13 Congreso Latinoamericano
sobre Religión y Etnicidad

Granada, 12 al 16 de julio de 2010

Diálogo, ruptura y mediación en contextos religiosos

Edición a cargo de:

Elio Masferrer Kan
Carmen Castilla Vázquez
Elizabeth Díaz Brenis

Granada, 2010

asociación andaluza de antropología

ALER

Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones

ugr Universidad de Granada

Budismos "latinos": la presencia del budismo en Latinoamérica y el Sur de Europa

Coordinador: Francisco Díez de Velasco
fradive@gmail.com
Universidad de La Laguna
España

El impacto del budismo fuera de Asia se ha convertido en un tema de investigación muy destacado en los últimos 30 años, en el que quizá el peso y la riqueza de las investigaciones realizadas sobre el budismo que se expresa en lengua inglesa son los que ha marcado la pauta. Lo que se propone en este simposio es cambiar el foco de la mirada y compartir investigaciones sobre los budismos que hablan lenguas "latinas" y que entremezclan las características orientales de origen con las sensibilidades y sensorialidades "meridionales", "latinas", expresadas en lenguas vehiculares de raíz latina como el español, el portugués, el italiano, el francés, el catalán, entre otras. Se trata de poner de relieve tanto la producción escrita como la transmisión de las diversas formas de budismo tanto en Latinoamérica (en un sentido extenso del término que no olvida a los hispanos y latinos de la parte septentrional del continente) como de los países de la Europa del sur. Hay que tener en cuenta que el número de budistas y la visibilización de sus propuestas es cada vez más notable en estos países en lo que se podría denominar como un dharma "latino".

Vicente Fatone: Una figura temprana en la investigación del budismo

Juan Arnau
arnaujuan@gmail.com
Universidad de Barcelona
España

La ponencia rescata la figura de filósofo argentino Vicente Fatone (1903-1962), uno de los primeros pensadores latinoamericanos que se dedicó al estudio de la literatura sánscrita, prestando una atención especial al budismo. Fatone fue el primero en publicar una monografía en español sobre el filósofo Nagarjuna, además de otros ensayos muy valiosos sobre la lógica en la India antigua, los Vedas y las Upanisad. Profesor de cosmología, lógica y metafísica en la Universidad Nacional del Litoral, profesor de Historia de las Religiones en la Universidad Nacional de La Plata, Fatone se ha ocupado de la naturaleza de la mística en cuanto experiencia, y de la condición dialogante de la naturaleza humana, que consiste, como se afirma en el mahayana, en liberarse a sí misma liberando a los demás. Central en el pensamiento de Fatone es su concepción de la libertad, explorada al hilo de los diversos existencialismos y de algunas concepciones clave de la literatura budista.

La mujer en el budismo: una nueva mirada a partir del Occidente

Thais Oliveira Brandão
thaisuni@gmail.com
Universidad de Cádiz
España/ Brasil

A partir del libro de Wetzel (2001) “Mujer y Budismo en Occidente”, proponemos una discusión acerca de cómo la investigación y la práctica del budismo en el occidente puede crear nuevas formas que se correspondan a los valores de los hombres actuales y también a los valores de las mujeres. Apuntamos el budismo a través de los estudios del feminismo religioso como una propuesta de percibir, reflejar y abordar las diferencias ente mujeres y hombres a nivel de las imágenes que cada persona tiene de sí misma, sus estrategias emocionales y patrones de comportamiento. Acercando al significado más amplio de ser mujer, encontramos resonancia con los conceptos del vacío, del principio del femenino y de las jerarquías femeninas (la relación vertical entre mujeres) importantes en el budismo y para las mujeres en general. Sin embargo, sigue habiendo desequilibrio entre varón y hembra en términos de la práctica de instituciones sociales, del desarrollo espiritual y la autonomía personal. Pretendemos así, intentar encontrar ese punto de encuentro entre la teoría aplicada al occidente y la práctica, para desde ahí desarrollar el proceso de visibilidad de la mujer a partir de ella misma.

Religión y espiritualidad ¿dos modelos enfrentados? Postcatolicismo budista en España

Mónica Cornejo Valle
mcornejo@cps.ucm.es
Universidad Complutense de Madrid
España

El objeto de esta comunicación sería explorar algunas de las tesis más asentadas en los estudios sobre Nueva Era, y en especial la tesis de Paul Heelas y Linda Woodhead respecto a la dicotomía Religión vs. Espiritualidad. Para ello analizaremos algunas biografías espirituales en el marco de la asociación budista Soka Gakkai, una de las corrientes religiosas de origen oriental con mayor crecimiento en España, gracias entre otras cosas a su capacidad para reunir personas de diversas nacionalidades en una nueva comunidad transnacional. En este contexto, las biografías espirituales presentan al menos tres variables comunes que convergen en la diferencia. Primero, se aprecia una búsqueda individualista a través de disciplinas holísticas, ideologías espirituales, técnicas corporales como el yoga o conocimientos esotéricos diversos. Segundo, esta búsqueda ha desembocado en una experiencia comunitaria peculiar en el seno de Soka Gakkai, pareciendo significativo (y tercero) que en esta membrecía budista haya una raíz católica. Desde estos parámetros, por tanto, nos proponemos explorar las relaciones entre religión y espiritualidad como relación dinámica entre los modelos de life-as y subjetive-life que proponen Heelas y Woodhead.

Budismos y budistas en Canarias

Francisco Díez de Velasco
fradive@gmail.com
Universidad de La Laguna
España

Puesta al día de las investigaciones realizadas en el seno del proyecto "Multirreligiosidad en Canarias" y "GESDIVERE, Gestión de la diversidad religiosa en ámbito municipal" (Financiados por la Fundación Pluralismo y Convivencia, Madrid y desarrollados desde la Universidad de La Laguna, Canarias, España), cuyo resultado previo fue el capítulo "La pluralidad de los budismos en Canarias" en Francisco Díez de Velasco, ed., *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona, Icaria, 2008, pp. 265-284. Se estudian los orígenes y desarrollo histórico del budismo en Canarias en un primer apartado seguido de unos estudios de las características generales y la cuantificación de los budistas canarios. A continuación se enumeran y revisan los centros y grupos budistas en Canarias, terminándose el trabajo con un análisis de la institucionalización, visibilización y retos del budismo en Canarias.

Budismos en Andalucía. Historia e implantación

Clara Macías Sánchez
claramacias@gmail.com
Centro de Estudios Andaluces/Universidad de Granada
España

El pluralismo religioso en Andalucía (España) se ha intensificado en los últimos años con motivo de los flujos migratorios que tienen como destino, definitivo o transitorio, esta comunidad autónoma. No obstante, este pluralismo no sólo es contribución del auge migratorio, sino también el resultado de la sinergia de diversos factores vinculados en su mayoría a la libertad religiosa en los marcos normativos estatal y autonómico. Un ejemplo de ello es el budismo cuya llegada puede fecharse en la década de los ochenta, como consecuencia de los primeros interesados en esta religión procedentes de otras zonas del país. El objetivo de este texto es profundizar en la situación actual de la implantación de esta confesión en el sur de España. El mejor conocimiento de los diferentes tipos de grupos budistas, las escuelas dispares a las que se adscriben, sus modos de organización y sus actividades, servirá para conocer mejor estos budismos que hablan el español. La descripción de su distribución en este territorio y el relato de su historia aportarán ideas sobre el modo de crecimiento de esta minoría religiosa en un contexto tradicional nacional- católico.

Soka Gakkai Internacional e o legado Educacional: Algumas considerações para o caso Brasileiro.

Samuel Silveira Martin
samuelsamaz@gmail.com
Universidade de Brasília
Brasil

Esta comunicação tem como objetivo a análise do discurso educacional da Soka Gakkai Internacional e seu legado aos dias atuais, observado a partir da ação social da representação brasileira – Brasil Soka Gakkai Internacional. A pesquisa foi feita da gênese do discurso sobre educação advindo de seu patriarca, Tsunesaburô Makiguchi, passando pelo processo de internacionalização a partir da década de 1960, aos dias atuais, balizando a formulação de políticas educacionais e sua efetivação no cenário brasileiro. O Brasil Soka Gakkai Internacional, fundada no Brasil, nos anos 60, na cidade de São Paulo, atualmente desenvolve vários projetos sociais em áreas como alfabetização de jovens e adultos e educação ambiental em diversas regiões do país - utilizando-se dessas ações como mote de sua atuação secular, projetando a entidade como arquiteta de estratégias de ação coletiva capaz de intervir no devir social. Nosso objetivo específico divide-se em duas partes. A primeira é analisar as características da gênese e perpetuação do discurso sobre educação, historicamente estabelecido como tendência para a internacionalização desta "associação neo-budista". A segunda é analisar como o discurso histórico sobre educação delimita a estratégia de ação da entidade no campo educacional e conseqüentemente possibilita uma maior capilaridade da Soka Gakkai no Brasil.

El budismo en Italia y el Instituto Lama Tzong Khapa

Colette Nieri
colette.nieri@yahoo.it
Universidad de Pisa
Italia

Dentro del cambiante panorama occidental de confesiones religiosas –y también de actitudes hacia la religión– investigamos aquí el caso del budismo en Italia. Primero, analizamos el recurrido histórico a través del cual llegó a este país, para estudiar después su actual dinámica. Prestamos más tarde atención al centro budista *Lama Tzong Khapa*, el más famoso a nivel nacional y también muy conocido a nivel internacional. Presentaremos los resultados de un sondeo limitado pero significativo efectuado entre los budistas de este centro. Para ello, uniremos al análisis histórico-religioso de este fenómeno una aproximación que se inspira en los modelos de investigación etno-antropológica, a fin de iluminar el concepto de "religión" que surge del interior del budismo italiano.

Diamondway en España: visibilización y perspectivas

Juan Rafael Perea Luque
rperea@sonaesierra.com
Francisco Díez de Velasco
fradive@gmail.com
Universidad Complutense de Madrid/ Universidad de La Laguna
España

Se describe la situación de Diamondway en España, su evolución, situación actual, destacada visibilización y proyectos futuros. El volumen de practicantes que aglutina e

ste grupo budista en nuestro país (en cursos y ceremonias multitudinarios que atraen a miles de participantes) así como las espectaculares infraestructuras de que disponen, en especial en la provincia de Málaga, destacando el centro de retiros Karma Guen (con la gompa Thaye Dorje con capacidad para más de 2000 personas) y el estupa de Benalmádena (por sus dimensiones el mayor fuera de Asia), convierten a Diamondway en nuestro país en un objeto de estudio privilegiado. La investigación se basa principalmente en diversas entrevistas tanto a Pedro Gómez como a Peter Gómez (hijo del anterior) en su calidad de responsables máximos y promotores del desarrollo y visibilización de Diamondway en España, así como en la observación de diversas ceremonias en los centros que el grupo tiene en la provincia de Málaga y en especial el centro de retiros Karma Guen y en el estupa de Benalmádena.

Mesa redonda (abierta a los asistentes para presentar proyectos)
Budismos latinos: perspectivas y proyectos.

Budismos y budistas en Canarias

Francisco Díez de Velasco[1]

1. Orígenes y desarrollo histórico

La implantación del budismo en Canarias[2] es un proceso reciente, más allá de que a nivel individual algunos elementos tomados del budismo puedan haber formado parte desde una época anterior (de hecho desde el impacto de algunos presupuestos del budismo en las especulaciones filosóficas europeas a partir del siglo XIX) de las creencias de algunos canarios (en particular intelectuales pero también y más específicamente simpatizantes de la teosofía que tuvo en Canarias un cierto impacto). Estos perfiles individuales en los que por otra parte lo budista se entremezclaba con muy variados elementos de modo no poco confuso (recordemos, por ejemplo, que Juan Valera denomina "Buddhismo esotérico" a la teosofía de Blavatski) resultan bien difíciles de detectar documentalmente. Por otra parte resulta también difícil de evidenciar en Canarias el volumen de simpatizantes en mayor o menor grado del budismo que se detectan desde mediados del siglo XX y en particular como consecuencia de la influencia de la generación beat (y Jack Kerouack en especial) y el hippismo. De todos modos en las biografías de algunos budistas canarios de más edad la trayectoria hippy no deja de ser un referente a la hora de recordar sus primeros contactos con el budismo (aunque poco sistemáticos generalmente y muy librescos). Pero el proceso de progresiva implantación institucionalizada (y entroncada en un magisterio confirmable) del budismo en Canarias coincide con el desarrollo de la expansión extra-asiática, que se caracteriza por presentar dos caminos en general.

---

[1] Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de La Laguna (España), más datos en: http://webpages.ull.es/users/fradive.

[2] Este trabajo es una puesta al día del capítulo "La pluralidad de los budismos en Canarias" en Francisco Díez de Velasco, ed., *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona, Icaria, 2008, pp. 265-284 (328-329 para el listado de centros activos a comienzos de 2008 y 42-44 de las ilustraciones para la fotografía de los centros). Utiliza resultados de los proyectos "Multirreligiosidad en Canarias" y "GESDIVERE, Gestión de la diversidad religiosa en ámbito municipal" (Financiados por la Fundación Pluralismo y Convivencia, Madrid y desarrollados desde la Universidad de La Laguna, Canarias, España).Se cuenta con una presentación del budismo en Las Palmas (con referencias puntuales en general a Canarias) realizada por Alejandro Torrealba en http://webpages.ull.es/users/fradive/budistas2006/torrealba.pdf.

Por una parte hay budistas fuera de Asia que son emigrantes, asiáticos de origen, provenientes de países donde el budismo es una religión mayoritaria o con una destacada implantación. En Canarias son muy minoritarios. Por otra parte están los budistas que se identifican como seguidores de esta religión como consecuencia de un proceso de transformación en sus creencias (o conversión, a pesar de que la identidad religiosa resulta compleja de evidenciar en el budismo). Son la gran mayoría en Canarias: no son asiáticos de origen, sino canarios, en general españoles y en ocasiones pertenecientes a otros países europeos (un perfil que no es excepcional en Canarias donde jubilados, turistas de larga duración y residentes provenientes de Alemania, Gran Bretaña y otros países del Norte y Este de Europa son numerosos). De hecho las líneas principales de la llegada del budismo a Canarias no vienen de Asia: tienen sus raíces en el continente europeo (en la España peninsular en particular) y aunque algunos de los personajes destacados en esta implantación sean originarios de Asia, su llegada a Canarias se produce principalmente desde Europa o Estados Unidos.

Los primeros seguidores del budismo en Canarias, más allá de casos puntuales de pertenencia individual antes esbozados, parecen contabilizarse a partir de mediados de la década de 1980. Hubo con anterioridad, a mediados de la década de 1970 un pequeño grupo de inmigrantes japoneses relacionados con la industria de la pesca, radicados en Las Palmas de Gran Canaria, y seguidores del budismo Nichiren, pero el impacto fuera de los límites de este colectivo de nipones no fue continuado aunque sí seminal para el ulterior desarrollo de este modelo de budismo. Así Soka Gakkai es en la actualidad y desde hace más de una década el grupo budista más numeroso en el archipiélago por el número de sus seguidores, aunque sus integrantes no son, salvo casos puntuales, de origen asiático, como sí lo fueron en el primer momento.

Lo que podríamos denominar budistas étnicos en Canarias (provenientes de China, en particular, pero también de otros países, como Corea) no parecen haber formado grupos estables, numerosos y estructurados y suelen

desarrollar prácticas individuales en las que, además, el budismo puede incluso resultar solamente uno, aunque sea el principal, de sus ingredientes.

En todo caso los primeros grupos budistas canarios estables con prácticas continuadas, aparte del antes citado Soka Gakkai, se originan en los años que median entre 1986 y 1989 y se relacionan con la presencia de maestros de dos modelos diferentes de budismo. El primero en tener un grupo de seguidores en Canarias fue Dokushô Villalba, maestro del budismo zen de la escuela soto, fundador de la Asociación Zen de España, luego Comunidad Budista Soto Zen, escritor y traductor, que dirige el templo "Luz Serena" en Casas del Río (Valencia). En 1986 comenzó sus visitas a las islas, estableciendo progresivamente centros zen de su escuela en las dos capitales provinciales.

El segundo grupo que tendrá un impacto durable se enmarca en el budismo tibetano, en la escuela kagyupa, cuyo centro raíz en España está en el monasterio Dag Shang Kagyu en Panillo (Huesca). Su responsable máximo, el lama de origen butanés Drubgyu Tenpa, comenzó sus visitas con periodicidad casi anual a Canarias en 1989 y otros lamas asociados a este centro (en particular el lama Phuntsok) también han realizado múltiples visitas posteriormente y hasta la actualidad.

Desde mediados de la década de 1990 aumenta el número de grupos budistas en Canarias de diferentes linajes y denominaciones. Entre 1995 y 1997 se produce el mayor pico de crecimiento en la creación de centros que tiene mucho que ver con las visitas cada vez más constantes de maestros budistas a Canarias. Destaca desde 1996 la presencia intermitente pero continuada en Canarias de Ajahn Dhiravamsa, maestro de origen tailandés, autor de libros en la línea del "nuevo budismo" de notable impacto internacional[3], que ha establecido centros también en Estados Unidos e Inglaterra y que tiene su residencia habitual en Canarias desde mediados de la década actual y ha sido el director espiritual del grupo budista radicado en Canarias denominado Arya

[3] En http://www.dhiravamsa.com/espanol/Books.htm se recopilan algunos de ellos en español y en http://www.dhiravamsa.com/english/Books.htm sus libros en inglés, italiano, francés, alemán, etc. Han tenido un enorme impacto internacional *La vía del no apego*, Barcelona, La Liebre de Marzo, 1991 y *La vía del despertar*; Barcelona, La Liebre de Marzo, 1997; sus últimos libros los ha escrito en los últimos años desde su retiro invernal anual en Gran Canaria y destacan: *Una nueva visión del budismo: síntesis del Alma Oriental y del Conocimiento Occidental*, Vitoria, La Llave, 2004, *El gran río de la Consciencia*, Barcelona, La Liebre de Marzo, 2004 (donde sistematiza su método de enseñanza tomando como base los cursos y retiros desarrollados en España) o *Un atajo a la Iluminación: Guía práctica de la atención plena*, Vitoria, La Llave, 2009 (que publica con José Luis Molinuevo, a quien ha hecho la transmisión como maestro bajo el nombre de Dharmapadipa).

Marga Sangha. También destacan, por su reiteración, los viajes del maestro tibetano Akong Rimpoché que desde 1997 ha visitado Canarias en diversas ocasiones. Se han multiplicado en los últimos tiempos tanto la creación de centros (desde 2008) como las visitas de maestros de perfil internacional para impartir enseñanzas, por ejemplo en el primer semestre de 2010 lo han hecho Gyeltshen Trulku Rimpoché y Drubpon Ngawang en la isla de la Palma en enero y Chögyal Namkhai Norbu en Tenerife en mayo.

Es necesario también destacar un hito en la historia del budismo en Canarias que se produce en el año 2005 con el reconocimiento como maestros de dharma de dos budistas canarios que desarrollan su labor en el archipiélago: Alejandro Torrealba y Francisco Mesa[4].

2. Características generales y cuantificación

El budismo se caracteriza tanto en Asia como fuera de ella por la enorme diversidad de escuelas, linajes y corrientes, con cuerpos doctrinales en ocasiones bien diversos. Fuera de Asia, además, se suele presentar como una opción personal (y no como una pertenencia tradicional o nacional), muy enfocada en lo individual. Añádase, por otra parte, la insistencia del budismo en la meditación y en las técnicas que podrían denominarse como de autoconocimiento y autoayuda, que ha llevado a que algunos budistas expresen la pertenencia de un modo más parecido a la de los seguidores de las nuevas espiritualidades (con identidades religiosas difusas[5]) que a los de una religión institucionalizada.

El resultado es una notable diversidad de opciones que deriva en una fragmentación de los grupos. Todo lo anterior incide en la difícil cuantificación de los budistas fuera de Asia. En Canarias se sigue una tónica parecida a la del

[4] Véase F. Diez de Velasco, "Planteamientos metodológicos preliminares para el estudio del budismo en Canarias: crónica de un experimento de historia oral" en F. Diez de Velasco y J. A. Galván, eds., *Las religiones minoritarias en Canarias, hoy: perspectivas metodológicas*, Santa Cruz de Tenerife, editorial Idea, 2007, pp. 367-402 para un avance de la biografía y características generales de la trayectoria de ambos líderes.

[5] Se revisan en Francisco Díez de Velasco, "Nuevas religiones y sus límites: nuevas espiritualidades y religiones alternativas en Canarias" en F. Díez de Velasco, ed. *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*, Barcelona, Icaria, 2008, pp. 293-306.

budismo europeo y en particular español[6] y los problemas son también parecidos: hay una notable fragmentación de los grupos e individualización de las pertenencias. Un criterio estricto, que reflejase solamente los practicantes habituales del budismo en los centros de culto y meditación, con una asistencia continuada a ceremonias y prácticas, llevaría a plantear que el número de budistas en Canarias sería inferior a las 1.000 personas, de las que la mitad pertenecerían al grupo Soka Gakkai.

Pero desde un criterio que tenga en cuenta las complejas y difusas pertenencias que se tejen en torno a los diversos modos de entender la identidad religiosa que caracterizan al nuevo budismo, se tendría que triplicar o quizá quintuplicar dicha cantidad. Estos seguidores pueden desarrollar las prácticas y el estudio de modo individual ayudándose de las nuevas tecnologías de la información, pero también de los más tradicionales procedimientos del uso de libros, revistas, grabaciones y folletos. Pueden entender la relación con la religión principalmente como una simpatía que necesita expresarse sólo en contadas ocasiones como una pertenencia fuerte y socializada, por ejemplo, cuando viajan a las islas maestros a impartir enseñanzas o dirigir retiros, práctica por otra parte bastante habitual.

También destacan los perfiles de budistas que no se encuentran atraídos con las prácticas estables que se ofrecen en los centros consolidados, pero que siguen manteniendo un compromiso muy activo, tanto personal como colectivo; cuentan en la actualidad con internet como potentísima plataforma de contacto que permite construir y consolidar redes (aunque éstas puedan presentar una gran volatilidad). Un ejemplo lo ofrece el grupo denominado budismo universal (http://groups.msn.com/Budismouniversal, también http://www.budistas.net) que se coordina desde Canarias. Sería necesario reflejar, además, los complejos perfiles de seguidores que viven el budismo en Canarias, pero bastante al margen de su ubicación canaria. Suelen realizar estancias fuera de Canarias coincidiendo con periodos vacacionales, en centros del resto de España, de

[6] Se revisa en Francisco Díez de Velasco "La visibilización del budismo en España" en M. Pintos de Cea-Naharro (ed.), *Budismo y cristianismo en diálogo*, Madrid, Dykinson, pp. 154-259. Una aproximación general para el caso canario se puede consultar en *id.* "Multi-religiosity in the Canary Islands: Analysing processes of religious change between continents", *Religion* 39,2 (2009), pp. 147-153.

Europa, América o Asia, con los que se sienten enraizados o incluso manteniendo una itinerancia entre ellos. Apuestan por modelos de budismo muy diversos, desde los más occidentalizados como la meditación vipasana del maestro Goenka o las propuestas de los seguidores de la AOBO (Amigos de la Orden Budista Occidental), ambos bien enraizados en la Comunidad Valenciana y en Cataluña hacia donde suelen desplazarse los adeptos canarios, o a aquellos conectados con contextos asiáticos como los budismos tibetano, japonés, coreano, chino, tailandés o vietnamita. En ocasiones siguen sus prácticas con programas de estudio individual por internet y otros medios.

Todo lo anterior ilustra tanto una faceta interesante de la sociedad del ocio como de la sociedad actual globalizada y transnacionalizada, que es el auge del turismo religioso: la posibilidad de pensar la religión más allá del ámbito de lo local, como una pertenencia global que no conoce (ni reconoce) fronteras (algo por otra parte no ajeno a una religión universal como es el budismo). En este punto Canarias aparece como un territorio privilegiado que probablemente en el futuro tendrá un notable desarrollo, pues es una zona de atracción con buenas infraestructuras hoteleras y un paisaje que incluso simbólicamente puede resultar sugerente (la presencia de altas montañas, volcanes y mar). Ejemplos recientes los ofrecen el volumen de practicantes venidos de todas partes del mundo a las enseñanzas desarrolladas en 2010 por Gyeltshen Trulku Rimpoché en La Palma o Chögyal Namkhai Norbu en Tenerife, que indican que también caben movimientos de ida y vuelta (turismo budista canario hacia monasterios y centros fuera de las islas y llegadas de budistas de variados lugares del mundo para seguir ceremonias y enseñanzas puntuales en Canarias). En todo caso incluir y cuantificar este tipo de budistas que están al margen de los centros y grupos canarios estables es muy difícil y requiere un foco de trabajo muy individualizado.

En resumen destaca el número pequeño de los practicantes que se congregan en los grupos canarios estables y la diversidad y fragmentación de éstos. También es destacable la tendencia a crear grupos radicados en las ciudades principales configurando centros urbanos de prácticas. El budismo fuera de Asia se muestra como una opción que incide mayoritariamente en grupos sociales urbanitas con un capital educativo elevado. En este aspecto, además,

la insularidad en Canarias resulta una dificultad añadida que ha llevado progresivamente a que los grupos estables se concentren en las capitales provinciales en detrimento de los centros rurales o de los radicados en otras islas que no sean las capitalinas, donde además hubo en el pasado grupos que tuvieron que disolverse por las dificultades para mantenerlos activos, como ocurrió, por ejemplo, en La Palma o en Lanzarote. Se evidencia por tanto una geografía del budismo canario en la que pesan de modo abrumador las dos capitales provinciales, de los 25 centros budistas que se han reseñado a lo largo del tiempo en Canarias 18 se han ubicado en las capitales provinciales.
De todos modos, se expresa la voluntad en un futuro por parte de los grupos más estables de crear centros de retiro en zonas rurales o montañosas apartadas (la orografía canaria resulta privilegiada en este aspecto con lugares agrestes y silenciosos, pero a la par no muy alejados de los centros poblacionales), no hay en Canarias, por el momento, nada comparable a los monasterios y grandes centros de retiro que cada vez son más habituales en Europa y en la España peninsular.

3. Centros y grupos

Los grupos budistas en Canarias presentan algunas otras particularidades que quedan mejor de manifiesto al repasar la diversidad de los mismos con mayor detalle. Una de ellas es la destacada y temprana implantación del grupo Soka Gakkai en Canarias. De las cuatro sedes del grupo en España dos están en Canarias (en cada una de las capitales), la tercera en Barcelona y la sede central en Madrid (http://www.sgi-es.org). La sede principal es la de Las Palmas de Gran Canaria y ambas sedes canarias están en ubicaciones céntricas (y en zonas de alta apreciación) y congregan colectivos de seguidores que en cada una de ellas rondan los 300 participantes.

Hay que añadir también en este contexto, aunque desde la ruptura entre Soka Gakkai y Nichiren shoshu, que se produjo en 1991 y fue significativa en Canarias, funcionen de un modo completamente independiente, a los seguidores del grupo Nichiren shoshu. Como entidad religiosa lleva el nombre de "Nichiren Shoshu Myoshoji", depende de la sede central de Madrid y tiene

su centro de culto en el Puerto de la Cruz en Tenerife, en una urbanización cotizada, pero también mantienen un grupo en Bajamar (Tenerife). Congregan a un conjunto de participantes que ronda el medio centenar de personas en las prácticas habituales. Frente a Soka Gakkai que funciona como una organización internacional de carácter laico (sin sacerdotes) y cuyas prácticas se realizan sin la intermediación de especialistas religiosos a tiempo completo, Nichiren shoshu mantiene el carácter monacal-eclesiástico y el liderazgo lo detentan sacerdotes que han de desplazarse a Canarias cuando tienen que desarrollar ceremonias importantes y que dependen de la sede central del grupo radicada en Japón.

Otra particularidad canaria radica en que en el impacto del budismo tibetano la implantación gelugpa es mínima hasta el presente y no se han creado centros estables, aunque hay pequeños grupos de seguidores, que invitan a algún maestro tibetano a impartir enseñanzas (por ejemplo en las islas capitalinas o en Lanzarote, destacan en los últimos tiempos las visitas de Guese Lobsang Jamphel, del centro Nagarjuna de Barcelona).

