Francisco Díez de Velasco

Budismo en España: historia y presente

Ediciones del Orto

Francisco Díez de Velasco

BUDISMO EN ESPAÑA
HISTORIA Y PRESENTE

Ediciones del Orto

MADRID

Primera edición 2020

Ediciones Clásicas S.A. garantiza un riguroso proceso de selección y evaluación de los trabajos que publica.

La edición de este volumen forma parte del proyecto de investigación "Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España" (HAR2016-75173-P) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, 2017-2020, desarrollado en la Universidad de La Laguna.

Este trabajo utiliza los resultados del proyecto de investigación "Budismo en España", inserto en el contrato de I + D entre la Fundación Pluralismo y Convivencia y la Universidad de La Laguna. (2010-2013) que produjo como publicación principal el libro F. Diez de Velasco, *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*, Madrid, Akal, 2013, 350 pp. (ISBN 978-84-460-3679-1) que ha tenido una segunda edición (en formato e-book) con puesta al día completa en 2018 en la misma editorial (ISBN 978-84-460-4593-9). Se puede acceder a la página web (de puesta al día del proyecto con la totalidad de las publicaciones y actividades asociables con el mismo) en: http://historel.webs.ull.es/budesp.

El material fotográfico incluido en este libro ha sido realizado íntegramente por el autor.

© Francisco Díez de Velasco
© Alfonso Martínez Díez, *Editor & Publisher*
© Ediciones Clásicas, S.A. - Ediciones del Orto
c/ San Máximo 31, 4º 8
Edificio 2000
28041 Madrid
Tlfs: 91-5003174 / 5003270
Fax. 91-5003185.
www.edicionesclasicas.com E-mail:
ediclas@arrakis.es

Ilustración de cubierta: Rueda entre gacelas en la terraza de la Fundación Sakya, Pedreguer, Alicante.

I.S.B.N. 978-84-7923-589-5
Depósito Legal: M-32137-2020

Impreso en España por CIMAPRES

ÍNDICE

1. EL BUDISMO: APROXIMACIÓN INTRODUCTORIA 7

2. BUDDHISM IN SPAIN: AN OVERVIEW 49

3. EL BUDISMO ANTES DEL BUDISMO EN ESPAÑA 81

4. LA RELEVANCIA DE LA PRODUCCIÓN EDITORIAL BUDISTA EN LA VISIBILIZACIÓN DEL BUDISMO EN ESPAÑA 113

5. THE VISIBILIZATION OF THE NEW BUDDHIST HERITAGE IN SPAIN: EXAMPLES OF ARTISTIC HYBRIDIZATION IN VAJRAYANA RETREAT CENTRES 185

6. REFLEJOS DE JAPÓN: EL ZEN EN ESPAÑA 211

7. BUDISMOS Y BUDISTAS EN CANARIAS..... 261

8. PLANTEAMIENTOS METODOLÓGICOS PRELIMINARES PARA EL ESTUDIO DEL BUDISMO EN CANARIAS: CRÓNICA DE UN EXPERIMENTO DE HISTORIA ORAL Y SECUELAS POSTERIORES 299

9. BUDISMO EN ESPAÑA: ESTADO DE LA CUESTIÓN Y REFLEXIONES SOBRE LOS LÍMITES DEL PROCESO DE INVESTIGACIÓN 333

ABREVIATURAS

aec: antes de la era común (para las fechas)
AZI: Asociación Zen Internacional
CBSZ: Comunidad Budista Soto Zen
CCEB: Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes / Coordinadora Catalana de Entidades Budistas
CPTM: Comunidad para la Preservación de la Tradición Mahayana
DSK: Dag Shang Kagyu
DW: Diamond Way
EBU: European Buddhist Union / Unión Budista Europea / Union Bouddhiste Européenne
ec: era común (para las fechas)
FBMTT: Federación Budista Mahayana Thubten Thinley
FCBE: Federación de Comunidades Budistas de España (actual UBE)
FPTM: Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana
NTK: Nueva Tradición Kadampa
RER: Registro de Entidades Religiones hasta 2020 dependiente del Ministerio de Justicia, a partir de 2020 dependiente del Ministerio de la Presidencia
STL: Sakya Tashi Ling
UBE: Unión Budista de España-Federación de Entidades Budistas de España

EL BUDISMO: APROXIMACIÓN INTRODUCTORIA

1. ¿RELIGIÓN O RELIGIONES?

El budismo es una religión con dos milenios y medio de antigüedad, la más extendida geográficamente de las religiones orientales, la cuarta religión del mundo en número de seguidores y se cuenta para su estudio con una muy extensa bibliografía[1].

El término budismo tal como lo utilizamos actualmente fue empleado, a imagen de otros "ismos" aplicados para nombrar las religiones, por los europeos que tomaron contacto con las religiones de Oriente para referirse a los cultos en cuyo origen se situaba la predicación y la figura de Buda. Pero la enorme diversidad formal del budismo llevó a que al principio tuviesen serios problemas para estimar como una religión semejante los desarrollos particulares, por ejemplo, de Sri Lanka o de Japón, ya que presentaban formas externas muy dispares. Ciertas escuelas u orientaciones pensaban que Buda había sido sencillamente un hombre que, al conseguir el despertar, la iluminación, había marcado la vía a sus discípulos y seguidores. Otras planteaban la eternidad del Buda, preexistente y más allá de tiempo y espacio, del que la materialización humana no sería más que un reflejo específico. Desde la opción primera no parece que se otorgue importancia a Dios o los Dioses, que para muchos analistas de la época era elemento clave a la hora de determinar lo que se tenía por religión y lo que no, de ahí que muchos occidentales estimaron que se trataba de una paradójica "religión atea". La segunda puebla el mundo sobrenatural de entidades divinas denominadas Budas (en plural) en una

[1] Hay una gran cantidad de publicaciones dedicadas al budismo, solo las que se han producido en España se cuentan por millares (muchas de ellas revisadas en Díez de Velasco 2018 y en el capítulo cuarto de este libro a cuya bibliografía se remite). Destacan en español, además de las obras introductorias o de reflexión sobre esta religión escritas por autores hispanoparlantes (destacando Vélez 1997; 1999; Arnau 2007; 2011; 2017; Panikkar 1996 o Pániker 2018), las traducciones de los principales libros de referencia sobre el budismo, por ejemplo, el diccionario de P. Cornu (2004), las síntesis de Harvey 1998 y Lopez 2009 o los clásicos de Conze (1978; 1983) o el de Gombrich 2002 sobre el teravada o la introducción póstuma del srilanqués Jayatilleke (2019) entre otras. Enciclopedias o diccionarios clave son los editados por Buswell 2004; Buswell y Lopez 2014 o Jerryson 2017 para el budismo actual.

caracterización que podría llegar a clasificarse como un complejo politeísmo. Entre ambas hay un abismo ante el que cabe la pregunta si nos hallamos ante un mismo tipo de religión.

Y es que un concepto fundamental en el budismo es el de upaya (se podría traducir por "medios hábiles"), la utilización en cada circunstancia y lugar de las formas más adecuadas para exponer el mensaje budista, que se puede entender tanto en la esfera personal (en la relación entre un maestro y un discípulo: ofrecer lo que más se avenga a las cualidades particulares de éste) como, a la hora de pensar esta cuestión, expandir el campo de significado y aplicarlo en la escala social. En este caso el concepto de medios hábiles se referiría a la capacidad de ganarse a muy diversas poblaciones por medio de adaptar el mensaje budista a la idiosincrasia y los modelos religiosos locales. En China el budismo penetró utilizando vehículos expresivos tomados principalmente del taoísmo, en el Tíbet coincidiendo con las formas religiosas ancestrales como el bön, en Mongolia y Siberia asimilando diversas técnicas chamánicas, en Japón hermanándose con algunas características del sintoísmo. Y en Europa, Australia, Sudáfrica o América, en la actualidad, limando las exigencias de la disciplina y del estudio, "modernizando" los aspectos rituales, centrando la práctica principalmente en la meditación o incluso escudándose tras caracterizaciones de factura formalmente no religiosa planteadas como meras técnicas de autoconocimiento y autoayuda como el mindfulness, proliferante y controvertido (al verse como un producto ideológico perfecto del modelo neoliberal neomilenar: Gleig 2019: cap. 2; Purser 2019; en general destaca el análisis de Illouz 2010 relativo a la autoayuda). Esta notable capacidad de adaptación a ámbitos culturales diversos, que también había caracterizado al desarrollo del budismo en la India, probablemente desde sus primeros tiempos, fue generando una multiplicidad de escuelas y modelos que, a la vez que se adentraban en nuevos territorios, transformaban sus modos de entender la propia religión. Hay que añadir que, desde muy pronto, ya en la misma India, se habían multiplicado los caminos diferentes de entender y desarrollar el mensaje budista, que debió de ser en origen poco elaborado y centrarse en la búsqueda del despertar entendiendo como secundaria cualquier otra cosa (se recordaba que el propio Buda había guardado silencio ante preguntas metafísicas que se dice que estimaba que solo enturbiaban el esfuerzo por alcanzar la meta). Y como no había una jerarquía centralizada que detentase la correcta interpretación de la religión, ni un único libro en el que se expusiese la doctrina, nos encontramos con una gran variedad de grupos y modos de entender el budismo, que pueden llegar a exponer puntos de vista que pueden parecer incluso antagónicos.

Así surge la pregunta: ¿religión o religiones? y sería lícito defender ambas opciones.

Las diferencias entre el budismo tibetano y las escuelas del vajrayana y el de Sri Lanka, la escuela teravada (*theravada*) son tan grandes que se podría hablar de dos religiones diferentes. Pero resulta igualmente lícito postular que tras tal diversidad se pueden rastrear suficientes características comunes como para plantear que el budismo, a pesar de la variedad de las experiencias que en su interior caben, es una religión unitaria. El problema mayor que plantea la primera opción es que multiplica hasta el infinito la taxonomía religiosa dificultando la síntesis, aunque reflejando quizás más correctamente las particularidades locales y la diversidad en los desarrollos temporales, las escuelas y los variados perfiles individuales de seguidores del budismo. La segunda opción genera un marco más comprensible, aunque quepa la posibilidad, dado que la síntesis es forzosamente una reducción, de que se sobreestimen los caracteres unitarios por encima de su incidencia contrastable.

Por tanto, en el caso del budismo, se intentará determinar en primer lugar lo que corresponde al mensaje unitario, que se centra en especial en la figura de Buda y en segundo lugar, tras un repaso sintético a las grandes líneas históricas, ofrecer, en unas breves pinceladas, los desarrollos particulares principales de la religión utilizando para ello el aséptico marco geográfico (en vez del más complejo marco de la diversidad de orientaciones, escuelas y linajes), siguiendo el camino emprendido en la síntesis de Peter Harvey (1998).

2. El mensaje común: la figura de Buda

Buda parece con bastante seguridad una figura histórica, aunque los datos que aparecen en las diversas narraciones de sus vidas (las *jatakas*) no lo sean siempre, ya que fueron plasmados en épocas distintas y por grupos de fieles cuyos intereses eran muy dispares y no tuvieron el menor reparo en adjudicar a Buda lo que estimaban que debía haber realizado o predicado o también tendieron en ocasiones a aderezar las narraciones de caracteres sobrenaturales que incidían en la excepcionalidad del personaje. En realidad, son pocas las seguridades que se tienen respecto de la figura de Buda. La documentación sobre su biografía y enseñanzas proviene de una época posterior a la de su vida, y la escribieron sus seguidores, y como eran de escuelas y orientaciones diferentes, es posible que expusiesen algunas circunstancias y doctrinas de acuerdo con sus particulares puntos de vista.

No hay seguridad ni siquiera en la fecha en la que vivió Buda, y se baraja una horquilla que va desde el siglo VII al IV aec (Tola y Dragonetti 1994), aunque la opción más consensual en la actualidad lo sitúa en el siglo V (Cousins 1996), una época de transformaciones en el norte de la India, con un notable desarrollo de las ciudades y de la complejidad económica, y con un aumento de las influencias extra-indias provenientes de

la zona occidental. Un contexto cambiante que requería religiones abiertas y aptas para cualquier tipo de seguidores, más allá de su pertenencia a un grupo étnico, cultural o social específico.

Así el fundador del budismo fue un líder religioso pero que no surgió de entre la casta de los brahmanes, los especialistas en la religión en el mundo védico, sino de la de los guerreros (*kshatriya*), y que expuso una doctrina de carácter universal (Díez de Velasco 2002: 391ss.; 2014: 152ss.; pero las críticas al concepto y su uso académico en Masuzawa 2005: 121-146). Parece que iba más allá de castas y de condiciones, abierta a cualquiera y en cierto momento también apostó por superar en alguna medida los modelos androcéntricos ofreciendo una propuesta similar para varones y mujeres en el acceso al camino espiritual. Incluyó en el mensaje y en la senda del proceso del despertar que propone, además, no solo a los humanos sino también a los animales, a todo ser sentiente. Por tanto, se enfrentó a los modelos religiosos de la India del momento, basados en el papel de los brahmanes como casta sacerdotal, de los Vedas como textos sagrados y de los rituales como medio de controlar el mundo, poniéndolos todos ellos en duda, ya que planteaba que resultaban inútiles para alcanzar la meta del despertar. Los datos comúnmente aceptados establecen que se llamaba Sidarta Gotama (Siddhartha Gautama) y que vivió sus primeros años en el reino de Kosala (noreste de la India) en el seno de una familia perteneciente al clan de los *shakya* (una de sus denominaciones es *Shakyamuni* "asceta/sabio de los *shakya*").

La tradición narra que Sidarta nació en Lumbini (en el actual Nepal), lugar que se convirtió en uno de los cuatro grandes centros de peregrinación del budismo posteriormente (junto con Bodhgaya, Sarnath y Kusinara) y el episodio fue tomando tempranamente caracteres legendarios. Así, se imaginó que el niño recién nacido, el futuro Buda, habría dado unos milagrosos primeros pasos y que ya en ese momento expresó que venía al mundo para procurar la salvación de todos (ilustración 1). Este tipo de elaboraciones ejemplifica la dificultad a la hora de proponer unas circunstancias históricas para la vida de Buda que sean capaces de comprender adecuadamente este tipo de constructos imaginarios y sus contextos de producción y uso. En las narraciones más comunes se dice que era un admirado príncipe, heredero de un pequeño reino a los pies del Himalaya, pero puede tratarse de una elaboración para ejemplificar la fuerza de su renuncia. Se dice que abandonó en plena juventud una vida de padre de familia y futuro monarca, marcada por el lujo y los privilegios que le alejaban de las desdichas y sufrimientos de la gente común, para dedicarse a buscar un camino para vencer lo doloroso e insatisfactorio de la vida y lo absurdo de la muerte y que fuera de aplicación para todos los seres.

Ilustración 1: los primeros pasos del recién nacido futuro Buda. Tíbet occidental, siglo XV. Roma, Museo Nazionale d'Arte Orientale "Giuseppe Tucci"

Tras una serie de pruebas y una etapa de búsqueda infructuosa que le llevaron a emprender la vida de asceta sometido a durísimas mortificaciones, y al constatar que no alcanzaba su propósito, optó por emprender una vía sin mortificaciones ni ascetismo, apartada del rigorismo extremista, la denominada como vía media (entre la mortificación y la complacencia).

Ilustración 2: Buda en meditación. Altar central del centro Samye Dzong de Barcelona

Se narra que alcanzó la iluminación y el supremo conocimiento y comenzó a llamársele Buda (*Buddha*), "el despierto" (del sánscrito *bodhi*, despertar). Se produjo tras varios días de meditación, sentado bajo un gran árbol (denominado a partir de ese momento como árbol bodhi –su nombre botánico es *ficus religiosa*-) en la localidad de Bodhgaya, que se convertió en otro de los lugares clave en la peregrinación budista. Esta experiencia fundante del budismo, ha dado lugar a uno de los motivos iconográficos característicos del arte budista, representando a Buda en posición sentada en la postura del loto, en meditación. Así las estatuas sedentes de Buda, algunas de enorme tamaño, son muy comunes y, por ejemplo, aparecen en los centros budistas en sus altares principales (ilustración 2). Ejemplifican la importancia que tiene en el budismo este momento y lo que simboliza: la búsqueda del despertar por medio del uso de técnicas de meditación (aunque también se use la oración y las prácticas devocionales). Resulta la acción meditativa una característica definitoria del budismo, cuya meta principal es acceder al nirvana, que, aunque solo es comprensible una vez alcanzado y está más allá de lo verbalizable, es entendido como la suprema realidad y la liberación de las dolorosas constricciones de samsara, el mundo en el que los humanos viven en apariencia, un contexto en el que se desarrolla la insatisfactoria e impermanente existencia común de todos los seres sentientes.

Ilustración 3: rueda entre gacelas en el frontal del Templo Kadampa de la Paz en el Kadampa Meditation Center, Alhaurín, Málaga

Su predicación se dice que comenzó en las inmediaciones de Benarés, en un lugar denominado el Parque de las Gacelas, en Sarnath, y este hecho se suele representar simbólicamente por medio de una rueda flanqueada de dos ciervos o gacelas, que simboliza la puesta en movimiento de la rueda del dharma (ilustración 3). Esta primera predicación, conocida también como el sermón de Benarés, también tiene otra plasmación iconográfica característica, esta vez en forma humana, la de las estatuas de Buda de pie, ofreciendo sus enseñanzas a quienes se reunían a escucharlas (ilustración 4).

Ilustración 4: Buda enseñando. Porcelana china del siglo XVII.
Museo de Zaragoza

A partir de ese momento se dedicó durante casi medio siglo como predicador errante por el norte de la India, a plantear su nueva vía hacia el conocimiento y la iluminación aglutinando a un grupo de seguidores que formará el núcleo de la comunidad (el sangha), promoviendo una religión de cambio y también un colectivo en movimiento que se simboliza en otra propuesta iconográfica: las huellas de los pies de Buda como ejemplo del camino budista (ilustración 5).

Ilustración 5: representación de las huellas de Buda.
Entrada del monasterio Dag Shang Kagyu. Panillo. Huesca

Frente a las preguntas que se planteaban en los círculos de sabios de su época, Buda defiende respuestas provocadoras. Sobre si el mundo es eterno o limitado renuncia a contestar; sobre si el yo es eterno o limitado defiende el concepto de *anatta/anatman*, la negación del yo (que renuncia al concepto clave de *atman* del hinduismo) y por tanto de la propia pregunta; sobre si mundo y el yo son creados o increados no contesta, de tal modo que descarta también la certeza de la opción teísta enfrentándose a la teología védica pero sin afirmar taxativamente la posibilidad de la inexistencia de los Dioses, aunque no otorgándoles utilidad en el proceso del despertar, de ahí que frente a esta indeterminación, este silencio del Buda, quepa un budismo ateo lo mismo que un budismo teísta. Frente al problema del destino humano mantiene la idea de karma (los actos y sus resultados) y de samsara, pero redefinidos desde la opción negadora del yo. Al no haber un yo permanente (en muchas orientaciones budistas se defiende que en realidad nada es permanente, todo es vacío) sino una serie de agregados (*skanda*, que son corporeidad, sensaciones, percepciones, formaciones mentales y conciencia) que se combinan de modo transitorio (e impermanente), el ciclo de renacimientos y la retribución de los actos (karma) no tienen el carácter determinante que poseen en el hinduismo.

Replantea toda la problemática del papel del ser humano en el mundo incidiendo en el concepto fundamental de dolor o sufrimiento tal y como dicen que lo expuso en el Sermón de Benarés al ofrecer la enseñanza clave: nacimiento, muerte, enfermedad, insatisfacción del deseo producen sufrimiento sistematizado en la doctrina de las "Cuatro Verdades Nobles" que plantea en primer lugar que el sufrimiento (*duhkha*) es universal. En segundo lugar, expone que la causa del sufrimiento es el deseo (de volver a vivir, de buscar el placer, de permanecer en un mundo de impermanencia), todo deseo provoca karma y por tanto hace girar la rueda del renacer. La tercera verdad propone que suprimir el sufrimiento es suprimir el deseo, liberarse del karma es liberarse de samsara. Por último, defiende que

el camino hacia la supresión del sufrimiento consiste en eliminar el deseo, alcanzando la liberación por medio de la práctica del "Noble Sendero" (*Arya Marga*) que desemboca en el nirvana, la extinción del deseo de vivir gracias a un acto de sabiduría que disuelve el karma. Este camino es óctuple y combina sabiduría (*prajña*) en sus dos elementos (comprensión y pensamiento correctos o justos), conducta ética (*shila*) en sus tres elementos (palabra, acción y medio de existencia correctos) y disciplina mental-meditación (*samadhi*) en sus tres componentes (esfuerzo, atención y concentración correctos).

En resumen, la predicación de Buda, a pesar de las indeterminaciones y los problemas para discernir cuál pudo haber sido el mensaje más temprano, parece un conjunto bastante sencillo de creencias. Esto permitió que con el tiempo se planteasen desarrollos, teologías y metafísicas muy dispares y complejas diseñadas en los diversos círculos monásticos, sin que se estimase que contravenían la predicación original (por el contrario, se pensaba que ahondaban en ella) y que se multiplicase una literatura religiosa de una complejidad y un volumen asombrosos.

Un último dato sobre la vida de Buda que parece cierto dado lo engorroso de la situación que plantea, se refiere a su muerte tras una indigestión (o una grave enfermedad del aparato gástrico-intestinal), detonada o acelerada quizá por un plato de carne de cerdo o de hongos cocinados, en cualquiera de los casos se trataría de alimentos muy poco convenientes según las convenciones védicas para un miembro de las dos castas indias más altas, aunque se dice que en su calidad de mendicante no rehusaba la comida de cualquier tipo que se le ofreciese. Su muerte se produjo a una edad bastante avanzada en la localidad de Kushinara y se representa en las estatuas y las pinturas por medio de Buda recostado dando sus últimas enseñanzas antes de lo que se figura como su completa extinción (*mahaparinirvana*) (ilustración 6).

Ilustración 6: *Mahaparinirvana* de Buda en el interior del Estupa de Benalmádena, Málaga

Aunque cada vez más complejo como consecuencia de las especulaciones de monjes muy numerosos y dispuestos en ocasiones a ahondar las diferencias para provocar la ruptura (hecho que se produjo en diversos concilios budistas), el budismo siguió ofreciendo mensajes unitarios basados en la simplicidad como el de los "tres refugios" o "tres joyas" (*triratna* en sánscrito) que son el dharma (como correcto modo de comprender, vivir y ser que surge de las enseñanzas de Buda), el sangha (la comunidad de budistas, como apoyo) y el Buda (como modelo), comprensibles por cualquiera y que condicionan la pertenencia a una religión común por encima de complejos abismos doctrinales. Así, la toma de refugio (ilustración 7), consistente en explicitar que se aceptan Buda, dharma y sangha como referencias de vida, es la ceremonia (que puede tener mayor o menor grado de solemnidad según las escuelas) que sirve para marcar la aceptación del budismo por parte del adepto como seña de identidad (a pesar de que hemos visto que toda identidad sería en última instancia impermanente para muchos budistas).

Ilustración 7: documento de toma de refugio otorgado por el lama Djimpa (Borja de Arquer)

3. GRANDES LÍNEAS EN LA HISTORIA DEL BUDISMO

3.1. *Los primeros siglos*

Tras la muerte de Buda y antes del emperador Ashoka (304-232 aec), la comunidad budista no dejó de ser un grupo minoritario de misioneros mendicantes. Con el tiempo sus seguidores fueron creciendo y estableciendo centros temporales de congregación, para protegerse de la ruda intemperie en las épocas monzónicas, que luego se convirtieron en permanentes y que caracterizan al budismo como una religión monástica. Buda tuvo seguidores de ambos sexos y se crearon órdenes monásticas con iguales prerrogativas,

tanto de varones como de mujeres, aunque a lo largo del tiempo la situación haya cambiado y en algunas escuelas las monjas budistas estén en una posición de subalternización respecto de los monjes en la línea de las sociedades androcéntricas en las que se desarrollaron, lo que no ha dejado de plantear serios problemas (e inconsistencias y contradicciones religiosas) tanto en el presente como también en el pasado (por ejemplo Wetzel 2002; Gross 2005; Alonso 2018). Los monasterios terminaron convirtiéndose en centros de propagación de la religión budista, de desarrollo del conocimiento, pero también en núcleos clave en las redes de intercambio y de sustentación del poder y complejos centros que drenaban muchos recursos (tanto humanos como económicos) de su entorno para mantenerlos. Al comienzo era una religión a pequeña escala centrada en la definición de dogmas y en vías de escisión permanente y de la que se pueden tener, en realidad, muy pocas certezas históricas de las que los especialistas tengan opiniones consensuadas. Nada permitía preludiar que esta religión nacida en el norte de la India iba a convertirse gracias a Ashoka y a partir de éste en una de los grandes credos mundiales. Pero el budismo al plantearse, como hemos visto, como una opción universal, resultó un modelo religioso desvinculado teóricamente de las opciones políticas y en especial del poder védico. Aunque fue justamente su acercamiento al poder lo que potenció su éxito y se trata de un notable proceso que requiere un repaso sintético.

Aunque en la predicación del Buda y su mensaje antiritualista, entre otros enfoques de análisis, se pueda vislumbrar una opción por desmontar la religión védica y los mecanismos brahmánicos de control del sistema (por medio de un complejo modelo ritual que exigía la inversión de cuantiosos recursos), el lenguaje empleado, centrado en una ruptura radical que sitúa el objetivo de la existencia en la escapatoria de las constricciones de la misma, y que se enfoca en el individuo como factor clave, parecería que despolitiza en última instancia todo el mensaje de esta religión. Pero conviene ahondar un poco en el contexto. Los pequeños principados del norte de la India (en una de cuyas familias gobernantes hemos visto que cuenta la tradición que nació el Buda) mantenían un equilibrio (en el que la religión era ingrediente básico) que ponía trabas al surgimiento de grandes monarcas e imperios. Si bien existía la figura del gran rey conquistador de sus vecinos, el *chakravartin* (el señor de la rueda, es decir, aquel que no encuentra obstáculos ante las ruedas de su carro, en la acepción más antigua), alcanzar tal título requería, además de la victoria militar, de complicados rituales, siendo el más costoso y significativo el *ashvamedha*, el gran sacrificio del caballo, que podía congregar a cientos de oficiantes durante meses a los que había que sufragar generosamente. Para el rey victorioso, acceder al prestigio de portar el título de *chakravartin* (y hay que recordar que en los textos budistas se expone que era uno de los títulos que se esgrimen para Buda, aunque desdotado de sus connotaciones militares) podía costar una fortuna, por lo que el rito actuaba, entre otras funciones, como un medio para drenar

hacia los grupos sacerdotales de brahmanes los excedentes conseguidos tras la conquista militar y por tanto debilitar la posición económica del monarca (aunque la contrapartida era el acrecentamiento de su posición simbólica). Este fuerte control sacerdotal de la riqueza y el prestigio, que pudo tener una indudable utilidad como medio de estabilidad y ritualización de la agresión en el seno de unos principados indios sin retos exteriores que los pusiesen en peligro, se transformó en una rémora con la complejización que produce el desarrollo de las ciudades y también la agresión externa. No es de extrañar que los dos grandes reformadores religiosos del vedismo final, Siddhartha (Buda) y Vardhamana (Jina/Mahavira, fundador del jainismo), fueran voces surgidas desde la casta de los *kshatriya*, los grupos de guerreros y gobernantes, que, de un modo diáfano, según este análisis, intentarían reducir el poder brahmánico desmontando la base simbólica (y efectiva) de su fuerza: el valor del ritual y los dioses. Si el ritual es inútil para alcanzar la liberación, como dicen estos reformadores, no tendría razón de ser el control brahmánico sobre el sistema, no habría que pagar por el ritual y, por ejemplo, la riqueza de la guerra podría utilizarse para multiplicar la conquista o consolidar las estructuras del poder. Hay que tener en cuenta que el reto de la agresión exterior fue un hecho desde las campañas persas y que la tendencia de los principados del norte de la India hacia la formación de sistemas más sólidos, capaces de enfrentar a los ejércitos de las potencias occidentales, era una cuestión de pura lógica. Alejandro Magno en el 326 aec ya chocó con ejércitos indios muy notables y menos de un siglo después todo el subcontinente indio, exceptuado el sur del mismo, se encontraba unificado bajo el gobierno del rey Ashoka. Éste se encontró con la necesidad de apostar por una religión que tuviese un carácter universal, que aglutinase desde un punto de vista religioso a los variados súbditos sobre los que gobernaba y que, al mismo tiempo, le permitiese anular los controles rituales brahmánicos sobre el poder. Su opción por el budismo, al que convirtió en religión personal, al margen de otros componentes más íntimos, sirvió para multiplicar su influencia, y control. Se utilizó la nueva religión como instrumento de penetración en territorios que no eran dominados militarmente, envió incluso a familiares suyos como monjes y monjas misioneros fuera de los límites de la India, y llega a jactarse de haber convertido al budismo a las tierras del occidente. Por ejemplo, en este contexto se sitúa la predicación de su hijo (o hermano) Mahinda, que llevó a la conversión al budismo al monarca y luego los habitantes de Sri Lanka. El budismo ofreció al rey un instrumento extraordinario de propaganda, como muestran las estelas que diseminó por todo su imperio: tras sus terribles y sangrientas campañas de dominio del subcontinente indio, pudo esgrimir, como consecuencia de su conversión al budismo, una adhesión a una magnanimidad que si bien hallaba en el modo budista de entender el término dharma su norte, de hecho unificaba a todos sus súbditos en un modelo común de entender las relaciones entre los seres humanos (y por tanto también las relaciones del poder

en la totalidad del cuerpo social). El gran desarrollo del budismo en tanto que religión expansiva se debe a esta actuación de Ashoka, pero, al mismo tiempo, conllevó su progresiva transformación en una religión del poder, la "ashokización" politizó la religión implicando al soberano en el buen desarrollo de la misma (el rey mantiene el dharma, purga el sangha, sigue el ejemplo del Buda) pero, además, ofreciendo al soberano una justificación de la legitimidad de su poder y los medios de multiplicar la propaganda respecto de sus súbditos. Como consecuencia del patrocinio político, la comunidad monástica se consolida, se desarrollan el simbolismo, la arquitectura y la iconografía, la semilla de la predicación budista se disemina en misiones que exportan fuera de la India el nuevo modelo que se asocia con la concordia y el buen gobierno.

El budismo se convierte, tras los éxitos misioneros, en una religión unificadora y homogeneizadora en gran parte de Asia, los monjes budistas, letrados y bien preparados exportan un modelo cultural que cimienta el prestigio de la India en todo el sudeste asiático y más allá. Es la época en la que se confeccionan los escritos canónicos y se crean un número muy elevado de textos religiosos, muchos de ellos correspondientes a grupos particulares y a escisiones (fenómeno que conocemos mal puesto que gran parte de la documentación se ha perdido). En el seno de algunos de estos grupos, en una época indeterminada, pero ubicable hacia el siglo I aec comienza a gestarse una nueva forma de entender el budismo, que se consolidará en la época siguiente y que se denominará mahayana ("gran vehículo").

3.2. *La época en la que el budismo era la mayor religión mundial (siglos I-IX)*

Durante los siglos posteriores al cambio de era el budismo se expande por todo el mundo asiático de un modo asombrosamente eficaz. Sri Lanka, el Asia sudoriental, el Asia central, China, el Japón y el Tíbet, además de la India aceptan el budismo que se convierte en un sistema panasiático cultural a la vez que religioso que utiliza para su propagación las redes comerciales en auge en cada momento (por ejemplo, la Ruta de la seda será básica para la penetración centro-asiática de la religión).

El éxito del budismo radica en que no se impuso de modo forzado, sino que se adaptó en los primeros contactos y de un modo muy eficaz (gracias a la capacidad de monjes misioneros muy hábiles) a las creencias y prácticas religiosas locales, para en una segunda fase presentar las características propias del mensaje budista en su profundidad y peculiaridades. Pero, al no existir dogmas comunes establecidos, esta adaptación del budismo a diversos territorios y sensibilidades religiosas llegó a generar escuelas particulares que potenciaron en mayor medida aún las tendencias a la diversificación que presenta esta multiforme religión.

Los monasterios budistas, muchos de ellos florecientes gracias a la tutela de monarcas budistas, y algunos de tamaño descomunal (de hecho,

eran como ciudades autónomas) como el de Nalanda, crean redes de intercambios entre ellos, tanto de índole económica como cultural. Los textos budistas más importantes se copian, se intercambian, se traducen a lenguas muy diversas; incluso en algunas zonas se acostumbra a enviar a novicios a que acaben su formación en los monasterios más reputados. Se pone en práctica la peregrinación en toda Asia para visitar grandes monasterios de la India y en especial los lugares en los que se desarrolló la vida de Buda. Los monasterios se convierten en centros con un grado enorme de autonomía, los monarcas los apoyan, pero en ocasiones no pueden controlarlos, la sociedad los sostiene con donaciones y se va creando una nueva élite budista pan-asiática que posee una fuerte interpenetración con las élites políticas gobernantes. Se terminan consolidando unas diferencias importantes en el seno del propio clero, entre laicos y monjes pertenecientes a la élite y monjes y laicos de estatus común. El budismo se convierte en una religión en la que las dotes éticas y las capacidades religiosas (que parecen básicas en el mensaje temprano) se pueden llegar a eclipsar frente al mérito que resulta de la pertenencia a la élite gobernante, esta opción determinará una debilidad profunda puesto que el mensaje universalista tenderá a transformarse puntualmente en clasista y se corría el peligro que una modificación en las élites pudiera conllevar una modificación de la forma religiosa que se identificaba con ellas o justificaba su preeminencia, además de resultar un modelo muy costoso de mantener. Serán algunos de los posibles argumentos a la hora de explicar el progresivo desvanecimiento del budismo en la India que se ahondó en la época posterior, pero que comienza en ésta.

