama*. Barcelona: Ed. Paidós.

MAHER, Derek F.

2010 "Sacralized Warfare: The Fifth Dalai Lama and the Discourse of Religious Violence" en JERRISON, M. & JUERGENSMEYER, M. *Buddhist Warfare*, New York: Oxford University Press.

McCONNELL, Fiona

2013 "The geopolitics of Buddhist reincarnation: contested futures of Tibetan leadership" en *Area Royal Geographical Society* 45.2, 162-169, Cambridge University.

NORBU, Dawa

2001 *China's Tibet Policy*. Richmond, UK: Curzon Press.

OLSON, Laura

2007 "Religious Affiliations, Political Preferences, and Ideological Alignments" en BECKFORD, James & DEMERATH III, N.J. *The SAGE Handbook of the Sociology of Religion*. Londres, SAGE Publications.

SMITH, Warren

2004 *China's Policy on Tibetan Autonomy* en East-West Center Washington Working Papers, No. 2. Washington: EWCW Working Papers.

TARROW, Sidney

2012 *El Poder en Movimiento: los movimientos sociales, la acción colectiva y la política*. Madrid: Alianza Editorial.

WALLACE, Vesna A.

2010 "Legalized Violence: Punitive Measures of Buddhist Khans in Mongolia" en JERRISON, M. & JUERGENSMEYER, M. *Buddhist Warfare*, New York: Oxford University Press.

YU, Xue

2010 "Buddhists in China during the Korean War (1951-1953)" en JERRISON, M. & JUERGENSMEYER, M. *Buddhist Warfare*, New York: Oxford University Press.