Son los centros kagyupa los que presentan un impacto más antiguo y activo en Canarias y reconocen todos ellos al Karmapa Orgyen Trinley Dorje como su líder. El grupo decano en Canarias (desde 1991) es el que entronca con la figura de Kalu Rimpoché y tiene como centro raíz el monasterio Dag Shang Kagyu de Panillo (Huesca, http://www.dskbudismo.org/). El colectivo más numeroso actualmente y con un local de culto estable desde 1992 se encuentra en Las Palmas de Gran Canaria y toma el nombre de Kagyu Shedrup Chöling (http://laspalmas.dskbudismo.org); en él reside en los últimos tiempos durante varios meses cada año el lama Khelsang, de origen butanés, uno de los maestros del monasterio Dag Shang Kagyu, aunque muchos otros lamas de este linaje suelen impartir enseñanzas en Canarias. El centro de Santa Cruz de Tenerife, el primero en fundarse en Canarias (en 1991), denominado Kagyu Yang Chub Chöling (http://kagyu.xanga.com/), ha tenido diversas sedes (e incluso un lama residente en el pasado) pero carece de ella en la actualidad. Por otra parte, en el sur de Tenerife, en Arona, hay un pequeño centro de retiros, en un domicilio particular, denominado Dag Shang Tarpa Chöling. En el

pasado, los grupos asociados a Dag Shang Kagyu tuvieron también presencia tanto en La Palma (Kagyu Dag Shang Chöling en El Paso) como en Lanzarote (Sherab Rangdröl Ling en Teguise, hoy desaparecido).

Otro grupo kagyupa bien establecido en Canarias, con un local en Las Palmas de Gran Canaria desde 2002 se inserta en la red Kagyu Samye Dzong, cuyo líder internacional es Akong Rimpoché y cuyo centro principal en España está en Barcelona (http://samye.es). El centro Kagyu Samye Dzong Las Palmas recibe la visita habitual de dos maestros catalanes: el lama Jinpa Gyamtso y la lama Tsondru. Una característica de este grupo es la apuesta por los retiros colectivos, que han comenzado a realizarse en España (antes se hacían en el centro internacional principal del grupo, Samye Ling en Escocia, o en la India). Ya se ha desarrollado completamente el primero (de tres años y siete meses), en el centro de retiros que Samye Dzong tiene en Cataluña, finalizado en junio de 2007, que han completado tres practicantes budistas canarias (de un total de 18, todos españoles). Ha comenzado en 2008 un segundo en el que también hay retirantes canarios.

Un grupo con implantación antigua en Canarias es el que tiene como líder internacional a Geshe Kelsang Gyatso y toma el nombre de Nueva Tradición Kadampa. Se trata de una tupida red mundial de centros de meditación, que incluyen en España incluso un hotel-templo (http://www.kadampa.es) y una editorial (Tharpa) en la provincia de Málaga. Desde 1993 ha habido un pequeño grupo kadampa en Tenerife cuyo centro, que ha tenido diversas ubicaciones, toma el nombre de Aryadeva y se localiza en La Laguna (http://sites.google.com/site/meditaencanarias).

Otro colectivo presente en Canarias que se caracteriza por el uso sistemático de nuevas tecnologías de la información lo ofrece la red Rigpa, movimiento internacional de estudio y prácticas organizado en torno a Sogyal Rimpoché, maestro budista tibetano de la escuela ñigmapa. Tiene en España una red de ocho grupos de estudio (http://www.rigpa-spain.org). El desarrollo de Rigpa en Canarias ha sido más destacado en Tenerife donde hay un grupo de estudiantes y practicantes estable con local propio (http://rigpaen

tenerife.blogspot.com), que en Las Palmas donde el grupo está en formación. Presentan la particularidad de proponer no solo un programa de estudios progresivo que puede hacerse desde cualquier lugar del mundo, sino incluso la posibilidad de realizar retiros de larga duración sin necesidad de ingresar en un monasterio o un centro especializado, desarrollándolos a la par que se mantiene una vida laboral activa. Es un modelo particularmente adaptado a las características de seguidores no asiáticos, que son los que forman la red Rigpa, una propuesta que se puede clasificar en la línea del nuevo budismo.
Por otra parte se está organizando de modo incipiente otro centro tibetano en la isla de Lanzarote, en la capital, Arrecife, denominado Chang Sen, apuestan por proponer una orientación "rimé" (es decir abierta a todas las escuelas, de carácter más "ecuménico"). En la formación de este centro tiene una gran importancia la influencia del Dr. Lobsang Schresta, médico tibetano en torno al cual se ha organizado, con sede en Barcelona y Arrecife de Lanzarote “Yuthog, Asociación Española de Cultura Médica Tibetana” (http://www.medicinatradicionaltibetana.com/yuthog_asociacion.html, que tiene también implantación –aunque incipiente- en Gran Canaria y en Tenerife).

Con un menor grado de institucionalización en Canarias, ya que no tienen local propio y utilizan diversos centros (práctica que los asemeja a los grupos englobados en el capítulo de "nuevas espiritualidades"), se encuentra el grupo que encabeza una discípula de Kalu Rimpoché, la lama española Tashi Lhamo y que se denomina en la actualidad Círculo Niguma (http://www.lamatashi.org). Las visitas de esta lama han sido muy numerosas a Canarias desde hace más de diez años, en una ocasión también acompañada de su maestro Khempo Tsultrim Rimpoché. El Círculo Niguma Canarias desarrolla actividades en Tenerife de modo continuado y en Las Palmas de Gran Canaria de modo más esporádico. Funcionan según un modelo de redes de estudio y práctica que suple la presencia física continuada de los maestros con el uso de nuevas tecnologías de la información y otros procedimientos.

Otro grupo budista tibetano, instalado en Canarias desde 2008, es The Mirror Buddha Dharma Community (http://www.themirrorbuddhacommunity.com), ubicado hasta finales de 2009 en un local del centro de Las Palmas de Gran

Canaria muy visibilizado (con acceso desde la calle y con carteles y banderolas muy visibles desde fuera), aunque actualmente carezcan de él. Aunque el colectivo tiene una vocación rimé, su líder, el búlgaro Iasen Dimitrov entronca en la escuela sakya del budismo tibetano y depende del lama Thupten Nyima, director espiritual del centro Sakya Drögon Ling, sito en Denia (Alicante, http://www.sakyadrogonling.com). En el propio nombre del grupo se ilustra la proyección internacional que se busca y que, por otra parte, no es ajena a bastantes propuestas budistas actuales.

Otro grupo tibetano con reciente impacto en Canarias es Drukpa cuyo centro en España está en San Sebastián (http://www.drukpa-sansebastian.org) y cuyo líder internacional es el XII Drukpa (http://www.drukpa-sp.org). Se ha institucionalizado en las Islas por medio de la creación de la Fundación Canaria Drukpa (http://www.drukpa-canaria.org) radicada en Garafía (La Palma) y la actividad más notable que han promovido ha sido la serie de enseñanzas de Gyeltshen Trulku Rimpoché y Drubpon Ngawang a comienzos de 2010.

La tercera corriente budista con impacto notable en Canarias es el zen. Más allá de la existencia de seguidores individuales con salas de meditación privadas, destacan en Canarias cuatro grupos que conforman colectivos de practicantes, tres de ellos adscritos a la escuela soto zen y el cuarto formado por seguidores del maestro zen vietnamita Thich Nhat Hanh.

De los tres grupos del soto zen, dos de ellos pertenecen a la red budista que tiene en el templo Luz Serena de Valencia (http://luzserena.net) su centro y que toma el nombre de "Comunidad Budista Soto Zen" y se trata de centros urbanos de prácticas. El más antiguo surgió en Tenerife en 1987 y su responsable desde hace más de un decenio, Francisco Mesa, ha sido reconocido en 2005 como maestro del dharma con el nombre de Denkô Mesa (http://www.denko.es), tras la transmisión realizada por su maestro Dokushô Villalba (http://www.dokusho.eu). El centro, muy estable y que no ha cambiado de ubicación desde finales de 1993, se sitúa en Santa Cruz de Tenerife y lleva el nombre de "Dojo ZanMai San" y sus integrantes forman la Asociación Zen de Tenerife (http://www.zentenerife.org). Dada la presencia permanente de un

maestro plenamente ordenado, desde este centro se pueden realizar la totalidad de las ceremonias y prácticas que contempla el budismo zen. Por su parte el otro centro, situado en Las Palmas de Gran Canaria toma el nombre de Samara, Asociación Zen de Gran Canaria (http://azgcsamara.blogspot.com), ha tenido diversas ubicaciones, comenzó a funcionar en 1997 aunque se institucionalizó en 2005 y aglutina a un colectivo de practicantes más reducido que en Tenerife.

En Las Palmas de Gran Canaria hay otro grupo de practicantes del soto zen, parecido en dimensiones al anterior, denominado "Grupo Zen de Las Palmas" y que comenzó en las mismas fechas que el anterior, con un centro estable desde hace años, pero que pertenece a una organización diferente, la Asociación Zen Internacional (http://www.zen-azi.org) con sede en Francia. Aunque la Comunidad Budista Soto Zen y la Asociación Zen Internacional derivan en última instancia del mismo maestro, el introductor del soto zen en Europa, Taishen Deshimaru, desde el punto de vista organizativo forman redes de practicantes completamente diferentes.

Por último, y a diferencia de los grupos anteriores, que siguen la escuela soto del budismo zen japonés, destaca también en Gran Canaria (con proyección en algún momento en otras islas) un pequeño grupo de seguidores del maestro zen vietnamita y prolífico escritor Thich Nhat Hanh. Forman parte de una red mundial con una decena de otros grupos asociados en España (http://www.tnh-es.org/). El pensamiento de este maestro tiende puentes entre el zen y el cristianismo católico. Ahondando en esta línea se podrían citar también algunos otros practicantes del zen (en tanto que técnica de meditación desbudistizada) presentes en Canarias, asociados, por ejemplo, con el Zendo Betania de Brihuega (Guadalajara: http://www.zendobetania.com) que se caracterizan por no apostar por una identificación religiosa como budistas y que quizá deberían ser incluidos con mayor propiedad dentro de los grupos de cristianos católicos (con perfiles particulares, vistos por algunos como disidentes). También en esta línea de un zazen desbudistizado (en este caso también descristianizado) tras los pasos del famoso maestro Kalrfried Graf Dürckheim destaca la presencia

con una peridicidad anual de Concha Quintana (http://conchaquintana.net/) en las islas capitalinas.

Queda por reflejar uno de los centros budistas más estables y visibles de las islas que, además, presenta la particularidad de tratarse de un grupo claramente inserto en los postulados del "nuevo budismo", relativamente independiente de escuelas e identificaciones doctrinales locales, étnicas o nacionales estrictas, que en boca de sus responsables se podría definir como budhayana (camino del Buda) o incluso dharmayana (camino del dharma en una acepción casi desbudistizada, a pesar de que se definen de modo inequívoco como budistas desde el punto de vista institucional y han solicitado su entrada en la Federación de Comunidades Budistas de España). El grupo radica en el Centro Milarepa (http://www.centromilarepa.com), en Las Palmas de Gran Canaria, y tiene la estructura de una red de practicantes budistas que porta el nombre de Arya Marga Sangha (http://aryamargasangha.blogspot.com). Su director espiritual honorario es el ya citado Ajahn Dhiravamsa y está dirigida por el maestro canario Alejandro Torrealba (cuyo nombre como maestro de dharma es Acharya Dharmamitra Dhiraji tras la transmisión realizada en 2005 por Dhiravamsa). En el Centro Milarepa, activo desde 1995, se llevan a cabo muy diversas actividades centradas en la enseñanza del yoga (y también en la consulta sexológica), como por ejemplo un reciente congreso de yoga desarrollado a finales de 2009. Uno de los empeños más relevantes que está comenzándose a plantear tiene que ver con la aplicación del yoga a la terapia oncológica (con una faceta de investigación que se realiza bajo el patrocinio de Instituto Canario de Investigación del Cáncer). En este contexto se promovió la visita a Canarias de Alejandro Chaoul-Reich, perteneciente a la tradición bön tibetana. Además en el centro Milarepa se han alojado temporalmente otros grupos budistas en diversos momentos (como el de la Asociación Zen de Gran Canaria o el grupo Samye Dzong de Las Palmas en sus primeras etapas) y es la sede de la Fundación Rokpa en Canarias, la única ONG budista con impacto continuado en Canarias, y del grupo de diálogo interreligioso "Encuentro de Caminantes", del que Alejandro Torrealba ha sido fundador y ha ostentado la presidencia.

Por último, para reflejar un panorama más completo de los grupos budistas canarios habría que tener en cuenta seguidores de formas más minoritarias y menos institucionalizadas de budismo, aglutinados en torno a maestros y maestras con una proyección pública muy discreta, que realizan las prácticas en domicilios particulares y que resultan muy difíciles de detectar, por su escaso interés en visibilizarse en muchos casos. Hay que añadir también la importancia de los practicantes individuales y en un territorio como el canario con una gran población flotante de extranjeros turistas de media y larga duración, budistas europeos que realizan de modo no comunitario sus prácticas pero que en ocasiones acuden a alguno de los centros budistas canarios más visibles y citados en los listados budistas internacionales potenciando así la diversidad de practicantes presentes puntualmente en éstos.

4. Institucionalización, visibilización y retos

Hay que tener en cuenta que el budismo es una religión que no produce rechazo social destacado, que no está estigmatizada y que incluso suscita simpatías, aunque éstas resulten algo difusas en ocasiones. Este referente positivo se ilustra en Canarias en que los centros budistas más estables no han tenido nunca grandes problemas de convivencia vecinal y son tenidos por inquilinos o vecinos ejemplares, discretos en el impacto visual externo de sus centros, apreciados por el esmero de la decoración interior y el cuidado de los locales, poco ruidosos en sus prácticas (salvo esporádicos toques de campanas, tambores o cantos) y poco molestos dado el pequeño número de los participantes que congregan. La renuncia a la acción proselitista también afianza la percepción positiva de que disfrutan, aunque quizá la consecuencia principal derivada de todo lo anterior sea la del impacto escaso que tienen estos grupos: la discreción conlleva invisibilidad en ocasiones.

La visibilización resulta, por tanto, uno de los retos en el budismo canario. Se palia en parte con la inversión realizada por los grupos más estables con el fin de mantener páginas web bien desarrolladas y puestas al día. Las ocasiones de potenciar la visibilización del budismo, de todos modos, parecen haber aumentado en los últimos tiempos, quizá en consonancia con una sensibilidad

más propicia hacia la inclusión del budismo entre los interlocutores culturales-religiosos en Canarias, aunque las implicaciones de este asunto requerirían un análisis algo más detallado que ha de incluir múltiples factores. Además de la no estigmatización, de la renuncia al proselitismo, habría que tener en cuenta la carga estética característica de las diversas formas de entender esta religión. Los valores de espectacularidad de ciertas prácticas budistas, la fuerza performativa de las ceremonias y los efectos coloristas de los ropajes y la parafernalia asociada resultan muy apropiados en una sociedad como la canaria volcada desde hace lustros hacia la industria del ocio y que, además, tradicionalmente ha valorado particularmente la sensorialidad asociada (la acción sobre el sensorium) de las prácticas de los contextos de festivalización (actos cultural-festivo-religiosos en tanto que continuum de socialización).

Dado que muchas ceremonias budistas tienden a conformarse como performances totales (y además con un notable plus de espiritualidad asociado que puede o no compartirse sin que quede muy mermado el impacto de las mismas) no es extraño que empiecen a resultar un ingrediente bienvenido en los contextos festivos y culturales. El primer ejemplo notable se produjo en 2006, en una de las fiestas religiosas con proyección cultural e identitaria más notables de Canarias, el Corpus Christi de la Orotava en Tenerife, donde se erigen alfombras de tierras y otros materiales con temas religiosos católicos en las calles. Se incluyó en un lugar muy destacado un mandala tibetano de tierras de colores, erigido bajo la supervisión del lama Thubten Wangchen (director de la Casa del Tíbet de Barcelona y representante en España del Dalai Lama) por un grupo de monjes gelugpa procedentes de la India (tibetanos exiliados) siguiendo de modo bastante completo el ceremonial tradicional tanto en la confección como en la disolución del mandala. Este tipo de ceremonias a las que se asocian también cantos religiosos y danzas rituales y que realizan monjes especializados (que adaptan, además los largos rituales tibetanos a formatos más reducidos y tienden a adecuarse a los estándares de la industria del espectáculo) han sido realizadas posteriormente en otras ocasiones en diversos puntos de Canarias (La Laguna en Tenerife, Lanzarote, Gran Canaria, etc.) y entre los asistentes suele haber un cierto número de budistas canarios, que otorgan un pleno significado religioso a lo que están viviendo, junto a

espectadores que pueden asistir únicamente entendiéndolos como un espectáculo exótico colorista e interesante en la línea de los contextos de festivalización cada vez más habituales en la neo/hipermodernidad actual. Habría que reseñar que también han tenido un impacto destacado algunas de las iniciativas desarrolladas por Soka Gakkai, tanto en Tenerife como en Gran Canaria, como exposiciones (en particular la dedicada a la Carta de la Tierra de Naciones Unidas en 2006) y conferencias públicas sobre temas de carácter ecológico o sobre derechos humanos, juventud, educación, etc.

Si bien la visibilización del budismo en tanto que religión global se evidencia en estas actuaciones, no se produce en igual medida una visibilización del budismo en cuanto religión local canaria, ya que la posición de los budistas canarios no queda evidenciada de modo claro en estos actos, que no suelen organizarse por los grupos budistas que tienen presencia en Canarias, sino por administraciones locales o por empresas de la industria del espectáculo (salvo el caso de algunas de las realizadas por Soka Gakkai).

La visibilización de los budistas canarios, de todos modos, ha tendido a aumentar en los últimos tiempos, tanto en actos que usan espacios públicos y en particular la calle (como las actividades de solidaridad con las protestas en Birmania o en el Tíbet en los años 2007 y 2008) como en los símbolos externos que aparecen en la parte exterior de los locales de los grupos budistas. El ejemplo más claro lo encontramos en el Centro Milarepa, donde en la fachada del edificio ondea una bandera multicolor budista, en este caso hay quizá que tener en cuenta que se trata del único local en propiedad al uso de un grupo budista en Canarias y que los signos externos pueden ser menos discretos que cuando se trata de locales alquilados.

De todos modos en lo relativo al impacto social hay que destacar que los centros budistas canarios en la actualidad disponen de locales pequeños, muy marcados en su tamaño y funcionalidad por el límite que determina el propio desarrollo de las prácticas, basadas principalmente en la meditación sentada por parte de reducidos grupos de practicantes. En este aspecto quizá el grupo que marca la diferencia es Soka Gakkai que aglutina a colectivos más

numerosos en centros más grandes. Con la excepción anterior los otros locales suelen estar profusamente decorados y planteados para ser vividos y vistos desde el suelo (desde donde se medita salvo los pocos casos en que se usan sillas). No se necesitan grandes espacios excepto en casos especiales ya que no suele haber grandes ceremonias salvo si vienen maestros famosos extra-canarios y en esas ocasiones pueden necesitar procurarse locales más grandes, prestados o alquilados para la ocasión, que resulta la práctica habitual. Aunque visto lo ocurrido en otros lugares de España donde se han erigido salas de culto budista grandes (y en ocasiones muy grandes, como en el caso de Sakya Drögon Ling en Denia -Alicante- o de Karma Guen en Vélez Málaga -Málaga-, ambos en zonas de gran impacto turístico no muy diferentes de Canarias) para atender a una demanda de visitantes muy diversa y marcada por el peso del turismo, también extranjero (notablemente del turismo religioso), no es de descartar que en un futuro, alguna iniciativa de este tipo puede producirse en Canarias.

La visibilización del budismo en Canarias tiene mucho que ver, también, con la proyección social de sus miembros. Destacan dos estrategias, que ilustran posiciones diversas en este asunto: hay grupos (la mayoría) que enfocan sus intereses hacia dentro, hacia el desarrollo personal, hacia la práctica de la meditación, la oración y el perfeccionamiento interior de sus miembros (que se estima que es el más adecuado camino para mejorar el mundo). Hay otros grupos que inciden también en la acción social en la línea del budismo comprometido. El mejor ejemplo en Canarias de este tipo de acción lo ofrece Arya Marga: la rama para las islas Canarias de la Fundación Rokpa (http://www.rokpa.org), una organización no gubernamental de inspiración budista (fundada por Akong Rimpoché), enfocada hacia la ayuda a los tibetanos y nepalíes, tiene su sede en el Centro Milarepa y desde Canarias drena ayudas para diversos proyectos de índole humanitaria. Se trata del único proyecto institucionalizado que tiene presencia en Canarias, otros proyectos, como los que se coordinan desde la Casa del Tíbet de Barcelona o la ONG Karuna-Dana de Madrid, tienen a canarios entre sus benefactores, pero no presentan la estructura local que encontramos en Rokpa.

Por otra parte la acción de proyección social enfocada en Canarias y no solo en ámbitos internacionales también ha comenzado a desarrollarse por los integrantes del grupo Arya Marga. Han liderado, con un impacto mediático destacado, las manifestaciones de protesta contra la represión en Birmania en 2007-2008 realizadas en Las Palmas de Gran Canaria del mismo modo que han participado en el apoyo a inmigrantes en situación de desamparo y, junto a otros grupos budistas, en ceremonias interreligiosas en recuerdo de los centenares de inmigrantes muertos en las aguas canarias.

Otro tema destacado se refiere a la institucionalización de los grupos budistas: hay tres formas de organizarse que conllevan grados diversos de institucionalización. En primer lugar están los grupos que funcionan como colectivos cuya cohesión proviene del mutuo acuerdo tácito entre sus miembros sin mayores compromisos. En segundo lugar están la mayoría de los grupos, que se han organizado como asociaciones culturales y se han inscrito en el pertinente registro de Asociaciones de Canarias. Solamente en dos casos, por el momento, se ha optado por el máximo grado de institucionalización religiosa que deriva de haberse inscrito en el registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia. El primer grupo budista inscrito en Canarias es Arya Marga (con fecha de 12 de septiembre de 2007 y con el número 1228-SG), el segundo ha sido Aryadeva (con fecha de 13 de junio de 2008 y con el número 1472-SG).

De todos modos hay que tener en cuenta que muchos de los otros grupos budistas que se organizan como asociaciones culturales en Canarias, forman parte de entidades religiosas budistas cuyo centro principal está fuera de las islas y que han sido registradas en el Ministerio de Justicia. Así el centro Samye Dzong de Las Palmas pertenece a la entidad registrada como "Karma Kagyu del budismo Tibetano" (nº 061-SG, el primer grupo budista inscrito en España, en 1982), los centros Kagyu Shedrup Chöling, Kagyu Yang Chub Chöling y Dag Shang Tarpa Chöling pertenecen a la "Comunidad Religiosa Dag Shang Kagyu" (nº 082-SG, inscrita en 1985), la Asociación Zen de Tenerife y la Asociación Zen de Gran Canaria pertenecen a la "Comunidad Budista Soto Zen" (nº 156-SG, inscrita en 1990), los centros de Soka Gakkai de

Las Palmas y Tenerife pertenecen a "Soka Gakkai España" (nº 267-SG, inscrita en 1994) y el centro de Nichiren Shoshu del Puerto de la Cruz (Tenerife) forma parte de la entidad religiosa denominada "Nichiren Shoshu Myoshoju", cuyo registro central está en Madrid (nº 202-SG, inscrita en 1991).

Hay que tener en cuenta que la institucionalización tenderá a potenciarse en el futuro, en especial como consecuencia de que haya sido reconocido el 18 de octubre de 2007 el notorio arraigo al budismo por parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia[7]. En todo este proceso hay que tener en cuenta que la Federación de Comunidades Budistas de España, que dirige la interlocución de los budistas con el Estado, aglutina a todos los grupos budistas canarios citados en el párrafo anterior (a excepción de Nichiren Shoshu y Aryadeva), ya sea como centros asociados a otros pertenecientes a la Federación o como centros independientes (es el caso de Arya Marga Sangha que en septiembre de 2010 ya forma parte de la federación).

Otro asunto importante y que puede presentar perspectivas de mayor desarrollo en el futuro es el del peso de las mujeres en los grupos budistas canarios, que no hace más que reflejar una tendencia global (aunque el liderazgo budista resulte bastante androcéntrico, tema por otra parte, muy debatido en la actualidad). Hay muchas mujeres en los grupos budistas (en porcentaje desde luego superior a los varones), presentan unos niveles de práctica de gran constancia, y suele recaer en ellas actividades de administración, mantenimiento y embellecimiento de los lugares de culto. Pero lo destacable es que, aunque la gran mayoría de los puestos de relevancia (las posiciones de maestros) las detentan varones, se evidencia una tendencia hacia el empoderamiento de algunas mujeres en el seno del budismo tanto en general como en alguna medida en el caso canario. Por ejemplo el círculo Niguma está liderado por una mujer, la lama Tashi Lhamo que ya vimos que visita con frecuencia Canarias. También en el pasado tuvo un notable impacto la presencia en Canarias de Anila Rinchen Wangmo, y durante un decenio dirigió el centro Aryadeva la monja Chödron. Por otra parte es de destacar que

[7] Véase Ana Fernández-Coronado González, "Notorio arraigo de la Federación de Comunidades Budistas de España (Consideraciones jurídicas sobre la evolución del concepto de notorio arraigo)", *Bandue, Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, 3 (2009), pp. 137-154.

han sido solamente mujeres las retirantes canarias que han completado en 2007 el retiro de trianual que gestiona el grupo Samye Dzong, y si alguna de ellas se quedase en Canarias estaría en una buena posición para acceder a tareas de responsabilidad en un grupo en el que hay que destacar que uno de los dos responsables en España es una mujer, la lama Tsondru. Añadamos que durante varios años (hasta finales de 2009) el grupo rigpa de Canarias estuvo coordinado por una mujer, Sally Burgess, y que en la Asociación Zen de Tenerife destacó hasta 2009 la posición de la instructora Rosa María González.

Uno de los empeños en el que algunos budistas canarios han destacado y cuyo impacto ha superado el ámbito de las islas tiene que ver con la enseñanza. Además de los programas de estudio que se desarrollan exclusivamente para los miembros de los diversos centros (destacando quizá los de Rigpa por su sistematicidad), y que toman la forma de iniciaciones (o ciclos de estudio para prepararlas), hay que reflejar también los programas abiertos que se esfuerzan por acercarse a un público más general. Hay que citar el intento de desarrollar un programa de estudios sistemático por parte de Arya Marga, pero sobre todo destacar el empeño desarrollado desde la Comunidad Budista Soto Zen para dar continuidad a un Programa de Estudios Budistas en tres años que se cursa por internet y que dirige desde Tenerife el maestro canario Denkô Mesa (http://www.estudiosbudistas.es), un esfuerzo que incluye también la publicación de manuales de estudio y diversos materiales[8], además de sesiones presenciales y que presenta una sistematicidad, filtros de control y pruebas de conocimientos que lo asemejan mucho a los programas de estudio universitarios estándar. Resulta por otra parte interesante destacar que esta labor de enseñanza en ocasiones se ha planteado de un modo cooperativo entre dos de los grupos, el que lidera Denkô Mesa y el que dirige Alejandro Torrealba-Dharmamitra, una cooperación que se ha producido en diversos otros contextos, destacando la realización de ceremonias dirigidas por uno de ellos en el centro del otro. Se puede citar la ceremonia de voto de bodhisatva desarrollada en el centro zen de Santa Cruz de Tenerife en 2006 y presidida por Dharmamitra, que rompe la tónica habitual consistente en que este tipo de

[8] Son Denkô Mesa ed., *Orígenes del budismo, vol. I de Budismo. Historia y Doctrina*, Madrid, Miraguano ediciones. 2005; *id. El Gran Vehículo. Mahâyâna, vol. II de Budismo. Historia y Doctrina*, Madrid, Miraguano ediciones., 2007. El tercer volumen es Dokushô Villalba, ed., *Zen (Dhyana – Chan – Seon), vol. III de Budismo, Historia y Doctrina*, Madrid, Miraguano editores, 2009.

ceremonias no las realicen en Canarias los seguidores de la Asociación Zen de Tenerife, sino que se hagan en el templo "Luz Serena" de Valencia, centro de la red que forma la Comunidad Budista Soto Zen.

También resultan destacables los "Encuentros de maestros", celebrados en dos ocasiones, en 2008 y 2010. En la primera, planteada como una ceremonia de hermanamiento entre Denkô Mesa, Ajahn Dhiravamsa y Acharya Dharmamitra que se desarrolló en el Dojo Zen de Tenerife se visibilizó, por medio de un complejo ritual que entremezclaba ceremonias del budismo zen y del budismo teravada con prácticas del budismo tibetano, y bajo el refrendo del maestro de más edad, Dhiravamsa (que recordemos que ha fijado su residencia en Canarias y tiene la nacionalidad española), la nueva situación que se había producido en las islas con el acceso al estatus de maestros del dharma de los dos budistas canarios (Dharmamitra y Denkô Mesa). En la segunda, que se desarrolló en el Centro Milarepa de Las Palmas de Gran Canaria solo participaron los dos maestros canarios. Estas ceremonias quizá sean elementos más en un proceso incipiente de conformación de un budismo que se piensa desde Canarias y que enraíza en las peculiaridades de los seguidores budistas que viven en las islas, y que no solo lo podríamos definir como un budismo en Canarias sino también como un budismo de Canarias (y donde se produce una combinación policontextual de lo local y lo global).