Se puede estimar que el budismo aglutinaba en estos siglos, entre el I aec y el IX-X ec, al mayor número de seguidores a escala global, siempre teniendo en cuenta que toda aproximación estadística es puramente hipotética, aunque entra dentro de lo muy probable. De hecho, todavía a finales del siglo XIX muchos estudiosos seguían planteando que aún seguía en esa posición primera. Por ejemplo, Francisco García Ayuso, y su tesis doctoral de 1885 (la primera leída en España sobre budismo y una de las pocas), centrada en el estudio del nirvana, dice que hay en su época 365 millones de "sectarios" budistas frente a los 227 millones de "adeptos" católicos, 160 millones de "brahmánico-védicos", 150 millones de "mahometanos" y 100 millones en "sectas cristianas-acatólicas" (García Ayuso 1885: 9 nota 3). Es una aproximación que parece estadísticamente errónea, pero que debía resultar común entre los budólogos alemanes con los que este autor se formó, y se basaba en estimar como budista a toda la población de China y minimizar tanto el peso estadístico del cristianismo en sus diversas denominaciones como también del islam.

3.3. *El impacto del mahayana*

En esta época del gran desarrollo del budismo se produce una ruptura religiosa clave con la aparición de lo que se ha denominado el mahayana. A las orientaciones previas (ambos modelos tuvieron una convivencia, incluso en los mismos monasterios, durante un largo tiempo) y a las que no aceptaban sus postulados que conformaba ese "gran vehículo de progresión" que ellos proponían, las empezaron a calificar como seguidoras del "pequeño vehículo", hinayana, una denominación despectiva queriendo indicar que presentaban un marco más estrecho a la hora de entrar en la senda del Buda y alcanzar la meta (o que dicha meta era más estrecha que la que ellos propugnaban). Hinayana, es sin duda, una denominación que plantea problemas, pero que resulta difícil de desbancar totalmente ya que resulta cómoda y se sigue utilizando en ocasiones en la investigación, si bien siempre desdotada de cualquier componente peyorativo (por ejemplo, Dragonetti/Tola 1999; Tola/Dragonetti 2005). Se incluía en esta categoría a los grupos budistas más antiguos que estaban divididos por cuestiones doctrinales o de índole disciplinaria en una veintena de escuelas establecidas con seguridad (y otra decena menos seguras). De todas ellas, la escuela que ha perdurado hasta hoy y es mayoritaria en Sri Lanka y el Sudeste asiático (Myanmar-Birmania, Tailandia, Laos, Camboya) es la teravada (Gombrich 2002) y en ocasiones se contrapone mahayana y teravada, tomando la parte por el todo (y obviando las numerosas otras escuelas con orientaciones diferentes de la mahayana que desaparecieron). Pero resulta operativo, a la hora de delimitar las diferencias entre ambos, usar el teravada como modelo, aunque hay que tener en cuenta que se podría tender a perder la sensibilidad hacia el cambio que es clave en los sistemas religiosos y que se podrían supravalorar los componentes reivindicados de originalidad (de cercanía al modelo original, al budismo del propio Buda) creando una aproximación necesariamente distorsionada e imaginaria, habida cuenta que plantea serios problemas acceder al mensaje original de Buda ya que no hay escritos de su propia mano (sino que se tienen solo las palabras que se le asocian pero vehiculadas por otros y en épocas posteriores). Se suele defender que el teravada es la orientación que portaría el mensaje más cercano al budismo más temprano y que conserva los escritos más antiguos, el llamado Canon Pali, a pesar de que necesariamente se trata de traducciones pues están escritos en pali, una lengua prácrita, simplificación del sánscrito y no se puede asegurar que el propio Buda predicase en dicha lengua, como algunos proponen. Aunque desde luego sería una traducción entre lenguas muy cercanas, frente a las de los otros dos grandes cánones, el chino y el tibetano, que son bien diferentes y requieren una acción de adaptación mental muy notable. El teravada otorga un papel fundamental a la sabiduría (*prajña*), que es la

que permite discernir lo real de lo no real, propone que la sabiduría perfecta la alcanza el sabio, que ha de ser un monje (nunca un laico) y un varón, que dedica todo su tiempo a la práctica de vida justa que le permite el no apego al mundo. Al laico le queda el consuelo de hacer méritos en vida actual para en una futura existencia renacer como monje. El ideal es el *arhat*, el monje perfecto liberado de todas las pasiones y capaz al morir de realizar la extinción completa (*parinirvana*).

Por su parte el mahayana justifica su mensaje nuevo en la teoría del conocimiento oculto. Sus defensores plantean que Buda enseñaba a cada cual, según sus capacidades de comprensión, e imaginan que ya predicó en vida las doctrinas más profundas y complejas que ellos exponen, aunque no se hicieron públicas porque sus discípulos más capaces las mantuvieron secretas, generando una serie de textos que esperarían a ver la luz el momento en que pudieran ser comprendidos y asimilados adecuadamente más allá del círculo de iniciados. De este modo los profundos cambios doctrinales mahayanistas se tintaban del prestigio de la predicación original del fundador y esta doctrina del conocimiento oculto permitía dar carta de autenticidad a una gran cantidad de escritos nuevos, que se estimaban palabras ciertas de Buda y que justificaban nuevos puntos de vista que no estaban corroborados en los escritos hasta entonces en uso. Si los escritos antiguos ya eran numerosos, el mahayana multiplicó los textos sagrados, con lo que el budismo más que religión del libro, habría que denominarla religión de la biblioteca (o "de las bibliotecas"), por los muchos millares de volúmenes de escrituras que forman los cánones conservados a los que hay que añadir otras obras complementarias muy numerosas y muy variados escritos producidos desde otras orientaciones (en Japón, Corea, China, India y otras zonas entre las que en los últimos tiempos pesan cada vez más los ámbitos extraasiáticos). Una idea capital en el mahayana es *shunyata*, la insubstancialidad del mundo (todo es vacío) de tal modo que se establece una metafísica de la verdad que por una parte disecciona entre la aparente, estimada como real solamente por la gente común y la verdad suprema, que se percibe como verdaderamente auténtica y que por otra parte plantea la vacuidad esencial de todos los fenómenos. En los medios de acceso a esa verdad suprema difieren las diversas escuelas mahayanistas, escindidas en una multiplicidad de caminos muy notable; los madhyamikas, seguidores del maestro Nagarjuna (siglo II), profundizan en el concepto de *shunyata* y llegan a negar la diversidad entre nirvana y samsara, los yogacharas plantean que Buda nunca despertó puesto que siempre estuvo en ese estado dado que es uno con el absoluto.

El ideal en el mahayana no es ya solo el *arhat*, sino el bodisatva (*bodhisattva*), un ser que hubiera podido, gracias a sus méritos y capacidades, dejar el mundo y no volver a renacer tras alcanzar el *nirvana*, pero que dilata este

paso para ayudar a los demás seres sentientes a alcanzar la liberación y renace en su cuerpo de manifestación (*nirmanakaya*) en una existencia humana una y otra vez para ayudar a que todos despierten. La posibilidad de la existencia de bodisatvas, que lleven ayudando a los demás desde un tiempo inmemorial, terminó multiplicando las especulaciones sobre este tipo de seres, figurados como sobrenaturales, y sobre su acción y beneficios entre los humanos. Por tanto, se generó un abigarrado imaginario con gran número de budas, tanto terrestres como de otros universos, de entre los que el histórico, el denominado Buda Sakyamuni para diferenciarlo de anteriores sería sólo uno de ellos. Así budas y bodisatvas ayudan a los seres humanos y se les dirigen plegarias y rituales: del modelo (Buda como ejemplo) se pasa a la adoración y a la multiplicidad sobrenatural. Budas cósmicos, Budas de los puntos cardinales, Budas del pasado y también, generando así una esperanza que se puede comparar con otros discursos de tipo milenarista, comunes en muchas religiones, Maitreya, (ilustración 8) Buda del futuro, gracias al cual volverá el dharma a valorarse y al que se dirigen los anhelos que se materializan en sus representaciones: no solo se imagina lo que fue, sino también lo que vendrá.

Ilustración 8: representación de Maitreya. Arte de Gandhara,
siglos II-IV. Roma, Museo Nazionale d'Arte Orientale "Giuseppe Tucci"

La compasión es el ideal perfecto en esta nueva vía, abierta a todos y no solamente a los monjes, y que ofrece el consuelo, gracias a la devoción, de que los laicos puedan acceder al nirvana con la ayuda de los bodisattvas. Se plantean también nuevos desarrollos dogmáticos que redimensionan la figura de Buda, como la de los tres cuerpos búdicos (*trikaya*) uno de los cuales está presente en cada ser humano a nivel de potencia. Se trataría de los cuerpos de dharma (*dharmakaya*: realidad última, naturaleza de Buda), de deleite (*sambhogakaya:* que puede generar lugares extraordinarios, las tierras puras), y de transformación (*nirmanakaya*: cuerpo aparente en el mundo humano). Así, el cuerpo de dharma estaría presente en todo ser humano a nivel de potencia (todo ser humano es un Buda). Buda se convierte en una meta y no solamente en un ejemplo histórico, proliferan los budas adorados como seres divinos, del mismo modo que se multiplican los bodisatvas, a los que se dedican estatuas, plegarias, templos. Se insiste en el carácter trascendental de budas y bodisatvas llegándose, por ejemplo, al planteamiento desarrollado por la escuela de la Tierra Pura (Eracle 1973; Suzuki 2001) que defiende que solamente la fe y la devoción son suficientes para alcanzar el renacimiento en el paraíso (la tierra pura) occidental tutelado por el Buda Amida (uno de los budas divinizados que es en el que se concentra la devoción en esta escuela). Ya no es necesaria la apuesta sistemática por la sabiduría ni el esfuerzo de emprender la vía del conocimiento, sino que basta la fuerza de la devoción, recitar una fórmula y esperar la gracia divina, dejarse llevar por la acción compasiva de ese ser sobrenatural que es sobre el que recae la responsabilidad de procurar el renacer en su tierra pura, su reino sobrenatural de deleite.

Los desarrollos del mahayana, resultan tan dispares que aparecen a los ojos de los devotos de otras escuelas como profundamente ajenos al mensaje budista tal como lo entienden, pero curiosamente serán las escuelas mahayanistas las que tendrán un esplendor y un dinamismo más notables.

3.4. *El budismo en el segundo milenio*

A partir del siglo IX el ambiente general de inestabilidad (con las invasiones musulmanas y los movimientos de pueblos en el Asia central) pone en peligro la prosperidad de los monasterios budistas y sus redes internacionales. Los conquistadores aprecian estos centros de riqueza y cultura por el botín que se puede extraer de ellos, por lo que serán atacados y destruidos. En la India la presión musulmana y éxito del mensaje identitario hinduista irán reduciendo el peso del budismo, cuyos monasterios desaparecerán definitivamente en el siglo XIII. El modelo monástico resultaba frágil frente a la violencia y además drenaba una gran cantidad de recursos que podían llegar a debilitar las posibilidades de respuesta ante un contexto de fuerte agresión exterior como es el que se desencadena desde las zonas al oeste del subcontinente indio desde siglos

atrás con el avance musulmán que fue controlando y desbudistizando zonas de un budismo antaño floreciente como Gandhara. En China a partir del siglo IX el apoyo oficial se tornará incluso en algunos momentos en persecución y el budismo pasará al estatus de tercera religión. En este ambiente general de retracción y de quiebra de las élites pan-asiáticas el budismo formará redes de menor entidad abarcando territorios menos extensos (Sri-Lanka y Asia sudoriental, China y Tíbet, China y Japón, China y Corea); el control estatal más estricto de los monasterios conllevará una retracción general del poder monástico (a excepción del Tíbet). Surgen cultos aldeanos, monasterios con una red meramente local, una religión redimensionada a menor escala y mucho más permeable a los influjos populares y locales. Se multiplican las tendencias sincréticas con la inclusión de rituales de origen local (China, Myanmar, Japón) o con la especialización en ciertos tipos de rituales en zonas en las que ya no es la religión principal (el ritual funerario budista mantuvo su prestigio en muchos lugares). Se potencia la práctica, la disciplina, la meditación, las tendencias a la renunciación y a la devoción y se abandonan las complejas especulaciones metafísicas. La redimensión del sistema monacal incidió en la tendencia a minimizar las diferencias entre laicos y monjes, surgiendo asociaciones laicas muy influyentes (especialmente en China y el Japón), pero también monjes que llevan una vida familiar estándar.

A partir de los siglos VIII-IX se produce un nuevo cambio en el budismo que llega a configurar una nueva vía según algunos (el vajrayana o "vehículo diamantino") pero que según otros no es más que un desarrollo propio del mahayana. Converge con las especulaciones del tantrismo hindú y hace hincapié en la magia, el ritual, las técnicas sexuales y la fisiología mística. Este budismo tántrico, que floreció en el norte de la India pero tendrá un desarrollo duradero en el Tíbet, marca otra modificación sustantiva del mensaje religioso: todo es vacío, todo es ilusión, todo es en esencia semejante, de ahí que los ritos, las ceremonias, como actos de la conciencia que son, puedan ayudar (como cualquier otra actuación, dada la identidad profunda de todo el universo) a acceder a la verdad suprema. De este modo el budismo se transformó en una religión en la que el ritual se convierte en pieza clave y en la que los monjes-sacerdotes se transforman en magos mantenedores del orden cósmico, una deriva que anulaba el mensaje antibramánico y no teísta o transteísta del budismo más temprano y que pudo, en parte, conformar otro elemento a la hora de determinar su debilidad en la India frente al hinduismo del que cada vez parece que se diferenciaba menos.

4. El budismo en la India

En la India se desarrollan los grandes hitos de la historia del budismo que ya se han repasado: la vida y predicación del fundador, la consolidación de la doctrina, el monacato, la irradiación misionera, la diferenciación del

mahayana o el budismo tántrico. Fue centro de atracción del budismo panasiático durante un milenio, hasta que hacia el siglo VII comenzó un lento declinar que tendrá su punto final con el control musulmán de los lugares originales de la predicación búdica y el abandono de los últimos grandes monasterios en los siglos XII-XIII. En la India actual el número de budistas es muy reducido, inferior a los 10 millones (sobre más de 1200 millones de habitantes), siendo el grupo más numeroso el formado por los seguidores de Bhimrao Ramji Ambedkar (1891-1956), político indio enfrentado al modelo de castas del hinduismo clásico y defensor de los derechos de los intocables que se convirtió al budismo creando una orientación nueva (denominada navayana "nuevo vehículo"), pero entroncada en la caracterización del budismo como creencia ancestral de la India (y, por tanto, no tocada por el estigma de lo foráneo). También hay una pequeña minoría de seguidores del vajrayana consecuencia de la implantación en el norte del país de comunidades tibetanas en el exilio cuya influencia sobre las poblaciones de la zona en la que están instalados es notoria y que resultan un foco de atracción en el turismo religioso budista al que no es ajeno el prestigio de la figura del actual Dalai Lama.

En lo relativo al budismo indio antiguo resultan especialmente interesantes de evidenciar los primeros desarrollos doctrinales que determinaron escisiones y que consolidaron al budismo como una religión con una tendencia estructural destacada a la diversificación frente a la conformación de modelos unitarios. Estos primeros conflictos se potenciaron a la muerte de Buda puesto que ni las doctrinas estaban sistemáticamente instituidas ni la jerarquía monacal establecida. El sistema para dirimir los conflictos en la primera etapa fueron los concilios de los que se conocen cuatro principales. El primero es el de Rajagriha, que la tradición fecha en el 477 aec (tres años después del *parinirvana* de Buda) y que supuestamente sirvió para establecer el canon escriturístico: el tripitaka (el cesto triple, conocido por la versión en lengua pali) dividido en *sutrapitaka* (discursos de Buda), *vinayapitaka* (reglas monásticas y disciplina) y *abidharmapitaka* (escritos doctrinales) y que condensaría las escrituras budistas de aceptación general (y directamente relacionadas con la predicación budista más temprana). Pero las dudas sobre este primer concilio, a pesar de la coincidencia en su historicidad por parte de las fuentes escritas, son muchas. No parece que el canon budista haya sido establecido de forma definitiva hasta el siglo I y, además, se duda de que hubiese un canon único, sino un buen número de variantes realizadas en diversas zonas, por grupos diferentes y en épocas distintas. El canon chino es ejemplar puesto que terminó incluyendo tal volumen de escritos (traducciones de textos indios, pero también obras muy diversas añadidas), que en sus 100.000 páginas impresas encontramos desarrollos doctrinales de todo tipo, desde los mahayanistas a los que entroncan claramente con los del

tripitaka. El budismo, que es una religión de letrados, para la que el estudio de la literatura religiosa es fundamental, terminó generando un número enorme de escritos (partiendo de los estimados canónicos a los que se añaden comentarios, interpretaciones y literatura de escuela -los escritos mahayánicos o los tántricos son especialmente numerosos-) configurando un mundo solo accesible a unos pocos especialistas capaces de dominar las diversas lenguas en las que estas obras se vertieron.

El segundo concilio, reunido en Vaisali en 377 aec parece que consiguió atajar la práctica del enriquecimiento monacal (ciertos monjes, como si de sacerdotes védicos se tratara, recibían oro y plata de los laicos). En cambio, los dos concilios siguientes, reunidos en Pataliputra, terminaron con sendas escisiones. En el primero, fechado en el 340 aec se consumó la ruptura entre sthaviravadinos (partidarios del sistema más antiguo) y mahasamghika (que será el grupo mayoritario), los últimos planteaban un menor rigorismo en la exigencia monacal. En el segundo, del 242 aec, se consolida la escisión de los sarvastivadinos basada en la interpretación de la impermanencia (de los fenómenos) que éstos aplican de modo menos extremo que sus predecesores. Con posterioridad a la época conciliar el budismo indio siguió escindiéndose; en la actualidad se tienen datos de una treintena de grupos diferentes para estos siglos, pero dado que la desaparición del budismo en la India llevó a la pérdida de escritos y datos históricos es muy posible que fueran más numerosos.

5. Sri Lanka y el sudeste asiático: el budismo del sur

A mediados del siglo II aec se consolidó el budismo en Sri Lanka y hacia el cambio de era se estableció el canon pali, el más completo de los antiguos conservados y que corresponde a la escuela de los theravadinos (cercana doctrinalmente a los sthaviravadinos, el grupo que planteaba que resultaba el más respetuoso con el mensaje original budista). En la misma época en que el budismo desaparecía en la India los theravadinos se convirtieron en el grupo dominante (y posteriormente único) en Sri Lanka, donde continúan, en la actualidad, formando la religión principal de la isla (aglutinan al 70% de la población).

En los países del sudeste asiático la penetración budista comenzó con las misiones de la época de Ashoka; posteriormente algunos grupos mahayanistas coexistieron con los previos en un dinamismo religioso que se explica por el hecho de que por la zona discurría una de las vías de peregrinación entre China y la India (alternativa a la del Asia central). Cuando se fueron debilitando las redes pan-asiáticas se consolidó en la zona una forma religiosa más homogénea centrada en la escuela de los theravadinos, fortalecida desde Sri Lanka como opción que perduró mientras se desvanecían las demás. Se estaban consolidando ámbitos geográficos que más allá de las grandes clasificaciones doctrinales entre "gran vehículo" (mahayana), "pequeño vehículo" (el insultante hinayana) y

"vehículo diamantino" (vajrayana), permiten delimitar grandes conjuntos de entender y vivir el budismo, que se corresponden con las zonas de Asia donde se encuentran principalmente implantados en la actualidad. Se trata del budismo del sur, el budismo del este y el budismo del norte, a los que se añade el denominado por muchos como nuevo budismo en sentido extenso (Coleman 2001; Brazier 2003) o budismo global (Baumann 2001; Liogier 2004; Harding, Hory y Souci 2020) implantado fuera de Asia (aunque influyendo también en las formas asiáticas de entender el budismo y viceversa) y que tiene un auge reciente. El budismo del sur y la escuela teravada tiene una implantación en el arco que incluye Sri Lanka, Birmania-Myanmar, Tailandia y Camboya. En Tailandia y Camboya el número de budistas ronda o supera el 90% de la población, En Birmania-Myanmar y Sri Lanka es un poco menos, sobre el 80%, mientras que en Laos ronda el 60% (mantienen su importancia los cultos tribales) y hay pequeñas minorías en Vietnam, Malasia, o Indonesia. Fuera de Asia esta forma de budismo tiene un cierto impacto en Gran Bretaña y Estados Unidos entre poblaciones de inmigrantes asiáticos, pero también hay algunos grupos de conversos occidentales de esta orientación en torno a maestros que enseñan las técnicas de meditación más desarrolladas por esta escuela, denominadas samata y vipasana.

6. El budismo del este: China y Japón

El budismo penetró en China en el siglo I y fue tenido en un primer momento por un desarrollo particular del taoísmo (cuyos conceptos utilizó en las primeras traducciones). Aplicaron upaya adaptando incluso la iconografía, así el bodisatva Avalokitesvara pasa a tomar una forma femenina (en la línea de la caracterización de la compasión como un valor yin) y se desarrolló la devoción a Guan Yin, que en Japón se venera como Kannon o en Corea como Kwan Um.

El gran esplendor budista, que se acompaña de un extraordinario florecimiento de la literatura, tanto traducida como de nuevo cuño, se produce durante las dinastías probudistas Sui y Tang (siglos VII-IX), aunque también se desarrollaron terribles persecuciones como la de los años 842-845 que terminó de hecho con un monacato muy floreciente (había más de 30.000 monasterios y lugares de culto que fueron en gran parte destruidos). A partir de este momento el budismo verá minimizada su influencia e imbricación con el poder frente al confucianismo, aunque se mantendrá como referencia clave en la hibridación con taoísmo y confucianismo que caracteriza al modelo religioso chino y que, para observadores que privilegien en la mirada al budismo como ocurría con muchos europeos (y que ejemplifica el antes citado García Ayuso) les podía llevar a plantear la inclusión de la totalidad de la población china en las estadísticas de budistas y sobredimensionar el peso numérico de esta religión a escala mundial. La importancia del componente budista en la religión china ha sido notable y la proliferación de escuelas y linajes surgidos en China

muy destacada, así como la influencia de éstas será fundamental en la consolidación de las diversas escuelas de la zona de influencia cultural del Imperio chino y en especial del budismo coreano y japonés.

En el Japón el budismo se introdujo desde Corea en el siglo VI, fueron fundamentales los apoyos que prestaron personajes de la familia imperial como el príncipe Shotoku (574-622), Al principio fue una religión de las élites apoyada desde el estado. Lo particular del budismo japonés fue la profunda hibridación que se produjo con el sintoísmo. La influencia china fue fundamental y penetraron buena parte de las escuelas que florecieron en China. Destacan, además del zen, las escuelas de la Tierra Pura como el jodo shinshu o propuestas que se abrían al shinto como el tendai o al esoterismo como el shingon. La vía de la Tierra Pura, fue fundada a comienzos del siglo V en China e importada al Japón en el siglo IX aunque efectivamente consolidada en el XII. Basa su doctrina en la repetición de la invocación al Buda Amida (Amitabha en sánscrito), señor del paraíso del oeste, para que ejerza la compasión y libere tras la muerte a sus devotos, abriéndoles las puertas de su tierra pura; se acompaña a estas invocaciones con visualizaciones de este Buda salvador (ilustración 9). En la actualidad tiene una fuerte penetración en el Japón y un nuevo florecimiento en China. La escuela tendai introducida en el Japón en el siglo IX, sigue la t'ien-tai china, fundada en el siglo VI; se trata de un desarrollo sincrético de las diversas escuelas mahayanistas (con aportes de la religión ancestral de Japón) insistiendo tanto en la meditación como en la devoción. La escuela shingon es la representante del budismo tántrico en Japón, fundada a comienzos del siglo IX, insiste en los rituales mágicos y esotéricos.

Ilustración 9: Buda Amida. Madera dorada lacada. Japón, siglos XVII-XVIII. Museo de Zaragoza

Por su parte el zen (Suzuki 1972; 1973, más datos y bibliografía en el capítulo sexto de este libro) es una de las escuelas budistas más conocidas fuera de Asia y de la que existe una bibliografía más nutrida, mucha de ella traducida al español (como se desarrolla en el capítulo cuarto de este libro). Su implantación en el Japón proviene de la escuela chan china (que es una transcripción abreviada del sánscrito *dhyana*, meditación) y tiene un paralelo en la escuela son coreana. Su penetración en Japón se produce a finales del siglo XII, con las predicaciones de Eisai (1141-1215), fundador de la

rama rinzai y Dogen (1200-1253), fundador de la rama soto; monjes ambos que habían estudiado en China. El chan se había desarrollado en China a partir de la predicación del semi-legendario monje indio Bodhidharma en el siglo VI y también se había dividido en ramificaciones diferentes. Se trata de un budismo hibridado con el taoísmo y que se concentra en la práctica directa buscando acceder de modo intuitivo a la naturaleza búdica inherente a todo ser humano. Ese cambio se produce como una iluminación de sabiduría y no como producto de complejas discusiones teológicas eruditas o por el desarrollo minucioso del ritual. Es una vía que emplea como instrumentos la paradoja y los planteamientos contra-intuitivos y otorga un papel fundamental a la meditación sentada (zazen) que pone énfasis en el extremo cuidado en la postura que se estima la correcta, no fijando la mente en ningún objeto (no es una contemplación), y también manteniendo una atención permanente en la vida cotidiana (convirtiendo toda acción en una meditación). Se cuenta (como paradoja imaginaria) que Bodhidharma, el patriarca del chan, estuvo sentado sin moverse frente a un muro del templo Shao-lin durante nueve años hasta que alcanzó el despertar. Así como la escuela soto insiste mucho en el zazen, en la escuela rinzai se insiste en mayor medida que en la anterior en el koan, adivinanza o enigma que el maestro plantea al discípulo para romper su discurso mental habitual y en el que la respuesta lógica o no es posible o no suele ser la correcta. Este anti-intelectualismo del zen, que no suele insistir en ningún discurso teísta y que incide casi exclusivamente en la práctica, ha resultado poseer una potencia intercultural extraordinaria. Muchos occidentales encuentran en el zen un sistema de meditación que les parecía que no se les ofrecía en la misma medida en su propia religión, lo que ha llevado a una proliferación de monasterios en Europa y Estados Unidos y a que el número de adeptos ronde en la actualidad los 10 millones, siendo fundamentales en Estados Unidos la actuación de Shunryu Suzuki (1905-1971) y en Europa la de Taishen Deshimaru (1914-1982). (ilustración 10) Algunos cristianos (incluso monjes y monjas como Thomas Merton, Hugo Enomiya-Lasalle o en España Ana María Schlüter o Berta Meneses) han adaptado la práctica del zazen pero obviando o minimizando sus componentes identitarios budistas.

Ilustración 10: foto de Taisen Deshimaru en la entrada del Dojo Zen de Sevilla y listado en árbol del linaje del soto zen que traza hasta Buda

Frente a estas escuelas que llegan a Japón desde China encontramos un interesante desarrollo propiamente japonés que planteó el monje Nichiren (1222-1282). Era un reformador religioso radical cuyos seguidores imaginan que fue la encarnación del Buda eterno o de un bodisatva, que predicó la preeminencia del mensaje religioso del *Sutra del loto* (texto mahayanista consolidado en el siglo II que se suponía que aglutinaba del modo más adecuado las enseñanzas de Buda entendido como un ser trascendente y que era también el texto principal de la escuela tendai). Estaba convencido de que el Japón debía de convertirse en la patria del verdadero budismo (renovado gracias a su predicación) desde donde permearía al mundo entero. Este budismo de tintes nacionalistas y muy popular perdura en grupos monásticos como Nichiren Shoshu, pero también ha dado origen a un algunos de los nuevos movimientos religiosos (o nuevas religiones) más influyentes del Japón actual como el Reiyu-kai ("Sociedad de la hermandad de las almas"), el Rissho kosei-kai ("Sociedad para el establecimiento de relaciones correctas y amistosas") y sobre todo el Soka gakkai ("Sociedad para la creación de valores"). En especial el Soka gakkai desarrolla una influencia propagandística muy eficaz (posee centros superiores de enseñanza y medios de comunicación) y las publicaciones de Daisaku Ikeda (ilustración 11), su tercer presidente (de 1960 a 1979), han sido traducidas a múltiples idiomas (incluido el español) y su expansión en los países occidentales es destacada.

Ilustración 11: Daisaku Ikeda en la pared del local de Soka Gakkai en Santa Cruz de Tenerife

7. El budismo del norte: el vajrayana

El budismo del norte, la orientación vajrayana, está implantado principalmente en el Tíbet (Tucci 2012), pero también en Mongolia, Bután y el norte y oeste de China, en ciertas zonas de Rusia (como Buriatia, Calmuquia y Tuva) así como en el norte de la India como consecuencia de la huida de tibetanos tras la invasión china. Algunos maestros tibetanos han seguido viaje hasta Europa, Estados Unidos y otras zonas fuera de Asia, llevando a un florecimiento de esta forma de entender el budismo más allá de los límites asiáticos hasta convertirse en un componente destacado de lo que se clasifica como budismo global. El budismo en el Tíbet derivó a partir de cierto momento hacia un desarrollo religioso peculiar dada su imbricación con el poder puesto que mantuvo tres siglos una estructura estatal teocrática hasta la invasión china en 1959 y la expatriación del XIV Dalai Lama (Tenzin Gyatso), que era la suprema autoridad civil del país (ilustración 12).

Ilustración 12: foto del XIV Dalai Lama en el altar del Centro Ghe Pel Ling en Adeje, Tenerife

Las autoridades chinas realizaron campañas para desenraizar la religión con destrucciones de templos (sobre todo en la época de la Revolución Cultural) que en los últimos años han dejado paso a una mayor tolerancia que mantiene bajo control el crecimiento del monacato (subvencionado por el estado que determina por tanto los efectivos) y que

cuida de prevenir el deterioro de los templos convertidos en lugares señeros de atracción del turismo. La sociedad tibetana está en la actualidad escindida entre una numerosa élite en el exilio, que tiene su ubicación de base en el norte de la India, centrada en la ciudad de Dharamsala, desde donde ha irradiado su mensaje religioso al mundo entero (y que cuenta con la simpatía buena parte de la opinión pública mundial) y el resto de la población que bajo la supervisión y control de las autoridades chinas se halla en vías de adaptación a los modelos de gobierno, también en lo relativo al papel otorgado por la religión en el campo de lo social, que caracterizan a esta potencia mundial.

El sistema tradicional tibetano, se basaba en un gobierno aristocrático-hierocrático que controlaba los mecanismos del poder político por medio de la religión. Las sucesiones de los líderes en el poder se dirimían por medio del reconocimiento de reencarnaciones (*tulkus*, traducción al tibetano del sánscrito *nirmanakaya*) que habían de probarse gracias a profecías y complejos reconocimientos de objetos pertenecientes al difunto y largos interrogatorios. Los grupos de poder consensuaban los sucesores, notoriamente al Dalai Lama ("Maestro cuya sabiduría es tan grande como el océano") estimado como la reencarnación del bodisatva Avalokiteshvara y cuya línea sucesoria comienza en el siglo XIV, y programaban su educación. En algunos casos se producían conflictos en el momento del reconocimiento que solían conllevar la división entre grupos de presión enfrentados sobre todo si había intereses internacionales en juego, algo parecido a lo que está ocurriendo en la actualidad con la sucesión del Panchen Lama, otra autoridad religiosa notable del Tíbet a partir del siglo XVII, residente en el monasterio de Tashilumpo, que no secundó al actual Dalai Lama en su postura de enfrentamiento a las autoridades chinas, sobre cuya última reencarnación no hay consenso y mucha polémica por desconocerse su paradero desde niño y reivindicarse su figura entre los tibetanos en el exilio (ilustración 13). Es un asunto, el del intento de controlar la reencarnación, que puede también producirse con la sucesión futura del actual XIV Dalai Lama, aunque dado que éste renunció a la soberanía política en 2011, sus consecuencias en este aspecto quedarían minimizadas.

Pero de todos modos no se puede llegar a calibrar cual puede ser el resultado global de una escisión en la que se proponga un XV Dalai Lama diferente por parte de las autoridades chinas y de las comunidades tibetanas en el exilio. Desde luego es fácil augurar que la minoría de edad de ambos resultará una época de incertidumbre dados los precedentes sobre *tulkus* criados fuera del Tíbet que han tenido azarosas biografías al crecer y del ejemplo del Panchen Lama y su vida bajo la tutela china antes citado.

Ilustración 13: altar de la gompa principal de la Casa del Tíbet de Barcelona con fotos del Panchen Lama niño y del Dalai Lama

En el Tíbet previo al control chino, un ecosistema extremadamente duro, que es capaz de soportar una presión antrópica limitada, el monacato sirvió también como medio de reducción de la capacidad reproductiva a la vez que se conformó un país con cerca de 4000 monasterios y con una vida religiosa muy activa. El budismo debió comenzar su penetración en el Tíbet en el siglo VII cuando el país se abrió al exterior convirtiéndose, gracias a soberanos hábiles, en una potencia en toda la zona. No es segura la tradición que hace del rey Srongtsan Gampo (627-650) el primer monarca budista (posteriormente se le supondrá la emanación de Avalokiteshvara) aunque ya en ese momento se erigen templos y permean influencias tanto indias como centro-asiáticas. Esta primera oleada budista se realizó bajo la forma mahayanista que imperaba tanto en la India como en China y en el Asia Central. La segunda oleada de difusión del budismo, mucho mejor conocida y consolidada definitivamente, denota una fuerte influencia del tantrismo y del esoterismo vajrayana. Escuelas rivales se irán formando oscilando entre interpretaciones relajadas y rigoristas del monacato y la ética de vida (sostenidas en desarrollos doctrinales particularizados), comenzando por los kadampas, seguidores de la predicación rigorista del monje indio Atisha (982-1054) y conformando finalmente los cuatro grandes grupos del budismo tibetano: los sakyapa, fundados por Drogmi (992-1072), los kagyupa, basados en la labor de Marpa el traductor (1012-1096) y sobre todo en la predicación del asceta Milarepa (1052-1135), los ñigmapa, que dicen defender la tradición más antigua supuestamente proveniente de la predicación de Padmasambhava (siglo VIII, aunque se formalizan en el siglo XIV) y los gelugpa. Esta última escuela, fundada por Tsongkhapa (1357-1419) surge como una reacción rigorista (a favor del celibato monacal y contra la relajación de costumbres). Recibieron el apoyo de los príncipes mongoles (Altan Kan dará el título de Dalai Lama al tercero de los líderes de la orden en 1578) y gracias a la habilidad del quinto Dalai Lama (Losang Gyatso 1617-

1682) se convirtieron en los soberanos del país y en la orden principal (los denominados "gorros amarillos"). Salvo los kadampa que desaparecieron o se subsumieron en los gelugpa y que son reivindicados por el movimiento llamado Nueva Tradición Kadampa, consolidado en Occidente, enfrentado al Dalai Lama actual y liderado por Gueshe Kelsang Gyatso, las otras cuatro grandes escuelas del budismo tibetano perduran hasta hoy con sus líderes en el exilio y se añade en ocasiones el bön budista como quinta escuela. De todos modos, un movimiento que surgió en el siglo XIX en el Tíbet y que ha tomado auge en el budismo actual (habida cuenta también de la tendencia en el mundo occidental a minimizar las diferencias que quizá tenían más sentido en Asia donde vehiculaban identidades particulares y preeminencias determinadas): es la orientación rimé (en tibetano) que se podría traducir por "ecuménica" y que intenta hibridar las diferentes escuelas en torno a puntos comunes minimizando las diferencias.