Por último queda por recordar la fuerza, ya reseñada con anterioridad, de la tendencia de muchos practicantes budistas hacia la asunción de identidades religiosas poliédricas, marcadas por la multiplicidad que caracteriza a las nuevas espiritualidades, en las que el budismo se convierte en un ingrediente más de una vivencia religiosa polimorfa y cambiante y cuyo estudio, por la volatilidad y la transparencia de sus cultivadores, resulta bien difícil de sistematizar, aunque necesario de ser tenido en cuenta.

Budismos en Andalucía. Historia e implantación[1]

Clara Macías Sánchez[2]

Introducción

En la sociedad española se vienen generando desde los últimos treinta años una serie de cambios que están renovando en mayor o menor medida las estructuras que afectan a diferentes campos de la vida social. Entre los factores desencadenantes de tales cambios destacan el fin de la dictadura franquista y del régimen nacional-catolicista y el inicio de la a confesionalidad del Estado español, en virtud de la cual "ninguna confesión tendrá carácter estatal" (artículo 16 de su Constitución). En este contexto comienza a esbozarse un aparente proceso general de secularización de la sociedad, junto a un pluralismo religioso emergente, augurado por la incorporación de España a la Comunidad Económica Europea y una mayor apertura a otros países, el incremento de la participación de la mujer en la vida pública tanto en la formación universitaria como profesional, los cambios demográficos, el desarrollo económico y tecnológico, etc[3]. En el caso concreto de la confesión budista, aunque a partir de los años 60 comenzaron a publicarse libros generales sobre budismo, no será hasta 1977 cuando se funde el primer centro en España. Seguidor de la tradición tibetana, "Karma Lödro Gyamtso Ling" se

[1] Este artículo es uno de los frutos del trabajo realizado en los últimos cinco años en el marco de sucesivas investigaciones que comienzan con *Pluralismo Religioso en Contextos de Inmigración*, auspiciada por los programas de la Dirección General de Investigación del Ministerio de Ciencia y Tecnología (Plan Nacional I+D+I); así como *Las religiones de los inmigrantes en Andalucía* por la Dirección General de Políticas Migratorias, Consejería de Gobernación de la Junta de Andalucía. Estas investigaciones iniciales tienen su continuación en *Censo y análisis de la presencia y actividades de grupos religiosos no católicos en la Comunidad Autónoma Andaluza* (2007 – 2009) y *GESDIVERE: Gestión de la diversidad religiosa en España* (2009 – 2010), financiadas por la Fundación Pluralismo y Convivencia. Dirigidas todas por Rafael Briones, profesor titular del Departamento de Antropología Social de la Universidad de Granada.

[2] Clara Macías Sánchez es licenciada en Antropología Social en la Universidad de Granada y doctoranda en la Universidad de Sevilla en el departamento de Antropología Social. Ha sido miembro del equipo de investigación del proyecto "Censo y Análisis de los Grupos Religiosos No Católicos en Andalucía" contratado por la Fundación Pluralismo y Convivencia del Ministerio de Justicia. Realizando trabajo de campo en Malí, desarrolló la investigación "La música entre Al-Andalus y la Curva del Níger" subvencionada por la Consejería de Cultura de la Junta de Andalucía. Actualmente es becaria de investigación en el Centro de Estudios Andaluces en el área de Antropología, donde realiza junto a Salvador Rodriguez Becerra y Salvador Hernández la investigación "Religiosidad en Carmona".

[3] Salguero, O. y Macías, C. "La fe Bahá`í en Andalucía: su implantación en contextos de pluralismo religioso" Comunicación presentada en la 30th ISSR-conference. Santiago de Compostela, 2009.

creó en la ciudad de Barcelona. En el mismo año apareció el también tibetano centro Nagaryuna en Alicante[4].

Las distintas tradiciones budistas son consideradas en España desde el exterior de la comunidad, como una misma confesión religiosa. Y es cierto que todas comparten un origen común que data del siglo V a.C. y que está centralizado en la figura de Buda Sakyamuni y localizado en India. Sin embargo la evolución a lo largo del tiempo y su expansión en el espacio ha fructificado en tres *caminos* principales (*mahayanna, theravada* o *hinayanna* y *vrajayanna)* y cada uno de ellos en multitud de escuelas liderados por linajes diferentes. Los grupos presentes en Andalucía son seguidores de dos tradiciones principales, que a su vez se dividirán en distintas escuelas o linajes. Es el caso de la tradición tibetana, por un lado, y por otro, la tradición zen japonesa. Unidos por la persecución de un fin similar, los caminos practicados para llegar a este objetivo son muy dispares, formados y consolidados en espacios geográficos muy distantes, así como a lo largo de extensos periodos de tiempo.

Sin embargo, al mismo tiempo, los grupos budistas andaluces seguidores de ambas tradiciones comparten muchos rasgos, sobre todo en lo referente a las características morfológicas de sus grupos, su estructura interna, su modo de crecimiento, sus necesidades y preocupaciones; pero también comparten el momento en el que se origina la implantación de esta confesión en la región, a comienzos de la década de los años 80. Con el objetivo de aprehender estas características comunes, pero al mismo tiempo recoger sus peculiaridades, la historia particular de las asociaciones y las relaciones entre ellas, se ha elegido la estructura de este artículo. La primera parte incluye la historia de la implantación en Andalucía, pero dividida ésta a su vez en dos bloques correspondientes a las dos tradiciones existentes: tibetana y zen. En segundo lugar se tratan los grupos adheridos a las mismas de forma conjunta, analizando sus características y las de sus espacios de reunión, así como atendiendo a su número y distribución en el territorio.

[4] Webb, R. “Budismo en España e Iberoamérica” En Harvey, P. *El Budismo*, Cambridge University Press, 1998. Pp. 362- 380.

Historia

Historia grupos budistas de origen tibetano[5] *en Andalucía*

En Tíbet surgieron varios linajes de *lamas* que dieron lugar a distintas escuelas de pensamiento y práctica budista. El más antiguo de ellos surgió en el siglo IX, *nyingma- pa*; dos siglos después los linajes de *sagya-pa* y *kagyu-pa;* y en último lugar el linaje *gelug-pa*. Aunque en España están implantados grupos de todas estas escuelas, en Andalucía sólo existen seguidores de los dos últimos. También está implantada la Nueva Tradición Kadampa, que, aunque heredera de la escuela *gelupa,* se considera a sí misma independiente. El budismo tibetano en Andalucía está presente desde hace treinta años aproximadamente, es decir, desde los primeros años de la década de los ochenta. En la historia de su implantación las islas Baleares juegan un papel importante como destino preliminar de los *lamas* y donde tuvieron lugar los primeros desarrollos de las enseñanzas búdicas en España antes de llegar al sur de la península. El relato de la historia de la implantación en esta comunidad autónoma se ha ordenado agrupando los grupos según sus linajes, comenzando con los que tienen más antigüedad y desde los cuales surgieron los más recientes.

- Linaje *Gelupa*[6]

El centro de budismo tibetano más antiguo en Andalucía, el centro de retiros Osel Ling, es seguidor del linaje *gelupa.* Fue creado en 1980, cerca de la

[5] El budismo tibetano pertenece a la escuela *mahayana* o el gran vehículo, que además incluye las enseñanzas tántricas o el camino *vrajayana.* Es el tipo de budismo predominante no solamente en el Tíbet, sino en Nepal, Bhutan y Mongolia. En el centro del budismo tibetano está la figura religiosa del *lama,* o *guru* en sánscrito, guía espiritual en su traducción al castellano.

[6] La última de las cuatro principales escuelas de budismo tibetano que apareció fue la escuela *gelupa* (la escuela amarilla), fundada en el siglo XV por Tsong- kha- pa (1357- 1459), y cuyo representante más significativo actualmente es S. S. el Dalai *Lama*. Este linaje enfatiza la estricta disciplina monástica y la convicción de la presencia constante de *bodhisattva*, el Buda que alcanzó la iluminación a través de la compasión de todos los seres vivos. Este linaje se mantiene dinámico, a pesar del exilio sufrido por la ocupación china del territorio del Tíbet, gracias a que sus monasterios más importantes se reestablecieron en India.

localidad de Órgiva, en la Alpujarra granadina. El origen de este centro se remonta a la década de los años setenta en Ibiza, y estuvo relacionado en sus comienzos con el movimiento ideológico que se dio en la isla en esa época, conocido coloquialmente como el *movimiento hippy.* Entre sus diferentes intereses estaban los viajes a India y el conocimiento de la cultura de este país. En uno de ellos se produce el contacto con distintos *lamas* o maestros, a los cuales se invitaba a la isla. Uno de ellos será el *lama* Yeshe, que va creando el grupo con sus enseñanzas, y al que va sugiriendo caminos de implantación del budismo en España. De esta forma surge el deseo de crear un centro estable, decantándose por la ubicación peninsular que facilitaría el acceso al mismo. El interés de estas personas era la creación de un espacio simbólico que recordara el estilo de un monasterio budista y que, funcionalmente, fuese un centro de retiros para la formación y la práctica. En 1980 se inauguró Osel Ling, a cuyo acto de celebración asistió el *lama* Yeshe, y, junto a él, como invitado especial S.S. Dalai *Lama,* quien dio el nombre al centro que significa "Lugar de la luz clara". El nacimiento del niño Osel Torres[7] en 1985, cuyos padres fueron miembros de la comunidad desde sus inicios, y su designación como la reencarnación del *lama* Yeshe, fallecido un año antes, tuvo mucho eco en los medios de comunicación y proporcionó más publicidad y difusión de la existencia del centro. En 1984 el *gueshe* o maestro espiritual de Osel Ling dio su primera enseñanza en Granada capital. Pero no será hasta 1985 cuando se constituya el Centro Nagarjuna de Estudios Budistas Tibetanos en Granada con motivo del descubrimiento de la reencarnación del *Lama* Yeshe en el niño Osel Torres.

El monje tibetano *Gelupa* Khen Rinponché Tamding Gyatso ha sido guía espiritual de practicantes budistas españoles desde 1987. El primer centro en España, que fue fundado por este maestro alrededor de 1990, está en Menorca y desde él continuará su difusión del *dharma* hacia otras zonas de la península. Tras su fallecimiento en el 2002 lo sustituirá en sus funciones el *lama* tibetano Gueshe Tenzing Tamding. En el caso de Andalucía, los centros más antiguos bajo la guía espiritual de este maestro están en la capital sevillana: el Centro

[7] Véase Mackenzie, V. *Reincarnation: the boy Lama*. Londres, Bloomsbury, 1988; y la segunda parte de esta obra, *Reborn in the West*. *The Reincarnation Master.* Londres, Haper Collins, 1997.

Budista Tibetano Chakrasamvara y el Centro de Estudios Budistas Tibetanos Ganden Chöeling Sevilla; ambos fueron fundados también en los primeros años de la década de los noventa, aunque no constituidos de forma legal hasta diez años después. A lo largo de su existencia el grupo recibía periódicamente las visitas de su guía espiritual y de otros *lamas,* pero desde el año 2005, el conjunto de centros fundados por Khen Rinponché Tamding Gyatso acoge a un maestro tibetano residente: el *lama* Tritul Rimponché. Asiste semanalmente a todos los centros andaluces que comparten el mismo *guía espiritual*, además de los dos sevillanos mencionados más arriba, los centros budistas Ganden Chöeling Huelva y Amitabha Chöeling de Málaga. Ambos fueron creados en el año 2005 fruto de los contactos y las enseñanzas impartidas por Gueshe Tenzing Tamdin en sus visitas a Sevilla. El último centro budista fundado bajo la guía espiritual de este maestro en Andalucía es el Ganden Chöeling a finales del año 2008 en la provincia de Cádiz, concretamente en la localidad de San Fernando.

Existe en España un conjunto de centros budistas creados por otro maestro tibetano, seguidor de la escuela *gelupa*, llamado *lama* Gangchen Rimpoche. Este maestro, pertenece además al linaje Nagalso. El único centro fundado por él en Andalucía que continúa activo en la actualidad está en Almería; anteriormente existió otro en Málaga, sin espacio fijo de reunión en el año 2008. El almeriense Kor yug Shide Ling o, en su traducción al castellano, “Entorno De Paz”, fue creado en 1995. En esta provincia, ya a finales de la década de los 80, existía un grupo de personas interesadas en el budismo que asistían a actividades en centros estables cercanos. En 1992 visita por primera vez el *Lama* Gangchen la ciudad de Almería con el objetivo de realizar consultas y sanar a personas individualmente. Pero tras esta primera visita, se mantiene el contacto con él y un grupo empezó a reunirse en casas particulares, hasta que en 1995 se crea el centro almeriense que es visitado por su fundador varias veces al año.

Lama Thupten Nyadak es el fundador y guía espiritual de la Asociación cultural y benéfica Dipamkara en Málaga. Este lama tibetano pasó, tras su exilio del Tíbet, muchos años viajando por distintos países. Su llegada a la ciudad de

Málaga se produjo como invitado por el centro Amithaba Chöeling. Pero allí contactará con una de las actuales socias, con la que formará esta asociación centrada en las labores sociales y las prácticas médicas. Piensan que todos los problemas actuales de salud no pueden resolverse sólo con meditación y oración, o con el estudio de filosofía budista, y les caracteriza su dedicación también a tareas más prácticas que ayuden a las personas a ser felices.

- Nueva Tradición *Kadampa*

El budismo *kadampa* es una tradición de budismo *mahayanna* fundada por Atisha en el siglo X. La Nueva Tradición *Kadampa*- Unión Internacional de Budismo *Kadampa* (NKT-IKBU)[8] es una asociación internacional de centros budistas, relacionada con el linaje *gelupa,* que siguen la tradición *kadampa*, con ciertas reformas*;* fue fundada por Gueshe Kelsang Gyatso en Inglaterra a finales de la década de los setenta. Aunque los maestros de la Nueva Tradición *Kadampa* son *lama*s tibetanos, la NKT no se considera budismo tibetano ni en la línea del *Dalai Lama,* debido a los problemas políticos en los que el representante del linaje *gelupa* está inmerso; por eso se registran como una tradición budista independiente[9]. La primera ciudad española visitada por Gueshe Kelsang Gyatso es Menorca, confirmándose de nuevo la idea ya apuntada de que las islas Baleares han sido el principal foco de entrada del budismo tibetano en nuestro país.

El Centro Budista Mahamudra de Sevilla se crea en 1993, y será el núcleo desde donde surgirán el resto de centros NTK de Andalucía occidental. En el año 2002, tras muchos avatares de ubicación, alquilan un local pero del que se mudarán al cabo de pocos años a otro que tendrán que habilitar. El centro, totalmente reformado, lo volverán a abrir al público en marzo del 2007. El Centro Budista Lochana de Cádiz surge a raíz de los contactos que algunos de sus miembros mantienen con el sevillano; se constituye de forma independiente en 1996. Anteriormente a esta fecha el grupo de Cádiz es una *rama,* y como tal es atendida por el maestro del centro Mahamudra, que

[8] New Kadampa Tradition-International Kadampa Budist Union.

[9] Aunque entendemos y recogemos esta diferenciación, con el objetivo de facilitar la comprensión de la descripción y el análisis que sigue, hemos optado por utilizar el concepto de "grupos budistas de origen tibetano" en el que también están incluidos los seguidores de la NKT.

visitaba regularmente la capital gaditana para impartir enseñanzas. Desde su constitución como centro independiente, el Centro Budista Lochana atiende el resto de *ramas* que han surgido en la provincia gaditana. El Centro Avalokiteshvara de Aracena (Huelva), antes de formar una comunidad independiente en el año 2003, también era una *rama* del centro sevillano Mahamudra.

Pero en el año 2005 se crea el Centro de Meditación Kadampa (KMC) España en la localidad malagueña de Alahurín el Grande, *centro madre* de la N.T.K. en nuestro país. Aunque en palabras de nuestros informantes, *es "una madre que ha nacido después de sus hijos"* debido a la propia forma de crecimiento de esta tradición. Solamente una vez que los grupos de un territorio nacional crecen, adquieren estabilidad, legalizan su situación y existe, por tanto, un número considerable de practicantes, el equipo directivo de esta tradición trata de crear un *centro madre* que organice en ese país a todos los grupos locales y que albergue los Festivales Nacionales Kadampa. Este tipo de encuentros anuales reúne a los practicantes nacionales para la transmisión de enseñanzas y suponen una de las características de esta escuela. El KMC España tiene la particularidad de ser el primer proyecto de *centro madre* que incluye un hotel, una iniciativa espontánea fruto de la adaptación de la tradición a las circunstancias encontradas. La finca donde se ubica es propiedad de la NKT y fue adquirida gracias al Proyecto Internacional de Templos de la NKT, cuya función es asistir a los grupos de practicantes de diferentes países con la edición de libros *kadampa* en las lenguas vernáculas o la compra de espacios para construir templos. Todos los beneficios obtenidos por los *centros madres*, como el KMC España, revierten en el propio proyecto y son desde él redistribuidos en coordinación con el equipo espiritual de la organización. Desde el KMC de España también se atienden otras *ramas* cercanas.

- Linaje Kagyupa[10]- Escuela Karma Kagyu (Camino del Diamante)

[10] El linaje *kagyu-pa* – la escuela blanca- surge en el siglo XI y proviene esencialmente de las enseñanzas de dos maestros: Marpa Chökyi Lodro (1012- 1099) y Khyungpo Nyaljor (978- 1079). Esta escuela enfatiza la práctica tántrica, la cual se transmite de forma oral. La principal característica de la escuela *kagyu* es el concepto de *mahamudra* y puede explicarse en la interpretación de los *sutras* y el *tantra.* Ambos aspectos de las enseñanzas tienen el objetivo de la comprensión directa de la naturaleza real de la mente. Existen muchas escuelas *kagyu*pero en Andalucía la única implantada es la escuela *karma kagyu*, Camino del Diamante.

El movimiento Camino del Diamante surge a partir de un matrimonio europeo, que en el año 69 realizan una visita de vacaciones al Tíbet. Allí conocen a un *lama*, Lopon Tsechu Rinpoche, del linaje *kagyu*, con el que empiezan a formarse y que los pondrá en contacto con el Karmapa XVI, la cabeza espiritual del linaje *Kagyupa*. Desde el año 1972 viajan por todo el mundo transmitiendo las enseñanzas o *dharma*. Se convertirán en *Lama* Ole Nydahl y su esposa Hannah, los primeros estudiantes occidentales del XVI Gyalwa Karmapa y los principales difusores del budismo del linaje *Kagyupa* en occidente. El centro más importante de Andalucía de la escuela *karma kagyu* es Karma Guen, creado en 1987 en la localidad malagueña de Vélez Málaga. El espacio donde se sitúa el centro fue comprado en 1981 por un español emigrante en Dinamarca, donde conoció las enseñanzas de *lama* Ole Nydahl. Tras su identificación con el budismo, decidió transformar esta finca en centro budista. *Lama* Ole Nydahl le dio el nombre de *Karma Guen*, que significa "Lugar donde residen los protectores de Karmapa*".* Este lugar, por tanto, es uno de los ciento ochenta centros laicos pertenecientes a la escuela *karma kagyu* fundados por el *lama* Ole Nydahl.

Uno de los edificios más emblemáticos del budismo tibetano en Andalucía está relacionado con el centro Karma Guen y con su escuela: la Estupa[11] -Asociación Cultural Karma Kagyu De Benalmádena, construida en el año 2003. La Estupa, además es la sede del grupo de meditación budista 'Camino del Diamante de Benalmádena'. Se han creado en otras ciudades grupos de práctica discípulos del *Lama* Ole y del XVII Karmapa, que se reúnen para desarrollar su práctica en domicilios particulares. Sus integrantes se desplazan, en la medida de sus posibilidades, a los lugares donde *Lama* Ole está impartiendo sus enseñanzas, además participan y acuden a las actividades organizadas por el centro mayor de la comunidad autónoma: Karma Guen. Así, en Sevilla se reúne un grupo desde el año 2003 conocido como Camino del

[11] La estupa es una construcción arquitectónica que representa a los creyentes budistas. No necesariamente está vinculada a un templo aunque sí muchas veces. Representa la mente búdica, tanto en occidente como en el Tibet, se reúnen en su interior restos de enterramientos de grandes maestros, mezclados con pétalos de rosa, mantras escritos en papel… La función más importante de una estupa es recordar a través de un objeto visible la mente búdica. Originariamente en India se levantaban las estupas como monumentos de honra funeraria, en muchas ocasiones conmemorando a grandes reyes que o bien eran grandes practicantes o protectores del dharma y los monasterios. Actualmente no cumple esta función funeraria.

Diamante Sevilla y también hemos tenido referencia de otros en Granada, Nerja y Málaga.

Historia de los grupos de budismo Zen en Andalucía

- La escuela Zen Soto

El budismo, que surge en la India en el siglo V a.C., se extenderá por China, donde experimentará muchos sincretismos y adaptaciones a la nueva cultura, que darán pie a muchas y variadas escuelas y tendencias. Una de ellas será la Escuela Chan[12] que se desarrolló durante los siglos VII y VIII d.C. y que luego pasará a Japón convirtiéndose en budismo Zen[13]. El Zen siempre fue practicado por personas que habían decidido llevar una vida monástica; por eso los monasterios son los lugares donde siempre se ha practicado, conservado y mantenido vivo. Las personas laicas no lo practicaron hasta la primera mitad del siglo XX en que Kodo Sawaki, de la escuela Zen Soto[14], saca esta práctica de los monasterios en Japón hacia otros espacios como gimnasios, y escuelas, creando así un precedente pionero de enseñanza de esta práctica a personas laicas. Deshimaru, discípulo de Kodo Sawaki, dio el paso de traerlo a Europa y enseñarlo a laicos occidentales. Otro maestro de la escuela Zen Soto, Hogen Yamahata, será también introductor del budismo zen en Andalucía.

En el año 1967 llega a París el monje zen, Taisen Deshimaru (1914- 1982), con la idea de dar unas conferencias sobre zen. Allí encuentra a personas que le piden que se quede a enseñarles el tipo de meditación que propugna, el *zazen*. Estará quince años allí y fundará el templo de la Gondronière. La formación de muchos de los futuros monjes zen españoles y andaluces se realizará allí. En el año 1976 llega a Sevilla una persona que había conocido el zen con el maestro Deshimaru. Tras el contacto con otros interesados, se forma un pequeño grupo que comienza a realizar ejercicios de meditación. Así es como

[12] El nombre deriva de la palabra en sánscrito *dhyana* que significa meditación. Esta escuela enfatiza la meditación como el único medio para el despertar espiritual más allá de las palabras o los pensamientos.

[13] El monje Eisai (1215 d.C.) es también considerado el primer defensor del Zen en Japón, aunque la escuela Chan había existido en Japón, desde los primeros años del siglo VI d.C. Las primeras formas del Zen generalmente evitaban el intelectualismo y le quitaban importancia a las escrituras, doctrinas y ceremonias.

[14] La escuela Zen Soto fue fundada por el maestro japonés Dogen en el siglo XIII tras una estancia en China. Junto a la Escuela Rinzai, también heredera del Chan chino, forman las dos escuelas Zen japonesas más importantes.

se forma el primer *dojo* o lugar de práctica zen de Andalucía y de toda España en 1977. Además de aparecer este lugar en Sevilla, también comienzan los *seshines,* o retiros de práctica. Durante esta etapa visitan repetidas veces al maestro Deshimaru en el templo de París, asistiendo también a los *campamentos de verano*[15]. Entre estas personas están los maestros que durante la década de los ochenta y noventa crearán los *dojos* andaluces más antiguos. El grupo sevillano abrirá el primer *dojo* de tradición zen en toda España, y desde él, nacerán otros como, por ejemplo, el de Algeciras (Cádiz) en 1983, gracias a contactos directos de su responsable más antiguo con el maestro Deshimaru en Francia; el grupo conocido como de la bahía de Cádiz, formado en 1988; o el de Granada que se forma en 1993. Además de estos, el budismo zen implantado por el monje japonés Deshimaru ha estado presente también en las provincias de Huelva y Córdoba, pero sin conseguir continuidad hasta la actualidad.

En la década de los noventa, por el crecimiento y consolidación en territorio andaluz, nace la idea de adquirir un espacio en propiedad para celebrar los retiros. En 1992 se eligió una finca en Sevilla y aunque el grupo de esta ciudad nunca ha sido muy numeroso, la compra pudo efectuarse porque en ella participaron todos los integrantes de las congregaciones zen que había en ese momento en Andalucía, unas setenta u ochenta personas. En este momento se crea la primera asociación de budismo de Andalucía, la "Asociación Zen de Andalucía", creada con el fin de otorgar una cobertura legal al grupo y a sus operaciones. La práctica fue madurando, y esto incidió en el cambio de perspectiva del proyecto. Se gestó la idea de dar un paso más: no sólo tener un espacio al que acudir un determinado número de veces al año sino crear un entorno más estable, donde personas que tuvieran una vocación de retirarse no necesariamente toda una vida, sino por temporadas- una semana, unos meses o unos años- pudieran practicar de una forma más concentrada. La idea va evolucionando hacia el concepto de templo de esta escuela budista. Pero el contexto originario de la tradición religiosa del zen responde a un modelo cultural muy distinto al que pertenece toda esta iniciativa andaluza; por eso el

[15] Los campamentos de verano son retiros realizados en la época estival en el templo de la Gondronière. Aprovechando el periodo vacacional pueden tener una duración más larga de lo habitual en los retiros zen de occidente y además sirven de lugar de encuentro para practicantes residentes en distintos países.

grupo va evolucionado para darle una entidad europea u occidental a su proyecto, intentando al mismo tiempo no perder sus referentes.

A la asociación se incorporarán después personas y grupos no andaluces, e incluso extranjeros; por ello se plantea la necesidad de cambiar de nombre a la organización. El cambio se produce aproximadamente en el año 2000, cuando se convierte en una colectividad abierta a cualquier persona, con estatutos nuevos y con el nombre de "Asociación Morejona Templo Zen". Pero esta iniciativa y decisión de ampliar la cobertura e intereses no es seguida por la totalidad de los grupos practicantes en las ciudades andaluzas. Desde este momento, algunos se separan formando un grupo informal a parte. Juntos re-crearán en 2006 AZA, la "Asociación Zen Andalucía", a la que pertenecen el Dojo zen de Sevilla, originario en el movimiento, y el *dojo* de Granada, además de otros centros de reciente creación como son el grupo de Almería, formado en el 2007 y el de Jaén en 2008. Por tanto, en la actualidad, la Asociación Morejona Templo Zen es una agrupación que funciona a nivel nacional, y cuyo centro es el monasterio ubicado en la finca de la Morejona en Morón de la Frontera, Sevilla. A esta organización pertenecen los *dojos* andaluces de la provincia gaditana (Algeciras y el de la Bahía de Cádiz), así como el de la ciudad de Málaga.

Hogen Yamahata, maestro de origen japonés, es residente en Australia, donde está el primer centro que fundado por él fuera de Japón. Hogen también pertenece a la Escuela Zen Soto y en 1980 comenzó a visitar Occidente para enseñar su práctica. Los cursos de Hogen tuvieron mucho éxito pero el maestro no podía visitar Europa de forma muy frecuente y se va gestando la idea de fundar en este continente. Para hacer frente a los gastos de la operación, contactan con todos los fieles del maestro para que contribuyan económicamente en el proyecto. Al fin, entre Valor y Yegen, en la cara sur de la Alpujarra granadina, se adquirirá el Cortijo del Alamillo en 1989. Una vez concluidas las obras para adaptar el espacio a las necesidades del proyecto, se inaugurará con el nombre de Jikô An, que significa "La Ermita (Jikô) de la Luz Compasiva (An)".

- Budismo zen vietnamita:

El monje, escritor y poeta vietnamita, Tchin Nhat Hanh es maestro zen de la escuela *mahayanna* y conocido por el trabajo social realizado en su país[16], antes de su exilio definitivo, a finales de los sesenta, debido a la guerra de Vietnam. En 1969 funda en Francia la Iglesia Unificada Budista y en 1982 el Plum Village, una comunidad budista en el exilio que acepta también a europeos. Este monje realiza un fuerte trabajo de integración de la cultura occidental y la oriental, por ejemplo, intentando compatibilizar las enseñanzas de Jesús con las del budismo zen. Mantiene desde sus orígenes un fuerte compromiso con los problemas derivados de la pobreza, las guerras y los de carácter medioambiental. En Sevilla existe una *shanga,* o grupo de práctica, seguidor de este maestro, que comienza a reunirse en el Ateneo Verde de Sevilla en el año 2002; antes de esta fecha, las personas que lo lideran tenían contactos con el budismo zen desde hace aproximadamente treinta años, durante los inicios de la implantación del budismo en Andalucía.