En lo relativo al liderazgo en las escuelas actuales, entre los gelugpa tenemos los dos grandes lamas principales, el Dalai Lama y el Panchen Lama, ambos grandes tulkus (tenidos por emanaciones del bodisatva Avalokitesvara el primero y del Buda Amitaba el segundo) de los que se estima que cada uno de ellos es la reencarnación de su predecesor. Pero hay que tener en cuenta también a la cabeza espiritual de la escuela, el Ganden Tripa. Es un erudito que cumple este cargo de duración limitada (siete años) al que accede por méritos, así, el número de ostentadores de este cargo supera al centenar desde que comienza a principios del siglo XV con Tsongkhapa. Por su parte la cabeza de la escuela sakyapa la ostenta el Sakya Trizin, cargo que se transmite de padres a hijos. Los kagyupa están encabezados por el Karmapa, que es un gran tulku (también emanación de Avalokitesvara), estando la escuela dividida respecto del reconocimiento del actual, que hace el número diecisiete, ya que hay dos candidatos (Waterhouse 1995), aunque uno de ellos, Ogyen Trinley Dorje, cuenta con el plus que le otorga el haber sido reconocido en 1992 por el XIV Dalai Lama (actuando en su calidad de cabeza espiritual del budismo tibetano) respecto del otro, Trinley Thaye Dorje, aunque parece que en los últimos tiempos se está produciendo un acercamiento hacia la convergencia en el liderazgo en la escuela. Finalmente, la escuela ñigmapa no tenía una cabeza de linaje al estilo de las otras escuelas hasta los tiempos recientes en que se elige, para funciones administrativas y de representación, de entre los maestros más reputados, a la persona que ostenta ese cargo, creado entre los tibetanos del exilio.

Una característica del budismo tibetano fue el interés por el acopio y traducción de textos. A estos se unieron las especulaciones propiamente tibetanas generando una literatura compleja y característica en la que la magia, la fisiología mística, el simbolismo y los desarrollos tántricos tienen un papel fundamental. En el Tíbet se consolidó el tercero (junto al pali y al chino) de los grandes cánones de escrituras budistas. Hay que evidenciar que junto a

la literatura, el budismo tibetano ha generado una iconografía religiosa muy compleja, que utiliza la imagen como instrumento para desarrollar la meditación y para difundir la religión a los grupos populares iletrados.

El patrimonio artístico de esta forma de budismo es muy notable y ha permeado fuera de Asia, poblándose el mundo occidental con destacados monumentos del vajrayana como los monasterios o los estupas de los que en España (como se expone en el capítulo quinto de este libro) hay casos muy significativos (ilustración 14).

Ilustración 14: vista general de la parte trasera del estupa de Benalmádena, Málaga, destacando lo imponente del monumento y la costa malagueña y africana al fondo.

Un buen ejemplo del impacto de los libros del budismo tibetano, ya que ha tenido y tiene una influencia notable más allá de los círculos del vajrayana, lo ofrece el famoso *Bardo-Thödol* (traducido en Occidente como libro tibetano de los muertos: siendo excelente la directa de Ramón Prats de 1996) que desarrolla un complejo imaginario de la muerte y explica las diversas fases que estiman que se producen entre la muerte física y el paso al siguiente renacer. La muerte se imagina como un proceso progresivo de disolución que dura hasta 49 días y que está jalonado de visiones de todo tipo en las que la lectura del libro actúa como guía. Se ha tratado de uno de los libros que han consolidado el imaginario de un Tíbet imaginario que se configura como un contramodelo idealizado (y libre de las miserias de su plasmación real) frente al mundo laicizado occidental y que ha llevado a que no pocos de los que se han acercado al budismo tibetano hayan quedado tocados por una fascinación que los ha convertido en "prisioneros de Shangrila" (Lopez 1998; 2011; Cuevas 2003),

Aunque el budismo del norte es minoritario en número de seguidores a escala global, ha tenido una expansión global notable como resultado del gran número de lamas altamente cualificados de origen tibetano que se han diseminado por todo el mundo tras su exilio masivo como consecuencia de la ocupación china del Tíbet. Se trata de una elite que presenta en muchos casos perfiles claramente carismáticos en la actualidad, ya que con la caída del Tíbet antiguo, donde había muchos monjes y miembros

del clero que lo eran por inercia, el modelo religioso de carácter burocrático perdió a sus miembros menos interesados como consecuencia de la presión china. Quedaron principalmente los más vocacionales y en muchos casos los más capacitados. También ha sido importante el prestigio como líder espiritual y defensor del pacifismo y del diálogo interreligioso del actual Dalai Lama (que recibió en 1989 el Premio Nobel de la Paz) y que tras la renuncia a sus atribuciones políticas, manteniendo solo las religiosas, ha apostado por un gobierno de carácter democrático (y no hierocrático como con anterioridad) para su país (aunque hay que tener en cuenta que se trata de un gobierno en el exilio, ya que en el Tíbet el control político está en manos de la potencia colonial china).

8. El budismo en el mundo actual

Hay que tener en cuenta que los budistas, en su inmensa mayoría, están en Asia. Rondarían los 400-450 millones en la actualidad si aplicamos criterios algo restrictivos de pertenencia. Pero hay que tener en cuenta que queda abierta la incógnita del número de budistas que puede haber en China, ya que, al ser el budismo un elemento clave en la conformación de la religión china (junto con los cultos ancestrales, el taoísmo y el confucianismo), no se suele cuantificar correctamente de modo independiente de los otros. Además, la política en mayor o menor medida antirreligiosa de las autoridades chinas (muy fuerte en el pasado pero que perdura incluso en la actualidad en que el país aspira a alcanzar el estatus de primera gran potencia global), lleva a que no se pueda saber a ciencia cierta cuantas personas en China se identificarían como budistas si la libertad religiosa se aplicase de modo no restringido en el país. Quizá encontraríamos que los datos chinos llevarían a multiplicar el número global de budistas por dos (e incluso más) convirtiéndola en la tercera religión del mundo detrás del cristianismo y el islam. Pero si no tenemos en cuenta estos datos, y optamos por reducir el número de budistas a 400 millones, el hinduismo relegaría al budismo al cuarto puesto. En general, en los cálculos que no tienen en cuenta la incógnita china, el budismo del sur aglutinaría en torno a 150 millones de seguidores, el del norte en torno a veinte millones y el del este a más de doscientos millones.

La tradición del norte es, por tanto, el budismo más minoritario en número de seguidores, a pesar del impacto en los medios de comunicación que tiene, por el drama tibetano y el carisma de su líder espiritual, reconocido mundialmente. La tradición del sur presenta una notable homogeneidad y países en los que es religión muy mayoritaria (aunque es el modelo de budismo que menor impacto ha tenido en el mundo occidental). La tradición del Este, por su parte, se caracteriza por la pervivencia sincrética (en los ámbitos culturales chinos) o la doble (o triple) adscripción (por ejemplo, en el caso japonés o también en el chino).

Ante el reto de la modernidad el budismo ha reaccionado como la mayoría de las grandes religiones tradicionales. Se ha producido una desacralización progresiva que se plasma en los ámbitos monacales, por ejemplo, en la potenciación de las características culturales y artísticas frente a las religiosas. El budismo se ha convertido en uno de los rasgos de la idiosincrasia local y los monasterios en lugares de peregrinación ya no solamente de fieles sino sobre todo de turistas en avalancha (tendencia a la que no se sustraen ni los países comunistas -por ejemplo, el Tíbet, se ha abierto al rentable negocio de los viajes organizados-).

Pero, por otra parte, sobre todo las tradiciones mahayanistas, y por diversas circunstancias, han alcanzado un curioso estatus frente a la modernidad. El budismo japonés presenta caracteres innovadores, máxime cuando se producen en uno de los países más industrializados y abiertos a las innovaciones postindustriales del mundo; por su parte el budismo tibetano, por las particulares circunstancias de su desenraizamiento se ha visto en la necesidad de potenciar una apertura a los modos de pensamiento modernos que le han llevado a satisfacer las necesidades religiosas de grupos muy significativos de la sociedad actual.

Frente a las tres corrientes principales que se han ido conformando en Asia, a lo largo de los últimos dos milenios y medio, un fenómeno mucho más reciente pero fascinante en su impacto y consecuencias de ida y vuelta (influyendo algunos de los modos más "modernos" de cómo se entiende el budismo en el mundo occidental al propio budismo asiático) es la transformación del budismo en una religión global, con presencia e influencia más allá de Asia.

9. MÁS ALLÁ DE ASIA: EL BUDISMO GLOBAL

Junto a los inmigrantes que provienen de países budistas y mantienen su religión tradicional, hay en Europa, América, Australia o Sudáfrica un cierto número de budistas que se han convertido desde el cristianismo u otras opciones religiosas o ateas. En este fenómeno se pueden detectar dos grandes fases. En la primera, que abarca hasta los años 1940, el budismo se asimila junto con otras influencias orientales (especialmente provenientes del hinduismo) como una interpretación del mundo radicalmente alternativa a la cristiana dominante. El primero que sistematiza y populariza esta "mirada oriental" será Arthur Shopenhauer (1788-1860) que en *El mundo como voluntad y como representación* (1819/1844) aboga por la cosmovisión budista como la más correcta. Un curioso hito en este proceso lo desencadena la fundación de la Sociedad Teosófica y la publicación de los escritos de Helena Blavatsky donde plantea que los conocimientos esotéricos que desvela (y que dice ser la verdad universal y eterna) provienen de una jerarquía de maestros tibetanos que los han sabido guardar incorruptos mientras que en Occidente fueron olvidados o cayeron en decadencia.

Esta opción profundamente sincrética, híbrida, idealista e imaginaria tuvo la virtud de popularizar a escala mundial al budismo (y su terminología religiosa) pero a costa de convertirlo en un remedo de la teosofía y de crear unas expectativas que la apertura del Tíbet al conocimiento occidental ha redimensionado. Resulta curioso que en las mismas fechas en que se realizaba la "predicación" teosófica se formalizasen las traducciones de los grandes textos del budismo en la colección *Sacred Books of the East* (1879-1910), generándose dos modos de estudiar el budismo, uno científico, basado en la consulta directa de los textos, que potencian eruditos como Max Müller (1823-1900) o Thomas Rhys Davids (1843-1922) y otro esotérico-popular (budismo esotérico es como denomina a la teosofía Alfred Sinnett en un trabajo que alcanzó gran fama, como puede verse en el capítulo tercero de este libro) en el que el budismo era uno más de los eslabones de una síntesis transreligiosa en la que los elementos imaginarios eran clave.

A partir de los años 40, el budismo se desenraiza de la influencia teosófica y crecen las conversiones de occidentales no coloniales, en los últimos tiempos este fenómeno no ha dejado de aumentar. Se ahonda en la percepción del budismo como religión sui generis, ya que presentaba un notable reto al cristianismo y, en general, a las "del Libro", porque no resultaba tan teocéntrica como estas, ni tan dogmática (por lo menos en un análisis que obviaba los casos en que sí lo era al considerarlos como desarrollos particulares, locales, populares y hasta "degenerados"). En un mundo occidental en busca de modernidad también en lo religioso, el budismo se convirtió en un espejo donde hallar un contramodelo frente a "lo de siempre". Era una religión que se decía que se avenía a los presupuestos, incluso metodológicos, de la gran cosmovisión moderna que era la ciencia (véanse las interesantes puntualizaciones de Lopez 2008), como ejemplifica Albert Einstein y su afirmación lapidaria "el budismo es la única religión compatible con la ciencia moderna". También en el imaginario colectivo se insistía en que ofrecía una ética intachable y ejemplar (véase al respecto Harvey 2000 o Alonso/Serrano 2014), que regalaba un plus de autoconocimiento gracias a su insistencia en el valor de la meditación, del mirarse dentro, y que, frente a las tinieblas del pecado y el castigo eterno predicado por otros, parecía apostar por la felicidad y la autoayuda. Casi parecía una no religión y es que muchos de sus seguidores, opinión común fuera de Asia, defienden que frente a las estigmatizadas propuestas de las religiones, el budismo sería otra cosa, algunos lo denominan espiritualidad o camino de sabiduría, lo imaginan como libertad en el creer en contraposición al dogmatismo y las constricciones de las demás religiones, sería un reino del individuo y sus sendas personales por las que deambular, un producto que se aviene perfectamente a lo que sería una opción a la carta y en el que las celebridades (Cusack 2011) pondrían su grano de arena a la hora de convertirlo en un producto deseable además de contraestigmatizado.

Espejo y espejismo, se imaginó un budismo a semejanza y fácilmente moldeable respecto de los anhelos occidentales, que no solo atraía intelectualmente a una elite con inclinaciones filosóficas, sino que se fue popularizando y ha ido llenando de centros de práctica para urbanitas estresados las ciudades de Europa, Estados Unidos, Canadá, Australia, Latinoamérica e incluso hasta África, pero también que ha poblado de algunos centros de retiros lugares recónditos, para quienes desean profundizar en la vía budista, configurando una geografía marcada por apuestas patrimoniales notables (monasterios que parecen rincones del Tíbet o del Japón en pleno mundo occidental como se revisa en el capítulo quinto de este libro), y que evidencia un budismo que desborda más allá de esas grandes urbes, ámbitos de modernidad que la globalización está conformando como motores de la multiplicación de la diversidad religiosa.

Tenida por la religión del futuro por pensadores de hace un siglo, sin duda no se ha convertido en la opción religiosa de todos los occidentales como se creyó (teniendo en cuenta que muchos otros analistas, aún más mayoritarios, pensaban que la religión del futuro sería la ausencia de religión, otra profecía no cumplida). Pero sí que ha convertido en más "orientales" a muchos "occidentales" evidenciando lo limitado de los conceptos en uso y lo complejo de las hibridaciones que se entretejen tras los conceptos de orientalismo y occidentalismo. Budismo global, nuevo budismo, o como se quiera llamar a estos desarrollos más allá de Asia, resultan caminos de ida y vuelta que solo se pueden comprender desde la fuerza en el mundo en el que nos movemos de las dinámicas religiosas (en tanto que elementos de las dinámicas ideológicas). Así oriente entra en occidente también por medio del budismo y convirtió en meditadores a los beatniks y a los hippies, en buscadores que tenían karma y dharma en la punta de la lengua y que popularizaron esas palabras entre nosotros.

Pero las agendas de la Modernidad resignifican globalmente (McMahan 2018) también a los budismos de Asia, con el Japón a la cabeza, indistinguible mezcla de "este y oeste", y con los demás lugares del budismo redefiniéndose (Heine/Prebish 2003), formulando modos más enfocados hacia ese elemento de fascinación occidental que es la meditación, reconfigurando algunas de las que parecían formulaciones más características de lo ritual y de lo imaginario, por ejemplo, esas deidades y demonios transformados ahora en elementos de etnicidad, en patrimonio material e inmaterial o hasta en esos meros estados de la mente que en última instancia parece que en ciertos niveles de conceptualización siempre se dijo que solo eso eran.

Y luego hay que tener en cuenta también a esa porción de Asia que está fuera de ella, a los que se intenta aplicar una etiqueta que los pueda contener fácilmente, como si eso fuera posible. Se les podría nombrar budistas étnicos (a pesar de lo insatisfactorio del término, como tantos otros: Hickey 2010), cada vez más numerosos dados los flujos migratorios que caracterizan nuestro mundo globalizado de capitales y fuerzas de trabajo

(y también de religiones) en movimiento. Tienen una presencia muy dilatada en el tiempo en Estados Unidos y en otros países de América (como por ejemplo Brasil), presentan un impacto más reciente, generalmente relacionado con el mundo de lo postcolonial en Europa, con cierto peso en las antiguas metrópolis que colonizaron Asia como Gran Bretaña o Francia. Y como contrapartida también destaca el conjunto que forman esos otros budistas étnicos que son los occidentales en Asia, que pueblan los monasterios, centros de retiros y lugares notables del budismo tibetano, tailandés, birmano, chino, coreano o japonés, y que son también elementos de ida y vuelta en el budismo globalizado.

Y en este punto resulta necesario evidenciar los problemas de denominación que hasta ahora solo se han adelantado: étnico, occidental, oriental y hasta budista son meros compromisos cargados en ocasiones de connotaciones indeseables para nombrar conjuntos difíciles de asir y delimitar. Nuevo budismo y nuevos budistas se intenta en ocasiones proponer como una clasificación que cuadraría mejor en nuestros tiempos postcoloniales que la que opta por la denominación de budistas occidentales y budismo occidental (o budismo en Occidente: Lenoir 2000; Obadia 2007), que tiene algo de sinsentido (quizá de deseo de ruptura entre oriente y occidente, planteamiento poco útil en el mundo global y también globalizado (consciente plenamente de su globalidad) en el que el sol nace y muere, sale y se pone en alguna parte a cada instante) y que ha sido repudiado incluso por quienes se denominaban así con orgullo hasta no hace tanto. Por ejemplo, los Friends of the Western Buddhist Order (Amigos de la Orden Budista Occidental) han pasado a llamarse Triratna Buddhist Community (Comunidad Budista Triratna).

Y es que tras la propuesta del nombre se evidencia el intento de aprehender ese budismo implantado fuera de Asia que construye un nuevo modelo, que forman conversos de múltiples corrientes que tienden, además, a la búsqueda de lenguajes comunes más allá de escuelas y modelos. Suelen minimizar los componentes más étnicos de las tradiciones en las que se han formado, intentan ahondar en una adaptación a los contextos de la modernidad en los que viven, en particular en lo relativo a los temas de género, de disciplina, de liderazgo o de búsqueda de equilibrio entre la meditación y la vida activa, así como también buscan reflejar los múltiples nuevos contextos de lo local y de lo individual. Hay que tener en cuenta que en el budismo resulta clave el concepto de transmisión, que imaginariamente construye líneas que entroncarían con el propio Buda, de voz a oído y de generación a generación. Maestros que transmiten lo que les enseñaron, pero que necesariamente añadieron y adaptaron, proceso que permite entender tanto la fuerza misionera del budismo como su diversidad abigarrada y que hace que lo que se transmite y que se imaginan modelos surgidos en el cuerpo y la mente del propio Buda y vehiculados por su propia voz (convertida en otro cuerpo, en este

caso de dharma, que habría perdurado tras su muerte en forma de enseñanzas y escritos redimensionando *trikaya* y desdotándolo, quizá en la línea de lo que hacían ya en el pasado algunas orientaciones no mahayanistas, de connotaciones sobrenaturales y dando paso a un budismo ateo que no estima que pueda sobrevivir a la muerte más que el recuerdo y que no habría por tanto Dioses, ni Budas cósmicos ni Bodisatvas retornando durante eones como si de avatares se tratara), se pueda adaptar de modo muy hábil a las características del momento y el lugar (y de las personas y sus circunstancias). Y también que haya grados en el acercamiento o separación respecto de lo que las escuelas y linajes transmiten en unos lugares y en otros, y se evidencie la fuerza de maestros que alcanzan un cierto grado de independencia respecto de las estructuras organizativas de sus escuelas y cuyo carisma aglutina a números importantes de seguidores. Pero, además, en nuestro mundo postindustrial de transmodernidades, hipermodernidades, transhumanismo, donde lo individual tiene tanto peso, podemos encontrar perfiles de budistas que pueden resultar en ocasiones difusos y difíciles de detectar puesto que pueden limitarse a prácticas personales y sólo de modo esporádico hacerse empeños evidentes en prácticas colectivas (tomando generalmente la forma de cursos intensivos de meditación o de autoayuda).

Ilustración 15: Raimon Panikkar en el XXVI foro sobre el hecho religioso: los problemas del diálogo interreligioso, Instituto Fe y Secularidad, Pozuelo-Madrid, 20-22 de septiembre 2002

Ahondando aún más en lo atractivo del budismo podríamos pensar que es su no teísmo o ateísmo sobre el que, por ejemplo, ha escrito el pensador catalano-indio Raimon Panikkar (ilustración 15) una monografía excepcional (Panikkar 1996) o que predica incansablemente Stephen Batchelor (2008; 2012; 2017; pero son interesantes los puntos de vista de Pyysiäinen 2003 al respecto). Desde luego se podría plantear que este ateísmo budista concordaría con cierto descreimiento moderno respecto de las figuras divinas tal como se las imagina en el cristianismo o, en general, en las religiones monoteístas. Pero lo paradójico es que no son las escuelas budistas menos teístas, como la del teravada, las que mayor impacto tienen, sino las escuelas del budismo tibetano, que incluyen todo un mundo de budas y bodisatvas a los que adorar, o las del zen, que en ocasiones pueden parecer obviar los seres sobrenaturales pero en otras pueden potenciar su culto, apareciendo Kannon-GuanYin-Kwan Um-Avalokitesvara en estatuas presidiendo los doyos (ilustración 16) y hasta nombrando los centros de prácticas.

Ilustración 16: estatua de Kannon en la parte derecha de la sala de prácticas del dojo zen de Sevilla

Probablemente el énfasis en técnicas de meditación adaptadas a las necesidades especiales de europeos y americanos estresados por la "vida moderna", y la apuesta por medios hábiles que recortan notablemente las exigencias de disciplina y estudio, sean factores que permitan explicar el auge del zen, una de las vías más descarnadas de meditación del budismo, que al no tener en muchos casos un objeto específico, puede servir muy bien para occidentales poco abiertos a visualizaciones exóticas y a plegarias interminables. En el impacto del budismo tibetano puede tener importancia la fuerza mediática de la figura del actual Dalai Lama, símbolo de la resistencia tibetana frente a la sinización del Tíbet, aunque también resulta fundamental el proceso de diseminación de maestros tibetanos por todo el mundo como consecuencia de su forzado acomodo a la vida de exilio. Pero, además, hay que tener presente el prestigio de esta forma de budismo, una de las que mayor fascinación ejerció desde siempre en Europa, a pesar, o quizá justamente, por su carácter mágico y esotérico, por el carisma de muchos de sus lamas, por las complejas visualizaciones que utiliza, por ese mundo colorido de seres sobrenaturales y símbolos que convierte sus lugares de culto en atractivos espacios cargados de barroquismo frente, por ejemplo, al minimalismo zen.

De este modo, si bien el reto de la modernidad ha incidido en muchos países de Asia provocando un debilitamiento religioso, ha tenido su contrapartida en la proliferación postmoderna del budismo en los países fuera de Asia en los que su mensaje ha sido influyente en la conformación de la nueva ideología global en ciernes. Parece como si el budismo tuviese una capacidad de adaptación al reto de la sociedad post-industrial mayor que el resto de las religiones tradicionales. Al no poseer dogmas muy rígidos y haber sido capaz de generar desarrollos particulares adaptados a diversas sensibilidades, probados en momentos y pueblos diversos (como la tendencia a potenciar un mensaje simplificado centrado en la meditación cuando resulta necesario obviar cualquier especulación doctrinal compleja), resulta una religión muy competitiva en el mundo ecléctico actual en el que los credos muy cargados de elementos dogmáticos (sobre todo si esos dogmas corresponden a formas culturales y comportamentales estimadas como caducas) presentan una gran fragilidad.

Pero, hemos de ser conscientes de que, lejos de los territorios de la *communis opinio*, que hace del budismo la religión más adaptada a los retos del futuro (ya Friedrich Nietzsche, en sus *Fragmentos póstumos*, sentenciaba: “probabilidad de un nuevo budismo europeo: máximo peligro”) el impacto numérico (estadístico) del budismo en países no asiáticos es reducido, superando muy rara vez el 1% de la población. En Estados Unidos serían más de 3.500.000, en Australia-Nueva Zelanda cerca de 700.000, en Reino Unido, Canadá, Brasil o Francia en torno a

300.000, en Italia o Sudáfrica algo más de 100.000, en España algo menos de 90.000. Pero hay que tener en cuenta que estos budistas occidentales presentan dos orígenes: la inmigración de población desde países budistas explica el número alto de budistas en Estados Unidos o Brasil. La conversión, que configura el panorama de los nuevos budistas occidentales, no deja de ser, a pesar del peso mediático de algunos conversos que son celebridades, un fenómeno muy minoritario. Asunto diferente es el de la aceptación de ciertas prácticas (especialmente meditativas como el, tan a la moda, mindfulness) o ciertos conceptos del budismo, que han tenido influencia fuera de Asia (conformando lo que se podría denominar como un difuso para-budismo, ingrediente de algunos modelos en la línea de entender la "religión", al modo de la nueva era o de las nuevas espiritualidades), pero que no conllevan una conversión a las exigentes prácticas de vida de cualquiera de las escuelas del budismo que hemos esbozado en las páginas previas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Este trabajo, en una redacción completamente puesta al día, desarrolla y ahonda en exposiciones y puntos de vista tratados en Díez de Velasco 2002: 391-416; 2014: 170-178 y 2013-2018: 12-21.

Alonso, María Jesús (2018). "La discriminación de la mujer en las órdenes budistas". *Éndoxa* (Series Filosóficas) 42: 137-157 (volumen de Ensayos en honor de María Teresa Román, edición de D. Sánchez Meca y P. Yuste Leciñena).

Alonso Seoane, María Jesús y Serrano Tellería, Ana (2014). "Budismo: una ética aplicada". *Ciencias Sociales y Religion/ Ciências Sociais e Religião* 16/21: 55-71.

Arnau, Juan (2007). *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós.

— (2011). *Leyenda de Buda*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2017). *Budismo esencial*. Madrid: Alianza Editorial.

Batchelor, Stephen (2008). *Budismo sin creencias, una guía contemporánea para despertar*. Móstoles: Gaia.

— (2012). *Confesión de un ateo budista*. Vitoria: La Llave.

— (2017). *Después del budismo, repensar el dharma para un mundo secular*. Barcelona: Kairós.

Baumann, Martin (2001). "Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective". *Journal of Global Buddhism* 2: 1-43.

Brazier, David (2003). *El nuevo budismo*. Madrid: Oberon.

Buswell, Jr., Robert E. ed. (2004). *Encyclopedia of Buddhism*. 2 vols. New York: Macmillan.

Buswell Jr., Robert E., Donald S. Lopez Jr. *et al.* (2014). *The Princeton Dictionary of Buddhism*. Princeton: Princeton University Press.

Harding, John S., Hori, Victor Sogen y Soucy, Alexander, eds. (2020). *Buddhism in the Global Eye: Beyond East and West*. London: Bloomsbury Academic.

Coleman, James W. (2001). *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford University Press, Oxford.

Conze, Edward (1978). *El budismo, su esencia y desarrollo*. México: FCE (Oxford, 1951).

— (1983). *Breve historia del budismo*. Madrid: Alianza (Londres, 1980).

Cornu, Pierre (2004). *Diccionario Akal del budismo*. Madrid: Akal (París, 2001).

Cousins, Lance S. 1996. "The Dating of the Historical Buddha: a review article". *Journal of the Royal Asiatic Society* 6/1: 57–63.

Cuevas, Bryan J. (2003). *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. Oxford: Oxford University Press.

Cusack, C. (2011). "The Western Reception of Buddhism: Celebrity and Popular Cultural Media as Agents of Familiarisation". *Journal for the academic study of religion* 24/3: 297-316.

Dragonetti, Carmen y Tola, Fernando (1999). "El conflicto del cambio en el budismo: La reacción hinayanista". *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 4: 303-326.

Eracle, Jean (1981). *La doctrina búdica de la tierra pura*. Madrid: Taurus (París, 1973).

García Ayuso, Francisco (1885). *El nirvana buddhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos*. Madrid: Tipografía de los Huérfanos.

Gleig, Ann (2019). *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press.

Gombrich, Richard (2002). *El budismo theravada, historia social desde la antigua Benarés hasta la moderna Colombo*. Madrid: Cristiandad.

Gross, Rita (2005). *El budismo después del patriarcado*. Coedición con el Centro Internacional de Estudios Místicos de Ávila (traducción de Fernando Beltrán Llavador. Prólogo a la edición española de Ana María Schlüter Rodés). Madrid: Editorial Trotta.

Harvey, Peter (1998). *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press (traducción de Silvia Noble de la ed. de Cambridge, 1990; nueva ed. en español Madrid, Akal, 2006).

— (2000). *An introduction to Buddhist ethics: foundations, values and issues*. Cambridge: Cambridge University Press.

Heine, Steven / Prebish, Charles S. eds. (2003). *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press.

Hickey, Wakoh Shannon (2010). "Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism". *Journal of Global Buddhism* 11: 1- 25.

Illouz, Eva (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires-Madrid: Katz editores (Berkeley, 2008).
Jayatilleke, Kulatissa Nanda (2019). *El mensaje del Buddha*. Albacete: Carlos López García ed.
Jerryson, Michael, ed. (2016). *The Oxford Handbook of Contemporary Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
Lenoir, Frédéric (2000). *El budismo en Occidente*. Barcelona: Barral (París, 1999).
Liogier, Raphaël (2004). *Le bouddhisme mondialisé. Une perspective sociologique sur la globalisation du religieux*. Paris: Ellipses.
Lopez, Donald (1998). *Prisoners of Shangri-La. Tibetan Buddhism and the West*. Chicago: The University of Chicago Press.
— (2008). *Buddhism and Science, a guide for the perplexed*. Chicago: The University of Chicago Press.
— (2009). *El buddhismo*. Barcelona: Kairós (traducción de Ferran Mestanza).
— (2011). *The Tibetan Book of the Dead. A Biography*. Princeton: Princeton University Press.
Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
McMahan, David (2018). *La construcción del budismo moderno*. Barcelona: Kairós (traducción de Juan Manuel Cincunegui de la ed. de OUP, 2008).
Obadia, Lionel (2007). *Le bouddhisme en Occident*: Paris: La Découverte.
Pániker, Agustín (2018). *Las tres joyas, el Buda, su enseñanza y la comunidad. Una introducción al budismo*. Barcelona: Kairós.
Panikkar, Raimon (1996). *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela.
Prats, Ramón N. (1996). *El libro de los muertos tibetano*. Madrid: Siruela.
Prebish, Charles S. / Baumann, Martin, eds. (2002). *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.
Purser, Ronald (2019). *McMindfulness: How Mindfulness Became the New Capitalist Spirituality*. London: Repeater Books.
Pyysiäinen, Ilkka (2003). "Buddhism, Religion, and the Concept of 'God'". *Numen*, 50/2: 147-171.
Suzuki, Daisetz Teitaro (1972). *Introducción al budismo Zen*. Bilbao, Mensajero (Kyoto, 1935).
— (1973). *Ensayos sobre el budismo Zen*. 4 vols. Buenos Aires: Kier (Londres, 1949 ss.);

— (2001). *El Buda de la Luz Infinita, las enseñanzas del budismo shin*. Barcelona: Paidós Orientalia.
Tola, Fernando y Dragonetti, Carmen (1994). "Fecha del Parinirvana de Buda". *Revista de Estudios Budistas* 7: 89-106.
— (2005). "Tres aspectos del budismo: Hinayana, Mahayana, Ekayana". *Kokoro, Journal of The Essential Lay Buddhism Study Center* 1: 65-78.
Tucci, Giuseppe (2012). *Las religiones del Tíbet*. Barcelona: Paidós (Londres, 1980).
Vélez de Cea, Abraham (1997). *Buddha*. Madrid: Ediciones del Orto.
— (2000). *El buddhismo*. Madrid: Ediciones del Orto.
Wetzel, Sylvia (2002). *Mujer y budismo en Occidente*. Barcelona: Icaria.

BUDDHISM IN SPAIN: AN OVERVIEW

1. Spain and Buddhism: General comments and historical background

Buddhism is currently the fourth religious minority in Spain after Islam, and Evangelical and Orthodox Christianity (Díez de Velasco 2012c: 22), in a country where the majority consider themselves Catholic (over 70%) or non-religious (around 25%). Of the non-Abrahamic religions, it is the one that has had most impact despite the recent introduction of practice groups in Spain (from 1977). Moreover, Spanish Buddhist centres and monuments are particularly remarkable and include enormous stupas, monasteries and retreat centres of significance (Díez de Velasco 2020 and chapter five of this book). The Buddhism in Spain is fast-growing (Díez de Velasco 2013-2018: chap. II) and there are currently around 85,000 active followers (Ministerio de Justicia 2017: 19, following the figures proposed by the Buddhist Spanish federation) at some three hundred centres or practice groups, despite the fact that Buddhism does not usually follow proselytising strategies in this country.

Four moments can be defined in the history of the relations between Buddhism and the Spanish world:

a. The period of Imperial Spain when relations with Asia were important despite the primary focus on America in the interests of the state. Spanish missionaries in the 16th and 17th centuries contacted Buddhists in Japan and China, as well as in other places, and left written evidence of this.

b. The post-imperial period when relations between Spain and Asia declined significantly. Unlike the situation in other European countries where the development of colonial expansion in Asia led to a rise in Buddhist studies at university level, Spain practically ignored Asia (except for the Philippines and other small territories under colonial control) in the 19th and most of the 20th century.

c. The democratic period in Spain (from 1978), which coincided with the gradual growth of Buddhist groups in the country and which occurred almost at the same time (or with a slight delay) as events in most neighbouring European countries from where Buddhism principally filtered

through to Spain. That time, particularly 1977, marks the true introduction of Buddhism into Spain.

d. The modern period, whose symbolically important landmark came in 2007 with the acknowledgement by the Spanish authorities that Buddhism was *de notorio arraigo* (a legal concept in the Spanish system that could be translated by "deeply or clearly rooted": Fernández Coronado 2009), reflecting a greater institutionalization and development of all kinds of Buddhist religious options in Spain. The absence of prior noteworthy relations with Buddhist Asia has meant that the high numbers of immigrants flowing into Spain from the late 1990s until 2020 did not include many ethnic Buddhists if we exclude the population of Chinese origin whose religious practice is often discreet and little studied and therefore it is difficult to know what part of Buddhism would be in such practice. Buddhism in Spain is a religion of converts of either native Spaniards or Europeans who spend short periods or live permanently in Spain, and there is only a tiny but influential elite of masters and lamas living in Spain but originally from Asia (mainly incardinated in Vajrayana Buddhism).

During the two periods (prior to 1977: see chapter three of this book) previously outlined Buddhism was not really visible in Spain. Over and above the possibility that at the time of the Cordovan caliphate or the subsequent Islamic kingdoms of al-Andalus information about this religion spread among erudites, the first effective contacts with Buddhism date from when the Spanish Empire ruled or had considerable influence over vast areas of Asia. In the 16th and 17th centuries, several Spanish-Portuguese missionaries (Webb 1998: 363-366) when speaking of religions in Japan (such as the Jesuits Francisco Javier and particularly Cosme de Torres) or China (the Augustinian Juan González de Mendoza, the Jesuit Diego de Pantoja and the Dominican Domingo Fernández Navarrete) allude to various characteristics of Buddhism known to them, albeit with differing degrees of misrepresentation. The Japanese case is especially interesting because of the openness and admiration that the Spanish and Portuguese missionaries, who were the first to make inroads in that country, express with particular regard to Zen Buddhist monks (Cooper 1994; Lisón 2005). That said, these references had little impact in the metropolis where any religious divergence was persecuted by the Inquisition to a greater or lesser extent until the early 19th century.

Subsequently, and with the exception of brief moments of mere tolerance, all non-Catholic religious practice was very limited until the early 1970s and generally speaking Buddhism was little more than an exotic reference in 19th and early 20th century Spanish thought. Two examples can be found in Marcelino Menéndez Pelayo and Juan Valera. Menéndez Pelayo, who was at that time the great scholar of the study of non-Catholic options in Spain (which, in his highly religio-centric analysis, he

judged as heterodoxies), when alluding to Buddhism (Díez de Velasco 2012b, also see chapter three of this book) evidently did so from a second-hand perspective, through stereotypes and reflections from other European authors of the time (with repeated references to Schopenhauer and Nietszche), although by way of criticism he does cite the case of a Spaniard who apparently converted to Buddhism. And the great writer Juan Valera, who lived most of his diplomatic career outside Spain, wrote about what he called "esoteric Buddhism" (Torres-Pou 2007) and did so in the same vein as Alfred P. Sinnett and the Theosophical Society. He clearly looked favourably upon this religion which was not unusual among the many Spanish theosophists of that time, even if they refer to an imaginary Buddhism. Francisco García Ayuso, the best Spanish Sanskritist of the time and controversial ultra-Catholic, was against this trend, which we might label "para-Buddhist" (a sympathetic feeling towards Buddhism as an atheistic-nihilistic philosophy or "esoteric" outlook). García Ayuso declared his opposition in a small book about Buddhist Nirvana (García Ayuso 1885) that he presented as a doctoral thesis and was the first research work on Buddhism published by a Spanish author.

We should also consider Buddhism as an object of fascination clearly seen in several prominent Spanish authors. For example, in 1897, the famous writer Vicente Blasco Ibáñez published (from prison) a long and inspiring tale entitled *El despertar de Budha* (The Awakening of the Buddha). The text is dedicated to the life of Siddhartha from his birth to the beginning of his teaching in Bodhgaya, but the usual miraculous features of the story have been minimized. In 1918, a very young Federico García Lorca wrote a poem entitled *Buddha*, which masterfully describes the departure from the father's palace and the process of awakening. Buddhist influences can also be found in the works of various painters and artists, an interesting example being Antoni Tàpies (see Díez de Velasco 2013-2018: 38-41; 188).

Furthermore, writings on Buddhism have been published in Spain since the late 19th century, increasing considerably at the end of the 20th century (Díez de Velasco 2018, see also chapter four of this book). Today Spanish is one of the world's leading languages and is widely published. Many Spanish publishing companies are almost exclusively dedicated to producing books on Buddhism (Dharma, Amara, Tharpa or Chabsöl, among others) and others offer a wide range of works in this field (e.g., Kairós, Urano, Miraguano, Libros de la Liebre de Marzo, Paidós or Kailas). Numerous translations from English and other modern languages of books and texts about Buddhism are published in Spain (and also many are produced in Spanish by Latin American publishing companies). Far fewer are direct translations of Buddhist texts by Spanish scholars (Juan Arnau, Abraham Vélez, Ramón Prats, among others).

Other works are academic in nature or books written from a Buddhist perspective by Spanish practitioners and Buddhist masters, particularly by Amadeo Solé-Leris (1986a-b; 1988; 1994 on meditation with translations to main European languages), Dokusho Villalba, Jinpa Gyamtso, Isidro Gordi, Djimpa, Juan Manzanera, Denko Mesa or Aigo Castro, among others (see more references at chapter four of this book), or by authors focussing on spirituality in Asia (such as Ramiro Calle, see chapter four) or with a more academic profile (*e.g.* Agustín Pániker 2018, or María Teresa Román 1997; 2002; 2004; 2007) for whom Buddhism is one of their main areas of interest. Also gaining in importance are works published in Spanish by Asian masters who have lived or currently live in Spain, including *e.g.* Dhiravamsa, Tempa Darguey, Tamding Gyatso, Tenzing Tamding, Namkhai Norbu or Lobsang Tsultrim (see chapter four).

It is important to bear in mind that post-Imperial Spain, now devoid of colonial interests in Buddhist countries in Asia, did not invest in equipping Spanish universities or research centres with resources of note. This situation has virtually continued until now, since many Spanish academics that currently specialize in Buddhism or have done so in recent years, such as Raimon Panikkar, Joaquin Pérez Remón, Alfonso Verdú, Jesús López-Gay, Ramón Prats or Abraham Vélez, among others (Webb 1998: 366-371; Díez de Velasco 2013-2018), have done their academic career and researches outside Spain. But some recent academic researchers in Buddhism, such as Juan Arnau, Raquel Bouso or Ferrán Mestanza, are no longer required to go abroad in order to carry out their academic work.

To sum up, before the mid-1970s, only profiles of low-level practitioners could be found in Spain, which meant that Buddhism was practically invisible other than for sympathetic individuals, such as the founder of Sophrology, Alfonso Caycedo, whose interests lay in Tibetan culture (Caycedo 1971: 387ff.) or in the unstructured practice of foreign residents in Spain (for example, the early followers of Soka Gakkai-Nichiren Shoshu) and some Spaniards, many of whom had lived in Asia at some stage. In addition to several individual sympathizers, extremely difficult to detect for research purposes, and a small Catholic non-Buddhist elite who were interested in Christianized Zen (including Carlos Castro Cubells, catholic priest and professor of History of Religions at the Pontifical University of Salamanca, or Ana María Schlüter among others: see chapter six of this book), the largest group comprised former hippies who had settled in Ibiza and the tourist areas along the Mediterranean coast and included Buddhist leanings and practices as part of the many other spiritual possibilities they dabbled with. It is worthwhile remembering that most long-standing practising members currently attending Spanish Buddhist centres initiated their journey in search of the inner self after

being involved in the "psychedelic experiences" and counterculture utopias of the hippy movement (and the alternative forms of spirituality involved).

2. Buddhism in democracy: The plurality of Buddhism(s) and their introduction into Spain

The first stable Buddhist groups appeared in late 1977, around the advent of democracy in Spain with a non-confessional Constitution (in 1978) and a law on religious freedom (in 1980) that permitted the free expression of religious practices and sensibilities including those as culturally diverse from the norm as was Buddhism in Spain at that time. 1977 saw the arrival of the first oriental masters and the creation of genuine groups and centres of Buddhist practice. Early that year, or at the end of 1976, the Zen dojo in Seville was founded by followers of Taisen Deshimaru (the oldest Spanish monk of this lineage is Reizan Shoten-Antonio Sánchez Orellana). Though Deshimaru only visited Spain (Barcelona) once in 1981 (illustration 17), to a greater or lesser extent many different groups of Zen practising members and centres are associated with him.

Illustration 17: Deshimaru in 1981 in Catalonia. Photo hung in the old local of the Nalanda dojo in Barcelona in which he is drawing a calligraphy

1977 also saw the establishment of the Karma Kagyu Centre in Barcelona (today the group Samye Dzong, leaded by a woman, lama Tsondru

-Lourdes Clapés-) after the visit of Akong Rimpoche (the first of many he has made to this country until his murder in 2013). It was the beginning of the introduction of Kagyupa Tibetan Buddhism, whose notable presence in Spain was aided by the visits and efforts of another master, Kalu Rimpoche (from 1983 until his death in 1989, illustration 18), the founder of the impressive Dag Shang Kagyu monastery in the Pyrenees, a work now continued by his *tulku*, Yangsi Kalu Rimpoche and his disciples.

Illustration 18: Photo of Kalu Rimpoché. Centre Kagyü Dechen Ling, Madrid

Almost at the same time as the previous ones, Thubten Yeshe and Zopa Rimpoche, lamas of the Gelugpa School, also made their first visit to Ibiza in 1977. They promoted the network of Tibetan centres which would later be named Nagarjuna and which commenced their activities in 1978, dependent upon the Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition (FPMT), founded in 1975 in the USA. It is important to point out that the first prominent European *tulku* is a Spaniard, Osel Tenzin Rimpoche (Osel Hita Torres), precisely the recognized reincarnation of Lama Thubten Yeshe who died in the USA in 1984. Osel was discovered in a family of Buddhists associated with the retreat centre Osel Ling in Bubión, Granada (Torres 1994; MacKenzie 1995: 160ff.; 1996). Recognized as *tulku* in 1986, he was educated at Tibetan centres in India and the West but when he came of age, he chose to follow studies and activities less directly linked to the FPTM and the monastic training (illustration 19).

Illustration 19: Altar of the old Nagarjuna centre
in Madrid with the photograph of Lama Zopa and Osel

Two other outstanding moments in the maturing of Buddhism in Spain are firstly the constitution of the Spanish Buddhist Union, named at that time as "Federación de Comunidades Budistas de España" (FCBE, Federation of Buddhist Communities of Spain), now named Unión Budista de España (UBE, Spanish Buddhist Union), which has gradually grouped together an important number of the oldest and most widespread Buddhist groups, and secondly the acknowledgment by the State in 2007 of the "notorio arraigo" (deeply or clearly rooted nature) of Buddhism, which was successfully promoted by the federation.

Generally speaking, from the outset until today, Zen and Tibetan Buddhism have had the highest number of centres, followers and activities in

Spain, though other types of Buddhism have gradually emerged. To date there are around three hundred places of practice, including some twenty monasteries or retreat centres (Díez de Velasco 2013-2018).

3. ZEN BUDDHISM

Zen Buddhism has three important platforms in Spain and numerous other independent groups (more details in chapter five of this book). As for numbers of followers, each group, centre and dojo usually include between fifteen and forty habitual followers (as well as sporadic ones), though many more (several hundred) may gather at temples and specific ceremonies and practices of intensification such as retreats.

One notably institutionalized collective, also a founder member of the UBE, is the Comunidad Budista Soto Zen (Soto Zen Buddhist Community) led by Dokusho Villalba (Francisco Fernández Villalba), a disciple of Deshimaru in France and of Shuyu Narita in Japan. This community has around ten practice centres, a temple (named "Luz Serena") in the province of Valencia, offering training courses for priests and a regulated Buddhist study programme. A teacher who emerged from this community, Denko (Francisco) Mesa (illustration 20), was recognized as a successor in the dharma by Villalba in 2005, being notable Dokusho's withdrawal of the *shiho* in 2020 (see here chapter 8). Mesa is now following an independent path, leading a group named Luz del Dharma (Dharma´s Light) and he has also participated in an interesting medical study on the influence of Zen meditation on the heart rate (Peresutti 2011; 2010 as coauthor).

Illustration 20: Dokusho and Denko at Luz Serena Temple in the summer of 2007 at the end of the bodhisattva vow ceremony

Another platform is that provided by AZI (Association Zen Internationale), founded by Deshimaru, which encompasses some forty Soto Zen groups throughout Spain, although all with great independence from each other. The Seikyuki-La Morejona Temple, near Seville, led by Raphael Doko Triet, is particularly notable, while other long-standing, highly active centres can also be found in Barcelona, Seville or the Basque Country. They have tended to create their own associations in the autonomous communities where they are well-established such as Catalonia "Associació Zen de Catalunya" (Zen Association of Catalonia) and Andalusia "Asociación Zen de Andalucía" (Zen Association of Andalusia).

Another platform that encompasses more than twenty active groups in Spain is the sangha of the Vietnamese Zen master Thich Nhat Hahn. It has no retreat (followers go to Plum Village, in France, or use Catholic monasteries or centres ceded for this purpose) and does not usually have a structure of own centres, though the group is clearly growing in size and impact.

In addition to these three platforms there are numerous other collectives and centres (more than fifty) of Zen-Ch'an Buddhism. Most of them belong to Japanese Soto school, e.g. the group "Tradición Buddhadharma del Zen Soto" in Valencia, led by Aigo Castro (Pedro Castro Sánchez), the "Mokusan Dojo", in Madrid and the Shorin-ji Temple in Cáceres, run by Barbara Kosen, or the "Jiko An Centre", in Granada, headed by Francis Chauvet, among others. Some other are followers of Japanese Rinzai (in particular the network of groups of the International Zen Institute in Spain) as well as Chinese (Chan Ssu Lun and also the centres of the Hsu Yun lineage) or Korean schools (Kwan Um School, which has centres in Catalonia and the Balearics).

Versions of de-Buddhized Catholic Zen, to a greater or lesser extent, have also made considerable headway in Spain, a country of strong Catholic spirituality. Carmen Monske (Baika An) in Madrid and Berta Meneses (Jiku An) in Barcelona are master of the Japanese Sanbo Zen (Sanbo Kyodan) lineage. An independent group of this Japanese school is Zendo Betania, with a retreat in Brihuega (province of Guadalajara) and practice groups in Catalonia, Aragón, the Basque Country, east Spain and Andalusia. Led by Ana María Schlüter since 1976 when Hugo Enomiya-Lasalle made his first visit to Spain, they are committed to spreading non-Buddhist Christianized Zen in which, for example, a cross presides over the meditation hall alongside the customary Zen altar. The group also has a publishing house, Zendo Betania, which has produced a number of works by Schlüter and an NGO, Zendo Betania-Karuna Foundation. A subsequent step in the de-Buddhization of Zen is evident in Concha Quintana's dojo in Madrid. A disciple of Karlfried Graf Dürckheim, Quintana has removed all religious symbols (both Buddhist and

Christian), and practice can be done with no explicit religious reference whatsoever.

4. TIBETAN BUDDHISM

Tibetan Buddhism in Spain has a centre in Barcelona, the "Casa del Tíbet" (House of Tibet), which is essentially *rime* (ecumenical) in nature and run by Tibetan Lama Thubten Wangchen (illustration 21), who first came to Spain in 1981, has been a Spanish citizen since 1998 and contributed to the establishment of the Gelugpa school in Spain (and narrates it in a book in which he describes his life and the main episodes of his almost forty years in Spain: Wangchen 2018).

Illustration 21: Thubten Wangchen leading the ceremony of erection of a mandala dedicated to Chenrezig at the Corpus Christi festivities in La Orotava (Canary Islands) in 2006

The centre was inaugurated by the 14th Dalai Lama, in December 1994, after the only initiation of Kalachakra that he has led in Spain, which took place in Barcelona with the attendance of 3000 people. In addition to encouraging actions to support Tibet, defend and promote Tibetan culture, sponsorship and other types of assistance among Tibetans, the centre also has two *gompas* (rooms for worship), one of which is particularly large (illustration 22). It has also been active in bringing the Dalai Lama to Spain on some six occasions since it was founded.

Illustration 22: Main gompa. Casa del Tíbet, Barcelona

The Gelugpa School of Vajrayana Buddhism has created two large platforms in Spain, as well as several other independent centres and groups. The oldest platform is the aforementioned Nagarjuna network (the official name is "Comunidad para la Preservación de la Tradición Mahayana" -Community for the Preservation of the Mahayana Tradition-) that depends on the FPTM and has two associated publishing companies (Ediciones Dharma and Ediciones Mahayana), two retreat centres, six urban practice centres (in Madrid, Granada and the remainder along the Mediterranean coast from Barcelona to Murcia) and, since 1977, has encouraged many Buddhist masters to come to Spain either to teach or reside at the group's various venues. The best-known retreat centre is the previously mentioned Osel Ling, located in the province of Granada, founded by Lama Yeshe and named and inaugurated by the Dalai Lama himself on his first visit to Spain in 1982. The centre is a complex of constructions that respect local building techniques while including Tibetan features such as the stupa, the *gompa*, retreat caves and even a big bronze Tara statue, presiding over the whole (see here chapter 5.3). The other and the most recent is the Tushita Centre, located in Catalonia, in the province of Gerona. Dharma publishing house, with headquarters in Novelda (Alicante) is the most active and the oldest of the Spanish Buddhist publishing companies. Since 1992, it has produced more than a hundred books. The Nagarjuna network is one of the founder communities of the Buddhist Spanish Federation. It became part of the worldwide network founded by Lama Yeshe and managed by Lama Zopa and develops projects in aid of Tibetan refugees, and an educational programme.

The other Gelugpa platform comprises the Ganden Chöling network, led until his death in 2002 by Guese Tamding Gyatso, a prominent Tibetan master who lived in Spain from 1987 to 2001 when he was named abbot of the Gaden Shartse Monastery in India and whose work is being published in Spanish by two Buddhist publishers, Amara, headed by Isidro Gordi and located in Ciutadella, in the Balearic Islands and Chu Sup Tsang, the publishing house of the Ganden Chöling network, named after the monastery they have set up in the province of Orense. Since 2002, Gueshe Tenzing Tamding has presided over this group (illustration 23). In late 2009, the group's network of centres was integrated into a new federation named "Federación Budista Mahayana Thubten Thinley" (Thubten Thinley Mahayana Buddhist Federation). It includes fifteen practice centres and a retreat centre (Chu Sup Tsang) in Orense (Galicia), and has implemented the Chu Sup Tsang Foundation to support the group's activities and provide aid to Tibetan refugees.

Illustration 23: Chakrasamvara Centre, Seville. Dalai Lama, Guese Tamding Gyatso, Gueshe Tenzing Tamding and Nyare Tritul Rimpoché (resident master at the centre)

The Gelugpa School also encompasses other independent centres among which can be highlighted two of the oldest and most active. The Tara Centre in Barcelona was led until his death in 2020 by Gueshe Lobsang Tsultrim (illustration 24). One of the first Buddhist masters to live in Spain, since his initial visit in 1981, he has carried out his work in the Nagarjuna network and then independently at this centre since 2004. Also, in Madrid is the Thubten Dargye Ling Centre, headed by Gueshe Tsering Palden, who has lived in Spain since 2000, where he first participated in the Nagarjuna network and then founded this centre in 2003. The premises also house the headquarters of an NGO, Karuna-Dana, in aid of Tibet.

Illustration 24. Gueshe Lobsang Tsultrim in 2011 at the Tara centre in Barcelona leading the ceremony commemorating 30 years of his presence in Spain

As we have seen, the Kagyupa School took root early on in Spain. Since 1992, three main platforms have disagreed about who they acknowledge as the head of the lineage. Two of the oldest groups in Spain belong to the worldwide network that recognizes Ogyen Trinley Dorje as the 17th Karmapa: the platform Samye Dzong, and all whose main centre in Spain is the Dag Sang Kagyu Monastery. The followers of the international network Diamond Way (DW) present in Spain since 1987 recognize Thinley Thaye Dorje as 17th Karmapa.

The latter, DW, have been extremely active in their visibilization efforts, which include erecting the largest stupa outside Asia in Benalmadena, Malaga. The 33-metre tall structure stands in a tourist area par excellence, with views of the Mediterranean coast and even the African continent. In 2003, the year of its inauguration, 500,000 visitors flocked to the stupa, and numbers have subsequently exceeded 100,000 per year. This is an excellent example of current Buddhist religious tourism in Spain and of its future prospects and strong investment in religious heritage (Perea and Díez de Velasco, 2011; Díez de Velasco 2020: 96-98). The DW have also built an enormous worship hall to accommodate more than 2000 people at their retreat centre, Karma Guen, in the province of Malaga (near Vélez-Málaga), where there is another smaller stupa (built in 1994), surrounded by retreat caves. For years, Karma Guen (see here chapter 5.2) was the largest DW centre in Europe and was home to several projects including a Buddhist Studies Programme, hosted by the ITAS (Institute for Tibetan and Asian Studies) located at the centre. The centre is equipped with a sizable library and every year around 4000 people mostly from central Europe (Germany and Poland in particular) come to receive the teachings of the Karmapa Thinley Thaye Dorje (illustration 25) whose father lived until his death at Karma Guen or of the DW world leader, the Dane Ole Nydahl. In Spain, the DW network also has fifteen other practice centres and is certainly a large collective (over five hundred active members and some 3500 more sympathisers) and highly visible (Perea and Díez de Velasco, 2010).

Illustration 25: The Karmapa Trinley Thaye Dorje. Gompa Thaye Dorje, Karma Guen, main altar

The Samye Dzong group, followers of the Karmapa Ogyen Trinley Dorje (illustration 26) has its main centre in Barcelona. Founded in 1977 and the oldest representative of Tibetan Buddhism in Spain, at present the platform coordinates another five centres including the Samye Dechi Ling, in Catalonia, a long-term retreat centre. In 2007, the traditional three-year retreat was concluded by the first group to do so in Spain. Samye Dzong, one of the founding groups of the Spanish Buddhist federation, is led by a Spanish lama, a woman (Lama Tsondru-Lourdes Clapés). In 2010 several members of the group participated in the documentary directed by Luis Miñarro, filmed in India and entitled *Blow Horn*. Samye Dzong is also linked with the international NGO Rokpa Foundation, with projects in aid of Tibet.

Illustration 26: Photo of the Karmapa Ogyen Trinley Dorje, enthroned in the gompa of Samye Dzong Barcelona

The third platform of the Kagyupa School is the network based at the Dag Shang Kagyu Monastery located in Panillo, in Huesca, in the Spanish Pyrenees (see here chapter 5.1). It was founded by Kalu Rimpoche in 1984 and has been named general headquarters for Europe of the Shangpa Kagyu lineage for the two-year period, 2010-2012. This impressive complex of Tibetan-style buildings and constructions houses a complete monastic school directed by abbot Drubgyu Tempa (illustration 27), a naturalized Spaniard of Bhutanese origin with several resident lamas. It is also a centre that has welcomed a considerable number of Tibetan masters from different lineages and schools who have gone there to teach. The Dag Shang Kagyu network includes ten centres in Spain and a publishing company (Ediciones Chabsöl); it was a founding member of the Spanish Buddhist Union and Florencio Serrano, one of the leaders of the Dag Shang Kagyu community was the chairman of the Spanish Buddhist federation from 2010 to 2016.

Illustration 27: Lama Drubgyu at Santa Cruz de Tenerife, 2007

Círculo Niguma is also linked to Dag Shang Kagyu but in an independent network, led by Spanish woman, the Lama Tashi Lhamo (Isabel María Pérez de Hita), with groups in Barcelona, Madrid, Valencia, Salamanca, Seville and Tenerife. She also imparts learning in many other places and the group belongs to the Buddhist Federation.

Various other groups and centres of the Kagyupa School can also be found in Spain. For example, the Treloknath Ling Centre in the province of Gerona belongs to the Drikung Kagyu lineage, and the Drukpa lineage manages a centre in San Sebastian. In Navarre, there are two centres, the Karma Samten Ling, in Pamplona, and the Karmapa Mikyö Dorje, in Gulina (where two stupas have been erected, one of which is funerary), while Catalonia has the Karma Txöpel Centre in Vic. All three centres are attended by followers of Trinley Thaye Dorje.

The Sakyapa School of Tibetan Buddhism has had less impact in Spain than those mentioned above, though it does have important centres. The head of the school at this time, the 41 Sakya Trizin himself, inaugurated in 2006 what was then one of the largest European Buddhist centres, Sakya Drögon Ling, in Denia (now named Sakya Foundation-Paramita), on the Mediterranean coast of Alicante, in one of the most popular tourist resorts in Spain. It has a spacious *gompa* in a building that is an impressive architectural piece. It also combines modern construction techniques and respect for Tibetan symbology and design (see here chapter 5.5). For its part, Barcelona has the Sakya Gephel Ling Centre, officially opened in 2002 by 41 Sakya Trizin, while Castellón is home to the Sakya Trinley Ling Centre.

Associated by name with the Sakya School is one of the Buddhist centres that has had considerable impact in the Spanish media and whose headquarters are housed at the Sakya Tashi Ling (STL) Monastery, founded in 1996 and located in El Garraf Natural Park in the province of Barcelona (see here chapter 5.4). STL, which also belongs to the Spanish and European Buddhist Union, was founded by Spanish Lama Jamyang Tashi Dorje (Francesc Padró López), some of whose initiatives have been highly successful in the media, including Buddhist music adapted to western arrangements (*Monjes budistas*, 2005, and *Live Mantra*, 2008) or a motorbike "tantric" helmet reputed to be protective, including mantras inside (illustration 28).

Illustration 28: Photograph of the presentation of the motorbike tantric helmet to the Director General of Traffic, Pere Navarro, in 2008, which is located in the dining room of the Palau Novella, in the Sakya Tashi Ling monastery

Even more of a minority in Spain is the Nyingma School of Tibetan Buddhism, though many of the teachings transmitted can be found in several of the aforementioned groups or those that will be seen below, such as Rigpa and Shambala. But the Nyingma Tersar Centre in Valencia (and another three associated groups in Catalonia), for instance, is purely Nyingma and also the Songtsen Centre of Barcelona.

Within Tibetan Buddhism, but not fully compliant with the four schools outlined above, are a considerable number of proposals that combine elements of several schools or lineages (an increasingly common practice), as occurs at the Padma Ling Centre in Barcelona (a not unusual combination of Kagyupa and Nyingmapa), or may propose options that seek adaptation to non-Asian and current contexts of global Buddhism.

Rigpa, the worldwide network founded by Sogyal Rimpoche, who made frequent visits to Spain until his forced distancing from public life and death, has gradually opened a dozen of active main centres in the country since 2000.

The Shambala platform has a solid Tibetan Buddhist base but with a particular focus on meditation that reaches beyond only Buddhist proposals. This platform is part of the international network founded by Chögyam Trungpa and has eight centres in Spain.

The Dzogchen Community can be said to follow along similar lines and was led by university professor and Tibetan master, Chögyal Namkhai Norbu (illustration 29), who lived in his last years of life long periods of the year in Spain until his death. Its principal centre, Dzamling

Gar, was opened in Tenerife in 2013 and the network offers activities in ten other Spanish cities (particularly in Barcelona). It is not essential to have a Buddhist or even a religious identity to become part of this group, a direction that sets a challenge for the future of Buddhism and that has also been detected when talking about Zen—the possibility of practising Zen or Dzogchen devoid of any Buddhist component or focus the practice initially on techniques such as mindfulness for at a later stage, if required by practitioners, deepen into more standard Buddhist practices.

Illustration 29: Chögyam Namkhai Norbu. October 2011
at the University of La Laguna

Another Tibetan platform of considerable impact in Spain is the New Kadampa Tradition (NKT) whose world leader is Gueshe Kelsang Gyatso. One of the network main place in Spain was at KMC (Kadampa Meditation Center / Centro de Meditación Kadampa de España) / Hotel Kadampa, located in the province of Malaga in an area mainly given over to tourism. The design is stricking as the meditation hall is situated just five metres from the swimming pool, surrounded by bungalows and other services customarily found at a country hotel (see here chapter 5.6). The area opposite the reception is occupied by Tharpa publishing company (illustration 30), which publishes the group leader's works in Spanish (around twenty-five books and an abundance of leaflets and audio books). This combination of hotel and meditation centre illustrates the adaptability of the group to western conventions, including leisure management, and provides another key to the rise of Buddhist religious tourism in Spain. The NKT network has another fifteen main centres and another fifty small meditation groups.

Illustration 30: Tharpa publishers. Kadampa Meditation Center at Alhaurín, Málaga

5. OTHER BUDDHIST ORIENTATIONS

As well as Zen and Tibetan Buddhism, Spain also has several other orientations, schools and lineages that we shall next examine as a whole.

Theravada Buddhism, to which belongs the aforementioned notable Spanish scholar Amadeo Solé Leris (Asoka Dhammaviriya) has at present different leading platforms in Spain. The Dhamma Neru and Dhamma Sacca Retreat Centres in the province of Barcelona and Avila follows the Vipassana meditation model of S.N. Goenka, with practice groups at twenty-five places around the country.

In 2007, the "Asociación Española de Meditación Vipassana" (Spanish Association of Vipassana Meditation) was officially set up by followers of the Thai Master Bhuddhadasa who have a retreat centre near Madrid and practice groups active since 1990.

The "Asociación Hispana de Buddhismo" (The Hispanic Association of Buddhism) was founded in 2012, member of the European Buddhist Union, they organised the meeting of the EBU in 2018 in the stupa of Benalmádena. Leaded by Ricardo Guerrero they follow the teachings of the argentinian master Bhikku Nandisena.

Founded in 2010, the Dhamma Sati, is a centre of Theravada orientation that has specialized in mindfulness courses and training. Other Vipassana meditation practice groups in the Basque Country, Zaragoza, Catalonia and the Canary Islands are associated with Dhiravamsa, a Thai master from the Theravada tradition who has taken Spanish nationality and has settled in the Canary Islands; he is also a prominent writer on Buddhist subjects. Dhiravamsa has been involved in the creation of the Arya Marga Sangha group in Las Palmas de Gran Canaria.

Considerably influenced by the Theravada and Buddhist models that are related to the Pali Canon is another founding group of the Spanish Buddhist Union, the Spanish branch of Friends of the Western Buddhist Order, known since 2010 as "Comunidad Budista Triratna" (Triratna Buddhist Community). The platform has urban centres in Valencia and Barcelona, and three retreat centres, Guhyaloka in Sella (Alicante) for men, Akashavana in the province of Teruel for women and a mixed gender centre dedicated to the ecological values of Buddhism, Ecodharma, in Lerida. It attracts many practising members from outside Spain, particularly from the United Kingdom. In the past, the community ran a publishing company ("Fundación Tres Joyas" -Three Jewels Foundation-) that disappeared and currently exists as an online Buddhist bookshop selling Buddhist publications in addition to numerous works that can be downloaded from the Internet, especially those by the group founder (Sangharakshita).

A group with numerous followers in Spain and a long history (since the early 1970s) is Soka Gakkai. This lay group follows a Buddhist model that does not include retreats and therefore has only urban practice centres. At present there are four large groups, bringing together several hundred followers in each (compared to an average of thirty-forty at most Buddhist centres in Spain) the main centre is located in Madrid, one

group in Barcelona and two in the Canaries (in Las Palmas de Gran Canaria and Santa Cruz de Tenerife). Within the framework of the Spanish Buddhist Union (the current president of UBE from 2016, Enrique Caputo, belongs to Soka Gakkai, illustration 31), this collective is particularly active and has undertaken several initiatives, including an exhibition about the United Nations Earth Charter, aimed at opening up to society. The Nichiren Shoshu group has long been present in Spain (a temple in Madrid and a centre in Tenerife) and was associated with the former group until it broke away in 1994; they follow a more monastic way.

Illustration 31: Enrique Caputo (left) and Florencio Serrano (right), current and former president of UBE at an event held at the Soka Cultural Centre on 27 April 2013

From what we have seen above, groups that become part of a Buddhist platform of a global nature whose profile is essentially international are not unusual in Spain. For example, the Jodo Shinshu group has close ties with Mexico where this Buddhist model has a notable implantation. Groups like the Buddha's Light International Association or the International Buddhist Progress Society (Spain), both based in Madrid, function to a certain extent like branches in Spain occasionally preparing the way for the implantation of models of Buddhism with strong components of ethnicity. Although the majority of Buddhists in Spain (except for some group leaders) are non-Asian, since immigration to Spain from Buddhist countries has been minimal (with the exception of Chinese communities that do not necessarily practise Buddhism), Buddhist groups are beginning to emerge whose original members are

mainly from Asia, especially China, such as the Zhen Fo Zong Ming Zhao Buddhist Community or the Amitabha Foundation, both located in Madrid. This is a growing trend in Spain, a country that is becoming increasingly globalized, pluricultural and multireligious.

On the other hand, initiatives are growing in Spain which propose, in line with what could be called the new Buddhism, to focus less on rite or belief and more on practice, some of them taking the name of secular, lay or even atheistic Buddhism. It would not be necessary to believe in order to practice techniques of meditation and self-knowledge which, although they have emerged in Buddhism (i.e. with the burden of a venerable tradition proven by hundreds of generations), as is the case with mindfulness, would no longer be imagined or posed as religious, nor would they be Buddhist. It is interesting to note that these are precisely the most successful activities proposed in many Buddhist centres throughout Spain, and they seem to be quite successful in satisfying some of the new needs of the urban population of the new millennium (although perhaps because it is a fashionable phenomenon, it may disappear when it ceases to be "à la mode").

6. Buddhism in Spain, challenges, weaknesses and future

Buddhism in Spain is facing a series of challenges that will signify the growth of its social impact, visibilization and its future development.

One such challenge is institutionalization. The tendency to fragment groups according to schools, lineages, masters and sensibilities, a distinguishing feature in the history of Buddhism, is enhanced in a country like Spain that also has a cultural tendency to separate into various identities, memberships and belonging. The actions of the Spanish Buddhist Union have striven to overcome peculiarities and to promote a common platform of interests. In recent years this commitment to inclusiveness seems to be expanding as the federation opens up to collaboration agreements with diverse Buddhist groups from various sensibilities. This type of *modus operandi* of flexible membership and religious belonging has distinguished the "Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes" (coordinating body in Catalonia of all Buddhist groups) since it was founded in 2007. It is based on a model of inclusiveness that has many possibilities for future application in other autonomies of Spain to facilitate relations, meetings and synergies between different groups.