Implantación

Para hacer un análisis de la implantación de la confesión budista en Andalucía cercano a la realidad es conveniente definir las distintas unidades de referencia que pueden encontrarse. En primer lugar hay que distinguir entre *centros* de práctica y lugares de retiros. Además en el caso de algunos grupos de origen tibetano, es pertinente también diferenciar entre *centros* y *sanghas.* Los primeros son los espacios destinados y creados específicamente para la práctica budista y la reunión de los miembros que forman la comunidad. Aunque el término *sangha* alude de forma general al grupo espiritual,[17] las *sanghas* en la escuela *karma kagyu* o Camino del Diamante, son los grupos de práctica meditativa que utilizan como espacio de reunión el domicilio particular de uno de los miembros. Las actividades regulares que realizan no incluyen, la formación o los cursos de estudio, como los que tienen lugar en los *centros* de

[16] A principios de los años sesenta funda en Saigon (Vietnam) la Escuela de Servicios Sociales de Jóvenes (SYSS); después fundará la Universidad Budista también en Vietnam.

[17] A su vez, existen dos acepciones del término: la *sangha* suprema, hace alusión a todos los seres iluminados desde los primeros tiempos. La otra alude a los practicantes que se reúnen para cumplir los objetivos que marcó Buda: estudiar, reflexionar, meditar y practicar juntos.

esta confesión. Por otro lado, y específicamente para la escuela de Nueva Tradición Kadampa, se usa el término *rama* para determinar la incipiente actividad desarrollada en una localidad donde no existe un grupo consolidado ni estable, sino que son actividades lideradas y organizadas por un *centro* cercano y que por tanto depende de éste en su desarrollo. Estas *ramas* pueden con posterioridad convertirse en *centros* o no. El crecimiento y demanda cada vez más frecuente de la asistencia del maestro, así como alcanzar la independencia económica, es lo que provoca en todos los casos de la escuela budista de la NTK la creación un *centro* independiente.

Teniendo en cuenta esta aclaración, según el trabajo de campo de esta investigación, existen en Andalucía un total de veinticuatro centros budistas, de los cuales catorce son de origen tibetano y diez seguidores del budismo zen. Con respecto a los de origen tibetano, nueve centros pertenecen al linaje *gelupa,* uno al linaje *kagyu* y cuatro son seguidores de la escuela independiente Nueva Tradición Kadampa. En cuanto a los seguidores del budismo zen, la escuela *soto zen* japonesa es la más extendida en esta comunidad autónoma ya que nueve de ellos son seguidores de la misma aunque organizados en su mayoría en dos asociaciones: la Asociación Zen de Andalucía, que agrupa a cuatro de estos grupos; y la Asociación Morejona Templo Zen que agrupa a otros cuatro. También está implantada una representación de la comunidad del Camino Abierto, el centro Jikô An que, a pesar de adscribirse a la misma escuela, funciona de manera independiente. Además de estos nueve grupos de practicantes del zen japonés de la escuela soto zen, existe un grupo de práctica de zen vietnamita en la ciudad de Sevilla.

La distinción entre las distintas unidades grupales hecha más arriba no es trivial pues en el recuento de las mismas se traslucen, sobre todo en el caso de los distintos linajes de origen tibetano, distintas estructuras organizativas. Por ejemplo, en el caso del linaje *gelupa*, la totalidad de sus grupos constituyen *centros,* lo que da cuenta no sólo de su grado de implantación sino también de su institucionalización y de la centralidad de la figura de los *lamas*. De la misma forma el linaje *kagyupa* se distribuye y aglutina en Andalucía en torno a un

centro- Karma Guen-, aunque alrededor de éste funcionan de una manera activa cuatro *sanghas* ubicadas en distintas localidades; además hay que relacionar con éstos al símbolo arquitectónico y religioso que supone la estupa de Benalmádena. La Nueva Tradición Kadampa tiene en esta comunidad autónoma cuatro *centros* locales según la definición anterior, además de atender desde éstos once *ramas* en distintas localidades. Como sede que aglutina a todos los anteriores, y a los restantes ubicados en todo el territorio nacional, se encuentra en la provincia de Málaga el Centro de Meditación Kadampa España (KMC España), concretamente en la localidad de Alahurín de la Torre.

Prosiguiendo con el análisis del grado e implantación de esta confesión es significativo atender a los tipos de población donde está instaurada la actividad de los grupos. En este sentido, de manera general, puede afirmarse que la distribución de los *centros* es eminentemente urbana, entendiendo por este concepto poblaciones de al menos cien mil habitantes, que, en el caso andaluz, podría caracterizarse como una ciudad de tamaño medio. Por tanto, aunque los practicantes puedan residir en localidades de menor tamaño cercanas a las ciudades, es en éstas donde los miembros se agrupan. Este rasgo muestra como la práctica ha de adaptarse a un medio postmoderno urbano occidental; práctica budista cuyas enseñanzas, actuaciones y celebraciones son originarias de un contexto tan distante culturalmente hablando. De forma paralela a este hecho, los centros de retiros están ubicados en entornos rurales aislados, acorde con las funciones propias de dichos espacios como lugares de práctica más profunda. Es el caso de Osel Ling o Jikô An, ambos en la zona serrana de la Alpujarra granadina o el del Templo Zen Seikyuji en la campiña sevillana.

En cuanto a la distribución de estos grupos por las provincias andaluzas, en el caso de Málaga es diferente en cuanto a las dos tradiciones principales implantadas. En esta destacan los de tradición de origen tibetana, por el número de grupos que en ella se concentran. Existen en esta provincia en el año 2008 cuatro centros seguidores de esta tradición, pero además dos sedes

principales de dos escuelas diferentes: la nacional de la Nueva Tradición Kadampa y la del linaje *kagyupa* de Andalucía. La provincia malagueña, por tanto sobresale por la concentración y actividad de grupos activos seguidores de esta tradición religiosa, no sólo cuantitativamente sino cualitativamente, debido al carácter central de los centros que en ella existen. Exceptuando el caso anteriormente descrito, en el resto de las provincias se distribuyen ambas tradiciones, la tibetana y la zen, de maneras similar, aunque la primera goza de una mayor implantación en Andalucía. Sevilla y Granada son las siguientes provincias en cuanto al número de estos grupos que en ellas pueden encontrarse. En los términos territoriales de ambas existen además de centros de práctica de carácter urbano, también lugares dedicados a los retiros y práctica más intensa. En Almería y Cádiz están representadas las dos tradiciones principales de una forma similar, con dos y tres centros budistas respectivamente. Huelva, Jaén y Córdoba son las provincias donde esta confesión religiosa está menos asentada, ya que en 2008 no existía en ninguna de ellas representación de ambas tradiciones, tibetana y zen. El hecho de que no se detecten *centros* seguidores de una determinada tradición -que mantengan una actividad de manera estable en un espacio específico destinado para ello- ni grupos de personas que se reúnan regularmente de una forma privada para llevar a cabo su práctica, no quiere decir, sin embargo, que no existan en estas provincias *practicantes del dharma*. Más bien lo que podría deducirse de ello es que su número será más reducido que en otros lugares y que seguramente participarán eventualmente en actividades organizadas en otras provincias con mayor implantación.

Es difícil calcular el número de miembros de los grupos y, mucho más el total de seguidores de esta confesión religiosa, ya que no se pueden aplicar indicadores externos y verificables -registros de pertenencia, asistencia a rituales o celebraciones o participación en actividades. Por eso los datos que se ofrecen al respecto son apreciaciones generales. Los grupos budistas andaluces están compuestos habitualmente por un número reducido de personas, los más pequeños son integrados por cinco y los mayores por alrededor de veinte. Con estas cifras nos referimos a miembros fijos, que tienen

un grado de implicación con el grupo con un carácter estable y que está expresado también con el pago de una cuota mensual. El número de personas simpatizantes, o que en alguna ocasión ha participado en actividades organizadas por el grupo, es siempre mucho mayor; más aún, cuando se trata de centros que se dedican a la organización y realización de retiros, o que funcionan como agentes de cohesión entre los pequeños grupos locales de su mismo linaje. Éstos responden a una dinámica distinta ya que la procedencia de las personas que allí acuden, tanto los socios participantes como los simpatizantes, sobrepasa los límites locales y proceden de todo el territorio nacional, y en algunos casos, internacional.

Trazar el perfil de los integrantes de estos grupos no es una tarea fácil, debido a la heterogeneidad en el nivel de participación que puede elegirse dentro de ellos y la cantidad de personas que tienen un contacto leve con los mismos. Tomando como unidad de referencia aquellos que tienen una mayor implicación -tanto a lo largo del tiempo como en cuanto a sus responsabilidades y sentimientos de identidad como miembros- es una constante la franja de edad media, entre los treinta y los cuarenta y cinco años. El género está distribuido de una forma paritaria en la mayoría de los casos y en otros la presencia femenina es algo mayor, aunque no significativamente. Es también una constante la procedencia nacional de los miembros, sobre todo en lo que se refiere a los grupos de carácter local. En los centros o grupos que por el propio tipo de actividades que desarrollan superan este nivel local, se encuentra la presencia de otras nacionalidades extranjeras, en muchos casos europeos y en menor número estudiantes estadounidenses con estancias breves en nuestro país. Es una característica de estos grupos el estar integrados por personas de clase media, urbana, acomodada, y con formación técnica o universitaria.

El proceso mediante el cual se reproducen los grupos se dinamiza por la celebración de conferencias o charlas informativas en espacios públicos como centros cívicos, universidades u otros lugares apropiados para este fin. Si existen personas interesadas en estos eventos, se contacta con ellas y se

organiza una iniciación a la práctica o meditación donde se enseñan aspectos básicos para la misma como la postura o la respiración. Si alguna de esas personas desea continuar profundizando se le atiende semanalmente, acudiendo a practicar a la localidad hasta que poco a poco el grupo se consolide y crezca. Así es como han surgido la mayoría de los centros que existen en Andalucía, aunque también las personas pueden dirigirse directamente a los centros urbanos o los lugares de retiros porque hayan visitado la web oficial que suelen disponer todas estas asociaciones, o porque tengan alguna referencia del grupo. Existen, pues, los dos movimientos: desde el interior de la comunidad hacia fuera y desde fuera hacia ésta.

La situación administrativa de los grupos budistas que existen en Andalucía está en un momento de transición por algunos hitos importantes en la política para minorías religiosas por parte de las autoridades públicas españolas. La Comisión Asesora de la libertad religiosa otorga a la confesión budista la categoría de *notorio arraigo*[18] en el año 2007 y este atributo significará una motivación para efectuar el registro como entidad religiosa, dadas las futuras ventajas que este nuevo estatus podría significar si se consiguiera llegar al siguiente nivel jurídico-administrativo: la firma de un acuerdo de cooperación entre la confesión en cuestión y el Estado Español. Aunque el proceso de institucionalización del budismo como confesión minoritaria en el estado español para igualarse en condiciones, beneficios o servicios a otras confesiones deberá pasar por la formación de una federación budista nacional. Ésta debe reunir a las distintas tradiciones y escuelas para que actúe como interlocutor válido entre estas y el Estado. Así podría firmarse un posible acuerdo de cooperación, de la misma manera que se hizo en 1992 con las religiones musulmanas, judías y protestantes. Sin embargo la dispersión que caracteriza la situación actual no favorece el logro de estos objetivos. Con el fin de materializar la unión jurídica de las diferentes tradiciones budistas, nace oficialmente en 1992 la Federación Budista de España. Aunque la realidad es

[18] El concepto de notorio arraigo surge de la ley orgánica de Libertad Religiosa (1980), y es un requisito indispensable para entablar negociaciones con el estado sobre temas de cooperación o financiación pública, derecho a enseñanza religiosa en las escuelas o acceso a los medios de comunicación, por ejemplo. Este nuevo estatus es disfrutado con anterioridad por confesiones como, además de la católica, la religión protestante, la judía, la musulmana, los Testigos de Jehová y los Mormones desde el año 2003.

que en el caso andaluz, no se encuentran representados en esta federación muchos de los grupos budistas en este territorio. Sin embargo lo que sí tiene vigencia y presencia en Andalucía son las distintas federaciones o asociaciones por tradición o escuela.

A pesar de esto, la situación está en proceso de cambio y se detecta entre estos grupos el interés por homogeneizar su situación administrativa y avanzar en el proceso de normalización como minoría religiosa reconocida con acuerdos con el Estado. Existen grupos con una situación altamente normalizada, registrados en alguna de las figuras legales a las que pueden acogerse –asociación cultural, asociación ideológica de base religiosa, entidad religiosa. Los que por su carácter de práctica privada e íntima no constan como tal en ningún registro, utilizan la cobertura legal que les prestan los centros con visibilidad pública para la organización de eventos o actividades. Tradicionalmente han estado registrados como asociaciones culturales en el registro autonómico en la mayoría de los casos, pero, desde la concesión a la confesión budista de la categoría de *notorio arraigo,* la situación experimenta un importante cambio aumentando los casos en los que el registro se efectúa bajo la figura de entidad religiosa en el Ministerio de Justicia.

En ocasiones, durante nuestras conversaciones con los responsables de estos grupos, el tema del registro como entidad religiosa ha planteado un debate casi constante para esta confesión acerca de su identificación o no con el concepto de religión. Existen diferentes posturas ante esta idea y casos en los que se vive el budismo como una filosofía de vida y no como una religión. Lo limitado y contaminado de este concepto, la identificación con la iglesia católica, el origen occidental de la palabra “budismo” en vez de *practicantes del dharma* e incluso la ausencia de una divinidad creadora entre las creencias budistas, son algunos de los argumentos en este debate. A esto se añade lo complicado del proceso administrativo de regularización y el hecho de que está concebido desde los moldes culturales de las religiones cristianas. Por otra parte, las asociaciones budistas tienen entre los asistentes a sus actividades creyentes de otras religiones, católicos o evangélicos, o de otros movimientos

espirituales. Desde el punto de vista de los miembros el budismo y su práctica, al menos en el que se practica en contextos occidentales como este, es compatible con otros credos religiosos; de hecho el respeto hacia los mismos es un precepto importante para ellos. La actitud en general de estos grupos es de *espíritu abierto* y expresan su deseo de mantener contacto con otro tipo de grupos y movimientos relacionados con la búsqueda espiritual-religiosa en la medida de sus propias posibilidades.

En la estructura interna de los grupos budistas andaluces pueden distinguirse, como ya se ha señalado anteriormente, distintos grados de implicación y participación. Para participar en cualquiera de sus actividades no es un requisito exigido realizar ningún acto de conversión, de preparación o de compromiso. Por tanto, existen *simpatizantes* o personas interesadas en las enseñanzas o la práctica, que participan en la formación y el aprendizaje de una forma más elemental. Cuando en el grupo existe una estructura asociativa, hay también *socios* o miembros de la comunidad, que profundizan en el estudio del *dharma* o las enseñanzas búdicas. Al mismo tiempo contribuyen trabajando voluntariamente y aportando cuotas económicas regulares para el mantenimiento del espacio, los cursos impartidos o los gastos de los maestros visitantes o residentes. Las asociaciones budistas se organizan internamente de una forma similar a la de cualquier asociación: se distinguen entre sus socios varios cargos o funciones, como los componentes de la junta directiva, el secretario o el tesorero. Cada escuela se estructura internamente gracias a la relación entre discípulo y maestro establecida desde los grupos locales hasta llegar a la cabeza representante o guía espiritual de todo el linaje. Este vínculo es el esqueleto que vertebra a todas las escuelas, es decir, que la relación entre maestro- discípulo proporciona consistencia y estructura interna, es el núcleo de la organización y de la cohesión. A su vez, en ella está la base del aprendizaje y existe de forma intrínseca una relación de confianza.

Todos estos grupos son entidades sin ánimo de lucro que se autofinancian y sustentan sin ninguna ayuda externa, ya sean subvenciones o convenios, con este sistema de socios y cuotas establecidas por los propios miembros. De

esta manera hacen frente a los gastos derivados de las rentas de los espacios de reunión, de los gastos de viajes y estancia de maestros visitantes, de los gastos derivados del desarrollo de programas de estudios, del material publicitario de sus eventos, etc. Por tanto, las actividades que llevan a cabo se desarrollan gracias a las aportaciones de sus afiliados, al importe que por ellas pagan los simpatizantes o interesados que las realizan, o bien son pagadas con *donaciones voluntarias* para contribuir con la comunidad. Entre los monjes y maestros las situaciones laborales son muy diferentes. Sólo en muy pocos casos, y normalmente tras una larga dedicación a esta labor, un *maestro* o *guía* puede dedicarse a tiempo completo al oficio religioso, posibilitado esto en ocasiones por su propia situación personal o por su ostentación de un cargo en una asociación de mayores dimensiones, a nivel internacional. También puede darse el caso de que las personas responsables y residentes en un centro puedan contar con una mínima cantidad de dinero de bolsillo, que lejos de ser un sueldo, les permita desarrollar sus funciones en la comunidad y su vida al mismo tiempo.

Los lugares de reunión de los grupos budistas tienen distintas cualidades según las características de la congregación en cuestión y las funciones que cumpla para la comunidad de practicantes. Con respecto a lo que ha quedado definido como *centros,* es significativo que tan sólo son propiedad de los grupos aquellos que cumplen las funciones de sedes centrales que aglutinan centros locales. Por tanto, la situación más frecuente de los espacios de reunión, casi la mitad de ellos, es la de régimen de alquiler. Se trata de locales que posteriormente son acondicionados por los propios miembros. También se da la situación de la cesión temporal de un espacio para las reuniones por parte de un miembro del grupo. De esta manera, y por iniciativa particular, el grupo puede disfrutar de un local o un domicilio con la única obligación económica de hacer frente a los gastos de mantenimiento y consumo propios de la comunidad. La única cesión municipal efectiva en Andalucía de un terreno a un grupo budista, es el caso de la del suelo donde se encuentra ubicada la estupa de Benalmádena. La construcción de la misma fue afrontada por la propia comunidad budista gracias a las donaciones de simpatizantes y

practicantes. Esta edificación es fruto de un proyecto de construcción de este tipo de edificios en Europa, llevado a cabo por el Lama tibetano Lapon Tsechu Rimponche. Gracias al encuentro entre éste y el entonces alcalde de Benalmádena, con un papel decisivo del impulsor del centro Karma Guen, la estupa se construye y se inaugura en 2003.

El reducido número de practicantes de los grupos dificulta en ocasiones la necesidad de autofinanciación y, por ello, algunos de nuestros informantes identifican como primera necesidad que en sus comunidades aumente la participación y la asistencia para conseguir una situación más estable en la independencia económica. Para gestionar este tipo de problemas, a veces, encuentran soluciones como la de compartir salas con personas que realizan otro tipo de actividades como masajes, danzas, etc, Por tanto, a nivel local, la preocupación por espacios de reunión adecuados a las necesidades de la actividad del grupo y rentas asequibles para mantener su autofinanciación es casi una constante y un punto de coincidencia con las demandas de otras minorías religiosas en Andalucía.

Las relaciones entre los grupos budistas son intensas cuando no sólo comparten el ser seguidores de un mismo linaje, sino también el mismo *guía espiritual* o maestro, al que normalmente corresponde la fundación de un conjunto de *centros*. Esta relación intensa, es materializada en la organización de actividades conjuntas, visitas de los maestros residentes, cooperación mutua o retiros. Sin embargo no existen relaciones formales o de trabajo compartido entre los grupos seguidores de distintos linajes o tradiciones; aunque sí se mantienen relaciones a nivel personal y de conocimiento entre los mismos, ya que coinciden en charlas o conferencias de temas que han interesado a miembros de una u otra escuela. En algunas ocasiones contactan para transmitirse información sobre los lugares disponibles para realizar retiros o se envían gente recíprocamente. Es una excepción el caso en el que se celebró la festividad más importante para el calendario budista en Sevilla: la Iluminación de Buda. Durante los años 2007 y 2008 se realizó este acto en el Parque del Alamillo, que reunió a casi todos los grupos budistas sevillanos,

tanto de escuelas tibetanas como de zen japonesa o vietnamita. Han tenido lugar otros eventos conjuntos puntualmente como fue la marcha organizada en Sevilla en protesta por los atentados de Birmania en el mes de octubre del 2007 en la que se realizó una procesión silenciosa por la ciudad y donde participaron muchos practicantes budistas de todas las tradiciones y escuelas.

La relación con el entorno que mantienen estos grupos es habitualmente calificada como buena. Mantienen relaciones cordiales con sus vecinos que según los propios informantes es impulsada por rasgos intrínsecos a la filosofía budista y a sus convicciones acerca de la convivencia y el respeto. En ocasiones, sobre todo en los inicios de los grupos, los informantes identificaron recelo o desconfianza y otras veces han sido las propias comunidades budistas las que se han visto aquejadas por problemas de ruido que han dificultado sus actividades. Sus características y el número reducido de miembros favorecen una existencia discreta en el ámbito de la convivencia, e incluso el desconocimiento por el entorno de los grupos de práctica de carácter más íntimo con escasa o poca proyección al exterior. La visita de algún maestro extranjero con el objetivo de impartir enseñanzas supone una excepción por la expectación general que causa. Habitualmente no tienen relaciones estables con las instituciones públicas, al margen de las solicitudes de centros cívicos para organizar conferencias o algún apoyo recibido para actividades exteriores a la comunidad por parte de organismos universitarios o municipales. En general, no son grupos que mantengan relaciones con las autoridades públicas de una forma institucional, ni a nivel municipal ni a un nivel superior. Solamente en algunos casos se contacta con ellas para solicitar espacios para la realización de actividades puntuales informativas como las conferencias. Por el contrario, la relación de estos grupos con entidades públicas como hospitales o universidades es más frecuente; aunque en ocasiones estas asociaciones religiosas no tienen la presencia deseada, en otras incluso se firman convenios de colaboración.

El impacto de esta religión fuera de Asia ha provocado la aparición de budismos que hablan otras lenguas y que entremezclan las características

orientales de origen con las sensibilidades autóctonas, expresadas en lenguas como el español. Tanto la producción escrita de textos como la transmisión de las diversas formas de budismo en otros continentes, implica la adaptación de éstas a contextos socio-culturales muy dispares que tiene como resultado la aparición de nuevos significados asociados a la confesión, a los espacios donde se profesa y también a los distintos tipos de agentes que en ella participan. En el caso analizado pueden detectarse ejemplos al respecto como el frecuente rechazo a identificar al budismo con el concepto de religión. Esta idea adquiere sentido en contextos socio-históricos como en el que viven estos grupos descritos, donde están activas concepciones no-religiosas -post-religiosas o incluso anti-religiosas-, hijas de la modernidad europea pero que en España se combina además con un "tradicional" anticlericalismo. Se basa en el imaginario de la invisibilización moderna de las religiones, todas reducidas a la intimidad, pero que en España se combina con el binomio católico-anticatólico[19]. Otra de las características particulares de estos grupos y fruto de la adaptación socio-cultural, es la ausencia de templos urbanos, donde existan monjes que ofrezcan sus servicios a la comunidad. Estos espacios son sustituidos por centros urbanos de práctica y estudio budista, en los que es frecuente que los miembros se reúnan para estas actividades, recibiendo solo de forma esporádica las enseñanzas de *lamas* o maestros visitantes. Si el grupo madura, puede darse el caso de que consigan tener un maestro residente. Ademá, también aparece la adaptación del monasterio convertido en lugar de retiros y práctica más intensa, con residentes que asumen diversos grados de compromiso religioso para con la comunidad. Además en estos espacios, los retiros se hacen coincidir frecuentemente con periodos vacacionales o festivos, que muchas veces se corresponden con el calendario de festividades católicas.Sin duda, el fenómeno de la ordenación de monjes occidentales y las diversas transformaciones de la figura del maestro, sería un tema de enorme interés en el que profundizar.

---

[19] Díez de Velasco, F. "La visibilización del budismo en España" En Pintos de Cea-Naharro, M. M. *Budismo y cristianismo en diálogo*, Universidad Carlos III de Madrid- Instituto de Derechos Humanos Bartolomé de las Casas, 2009. Pp. 153- 258.

Soka Gakkai Internacional e o legado educacional: algumas considerações para o caso brasileiro

Samuel Silveira Martins

Introdução

Este artigo tem por objetivo a análise do discurso universalizante da Soka Gakkai Internacional sobre a "Educação", e de que forma este discurso é refletido como legado na estrutura organizacional da representação brasileira – Brasil Soka Gakkai Internacional, e na sua atuação no Brasil enquanto entidade de cunho religioso com forte protagonismo social. Entendemos como "discurso universalizante" a capacidade de formulação e uso de preceitos éticos e morais relacionados com o caráter humanístico das regras mais essenciais que ordenam as relações sociais, como exemplo: os direitos humanos fundamentais.[1]

A Brasil Soka Gakkai Internacional desenvolve, atualmente, vários projetos e ações sociais em áreas como alfabetização de jovens e adultos e educação ambiental, utilizando-se das ações sociais como mote de sua atuação secular[2], projetando a entidade como arquiteta de estratégias de ação coletiva capaz de intervir na transformação, no devir, social.

A Soka Gakkai[3] (literalmente, "Sociedade para a Criação de Valores") é uma vertente do "neo-budismo" Japonês e foi fundada no Japão na década de 1930 por Tsunesaburô Makiguchi (1871-1944), seu primeiro presidente. Sua ramificação no Brasil, a Associação Brasil Soka Gakkai Internacional (ou simplesmente BSGI), chegou oficialmente ao Brasil na década de 1960, através do terceiro presidente, Daisaku Ikeda, quando foi fundada na cidade de São Paulo.

1 Sobre o tema, ver: Piovesan, 2005.

2 Sobre áreas de atuação ver: <www.bsgi.com.br/educacao_coordeducacional.htm> (acessado em novembro de 2009)

3 Segundo o Sistema Hepburn de romanização para a transcrição fonética do japonês, Soka Gakkai se pronuncia So/ka, com duas moras, e Ga/()/ka/i, com quatro moras, sendo a segunda vazia. Sobre o tema, ver: Joko, Alice Tamie. Analise contrastiva dos sistemas fonológicos do japonês e do português: Subsídios para o ensino de japonês para falantes do português do Brasil. Dissertação (Mestrado em Linguística) - IL/UNB, Brasília, 1987.

Entretanto, o Budismo no Brasil foi introduzido, enquanto prática, com a chegada de imigrantes de origem asiática a partir do século XIX. Hoje, há aproximadamente 160 grupos budistas com diferentes orientações religiosas (Usarski, 2002, p. 2) e mesmo com expressiva presença de espaços e templos voltados para as diversas escolas, somente, nos últimos 10 anos, houve um aumento cumulativo de pesquisas que envolvem a temática sobre várias óticas (Usarski, 2006). Segundo o censo geral realizado pelo Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística no ano 2000[4], são 245.870 pessoas que se auto-declaram budistas, mas estima-se que esse dado seja apenas um sub-registro, abaixo do verdadeiro contingente de praticantes, devido à dificuldade de se quantificar o budismo no Brasil, tendo em vista a característica da duplicidade religiosa ou dupla filiação de parte do contingente populacional brasileiro (Negrão, 2008, p. 267). Somente a BSGI afirma ter 104.358 membros, sendo que 90% deles são brasileiros não descendentes de japoneses (Pereira 2001, p. 265).

Segundo Pereira (2001, p. 182), a Soka Gakkai tem sido objeto de diversas análises acadêmicas e jornalísticas desde a década de 60, quando se tornou um fenômeno na arena religiosa japonesa, devido tanto ao seu vertiginoso crescimento em número de adeptos, quanto à sua atuação política; além de sua ampliação no cenário internacional, pautada por um discurso de preceitos tidos pela entidade como universalizantes, entre eles a educação.

Ao consideramos a educação como elemento universal, no caso específico do discurso da Soka Gakkai, partimos do princípio segundo o qual o processo deliberado de internacionalização da entidade, adotado no pós-guerra, modifica sua ênfase de atuação do Japão para uma agenda global, sua militância se desloca do cenário Japonês para o mundial, ensejando o uso de elementos capazes de se adequarem a realidades culturais distintas. Assim a perspectiva da educação é empregada em seu sentido mais genérico, possibilitado a flexibilização de ações para que se adequem a realidades regionais e socio-culturais distintas.

Pereira (2001, p. 188) considera que “a SGI tem um discurso antes de mais nada reformista e ‘revitalizador’: sem ser socialmente contestatório e procurando se

4 Disponível em:
<www.ibge.gov.br/home/estatistica/populacao/censo2000/tabulacao_avancada/tabela_brasil_1.1.2.shtm>

adaptar a cada sociedade em que é introduzido, o movimento conclama a transformação do indivíduo como meio de construção de um mundo pacífico e harmonioso." É possível argumentar que esse discurso permitiu a disseminação desta nova religião pelo mundo, "estando hoje presente em quase duzentos paises". [5]

O problema de nossa pesquisa constitui-se na tentativa de responder em que medida o discurso universalizante da Soka Gakkai delimita a ação social da entidade no campo da educação e consequentemente possibilita uma maior capilaridade da entidade no Brasil.