A positive outcome of work coordinated by the UBE was the aforementioned acknowledgment by the State in 2007 of Buddhism as a clearly or deeply rooted religion in Spain (Fernández Coronado 2009), which may lead to greater advantages in future, such as the signing of a cooperation agreement similar to that already in place since 1992 for

Muslims, Jews and Evangelical Christians (or a comparable procedure). Sustaining a single, free-flowing and sufficiently supported discourse may succeed in the making the State adopt a more open attitude towards the particular needs of Spanish Buddhist groups (characterized by their diversity). An example is the question of the treatment given to the deceased and the likelihood of the authorities accepting a waiting period of three days before the body is handled (a matter of considerable import to many Buddhist groups). In 2015, after a negotiation in which Buddhist representatives of the EBU met with a funeral service company under the auspices of the Ministry of Justice, the Protocolo Funerario Budista (Buddhist Funeral Protocol) was signed, which not only allows three days to be respected without manipulating the body, but also, following the most demanding stipulations in terms of time, those of Tibetan Buddhism, allows the body to be left without evacuation for up to 49 days in the most exceptional cases if deemed appropriate by the Buddhist ministers of worship (Martínez de Villa, 2017).

If we extend this to numerous other issues, it is evident that, as the non-Abrahamic religion of most impact in Spain, Buddhism seems called to shoulder the burden of developing awareness, both among society and the authorities, of the nature of Spanish cultural ways, strongly confined within an interpretative context defined by a specific religious option, that must now adapt to the current, highly diverse global framework in which the significance of Asian sensibilities cannot be scorned.

Another challenge facing Buddhism in Spain is the irregularity of its geographical distribution. There are many Buddhist groups along the Mediterranean seaboard from Catalonia to Andalusia, in Madrid and in both the Balearic and Canary Islands. However, the presence of Buddhism in many inland and northern areas is limited to say the least. This is a weakness in the introduction of the religion to add to the snowball effect arising from the previously outlined growing importance of Buddhist religious tourism in certain parts of Spain, which usually seeks out attractive locations with a mild climate (primarily the coastal areas). Yet those who flock to these sites are not mainly Spanish Buddhists but people who generally come from northern Europe. In the long term this issue may become detrimental to the way Buddhism is introduced among the Spanish, since, rather than creating regular practice groups, it might result in a kind of seasonal Buddhism in which Spaniards act as mere cogs in the wheels of a service industry (in this case for religion) for the enjoyment of others, and it may lead to Buddhism being associated mainly with foreigners and tourists.

Another challenge facing Spanish Buddhism has to do with leadership and is a common issue outside Asia. The legitimacy of masters,

lamas, monks and other Buddhist authorities who are Spanish (or generally non-Asian) is occasionally lower and sometimes questioned. The policy of acknowledgement continues to give priority to masters from Asia, which in the final analysis tends to uphold the stereotype of Buddhism being regarded as a foreign religion in Spain. The fact that *tulku* Osel, in whose person both worlds could skilfully coexist, has preferred to renounce to main leadership position in the FMPT does little to help this situation. An interesting issue is the growing importance of women's leadership in Buddhist groups. It is noteworthy that some of them are converging on the Sakyadita Spain platform (https://sakyadhitaspain.org).

An important step when fomenting the social recognition and visibility of Buddhism is bound up with follower quantification and visibilization. The UBE's internal data estimates that there are around 85,000 practising Buddhists in Spain and more strict statistical approaches (in the quantification of levels of practice and membership) propose around 25-30.000. We have already emphasized the fact that there are many groups that tend to constitute a diffuse kind of Buddhism with vague or multiple religious belonging. Moreover, there are a considerable number of sympathizers though their commitment to practice is not very constant (something which is also not unusual in Spanish Catholicism). To sum up, it might perhaps be necessary to multiply by four or more the possible number of Buddhists in Spain outlined above (in the UBE estimations) if we want to accurately reflect these profiles of imprecise membership. We should consider that the modern trend of concealing religious identity has perhaps had more of an impact among Buddhist sympathizers than other religious proposals, hence the need for UBE and other coordinating committees in Spain to make Buddhism more visible. Moreover, it is a religion that has no stigma attached in Spain. Indeed, it could be said to have even a counter stigma, since there is a collective sympathy (or a fascination not far removed from what Francisco Javier or Cosme de Torres felt in the 16th century) that may determine a clear future direction in Spain, which would gradually lead to increased numerical support, social impact and visibilization (Diez de Velasco 2009; 2013-2018).

But another important issue, apart from the numerical visibilization and that relating to the Buddhist heritage of monasteries, stupas and other buildings, is the legal visibilization. In Spain, for a Buddhist group to be properly visible from a legal point of view, it needs to be registered in the RER (Register of Religious Entities), which until 2020 was attached to the Ministry of Justice and currently depends on the Ministry of the Presidency. At present, of the more than 300 stable Buddhist centres in Spain, only less than a hundred have been registered individually (see appendix), although with the places of worship

attached to some of the entries there would be as many as 150. A challenge in this aspect is to increase the number of registrations, since it is also a condition, being registered, to be able to form part of the Spanish Buddhist Federation. It is also a criterion to clearly show the geographical implantation and therefore the outstanding roots of Buddhism in Spain which would merit a legal status of a higher level of cooperation with the State.

This overview could end with a reflection on a notable future challenge for Buddhism in Spain: to achieve a cooperation agreement with the state like the one currently signed by Catholics since 1979 and by Evangelicals, Muslims and Jews since 1992. This is a challenge and an objective that can only be attained through dialogue with the administrations by means of strong representative institutions (such as the UBE, the Spanish Buddhist Federation).

REFERENCES

This work is an update of the chapter by the autor (Diez de Velasco, 2012a) published in the book *2600 Years of Sambuddhatva*, edited by Oliver Abenayake & Asanga Tilakaratne.

Arroyo, Liliana (2012a). *El budismo en España. Un estudio sociológico pionero. Barcelona*: Universitat de Barcelona.

— (2012b). «El budisme ara i aquí: Espanya va camí del nirvana?". *Revista Catalana de Sociologia* 28: 71-88.

— (2013). *Espiritualidad, razón y discordias: el budismo ahora y aquí*. Doctoral Thesis (Sociology). Barcelona: Universitat de Barcelona.

Caycedo, Alfonso (1971). *La India de los yoguis*. Barcelona: Scientia.

Cooper, Michael (1994). "The early Jesuits in Japan and Buddhism". In P. Milward (ed.), *Portuguese voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period*, Renaissance Monographs 20, Tokyo: Renaissance Institute, Sophia University: 43-57.

Díez de Velasco, Francisco (2009). "La visibilización del budismo en España". In M. Pintos de Cea-Naharro (ed.), *Budismo y cristianismo en diálogo*, Madrid: Dykinson: 154-259.

— (2010). "The visibilization of Religious Minorities in Spain". *Social Compass* 57(2): 253-267.

— (2012a). "Buddhism in Spain". In Oliver Abenayake & Asanga Tilakaratne (eds.) *2600 Years of Sambuddhatva. Global Journey of Awakening*, Colombo: Ministry of Buddhasasana and Religious Affairs, Government of Sri Lanka, 2012: 483-492

— (2012b). "La Historia de los Heterodoxos, Menéndez Pelayo y la Historia de las Religiones (con un excursus sobre el budismo)". In R.

Teja & S. Acerbi (dirs.), *Historia de los Heterodoxos Españoles. Estudios,* Santander, Publican/Sociedad Menéndez Pelayo, 2012, 53-75.
— (2012c). *Religiones en España. Historia y presente*. Madrid: Akal.
— (2013-2018). *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal, 2013; 2nd. Ed. (e-pub), Madrid: Akal, 2018.
— (2018). "La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España". *Éndoxa* (Series Filosóficas) 42: 69 -136 (volumen de Ensayos en honor de María Teresa Román, edición de D. Sánchez Meca y P. Yuste Leciñena).
— (2020), "Aportaciones al análisis de la visibilización del patrimonio budista en España: algunas propuestas destacadas del vajrayana". *Bandue* XII: 79-130.
Fernández-Coronado González, Ana (2009). "Notorio arraigo de la Federación de Comunidades Budistas de España (Consideraciones jurídicas sobre la evolución del concepto de notorio arraigo)". *Bandue, Review of the Spanish Association for the Sciences of Religions* 3: 137-154.
García Ayuso, Francisco (1885). *El nirvana buddhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos*. Madrid: Tipografía de los Huérfanos.
Lisón, Carmelo (2005). *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal.
Mackenzie, Vicki (1995). *Reborn in the West: The Reincarnation Masters*. New York: Marlowe.
— (1996). *Reincarnation: The Boy Lama*. Boston: Wisdom Publications (first edition 1988).
Martínez de Villa, Pablo (2017). "Muerte y budismo en España, orígenes y puesta en marcha del protocolo funerario budista". *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones* 10: 118-136.
Ministerio de Justicia (2017), *Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España*. https://www.mpr.gob.es/mpr/subse/libertad-religiosa/Documents/InformeAnual/InformeAnual_2017.pdf (the authors are Zoila Combalía, Joaquín Mantecón, Ricardo García, José María Coello de Portugal and Jaime Rossell).
Pániker, Agustín (2018). *Las tres joyas, el Buda, su enseñanza y la comunidad. Una introducción al budismo*. Barcelona: Kairós.
Perea, Juan Rafael & Díez de Velasco, Francisco (2010). "Diamondway en España: visibilización y perspectivas". In E. Masferrer, C. Castilla y E. Díaz Brenis (eds.), *Actas del XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*, México: ALER publications.

Perea, Juan Rafael & Díez de Velasco, Francisco (2011). "Aportaciones al estudio del turismo religioso budista en España: el caso de Diamondway en Málaga". *Bandue, Review of the Spanish Association for the Sciences of Religions* 5: 151-176.

Peressutti, Caroline, Martín-González, Juan M. & García-Manso, Juan M. (2011). "Heart rate variability behavior at different stages of practice in Zen meditation: a study of the system dynamics using multiresolution análisis". *Revista Andaluza de Medicina del Deporte* 4(2):58-62.

Peressutti, Caroline, Martín-González, Juan M., García-Manso, Juan M. & Mesa, Denkô (2010). "Heart rate dynamics in different levels of Zen meditation" *International Journal of Cardiology* 145,1: 142-146.

Román, María Teresa (1997). *Buda, sendero del alma*. Madrid: UNED.

— (2002). *Diccionario antológico de budismo*. Madrid: Alderabán.

— (2004). *Sabidurías orientales de la Antigüedad*. Madrid: Alianza.

— (2007). *Un viaje al corazón del budismo*. Madrid: Alianza.

Solé-Leris, Amadeo (Asoka Dhammaviriya) (1986a), *La meditación budista,* Barcelona, Martínez Roca (nueva ed. 1995).

— (1986b), *Tranquillity and Insight,* Londres-Boston, Shambala (new ed. Kandy, Buddhist Publication Society, 1993).

— (1988), *La meditazione buddhista,* Milán, Mondadori.

— (1994), *Die Meditation, die der Buddha selber lehrte*, Friburgo, Herder.

Torres Crespo, María (1994). *Sobre la cola del cometa Osel. Memorias de la madre de un lama reencarnado*. Barcelona: Plaza & Janes.

Torres-Pou, Juan (2007). "Esoteric Buddhism in the Works of Juan Valera". *Japan Studies Review* 11: 119-128.

Wangchen, Thubten (2018). *Lejos del Tíbet. Su vida y pensamiento explicados a María Teresa Pous Mas*. Barcelona: Kairós.

Webb, Russell (1998). "Budismo en España e Iberoamérica". In P. Harvey, *El budismo*, Madrid: Cambridge University Press: 362-406.

Appendix: Buddhist centres registered in the RER cited by their current number (and former number in brackets if applicable), name, date of registration and location

172 (061-SG/A): Karma Kagyu de Budismo Tibetano (03/1982), Barcelona

226 (082-SG/A): Comunidad Religiosa Dag Shang Kagyu (06/1985), Graus, Huesca

296 (107-SG/A): Comunidad Budista Triratna (prev. Orden Budista Occidental = 451-SG/C) (05/1988), Benimantell, Alicante

429 (156-SG/A): Comunidad Budista Soto Zen (06/1990), Casas del Río, Valencia

436 (158-SG/A): Comunidad para la Preservación de la Tradición Mahayana (06/1990), Valencia

559 (202-SG/A): Nichiren Shoshu Myoshoji (10/1991), Madrid

736 (267-SG/A): Soka Gakkai de España (01/1994), Madrid

751 (273-SG/A): Sakya Tashi Ling (03/1994), Olivella, Barcelona

763 (277-SG/A): Comunidad Budista Zen del Camino Abierto (04/1994), Válor, Granada

855 (317-SG/D): UBE-FEBE (Unión Budista de España-Federación de Entidades Budistas de España) prev. Federación de Comunidades Budistas de España (03/1995), Madrid.

940 (354-SG/C): Shenphen Tersar Dzong (= 622-SG/A) (10/1995), Valencia

1079 (408-SG/C): Centro de Estudios Budistas Tibetanos Ganden Choeling (06/1996), Ciutadella, Baleares

prev. 423-SG/C: Sakya Drogön Ling (09/1997 =14138/2038- SG/A), Pedreguer, Alicante

1122 (440-SG/C): Asociación Budista de la Luz de Buda (03/1998), Madrid

1137 (451-SG/C): Asociación Amigos de la Orden Budista Occidental-Valencia (= 296/107-SG/A) (07/1998), Valencia

1321 (538-SG/A): Jodo Shinshu Isshin Ikko Ha de España (01/2001), Sevilla

2073 (622-SG/A): Nyigma Tersar (= 354-SG/C) (07/2002), Valencia

2075 (623-SG/A): Sakya Trinley Ling (07/2002), Vall d'Alba, Castellón

. 2130 (664-SG/A): Sakya Gephel Ling (04/2003), Barcelona

2935 (745-SG/A): Centro Budista Tara (07/2004), Barcelona

3021 (767-SG/A): Thubten Dhargye Ling (11/2004), Madrid

3224 (796-SG/A): Centro Budista Tibetano Chakrasamvara (02/2005), Sevilla

. 3513 (820-SG/A): Chan Ssu Lun (Chan de los Cuatro Tratados) (06/2005), Pla de Manlleu, Tarragona

3910 (866-SG/A): Centro Budista Kadampa Mahakaruna (12/2005), Castellón

4423 (946-SG/A): Kmc España (Centro de Meditación Kadampa), (06/2006) Alhaurín el Grande, Málaga

5591 (969-SG/A): Tradición Budadharma Zen Soto (07/2006), Valencia

5622 (1044-SG/A): Centro Budista Vajrayana (10/2006), Majadahonda, Madrid

5732 (1080-SG/A): International Buddhist Progress Society (Spain), (12/2006), Madrid

7283 (1228-SG/A): Arya Marga Sangha (09/2007), Las Palmas de Gran Canaria

7498 (1229-SG/A): Centro Budista Sugata (09/2007), Murcia

7518 (1230-SG/A): Centro Budista Mahamudra (09/2007), Sevilla

9302 (1344-SG/A: Centre Budista Dharma Kadam (02/2008), Es Mercadal, Baleares

10457 (1435-SG/A): Chökorling (04/2008), Molina de Segura, Murcia

10459 (1436-SG/A): Centro Budista Amitabha Chöeling (04/2008), Málaga

10712 (1463-SG/A): Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Huelva (05/2008), Gibraleón, Huelva

10714 (1464-SG/A): Centro Budista Lochana (05/2008), Cádiz

10726 (1472-SG/A): Centro Budista Aryadeva (06/2008), La Laguna, Tenerife

10744 (1484-SG/A): Centro Budista Naropa (07/2008), Castellón

10829 (1524-SG/A): Centro Budista Potala (10/2008), Palma, Baleares

11429 (1564-SG/A): Comunitat Budista Zen Soto Esperit del Despertar (11/2008), Barcelona

11453 (1581-SG/A): Comunidad Budista - Zhen Fo Zong Ming Zhao en España (Comunidad Budista Gran Iluminación de Buda Verdadero en España) (12/2008), Madrid

11491 (1586-SG/A): Centro Budista Kadampa Duldzin (12/2008), Valencia

11625 (1603-SG/A): Treloknath Ling (01/2009), San Feliu de Guixols, Girona

11778 (1626-SG/A): Círculo Niguma (03/2009), Madrid

13258 (1647-SG/A): Comunidad Budista Zen Jardín de Luz (03/2009), Madrid

13305 (1678-SG/A): Centro Budista Tibetano Teckchen Chöeling Coruña (05/2009), A Coruña

13431 (1698-SG/A): Centro Budista Avalokiteshvara (07/2009), Aracena, Huelva

13549 (1759-SG/A): Centro Budista Tibetano Shedrub Chöeling (10/2009), Xeraco, Valencia

13621 (1782-SG/A): Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Cádiz (11/2009), San Fernando, Cádiz

13685 (1810-SG/D): Federación Budista Mahayana Thubten Thinley (12/2009), Sevilla

13727 (1833-SG/A): Comunidad Religiosa de Budismo Shambala (01/2010), Madrid

13871 (1922-SG/A): Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling La Coruña (04/2010), A Coruña

14070 (1991-SG/A): Amics del Dharma de Menorca (06/2010), Mahón, Menorca

14138 (2038- SG/A): Sakya Drogön Ling (07/2010, antes 423-SG/C), Denia, Alicante

14148 (2043-SG/A): Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling (09/2010), Madrid

14184 (2065-SG/A): Dojo Zen Barcelona Kannon, Centre Budista (11/2010), Barcelona

14335 (2148-SG/A): Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Vigo (12/2010), Vigo

14285 (2116-SG/A): Comunidad Budista del Interser (12/2010), Valencia

14400 (2187-SG/A): Templo Zen Soto Seikyuji (03/2011), Morón de la Frontera, Sevilla

14855 (2419-SG/A): Centro Budista Kagyu Thubten Ling (07/2011), Ibiza

14861 (2422-SG/A): Comunidad Budista Zen Luz del Dharma, prev. Comunidad Budista Soto Zen Canaria (07/2011), Santa Cruz de Tenerife

14881 (2433-SG/A): Comunidad Religiosa Yun Hwa del Budismo Social Español (07/2011), Barcelona

15004 (2475-SG/A): Centro Budista Tibetano Nyare Choeling (10/2011), Ciutadella de Menorca, Baleares

15159 (2558-SG/A): The Mirror Buddha Dharma Community (12/2011), Las Palmas de Gran Canaria

15161 (2559-SG/A): Centro Budista Tibetano Ganden Choeling El Escorial (12/2011), El Escorial, Madrid

15734 (2879-SG/A): Comunidad Religiosa Budista El Olivar del Buda (11/2012), Acebo, Cáceres

15876 (2964-SG/A): Lama Tsongkhapa (04/2013), Palma de Mallorca

15878/2965-SG/A): Centro Budista Kadampa Sukhavati de Albacete (04/2013), Albacete

15989 (3029-SG/A): Centro Budista Kadampa Tara de Granada (08/2013), Granada

16043 (3058-SG/A): Kaiko Dojo Zen de Sevilla (06/2013), Sevilla

. 16188 (3137-SG/A): Ambedkarite Buddhist Society Spain-Sociedad Budista Ambedkariana España (07/2014), Barcelona

022442: Comunidad Budista Palpung (04/2015), Laroles, Granada

22540: Comunidad Budista Triratna de Cataluña (06/2015), Barcelona

22750: Centro Budista Kadampa Maitreya (01/2016), San Sebastián

22933: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Logroño (03/2016), Logroño

22939: Palpung Samphel Chöling (02/2016), Huesca

23328: Templo Budista Keiryuji (Templo del Torrente de la Montaña) (03/2017), Camprodon, Gerona

23760: Tantra Budista (11/2017), Gerona

23808: Casa Virupa (01/2018), Tavertet, Barcelona

24066: Gangchen Jangchub Ling (Ngalso-España) (04/2018), Málaga

24274: Budismo Tibetano Lobsang Dakpa (07/2018), Madrid

24314: Centro Budista Kadampa Khalpa Bhadra (09/2018), Gerona

. 24382: Instituto De Budismo Tibetano Hayagriva (11/2018), Madrid

24461: Centro Budista Kadampa Lamrin (12/2018), Valladolid

24463: Centro Budista Kadampa Yhe Tsongkhapa (12/2018), Zaragoza

24627: Centro Budista Tibetano Ganden Choeling Gandia (04/2019), Gandía, Valencia

24978: Comunidad Budista Triratna de Valencia (10/2019) Valencia

EL BUDISMO ANTES DEL BUDISMO EN ESPAÑA

1. La España imperial y el budismo

Se puede, de modo general, plantear que antes del periodo de elaboración constitucional que culmina en 1978, el budismo no es realmente visible en España, no presenta comunidades estables ni prácticas religiosas más allá de lo individual o lo familiar y fuera de los círculos de algunos extranjeros de origen asiático. Resulta interesante el modo en que se expone el asunto en una monografía de Robert Saladrigas publicada en 1971, pero que reflejaba un trabajo dilatado a lo largo de cuatro años (a partir de 1967) basado en entrevistas, con finalidades principalmente periodísticas, a responsables y miembros de grupos religiosos no católicos en nuestro país. Los budistas no son tenidos en cuenta porque en el libro no se reflejaron, según su autor, "aquellos credos entre cuyos fieles no se encontrasen españoles" (Saladrigas 1971: 13). En efecto el budismo se nos presenta entonces como una referencia exótica, una religión que practicaban algunos japoneses y otros asiáticos residentes en la España poco abierta al exterior y en especial a Asia de los años finales del franquismo.

Pero existe una historia anterior marcada en muchos casos por lo hipotético. Hay algunas fuentes documentales antiguas, aunque las que nos han llegado son escasas, que permiten plantear que existió un cierto conocimiento del budismo en el mundo mediterráneo antiguo y en el medioevo cristiano (por ejemplo: Lubac 1952: 11ss.; Vofchuk 1991-1992; 2001; Lenoir 2000: 25-52; Almond 1994; Batchelor 2011, caps. 1-2) del que, de todos modos, no se puede plantear que dejase memoria contrastable en el ámbito geográfico específico de nuestro trabajo. Se podría añadir la nada desdeñable posibilidad de que, en la época del emirato y del califato cordobés, o de los reinos musulmanes andalusíes posteriores, circulase alguna información sobre esta religión entre los eruditos, ya que las conexiones con el norte del subcontinente indio, tierra de islam en aquel entonces ya (o en vías de serlo), eran desde luego más fluidas que las que se tenían en la Europa cristiana hasta los grandes viajes de los exploradores tardomedievales de los que el de Marco Polo es el más conocido.

Así, los primeros contactos efectivamente documentados en nuestro país con el budismo datan de la época en la que el imperio español gobernaba o influía en extensos territorios de Asia. Diversos misioneros españoles en los siglos XVI y XVII, al hablar de las religiones de Japón (como los jesuitas

Francisco Javier y en especial Cosme de Torres) o de China (como el agustino Juan González de Mendoza, el jesuita Diego de Pantoja o el dominico Domingo Fernández Navarrete, entre otros) citan, aunque lo hagan con grados diversos de tergiversación, algunas características del budismo que han conocido de primera mano (Webb 1998: 363-366, con bibliografía y detalles; Alonso 2008a:9 ss.; 2008b: 20ss.).

El caso japonés resulta especialmente interesante dada la admiración que expresan los misioneros españoles, los primeros en penetrar en el país, respecto de algunos monjes budistas (Cooper 1994), particularmente del zen y del shingon. Se produjo un choque de modelos de entender el mundo y de enfrentar la mutua alteridad cultural que resulta muy interesante y, además, parece concurrente con lo que en ocasiones pasaba en otras zonas (en especial en algunos casos americanos), aunque con la particularidad de que el componente de presión colonial violenta en el caso japonés no se produjo en igual medida que en América o Filipinas, lo que otorga, como ha evidenciado Carmelo Lisón, valores singulares a este proceso de interacción (Lisón 2005) en el que la fascinación casi derivó en hibridación.

Pero esta apertura no parece que conllevase la conversión claramente establecida al budismo de ninguno de estos misioneros españoles en Japón (aunque no se puede olvidar la destacada apostasía nunca revocada del portugués Cristovâo Ferreira y su paso al sintoísmo/budismo y su implicación en la propaganda anticatólica). Por el contrario, lo que encontraremos muy bien testificado será el paso del budismo al cristianismo de un nada desdeñable número de japoneses hasta que las autoridades cambiaron su política de tolerancia y, tras un baño de sangre, erradicaron casi de modo completo del país el cristianismo a mediados del XVII, acabando así con el denominado "siglo cristiano" en el archipiélago (Boxer 1967).

Pero, además, hay que tener en cuenta que estos episodios no pasaron de poblar relatos de jesuitas y otros misioneros letrados, relegados entre pilas de legajos, sin gran impacto ni duradera relevancia en la metrópoli (salvo quizá en sus reminiscencias de vida hecha sueño en Calderón). No hay que olvidar que en el territorio español cualquier divergencia religiosa fue perseguida por la Inquisición en mayor o menor grado hasta comienzos del siglo XIX.

Posteriormente, y salvo interesantes momentos de tolerancia, la práctica religiosa no católica estuvo muy limitada hasta comienzos de la década de 1970 y, en general, el budismo no pasó de ser una referencia exótica o aberrante en el pensamiento español del siglo XIX y comienzos del XX, aunque su breve repaso presenta un cierto interés.

2. El budismo en Marcelino Menéndez Pelayo

Para evidenciar los variados elementos que se podían llegar a combinar a la hora de pensar el budismo en la España de aquel entonces, tomaremos como ejemplo a Marcelino Menéndez Pelayo, en el que ahondaremos con algún detalle.

Destacado estudioso de las opciones religiosas no católicas en la historia de España, a las que en su análisis muy religiocéntrico enjuicia y nombra como heterodoxias, y a las que dedicó su monumental *Historia de los heterodoxos españoles* (tanto en su primera edición en tres volúmenes de 1880-1882 como en la muy aumentada en siete volúmenes que completó al final de su vida y vio la luz en 1948), cuando trata del budismo, resulta evidente que lo conocía de segunda mano y de manera estereotipada y mediada por los planteamientos originados en autores europeos de la época. También estaba al tanto, hasta cierto punto, de la erudición y la acción de traducción de textos budistas por parte de la ciencia filológica europea, por ejemplo, la promovida por Max Müller, un autor al que cita con admiración en diversas ocasiones (Díez de Velasco 2012: 57ss.). Pero, desde el punto de vista religioso, para Menéndez Pelayo el budismo resultaba una ideología del nihilismo que enjuicia como un camino completamente desviado. Se trata de una cuestión que se podría enjuiciar como una minucia en la obra del autor, que ni siquiera está reflejada en los índices que acompañan a la edición del CSIC de 1948 en su volumen VII. Pero su repaso puede resultar significativo del imaginario del budismo en este notable y controvertido autor español y ofrecernos unas pinceladas de lo que se podría encontrar en muchos otros escritores e intelectuales. Las citas del budismo en la *Historia de los Heterodoxos* se pueden clasificar como de tres tipos:

a) las que detectan al budismo como influencia lejana de ciertos modelos heterodoxos españoles y en particular de Miguel de Molinos,

b) las que lo evidencian como un ingrediente de la diversidad de opciones que caracteriza a la España de la libertad de cultos que tanto aborrece el autor,

c) las que lo traen a colación en calidad de elemento paradójico.

2.1. *El budismo como imaginaria influencia en la "heterodoxia" española*

Este asunto conforma el mayor número de citas en la obra de Menéndez Pelayo, pero también son las más estereotipadas y se trata de referencias al nirvana budista (o en general al nirvana sin referencia expresa al budismo).

Quizá la cita más clara y en la que se exponen los planteamientos de autor del modo más sistemático sea la siguiente en la que desarrolla, de modo introductorio, sus planteamientos de base en el apartado sobre "El quietismo y la mística ortodoxa" que forma la parte final del capítulo sobre las sectas místicas.

> "La impiedad moderna, en su diabólico afán de confundir la luz con las tinieblas y llamar bueno a lo malo, y malo a lo bueno, ha dicho por boca de sus doctores sin luz que el quietismo y las sectas alumbradas nacieron del misticismo español y son su fruto legítimo. Mil veces he leído y oído decir que Molinos desciende de Santa Teresa, que la mística española es panteísta y otros mil absurdos de la misma laya.

> Pero quien con atención siga la historia de las herejías, verá, como al principio de este capítulo queda explicado, que la genealogía de Molinos se remonta mucho más y no para hasta Sakya-Muni y los budistas indios, y que desde ellos desciende, pasando por la escuela de Alejandría y por los gnósticos, hasta los begardos y los fratricellos y los místicos alemanes del siglo XIV. Y sabrá también que las gotas de sangre española que el quietismo tiene son de sangre heterodoxa, ya priscilianista, ya árabe de Tofáil (el filósofo autodidacto), ya de los alumbrados del siglo XVI. Y ni estos alumbrados, ni menos los fratricellos y los begardos, aunque unos y otros hayan sonado más o menos ruidosamente en nuestra Historia, son planta indígena, pues en Provenza, en Italia y en Francia los hubo antes, y de más importancia y en mayor número. Ni había, puede decirse, mística española cuando comenzaron los alumbrados. Ni Molinos dogmatizó en España, ni tuvo aquí discípulos hasta el siglo XVIII, ni hizo aquí ruido su herejía, ni leyó nadie su libro, que es y ha sido siempre rara avis en nuestras bibliotecas. Y si por haber dado cuna al heresiarca aragonés se nos califica de nación embrutecida, ignorante, fanática y sensual, ¿qué diremos de la Francia de Luis XIV, donde el rey, y madama de Maintenon, y Bossuet, y Fenelón, y la corte, y los literatos, y cuanto había de culto y elegante en aquella sociedad se apasionó en pro o en contra de esa doctrina española que aquí mirábamos con indiferencia? ¿Qué de Italia, donde hasta un cardenal fue discípulo de Molinos y tuvo la secta iglesias y congregaciones? ¿Qué de los protestantes ingleses y alemanes, que pusieron la Guía espiritual sobre sus cabezas? ¿Qué de Leibnitz, que no se desdeñó de intervenir en la cuestión del amor puro? ¿Qué de los pesimistas, que reproducen hoy, en otro sentido, la doctrina del nirvana, y de los innumerables sofistas que, desde Fichte acá, preconizan la moral desinteresada?" (Menéndez Pelayo 1949, tomo IV: 279-280).

Un poco más adelante, en el párrafo final del apartado termina del siguiente modo:

> "¡Y éste es el misticismo español, no enfermizo ni egoísta e inerte, sino viril, y enérgico, y robusto hasta en la pluma de las mujeres! Nadie ha descrito como Santa Teresa la unión de Dios con el centro del alma, nadie la ha declarado con tan graciosas comparaciones, ya de las dos velas de cera que juntan su luz, ya del agua del cielo que viene a henchir el cauce de un arroyo. Pero esta unión no trae consigo el aniquilamiento ni el nirvana; el alma reconoce y afirma su personalidad, y, fortificada "con el vino de la bodega del Esposo", vuelve a la caridad activa y a las obras. (Moradas, VII.)" (Menéndez Pelayo 1949, tomo IV: 284).

Anteriormente, en este mismo capítulo y en el epígrafe dedicado específicamente a Molinos y a la exposición de la *Guía espiritual*, termina el autor desentrañando la filosofía del quietismo que es para él un nihilismo que se origina en el nirvana budista y termina en Schopenhauer:

> "La nada es el camino más breve para llegar al soberano Bien, a la pureza del alma, a la contemplación perfecta y a la paz interior. "Abismaos en la nada y Dios será vuestro todo". En no considerar nada, en no desear nada, en no querer nada..., consiste la vida, el reposo y la alegría del alma, la unión

> amorosa y la transformación divina. Y con una especie de himno en loor de la nada cierra Molinos su tratado, poético en verdad, aunque con cierto género de poesía enfermiza y enervadora. Es el nirvana búdico, la filosofía de la aniquilación y de la muerte, la condenación de la actividad y de la ciencia; el nihilismo en suma, al cual vienen a parar, por diferente camino, los modernos pesimistas y filósofos de lo inconsciente. Eso es el quietismo, y hoy le volvemos a tener en moda, arreado con los cascabeles germánicos de Schopenhauer y Hartmann. De un modo más idealista y espiritual en Molinos, más grosero y material en los modernos, la cesación y muerte de la conciencia individual es el paradero de ambos sistemas: la felicidad está en la nada" (Menéndez Pelayo 1949, tomo IV: 262).

Menéndez Pelayo hace de un modo muy claro en todos estos pasajes una aproximación (que desde luego muchos budistas estimarían muy inexacta) del nirvana con la aniquilación, se trata de un estereotipo que aparecía en la obra por primera vez ya en el discurso preliminar de 1877 donde de modo genérico (no específicamente referido al budismo) decía lo siguiente:

> "El siglo XVII es en todo una secuela del anterior. Sólo hay que notar (...) un como renacimiento de las doctrinas iluminadas reducidas a cuerpo de sistema por Miguel de Molinos. El quietismo vino a reproducir en medio de la Europa cristiana las desoladoras teorías de la aniquilación y del nirvana oriental" (Menéndez Pelayo 1949, tomo I: 69).

En otra ocasión califica al nirvana como indostánico, en un contexto semejante al anterior en la referencia a la aniquilación: el pasaje trata de la descripción de los rituales que realizaba en la Francia prerevolucionaria Joachim Martínez Pascual al que define como teósofo:

> "He aquí como explica Fournie la reintegración: "Y conforme recibamos el Espíritu de Dios, que insensiblemente se nos comunica, y lleguemos al conocimiento perfecto de su esencia, nos haremos uno, como Dios es uno, y seremos confundidos en la unidad eterna de Dios Padre, Hijo y Espíritu Eterno y anegados en el piélago de las celestiales y eternas delicias." Pero lo curioso para nosotros en el libro del abate Fournie no es esta especie de aniquilación o nirvana indostánico, sino los datos que nos comunica sobre los procedimientos de iniciación que en su logia usaba Martínez" (Menéndez Pelayo 1949, tomo V: 425).