Nosso objetivo divide-se em duas partes. A primeira é analisar as características da gênese e perpetuação do discurso universalizante, historicamente estabelecido como uma tendência para a internacionalização, onde, segundo Bornholdt (2009, p. 184), a Soka Gakkai desenvolve a imagem de uma organização comprometida com a paz, cultura e educação. A segunda parte é analisar de que maneira o discurso histórico sobre educação baliza a estratégia de ação social da entidade no campo educacional no contexto de sua representação brasileira - BSGI.

Acreditamos que tais estratégias se dividem em dois eixos centrais: a legitimidade externa - pautada na ação social de sua política educacional; e a aglutinação interna dos membros - pautada no discurso religioso do Budismo Nichiren[6].

A legitimidade externa está relacionada com a atuação secular da entidade e reflete em suas ações sociais, a exemplo o projeto de alfabetização de jovens e adultos, que possibilita a entidade uma imagem externa, pública, secular. A aglutinação interna é a pratica religiosa *per se,* onde o discurso da Soka Gakkai se direciona à doutrina e às práticas religiosas dos membros.

Metodologia

Os procedimentos metodológicos adotados neste artigo levam em consideração o caráter qualitativo da problemática aqui proposta – a análise de elementos históricos

5 Disponível em: <www.bsgi.org.br> (acessado em novembro de 2009).

6 Budismo estabelecido pelo buda Sakyamuni, onde o "caminho supremo" para se alcançar a natureza búdica é o Sutra de Lótus. Sobre essa especificidade ver: Matsue, 1998, p. 49-51.

constituintes e balizadores de um discurso universalizante que permitiu à Soka Gakkai internacionalizar-se; além da perpetuação deste discurso e sua dinâmica na realidade brasileira, representada pela Sede Regional de Brasília da Brasil Soka Gakkai Internacional.

Dessa maneira, foi necessário o uso da técnica de caráter qualitativo, denominada *análise de discurso*. Entendendo que o discurso é uma prática social, isto é, significa que é uma construção social e que só pode ser analisado considerando seu *contexto* histórico-social e as condições inerentes à sua produção. Assim, a "análise do discurso parte dos pressupostos de que o sentido de uma palavra expressa posições ideológicas em jogo no processo sócio-histórico em que são produzidas" (Fiorin, 2000, p. 93).

Partindo desta premissa, primeiramente, analisamos a formação do discurso da Soka Gakkai Internacional (SGI) no contexto japonês, onde há, em um dado momento histórico, a gênese dos preceitos universalizantes, como, por exemplo, o "ideal da educação pela cidadania global"[7], que constitui-se como estratégia de atuação, pois a SGI em seu esforço em apresentar-se como movimento global busca elementos de um "idioma universalmente compreensível" de valores, como observa Pereira (2001, p. 249-250), que possibilita e faz a mediação da globalização.

Posteriormente, empregamos a técnica de análise de discurso para observamos os elementos universalizantes em *ação*, para tanto foi utilizado o periódico **BRASIL SEIKYO**[8], publicado semanalmente e distribuído para os membros da BSGI. Além disso, foi analisado o discurso sobre a política social da Coordenadoria Educacional, órgão que é responsável por desenvolver as ações sociais na área de educação, e seu discurso como forma de aumentar a capilaridade da SGI no Brasil.

7 Ibidem.

8 Seikyo significa Jornal, em tradução livre; grifo do autor.

Soka Gakkai e a gênese do discurso educacional como elemento de valor universalizante

A Soka Gakkai surgiu no Japão na década de 1930 e se firmou enquanto "nova religião" no período pós-segunda guerra mundial, onde o processo de reestruturação do estado Japonês fez eclodir um contexto de instabilidade social, com grandes migrações para as cidades, em um movimento rapidíssimo de modernização, urbanização e industrialização, transformando a sociedade que até então era de base rural (Murakani 1993, *apud*, Matsue, 1998, p.47).

A Soka Gakkai foi fundada por Tsunesaburô Makiguchi (1871-1944), educador que em 1903 lançou um livro intitulado "Geografia da Vida Humana", onde propunha uma "Teoria de Valores", o que posteriormente tornou-se um dos pilares do movimento religioso, juntamente com a obra "Teoria do Sistema Educacional de Criação de Valores", publicada no ano de 1930, mesmo ano da criação da Soka Kyoiku Gakkai (literalmente, "Sociedade Educacional de Criação de Valores") predecessora da atual Soka Gakkai. Para o mentor da "Teoria de Valores", há três valores humanos que são fundamentais e de máxima importância: a Bondade, o Proveito e a Beleza; somente a manutenção destes valores propiciaria a prosperidade e paz.

Makiguchi foi o primeiro presidente da nova religião, que nasceu como uma renovação da escola budista Nichiren Shôshû, fundada no século XII (seita ortodoxa do Budismo Nichiren). Ele teve como diretor-geral Jôsei Toda (1900-1958) - seu discípulo, que depois da morte de Makiguchi, tornou-se o segundo presidente da Soka Gakkai. Originalmente surgida como um "grupo de estudos pedagógicos" transformou-se ao longo dos anos na principal associação de leigos da Nichiren Shôshû (Pereira, 2005, p. 231), tendo uma adesão em massa entre os japoneses, inclusive, jovens e assalariados, no pós-guerra, tornado-se influente no campo religioso e no cenário político japonês.

Essa gênese demonstra a "dupla afiliação" característica da SGI que reverbera até os dias atuais. Concebida como uma organização de leigos budistas, tendo em sua essência primeira o propósito educacional, direcionada pela formação de educador

de seu idealizador e de seus primeiros integrantes, para *a posteriori* adentrar-se em preceitos religiosos específicos, como elucida Pereira (2005, p. 233):

> Embora trabalhasse na interface entre sua teoria pedagógica da criação de valores e os princípios do Budismo Nichiren, o grupo inicial de Makiguchi era predominantemente constituído de educadores. Isso fez com que, conseqüentemente, fossem priorizados os temas relativos à educação. Depois de ter sido explicitamente levado a se aposentar da carreira de professor e de se frustrar na tentativa de reformar o sistema de ensino do Japão, Makiguchi aprofundou sua identidade com Nichiren e seu ensinamento.

Assim, aliou-se a "Teoria dos Valores" ao *Sutra de lótus (*Nam myoho rengue kyo) ensinado pelo buda Saquiamuni nos últimos anos de sua vida e adotado pelo mestre Nichiren, sendo este *sutra* considerado pela Soka Gakkai como "a mais perfeita doutrina do budismo" (Matsue, 1998, p. 50), onde a natureza búdica é alcançada na prática do *Daimoku*, que é o ato de recitar o *Sutra de lótus* continuamente.[9]

Jôsei Toda teve um papel fundamental nesta inclinação ao aprofundar o caráter religioso da Soka Gakkai, após a morte de Makiguchi, além de dinamizar a atuação da Soka Gakkai com publicações periódicas e atividades de cunho cultural e educacional, voltadas para a promoção da paz mundial, atividades que propiciaram um lugar de destaque para a Soka Gakkai na conferência mundial para a paz e a religião realizadas em Kyoto, em 1970. Segundo Matsue (1998, p. 49):

> Desde então, sua ênfase muda para a esfera da educação, artes, relações internacionais e movimentos para a paz no mundo. Configura-se assim, um crescimento contínuo a partir dos anos 60, em duas fases. A primeira marcada por uma aliança com forças políticas, e a segunda como uma empresa educativa e cultural.

Esta mudança foi balizadora no processo de difusão fora do Japão e de internacionalização da Soka Gakkai, sendo o protagonista o seu terceiro e atual presidente, Daisaku Ikeda, que se esforçou em dialogar com organismos internacionais, especialmente com a Organização das Nações Unidas, e obteve em 1963, nos Estados Unidos, o reconhecimento legal de organização não-governamental comprometida com causas sociais (Bornholdt, 2009), sendo fundada

9 Não adentraremos nas práticas estritamente religiosas por considerar neste artigo somente os elementos que versam sobre o discurso e protagonismo social da SGI e sua atuação no Brasil. Sobre descrição de elementos de natureza religiosa ver: Matsue, 1998.

em 1975 a SGI (Soka Gakkai Internacional), concretizando a pretensão de internacionalização da Soka Gakkai.

Daisaku Ikeda intensificou a atuação da SGI no campo educacional, promovendo encontros, palestras e seminários internacionais, além de intercâmbios e construções de centros e escolas no Japão e em diversas partes do mundo, como o explicitado no sítio da entidade na internet:

> Sob sua liderança, a organização progrediu, chegando a alcançar aproximadamente treze milhões de membros no Japão, tornando-se a maior organização de seu gênero nesse país. Para apoiar os esforços da Soka Gakkai, baseados na filosofia budista de vida e com o intuito de promover a paz, cultura e educação, Ikeda fundou, através dos anos, instituições educacionais e culturais, incluindo a Universidade Soka. (História. Disponível em <www.bsgi.org.br/sgi_daisaku.htm> Acessado em dezembro de 2009)

Ao interpretar algumas condicionantes que influenciaram o processo de formação de um discurso universalizante, pautado no preceito da educação como transformadora da realidade social, que se propõe como capaz de elevar o "espírito humano", aliando os preceitos do Budismo de Nichiren ao tido como indissociável materialismo das sociedades contemporâneas, observamos dois aspectos importantes:
Primeiro, a origem da Soka Gakkai determina sua inclinação à questão educacional como principal aporte para a construção dos preceitos idealizados por Makiguchi, não só por ele ser educador, mas também por seu objetivo inicial ser a transformação da sociedade japonesa através da educação, tendo com instrumental sua "Teoria do Sistema Educacional de Criação de Valores", idealizado no contexto de crise e convulsões sociais vividas naquele país na primeira metade do século passado, devido, sobretudo, à sua participação na Segunda Guerra Mundial, a ocupação norte-americana e sua política externa que forçou um processo acelerado de modernização da sociedade japonesa.

Somente depois, a Soka Gakkai aglutinou os preceitos do Budismo de Nichiren Shôshû como elemento fomentador da mudança social e iluminação individual, sem, no entanto, abrir mão do seu caráter de instituição civil, atrelado a estratégias organizacionais distintas da estrutura clerical, o que tornou as divergências de interesses e interpretações doutrinárias de ambas as partes insustentáveis, o que

acabou em 1991 culminando no rompimento definitivo entre a Soka Gakkai e o Budismo Nichiren regular (Pereira, 2005).

Segundo, uma instituição japonesa engajada com o processo de paz e protagonizando um discurso baseado em uma cultura universal de paz (em japonês *Kossen rufu*, que significa criar uma sociedade de paz), teve uma boa receptividade no ocidente do pós-guerra e da Guerra Fria. A Soka Gakkai utiliza-se de valores abstratos que pautam a conduta de seus membros, coadunando uma "ética religiosa" a uma harmonia material das necessidades humanas cotidianas. Dessa maneira, a SGI ganhou muito espaço no mercado religioso[10], focando seus esforços na produção material de um contingente voltado para a transformação social, a partir do legado educacional de Makiguchi - o que pode ser observado no rápido aumento dos centros educacionais e culturais, além de Universidades Soka, pelo mundo[11].

Este último aspecto é, em nosso entendimento, o mais relevante para entender a gênese do discurso educacional como elemento de valor universalizante, pois a SGI adota, entre outros preceitos, a educação como mote para se atingir o *Kossen rufu,* onde, para atender a emergência das pretensões globais, manipula estrategicamente sua característica dual (movimento religioso e organização não-governamental), promovendo atividades que enfocam temas genéricos, como paz, cultura e educação que são dirigidas a um público muito mais amplo que seus membros (Pereira, 2001).

Esta tendência, aparentemente, reflete a aliança entre o arcabouço histórico relacionado à educação cunhado por seu patriarca, Makiguchi, à doutrina religiosa milenar do Budismo Nichiren, que segundo Pereira (2001, p. 232) "se assemelha a outros movimentos salvacionista, uma vez que almeja mudar a situação atual da humanidade e do planeta através da mudança dos indivíduos". Pereira (2001) ainda observa que:

---

10 Utilizamos o conceito de "mercado religioso", ou "mercado de bens de salvação", como explicitado por Bourdieu (2009), para designar o campo religioso onde há "demanda religiosa", ou interesses religiosos dos diferentes grupos sociais, e há "oferta religiosa", ou seja, os serviços religiosos. Neste "mercado", instâncias religiosas podem lançar mão do "capital religioso" na concorrência pelo monopólio do exercício legítimo da gestão dos bens de salvação. Sobre essa conceitualização, ver: Bourdieu, P. A economia das trocas simbólicas. São Paulo, Perspectiva, 2009, p. 57-69. Para entender alguns elementos da dinâmica do "mercado religioso" no Brasil, ver: Pierucci, Antônio F. & Prandi, Reginaldo. A realidade social das religiões no Brasil. São Paulo: Hucitec, 1996, p. 241-285.

11 Hoje, são duas universidades, uma nos Estados Unidos da América, outra no Japão; o Museu de Arte Fuji e o Instituto de Filosofia Oriental em Tókio, além da Casa literária Vitor Hugo em França, entre outros espaços. No Brasil, a Universidade Soka mantém um centro de pesquisas ecológicas em São Paulo e um centro de preservação ecológica na Amazônia.

> A SGI (...) sustenta que a utopia da paz mundial somente será atingida por meio da transformação interior das pessoas. Entretanto seu discurso não se reduz ao indivíduo, abrindo espaço para uma militância social, por meio de projetos educacionais relacionados com a educação em si, com a paz, com o meio-ambiente, com as artes. (Pereira, 2001, p. 242)

A transformação social proposta pela Soka Gakkai está intimamente relacionada com o sentido de "revolução humana" cunhado por Jôsei Toda, que significa a reforma da vida ou forma de viver de uma pessoa, ou a transformação coletiva através do aprimoramento dos indivíduos - sentidos notoriamente genéricos.
A noção de "revolução humana" se adaptada a cada realidade em que se insere a SGI, tornando-se apenas um arquétipo, ou como considerado por Pereira (2001), uma "utopia" a qual a Soka Gakkai pretende alcançar.

Clarke (2008), ao discorrer sobre as formas de adaptação da SGI no Brasil e seu discurso de legitimação enquanto a "verdadeira forma de Budismo" frente a outras correntes atuantes no cenário brasileiro, observa que o discurso sobre a prática religiosa nutre o mote do engajamento social, unindo-os transversalmente:

> "Para os membros, a Soka Gakkai é um movimento de 'Budismo engajado' e, mais do que citar a doutrina para sustentar sua autenticidade, a prova de que a Soka Gakkai é a verdadeira forma de Budismo deve ser buscada no impacto que ela tem nos indivíduos e na sociedade; se falha em transformar as pessoas e o ambiente, então não pode ser, segundo os entrevistados, nem Budismo genuíno nem religião genuína(...)" (Clarke, 2008, p. 37)

Essa aspiração da Soka Gakkai em transformar a sociedade na qual está inserida, tendência observada por Pereira (2001) e Clarke (2008), amplia o espectro de atuação da SGI frente às demandas sociais específicas de cada região onde a entidade se insere, pois os valores e orientações de seu discurso ensejam em variadas ações sociais, legitimando a transformação da realidade social como elemento identitário de reconhecimento da entidade religiosa como tal.

O "Budismo engajado" da SGI valida, entre outros, o discurso educacional como um dos estandartes da transformação social[12], dando ao seu sentido intrínseco um valor universal, mesmo que de forma mais ampla, genérica e aparentemente arbitraria. Essa conotação ampla, ao nosso entendimento, é um facilitador à adaptação da

12 Para facilitar a observação dos elementos da análise de discurso proposta, tratamos neste artigo "transformação social" como o protagonismo da Soka Gakkai em produzir e conduzir um discurso e ações sociais voltadas à mudança do devir social, aqui observado nas ações relacionadas à educação.

entidade - como será observado a seguir na análise feita sobre a atuação da BSGI em sua política educacional.

O discurso sobre a educação: alguns elementos no periódico Brasil Seikyo[13]

Analisamos a edição de número 1.928, ANO 43, de 23 de fevereiro de 2008 do Brasil Seikyo. Essa edição traz nas páginas A2 e A5 textos relacionados com o discurso da BSGI sobre a educação. A matéria da página A5 relata o Encontro Nacional de Representantes da Coordenadoria Educacional em 2008, ocorrida no Centro Cultural Campestre da BSGI, entre os dias 15 e 17 de fevereiro. A matéria é intitulada "Educar para o triunfo do Humanismo" e ressalta a responsabilidade pedagógica que consiste em dar autonomia intelectual e despertar os talentos dos jovens por meio de projetos de inclusão social. Em um trecho da matéria é explicitada a fala elucidativa de uma coordenadora educacional, Lúcia Ogawa Takano, que destacou: "Nós educadores, devemos ser como o sol que ilumina as pessoas e, com base na oração, tornarmo-nos dignos em todos os campos de atuação (...)" (Brasil Seikyo, n. 1.928, p. A5)

O discurso da coordenadora, metaforicamente demonstra a postura institucional frente às demandas de atuação social da SGI, que unem o hibridismo típico desta - entre religião e instituição civil voltada para a transformação social (Pereira, 2005).
A matéria ainda relata alguns projetos da BSGI na área de educação e a necessidade de expandi-los. Entre eles, está o projeto "Makiguchi em Ação" para 500 escolas até 2010. O projeto consiste em uma educação humanística que pensa a criança de forma integral, baseada em sua felicidade, com o propósito de desenvolver o ilimitado potencial e talento, bem como cultivar o caráter das crianças, utilizando os preceitos do livro "Educação para uma Vida Criativa" de Makiguchi - demonstrando o legado educacional deste para com a Soka Gakkai.

Na página A2 do Brasil Seikyo está uma "Mensagem de Congratulações" enviada por Daisaku Ikeda aos participantes do referido encontro nacional. Nela há algumas

13 O jornal Brasil Seikyo, é um periódico semanal de circulação nacional produzido pela BSGI, que teve seu primeiro número publicado em maio de 1965. Com mais de 40 anos de existência, o jornal possui hoje cerca de 60 mil assinantes e em suas edições trazem notícias institucionais, depoimentos de membros da SGI, matérias de estudos sobre o Budismo de Nichiren, além de discursos do presidente Daisaku Ikeda e textos produzidos pelos membros da SGI.

colocações ilustrativas da problemática que propomo-nos estudar, exemplificando o tipo de discurso adotado pela SGI:

> Junto com os senhores, abri caminhos para a paz mundial, exatamente conforme o desejo de meu mestre, presidente Toda, fazendo de seu coração o meu. (...) O filósofo francês Jacques Maritain apontava e esclarecia em seu discurso: "O verdadeiro sentido da educação é o cultivo do ser humano. É o melhor meio para cultivar a sua energia positiva e suprimir a negativa". Eu concordo (...) Este é o desafio da educação. (...) Os senhores, protagonistas do movimento Soka, devem, por favor, ostentar a filosofia de que "o budismo é a própria sociedade" e manifestar a convicção de que são a força motriz para expandir o "século da paz" e o "século da vida" por meio de seu desenvolvimento e vitória. [sic] (Brasil Seikyo, n. 1.928, p. A2)

A mensagem do presidente da SGI é indubitavelmente clara, faz referência histórica ao segundo presidente Jôsei Toda, e seu esforço para a internacionalização da Soka Gakkai, alargando seu espectro de atuação e adotando um discurso universalizante. Ikeda transmite uma mensagem que caminha em duas direções que na SGI se entrelaçam. A primeira é a atuação enquanto protagonistas de uma transformação social, aqui exemplificada como a necessidade de educar para se extrair "a energia positiva" em detrimento da "energia negativa" das pessoas, de alguma maneira salva-las de algo "ruim". A segunda é a congregação de preceitos budistas ao cotidiano dos membros, a fim de balizar a conduta destes – o budismo como o próprio organismo social, vivo e pulsante. Como observado por Pereira (2005, p. 234):

> (...) por um lado, há um esforço deliberado em ampliar o escopo e o leque de atividades da SGI para caracterizá-la internamente como movimento com aspirações a religião universal; por outro, para o público externo, há uma ênfase em seu status de ONG reconhecida pela ONU.

Tal observação corrobora a proposta aqui levantada, de a SGI utilizar-se de um discurso universalizante com o intuito de internacionalizar-se, e que podemos observar essa tendência nas mudanças ocorridas na própria estrutura organizacional, que de "grupo de estudo", transmutou-se para associação de leigos e depois para movimento religioso independente.

Coordenadoria educacional: uma fronteira entre religião e organização não-governamental

No contexto brasileiro, historicamente, o *déficit* educacional de grande parcela da população sempre foi um alarmante fator atrelado à exclusão social. Em pesquisa realizada em 2003, pelo Instituto Nacional de Estudos e Pesquisas Educacionais (INEP), cerca de 16 milhões de pessoas são analfabetas, não conseguindo ler nem escrever uma frase simples[14]. Servindo de apelo político, essa temática é pauta de diversos projetos ao longo dos anos, inclusive, de organismos internacionais, como agências das Nações Unidas. Porém, este *déficit* não foi sequer minimante sanado, mesmo sendo alvo de variadas estratégias governamentais e de instituições da sociedade civil.

A perspectiva dual adotada pela SGI entende a ação social como meio para a legitimação da Soka Gakkai no Brasil, constituindo-se em "um esforço em ser aceito e reconhecido (...) através de uma (...) deliberada estratégia para conquistar tanto os espaços públicos (externamente) quanto a participação de membros internamente)" (Bornholdt, 2009, p. 187). Analisamos as ações sociais da Coordenadoria Educacional, que representa um forte pilar no que diz respeito às políticas seculares da Soka Gakkai no Brasil e demonstra o protagonismo social e o discurso da SGI em ação.

A coordenadoria possui uma estrutura central e ramificações nas sedes regionais, o que possibilita ações sociais em várias áreas da Educação, gerindo os projetos centrais e implementando-os nas realidades locais através das coordenadorias regionais. A atuação da Coordenadoria dividiu-se em três departamentos: Alfabetização; Projeto Makiguchi em Ação; DEPEDUC (Departamento de Pesquisa e Desenvolvimento das Ciências da Educação). Por não haver espaço neste artigo, não adentraremos nas especificidades da *práxis* de cada departamento e nos desdobramentos de seus projetos, apenas descreveremos em que consistem esses três departamentos, para ilustrar a ação social da BSGI.

14 Disponível em: <www.inep.gov.br/estatisticas/analfabetismo/> (acessado em dezembro 2009).

1. Departamento de Alfabetização

O curso de alfabetização, oferecido pela BSGI, atende a população de jovens e adultos que não tiveram acesso à escolarização básica. O curso existe desde 1987 e as aulas acontecem em pólos de alfabetização, em diferentes localidades de São Paulo e também em alguns estados do Brasil. Geralmente, funcionam nas sedes regionais da BSGI ou em salas oferecidas pelas escolas públicas[15], onde os professores, monitores e equipe de apoio são todos membros da BSGI e voluntários no projeto.

Segundo a BSGI, o projeto adota uma dinâmica embasada na “educação humanística”, onde a filosofia básica é centrada na "revolução humana", conceito que prega a “necessidade de uma reforma interior do ser humano, que permite desenvolver a sabedoria para viver com confiança, criar valor em qualquer circunstância e descobrir o real caminho como ser humano.”[16]

2. Projeto Makiguchi em Ação

Como explicitado anteriormente, o projeto tem como base as propostas que norteiam a Soka Gakkai Internacional e a “Teoria de Criação de Valores”, encontrada no livro “Educação para uma Vida Criativa”, do fundador e primeiro presidente da Soka Gakkai, Tsunesaburô Makiguchi. Atualmente, aproximadamente 235 escolas da rede pública estadual e municipal do país são atendidas pelo projeto, porém a meta é que sejam 500 escolas até 2010. Os alunos atendidos experienciam atividades nas áreas de meio ambiente, artes cênicas, entre outras. O educando recebe atenção humanizada e é estimulado a elevar sua auto-estima, entendendo que ele é “construtor de si mesmo e de sua história, e com papel fundamental no processo da educação criativa.” [17]

A execução do projeto também fica a cargo de voluntários, membros da BSGI, e profissionais de educação que se interessaram pela metodologia que envolve

15 Disponível em: <www.bsgi.org.br> (acessado em novembro de 2009)

16 Ibidem

17 Ibidem

escola, lar e sociedade no compromisso pela educação humanística, visando a felicidade da criança e o desenvolvimento de suas potencialidades, segundo os preceitos de Makiguchi.

3. DEPEDUC (Departamento de Pesquisa e Desenvolvimento das Ciências da Educação)

Este departamento apresenta-se como o responsável por pesquisas que fundamentam a "Educação Humanística Soka", aliando a base histórica da Soka Gakkai aos princípios da ciência e tecnologia emergentes, oferecendo subsídios teóricos e práticos para a promoção de ações educadoras humanísticas. O trabalho é direcionado para pais, educadores e estudantes da sociedade em geral. Segundo Bornholdt (2009):

> "Sua função é apoiar tanto as atividades do projeto Makiguti em Ação quando o projeto de alfabetização, provendo pesquisas e suporte teórico no campo pedagógico, material suplementar, sugestões, cursos, palestras, workshops e, mais importante, oferecer ao Departamento Educacional da BSGI uma face mais científica." (Bornholdt, 2009, p. 190)

As pesquisas são executadas por membros da BSGI, geralmente profissionais na área de educação e psicologia, que atuam voluntários nos projetos desenvolvidos no departamento. As atividades do DEPEDUC corroboram com a perspectiva secular da BSGI nas ações sociais por ela implementadas.

Esses três departamentos representam a abrangência e o espectro da BSGI no que diz respeito à Educação e sua estratégia de atuação, sendo uma via, uma ferramenta, a través da qual atuam na sociedade, utilizando o discurso de transformação social, historicamente construído por suas lideranças, à realidade social do contexto brasileiro, onde o mote da transformação pela via da Educação sempre foi sustentáculo de ações sociais diversas, atraindo a "solidariedade" de vários segmentos da sociedade.

Considerações finais

Como observado no transcorrer deste artigo, a SGI, assim como sua representação no Brasil (BSGI), apresentam-se através de uma identidade dual, entre a religião

budista e a organização não-governamental, tendo estratégias de ação específicas em dois eixos centrais: a legitimidade externa, pautada na ação social, e a aglutinação interna dos membros, pautada no discurso religioso.
O discurso engendrado pela BSGI, no que tange a ação social e a dinâmica de seus projetos sociais, inclina-a a uma relação mais secular com a sociedade, onde o contexto de nossa realidade social e seus problemas sociais é uma fonte influenciadora dessa estratégia. Além disso, pode ser entendida também como uma estratégia para atrair novos membros e para garantir a permanência deles, pois, ao menos no caso dos projetos educacionais aqui estudados, eles também são direcionados para os próprios membros da BSGI.

Essa peculiaridade também foi observada por Bornholdt (2009, p. 194), onde uma possibilidade interpretativa que explicaria as ações da BSGI "reside no fato de que, para serem bem sucedidos no processo de manter os membros brasileiros recém convertidos, era fundamental que estes membros soubessem ler". Isto pode ser considerado um reflexo da capacidade da BSGI em cooptar membros em parcelas da sociedade comumente mais vulneráveis socialmente.

Dessa maneira, o discurso da BSGI e seu protagonismo social podem também ser relacionados como uma reação à realidade social na qual a instituição está inserida, reação ao que tange, como o exemplo citado acima, à necessidade concreta de alfabetizar seus membros, possibilitado a eles o acesso aos ensinamentos da entidade e as publicações de seu presidente, Daisaku Ikeda (Bornholdt, 2009). Segundo Pereira (2008, p. 4), "As obras de Ikeda são (...) importantes na formação da identidade, das convicções e da prática dos membros da SGI", o que legitima a atuação da entidade nessa demanda interna específica.

Essa atuação, em sentido amplo, nas demandas reais do contexto histórico-social do Brasil ou ao menos de seus membros e de suas respectivas comunidades, possibilita à BSGI, em última instância, ampliar sua capacidade de atração de novos membros, em um processo que se retro-alimenta.
Não obstante, outras religiões são promotoras de ações sociais e protagonizam transformações diretas na sociedade através de projetos implementados em diversas áreas, a exemplo a Pastoral da Terra – uma iniciativa da Igreja Católica,

que atua na resolução de conflitos no campo e na promoção dos direitos humanos. Porém, o contraste de iniciativas como esta e as promovidas pela BSGI, é que em suma, a primeira não se declara, ao menos institucionalmente, como organização não-governamental, mas sim como iniciativa de uma entidade religiosa, no sentido estrito.

A dualidade identitária da BSGI, explicitada ao longo desse artigo através de seu discurso, permite-nos identificar vários elementos que possibilitam concluirmos que sua ação social na área da educação é um legado histórico e caracteriza-se como um fator capaz de atrair novos membros, porém não podemos considerá-la como uma estratégia exclusiva, ou mesmo, explícita, para esse fim, já que não levantamos dados sobre outros aspectos da formação e estratégia de atuação da SGI no Brasil.

Referências

BORNHOLDT, Suzana R. C. *ONG ou Religião? O caso da Soka Gakkai no Brasil*. In: *Ciências Sociais e Religião*. Porto Alegre, ano 11, n. 11, 2009, p. 181-198.

CLARKE, P. B. *As Novas Religiões Japonesas e suas Estratégias de Adaptação no Brasil.* In: Revista de Estudos da Religião – REVER. Pós-Graduação em Ciências da Religião. Religiões entre o Brasil e o Japão. PUC-São Paulo, p. 22-45, junho, Ano 8, 2008. Disponível em: <http://www.pucsp.br/rever/rv2_2008/t_clarke.htm>

FIORIN, J. L. *Elementos de análise do discurso*. 9. ed. São Paulo: Contexto, 2000.

MATSUE, Regina Yoshie. *Paraíso de Amida: Três Escolas Budistas em Brasília*. Dissertação (Mestrado em Antropologia) – DAN/UnB, Brasília, 1998.

NEGRÃO, L. N. *Pluralismo e multiplicidades religiosas no Brasil contemporâneo*. Revista Sociedade e Estado, Brasília, v. 23, n. 2, 2008, p. 261-279.

PEREIRA, Ronan A. *O Budismo Leigo da Sôka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. Campinas, Universidade Estadual de Campinas, Departamento de Antropologia. Tese de doutorado, 2001.

_____. *Uma vertente Budista hibrida e mutante: Reflexões sobre a Soka Gakkai Internacional e seus pesquisadores.* In: Anais do III Congresso Internacional de estudos Japoneses no Brasil/ XVI Encontro Nacional de Professores Universitários de Língua, Literatura e Cultura Japonesa. Brasília. Universidade de Brasília/Departamento de Línguas Estrangeiras e Tradução, 2005.

_____. *Associação Brasil Soka Gakkai Internacional (Bsgi): sua organização e difusão no Brasil.* In: Trabalho apresentado no seminário temático ST04 "Minorias religiosas em expansão". VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas

na América Latina. São Paulo, 22 a 25 de setembro de 1998. Disponível em: <http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/st04-5.doc>

_____. *A construção da memória e da identidade na Sôka Gakkai: breve análise de escritos de Daisaku Ikeda*. In: Revista Nures. São Paulo, n. 10, p. 1-13, set/dez, 2008. Disponível em: <http://www.pucsp.br/revistanures/revista10/nures10_ronan.pdf>

USARSKI, Frank. O *movimento da pesquisa sobre o budismo no Brasil: tendências e questões abertas*. Debates do NER. Porto Alegre, ano 7, n. 9, jan./jun., 2006, p. 129-141.

_____. *O Budismo no Brasil - Um Resumo Sistemático.* In: ____ [org.] *O Budismo no Brasil*. São Paulo, Lorosae, 2002, p. 9-34.

Para una investigación sobre el budismo en Italia: El caso del instituto *Lama Tzong Khapa**

Colette Nieri

1. Introducción.

Como ha ocurrido y está actualmente ocurriendo en todo el mundo occidental, También en Italia se han registrado – y todavía se están constatando con gran dinamismo – cambios relevantes tanto en el panorama de las confesiones religiosas como en las posturas adoptadas respecto a las religiones mismas[1]. Estas últimas se miran cada vez más como un factor de identidad individual, más que como un signo emblemáticamente colectivo. La difundida exigencia de profundización se desarrolla más bien a través de una búsqueda interior, como quiera que ésta sea orientada. Factores como tradición, inmigración y conversión en el marco de un imparable proceso de globalización conducen a una difundida multireligiosidad con la consecuencia – entre muchas otras – de que la diversidad está llegando a ser un aspecto constante y característico de la sociedad contemporánea del ámbito occidental.

En cada caso la religión ha mostrado una extraordinaria capacidad de moldeabilidad y adaptación ya que no ha habido un proceso de secularización – la vieja tesis de una pérdida de relevancia de la religión, durante un tiempo muy debatida y sostenida por muchos, se debe ahora redimensionar o efectivamente abandonar *tout court*[2] – sino más bien un fenómeno que podría definirse en términos de "pluralismo" o "pluralización"[3]: una desestructuración

---

* La autora es Doctoranda de Hª de las religiones en la Univ. de Ginebra y "Cultrice da la materia" en la Univ. de Pisa. El presente estudio constituye una parte reelaborada de una investigación más amplia acerca del tema que ha constituido el argumento de su tesis de licenciatura, defendida en la Universidad de Pisa en el año 2005.

[1] Se trata de un tema muy amplio en el ámbito del cual la situación italiana no se puede aislar (con sus particularidades) del panorama europeo, donde se ha producido una bibliografía enorme de la que aquí no podemos dar cuentas adecuadamente. Independientemente de cualquier evaluación, informaciones sistemáticas (y relativa bibliografía) se encuentran en el sitio del CESNUR www.cesnur.org/religioni_italia (cfr. *infra,* nota 28). En el plano propiamente histórico-religioso, algunas contribuciones interesantes se encuentran por ejemplo en el volumen de G. Sfameni Gasparro, *Themes and Problems of the History of Religions in Contemporary Europe / Temi e problemi della Storia delle Religioni nell'Europa contemporanea,* Cosenza 2004.

[2] La así llamada tesis del "eclipse de lo sacro" se remonta, como se sabe, a S. Acquaviva de quien se vea para todo *L'eclissi del sacro nella società industriale,* Milano 1981.

[3] Sobre la noción de "pluralismo religioso" cfr. recientemente H. G. Kippenberg, "The Cohabitation of Religious Communities in Europe: A Reflection on the Rules of the Games, en G. Sfameni Gasparro (a cargo), cit., pp. 209-220.

de la oferta religiosa predominante entre nosotros respecto a cómo ésta se presentaba apenas a mediados del siglo XX y su reconstrucción según nuevas disposiciones. En nuestro país se asiste a una parcial "desmonopolización" del catolicismo, en favor de otras experiencias religiosas y del emerger de una posibilidad más amplia de elecciones, practicables ya sea a través de formas religiosas diversas, ya sea entre las varias posibilidades o niveles de adhesión a las mismas[4]. El resultado es que a diferencia de las previsiones que había vaticinado el final, la(s) religión(es) continúa(n) teniendo un rol importante en la sociedad postmoderna: se trata de un fenómeno complejo que necesita de un análisis "holístico" para tratar de comprender razones e implicaciones, análisis que debería fundarse no solamente en la ineludible mirada sociológica y antropológica, sino también en una metodología histórico-religiosa atenta ya sea al desarrollo diacrónico como a la contextualización sociocultural[5].

En este escenario, uno de los actores presente y operante es el Budismo, que siendo y presentándose de alguna manera como un camino espiritual "abierto", se está desarrollando en Italia, como ocurre generalizadamente en Occidente, a ritmos más bien sostenidos.

El fenómeno de la difusión del Budismo en el mundo occidental frecuentemente es evaluado muy superficialmente como una especie de moda de efectos espirituales poco profundos, probablemente por las influencias que ha tenido sobre la opinión pública el interés del cine por el tema (desde el *Pequeño Buda* de B. Bertolucci en adelante), al cual se agregan las numerosas y publicitadas conversaciones de personajes más o menos famosos del mundo del espectáculo, de la música, del deporte, por no hablar del éxito editorial (frecuentemente perdurable) de textos que van desde el *Siddharta* de Hermann Hesse a los más recientes documentos de la *beat generation,* que contienen o afrontan más menos explícitamente un argumento budista.

---

[4] Cfr. entre otros a C. Prandi, *La tradizione religiosa. Saggio storico-sociologico*, Roma 2000; F. Ballabio - B. Salvarani, *Religioni in Italia. Il nuovo pluralismo religioso*, Bologna 2001.

[5] Cfr. cuanto observa justamente F. Diez de Velasco, *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid 2002 (III ed.), pp. 521 ss. ("La perdurabilidad de la religión tras la moderrnidad"). Sobre el problema general véase también A.W. Geertz, "Global Perspectives on Methodology in the Study of Religion", *Method & Theory in the Study of Religion* 12, 2000, pp. 49-73.

Entonces, ¿estamos autorizados a hablar de occidentales ingenuamente "seducidos" – ya sea por el Budismo embajador de la paz y del amor universal o por aquel de la magia o del esoterismo genérico – limitando la recepción de las doctrinas budistas (arbitrariamente reducidas a una mínima denominación) a un efímero fenómeno de moda? O ¿no es aquella, en cambio, una visión demasiado unilateral y superficial del fenómeno que no siempre refleja la realidad? Entonces, ¿en qué términos es recibido el mensaje budista en Italia?

Para dar una respuesta – naturalmente preliminar, que no pretende agotar el argumento – a estos interrogantes, hemos elegido una postura que, teniendo en cuenta el recorrido histórico que ha caracterizado al Budismo en Occidente y, más tarde, en Italia, consienta profundizar el tema a través del estudio específico de una comunidad budista que implica, en consecuencia, un encuentro directo con las personas que han llevado a cabo este particular itinerario. A través de una suerte de sondeo limitado, pero significativo, han sido indagados no sólo el *background* de partida – procedencia de los practicantes italianos y las motivaciones que determinaron tal elección – sino también las modalidades de su conceptualización (más o menos consciente) de esta doctrina y la relación que es posible vislumbrar entre ésta última y la religión eventualmente abandonada, para llegar, en fin, a delinear el particular concepto de religión que emerge desde una semejante aproximación[6].

De este modo, tal vez, se abre la posibilidad de contribuir no sólo a encuadrar el Budismo en el escenario religioso italiano a través del recorrido histórico que lo ha llevado a difundirse en Italia en interacción con las tradiciones religiosas nacionales, sino también a analizarlo más concretamente en su dinámica actual, a través de una aproximación que busca, a pesar de sus limitaciones, inspirarse en modelos de investigación etno-antropológica[7].

---

[6] En este trabajo no es posible desarrollar una adecuada consideración de nuestro tema – algo que sería fundamental hacer – desde el punto de vista de la problemática *insider – outsider* (sobre ello, cfr. el reciente *Reader* a cargo de R.T. McCutcheon, *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*, London/New York 1999). Tampoco nos es posible tocar aquí los aspectos del moderno debate sobre la definición/definibilidad de "religión", por lo que enviamos a una actualización del tema en P. Xella, "Problemi attuali nello studio delle religioni-I. Recenti dibattiti sulla metodologia", *Studi e materiali di storia delle religioni* 69, 2003, pp. 219-266.

[7] Interesantes contribuciones sobre una aproximación socio-antropológica particularmente atenta a la problemática histórico-religiosa están contenidos en el volumen de F. Whaling (ed.), *Theory and Method in Religious Studies. Contemporary Approaches to the Study of Religion*, Berlin/New York 1995, en particular aquellos de G. Kehrer – B. Hardin, "Sociological Approaches", pp. 321-349; J. Oosten "Cultural Anthropological Approaches", pp. 351-384; W.E.A. Van Beek, "Cultural Anthropology and the Many Functions of Religion", pp. 385-397.

En una investigación de este tipo se impone precisar breve y preliminarmente dos términos que, en este trabajo, aparecen con frecuencia, éstos son: "Budismo" y "Dharma".Respecto al primero, una definición sustancialmente derivada de una construcción/invención occidental –sobre la cual compartimos el juicio de que se trata de una "etiqueta" *too broad for the purpose of religio-historical study*[8]– es necesario recordar, por un lado, que se puede hablar de "religión" refiriéndose al Budismo de las antiguas tendencias, como por ejemplo el *Theravāda* (afrontando uno de los obstáculos clásicos que se interpone a los ya seculares intentos de "definir religión"[9]); pero, por otro lado, puede ser discutible aproximar esta misma categoría conceptual al Budismo tal y como como éste se ha difundido en Occidente. Efectivamente, ciertos aspectos de la doctrina de Buda que, sobre la base de nuestro concepto de religión, como se ha visto, pueden ser definidos o aparecer como "anti-religiosos" o "no religiosos" –desde la negación-ausencia de un dios trascendente y de un alma, a la subestimación del rito, al modo anti-dogmático– constituyen (¿paradójicamente?) precisamente los rasgos que en cambio parecen atraer mayormente al occidental, empujándolo a abandonar la fe anterior para tomar un sendero budista. Sin querer hacernos condicionar aquí por cuestiones nominalistas, de todos modos observamos que, como ha sido destacado por muchos, sería heurísticamente más oportuno contemplar el "Budismo" no tanto como una religión en el sentido tradicional, sino como a una específica ideología totalizante.

Es también necesario considerar que el Budismo, subdividido en múltiples escuelas ya en su tierra de origen, se ha difundido en el curso de los siglos en numerosos países, entrando en contacto con culturas diferentes y de vez en

[8] Así se expresa R.D. Baird, *Category Formation and the History of Religions*, Berlin/New York 1991 (II ed.), p. 139.

[9] La bibliografía pertinente sería amplia. Aquí nos limitamos a recordar dos ejemplos: por un lado el ya clásico estudio de M. Spiro, "Religion: Problems of Denition and Explanation", en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, London 1969 (III ed.), pp. 85-126, en particular p. 92 ss.; más recientemente, las consideraciones de Th.A. Idinopulos, "The Difficulty of Understanding Religion", en Th.A. Idinopulos – B.C. Wilson, *What is Religion? Origins, Definitions, and Explanations*, Leiden/Boston/Köln 1998, pp. 27-42, que señala: "Customarily Theravada Buddhism is included in any book on the world's religions. Yet Theravada Buddhism is not theistic, recognizes no sacred being or beings, does not officially encourage worship of Buddha or any "higher being" (despite popular veneration of the Buddha ideal). Theravada Buddhism appears to be a technique or program for human self-purification or self fulfilment or self-negation. So if the word religion is attached to Theravada Buddhism, it must be done so loosely, as to allow the differences from other religions to prevail" (pp. 28-29).

cuando remodelándose en formas diversas. Por tanto, usando tales términos se impone la constante noción de que se refieren a la entera gama de las interpretaciones de la doctrina de Buda, así como se ha modelado en el tiempo y en el espacio[10].

Por último el problema relativo al uso de nuestras categorías conceptuales para describir mundos culturalmente diferentes del Occidente, se delinea con mayor fuerza cuando usamos el término "Dharma". No pudiendo entrar aquí en el detalle sobre sus múltiples valencias semánticas – responsables de su difícil y aproximada traducción en otras lenguas – recordaremos solamente que los budistas usan "Dharma" como sinónimo de civilización[11]. Bien consciente de conferir a tal término un significado que le es sustancialmente extraño, en este trabajo lo utilizaré en su acepción "occidental", para designar el conjunto de las enseñanzas de Buda y, más en general, la misma *religión* budista.

2. El Budismo en Italia.

Si es innegable que en el contexto postmoderno italiano las minorías confesionales desarrollan un rol clave con una importante presencia al interior de un panorama en continua evolución, el Budismo en particular representa un ejemplo muy significativo de tal fenómeno socio-religioso.

Una mirada a los datos numéricos confirma plenamente tal evaluación. Las religiones que constituyen una minoría en Italia, en términos de adherentes, tienen un porcentaje respecto a la población total del 1,92%, pero cerca del 4,4% si se consideran los residentes sobre el territorio (cerca de 60 millones)[12].

---

[10] Al respecto M. Piantelli propone usar el plural "Budismos" y no el singular "Budismo"; cfr. M. Piantelli, *Il Buddhismo indiano*, en G. Filoramo (a cargo de), *Storia delle religioni*, vol. IV, Roma-Bari 1996, pp. 276-368.

[11] Cfr. en particular P. Antes, "Religion, *Din* et *Dharma* dans la perspective d'une recherche comparative", en U. Bianchi (ed.), *The Notion of "Religion" in Comparative Research. Selected Proceedings of the XVIth IAHR-Congress*, Rome 3rd-8th September 1990, Roma 1994, pp. 763-768; P. Jain, "The Notion of *dharma*: a Comparative View", in *idem*, pp. 75-88; A. Sharma, "The Bearing of Different Understandings of the Words *religion*, *dharma* and *din* on Religious Studies and Research", en *idem*., pp. 591-602. Más en general, cfr. M. Pye, "What is «Religion» in East Asia?", en *idem*, pp. 115-122; P. Antes, "«Religion» einmal anders", *Temenos* 14, 1978, pp. 184-196 (siempre en particular referencia a las culturas orientales).

[12] Los datos numéricos provienen del CESNUR (*Center for Studies on New Religions*), que en los años 1999-2000 ha desarrollado una profonda investigación sobre varios grupos y pertenencias religiosas presentes sobre todo el territorio nacional italiano. Los resultados, publicados en la primavera de 2001, constituyen la primera *Enciclopedia delle religioni in Italia.* El dato numérico relativo a la *Sōka Gakkai* en cambio está actualizado hasta el año 2005.

Por esto el dato del 1% de minorías religiosas sobre el total de la población, divulgado desde los años ochenta hasta hoy, está muy lejano a ser real.

De este porcentaje relativo al 1,92% de ciudadanos italianos pertenecientes a minorías religiosas, 93.000 son budistas practicantes (a los cuales, sin embargo, se agregan 25.000 budistas que no son ciudadanos italianos), de los cuales cerca de 50.000 pertenecen al área conceptual representada por la *Unión Budista Italiana*; cerca de 40.000 son miembros de la *Sōka Gakkai*, mientras otros 3.000 se adhieren a otras tradiciones budistas. Hay también unos treinta monjes ordenados en Italia, además de algunas monjas que han hecho los votos menores[13]. Los centros cuantificados y organizados son actualmente unos setenta y están distribuidos principalmente en la Italia centro-septentrional[14]. En lo concerniente a la inmigración, los datos numéricos respectivos a la presencia de inmigrantes budistas en Italia – provenientes de la India, Sri Lanka y China – resultan más bien inciertos. De todas maneras se estima que también éstos estén en aumento, y si en 1991 se hablaba de 9.100 inmigrantes budistas[15] hoy éstos parecen haber aumentado a 35.000[16].

Otro dato a tener presente en la estima numérica de los budistas italianos es aquel relativo a la población del *believing without belonging*[17]. Cerca del 40% de la población italiana no se clasifica ni entre los practicantes (católicos y no), ni entre los agnósticos ni tampoco entre los ateos, ya que declara creer, pero al mismo tiempo de no pertenecer a una comunidad religiosa en todo el sentido de la palabra. Parece además que el Budismo sea precisamente muy practicado dentro del segmento de población que rechaza formalmente la doble pertenencia religiosa, pero practica el *Dharma* en muchos de sus aspectos.

---

[13] Se tenga presente que tal dato numérico se remonta solamente a los años 1999-2000; por lo tanto es oportuno considerar la hipótesis que monjes y monjas italianos sean un número considerablemente mayor respecto al dato numérico aquí citado.

[14] Respecto a la heterogénea difusión del Budismo en Italia véase el artículo de F. De Sio Lazzari, "Il Buddhismo non attecchisce al Sud. Perché?", disponible en el sitio *web* de la Università degli studi di Napoli "L'Orientale" www.storiadellereligioni.it.

[15] Cfr. M.I. Macioti (a cargo de), *Immigrati e religioni*, Napoli 2000, p. 20.

[16] Esta es la estima del CESNUR, que llega a resultados numéricos diferentes a aquellos de la CARITAS (que habla de 52.940 inmigrantes budistas) a través de un método de cálculo basado en el contacto directo con los inmigrantes y sobre la revelación de las formas organizadas de sus religiones.

[17] Sobre la categoría de los *believing without belonging*, véase G. Davie, *Religion in Britain since 1945. Believing without Belonging*, Oxford 1994. Más en general, cfr. F. Diez de Velasco, op. cit., pp. 558 ss.

Es necesario, por lo tanto, recordar que resulta difícil realizar una estimación exacta de los budistas italianos, si con éstos entendemos no solamente a aquellos que oficialmente "se han refugiado en el *Dharma*", sino también a los "simpatizantes" y a los practicantes intermitentes que escapan de las estadísticas precisas.

En Italia el interés por el Budismo es más bien reciente, si se piensa que hasta la mitad del siglo XX no se registraron más que esporádicas intervenciones de algunos intelectuales aislados. Si se consideran ante todo las traducciones de los textos canónicos budistas efectuados en diferentes lenguas occidentales se advierte inmediatamente el notable retraso italiano, un retraso causado en parte por la ausencia de relaciones coloniales entre Italia y los países de cultura budista y por la radicada tradición clásica que desde siempre ha constituido y condicionado las raíces de la cultura nacional.

Solamente desde los años sesenta la presencia budista en Italia ha comenzado a adquirir mayor importancia. De hecho, fue justamente en 1960 que Luigi Martinelli fundó en Florencia la *Associazione Buddhista Italiana*, dando vida sucesivamente, en 1967, a la revista *Buddhismo scientifico.* Entre los años setenta y ochenta se difundieron la escuela *Vajrayāna* (gracias al influjo de numerosos maestros prófugos del Tibet) y el Zen japonés (que se unió a la escuela *Theravāda*) produciéndose además la llegada a Italia de grupos de la tradición *Nichiren*.

En los años ochenta se señala la actividad de un pionero del Budismo italiano: Vincenzo Piga (1921-1998), quien además de estar en los orígenes de una revista y de una asociación dedicada al Budismo (no vinculada a una tradición particular), estuvo también en los orígenes de la U.B.I. (Unión Budista Italiana). Ésta fue fundada en Milán en 1985 por los centros budistas de todas las tradiciones presentes en Italia que se unieron para cooperar y está asociada a la *Unión Budista Europea*, con sede en París. La U.B.I. es reconocida como un ente religioso con personalidad jurídica, desarrolla actividades culturales y asistenciales, es apolítica y no tiene fines de lucro[18].

[18] Cfr. Statuto dell'*Unione Buddhista Italiana*, 19 marzo 1993, art. 6.

Los centros y las asociaciones identificadas con el Budismo han crecido en los últimos dos decenios en grado exponencial: si examinamos, por ejemplo, la variación del número de miembros de la U.B.I., notamos que si en 1985 los centros eran nueve, el año sucesivo ya habían aumentado a dieciocho y en el curso de los años noventa de hecho se duplicaron[19]. Actualmente los centros son alrededor de cuarenta, pero dadas las múltiples solicitudes en vía de aprobación se presume que el número de centros asociados aumentará en poco tiempo.

Si bien la *Sōka Gakkai*, como "secta" cismática japonesa, en rigor no puede ser considerada una tradición perteneciente al Budismo propiamente dicho, en el presente trabajo es de todos modos útil evaluar su entidad en nuestro país; de hecho, nació de la tradición budista de Nichiren Diashonin (1222-1282) y por tanto puede ser vinculada al Budismo como una peculiar interpretación de una de las múltiples formas que ha asumido la doctrina de Buda[20].

De este modo, resulta interesante observar el crecimiento exponencial de los miembros de la *Sōka Gakkai* en Italia: en la estimación del CESNUR se muestra que en 1993 los adherentes eran trece mil, veintiunmil en 2000 y actualmente alrededor de cuarenta mil (de los cuales más de treinta mil activos)[21].

También las traducciones de obras de argumento budista han aumentado notablemente su número en los últimos decenios: las casas editoriales *UTET* y *Adelphi* deben parte de su fortuna a traducciones de textos budistas desde lenguas como el sánscrito, el pāli y el tibetano, mientras *Editrici Astrolabio-Ubaldini* y *Mediterranee* de Roma se destacaron por ensayos de corte budista, así también las casa editoriales *Mondadori, Neri Pozza* de Vicenza y *Chiara Luce* de Pomaia.

---

[19] Cfr. P. Zoccatelli, "Forme di Buddismo in Italia. Il caso Shinnyo-en", *La Critica Sociologica* 140, 2002, pp. 100-112.

[20] Para una introducción general sobre la *Sōka Gakkai* cf. K. Dobbelaere, *La Soka Gakkai. Un movimento di laici diventa una religione*, Torino 1998.

[21] Para un estudio sociológico de la *Sōka Gakkai* en Italia cfr. M.I. Macioti, *Il Buddha che è in noi. Germogli del Sutra del Loto*, Roma 1996.

A esta progresiva difusión del *Dharma* en Italia corresponde una siempre creciente presión sobre el Budismo, presión tendente a que, como minoría religiosa consistentemente presente en el territorio nacional, ésta sea reglamentada y tutelada legalmente en su integración en la vida civil. Como resultado, en marzo de 2000 fue firmado un acuerdo por la U.B.I. que, cuando sea plasmado en ley, sustituirá a la normativa sobre los "cultos admitidos" en el interior del U.B.I. que ha sido aplicada hasta hoy. Las negociaciones para llegar a tal acuerdo iniciaron oficialmente el 17 de junio de 1987 y se concluyeron después de trece años, convirtiéndolo en un símbolo de integración en una sociedad multireligiosa, multiétnica y multicultural.

Actualmente en Italia están presentes y representadas todas las principales escuelas budistas, pero también están presentes una serie de tradiciones menos conocidas que evidencian un número de adherentes que aumenta progresivamente. Uno de estos ejemplos lo constituye la escuela "no sectaria" *Rimé*, un movimiento tendente a la superación de las divisiones entre escuelas y sistema, que posee su propio centro de referencia en Brescia, el Centro *Sangyé Rimé Ciö Ling.* También el *Shinnyo-en* como movimiento derivado de la formación esotérica *shingon*, ha visto aumentar en mucho el número de sus fieles italianos. En 1990 inauguró un templo en Milán, pero hoy difunde sus enseñanzas en muchas otras ciudades, no sólo en la Italia central y septentrional, sino también meridional. El *Centro Budista Mahasiddha* de Roma, junto con el *Centro Budista Menlha* de Cavarzere (Venecia) representan, en cambio, la *New Kadampa Tradition*[22], un movimiento tibetano en rápido crecimiento. Finalmente se recordará el *Kunpen Lama Gangchen* de Milán, vinculado con las escuelas inspiradas en *Lama Gangchen*, una peculiar rama del Budismo en la cual la sanación y la auto-sanación tienen un rol de primera importancia.

3. El Instituto *Lama Tzong Khapa*.

[22] La *New Kadampa Tradition*, fundada en 1991 por Ghesce Kelsang Gyatso, se basa en el culto de Dorje Shugden, símbolo de la oposición *gheluk* a la unión de varias escuelas. A cerca de la *New Kadampa Tradition* véase D. Kay, "The New Kadampa Tradition and the Continuity of Tibetan Buddhism in Transition", *Journal of Contemporary Religion* 12, 1997, pp. 277-293.

Con el objetivo de lograr una visión, ciertamente parcial, pero más precisa y concreta de la evolución del Budismo italiano, se ha llevado a cabo una investigación específica acerca del Instituto *Lama Tzong Khapa*[23]*,* el centro budista más importante de Italia con practicantes de todo el mundo. El Instituto se encuentra entre las colinas de Pomaia, en la provincia de Pisa, donde fue fundado en 1976 por dos maestros tibetanos, Lama Thubten Yesce y Lama Thubten Zopa Rimpoché y tres de sus alumnos italianos. El Instituto es miembro ya sea de la U.B.I. como de la F.P.M.T.-Italia y actúa como punto de referencia para trece centros italianos que se consideran parte integrante de la homónima organización operativa a nivel internacional.

El Instituto desarrolla actividades a tres niveles: cultural, filántropo y religioso. Cultural, para las personas interesadas en aspectos de tipo filosófico, doctrinal e histórico; filántropo, destinado a quienes se interesan en profundizar aspectos humanitarios y caritativos; y religioso, para aquellos que toman el Budismo como una guía de la propia evolución espiritual. Los tres aspectos aquí distinguidos, para facilitar el análisis, se realizan en el plano práctico con la cotidiana obra de servicio y de trabajo espiritual por parte de los asociados al Instituto.

Nacido entonces con el objetivo de crear las condiciones favorables para el estudio y la práctica filosófica de la psicología y de la tradición budista *Mahāyāna*, el Instituto *Lama Tzong Khapa* se puso bajo la autoridad espiritual del Dalai Lama, inspirándose en las enseñanzas de Lama Tzong Khapa, fundador de la escuela *Gheluk*, para todas sus actividades.

Es necesario encuadrar ahora el linaje fundado por Tzong Khapa especificando el contexto histórico-religioso al cual pertenecen las diversas escuelas de Budismo tibetano[24]. Éstas surgieron en una fase de reactivación del Budismo – entre los siglos XI y XII – fase que vio florecer esta religión en el Tibet (luego de un período de decadencia que duró más de dos siglos) y que se caracterizó por

[23] Del Instituto *Lama Tzong Khapa* se habla en la tesis de licenciatura, todavía inédita, *Buddhismo e comunicazione in Italia: aspetti e prospettive*, discutida por da Eleonora Baldo, en el año académico 1997-1998, en la Università degli Studi di Roma "La Sapienza", a la cual lamentablemente no he podido tener acceso.