Sin calificativos (nirvana a secas) es la cita en la que realiza una crítica destructiva de Voltaire, al que al compararlo con Schopenhauer denomina "simio de la filosofía":

> "No llamemos a Voltaire pesimista, ni hagamos a Leopardi, a Schopenhauer y a Hartmann la afrenta de compararlos con este simio de la filosofía, incapaz de sentir tan altos dolores, ni de elevarse a las metafísicas de la desesperación, de la muerte, del aniquilamiento o nirvana, y de la voluntad fatal e inconsciente. No cabían tales ideas en la cabeza de aquel epicúreo práctico, cortesano y parásito de reyes, de ministros y de favoritas reales" (Menéndez Pelayo 1949, tomo V: 16-17).

Schopenhauer será una referencia que aparecerá en más lugares de la obra del autor y tendremos ocasión de ver uno de los casos en el apartado siguiente, lo interesante de este párrafo es que no solo hace una genealogía del planteamiento místico de Molinos, sino que detecta sus secuelas en el presente, conformando una constante que toma cuerpo a la par que el budismo impacta en la palestra de las creencias europeas más allá de constituir una mera referencia del pasado.

Pero antes de pasar a estas citas dedicadas al impacto del budismo en el presente revisemos las otras que inciden, de modo más sucinto, en la génesis de Molinos y del quietismo o del gnosticismo y maniqueísmo.

Una de ellas expone las críticas al quietismo y su asimilación al budismo por parte del jesuita Philippe Couplet:

> "Al fin abrieron los ojos los celadores de la fe, y Jesuitas y Dominicos se conjuraron contra los quietistas. El P. Couplet, en el prólogo de su traducción de Confucio, no dudó en asimilarlos con los budistas de la China. Y el P. Segneri, insigne entre los predicadores y místicos italianos, sostuvo en su libro del *Accordo dell'azione e del riposo nell'orazione* que tal estado no es para todos, ni puede ser continuado por largas horas, ni menos en todo el curso de la vida; y que para el común de las gentes vale más atenerse a la meditación y a los usos de la Iglesia. Acusaba a Molinos de olvidar demasiado la humanidad de Cristo y aun toda la parte dogmática de la religión" (Menéndez Pelayo 1949, tomo IV: 265).

También aparece otra cita, en este caso relativa a la figura de Buda, de modo muy tangencial, en la exposición que realiza sobre el maniqueísmo y los orígenes gnósticos del priscilianismo, en el capítulo II del libro primero:

> "Ascética en grado sumo era la moral de los maniqueos, prohibiendo el matrimonio y el uso de las carnes. Constituían la jerarquía eclesiástica doce llamados apóstoles y setenta dos discípulos, que muy pronto se pusieron en discordia, como era de sospechar. Algunos confundieron a Cristo con Mithra, cuando no con Zoroastro o con Buda. En Occidente penetró no poco la doctrina maniquea, porque no era pura especulación teosófica como la gnosis, sino que llevaba un carácter muy práctico y quería resolver el eterno y temeroso problema del origen del mal. A espíritus eminentes como San Agustín sedujo la aparente ilación y claridad del sistema, libre ya de las nebulosidades en que le envolviera la imaginación persa o siria" (Menéndez Pelayo 1949, tomo I: 183).

En suma, entroncar al budismo con el quietismo de Miguel de Molinos, conforma un argumento que le permite evidenciar lo ajeno que le resulta este pensador español en relación a sus admirados grandes (y ortodoxos) místicos como Santa Teresa o San Juan de la Cruz (de los que algunos estudiosos hacían derivar a Molinos). Curiosa e ingeniosamente, para desarraigar del pensamiento español la "heterodoxia" de este autor, llega a proponer una relación directa y genética entre Molinos, la mística ale-

mana, los gnósticos, la escuela de Alejandría y el budismo indio. Así el Molinos de Menéndez Pelayo resultaría una especie de para-budista en el modelo de mística que propone cuyas especulaciones entroncarían, por tanto, con las del propio Buda, un hilo de heterodoxias que desespañolizaba a este pensador y lo anulaba, pero que nos evidencia bien la posición fundante que otorgaba al propio Buda en tal cadena de "desatinos".

2.2. *El budismo como opción religiosa y la "religión del futuro"*

Otra serie de citas tienen que ver con el impacto que el budismo está teniendo en algunos pensadores europeos y también españoles coetáneos de Menéndez Pelayo.

Sin duda es Schopenhauer el más importante puesto que con él las influencias budistas toman un cuerpo "a la europea",

Ya hemos visto citado a este autor en varias ocasiones, quizá la más significativa sea la siguiente que sirve de argumentación final al discurso preliminar de presentación de la parte dedicada a lo que podríamos denominar "modernidad" de la obra que tratamos.

> "¿No está herida de muerte una sociedad en que puede nacer y desarrollarse, no a modo de aberración particular o desahogo humorístico, sino con seriedad dialéctica, la doctrina pesimista, que por boca de Schopenhauer recomienda no sólo la aniquilación, como los budistas, sino el suicidio individual, y aspira, con Hartmann, a cierta especie de suicidio colectivo? ¡Cuán horrendo retroceso no sólo respecto del cristianismo, sino respecto de la civilización greco-latina arguyen esas tentativas de budismo y de religión del porvenir!" (Menéndez Pelayo 1949, tomo V: 29-30).

Insiste de nuevo en el carácter del budismo como religión de la aniquilación, pero lo hace en el contexto de una reflexión relativa al presente, de ahí que las citas al budismo que ahora repasaremos conectarán personajes reales, porque el budismo se convierte en una de las posibles opciones en un nuevo contexto ideológico en el que la libertad individual prima también en lo religioso y abre una nueva opción al budismo.

Aparece citado un anónimo compañero de estudios de Menéndez de Pelayo que sirve al autor para hacer una notable descripción de la elección religiosa individual posible en su tiempo entre los que denomina "demócratas". De todos modos hay que reconocer, que el budismo sirve como elección extrema, que por lo desusada, resultaría inapelable en esta situación de mercado de lo estrafalario que el autor recrea para ridiculizarlo:

> "Por eso, el demócrata rompe los antiguos moldes históricos y comulga en el universal sentimiento religioso de la humanidad, concertando en vasta síntesis los antropomorfismos y teogonías de Oriente y Occidente. A veces, para hacerlo más a lo vivo, suele alistarse en algún culto positivo, buscando siempre el más remoto y estrafalario, porque en eso consiste la gracia, y, si no, no hay conflicto religioso, que es lo que a todo trance buscamos. El ser ateo

> es una brutalidad sin chiste, propia de gente soez y de licenciados de presidio; el verdadero demócrata es eminentemente religioso, pero no en la forma relativa y falta de intimidad que hemos conocido en España, sino con otras formas más íntimas y absolutas. Así, v.gr., se hace protestante unitario, cosa que desde luego da golpe, y hace que los profanos se devanen los sesos discurriendo qué especie de unitarismo será éste, si el de Paulo de Samosata, o el de Servet, o el de Socino. Y yo tuve un condiscípulo de metafísica que, animado por los luminosos ejemplos que entonces veía en la universidad, tuvo ya pensado hacerse budista, con lo cual, ¿qué protestante liberal hubiera osado ponérsele delante?" (Menéndez Pelayo 1949, tomo VI: 280).

Las citas del budismo, en un tono de crítica inmisericorde, se convierten en moneda repetida al hablar de una de las bestias negras de Menéndez Pelayo, Fernando de Castro, que, además, le permite personificar su resentimiento contra los krausistas y su modelo educativo abierto a múltiples influencias entre las que el budismo no se desdeñaba.

Fernando de Castro, antiguo monje franciscano, tras una crisis de fe en la que las lecturas católicas al uso no le satisfacían tiene un "renacimiento religioso" como resultado de la lectura de diversas obras, que Menéndez Pelayo ridiculiza y entre las que se cita tres veces (casi como un estereotipo de lo aberrante) la doctrina de Buda:

> "¡Y qué libros leyó! Es cosa de transcribir al pie de la letra la lista que él pone, porque sólo así podrá comprenderse el batiburrillo de ideas científicas y vulgares, nuevas y viejas, que inundaron de tropel aquel espíritu mediano, superficial y sin asiento: "La doctrina de Buda y de los aryas (¿qué doctrina será ésta?), la moral de los estoicos, los oficios de Cicerón, las biografías de Plutarco, el estudio de la Edad Media según las investigaciones modernas, el Abulense (¡también el Tostado metido en esta danza!), Erasmo y los reformistas españoles del siglo XVI, el concilio de Trento por Sarpi, el célebre dictamen de Melchor Cano a Carlos V (querrá decir a Felipe II) sobre las cosas de Roma, el Juicio imparcial sobre el monitorio de Parma (!!), el Febronio, las principales obras de los regalistas españoles, las de los galicanos en Francia, Fenelón, Pascal, Nicole, Tamburini, Montesquieu, Vico, Filangieri, Jovellanos y Quintana, Guizot, Laurent (!!!), Tocqueville, Petrarca (?), Renán (¡no es nada el salto!), Boutteville, Michel Nicolás y los trabajos críticos de la escuela de Tubinga sobre los orígenes del cristianismo, Macaulay, Lecky, Buckle, Hegel, Herder, Lessing y Tiberghien (¡estupendo maridaje!), Humboldt, Arago (?), Flammarión (!!), Channing, Saint-Hilaire, la Analítica y el ideal, de Sanz del Río, y el frecuente trato con este mi inolvidable compañero..."
>
> ¡Cómo estaría la cabeza del pobre ex fraile gilito entre Buda y los aryas, y los estoicos, y los regalistas, y la escuela de Tubinga, y Hegel, y Flammarión..., y, además, el frecuente trato de Sanz del Río! Había de sobra para volverse loco. ¡Qué documento el anterior para muestra del método, del buen gusto y de la selección que ponen en sus lecturas los modernos sabios españoles!
>
> "Vi luz en mi razón y en la ciencia, y comprendí entonces la fuerza del *signatum est super nos*, y me acordé del ciego de Jericó cuando decía a Jesús: 'Señor, que vea, y vio."

¡Ocurrencia más extraña que ir, a fines del XIX, a buscar la luz en Febronio, en Sarpi, en Tamburini y en el Juicio imparcial, de Campomanes, mezclados con Buda, Flammarión y el Petrarca! ¡Tendría que ver, sobre todo por lo consecuente y ordenado, la doctrina que de tales cisternas sacaría D. Fernando de Castro!

En suma: lo que pervirtió a D. Fernando de Castro fue su orgullo y pretensiones frustradas de obispar, su escaso saber teológico junto con medianísimo entendimiento, la lectura vaga e irracional de libros perversos unos y otros achacosos, la amistad con Sanz del Río y los demás espíritus fuertes de la Central y, finalmente, los viajes que hizo a Alemania, corroborando sus doctrinas con el trato de Roeder y otros. De las demás causas no hay para qué hablar, puesto que él se guardó el secreto en su conciencia. El niega que la licencia de costumbres influyese en su caída, y yo tengo interés en sostener lo contrario. A su muerte se escribió y creyó por muchos que D. Fernando de Castro estaba casado (sic), pero sus testamentarios lo desmintieron, y a tal declaración hemos de atenernos. Por otra parte, tratándose de un cura renegado, poco importa que fuera más o menos áspero el sendero que eligió para bajar a los infiernos" (Menéndez Pelayo 1949, tomo VI: 397-398).

Más adelante Menéndez Pelayo enjuicia el rectorado de Fernando de Castro y volvemos a encontrar la cita de Buda, pero en este caso relativa no a libros doctrinarios sino a una nueva religión que ideó y en cuyo templo, junto a muchos otros personajes, aparecería una imagen de Buda:

"La temporada del rectorado de D. Fernando de Castro fue la edad de oro de los krausistas. Su actividad y fanatismo no tenían límites. Empezó por dirigir una circular a las universidades e institutos de España y del extranjero invitándoles a hacer vida de relación y armonía. Fundó el Boletín-Revista de la Universidad, órgano oficial del krausismo y fábrica grande de introducciones, planes y programas. Estableció las conferencias para la educación de la mujer y la Escuela de Institutrices; fue presidente de la Sociedad Abolicionista y proyectó un culto sincrético, de que da idea en su Memoria testamentaria. Había de llamarse Iglesia universal o de los creyentes. Sus sacerdotes serían los ancianos. Sus santos, todos los fundadores de religiones, todos los heresiarcas y todos los hombres famosos de la humanidad. En el templo figurarían mezcladas las imágenes de Buda, Zoroastro, Sócrates, Marco Aurelio, San Pablo, Séneca, Platón, San Agustín, Hypatia, San Juan Crisóstomo, Gregorio VII, Lutero, San Francisco de Asís, San Luis y San Fernando, el Dante, Savonarola, Servet, Luis Vives, Cervantes, Melanchton, Fenelón, Miguel Ángel, Palestrina y Mendelssohn, Santa Teresa, Copérnico, Bernardo de Palissy, Newton, San José de Calasanz, Descartes, etc., etc. En las grandes solemnidades habría conciertos aéreos y el culto consistiría en discusiones y conferencias" (Menéndez Pelayo 1949, tomo VI: 468).

La crítica al krausismo en tanto que método de enseñanza abierto la desarrolla en un pasaje muy cercano al texto anterior, pero en el que lanza sus críticas contra otro de sus personajes poco apreciados, Canalejas:

"La doctrina religiosa del Sr. Canalejas viene a ser un misticismo racionalista, si no parece absurda la frase. Muchas veces usa términos cristianos,

> pero siempre con sentido panteístico. Así, v. gr., cuando habla de la revelación, ha de entenderse no de la revelación por el Cristo, sino de "la que atenta y piadosamente goza toda alma nacida, luciendo en ella el esplendor de lo divino". De aquí que el Sr. Canalejas sostenga muy formalmente que todo racionalismo predica religión y estudia dogmas y es esencialmente cristiano. De todas las añagazas que han podido imaginarse para que los hombres llamen bien al mal, y mal al bien, o los tengan por idénticos, no conozco otra menos especiosa ni más absurda que ésta. Pues qué, ¿no sabemos ya lo que significa la palabra Dios en el sistema de Krause? ¿No sabemos que la religión no es otra cosa para el Sr. Canalejas que "lo absoluto en la intimidad de espíritus que son y serán y en la transformación de modos y existencias de que sean susceptibles"? ¡Y el que esto dice, propone a renglón seguido el establecimiento de cátedras de teología libre y laica para contrariar el monopolio del clero y educar seres religiosos que no sean católicos, protestantes, judíos, ni budistas! ¿Qué religión les quedará a los seres educados por tal procedimiento, o qué podrán ser sino krausistas, es decir, ateos disfrazados?" (Menéndez Pelayo 1949, tomo VI: 474).

Esta curiosa propuesta, si no fuera por el extraño nombre con el que se la bautiza (teología libre y laica) y la idea de fondo que subyace en ella (educar a seres religiosos) no estaría muy lejos de una de los empeños fundamentales de la disciplina del estudio de las religiones en lo que se refiere al ámbito educativo: la enseñanza no confesional de la pluralidad de religiones del mundo, en la que, evidentemente, el budismo tiene un puesto notable en tanto que cuarta religión del mundo en número de fieles.

2.3. *El budismo como paradoja*

Menéndez Pelayo no podía dejar de evidenciar el carácter paradoxal del budismo frente a otras religiones y en particular en lo que tenía que ver con la idea de Dios:

> "¡Con qué pocas ideas viven una secta y un siglo! Bastóles a los protestantes la doctrina de la justificación por los solos méritos de Cristo y sin la eficacia de las obras. Bastóles a los alumbrados y quietistas la idea de la contemplación pura, en que, perdiendo el alma su individualidad, abismándose en la infinita Esencia, aniquilándose por decirlo así, llega a tal estado de perfección e irresponsabilidad, que el pecado cometido entonces no es pecado.
>
> Lejos de ser esta herejía una secuela o degeneración de nuestra grande escuela mística, es muy anterior en su desarrollo al crecimiento de esta escuela. No nace en el siglo XVII, ni tampoco en el XVI, ni aún en la Edad Media, sino que se remonta a los primeros siglos cristianos. Y aún no había cristianismo en el mundo, cuando ya enseñaban los brahmanes o gimnosofistas de la India que el fin último y la perfección del hombre consiste en la extinción y aniquilación de la actividad propia hasta identificarse con Dios, y librarse así de las cadenas de la transmigración. Todo el panteísmo indio descansa en el mismo principio, que no rechazan los yoguis o discípulos de Patandjali. Y sabido es que los budistas, con ser ateos, según la opinión más recibida, ponen por término y corona de su sistema el nirwana, es decir, la

> muerte y aniquilación absoluta de la conciencia individual. Y, sin embargo, la moral de los budistas, por una rara inconsecuencia, es pura y severa, en cuanto lo consentían las nieblas de la ciega gentilidad" (Menéndez Pelayo 1949, tomo IV: 210).

El episodio se enmarca de nuevo en la argumentación sobre la genealogía precristiana del quietismo, en la misma línea antes evidenciada, pero plantea un desarrollo más detallado que anteriormente, en el que diferencia entre la religión de los brahmanes y los yoguis que caracteriza como panteísmo y el budismo que caracteriza como religión atea.

El estereotipo de la aniquilación se repite otra vez pero en un caso se trataría de la aniquilación del yo para derivar en la identificación con Dios, en el segundo caso, al no haber Dios invocable en el proceso, el resultado sería la aniquilación absoluta del yo, que equivaldría al nirvana.

A la paradoja de la religión atea se añade, además otra paradoja para el autor, la de proponer una moral estricta y "pura" a pesar de carecer de la idea de un Dios castigador de las desviaciones y garante del correcto comportamiento.

Más allá de los ríos de tinta que se han vertido sobre el ateísmo budista, cuestión bien difícil de resolver puesto que cualquier trabajo de entrevista en que se introduzca la cuestión llevará a encontrar budistas teístas a la par que budistas que se consideran ateos, resulta interesante que Menéndez Pelayo se haya atrevido a exponer este espinoso asunto, uno de los retos que desde el punto de vista teórico tiene desde sus comienzos la Historia de las Religiones puesto que atañe en última instancia a la propia definición de religión, que si el budismo es ateo necesita buscar otro referente que la creencia en Dios, Dioses o seres sobrenaturales a la hora de sustentarla. De todos modos no se puede dejar de evidenciar que el final del párrafo anula, con su fuerte carga ideológica, la potencia del análisis mostrando, otra vez, la complejidad de la ubicación disciplinar del autor.

La última cita del budismo por parte de Menéndez Pelayo que trataremos aparece en un contexto desde luego inesperado y cargado del humor socarrón que en ocasiones destila el autor. Al hablar de la abolición del Santo Oficio por parte de las Cortes de Cádiz expone lo siguiente:

> "Increíble es la contradicción y vaguedad de ideas de este famoso dictamen. A renglón seguido de haber encomiado las ventajas de la unidad religiosa, afirma que "es propio y peculiar de toda nación examinar y decidir lo que más le conviene según las circunstancias, designar la religión que debe ser fundamental y protegerla con admisión o exclusión de cualquiera otra". ¡Lástima grande que a los omniscientes legisladores de Cádiz no se les hubiese ocurrido designar como religión fundamental en España el budismo!" (Menéndez Pelayo 1949, tomo VI: 63).

Esta cita que roza el humor absurdo, tiene un hondo calado, pues evidencia la crítica, por otra parte bastante actual en sus fundamentos, que expone

el autor, gran defensor de la Inquisición y notorio crítico de la acción legisladora emprendida en Cádiz. Caricaturiza al legislador como transformador de la realidad, capaz hasta de mutar memoria e historia, dispuesto a mirar hacia otro lado y negarse a visibilizar las creencias colectivas, llevando a un país católico como es España a deambular allá donde el capricho de los Padres Constituyentes pudieran haber estimado oportuno decidir con sus votos. Critica la ceguera de los políticos incapaces de pulsar la verdadera opinión popular y que, estirando el argumento hasta el absurdo, eso sí, hubieran incluso podido hacer del budismo la religión única de la Nación española (prohibiendo, por tanto, el catolicismo, como si una religión se pudiese establecer por mandato constitucional).

Bromas aparte, Menéndez Pelayo era a mi entender muy consciente de las contradicciones que parece que caracterizaban a la Constitución de Cádiz y quizá la mayor de ellas resulte la que atañe al artículo doce, que propone el nacionalcatolicismo como senda por la cual construir la identidad de la Nación Española (como si una religión universalista y en ese momento excluyente como la católica pudiese domesticarse en los límites de un territorio en un regalismo que no podía menos que retorcer la certeza, para el autor, de que el mundo no tiene más que un rey que es Cristo). Resultaría por tanto necesario matizar lo que entendía por identidad católica el autor, en la que universalismo y localismo español se hibridaban en una línea puntualmente distinta, por ejemplo, de la que propone Luisa Marco Sola (2009).

A este respecto expone lo siguiente, con una lógica implacable que evidenciaba el absurdo de las componendas constitucionales que él intenta ridiculizar con la no menos absurda humorada budista que acabamos de ver:

> "Otra concesión de mayor monta, bastante a indicar por sí sola cuán cautelosa y solapadamente procedían en aquella fecha los innovadores, fue el consignar en la constitución de 1812, democrática en su esencia, pero democrática a la francesa e inaplicable de todo punto al lugar y tiempo en que se hizo, que "la nación española profesaba la religión católica, apostólica, romana, única verdadera, con exclusión de cualquier otra". Y aun fue menester añadir, a propuesta de Inguanzo, caudillo y adalid del partido católico en aquellas Cortes y señalado entre todos por su erudición canónica, "que el catolicismo sería perpetuamente la religión de los españoles, prohibiéndose en absoluto el ejercicio de cualquier otra". A muchos descontentó tan terminante declaración de unidad religiosa, pero la votaron, aunque otra cosa tenían dentro del alma, y bien lo mostró la pegadiza cláusula que amañadamente ingirieron, y que luego les dio pretexto para abolir el Santo Oficio: "La nación protege el catolicismo por leyes sabias y justas." Y a la verdad, ¿no era ilusorio consignar la intolerancia religiosa después de haber proclamado la libertad de imprenta y en vísperas de abatir el más formidable baluarte de la unidad del culto en España? Más lógico y más valiente había andado el luego famoso economista asturiano D. Álvaro Flórez Estrada en el pro-

> yecto de Constitución que presentó a la junta Central en Sevilla el 1º de noviembre de 1809, en uno de cuyos artículos se proponía que "ningún ciudadano fuese incomodado en su religión, sea la que quiera". Pero sus amigos comprendieron que aún no estaba el fruto maduro, y dejaron en olvido ésta y otras cosas de aquel proyecto" (Menéndez Pelayo 1949, tomo VI: 46-47).

En conclusión, todas estas citas del budismo, más allá del humor magistral que en ocasiones vehiculan, resultan en última instancia estereotipadas, repetitivas y, como era de esperar, poco respetuosas: al aborrecer la libertad de cultos y al estimar irrenunciable el carácter exclusivo de la revelación cristiana en su forma católica más ortodoxa, no podía menos que estimar al budismo una opción inaceptable.

Probablemente hubiera sido diferente el caso si su estudio se hubiese dirigido al budismo más antiguo, al anterior al cristianismo, seguramente el respeto que hemos visto que evidencia en lo relativo a los valores morales de esta religión, a pesar de su supuesto ateísmo, hubieran primado en el análisis y las descalificaciones hubieran sido menos imprescindibles en su discurso. Pero el contexto de uso del budismo era de carácter secundario, no el objeto principal, mera palanca en argumentaciones en las que el catolicismo es el centro del debate, por tanto, la visión del budismo que expresa no desdice la lógica general de la obra.

3. El budismo imaginario y teosófico de Juan Valera

En lo que respecta a Juan Valera y el budismo, su estudio detallado ya ha sido adelantado por Joan Torres-Pou (2007a-b; 2013: 23-58) y lo que vamos a plantear serán algunas ideas que sirvan de recordatorio que se trata de uno de los posibles guías principales para esta época por los caminos del budismo en España. Estaba, además, conectado con Menéndez Pelayo por claros lazos de amistad a pesar de sus diferencias ideológicas y, además, este asunto del budismo los entrelaza de modo claro. Valera desarrolló en momentos diversos de su vida una carrera diplomática que le llevó fuera de España y le permitió estar al tanto de las modas orientalistas y de la pasión esotérica que recorría Europa, pero también Estados Unidos. Sirvió en Washington desde 1883 a 1886, en un país en el que el budismo era un asunto con vertientes no solamente eruditas, como ocurría generalmente en Europa, sino también populares, y donde había una destacada apertura hacia la diversidad de criterios en lo religioso en los que el budismo ofrecía ingredientes de todo tipo, desde esotéricos a racionalistas. Se enfatizaba su tolerancia y su adaptación a los presupuestos de la ciencia (Tweed 2000) y esta apertura maduró, por ejemplo, en 1893, en la convocatoria del Parlamento Mundial de las Religiones y el impacto que los participantes budistas tuvieron en él y posteriormente (Snodgrass 2003; Seager 2009).

Valera envió a Menéndez Pelayo a comienzos de 1887 desde Bruselas donde había llegado el año anterior, una larga carta para publicar en *La Revista de España* que tituló "El budismo esotérico" (Valera 1887; Torres-

Pou 2007a; 2013: 23ss. para las circunstancias). Era la primera entrega de lo que deseaba que fuese un futuro libro, titulado también *Budismo esotérico*, y que pensaba ir escribiendo bajo el formato de una serie de cartas dirigidas a su amigo. La correspondencia entre ambos habla del tema de modo recurrente desde abril hasta septiembre de 1887 y Menéndez Pelayo no deja de solicitar a Valera que envíe más cartas, ya que la primera publicada dice que tuvo un gran éxito e insiste en que el público pide continuación (Menéndez Pelayo 1886-1887). Pero finalmente solo se tratará de un proyecto truncado del que quedarán algunos elementos reflejados especialmente en la novela *Morsamor*, publicada en 1899 (Torres-Pou 2007b). Esta obra estaba en embrión en 1887, ya que habla del proyecto en "El budismo esotérico". Valera quiere escribir en la línea de los famosos Bulwer-Lytton (y su *Zanoni*) y Rider Haggard (cuya novela *She* acaba de leer nada más publicarse), pero desde una posición en la que lo jocoso y estrambótico se potenciasen. Así, por ejemplo, sus héroes en la búsqueda de los misterios de Asia serán en este caso dos imaginarios franciscanos españoles del siglo XVI, Miguel de Zuheros y Tiburcio de Simahonda (una especie de Quijote y Sancho con toques de Cándido y otros personajes volterianos) que llegarán a visitar no solo Lhasa en el Tíbet sino incluso el reino perdido en el Himalaya donde moran los grandes sabios de la humanidad, uno de los cuales le llegó a revelar a los protagonistas que Siddhartha fue influido telepáticamente por ellos a la hora de poner en marcha el budismo.

Hay que tener en cuenta que la posición de Valera en todos estos escritos, y la imagen que se forja del budismo y de Buda, están en consonancia con la línea popularizada por la Sociedad Teosófica y por su líder, Madame Blavatsky (que nombraba la teosofía que practicaba también como budismo esotérico). Se trataba de un movimiento que hacía furor en aquellos años y que había sido fundado en Nueva York en 1875 por Blavatsky y Henri Olcott y que Valera conoció de primera mano en su estancia estadounidense como no deja de indicar en su budismo esotérico y en sus cartas. Además cita a Blavatsky en no pocas ocasiones en su correspondencia y también se refiere expresamente en las misivas que dirige a Menéndez Pelayo al teósofo Alfred P. Sinnett y a su libro titulado *Esoteric Buddhism*, publicado en Londres en 1883 (traducido al español algunos años más tarde: Sinnett 1902) y homónimo de su trabajo inconcluso. Para Sinnett, como para Blavatsky, budismo esotérico desde luego no era lo que la mayoría de los budólogos entenderían hoy en día. Equivalía para ellos a teosofía, y no era por tanto un budismo como el que se practicaba en diversos países de Asia, que muchos en la Sociedad Teosófica estimaban además degenerado, sino lo que imaginaban como el "verdadero" budismo, el de los "buddhas", los "seres sabios", recuperado gracias a los mahatmas, imaginarios detentadores de la sabiduría (con mayúscula), ocultos en el Hima-

laya y con los que Blavatsky decía haber estudiado y estar en contacto telepático y esotérico (y que no son otros que los que aparecerían en la novela *Morsamor* de Valera).

La propuesta teosófica de Blavatsky, en resumen, resulta un constructo imaginario que tomaba algunos elementos de diversas fuentes budistas, pero que en su caracterización general se clasificaría como un esoterismo con algunas (o muchas en ocasiones) pinceladas de budismo. Pero también hay que tener presente que dentro de la propia Sociedad Teosófica el budismo era estudiado y conocido de una manera algo diferente, más acorde con el que realmente se practicaba en Asia, por parte del otro fundador de la teosofía y su primer presidente, Olcott, aunque hay que tener en cuenta que ambos fundadores habían tomado los votos laicos budistas en 1879 en la entonces llamada Ceilán y muy probablemente fueron los primeros occidentales en hacerlo (Lopez 2002: XIII; 15; Oldmeadow 2004: 63ss.) y de los que se podría decir que eran, por tanto, formalmente (además de imaginariamente) budistas. A diferencia de Blavatsky, Olcott se implicó de modo mucho más destacado en el desarrollo del budismo en Asia en general y del esrilanqués en particular (Prothero 2010) llegando a escribir un catecismo budista en 1881 (Olcott 1923 para la traducción al español) y un resumen de creencias budistas fundamentales (especie de credo budista) que sometió a la aprobación de diversas autoridades budistas de Sri Lanka, Birmania y Japón y que servía para contrarrestar la acción misionera cristiana en aquellas tierras por medio de armas doctrinales parecidas (un credo y un catecismo) aunque fueran en última instancia aditamentos ajenos a la tradición budista (y en particular en Japón sus puntos de vista no dejaron de encontrar reticencias: Snodgrass 2003: 155ss.).

Recapitulando, en lo que nos ha llegado de Valera, pese al título que porta su carta, y dada la falta de los ulteriores escritos que quizá hubiesen podido incluir alguna información más específica, no se encuentran verdaderas referencias reconocibles como budistas: siguió por tanto la senda de Blavatsky y no la de Olcott. El tono general de la correspondencia entre Valera y Menéndez Pelayo en estos asuntos no deja de tener en ocasiones un tono desenfadado (o incluso descreído), y ronda un trasfondo burlesco que se potencia en la novela *Morsamor*, que deambula en ocasiones por derroteros de comedia del absurdo y donde destaca la reiterada huella de los planteamientos teosóficos, pero entreverada con situaciones jocosas.

En todo caso estos proyectos orientalistas y solo nominalmente budistas de Valera sirven para introducirnos en una España en la que Buda y la religión que fundó no eran desconocidos, pero donde, en la línea de lo que ocurría también en muchos otros países europeos, a nivel popular, el budismo se imaginaba por medio de los instrumentos distorsionadores que promovía la teosofía desde sus cuarteles generales en la India y donde Blavatsky y luego Annie Besant eran las lecturas de base, y donde el Tíbet era un lugar de mil maravillas. De todos modos, poco a poco, al pasar del

tiempo y aumentar el conocimiento sobre el mismo, la imagen se fue amoldando a la realidad, como ocurre, por ejemplo, en el trabajo del teósofo español Mario Roso de Luna, desarrollado en un libro inconcluso dedicado al tema del Tíbet que fue publicando por entregas en la revista teosófica *El loto blanco* (Roso 1930-1932) y donde los datos contrastados dejan su lugar también a la prolífica imaginación teosófica. No se puede obviar que había en España un número no desdeñable de seguidores y simpatizantes de la teosofía en la época de fin de siglo (del XIX) y en las primeras décadas del siguiente que compartían con Valera, a pesar de su puntual descreimiento y sus burlas veladas, una mirada de simpatía hacia el budismo, lo que en ningún caso quería decir que se pudieran considerar budistas, a menos que esta pertenencia se pudiese hacer equivaler simplemente a la de teósofos. El propio hijo de Juan Valera, Luis, que también desarrolló una carrera diplomática que le llevó incluso hasta China, heredó las inquietudes literarias de su padre y su interés por el budismo, aunque con una sensibilidad que podríamos calificar como más iconográfica. Siguió la fascinación teosófica de su progenitor que se evidencia en su *Sombras chinescas. Recuerdos de un viaje al Celeste Imperio* (Valera 1902) y en especial en el relato titulado "La esfera prodigiosa" de su *Visto y soñado* (Valera 1903) y es una cuestión ya tratada con anterioridad (por Molina 2006; González 2007 o Torres-Pou 2013:59-80), pero que nos sirve para apuntalar el interés que tendría un trabajo monográfico sobre el impacto de la teosofía en la percepción del budismo en España.

En resumen, a pesar de resultar un tema fascinante y en el que en una investigación más detallada se podrían desentrañar más personajes de interés, para nuestros propósitos de detectar budistas contrastables en España antes del momento del surgimiento de las primeras comunidades estables en 1977, la vía teosófica se nos presenta como un camino nebuloso e irreal en la línea del emprendido en *Morsamor* por las sendas del Tíbet esotérico. Añadamos que en la actualidad, el retorno de la democracia también ha conllevado la reapertura de caminos en los que teosofía y budismo se habían entremezclado, como por ejemplo en el caso de la familia Roerich (Sarriugarte 2008) que ha tenido en España, en el Centro de Meditación Darjeeling fundado en 1978 y en el Museo Bandera de la Paz Nicolás Roerich de Bedia en Vizcaya, un exponente notable que ha ido experimentando adaptaciones a diferentes momentos incluidos los nuevos tiempos de pandemia, y que está todavía en funcionamiento (http://shambala-roerich.com). Incluyó durante un tiempo, desde 1997 al cambio de milenio, incluso, un estupa funerario conmemorativo de Helena Roerich. Además, conviene destacar que las obras budistas de los primeros teósofos (Sinnett, Olcott, Leadbeater) han vuelto a publicarse en España, incluso en reediciones muy recientes (de 2010 y 2011).