[24] Para una visión general de la historia del Buddhismo tibetano se vea G. Tucci, *Le religioni del Tibet*, Roma 1976.

la búsqueda y la reevaluación de las fuentes literarias originarias provenientes de la India. El Budismo asumió así una posición netamente dominante en la vida del pueblo tibetano, tanto que órdenes religiosas y escuelas se multiplicaron, entrando frecuentemente en contraste entre ellas, no tanto por las diferencias doctrinales – realmente no tan profundas – sino por conflictos de intereses políticos ya que los monasterios, que sustituyeron con sus abades a la nobleza feudal, se transformaron en organismos de carácter económico y relevancia política, terminando por entrar en lucha entre ellos.

Las escuelas que adquirieron mayor importancia son cuatro: *rNying-ma*, *bKa'-brgyud*, *Sa-skya* y *dGe-lugs*; entre éstas, fue la orden *Gheluk* la que dominó la escena política tibetana hasta nuestros días. Ésta, conocida también como "Secta Amarilla" por el color de los gorritos litúrgicos de sus adherentes, fue fundada por Tzong Khapa (1357-1419), ilustre estudioso y *yogin* que mostró cómo los *Sūtra* y los *Tantra* podían ser compatibles con las reglas del *Vinaya* y puso en práctica una reforma monástica reestableciendo rígidas reglas para los monjes: celibato, abstinencia del alcohol y organización de las actividades cotidianas. Sus adherentes, que inicialmente eran llamados "nuevos *bKa'-gdams- pa*" [kadam pa] por el nombre de la escuela de proveniencia, fueron en consecuencia rebautizados con el nombre de *dGe-lugs-pa* [ghelupa], "los virtuosos". Resulta entonces evidente que la estricta observación de las reglas monásticas[25] fue el aspecto que más distinguió a los *ghelupa* de las otras escuelas y lo que les hizo ser percibidos como diferentes a las demás.

Estos breves indicios pueden darnos por lo menos una idea general de la orientación del Instituto *Lama Tzong Khapa*: no se debe pensar tanto en un punto de encuentro entre quienes comparten una serie de ideales de inspiración oriental, como en un centro budista, en gran parte integrado – nótese bien, no simplemente frecuentado– sobre todo por estudiantes, laicos y monjes en cuya vida el estudio de la doctrina de Buda es permanente en la constante exaltación del *Dharma.*

[25] De todos modos es necesario recordar que los *ghelupa* se diferenciaron también por otros aspectos de la doctrina de Buda, más bien sutiles –como por ejemplo la cercanía con los *Tantra*, practicada tras un largo *iter* preparativo en el que se consolida el dominio intelectual de la doctrina budista por parte del estudiante– sobre los que no es posible detenerse en este trabajo.

Si la comunidad estaba formada inicialmente por jóvenes y ex hippies –que entre fines de los años sesenta e inicios de los setenta se habían acercado al Budismo sobre todo durante sus viajes a India o a Nepal– además de «miembros de la generación del sesenta y ocho, anticonformistas, idealistas, extremistas de facciones opuestas o viajeros "on the road" tras la huella de la "beat generation"»[26], hoy en día su conformación es completamente heterogénea. La progresiva evolución del Instituto hacia un centro altamente organizado y especializado, junto al cambio en la receptividad de los ideales budistas en la sociedad contemporánea, ha tenido como consecuencia la transformación de la comunidad residente, en la que ahora coexisten personas provenientes de las más diversas categorías sociales.

Esta heterogeneidad es particularmente verificable en la comunidad monástica. Son cerca de veinticinco los occidentales que visten las túnicas rojas y amarillas características de la orden *Gheluk*: usan el cabello rapado – símbolo de la renuncia – y viven en el constante respeto de una disciplina ética que impone una serie de quehaceres y de votos, dedicándose a un estudio asiduo de los textos fundamentalistas de la escuela de referencia y conduciendo múltiples actividades del programa espiritual (desde la coordinación de las disciplinas a estudiar en cada curso a la organización de ritos y retiros).

Por lo demás, si el Instituto atrae una categoría de budistas italianos que podemos definir culturalmente "comprometidos" con la práctica constante del *Dharma*, se debe en gran parte al alto nivel del programa de estudios desarrollado desde hace muchos años y que desde 1998 se denomina *Masters Program*: un curso de nivel universitario que forma docentes de Budismo cualificados y que pone énfasis no sólo en el conocimiento académico de *Tantra* y *Sütra*, sino también en la maduración de su experiencia y en su correcto comportamiento, a fin de llegar a ser un ejemplo para los otros. Este curso atrae estudiantes de todo el mundo y con su naturaleza altamente

[26] Cfr. M. Corona, "Un breve bilancio di vita all'Istituto", *Siddhi*, 1981. Estas son las palabras con las cuales el autor, uno de los fundadores del Instituto, describió la comunidad en sus orígenes.

formativa contribuye a dar una imagen del Instituto caracterizada por la dedicación y la constancia.

También es posible encontrar la otra cara del Budismo italiano, aquella que, usando las palabras de G. Comolli, está compuesta por quienes ven en el *Dharma* una "vía fácil, una religión más deseable que otras porque es menos fatigosa, menos complicada"[27]. El Instituto además organiza cursos de breve duración –habitualmente el fin de semana– que pueden ser frecuentados por practicantes de cualquier tipo, además de simples "simpatizantes". Estos cursos no tienen que ver solamente con el así llamado *Buddhadharma* –es decir, el compendio de las enseñanzas impartidas por los buda, *in primis* por Buddha Śākyamuni– sino también con las disciplinas definidas como "alternativas", que van desde la psicología al yoga, a la danza o a la música, siempre en relación con un contexto budista o más genéricamente oriental. Entre los "simpatizantes" podemos incluir además un número considerable de jóvenes que permanecen en el centro durante períodos más bien prolongados, no dedicados al estudio del Budismo, además de otras personas empleadas en las distintas actividades del Instituto[28] y que no son formalmente budistas.

Por tanto, si en un centro budista como éste en cuestión –que de una limitada comunidad de *hippies,* unidos tal vez más por una crisis de identidad común que por una verdadera aspiración religiosa[29]– se ha logrado en treinta años alcanzar un nivel de especialización y organización capaz de seducir a un número no subestimable de personas –los socios del Instituto son más de mil–, se debe aceptar que el Budismo está verdaderamente asumiendo un rol no menor al interior del panorama religioso italiano.

4. Las entrevistas.

[27] Cfr. G. Comolli, "Un Buddhismo facile e piacevole", *Dharma* 9, 2002.

[28] El Istituto, de hecho, debe gran parte de su sostenimento económico a una serie de actividades ejercidas en su interior.

[29] En este sentido Massimo Corona comenta: "Casi todos en crisis de identidad, estudiantes del sistema, profondamente convencidos o plenos de esperanza, de dar una razón a su propia tendencia, de poder creer en un mundo mejor. Nos encontramos así, dispuestos en modo heterogéneo, lado a lado en la sala de meditación, a escuchar, con interés un tanto estupefacto y un tanto admirado, las palabras de los lamas tibetanos". Cfr. M. Corona, "Un breve bilancio di vita all'Istituto", *Siddhi*, 1981.

Las siguientes observaciones que propondremos están basadas en una serie de diálogos con personas que frecuentan el Instituto *Lama Tzong Khapa.* La muestra seleccionada está compuesta de aproximadamente veinte entrevistados, todos ellos hombres y mujeres de edad comprendida entre los veinticinco y los sesenta años, que son formalmente budistas –es decir, que han "tomado refugio"– desde hace poco tiempo y que frecuentan regularmente el Instituto o desarrollan en su interior diferentes roles.

Es necesario advertir que los diálogos han sido llevados a cabo tanto formalmente, a través de una grabación y una sucesiva reelaboración de los datos, como informalmente, a modo de diálogo espontáneo. Las entrevistas efectuadas son semiestructuradas, es decir, se disponía de una "pauta" con los argumentos a afrontar, pero el orden de los temas y el modo de formular las preguntas quedaron sujetos al cambio. No faltaron las entrevistas sin estructura en las cuales, en base al tema preestablecido, se dejaba libertad a la conversación espontánea. En efecto, conscientes de las limitaciones que presenta una entrevista no grabada, en ocasiones ésta se utilizó como técnica para no inhibir la libertad de expresión del entrevistado.

Lamentablemente, por una cuestión de espacio, debo resumir los principales argumentos profundizados en el curso de las conversaciones, refiriendo, para una mayor comprensión de las informaciones deducidas de éstas, sólo las partes más significativas. El tema central de la entrevistas era la reconstrucción de la "biografía espiritual" de cada uno, con una particular referencia a las motivaciones que impulsaron el abandono de sus creencias anteriores en favor del Budismo.

Respecto al sistema de creencias del cual provienen los neófitos budistas, emerge la idea de que en la mayor parte de los casos éstos recibieron, en su infancia, una educación católica, pero abandonaron el Catolicismo después de una fase de desinterés en los temas religiosos, en algunos casos durante el período de la adolescencia, en otros casos durante la madurez. De todos modos con frecuencia al interior de la familia de procedencia no hubo o no fue relevante una arraigada tradición religiosa.

La búsqueda del bienestar psicológico en una fase de dificultad y la necesidad de encontrar una vía espiritual de salvación que ofreciera una respuesta a los problemas de la existencia, considerados fundamentales, son los motivos iniciales que según los entrevistados conducen a acercarse al Budismo. La necesidad de una "nueva espiritualidad" ha madurado después de una crisis personal determinada por factores internos y externos; éste es un tema vinculado frecuentemente a la búsqueda del "sentido de la vida".

Habitualmente el encuentro con el Budismo se manifiesta en modo casual: a menudo se tiene un contacto inicial a través de la mediación de terceros, lo que conduce a una sucesiva profundización y acercamiento más bien gradual al *Dharma*. Un factor que a veces puede resultar desencadenante es el viaje hacia países que se perciben como caracterizados por una fuerte espiritualidad, como India o Nepal.
Debemos destacar el hecho de que no emerge un motivo preciso por el cual se da una aproximación a una escuela en lugar de otra. Aunque las diferencias entre las escuelas no son muy relevantes, existen entre éstas orientaciones variadas: a la luz de todo ésto se solicitó a los entrevistados el porqué de la elección específica de la orden *Gheluk*, pero al respecto se obtuvieron siempre respuestas que dejaban ver la casualidad con la cual se toma una dirección en particular. Esto también se puede decir, más generalmente, al respecto de la elección del Budismo tibetano en lugar de otras formas de Budismo.

En relación con este punto se preguntó cuáles eran las motivaciones que estimulaban al neófito a percibir el Budismo como la justa vía hacia alguna forma de "salvación", en contraposición con los elementos que les hicieron rechazar el Catolicismo. En este sentido el Catolicismo les parece una religión "autoritaria", impuesta desde lo alto, que no trata de adecuarse a la sociedad postmoderna permaneciendo, por tanto, "distante" y "anticuada". En cambio, en el Budismo la característica más recurrentemente valorada es la ausencia de un dios que imponga órdenes y en el que se deba creer obligatoriamente; también la ausencia de dificultades con una fe cuyos dogmas sean vistos como un obstáculo.

Otro aspecto del Budismo muy apreciado y valorado es la actividad que debe protagonizar el individuo, en contraposición al practicante católico, visto como alguien subordinado y pasivo. El hecho de que el Budismo enseñe a mirar dentro de uno mismo, a trabajar la propia mente en función de alcanzar un cierto objetivo para poder ayudar a los otros y abrirse según las perspectivas que le son propias, es algo absolutamente enfatizado, ya que en todo esto es el individuo el que está en el centro de las propias acciones y de las propias responsabilidades. Se destaca también cómo el Budismo mostraría el sendero más virtuoso que tomar, pero al mismo tiempo exhortaría a la crítica y a la autocrítica: el ponerse en discusión a sí mismo en aras de una mejora personal. Del mismo modo, se valora que también las enseñanzas recibidas se sometan al examen de la razón, pues no son aceptadas pasivamente sólo porque han sido transmitidas por Buda o por la autoridad del maestro.
Emergen también otros factores de atracción, menos importantes, pero de todos modos significativos. Es destacada, por ejemplo, la figura del maestro, quien en el Budismo tibetano desempeña un papel central para la evolución espiritual del discípulo, pero se pone el acento también sobre la comunidad como contexto ideal en el que tomar un nuevo camino espiritual que recorrer con un grupo de personas que comparten la misma elección.

En fin, en lo que concierne al grado de compromiso y de dedicación con el cual estos neófitos practican el Budismo, recordamos que todos los entrevistados participan activamente en las variadas actividades del Instituto o en el ya citado *Basic Program*, cuyas principales dificultades son la constancia en el estudio y en la práctica necesaria para una correcta comprensión de la disciplina budista.

5. Conclusiones.

El ejemplo considerado en este trabajo no pretende, ciertamente, ni agotar el panorama de la totalidad de los practicantes budistas italianos (y de los datos potencialmente deducibles de sus testimonios), ni alcanzar conclusiones generales definitivas, pero, dada la relevancia de este centro, representa un muestrario ciertamente muy significativo. Si por una parte es necesario hacer

salvedades de este tipo, por otra se imponen dos consideraciones. La primera tiene que ver con la pluralidad de las formas con las que el Budismo se ha difundido en Italia: cuando se habla de *Ghelupa* o de la escuela *Kaghiü* o del *Zen* japonés, o de los devotos de *Sai Baba* o de los fieles de *Krishna*, se habla de tradiciones orientales importantes que, si bien son muy distintas entre ellas, tienen sin embargo en común ciertos valores de fondo que las diferencian de otros movimientos religiosos o espirituales. Todos estos movimientos de inspiración oriental se pueden considerar una parte de un mismo conjunto que suscita el interés de un segmento de los miembros de la sociedad que aparecen inmersos en una crisis de valores y que van en búsqueda de aquella dimensión espiritual propia de todo el "Oriente italiano".

La segunda observación, en cambio, tiene que ver con el grado de dedicación a la práctica del Budismo en Occidente: se puede considerar que las motivaciones que llevan a un occidental a aproximarse al Budismo no son muy diferentes entre los que se benefician pasivamente del *Dharma* y los que lo hacen de un modo más activo. G. Comolli, indagando entre los budistas no comprometidos con la enseñanza ni con la organización activa de centros, llegó a resultados idénticos a los nuestros.

Sobre la base de esta investigación y, en particular, de las entrevistas efectuadas, podemos sin embargo precisar que el Budismo es percibido como una vía de salvación individual –entendida no sólo como liberación de las cuestiones existenciales de fondo, sino también como resolución de problemas que varían según la perspectiva individual– que constituye un punto de referencia en una sociedad que genera alteraciones en cadena y a varios niveles. Como alternativa a la religión católica, vista sustancialmente como autoritaria, culpabilizante y dogmática[30], se opta por recorrer la vía del *Dharma* que permite no solamente (re)encontrarse a sí mismo, sino también conferir un

[30] Aquí no podemos afrontar el problema de la medida y las formas en las que el Catolicismo pudo haber condicionado y todavía hoy condiciona la difusión del Budismo en Italia (un tema que merece una profundización específica imposible de realizar en este trabajo). Se observará sólo que si el Budismo, no obstante la permeante presencia de la fe católica, ha adquirido en Italia un rol no menor, esto podría deberse, al menos en parte, al nuevo concepto de religión que éste implica y con el cual es percibido, que no contempla o impone el abandono formal de la religión de procedencia permitiendo de hecho al Catolicismo mismo ver el *Dharma* sin temor, con benévola tolerancia, casi integrando sus propios valores.

sentido nuevo a la vida, sentido que anteriormente o bien era encontrado con dificultad o bien directamente no se encontraba.

El Budismo parece así constituirse en una suerte de mundo paralelo a nuestra sociedad, un modelo no específico y exclusivamente religioso –según la acepción corriente del concepto "religión"– en el que la necesidad de una nueva espiritualidad encuentra plena satisfacción sin deber someterse a obligaciones ni aceptar imposiciones desde lo alto. El Budismo es considerado garante de la libertad (libertad de creer, de aceptar o refutar) y de la independencia del individuo, que quiere ser activo en aquello que él estima como un proceso de liberación. El Budismo es, además, constantemente visto como un itinerario de elementos concretos, para individuos que han necesitado verificar constantemente los propios progresos hacia la salvación[31].

En síntesis, la imagen del Budismo que emerge es aquella de una "religión" comprendida como un camino espiritual abierto, tolerante, que no culpa, del cual se destacan mayormente los siguientes aspectos:

- libertad: el individuo es libre de vivir la propia fe religiosa en la manera que estima más oportuna: "El Budismo permite al individuo comportarse como quiere";
- independencia: el individuo es responsable de las propias acciones y no debe fiarse de un dios trascendente o aceptar las doctrinas dogmáticas de un misterio: "En el Budismo existe filosofía, no dogmas".
- concreción: el individuo obra para encontrar una vía espiritual de salvación y dar un sentido a la existencia: "Somos nosotros que ponemos las causas [...]. Una vez comprendido el *karma* he comprendido toda la existencia".

En relación con la imagen que estos practicantes occidentales tienen del Budismo, desde los datos recogidos emerge que no sobreestiman para nada la

[31] Es tal vez en este contexto en el que se debe comprender la teoría de la reencarnación como factor que atrae al occidental. Éste, de hecho, manifiesta su interés en la idea de una existencia cíclica, inserta en una perspectiva escatológica y soteriológica, útil en esta vida, aquí e inmediatamente. La reencarnación es acogida principalmente en razón del proceso kármico y, por lo tanto, de la concatenación causa-efecto que ayuda a comprender las condiciones de la existencia actual y a poner las bases para la liberación del individuo del sufrimiento.

facilidad de recorrer el sendero del *Dharma*; por el contrario, se muestran conscientes de la seriedad de la decisión tomada, evidenciando de hecho los aspectos difíciles. El Budismo no es percibido como una alternativa cómoda, sino como un deber al que dedicarse con empuje y seriedad. Sin embargo, frente a este comportamiento, el investigador debe considerar que la idea difundida de que el Budismo puede ser practicado con liviandad o superficialidad puede inducir a veces a considerarlo un camino religioso menos fatigoso que los otros.

Aquello que en este trabajo resulta significativo es un particular concepto – más o menos latente – de "religión" que es posible verificar a través de la confrontación con quien ha tomado el camino budista. Emerge, de hecho, que el Budismo es visto como un camino espiritual abierto, que por una parte deja al individuo un amplio margen de libertad, pero por otra lo conduce constantemente a la búsqueda del bienestar psicológico, dando una respuesta a los problemas que caracterizan la existencia. La "apertura", como aspecto, no implica para nada un acercamiento superficial al Budismo, sino una visión reconfortante y "ligera", también allí donde éste sea caracterizado por un constante compromiso "religioso".Debemos todavía hacer notar que en el Budismo "occidental" no encuentra espacio la noción de "fe", generalmente implicada en nuestro concepto de "religión", en virtud de una constante actitud racional que rechaza cualquier adhesión apriorística de los aspectos de la doctrina de Buda.

Esta renovación "religiosa", en sentido *oriental,* emana en definitiva de la necesidad –generada de la percepción de una crisis de valores tradicionales en nuestra sociedad– de una nueva espiritualidad, de motivaciones según un nuevo modo de concebir la religión. La búsqueda de un sentido en la vida, la necesidad de salir de la conflictualidad que invade y penetra la sociedad occidental a través del descubrimiento de valores compartidos y de la tolerancia, la necesidad de encontrar una dimensión espiritual, ética y de comportamiento integral que permita un nuevo camino: todo esto motiva la exigencia de una renovación, (ya) no satisfecha por la oferta religiosa tradicional, que hace encontrar en el Budismo y en otros movimientos

Diamondway en España: visibilización y perspectivas

Juan Rafael Perea Luque[1] y Francisco Diez de Velasco Abellán[2]

1. Introducción

El presente trabajo describe la situación de la red Diamondway en España, su evolución, situación actual, destacada visibilización y proyectos futuros. El volumen de practicantes que aglutina este grupo budista en nuestro país (en cursos y ceremonias multitudinarios que atraen a miles de participantes) así como las espectaculares infraestructuras de que disponen, en especial en la provincia de Málaga, destacando el centro de retiros Karma Guen (con la gompa Thaye Dorje con capacidad para más de 2000 personas) y el estupa de Benalmádena (por sus dimensiones, el mayor fuera de Asia), convierten a Diamondway en un objeto de estudio privilegiado. Este artículo se basa principalmente en diversas entrevistas, en su calidad de responsables máximos y promotores del desarrollo y visibilización de Diamondway en España, tanto a Pedro Gómez Iglesias, fundador de Karma Guen como a Peter Gómez Hansen, hijo del anterior y responsable de Diamondway en España. También se refleja la labor de observación desarrollada en el contexto de diversas ceremonias llevadas a cabo en los centros que el grupo tiene en la provincia de Málaga (en especial en Karma Guen y en el estupa de Benalmádena).

2. Inicios e hitos principales de Diamondway en España: presencia y visibilización en la provincia de Málaga

Los inicios se fechan en el año 1984 cuando el empresario salmantino Pedro Gómez y su mujer Dorritz, de nacionalidad danesa, afincados en aquel entonces en Dinamarca, conocen a Ole y Hannah Nydahl, que desde 1972 difundían en Occidente, en calidad, desde 1969, de discípulos del XVI

[1] Doctorando del Instituto Universitario de Ciencias de las Religiones. Universidad Complutense de Madrid.

[2] Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales. Universidad de La Laguna, web: http://webpages.ull.es/users/fradive. Autor de las fotografías de este trabajo.

Karmapa, Rangjung Rigpe Dorje (1924-1981)[3] y otros maestros de su linaje, las enseñanzas del linaje Karma Kagyu del budismo tibetano.

Tras la conversión al budismo de Pedro Gómez, que anteriormente fue fraile agustino, y de su esposa, ambos se caracterizaron por un activo compromiso con la organización de Diamondway en Dinamarca, acompañando a Ole Nydahl y haciéndose cargo Pedro de los aspectos operativos, económicos y organizativos en diversos proyectos[4], aunque también realizaron en 1986 un primer viaje a los centros del budismo tibetano en Asia, sobre todo en el Tíbet.

En un viaje de Ole y Hannah Nydahl junto con el matrimonio Gómez a España visitaron unos terrenos situados en Vélez Málaga, provincia de Málaga, propiedad de los segundos y se evidenció que las características del entorno entre montañas (de una determinada orientación, número y forma) y cauces de barranqueras y antiguos ríos (según un esquema que resultaba significativo) cumplía los requisitos avanzados por el Karmapa antes de su muerte, y de otros lamas del linaje, a decir de sus discípulos, para una implantación idónea de un centro de meditación y retiro budista. Será ya en 1987 cuando comenzará a funcionar con la denominación de Karma Guen, en tibetano "Lugar de los protectores del Karmapa".

Cuando Diamondway comienza en España ya existían centros budistas de la corriente Kagyupa activos. De hecho el más antiguo centro budista registrado en nuestro país, con sede en Barcelona, denominado Samye Dzong (Kagyu Samye Dzong España, web: http://samye.es/, cuyo líder internacional es Akong Rimpoché) estaba establecido diez años atrás y hasta incluso en 1982 se había

[3] Se puede acceder en el sitio web de Ole Nydahl (http://www.lama-ole-nydahl.org) a múltiples informaciones y referencias a sus numerosas publicaciones destacando diversas certificaciones oficiales entre las que destacan varias en las que el XIV Sharmapa (http://www.shamarpa.org para su web oficial) expone las circunstancias de la relación de Ole Nydahl con sus diversos maestros y en particular su envío a Occidente por parte del XVI Karmapa. En una fechada en 1983 (http://www.lama-ole-nydahl.org/olesite/pages/person/certificate2.html), dos años después de la muerte del XVI Karmapa (y por tanto antes de que se desatase la controversia en el seno de la escuela por el reconocimiento del XVII Karmapa que se citará más adelante) lo avala como maestro y en una de 2006 (http://www.lama-ole-nydahl.org/olesite/pages/person/ ole_shamar_letter.pdf) certifica la licitud de que porte la denominación de lama ante las críticas que al respecto se habían vertido. Véase en general sobre Diamondway, Ole Nydahl y las perspectivas del grupo el reciente trabajo de Burkhard Scherer, "Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition", *Journal of Global Buddhism* 10 (2010), pp. 17-48.

[4] Hay que destacar que estos cometidos resultan en ocasiones básicos en el desarrollo de un proyecto religioso. En las entrevistas se evidencia que la dirección espiritual en Diamondway en España es del lama Ole Nydahl, pero que las labores organizativas, operativas y financieras las desarrollan Pedro y Peter Gómez, que por otra parte también actúan como instructores dado que tienen la capacitación para ello tanto en España como fuera de ella.

inscrito en el registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia bajo la denominación "Karma Kagyu del budismo tibetano" (nº061-SG/A), siendo el primero de confesión budista en hacerlo, posteriormente se ha convertido en el centro principal de la red Samye Dzong que tiene otros cinco centros en España. Por su parte en 1984 el maestro tibetano Kalu Rimpoché (1905-1989) había fundado el monasterio Dag Shang Kagyu (http://dskbudismo.org), ubicado en Panillo (Huesca), que fue la segunda comunidad budista que se registró en el Ministerio de Justicia (nº082-SG/A) y se entronca en los linajes Shangpo Kagyu y Dagpo Kagyu; en la actualidad aglutina a otros diez centros en España.

Desde1987 Karma Guen se caracterizó por un enfoque que sus líderes en España califican como más “laico” frente a los otros centros de la escuela Kagyupa caracterizados como más “monásticos”. Todavía en esta época no se había producido la controversia respecto de la sucesión del XVI Karmapa que, como veremos, distinguirá a Diamondway respecto de la mayoría de las comunidades de la misma escuela presentes en España.

Durante un decenio Karma Guen fue el único centro de Diamondway en España y fue creciendo e incluyendo nuevos edificios y monumentos. En 1994 se construyó e inauguró un estupa de 13 metros de altura, un tipo de construcción poco habitual en aquel entonces fuera de Asia (y desde luego en España), siguiendo las directrices de Lopön Tsechu Rimpoche, el primer maestro de Ole Nydahl y reconocido especialista en la construcción de este tipo de edificaciones. Se trata de un estupa de Kalachakra (Rueda del Tiempo), está situado en el punto más alto de Karma Guen desde donde se contemplan las ciudades de Vélez Málaga y Torre del Mar, además de presidir todo el centro de retiros (que ha ido creciendo de modo notable posteriormente). Se convirtió desde el comienzo en foco de visitantes budistas y turistas en general y un elemento de visibilización notable. En la inmediata proximidad se pusieron en servicio dos cuevas para retiros individuales.

Vista de Karma Guen desde el estupa de Kalachakra / Estupa de Kalachakra

El siguiente paso significativo en cuanto a las dimensiones del proyecto, implantación y escala se dio en 2004 con la inauguración de la mayor sala de culto y meditación que en esa fecha existía fuera de Asia, con una capacidad para más de 2.000 personas y nombrada Gompa Thaye Dorje en honor a Trinley Thaye Dorje que el grupo Diamondway reconoce como XVII Karmapa (y cuyo padre, el tercer Mipham Rimpoché -http://www.mipham-rinpoche.org-, vive habitualmente en Karma Guen). Esta enorme gompa, se ha convertido en elemento clave del entorno y es el centro de las principales actividades, cursos y eventos que a nivel europeo e incluso mundial se celebran en España por parte de Diamondway. Además es un referente para los seguidores de Diamondway en Iberoamérica como exponen nuestros informantes. La presiden cuatro grandes estatuas de culto (de tres metros de altura) y presenta una destacada decoración pintada en las paredes obra todavía en proceso de desarrollo del maestro nepalí Urken Lama (Dawa), principal exponente del estilo Karma Gadri. Destaca por su simbolismo y la reivindicación del entronque de Diamondway en el linaje Karma Kagyu el mural situado a la derecha del altar principal tras la estatua del XVI Karmapa y en el que se le representa a él y a sus quince antecesores. Resulta notable en esta representación la parte inferior derecha en la que se figura al XVI Karmapa rodeado de discípulos a los que encarga que transmitan las enseñanzas del linaje por el mundo occidental (se incluyen representaciones de monumentos de todo el mundo y también se figura el paisaje de Karma Guen).

Gompa Thaye Dorje, al fondo las estatuas de culto

Gompa Thaye Dorje. Estatua del XVI Karmapa y mural con los Karmapas

Otro hito muy destacado en la visibilización de Diamondway en España fue la inauguración en octubre de 2003 del estupa de la Iluminación en Benalmádena (Málaga, web: http://www.stupabenalmadena.org), obra monumental muy destacada que incluso ha recibido premios de arquitectura y es referencia

habitual en las guías turísticas y en los folletos que publican muchas compañías aéreas que operan en el muy concurrido aeropuerto de Málaga. Tiene 33 metros de altura lo que lo convierte en el mayor monumento de su tipo fuera de Asia y fue construido en terreno cedido por el ayuntamiento de Benalmádena, que también financió la mitad de los gastos de la construcción (una práctica muy excepcional, por otra parte); todo ello se hizo en la época en la que Enrique Bolín fue alcalde de la ciudad en calidad de independiente (1995-2007).

Monumentalidad del estupa de Benalmádena

El aspecto de la construcción es impresionante, tanto por su ubicación, en una plataforma con extensas vistas al Mediterráneo como por la magnitud de sus proporciones exteriores, los detalles decorativos y las salas que alberga en su interior, tanto la de meditación y culto (de más de 100 m^2) profusamente decorada con pinturas alegóricas de la vida de Buda, como la de exposiciones y museo que se sitúa en el sótano. Se ha convertido en un punto importante a nivel turístico, siendo de resaltar que en un principio la afluencia media de

visitantes se situaba en torno a 500 personas diarias, y aún mantiene ese nivel de visitas en las fechas vacacionales.

Sótano del estupa. Museo, modelos de estupas y tankas con los Karmapas

En ella se desarrollan también ceremonias regulares de culto budista albergando por tanto una combinación de visitantes con motivaciones diversas: por una parte quienes se interesan de modo genérico por el turismo cultural (los más numerosos) que asisten a las ceremonias por un interés de carácter no religioso, a los que se añaden aquellos, generalmente menos numerosos, salvo cuando se desarrolla una ceremonia religiosa multitudinaria o alguna visita de una autoridad espiritual budista de importancia, que se podrían clasificar como turistas religiosos (un conjunto, de todos modos, cada vez más destacable en la masa general de usuarios de los servicios turísticos, no solo en una zona como Málaga, sino también a nivel mundial). De hecho el estupa de Benalmádena está plenamente incorporada en el paisaje de la ciudad y se ha convertido en uno de los elementos arquitectónicos relevantes de la misma y si la combinamos con la gompa Thaye Dorje y en general con el centro de retiros Karma Guen (además del centro urbano que tiene el grupo en Málaga) evidencian de modo significativo la visibilización tan destacada que Diamondway tiene en la provincia de Málaga.

3. La red Diamondway: características generales y la controversia de los Karmapas

Diamondway es la traducción al inglés del término sánscrito Vajrayana (vía diamantina o vehículo diamantino), que identifica al budismo tántrico y de modo genérico a los modelos actualmente característicos del budismo tibetano. Constituye una red mundial de centros (con más de 600 en la actualidad: http://www.diamondway-buddhism.org), que entronca en la escuela Kagyupa del budismo tibetano y en el linaje Karma Kagyu y tiene como figuras principales al matrimonio Ole y Hannah Nydahl. La reciente desaparición de Hannah Nydahl (1946-2007) deja como figura clave, en la que se concentra el liderazgo espiritual, al Lama Ole Nydahl (1941-), "Lama Ole" como es denominado por sus seguidores.

Una de las particularidades de Diamondway, ya adelantada, es su posicionamiento en lo referido al reconocimiento de la cabeza del linaje Karma Kagyu[5]. Defienden, junto con algunos otros grupos españoles (véase la lista en la página web oficial http://www.kagyu.net), que el XVII Karmapa es Trinley Thaye Dorje (nacido en 1983). Por el contrario en España reconocen como XVII Karmapa a Orgyen Trinley Dorje (nacido en 1985 y reconocido en 1992 por el propio Dalai Lama) tanto la red Kagyu Samye Dzong (con 5 centros) como la red centrada en el monasterio Dag Shang Kagyu (que incluye en la actualidad a una decena de centros) junto con algunos otros grupos (recogidos en la página oficial de este Karmapa: http://www.kagyuoffice.org/dharmacenters.europe.htm). Se puede decir que en el caso español ambos karmapas tienen una red de seguidores de un volumen bastante equivalente y que a escala mundial Diamondway representa, por la tupida red de centros que lo constituyen, el grupo más nutrido de seguidores del Karmapa Trinley Thaye Dorje.

[5] Véase por ejemplo: Helen Waterhouse, "Who is the Karmapa? Western Buddhist Responses to a Challenge to Traditional Religious Authority", en *Diskus*, 3,2 (1995), pp. 55-73.

El linaje Karma Kagyu, por lo tanto, se encuentra actualmente divido en dos estructuras que aglutinan a comunidades, lamas y autoridades afines a uno u otro Karmapa y entre los que apoyan a Trinley Thaye Dorje se encuentra el Sharmapa (Kunzig Shamar Rinpoche), considerado histórica y actualmente el segundo en autoridad espiritual en el linaje. Resulta interesante el planteamiento que hace Peter Gómez en este asunto, puntualizando que las consideraciones políticas (incluso en relación con la sucesión del propio Dalai Lama, que potenciaría notablemente el perfil político de Orgyen Trinley Dorje) serían clave en la controversia[6], pero que no parecen presentarse discrepancias resaltables en aspectos espirituales o doctrinales.

Fotos del Karmapa Trinley Thaye Dorje y del Sharmapa al pie de la estatua de Buda que preside el estupa de Benalmádena

[6] Sus palabras textuales son las siguientes: "Entonces lo que pasó en nuestra escuela Kagyu es que el gobierno chino eligió primero a un Karmapa, por esto Ogyen Thinley está apoyado por el gobierno chino, y fue de niño llevado a Beijing, recibió educación ahí, entonces en la escuela Karma Kagyu podemos decir que hay una división, gente que apoya al Karmapa Ogyen Thinley y nosotros que somos del Karmapa Thaye Dorje. Lo que pasa es que el número dos en rango de la escuela Karma Kagyu es Shamar Rimpoche y es el que ha encontrado al Karmapa…Es un tema político y te puedo dar mucho detalles, pero en términos generales es el caso de lo que ha sucedido" Y más adelante puntualiza: "Ahora que el budismo ha venido a Occidente … parece que Dalai Lama, aunque es de otra escuela quiere que ese Karmapa (señala a Ogyen Trinley) continúe sus responsabilidades políticas… y eso es ilógico y huele mucho a política…podemos decir, por eso, que nosotros tenemos que salir completamente fuera de esto, ya que el Karmapa XVI, el anterior, siempre dijo a Sharmapa y al Lama Ole: 'no os metáis en política' ".

En el seno del linaje Karma Kagyu que reconoce a Trinley Thaye Dorje como cabeza, resulta interesante evidenciar que el efecto del exilio ha potenciado una formulación de carácter menos rígidamente estructurado y menos monástico. La comparación que nuestros informantes hacen con los momentos de la penetración del budismo en el Tíbet en los que la acción de maestros carismáticos fue clave (respecto de la posterior institucionalización y monastización) evidencia la tendencia general en la que se inserta la trayectoria de Diamondway y de Ole Nydahl. Así, por ejemplo, el Sharmapa y cada uno de los lamas principales representa a su propia subestructura u organización independiente en lo "terrenal" dentro de la sanga general de Karma Kagyu. El Sharmapa dirige la organización Bodhi Path (http://www.bodhipath.org/) con su propia red de centros (una treintena de los cuales la mayoría están en Estados Unidos y ninguno en España ni Latinoamérica) e igualmente sucede con los demás lamas principales. Uno de ellos es Ole Nydahl que es la cabeza y guía espiritual de la organización Diamondway, cuya característica más notable desde el punto de vista del impacto numérico es el volumen de centros que de él dependen (el 70% de los que se aglutinan en torno al Karmapa Thaye Dorje).

Por otra parte Diamondway presenta también diferencias de "formato", de ritualización, de preferencia por ciertos aspectos más afines a los miembros del colectivo que son muy mayoritariamente occidentales. Utilizan un lenguaje actual, un estilo de vida libre de las rígidas estructuras monásticas y de férreos rituales, es decir, se busca y resalta lo que nuestros informantes denominan la esencia del mensaje budista, que se adapta para hacerlo fácil a la mentalidad actual occidental y en la era actual. De forma simplificada Pedro Gómez lo describe de la siguiente forma "*Nos apartamos de la tradición tibetana medieval y ponemos las enseñanzas y los métodos que dio Buda en la vida práctica de la época moderna*".

En Diamondway desde el punto de vista organizativo y de dirección espiritual el referente clave es el Lama Ole, no existiendo subestructura claramente definida (con otros lamas) sino un conjunto de los denominados "maestros viajeros" que se encargan de atender, comunicar, trasmitir las enseñanzas, dar conferencias

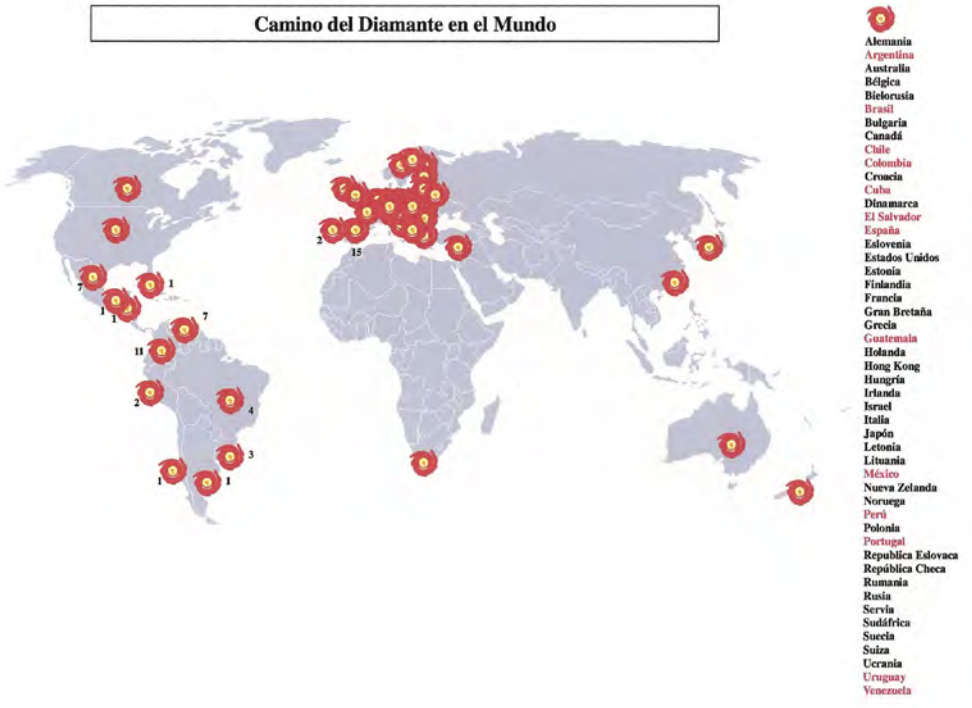
y actos por todo el mundo. El crecimiento y demanda de actos que cuenten con su presencia obliga a una apretadísima agenda del Lama Ole por todo el mundo y también involucra en los actos de mayor importancia al Karmapa Trinley Thaye Dorje (que ha visitado España en diversas ocasiones), para el resto de los actos de menor volumen la difusión corre a cargo de los denominados “maestros viajeros”.

4. Implantación de Diamondway en España en relación con Latinoamérica y el resto de Europa

A nivel mundial Camino del Diamante se encuentra presente en todos los continentes, sin embargo su presencia en África se limita a Sudáfrica, y aunque cuenta con centros en Australia y Nueva Zelanda, la presencia en Asia y Oceanía es escasa ubicándose los centros justamente en aquellos países más accidentalizados como Japón, o en Hong Kong.

En Estados Unidos hay más de una cuarentena de centros y en Canadá 7, pero dada la tupida red de centros budistas en ambos países el porcentaje no resulta tan destacado como en los casos de Latinoamérica o Europa.

Justamente la implantación y el crecimiento en Latinoamérica, a decir de nuestros informantes, ha tenido como referencia e inspiración a Karma Guen denominado por algunos como “centro madre”. La expansión ha seguido un crecimiento muy significativo y en la actualidad forman un conjunto de 38 centros, con 11 en Colombia (una tupida implantación que se aproxima en número a la presente en España), 7 en México y Venezuela, 4 en Brasil, 2 en Perú y uno en Argentina, Chile, Cuba, El Salvador y Guatemala.



En Europa la red Diamondway tiene un impacto muy destacado y ha ubicado el “Europe Center” (http://europe-center.org/), único con características continentales en toda la red Diamondway. Desde 1972 cuando se funda en Dinamarca el primer centro siguió una difusión que ha tenido en Austria (con 12 centros) y sobre todo Alemania (con más de 130 centros en la actualidad) un hito clave: a decir de Peter Gómez más de la mitad de los practicantes de budismo en Alemania son en la actualidad discípulos del Lama Ole. También resulta destacable el crecimiento exponencial actual que se da en los países del Este de Europa, con cifras tan significativas como 70 centros en Rusia, 60 en Polonia o 50 en la República Checa y donde las afluencias son masivas en cualquier acto significativo.

Sus actores atribuyen esta rapidísima expansión en Europa del Este a la no existencia previa de una religión marcadamente predominante como sería el cristianismo en Europa Occidental, lo que facilita la adscripción al budismo, donde no es necesario por parte de los creyentes una previa ruptura con su religión anterior, "*las ideas budistas hacen más impacto realmente en la gente que no tiene prejuicios religiosos*". El pragmatismo y la libertad que el mensaje budista implica es otro de los factores que consideran como claves a la hora de facilitar la expansión de dicho mensaje.

Justamente el caso español resulta en este contexto significativo. A pesar de la importancia y visibilización ya bien destacada anteriormente de Karma Guen o del estupa de Benalmádena, la implantación no se puede comparar con los casos antes expuestos (aunque es superior a la que se produce en Dinamarca, patria del fundador, donde hay 9 centros). A pesar de presentar el centro que durante años ha sido el mayor del continente (y en ciertos aspectos sigue siéndolo dado el volumen de la Gompa Thaye Dorje y su capacidad de atracción de miles de practicantes al tiempo), sus fundadores reconocen que la implantación al principio fue muy difícil, tardaron un decenio en salir de los límites de Karma Guen. Lo atribuyen a la fuerte implantación de la tradición católica-cristina que al estar muy arraigada en países como España o Italia supone una barrera de entrada, pero también evidencian que ésta se muestra cada vez más permeable y difusa facilitando el crecimiento de los seguidores de Diamondway. Será a partir de Málaga que se desarrollaron todos los proyectos que hay en Sevilla, Madrid, Barcelona y el resto del país. Actualmente Diamondway cuenta con 15 centros en España: A Coruña, Bailen, Barcelona, Bilbao, Benalmádena, Cartagena, Fuengirola, Granada, Vélez Málaga, Madrid, Málaga, Marbella, Palma de Mallorca, Rosas y Sevilla, formando una de las redes más tupidas de implantación budista en el país.

Algunos de ellos presentan una notable visibilización, sirva de ejemplo en centro ubicado en Málaga (http://www.budismocaminodeldiamante-malaga.org/inicio.html), en una zona céntrica de la capital y que ocupa la totalidad de un edificio de factura totalmente nueva y que presenta un nivel de actividad e impacto notable. Todavía en España no suele ser habitual entre los grupos budistas que un centro urbano de prácticas, como es éste, tenga unas proporciones tan grandes y una visibilización en el entramado urbano tan destacada.

5. Diamondway en España: volumen de la sanga, relaciones institucionales y actividades

Es en la zona sur y en especial en la provincia de Málaga donde se observa la mayor concentración y difusión de Diamondway, de los 15 grupos registrados actualmente en España, la actividad principal se encuentra tanto a nivel de sanga como a nivel de coordinación general en esa zona, siendo Karma Guen el centro principal en todos los aspectos.

El volumen de la sanga de Diamondway no es fácil de determinar en palabras de sus responsables en España porque se han de considerar dos orientaciones

personales que conllevan una diferente visibilización del compromiso religioso[7]. Están por una parte quienes toman refugio con el lama Ole u otro lama del linaje Karma Kagyu (que es un paso significativo y público de la identificación budista) participando de forma activa en los centros y por otra aquellos que practican, meditan y siguen las enseñanzas budistas de forma separada de la sanga, no asistiendo o haciéndolo muy esporádicamente a los actos y eventos que se realizan aunque en algún momento incluso hayan tomado refugio.

La estimación del número de seguidores que va a los centros y participa en actividades dentro de la sanga española de Diamondway en estimaciones "oficiales" aunque aproximadas (las ofrece Peter Gómez, en su calidad de portavoz de Diamondway en España) podría cifrarse en unos 400 actualmente, si bien al considerar el número de aquellos que han tomado refugio en algún momento en el grupo y siguen las enseñanzas budistas, meditación, etc. al margen de su participación directa y su visibilidad en la sanga se cuantificaría en unos 4.000. Por tanto tenemos que actualmente como referencia el número de seguidores activos y visibles de la sanga de Camino del Diamante estaría entorno al 10% del total, atendiendo a las estimaciones internas actuales.

A nivel mundial las estimaciones que nos indica esta misma fuente, matizando que se trata de cálculos de carácter muy aproximado, podría situarse en una media de 50 personas activas por cada centro, si consideramos que a nivel mundial Camino del Diamante cuenta con algo más de 600 centros, estaríamos hablado de unos 30.000 seguidores activos a nivel mundial adscritos o con refugio en Diamondway. Si consideramos igualmente que la figura principal y relevante, el Lama Ole Nydahl estima que ha dado refugio desde el inicio de su andadura a más 500.000 personas, esto supondría una participación activa de aproximadamente el 6% de la sanga a nivel mundial, lo cual nos lleva a valorar la visibilización activa de los seguidores del grupo en España un 4% por encima de la media global, lo cual daría idea de una significativa mayor participación y visibilización de los integrantes de Diamondway en España, en

[7] Se trata de un tema extremadamente complejo, pueden verse algunas aproximaciones al mismo en Francisco Díez de Velasco, La visibilización del budismo en España" en M. Pintos de Cea-Naharro (ed.), *Budismo y cristianismo en diálogo*. Madrid, Dykinson: 154-259.

consonancia con la mayor visibilización de sus centros y notoriedad y facilitando por lo tanto su crecimiento y difusión.

Otro aspecto a considerar es la progresión o tasa de crecimiento. En España hace doce años (en 1998) solo existía Karma Guen, dos años más tarde se crearon los dos primeros grupos, pasados dos años más se creo un tercero, hace 8 años ya contaban con 6 grupos, 5 años atrás eran 8 grupos, y actualmente son 15 los centros presentes en España. Considerando sólo los centros, este crecimiento se podría reflejar en una tasa de incremento de un 25% anual, o lo que es lo mismo, cada 4 años se estaría duplicando el número de centros en España, reconociendo nuestra fuente que destaca el significativo incremento en el interés por el budismo en los últimos 6 años, aproximadamente desde el 2004. Un ejemplo ilustrativo es que la organización de charlas y conferencias del Lama Ole, se ha pasado de unos 300 asistentes en Málaga en 2003 a unas estimaciones conservadoras de 600 para este año 2010.

Otro ejemplo ilustrativo del nivel de convocatoria es la *phowa* (ceremonia y enseñanzas relativas al imaginario del morir y el renacer, que suele realizar el Lama Ole Nydahl en muy diversos lugares del mundo) realizada en Karma Guen en 2007 con una asistencia entorno a los 4.000 participantes que cubrían de tiendas de campaña y alojamientos improvisados la totalidad de la zona. Es bien cierto que hay que considerar que la gran mayoría de quienes estuvieron presentes eran budistas de todas partes del mundo y no sólo españoles y además conviene resaltar de nuevo la importancia que cobra el turismo religioso y la parte que Diamondway tiene en el caso que revisamos. De hecho en conjunto Karma Guen se estima que está recibiendo un volumen de unas 10.000 visitas anuales.

En lo que se refiere a las relaciones institucionales la comunidad cuenta no sólo con el reconocimiento sino incluso con apoyo y respaldo, ejemplo manifiesto es la implicación del ayuntamiento en la construcción del estupa de Benalmádena.

Igualmente las relaciones con el ayuntamiento Vélez Málaga, en cuyo territorio se ubica Karma Guen, son calificadas como inmejorables, con visitas, asistencias a actos y eventos forman parte de las fluidas relaciones con los responsables municipales.

Si bien en España todavía no están registrados como entidad religiosa en el Ministerio de Justicia, ya que según indica Peter Gómez aún no lo han considerado, deja bien explícito como el reconocimiento institucional al máximo nivel es importante para ellos y pone como ejemplo el recibimiento que a uno de los lamas de Diamondway, el ya citado Lopon Tsechu Rinpoche (que diseño y realizó las estupas del grupo) dispensó S.M. Doña Sofia en el 1994, año de inauguración del estupa de Kalachakra en Karma Guen.

En lo referente a las demás entidades religiosas, las relaciones con la Iglesia Católica también son calificadas por Peter Gómez de completamente satisfactorias y fluidas poniendo como ejemplo la invitación oficial que recibieron para asistir en la Catedral de Málaga tanto a la ceremonia por el fallecimiento del Papa Juan Pablo II, como más tarde a la proclamación del Papa Benedicto XVI. Por otra parte no resultan especialmente intensas ni significativas las relaciones con otras confesiones, más que en un plano de igualdad y reconocimiento participando, por ejemplo, junto con otras confesiones en el foro por el diálogo interreligioso de la UNESCO en Málaga.
Y en lo que respecta a los demás grupos budistas expone que existe una mayor sintonía con las escuelas Nyigma y Sakya y colaboración en algunos aspectos.

La realización de eventos y actividades propias de la difusión y comunicación de las enseñanzas del budismo abarcan en Diamondway en España un amplio espectro tanto en contenido como el volumen de participantes, yendo desde reuniones periódicas, actividades de iniciación al budismo, meditación guiada, cursos y conferencias públicas impartidas por los denominados maestros viajeros, hasta actos más multitudinarios donde se pueden congregar miles de personas. Se proponen actividades tanto para el público en general como

especificas para budistas iniciados tales como retiros espirituales en cuevas, de duración variable, meditaciones de 24 horas (cada plenilunio).
Por otra parte se suelen realizar visitas por parte de institutos y escuelas de localidades próximas y se imparten charlas en distintos foros. En resumen nuestros informantes estiman que la actividad e integración tanto con la comunidad en la que se ubican como con el público en general es bastante intensa, y ésta viene potenciada por el grado de visibilización del grupo en particular en Málaga, asunto bien evidenciado y con el que comenzamos este trabajo.

6. Proyectos de Futuro de Diamondway en España

La ambiciosa escala a la que se ha proyectado Karma Guen se manifiesta en las palabras de Pedro Gómez, "Karma Guen es uno de los poco lugares en todo el mundo donde puedes venir a hacer tu práctica de retiro, donde se puede uno instruir, donde uno puede aprender los idiomas para poder interpretarlo y el lugar donde se trata de preservar toda esta cultura". Resulta interesante evidenciar que ya en una entrevista que le hicieron en 1994 planteó un programa que incluía la vertiente de la puesta en marcha de una serie de proyectos para el estudio y la preservación cultural de la herencia budista tibetana[8], unos todavía hoy en fase de proyecto y otros ya iniciados.

El proyecto de un instituto lingüístico tiene como referencia a Marpa el traductor (1012-1097), una de las figuras iniciales del linaje Karma Kagyu que tradujo las enseñanzas de Buda al tibetano propiciando así el impacto de las mismas. Dicen al respecto nuestros informantes que "*la gente debe entender lo que están haciendo y diciendo, no solo recitar sánscrito, deben conocer las enseñanzas de Buda en su propio idioma*". El trabajo es grande ya que estiman que solo un 20% de las enseñanzas de Buda está traducido al inglés y otros idiomas occidentales.

[8] Dice Peter Gómez: "En 1994 hicieron una entrevista con mi padre en la revista internacional del budismo en inglés y también en alemán y le preguntaron "¿Cuál es tu visión del futuro?" y mi padre empezó a hablar de la universidad, del museo, en el 94, ya tenía todo eso en mente", se trata de "Interview with Pedro and Dorrit Gomez, Karma Gon, October 14, 1994" en *Kagyu Life International* 2 (spring 1995), pp.15-17, en la que, además se exponen con detalle las circunstancias de la fundación de Karma Guen y la relación del matrimonio con Ole Nydahl.

Este proyecto se compone de tres orientaciones: Educación, Traducción y Documentación. El Instituto Tibetano de Estudios Tibetanos y Asiáticos (ITAS: http://www.karmaguen.org/es/content/itas o http://www.itas-uni.org/), centrado en Karma Guen, contempla un programa de educación en sánscrito y tibetano que se impartiría con homologación universitaria en los niveles de grado y master, el diseño de estos estudios se iniciaron también con la Universidad de Canterbury en Inglaterra, actualmente se encuentran en proceso de homologación y también en proceso de concreción el convenio para poder impartirlos conjuntamente con la Universidad de Salamanca, ya que la cercana Universidad de Málaga no dispone de Estudios Asiáticos. Más allá de su homologación oficial, esta formación se lleva impartiendo desde hace siete años con alumnos de todo el mundo. El próximo curso se inicia con 48 alumnos inscritos, un número importante comparado con los 2-4 alumnos de media en universidades europeas inscritos en estudios tibetanos o sánscrito. El próximo año finalizará la primera promoción con un 50% de los alumnos que comenzaron, es decir, de los 30 iniciales finalizarán esta formación 16. Estos números a nivel internacional según indica Peter Gómez son realmente significativos en relación con cualquier universidad europea.

En el objetivo de preservación cultural también se encuadra una escuela de pintura donde se forma a estudiantes internacionales en el estilo budista de pintura e iconografía Karma Gadri, donde el simbolismo y la exactitud de las formas es clave y está presente en todas las manifestaciones artísticas, pintura, escultura, etc.

La orientación de documentación contempla el proyecto de una gran Biblioteca, ya iniciado y un Museo que recopile cultura y especialmente textos originales, un conjunto de unas 100 personas en todo el mundo tienen como objetivo la recopilación mediante escaneo de textos originales o su compra directa, clasificación, y catalogación. Si bien el museo físicamente aún no está implantado el volumen de piezas ya es significativo y Diamondway las cede en exposiciones temporales que se han desarrollado en Málaga pero también en Bruselas, Hamburgo, Berlín, Múnich, etc.

La orientación de traducción contempla el conocimiento y la traducción de textos en sánscrito, pali y tibetano fundamentalmente que han de ser traducidos al inglés y español, encontrar personal altamente cualificado en todo el mundo y comenzar el proyecto con sede en Karma Guen es ahora mismo el reto que están acometiendo.

7. Conclusiones

En resumen, si bien en el contexto de la red Diamondway en todo el mundo la sanga española estaría en una posición de tipo medio en cuanto a centros activos, la magnitud de sus instalaciones de Karma Guen y la espectacularidad del estupa de Benalmádena, así como los proyectos culturales y educativos puestos en marcha, y el papel que ha desarrollado y desarrolla Pedro Gómez en los aspectos administrativos y de marketing del grupo a nivel mundial evidencian su carácter sobresaliente.

En relación con el panorama general de la implantación del budismo en España, Diamondway es un grupo no desdeñable[9], aunque no se ha registrado en el Ministerio de Justicia como entidad religiosa y por tanto no pertenece a la Federación de Comunidades Budistas de España (en la que, por otra parte, el peso de los grupos Kagyupa es y ha sido notable, aunque todos ellos optaron a partir de 1992 por reconocer como Karmapa a Ogyen Trinley Dorje), que es la institución que tramitó y consiguió el reconocimiento del "notorio arraigo" para el budismo en España en 2007. Esta situación de cierta marginación respecto de su visibilización jurídica destaca respecto de la extraordinaria visibilización patrimonial que Diamondway presenta en España y seguramente constituirá un reto de futuro en relación con la necesaria mayor institucionalización del grupo en este aspecto. Una perspectiva que se adecúe a los nuevos tiempos que desde 2007 corren para el budismo en España tras haber sido reconocida como confesión de notorio arraigo y ante el horizonte que se abre en el contexto de la nueva Ley de Libertad Religiosa en ciernes, que sustituirá la de

[9] No deja de reseñarlo, por ejemplo, en 1992 Xavier Alongina en su artículo "Lugares para meditar" publicado en *Cuadernos de Budismo* 42 (1992), pp. 20-26.

1980 y parece que potenciará la visibilización del panorama cada vez más multirreligioso que caracteriza a la sociedad española.

Gompa Thaye Dorje. Pintura mural con representación del XVI Karmapa promoviendo el desarrollo del linaje por todo el mundo

Sede de Diamondway en Málaga

orientales, abiertos a valores que aparecen sofocados por la sociedad contemporánea, una respuesta satisfactoria para muchos individuos en crisis.