4. La primera tesis doctoral sobre budismo en España: Francisco García Ayuso y su trayectoria

Contra estas tendencias, que podríamos denominar "para-budistas" (de simpatía hacia el budismo como filosofía o hacia su vertiente "esotérica", más popular) y de carácter bastante diletante que se han ilustrado por medio de las figuras de Menéndez Pelayo y de Valera, se posicionó el mejor sanscritista español del momento y polemista ultra-católico, Francisco García Ayuso. Publicó un pequeño libro (de 41 páginas) dedicado al tema recurrente en la Europa de entonces del nirvana budista (García Ayuso 1885) que presentó como tesis doctoral y que es el primer trabajo monográfico que sobre el budismo publicó un autor español y en el que, frente al uso que desde 1884 fijaba la Real Academia de la Lengua (Buda y budismo, y conviene destacar que García Ayuso ingresó en la Academia en 1888), optó por la grafía fiel al sánscrito de buddhismo y Buddha, asunto que todavía hoy es objeto de polémica (por ejemplo Mestanza 2009), ya que el español se singulariza en este asunto respecto de muchas de las demás lenguas europeas.

Desde luego García Ayuso defiende una posición ideológica no muy alejada de la de Menéndez Pelayo respecto de la caracterización del nirvana como senda de la aniquilación y como mera anulación egoísta derivada de la negación de la figura del dios creador que en última instancia desemboca en el ateísmo, que en sus propias palabras refiere como "los tétricos antros del nihilismo buddhista" (véase sobre este tema recurrente en español Fatone 1972 o Tola/Dragonetti 1990, que son muy esclarecedores en este asunto así como en los textos que traducen y comentan, y también Droit 1997 o Panikkar 1971). Resulta García Ayuso también muy crítico con la tendencia filosófica (al modo de Schopenhauer) de reivindicación del budismo que se hacía entre intelectuales europeos (es clave en este asunto el enfoque de Masuzawa 2005: 125ss.), llegando a negar hasta lo que muchos otros admiraban: el valor de la ética budista. No esconde que sitúa en el punto de sus iras al budismo que, a pesar de ser su objeto de estudio, considera, desde su opción religiosa católica, como una "falsa religión" y como un "famoso engendro del sabio indio" (García Ayuso 1885: 5), que no resiste la menor comparación con las "verdades" cristianas.

Pero estos presupuestos ideológicos tan poco halagüeños se combinan con que el autor presenta la particularidad de que era capaz de trabajar sobre documentación directa, sobre fuentes originales budistas, y que conocía muy bien la bibliografía erudita europea sobre el asunto, ya que había tenido una formación contrastada en lenguas orientales, y en particular en sánscrito, durante los años que estudió en la Universidad de Múnich (de 1868 a 1870). En la España de aquel entonces era el intelectual más capacitado para estudiar los textos originales del budismo antiguo, mantenía interlocución con muchos de los especialistas europeos del momento, asistía a congresos internacionales (Álvarez Pedrosa 1994: 55ss.) y había realizado estancias de documentación sobre temas budistas en París y Viena

en 1876 y en Berlín en 1881. Hubiera podido formar escuela y poner en marcha estudios universitarios de sánscrito e incluso de "estudios buddhistas", como expresamente los denomina (García Ayuso 1885: 17), si hubiesen sido otras las condiciones del país y de su casta universitaria, pero quizá también si la actitud personal del autor, poco contemporizadora con quienes detentaban posiciones de fuerza en la universidad en estos asuntos (a juicio del autor sin merecerlo, tema que no callaba en sus publicaciones), no le hubiese granjeado enemigos muy influyentes (quizá uno de los pocos protectores con los que contó siempre fue justamente Juan Valera).

En este asunto García Ayuso se nos evidencia como otra vía muerta, como ocurrió con Valera. Ambos, en sus estancias fuera de España, habían contactado (en grados diversos) con el mundo intelectual occidental para el que la religión que se reconoce en Buda, en tanto que fundador, planteaba una paradoja (la de una religión *sui generis* que, por ejemplo, se configura sin dios, como no dejan de exponer Glasenapp 2000 o Batchelor 2008; 2012; 2017). El indudable reto budista se intentaba resolver por medio de apostar por la inversión en conocimiento, multiplicándose los trabajos eruditos y dedicando por parte de sus investigadores enormes esfuerzos en el estudio de las lenguas y en la publicación de textos, incluso realizando largas estancias en los países de Asia donde florecía esta religión. El control colonial británico sobre las zonas budistas al sur del Himalaya, el de los franceses en Indochina o los intereses en China, Japón y otros países de la zona por parte de las diversas potencias coloniales europeas derivaban también en un afán de potenciar la investigación, reflejada en la dotación de puestos universitarios para la docencia y el estudio sobre estos temas, que ofrecían el valor añadido de afinar un mejor (y más "suave" y sofisticado) control colonial.

Francisco García Ayuso, tras presentar su tesis doctoral, pensaba seguir dedicando trabajos al budismo y expone que tenía en preparación monografías sobre la moral, las órdenes religiosas o la cosmogonía de esta religión, un conjunto que es de suponer que conformaría en su momento un libro sobre el budismo al estilo del que había dedicado a Zoroastro en 1874. Pero, finalmente, García Ayuso terminó hallando acomodo profesional estable lejos del budismo, enseñando alemán como catedrático de instituto, siendo profesor auxiliar en la Universidad Central de Madrid, regentando una academia de lenguas, y ocupando el sillón U de la Real Academia Española desde 1888 en su calidad de experto en lenguas comparadas (Escribano 2001; 2013). Eran dedicaciones más afines a las mermadas posibilidades de un país que pocas ambiciones tenía respecto de Asia y que estaba regido por una clase política que, salvo excepciones, presentaba poco interés por las religiones en plural, divididos como estaban, además, por un lado entre una mayoría de católicos poco interesados por cualquier otra opción religiosa, frente a la que se posicionaban algunos anticlericales nada interesados en religiones y cleros de cualquier tipo (y menos quizá extran-

jeros y extraños como los budistas). Solo una élite, enmarcada principalmente en torno a la Institución Libre de Enseñanza, se libraba de estas posiciones que apostaban por el desconocimiento. El interés oficial respecto del budismo era muy escaso por mucho que se creyese que era la religión con mayor número de seguidores, y en los círculos en los que se hablaba en mayor medida de esta religión, se hacía generalmente, como hemos visto, desde los presupuestos bastante distorsivos de la teosofía y los esoterismos.

5. El budismo como objeto de fascinación en España

Se podría plantear entonces que se encontraba España al margen de la fascinación budista que se avivaba más allá de las fronteras septentrionales del país. Pero habría que matizar esta afirmación. Para ello habría que tener presente que el budismo como objeto de fascinación (el término lo emplea Panikkar 1995) se ha evidenciado en algunos destacados creadores españoles que no podían quedar inmunes ante grandes éxitos editoriales como la biografía versificada de Buda publicada en 1879 por Edwin Arnold que alcanzó más de un centenar de ediciones en inglés y que ha tenido una notable vida editorial en lengua española cuyo rápido repaso puede ofrecernos algunas pinceladas de la cuestión que nos interesa y de los círculos implicados. En España se cuenta con una traducción de comienzos de los años veinte del siglo pasado, publicada en Barcelona por la editorial Teosófica. El traductor fue Federico Climent, miembro destacado de la Sociedad Teosófica en Cataluña y que tradujo muchas otras obras. Esta traducción ha tenido una vida larga puesto que ha sido retomada en la edición de Valldoreix (Barcelona) por la Editorial Teosófica en 1998 y también es la traducción seguida por la editorial barcelonesa Obelisco en 1994. Por su parte de finales de los años 20 en México en la editorial André Botas e Hijo, S.A. se publicó la traducción de Rafael Cabrera, retomada en muchas ediciones posteriores, entre ellas la de Kier en Buenos Aires (1945 y siguientes) que es la que quizá ha tenido un impacto internacional mayor pues tiene docenas de ediciones en toda América Latina. Hay que añadir traducciones posteriores como la que firma Jordi Rottner de la editorial Teorema de Barcelona de 1982, con ediciones posteriores o la de José Javier Fuente del Pilar para la editorial Miraguano de Madrid, más reciente (Arnold 2008).

Se podría insertar el budismo en la fascinación general por la cultura de la India que se evidenciaba en algunos literatos (y desarrolla Gallud 1998), pero justamente presenta peculiaridades al resultar no solo el contexto (la India), sino especialmente la propia figura (Buda), el objeto de interés más allá del marco geográfico específico, conformando un ingrediente en una "cultura general" global en construcción.

Resulta en este punto muy destacable citar el largo cuento titulado "El despertar de Budha" que en 1897 el famoso literato Vicente Blasco Ibáñez escribió desde la cárcel y publicó por entregas (desde el 4 al 10 de febrero)

en el periódico *El Pueblo* que él mismo había fundado tres años antes. Resulta un empeño parecido al de Arnold (que en ese momento aún no estaba traducido al español), aunque de proporciones más modestas. Narra la vida de Sidarta desde su nacimiento hasta el comienzo de su predicación tras su despertar y, en la línea de la ideología racionalista de su autor, opta por anular completamente los elementos milagrosos, planteando como imaginarios los factores que se podrían enjuiciar como sobrenaturales (por ejemplo las tentaciones de Mara) y potenciando los descriptivos (y casi cinematográficos) insistiendo, por ejemplo, en un erotismo no disimulado al hablar del harén del príncipe (y de las bailarinas y acróbatas semidesnudas que actúan para su entretenimiento: Chaves 2012: 85-86). Evidencia una indudable simpatía en el tratamiento de la figura de Buda y una gran sensibilidad social (insistiendo en el cambio de actitud del príncipe hacia los parias, de perseguidor a amigo de ellos) y, en resumen, termina casi haciendo de Buda un pensador no religioso o circunscribiendo la religión que funda, y así es como termina su cuento, solamente al amor y la compasión.

Otro ejemplo lo ofrece en 1918 un muy joven Federico García Lorca que escribió un corto poema inédito titulado *Buddha* en el que entremezcla magistralmente el momento previo a la partida del palacio en el que vive con su esposa y su hijo con su proceso de "despertar". De las cuatro hojas que formaban el poema se ha perdido la segunda, que parece que debía desarrollar en alguna medida componentes de tipo más religioso, ya que la estrofa con la que comienza la tercera hoja nos presenta al príncipe meditando y acercándose a una metafórica "puerta de calma infinita" mientras una voz que se define como "celeste" le otorga el siguiente tratamiento: "Tu eres Tathagata, puro, sin igual", dando a entender que ya en ese momento estaría más allá de todo fenómeno transitorio, en una aproximación que se aviene a caracterizaciones del episodio más religiosas (e incluso más cercanas quizá a los modelos de entender este asunto en el mahayana) que racionalistas al modo de Blasco Ibáñez.

Entre algunos otros pensadores españoles el budismo también era referencia no inusual que requeriría una investigación pormenorizada, ya parcialmente emprendida por diversos investigadores, y que muestra cercanías e influencias, bien destacadas, por ejemplo, en el caso de Pío Baroja (Abellán 2000) o de Francisco Villaespesa (y sus toques teosóficos: Kim 2011: 223ss.), pero que incluye a bastantes más autores como adelanta María Jesús Alonso Seoane (2008a: 23ss.; 2008b: 31ss.). Pero lejos de poder decir de ellos que fueran budistas, más allá de la simpatía y hasta del juego de identidades que Juan de Mairena-Machado evidencian, o del exceso de hacer de Ortega un esteta zen (Ahn 1987), lo que encontramos es un interés que podríamos incluso enjuiciar como meramente superficial hacia el budismo en muchos de ellos. En general, no hemos contado en España con grandes figuras de escritores identificables con el compromiso budista al estilo de Alan

Watts o Jack Kerouack que, por su impacto y su continuidad en otros posteriores, ha llevado a que se pueda desentrañar un budismo literario occidental multiplicado, además, en los últimos tiempos (véase Whalen/Storhoff 2009). En el caso español, la implantación más tardía y menos profunda del budismo que en otros lugares ha retrasado este fenómeno.

También en las artes plásticas lo que se podrían denominar como planteamientos estéticos cercanos al budismo no han dejado de influir en pintores y artistas en todo el mundo (Harris 2002; Crespo 1997; Maillard 1995) y España no es una excepción, aunque su estudio pormenorizado también requeriría un trabajo monográfico. Nos puede servir como ejemplo, aunque también desborde en parte el marco cronológico de este apartado, el caso de Antoni Tàpies (Wu 2006; Chen 2010) que nos introducirá en una sensorialidad afín al budismo que se evidencia de modo más explícito y que resulta más difícil de delimitar o detectar en tantos otros casos. "En efecto ha habido cuadros que los he hecho bajo la influencia total de una idea budista" fue una de las respuestas que ofreció en una entrevista hecha en 2008 por el director y el redactor principal de la revista *Dharma* (Araque y de la Rosa 2008: 46). Pero las influencias budistas, la fascinación por el budismo, la sensibilidad apreciativa hacia el arte producido desde contextos budistas, no quiere decir que estos creadores se considerasen budistas o podamos tenerlos por tales. En la entrevista antes citada ante la pregunta directa "¿Es Tàpies budista?", contestó: "No tengo la etiqueta de budista, pero comparto muchísimas de las visiones del mundo de los budistas. Y si hoy día tuviera que afiliarme forzosamente a una sabiduría o religión escogería el budismo zen". Puede servirnos este ejemplo para evidenciar que un número no desdeñable de personas, ante una disyuntiva clara que les exija una elección, terminarían optando por evidenciar su difusa simpatía por el budismo bajo la forma de una explícita identificación. Y es que este asunto de la identidad budista y sus peculiaridades es una cuestión de gran relevancia tratada desde múltiples ópticas, por ejemplo: Tweed, 2002; Cho, 2004; Gordon-Finlayson y Daniels 2008; McMahan 2018; Gordon-Finlayson 2012 o Janca-Aji 2020, entre tantos otros).

Estos ejemplos, que si se realizase una investigación más específica se podrían multiplicar, sirven para evidenciar que entre los pensadores y creadores (y también entre otros españoles más anónimos) se puede detectar una fascinación por el budismo que se pudo hacer pública en alguna medida desde que la Constitución de 1868 (y el establecimiento de la libertad de cultos algo tímido y posteriormente en ocasiones desarbolado) entreabrió la puerta a horizontes más plurales en lo que a la religión se refería y que luego la Constitución de 1978 ha desarrollado plenamente. Pero la relativa apertura en las opciones religiosas personales que caracterizaba a España a partir de 1868, y la posibilidad abierta a perfiles de buscadores religiosos que hubiesen quizá podido derivar plenamente hacia el budismo

hubiera sido diferente si la situación colonial española del momento hubiera sido otra. Pero la inexistencia de importantes intereses coloniales en Asia (exceptuando Filipinas hasta la debacle de 1898) llevó a que, a diferencia de lo ocurrido en otros países europeos, y en particular Gran Bretaña (Almond 1988) y hasta incluso Irlanda (como el caso puesto en relieve de Dhammaloka: Cox 2009; Turner-Cox-Bocking 2010; 2020), no podamos hablar de verdaderos budistas españoles en esta época, personas que entroncasen su práctica en un magisterio reconocido o hubiesen sido ordenados en alguna escuela o linaje contrastados, ya que el desplome del imperio colonial desde finales del siglo XVIII potenció el alejamiento de los españoles de los países budistas de Asia (aunque en Solano 1989 se pone de relieve una cierta presencia potencial y no solo en Filipinas), situación bien diferente a la de los dos siglos anteriores.

Pero quizá un ejemplo pueda servirnos de contrabalanza de este análisis: cuando las circunstancias biográficas lo determinaban y las político-sociales lo permitían, cabía la posibilidad de que la atracción budista conllevase la conversión de un occidental. Tomaremos como guía a un descendiente de españoles, el conocido orientalista, filósofo, poeta e historiador del arte estadounidense Ernest Francisco Fenollosa, hijo del músico malagueño Manuel Francisco Fenollosa del Pino. En su larga estancia en Japón como profesor en la Universidad Imperial de Tokio a partir de 1878, Ernest Fenollosa potenció el interés, tanto occidental como incluso japonés (lo que le valió múltiples honores posteriormente), por el arte tradicional del país y desarrolló una gran fascinación por la cultura, la pintura, la poesía, el teatro y también las creencias del Japón. Esta mirada estética (o estético-religiosa) derivó en que incluso se iniciase en el budismo shingon y tendai en 1885 bajo el magisterio del abad Sakurai Keitoku de Miidera, asunto que no dejan de referenciar los trabajos especializados en el budismo en América (Tweed 2000: 40, 69ss.; Fields 1992: 150ss.; Snodgrass 2003: 113ss.; Oldmeadow 2004: 165ss.) y que en 1896 se ordenase monje bajo el nombre de Teishin. Incluso en el templo Hômyô-in de Miidera (Otsu, Shiga, Japón) reposan parte de sus despojos mortuorios, tras su deceso en Londres en 1908. Probablemente si Fenollosa no hubiese sido estadounidense de nacimiento y hubiese nacido en España, una fascinante biografía de este tipo hubiese sido menos probable: desde luego las condiciones de libertad de creencias y de apertura ideológica que existía en Estados Unidos, a diferencia de España, podían llegar a ser caldo de cultivo para este tipo de fascinantes itinerarios vitales y de cambios de religión.

También conviene tener en cuenta que la figura de Buda en tanto que reformador que buscó potenciar una vía de desarrollo espiritual personal, pero también social, desde los presupuestos del libre análisis (como se evidencia en particular en el famoso texto del Canon Pali, que expone el discurso de Buda conocido como *Kalama Sutta*) resultó un ingrediente

que se enjuició como atractivo por parte de algunos seguidores de diversas tradiciones masónicas, asunto, por otra parte, que requeriría de un estudio monográfico para el caso español y que no solo tiene un interés histórico remoto sino que se evidencia también en el presente. Por ejemplo, en el primer Barómetro Masónico (Gran Logia de España 2011) que explota datos de una encuesta llevada a cabo en 2011 se expone que un 4,1% de los encuestados afirmaron ser budistas (se da el caso, además, de que uno de los máximos responsables del budismo en nuestro país, que fue presidente de la federación budista, también ostenta una posición de muy alta responsabilidad en la masonería). Se trata de un porcentaje muy superior al que encontramos en el resto de la población (incluso si tenemos en cuenta que entre los encuestados y en la Gran Logia de España hay casi un 15% de británicos y casi otro 10% de ciudadanos de otros países), y evidencia convergencias entre masonería y budismo en España dignas de más detallada investigación.

En los años previos a la Segunda República se fueron publicando en traducción obras sobre budismo que evidenciaban una simpatía "filosófica" por parte de sus autores, americanos, como Paul Carus, destacado introductor del budismo en Estados Unidos con una primera traducción (Carus 1915), seguida de muchas reediciones significativamente en los primeros años de la transición democrática y hasta la actualidad, o también italianos, como el erudito y sanscritista Carlo Formichi (1926), o franceses, como el filósofo y político Jules Barthélémy de Saint Hilaire (1911), entre otros.

Esta fascinación no ha dejado de crecer con el tiempo y, además, lo ha hecho de modo exponencial a partir de la década de 1980. Palabras como zen inundan nuestra cotidianeidad perdiendo en muchos casos casi toda connotación religiosa explícita para convertirse en referencia estética (pero tras la que implícitamente no deja de estar imbricado el significado budista), como volveremos a plantear en el capítulo sexto de este libro.

En todo caso hay que tener en cuenta que se produjo una retracción de este proceso a partir de la Guerra Civil y durante buena parte del franquismo, cuando la apuesta por la singularidad religiosa alejó esta temática de los discursos intelectuales y creativos más públicos. El Concilio Vaticano II, con su apuesta por la libertad religiosa como derecho fundamental, y con su expresa y favorable mención del budismo en la declaración *Nostra Aetate* de 1965, cambió la actitud general de sistemática sospecha católica previa hacia esta religión (que hemos visto que en España caracterizó, por ejemplo, a Menéndez Pelayo o a García Ayuso). Las leyes franquistas, aun a regañadientes, tuvieron que cambiar para adaptarse al "Magisterio de la Iglesia" y en 1967 se puso en marcha una legislación que, aunque tímidamente, apostó por una mayor tolerancia respecto de la libertad de cultos en España.

6. Sofrología, contracultura y reflejos budistas en España

Así, el interés por el budismo pudo hallar en la España franquista caminos insospechados de manifestación. En 1970 se desarrolló en Barcelona el Primer Congreso Mundial de Sofrología, dedicado a las medicinas de Oriente y Occidente, con participantes de más de 40 países, y con el beneplácito y la presidencia de diversas autoridades españolas (políticas e incluso militares). Entre las banderas de los diferentes países participantes se incluyó también la tibetana, ya que participaron el médico (Yeshe Donden) y el secretario particular (Gyatsho Tshering) del Dalai Lama. En la publicación del evento se expone (quizá en un exceso de entusiasmo) que se trató de la primera vez que la bandera tibetana ondeó en Occidente (Caycedo 1971: 446). Incluso en la sesión plenaria del congreso, que se desarrolló el 3 de octubre de 1970 bajo la presidencia de los entonces Príncipes de España (que aparecen cumplidamente en el reportaje fotográfico del evento aplaudiendo a los ponentes) se leyó, por boca de los participantes tibetanos, un mensaje del Dalai Lama y se expuso la posición del gobierno tibetano en el exilio respecto de su legitimidad como gobernante espiritual y temporal del Tíbet, además de expresar el agradecimiento a España por el apoyo que habían dado a la causa tibetana liderada por el Dalai Lama en Naciones Unidas en 1965. También se evidenció el empeño de los exiliados, por boca de Gyatsho Tsering, de "conservar y guardar nuestra cultura, nuestra religión y nuestros conocimientos psicológicos" (Caycedo 1971: 461-464). El anticomunismo franquista puede en parte permitir entender que se expresase un discurso de esa índole ante una audiencia de tal nivel político y representativo, un asunto que desde luego sería poco esperable en la actualidad, ya que hay que tener en cuenta que, desde 1982, el Dalai Lama ha visitado España en casi una decena de ocasiones y en ningún caso ha sido recibido por una autoridad representativa del Gobierno español de alguna notoriedad. Pero en todo este asunto también habría que tener en cuenta la simpatía que expresó el fundador de la sofrología y organizador del congreso, Alfonso Caycedo, hacia el yoga en general y el yoga tibetano y el Dalai Lama en particular. Entrevistó a este último en varias ocasiones destacando una muy larga sesión desarrollada en Dharamsala en 1965 (Caycedo 1971, 398-414). El ejemplo de Caycedo nos sirve para ilustrar tempranamente un perfil que no será inusual pocos años más tarde: el de quienes en su interés por contactar con las sabidurías de Asia, en ocasiones partiendo de una búsqueda en la que el gusto por el esoterismo (bastante desarrollado en publicaciones en aquel entonces) pudo ser un primer motor, terminaron encontrando en el budismo un camino espiritual y de conocimiento que, en ocasiones, pasó de la fascinación y la simpatía a mayores compromisos que se desarrollaron tanto en biografías vividas principalmente en la India y otros países de Asia como en España cuando a partir de 1977 se irán consolidando grupos estables de práctica budista.

En este contexto del franquismo tardío encontramos también otra forma de acercamiento al budismo, aunque de carácter no budista desde el punto de vista de la adscripción religiosa, sino claramente cristiana católica que se adaptaba a la sensibilidad de un país con una fuerte implicación con una opción religiosa específica. Una pequeña elite de personas, que en algún caso incluso eran religiosos o miembros del clero secular, comenzaron a introducirse en la práctica de la meditación, pero siguiendo modelos generalmente tomados del zen japonés. Era una corriente de búsqueda religiosa que se desarrollaba en una medida destacada en monasterios de Alemania y tenía como una de sus cabezas visibles al padre jesuita Hugo Enomiya-Lassalle (1898-1990, biografía en Baatz 2001; 2005), pero que también contaba con el referente del trapense Thomas Merton, entre otros. En su introducción en España jugó un papel que merece recordarse, porque influyó en un cierto número de sus estudiantes y de otras personas que reconocían en él un referente de opinión, el sacerdote católico y profesor de Historia de las Religiones de la Universidad Pontificia de Salamanca Carlos Castro Cubells (1921-1998). En sus memorias inéditas (Castro 1997: 311ss.) dedica largos párrafos a exponer que, al modo de los primeros jesuitas que contactaron con Japón y en particular San Francisco Javier, comprendió que el budismo era la religión que planteaba un mayor reto al cristianismo por su vertiente de potenciar el autoconocimiento con una serie de procedimientos bien diseñados y eficaces. Recuerda cómo en 1974 contactó en Alemania con la práctica de la meditación zen en contexto católico y con el propio Enomiya-Lassalle, y también desvela la larga entrevista que tuvo con Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988), otro de los grandes introductores de este tipo de zen occidental en Europa (Goettmann 1987; Wehr 1995). Carlos Castro, además, introdujo en la experiencia de este tipo de meditación a un cierto número de personas en España que lo rememoran y han publicado sus recuerdos de algunas de las circunstancias que rodearon estas actividades (Poveda 2011: 19).

De un modo ya directo, Hugo Enomiya-Lassalle comenzó, a partir de 1976, a impartir enseñanzas y prácticas de zen católico en España, abriendo camino a lo que en la actualidad es una red consolidada y numerosa de seguidores de un zen no budista y católico que tiene en el Zendo Betania su lugar más visible (como se repasa en el capítulo sexto de este libro). En este contexto habría que incluir también a uno de los grandes intelectuales españoles del momento, buen conocedor del budismo y de sus técnicas de meditación, Raimon Panikkar, que publicó trabajos sobre el tema desde mediados de la década de 1960 (Panikkar 1966; 1969; 1971; 1996) y cuya conexión con Enomiya-Lassalle se materializó, por ejemplo en su participación en el homenaje que se le dedicó en su ochenta cumpleaños (Panikkar 1978).

Recapitulando, antes de mediados de los años 1970 no se detectan en España más que perfiles bajos de practicantes, resultando el culto budista

invisible más allá de pequeños colectivos que desarrollaban una práctica no estructurada. Por una parte estaban extranjeros residentes en España, tanto miembros de las legaciones diplomáticas como de algunas compañías comerciales de países de mayoría budista, destacando por ejemplo los primeros seguidores de Soka Gakkai (entonces conectados con Nichiren Shoshu) que, si bien no existían en 1961 cuando Daisaku Ikeda, presidente de la Soka Gakkai Internacional, hizo su primera visita a España, unos años más tarde, a finales de la década, ya se pueden detectar en Madrid y en torno al año 1973 forman una pequeña comunidad de japoneses seguidores del movimiento que se encontraba asentada también en Canarias (involucrados éstos últimos en actividades relacionadas con la industria pesquera). Además, se encontraban también algunos españoles simpatizantes budistas individuales que vivían principalmente en las grandes ciudades, muy difícilmente rastreables para la investigación si no han persistido en su identificación budista. Muchos de ellos residieron en Asia en algún momento de su biografía (o incluso lo seguían haciendo en esos momentos del tardofranquismo) y emprendieron la aventura hacia Oriente (o en algunos casos hacia países más cercanos donde había maestros accesibles, por ejemplo Francia) en busca de modelos de entender la espiritualidad diferentes de los que habían conocido en España hasta aquel entonces. Un ejemplo lo ofrece el barcelonés de nacimiento Amadeo Solé-Lerís, que desarrolló una larga trayectoria fuera de España previa a que en 1972 optase por el budismo de la escuela teravada y se especializase en la meditación vipasana, tomando el nombre budista de Asoka Dhammaviriya y escribiendo una de las introducciones más conocidas a escala mundial a este tipo de meditación, con versiones tanto en español (Solé-Leris 1986a), como inglés (Solé-Leris 1986b), alemán (Solé-Leris 1994) o italiano (Solé-Leris 1988). Aunque ha desarrollado cursos y enseñanzas en España, la mayoría de su vida la ha pasado en el extranjero (en especial en Italia) y es ciudadano británico (Webb 1998: 375-376).

Pero en España, a pesar de las cortapisas ideológicas del momento, también en esta época del tardofranquismo se evidenciaba la fascinación oriental (García 1986) y surgen biografías híbridas de buscadores en las que lo hindú, lo tántrico, lo budista y otros ingredientes se combinaban. Esa simpatía por el budismo, en ocasiones construida sin renunciar al catolicismo, la encontramos, por ejemplo, en el caso del doctor Pedro Gómez Bosque, que llegó a escribir un libro sobre el tema, incluso antes de la muerte de Franco (Gómez Bosque 1973). Otro ejemplo, con una trayectoria bien diferente y abigarrada lo ofrece Ramiro Calle que comenzaba en estos años su tarea de promoción de las espiritualidades orientales, con tempranas publicaciones sobre budismo (Calle 1970) que se han seguido posteriormente por otras muy numerosas (que superan el centenar de libros) entre las que no son pocas las dedicadas al budismo (revisadas en el capítulo cuarto de

este libro), aunque en su cuidada página web no se evidencien muy explícitamente elementos budistas (www.ramirocalle.com).

En resumen, los españoles, con un poco de retraso respecto de lo ocurrido en los Estados Unidos y en otros países de Europa, se empezaban a sumar a la fascinación por las religiones orientales que comenzó a popularizarse con los beatnik. Así el zen y el tantra formaban piezas clave de lo que en aquel entonces Luís Racionero denominaba "filosofías del underground" en un libro que quedó en 1976 finalista del quinto premio de ensayo Anagrama (Racionero 1977: cap. 5 y 9). Si bien también había quienes no se podría calificar de tales (ya que llegaban al budismo desde posiciones sociales desahogadas y poco contraculturales en lo ideológico), el mayor número de los primeros españoles que de modo más masivo empezaron a incluir algunas prácticas y orientaciones budistas entre un elenco de otras posibilidades espirituales por las que deambularon, lo formaron hippies que recalaron en especial en Baleares y en las zonas de turismo de la costa mediterránea y que serán los que formarán el primer grupo de discípulos que en 1977 siguieron las enseñanzas de los lamas Yeshe y Zopa en Ibiza. Hay que tener en cuenta que buena parte de los practicantes más antiguos que se encuentran actualmente en los centros budistas españoles comenzaron su andadura de búsqueda interior tras los pasos de la "experiencia psicodélica" y las utopías contraculturales del hipismo y de las espiritualidades alternativas.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Este trabajo, en una redacción completamente puesta al día, desarrolla y ahonda en exposiciones y puntos de vista tratados en Díez de Velasco 2012: 63-74; 2013-2018: 29-45.

Abellán, José Luis (2000). "El budismo de Pío Baroja: un aspecto inédito de su biografía y de su filosofía. En Xavier Agenjo Bullón / Gonzalo Capellán de Miguel, eds., *Hacía un nuevo inventario de la ciencia española. IV Jornadas de Hispanismo Filosófico*. Santander: Sociedad Menéndez Pelayo y Asociación de Hispanismo Filosófico: 295-302.

Ahn, Young-Ok (1987). Aportaciones a la noción de verdad en José Ortega y Gasset: Alétheia y budismo zen. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.

Almond, Philip C. (1988). *The British Discovery of Buddhism*: Cambridge: Cambridge University Press.

— (1994). "El Occidente medieval y el budismo". *Revista de Estudios Budistas* 7: 107-128.

Alonso Seoane, María Jesús (2008a). El imaginario social del budismo en España. Tesis doctoral, Universidad de Santiago de Compostela.

— (2008b). *Budismo y medios de comunicación social: un análisis sociológico*. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.

Álvarez-Pedrosa Núñez, Juan Antonio (1994). "La lingüística indoeuropea en España hasta 1930". *Revista Española de Lingüística* 24/1: 49-67.

Araque, Agustín y de la Rosa, Raúl (2008). "Conversaciones con el corazón: Antoni Tàpies". *Dharma* 6: 44-50.

Arnold, Edwin (2008). *La luz de Asia*. Madrid: Miraguano (ed. or. 1879, traducción de José Javier Fuente del Pilar; hay traducciones previas, de la sociedad teosófica por Federico Climent Terrer o en México por Rafael Cabrera).

Baatz, Ursula (2001). *Hugo M. Enomiya-Lassalle, una vida entre dos mundos, biografía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

— (2005). *H.M. Enomiya-Lassalle, jesuita y maestro zen*. Barcelona: Herder.

Barthélémy de Saint Hilaire, Jules (1911). *Buda y su religión*. Madrid: editora La España Moderna (ed. or. 1860).

Batchelor, Stephen (2008). *Budismo sin creencias, una guía contemporánea para despertar*. Móstoles: Gaia.

— (2011). *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Brattelboro: Echo point Books (ed. anterior, Berkeley, Parallax, 1994).

— (2012). *Confesión de un ateo budista*. Vitoria: La Llave.

— (2017). *Después del budismo, repensar el dharma para un mundo secular*. Barcelona: Kairós

Boxer, Charles R. (1967). *The Christian century in Japan 1549-1650*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press (2ª ed.).

Calle, Ramiro (1970). *Introducción al zen y al lamaísmo*. Barcelona: Cedel.

Carus, Pablo (1915). *El evangelio de Buddha*. Madrid: editor F. Beltrán (ed. or. 1894 con múltiples ediciones y traducciones posteriores).

Castro Cubells, Carlos (1997), Memorias, manuscrito inédito (mecanografiado), sin fecha (escrito entre 1967 y 1997).

Caycedo. Alfonso (1971). *La India de los yoguis*. Barcelona: Scientia.

Chaves, José Ricardo (2012). "La vida de Buda en lengua castellana (1890-1920)". *Acta Poetica* 33/2: 77-94.

Cho, Francisca (2004). "Religious identity in the study of Buddhism". En José Ignacio Cabezón / Sheila Greeve Davaney. *Identity and the Politics of Scholarship in the Study of Religion*. New York, Routledge: 61-76.

Chen, Chieh-yi (2010). La influencia del zen en el informalismo de Tàpies. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.

Cooper, Michael (1994). "The early Jesuits in Japan and Buddhism". En Peter Milward, ed., *Portuguese voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period*. Renaissance Monographs 20, Tokyo: Renaissance Institute, Sophia University: 43-57.

Cox, Laurence (2009). "Laurence O'Rourke / U Dhammaloka: working-class Irish freethinker, and the first European bhikkhu?". *Journal of Global Buddhism* 10: 135-144.

Crespo García, Ana (1997). *El zen en el arte contemporáneo, la realidad y la mirada*. Madrid: Mandala.

Díez de Velasco, Francisco (2012). "La Historia de los Heterodoxos, Menéndez Pelayo y la Historia de las Religiones (con un *excursus* sobre el budismo)". En Ramón Teja y Silvia Acerbi (dirs.), *Historia de los Heterodoxos Españoles. Estudios*. Santander: Publican/Sociedad Menéndez Pelayo: 53-75.

Droit, Roger-Pol (1997). *Le culte du néant. Les philosophes et le bouddhisme*. Paris: Seuil.

Escribano Martín, Fernando (2001). "Los estudios sobre Oriente en la España de finales del siglo XIX: la vida y la obra de Francisco García Ayuso". En J. M.ª Córdoba Zoilo, R. Jiménez Zamudio y C. Sevilla Cueva (eds.), *El redescubrimiento de Oriente Próximo y Egipto: viajes, hallazgos e investigaciones: actas del Primer Seminario Monográfico de Primavera*, Madrid: Universidad Autónoma, Facultad de Filosofía y Letras. (Supplementa ad Isimu Estudios Interdisciplinares sobre Oriente Antiguo y Egipto), serie II, vol I: 107-116.

— (2013). "García Ayuso, Francisco. Valverde del Majano (Segovia), 24.VII.1845 – Madrid, 16.V.1897. Filólogo y orientalista", *Diccionario Biográfico Español* (Real Academia de la Historia), consultable en: http://dbe.rah.es/biografias/10290/francisco-garcia-ayuso.

Fatone, Vicente (1972). *El budismo nihilista y otros ensayos*. Buenos Aires: Sudamericana (con prólogo de Raimon Panikkar; 1ª ed. de 1941).

Fields, Rick (1992). *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Boston: Shambala, 3ª ed. (1ª ed. 1981).

Formichi, Carlo (1926). *Apología del budismo*. Madrid: editorial Zoila Ascasibar.

Gallud Jardiel, Enrique (1998). *La India en la literatura española*. Madrid: Alderabán.

Gómez Bosque, Pedro (1973). *El Budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*. Salamanca: editorial Sever-Cuesta.

García, Ángel (1986). *Guía del orientalismo en España*. Barcelona: Martínez Roca.

García Ayuso, Francisco (1885). *El nirvana buddhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos*. Madrid: Tipografía de los Huérfanos.

Glasenapp, Helmut von (2000). *El budismo, una religión sin Dios*. Valencia: Ahimsa editorial.

Goettmann, Alphonse (1987). *K. G. Dürckheim, el camino, la verdad y la vida*. Málaga: Sirio.

González Gonzalo, Antonio Joaquín (2007). "Entre teosofía y orientalismo: la religión china según Luis Valera (1870-1972)". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* XLIII: 181-209.

Gordon-Finlayson, Alasdair (2012). Becoming Buddhist: a grounded theory of religious change and identity formation in Western Buddhism. Tesis doctoral, Liverpool John Moores University.

Gordon-Finlayson, Alasdair y Daniels, Michael (2008). "Westerners converting to Buddhism: An exploratory grounded theory investigation". *Transpersonal Psychology Review* 12/1: 100-119.

Gran Logia de España (2011). *Barómetro masónico 2011*. Publicado por el equipo de comunicación de la Gran Logia de España.

Harris, Ian (2002). "A 'Commodius Vicus of Recirculation'. Buddhism, Art and Modernity". En Prebish y Baumann 2002: 365-382.

Janca-Aji, Joyce (2020). "Whose Dharma Is It Anyway? Identity and Belonging in American Buddhist (Post)Modernities". *Genealogy* 4/4: 1-13.

Kim, Hye-Jeoung (2011). Orientalismo en la literatura española finisecular: sus huellas en las obras poéticas de Francisco Villaespesa. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca.

Leadbeater, Charles W. (2011). *Buda, vida y enseñanzas*. Madrid: Editora Librería Argentina.

Lisón, Carmelo (2005). *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal.

Lopez, Donald (2002). *A Modern Buddhist Bible*. Boston: Beacon Press.

— (2009). *El buddhismo*. Barcelona: Kairós (traducción de Ferran Mestanza).

Lubac, Henri de (1952). *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Paris: Aubier-Montaigne (nueva ed. Paris: Cerf en *Oeuvres complètes de Henri de Lubac* vol. XXII, 2000).

Maillard, Chantal (1995). *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*. Madrid: Akal.

Marco Sola, Luisa (2009). "El catolicismo Identitario en la construcción de la Idea de Nación Española. Menéndez Pelayo y su "Historia de los Heterodoxos Españoles". *Ilu* 14: 101-116.

Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.

McMahan, David. (2018). *La construcción del budismo moderno*. Barcelona: Kairós (Oxford: Oxford University Press, 2008).

Menéndez Pelayo, Marcelino (1880-1882). *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Librería católica de San José, 3 vols.

— (1948). *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: CSIC, 7 vols. (citados por tomo y página, es la edición de 1910 muy aumentada por el autor de la de 1880-1882).

Mestanza, Ferran (2009). "El Buddha en la lengua de Cervantes: ortografía y traducción de la palabra Buddha en español", prefacio a la edición española de Lopez 2009: 9-22.

Molina Porras, Juan (2006). "Lo fantástico oriental y la parodia de lo maravilloso en la narrativa breve de Luis Valera". En Marco Kunz; Ana María Morales; José Miguel Sardiñas (eds.), *Lo fantástico en el espejo. De aventuras, sueños y fantasmas en las literaturas de España*. México: Oro de la noche (recopilado en: http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/lo-fantastico-oriental-y-la-parodia-de-lo-maravilloso-en-la-narrativa-breve-de-luis-valera/html/4026e0dd-3556-4b63-9d7f-71958b89b2ca_2.html).

Olcott, Henry S. (1923). *Catecismo buddhista*. Barcelona: Biblioteca Orientalista (nueva edición, Madrid: Editora Librería Argentina, 2010).

Oldmeadow, Harry (2004). *Journeys East. 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*. Bloomington: World Wisdom.

Panikkar, Raimon (1966). "La prima imagine del Buddha. Per una introduzione al apofatismo buddhista". *Humanitas* 21: 608-622.

— (1969). "La sonrisa de Buda". *Revista de Occidente* 76: 1-21.

— (1971). "Nirvana and the Awareness of the Absolute". En Joseph P. Whelan, ed., *The God Experience. Essays in Hope*. New York: Newman Press: 81-99.

— (1978). "Gedankenfreie Meditation oder seinerfüllte Gelassenheiten. En Günter Stachel, ed., *Munen Muso. Ungegenständliche Meditation, Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle S.I. zum 80 Geburtstag*. Mainz: Matthias-Grunewald-Verlag: 309-316.

— (1995). "La fascinación del budismo". *Revista de Estudios Budistas* 9: 7-23.

— (1996). *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela.

Prebish, Charles S. / Baumann, Martin, eds. (2002). *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.

Prothero, Stephen (2010). *The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington: Indiana University Press (1ª ed. 1996).

Racionero, Luís (1977). *Filosofías del underground*. Barcelona: Anagrama.

Roso de Luna, Mario (1930-1932). "El Tíbet y la Teosofía". *El loto blanco* Julio de 1930 a abril de 1932 (consultable online en http://www.upasika.com/lotoblanco.html).

Saladrigas, Robert (1971). *Las confesiones no católicas de España*. Barcelona: Península.

Sarriugarte, Íñigo (2008). "Los Roerich y el budismo". *Dharma* 8: 60-62.

Sinnett, Alfred P. (1902). *El budismo esotérico*. Madrid: Editorial Rodríguez Sierra (nueva edición, Madrid: Editora Librería Argentina, 2011).

Snodgrass, Judith (2003). *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism and the Columbian Exposition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Solano, Francisco y otros, eds. (1989). *Extremo Oriente Ibérico. Investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.

Solé-Leris, Amadeo (Asoka Dhammaviriya) (1986a). *La meditación budista.* Barcelona: Martínez Roca (nueva ed. 1995).

— (1986b). *Tranquillity and Insight.* Londres-Boston: Shambala (nueva ed. Kandy, Buddhist Publication Society, 1993).

— (1988). *La meditazione buddhista.* Milán: Mondadori.

— (1994). *Die Meditation, die der Buddha selber lehrte*. Friburgo: Herder.

Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen (1990). *Nihilismo budista. La doctrina de la vaciedad*. México: Premiá.

Torres-Pou, Juan (2007a). "Esoteric Buddhism in the Works of Juan Valera". *Japan Studies Review* 11: 119-128.

— (2007b). "Aspectos del orientalismo en la obra de Juan Valera". *Hispania* 90/1: 21-31.

— (2013). *Asia en la España del siglo XIX: literatos, viajeros, intelectuales y diplomáticos ante Oriente*. Amsterdam: Rodopi (serie Foro Hispánico, vol. 46).

Turner, Alicia / Cox, Laurence y Bocking, Brian (2010). "Beachcombing, going native and freethinking: rewriting the history of early Western Buddhist monastics". *Contemporary Buddhism* 11/2 (Special Issue: *U Dhammaloka, 'The Irish Buddhist': rewriting the history of early western Buddhist monastics*): 125-147.

— (2020). *The Irish Buddhist: the Forgotten Monk who Faced Down the British Empire*. Oxford: Oxford University Press.

Tweed, Thomas A. (2000). *The American Encounter with Buddhism 1844-1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Bloomington: University of North Carolina Press (ed. or. Indiana University Press 1992).

— (2002). "Who Is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures". En Prebish y Baumann, 2002: 17-32.

Valera, Luis (1902). *Sombras chinescas. Recuerdos de un viaje al Celeste Imperio*. Madrid: Viuda e Hijos de Tello.

— (1903). *Visto y soñado*. Madrid: Estudio Tipográfico de la Viuda de Tello.

Vofchuk, Rosalía C. (1991-1992). "Primeras menciones del Budismo en el mundo greco-romano". *Revista de Estudios Budistas* 2: 117-137.

Whalen-Bridge, John / Storhoff, Gary, eds. (2009). *The Emergence of Buddhist American Literature*. Albany: SUNY Press.

Webb, Russell (1998). "Budismo en España e Iberoamérica". En Harvey, Peter. *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press: 362-406.

Wehr, Gerhard (1995). *Karlfried Dürckheim: una vida bajo el signo de la transformación*. Bilbao: Mensajero.

Wu, Hsiu-hsian (2006). Antonio Tàpies y las fuentes del pensamiento oriental. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca.

LA RELEVANCIA DE LA PRODUCCIÓN EDITORIAL BUDISTA EN LA VISIBILIZACIÓN DEL BUDISMO EN ESPAÑA

En el campo religioso español el budismo no destaca particularmente por el volumen de sus seguidores. Tampoco presenta un estatus jurídico de máximo privilegio, que caracteriza a las confesiones que tienen firmados acuerdos con el Estado (en primer lugar, católicos, y desde 1992 judíos, musulmanes y evangélicos), aunque sí goza de un estatus de cierta relevancia puesto que desde 2007 ha sido reconocido como confesión de notorio arraigo, aunque sin acuerdos (con anterioridad habían alcanzado dicho reconocimiento mormones y Testigos de Jehová y con posterioridad los cristianos ortodoxos). Presenta un patrimonio monumental que supera los 160 lugares de práctica registrados, es decir, menos que católicos (que multiplican por 200 dicha cifra), evangélicos (con más de 4.000 centros), musulmanes (con 10 veces más centros que los budistas), Testigos de Jehová (que cuadruplican a los budistas), ortodoxos (con más de 200 centros), aunque superando a los mormones (con 120 centros) y evidenciándose, y resulta un asunto relevante, que algunos monumentos budistas muy notables jalonan la geografía española, por ejemplo el estupa de Benalmádena, uno de los mayores fuera de Asia o monasterios impresionantes como Dag Shang Kagyu en Panillo (Huesca), Osel Ling (Bubión, Granada) o Karma Guen (Vélez-Málaga), entre los que tienen más solera (tratados en el capítulo quinto de este libro).

Pero en lo que destaca muy significativamente el budismo en España es en la producción editorial, que supera los dos millares de títulos en la última media centuria, asunto que convierte al budismo, después del cristianismo, en la religión mejor representada como producto editorial en España, por delante incluso del judaísmo y del islam, el hinduismo y otras religiones con mayor visibilización numérica, jurídica o patrimonial en nuestro país y a escala mundial. Pero desde luego hay que contextualizar este dato numérico, que pudiera parecer muy destacado, pues hay que tener en cuenta que el español es una de las lenguas vehiculares de cultura más importantes del mundo en la actualidad, y la producción bibliográfica en nuestra lengua es de las más voluminosas y el mercado iberoamericano uno de los que un mayor desarrollo potencial presenta. Pero que el budismo tenga una presencia tal en las editoriales

españolas (y no trataremos en estas líneas las de otros países hispanohablantes, algunos con una producción muy notable, en especial Argentina y México) evidencia que se trata de un producto de éxito que no desentona en la línea de la aprobación social (el contra-estigma) que presenta el budismo tanto en el mundo occidental en general como en el español en particular (analizado con más argumentos en Díez de Velasco 2013-2018).

Hay que tener en cuenta que el budismo como producto editorial ha estado presente en España desde finales del siglo XIX (Webb 1998: 371ss.), desde la tesis pionera de Francisco García Ayuso (1885; véase el capítulo tercero de este libro). Pero a partir de los años 80 del siglo XX los libros budistas editados en nuestro país se han multiplicado y en la actualidad es difícil encontrar una editorial de cierta relevancia que no incluya algún título de budismo en su catálogo, tanto traducciones como obras de autores españoles o enfocados al mercado español. Pero revisar la totalidad de la producción editorial española sobre budismo es un tema que excedería los límites de un trabajo de este tipo y exigiría una monografía específica, por tanto, en las páginas siguientes, solamente nos centraremos en la producción editorial generada por autores budistas y en especial se repasarán las editoriales que presentan una clara orientación budista. La producción académica y erudita sobre budismo editada en España, no se revisará más que de modo tangencial (se expone con más detalle en Webb 1998: 366ss. o en Díez de Velasco 2013-2018: 109ss.), aunque se tendrá en cuenta en los casos en que ambos mundos se mezclan y el perfil del erudito académico y universitario se entrelaza con el del practicante y resulta paradigmática la trayectoria del profesor Robert Thurman, con una variada producción traducida al español donde los temas académicos se combinan con los de índole que se podría denominar como más "confesional" (Thurman 1994; 1995; 2000; 2006; 2012; 2014).

1. Las estrategias de publicación de los grupos budistas: las editoriales generalistas

Los grupos budistas españoles, que suelen centrarse tanto en la meditación como en el estudio, han tendido a necesitar, producir y utilizar mucho material escrito. Era común que confeccionasen de modo artesanal folletos y otros diversos documentos para compartirlos con los miembros e interesados. En algunos casos llegaban a tener decenas de pequeñas publicaciones propias (ilustración 32) con millares de páginas elaboradas.

Ilustración 32: centro Chakrasamvara, Sevilla, zona donde se exponen los folletos autoeditados

Pero algunos grupos, generalmente los más activos y con un mayor número de seguidores, dieron el paso de profesionalizar algunas de sus publicaciones optando por poner en marcha editoriales budistas. Se trata de una estrategia exigente, puesto que requiere esfuerzos tanto logísticos como económicos a los grupos que apuestan por ella, pero es la que mayor éxito alcanza en la socialización a gran escala de los materiales que generan o les interesa divulgar, llegando también a poder abrir el espectro de publicaciones a autores budistas más generales, cuando la editorial alcanza una cierta talla, como ha ocurrido en alguna de ellas, y en particular con la editorial Dharma.

Pero hay que contextualizar esa opción, que ha resultado minoritaria en el conjunto de los centenares de grupos budistas que hay en España, ya que la estrategia más común ha sido apostar simplemente por la producción interna de materiales sobre la que, además, ha incidido el gran cambio tecnológico de internet que lleva a que actualmente suelan ubicar estos grupos sus textos y otros documentos y materiales, muchos de ellos audiovisuales, en sus páginas web, compartirlos en listas de correo, repositorios y otros instrumentos que ofrece el ciberespacio y que no requieren la más costosa inversión de esfuerzos de preparación de manuscritos y de logística que implica querer acceder al mercado editorial estándar.

Y finalmente también hay que destacar una tercera estrategia, un camino mixto consistente en, además de poder optar por el recurso a la producción propia para algunos materiales de uso interno, apostar por confeccionar o traducir materiales más elaborados en forma de libros y situarlos en el mercado editorial general. Y también algunos grupos han tendido a promover o sugerir la traducción y publicación de libros budistas que les interesaban de entre la enorme cantidad de ellos que hay a disposición, tanto obras de maestros clásicos como de autores actuales, puesto que hay que destacar que el budismo podría denominarse, más que "una religión del libro", como una "religión de la biblioteca" por lo extenso del patrimonio escrito que ha generado y genera (ilustración 33).

Ilustración 33: biblioteca a la entrada del antiguo local del Dojo Nalanda en el barrio gótico de Barcelona

Esta labor de promoción por parte de los grupos budistas españoles o por algunos miembros de estos ha sido uno de los detonantes de la multiplicación de libros budistas, generados desde las necesidades de los grupos en cuyos locales suele haber un espacio dedicado a la custodia de libros para préstamo y estudio que en algunos casos se convierte en un notable aliciente por la cantidad de libros y documentos custodiados (ilustración 34).

Ilustración 34: Karma Guen, Vélez Málaga, biblioteca del ITAS,
a la derecha estantería con libros en el formato tibetano

Pero si bien de este modo han alcanzado una difusión mayor, además han evidenciado, por el éxito de ventas, que el budismo era y es un producto rentable, lo que ha llevado a muchas editoriales generalistas a no desdeñar apostar por este tipo de propuestas en sus catálogos. La diferencia con la estrategia que revisaremos en el apartado siguiente es que estos libros no se canalizan por medio de editoriales promovidas por los propios grupos, sino que se ofrecen a editoriales de ámbito general, aunque muchas de ellas se elijan por una especial sensibilidad hacia los temas orientales o por tener incluso una línea de publicación de obras budistas, resultando notable que algunas de ellas sean editoriales católicas, asunto notable por lo contraintuitivo que pudiera parecer (que editoriales confesionales católicas incluyan en sus catálogos un cierto número de obras de otra opción religiosa y además tan alejada conceptual e históricamente como esta).

Centrándonos en esta estrategia de publicar en editoriales de ámbito general, comenzaremos evidenciando un caso ejemplar, que merece revisarse con algún detalle, y que ofrece Dokusho Villalba (Francisco Fernández Villalba). Ha sido el fundador de uno de los grupos zen españoles con más trayectoria, con un templo en la provincia de Valencia y una decena de centros en toda España: la Comunidad Budista Soto Zen (CBSZ). Villalba es uno de los más antiguos practicantes españoles del zen (desde 1977), reconocido, además, como maestro zen en Japón en 1987, siendo el primer español en llegar a ello (Alongina 1998). Comenzó desarrollando una temprana labor de traducción desde el francés al español de muchos

libros y de comentarios de textos clásicos (en especial de Dogen) que había publicado su maestro Taisen Deshimaru (1980; 1981a-b; 1982a-c; 1987a-b 1988; también 1991) y dos de las cuales han sido vertidas al catalán por las ediciones de la Abadía de Montserrat (Deshimaru 2003; 2010), uno de los centros señeros del catolicismo catalán, donde también se ha publicado a Nyanatiloka (1984) o la traducción del *Dhammapada* de Juan Mascaró (1982). Por su parte es interesante constatar que Deshimaru ha sido muy traducido al catalán (Deshimaru 1989; 2005, de hecho, el primero salió en catalán antes que en castellano: Deshimaru 1992). Estas traducciones de Villalba aparecieron en editoriales con una proyección orientalista notable, como Kairós o Miraguano, que se repasarán más adelante, o Luis Cárcamo, y en un caso hasta promovió una coedición (Deshimaru 1986), publicada por Las mil y una ediciones y la Asociación zen de España que es como se llamaba el colectivo que lideraba Villalba en ese entonces, además de publicaciones desde el grupo que lidera en la actualidad, autoeditando como Comunidad Budista Soto Zen, por ejemplo, una obra de Kodo Sawaki (2012), el maestro de Deshimaru. También ha traducido a clásicos del zen destacando, en especial muchas obras de Dogen, editadas y comentadas por él mismo (Dogen 1987; 1989; 2011; 2012; 2015a-b) o de Hui-Neng (1985), así como antologías de maestros zen (por ejemplo, Villalba 2010; 2018) o hasta un libro del actual Dalai Lama (1982a), para Luis Cárcamo editor, una casa editorial de clara dedicación a los temas esotéricos, entre los que el budismo tibetano o el zen no desentonaban en aquella época. Además de traductor, destaca su labor como autor de libros sobre budismo zen, publicados muy mayoritariamente en la editorial Miraguano (Villalba 1984; 1995; 1998; 1999; 2000; 2001; 2008; 2009), incluyendo también uno en edición propia de la CBSZ (Villalba 1997), así como materiales audiovisuales budistas en Cd y DVD (por ejemplo, Villalba 2005), para lo que crearon en la CBSZ una productora audiovisual, denominada Alalba.

El éxito que cosecha el mindfulness ha llevado a Villalba a no desdeñar abordar esos territorios enfocándolos sin escamoteos en el budismo en un reciente libro en Kairós (Villalba 2019), algo que no resulta tan explícito en un autor de esa editorial y "padre" del producto, Jon Kabat-Zinn, aunque resulta más visible en un autor español especializado en este asunto, Javier García Campayo, que ha practicado zen en el contexto de la CBSZ y del que hay numerosas publicaciones en la editorial Siglantana de Barcelona, alguna ahondando en los valores de la compasión que evidencian el enfoque budista en la línea del mahayana (García Campayo 2015; 2020a, también 2016 en Alianza editorial) o prologando el libro del bikkhu alemán Analayo (2019) sobre los discursos de Buda sobre la atención plena que discurre en la línea de las sendas textuales del teravada y adentrándose en los conceptos budistas de la vacuidad en un trabajo en Kairós (García Campayo 2020b). Este interesante fenómeno de lo que se podría denominar como "nvasión del mindfulness en el budismo y el zen, la redimensiona de

modo interesante Eric Rommeluère (2018), otro discípulo de Deshimaru, como Villalba.

Volviendo a Dokusho Villalba, hay que destacar en especial la labor como director de dos colecciones en la editorial Miraguano especializadas en el zen. La más extensa, con más de una veintena de títulos, se llama "Textos de la tradición zen", que incluye desde la temprana introducción al zen de este maestro español (Villalba 1984, reeditada varias veces) a textos de maestros clásicos del zen y el chan como Dogen, Sosan, Seng-ts'an, Kakuan, Soseki, Huang-Po, y también sutras y otros textos traducidos tanto por Villalba, como en el pasado por Aigo Castro o más recientemente por Kepa Egiluz. También se incluyen en esta colección los tres volúmenes que forman los manuales de introducción al budismo que se utilizan en el programa de estudios budistas que desarrollan en la CBSZ y que han sido coordinados por el propio Dokusho Villalba, que se encargó de la redacción del último volumen, sobre el zen (Villalba 2009), mientras que los dos anteriores son obras de Denkô Mesa (2005; 2007), maestro asociado al grupo en el pasado. La otra colección se llama "De corazón a corazón", con una decena de obras y recoge enseñanzas del propio Villalba (1998; 1999; 2000) y traducciones y ediciones, principalmente de Dogen (2001: 2007; 2010a; 2012; 2015a). Además de estas obras asociables con la CBSZ y con Villalba, se han publicado en Miraguano otros libros sobre el budismo fuera de estas dos colecciones, por ejemplo la reedición del célebre libro de Edwin Arnold (2008) o algunos sutras de los diálogos medios de Buda traducidos por Daniel de Palma (1998), además de los trabajos de José María Prieto (2011; también una edición de Dogen 2013) o de Iñaki Preciado (2013; 2015), del que en otras editoriales hay más trabajos, tanto traducciones, como obras propias (Preciado 1994; 1998; 2000; 2001a-b; 2003; 2004, las dos últimas en ediciones Oberon), o el de Wenger (2007) sobre el koan.

Villalba ha optado en varias ocasiones, incluso muy recientemente (es el caso de la nueva edición de 2016 de su *Zen en la plaza del mercado*, que obtuvo un gran impacto en su edición de 2008 por Aguilar) por la editorial Kairós. Conviene revisar someramente el catálogo de esta veterana casa editorial que bajo la batuta de Salvador Pániker, gran conocedor de las religiones de Asia también por su origen familiar, y en los últimos años de su hijo Agustín Pániker al que debemos introducciones muy interesantes en nuestra lengua al jainismo, al sijismo y la más reciente, muy bien planteada y que evidencia un conocimiento no solo libresco, sino también personal al que no son ajenas las vivencias con los autores que publica, al budismo (Pániker 2018). Kairós ha ido consolidando el fondo de orientalismo, y en especial de budismo, más extenso y sistematizado de entre los de las editoriales generalistas españolas, que roza el 20% de su producción y supera el centenar de títulos, e incluso han publicado catálogos especializados del tema. Kairós comenzó a publicar libros de budismo incluso antes de la implantación de grupos budistas en nuestro país, empezando con el célebre

libro del monje trapense Thomas Merton sobre el zen (Merton 1972; otros libros suyos en diferentes editoriales: 2000; 2004), seguido del de Herbert Guenther y Chögyam Trungpa sobre el tantra (Trungpa 1976) y también de un libro poco habitual sobre el zen en Estados Unidos desde los ojos de un europeo escrito por Janwillem van de Wettering (1976, también interesa Wettering 1984), autor más conocido por su éxito *Afterzen* (Wettering 2000). Posteriormente Kairós ha publicado de modo continuado obras de destacados maestros orientales como el actual Dalai Lama (2001c; 2002b; 2004f-g; 2007c; 2008c; 2009c; 2013b-c; 2014; 2015 y también Goleman 1997), o el Karmapa Ogyen Trinle Dorje (2017), Patrul Rimpoché (2014), Dudjom Rimpoché (2019), Dzogchen Ponlop Rimpoché (2015; 2019), Thubten Zopa (2019), Taisen Deshimaru (1979; 1990; 1994a; 2001a-b), Chögyam Trungpa (1986;1989; 1993; 1995; 1998a; 2002; 2007; 2010; 2016), Namkhai Norbu (1996; 2008; 2012; 2015; 2017; 2018), Yongey Mingyur Rimpoché (2016), Thich Nhat Hahn (1996a; 2000; 2011; 2013a-b; 2014a; 2017a), o de eruditos como Daisetz Teitaro Suzuki (1981; 1994; en otras editoriales: 1972; 1979a-b; 1996; 2001; 2006), Robert Thurman (1994; 2014) o autores occidentales como Alan Watts (1999; en otras editoriales: 1971; 1996), Albert Low (1994, con otras obras en ediciones Oberon: 2003 y Aura: 1977), Mariana Caplan, Joan Halifax (2019; 2020), David Loy (2000; 2004; 2008; 2016), Mark Epstein, Joseph Goldstein (1996), Philip Kapleau (1981; en otras editoriales: 1994; 1999), Douglas Harding, Ken Wilber (2016, entre otros), con una cierta predilección por el zen, aunque se traten otras técnicas y orientaciones de meditación, incluida la vipasana y en los tiempos más recientes el mindfulness, destacando los trabajos del srilanqués Gunaratana (2012; 2013; 2015; 2016; 2017; 2018) o el ya citado de Villalba (2018). También incluyen obras eruditas como la introducción de Donald Lopez (2009), el lúcido análisis de Bernard Faure (2012), de Batchelor (2017), o de Jeffrey Hopkins (2006), el de MacMahan (2018) o trabajos de especialistas españoles como Juan Arnau (2007; en otras editoriales: 2004; 2006; 2011 2018 donde muestra su capacidad en las traducciones), el propio director de la editorial (Pániker 2018) o excelentes traducciones directas de textos budistas como la de una selección de los Sermones Medios de Buda (Solé-Leris y Vélez 1999), de Nagarjuna (Vélez 2003, destacado budólogo español del que hay en Ediciones del Orto dos trabajos: Vélez 1997; 2000) o de Vimalakirti (Ramírez 2002) junto a libros más experienciales sobre los modos de vivir en budismo en lo cotidiano como el de Laia Montserrat (2011; 2017) o introducciones generales como la de Miguel Rodríguez de Peñaranda (2012). Resulta interesante su apertura a las posibilidades de la neurociencia en el estudio de las religiones al publicar, por ejemplo, un trabajo de Matthieu Ricard (2018), quizá el budista más estudiado desde las nuevas herramientas que pone en marcha la neurorreligión. También muy interesante para el estudio del budismo en España es la autobiografía del monje budista tibetano que más tiempo lleva en España, Thubten Wangchen (2018).

Volviendo a la CBSZ, de este colectivo se han distanciado dos de sus miembros que fueron más activos y que han formado grupos propios y siguen una estrategia de publicación destacable. Aigo Seiga Castro (Pedro Manuel Castro Sánchez) redactó en su día muchos materiales para la CBSZ y sus programas de estudio, pero dejó el grupo en 2000 y, tras su formación en Japón y su reconocimiento como maestro zen, fundó en 2006 el grupo denominado Tradición Budadharma del Zen Soto centrado en Valencia. Presenta la particularidad de haber cursado un máster en Estudios Budistas en la Universidad de Sunderland (Reino Unido), bajo la dirección del profesor Peter Harvey (Castro 2011 fue su trabajo fin de máster), además de publicar (Castro 2002) un trabajo sobre Dogen también en la editorial Kairós. Por su parte Denko (Francisco) Mesa, al que Villalba otorgó la transmisión y reconoció como maestro en 2005 (que ha revocado en 2020 como se puede revisar en el capítulo octavo de este libro), ha optado en 2016 por conformar un grupo propio, la Comunidad Budista Luz del Dharma y es autor, de forma independiente a los que publicó en Miraguano para el programa de estudios budista de la CBSZ, de varios libros sobre el zen (Mesa 2009; 2013; 2016), que ha publicado en Shinden ediciones, que es una casa editorial especializada en obras sobre la cultura japonesa con especial foco en las artes marciales japonesas donde además de Mesa, sobre budismo en sentido estricto solo se cuenta con el trabajo de José Manuel Collado (2007), sobre el budismo esotérico japonés. Mesa (2019) ha publicado en la editorial católica San Pablo su último trabajo hasta la fecha.

Uno de los centros zen más antiguos de nuestro país es el dojo Nalanda/Centro zen Nalanda de Barcelona, que fundó el propio Deshimaru en su única visita a España, en 1981, lo coordina en la actualidad Josep Manuel So-sen Campillo que ha traducido y editado obras de Dogen (2010b; 2014) y de otros maestros clásicos del zen (Campillo 2011a-b) y libros propios tanto sobre la meditación (Campillo 2011c) como sobre las oraciones (Campillo 2020 publicado por la Abadía de Montserrat). Salvo este último, casi todos los demás están publicados en José de Olañeta, una editorial que incluye en su extenso catálogo de casi un millar y medio de obras una treintena de textos budistas de variadas orientaciones desde 1983 donde principalmente destacan textos de budismo tibetano y zen incluyendo media docena de obras del actual Dalai Lama (1997c; 1998a-b-c; 2001b; 2004d), una publicada bajo el nombre de Sogyal Rinpoché (1996b), también cuentos zen, una obra de Charlotte Joko Beck (1997; que en la editorial Gaia tiene también otros dos: Beck 2008; 2012) o los viajes de Alexandra David-Neel (2002).

Otro ejemplo de colectivo dentro del zen que produce materiales propios, pero también libros de divulgación general es el que lidera Bárbara Kosen (Richardeau), discípula de Deshimaru, que encabeza la Asociación Zen Taisen Deshimaru Zenkan y dirige un centro de prácticas de gran solera en

Madrid (el Mokusan Dojo) y un templo (el Shorin-ji) en la provincia de Cáceres, además de media docena de otros grupos de prácticas. Es autora de dos libros en nuestra lengua (Kosen 1999; 2002), uno en la editorial Dilema, en la que es el único título de este tipo y otro en Mandala, editorial con un perfil de obras principalmente de autoayuda, pero con un fondo de una veintena de libros sobre budismo con varios trabajos de Dhiravamsa (que se revisarán más adelante), del famoso maestro zen y fotógrafo John Loori (2002), de Pedro San José (2009; 2010), Miguel Fraile (2006; 2008), Emilio Fiel (Miyo 1993) o de Ana Crespo (1997 sobre el arte y el zen).

En lo relativo a los grupos españoles afiliados a la Asociación Zen Internacional, fundada por Deshimaru y liderada desde Francia, y que incluye una tupida red de más de una veintena de centros en España, encontramos traducciones de obras de líderes franceses con presencia esporádica en nuestro país. Interesa en primer lugar Yuno (Roland) Rech (2000; 2004; 2016), que publica en la editorial Milenio, donde ha aparecido también el libro de Evelyn de Smedt (1997) sobre Deshimaru o un interesante diálogo entre Francesc Torralba y Jamyang Wangmo (Helly Peláez Bozzi) (2002) de la que hay un libro publicado en Kailas (Wangmo 2009). También en segundo lugar hay que referirse al abad del templo Seikyuji (La Morejona, Sevilla) Raphael Doko Triet, que vive temporadas en España donde regenta una red de centros asociada al templo y que ha publicado en la editorial del propio grupo una recopilación de enseñanzas en entregas desde 2002 (Triet 2002ss.) o también de líderes en nuestro país como Lluis Nansen Salas, que encabeza el dojo Kannon de Barcelona y que ha publicado tanto en la editorial del propio dojo materiales de uso más interno (Salas 2016; 2017a en catalán, 2019a en castellano) como introducciones generales a la meditación zen o al mindfulness desde la mirada zen tanto en castellano (Salas 2017c; 2018a: 2019b) en Ediciones Invisibles como en catalán (Salas 2017b; 2018b: 2019c) en la editorial Viena. En todas estas editoriales los textos sobre budismo no son excepcionales. En la primera ha publicado también a Ringu Tulku, que lidera el grupo internacional Bodhicharya, que ha publicado también una obra suya (Ringu 2001) en la editorial del propio grupo y dos en catalán (Ringu 2012; 2014). En la segunda, Viena, se están publicando hasta el presente una veintena de traducciones al catalán de obras de maestros budistas como el actual Dalai Lama, Ringu Tulku (2014), Ricard, Trungpa o Gunaratana, algunas ya publicadas en castellano en Kairós o en otras editoriales.

También entre los grupos de orientación tibetana encontramos este tipo de estrategias.

Uno de los más antiguos colectivos budistas españoles, que ha tomado la denominación de Samye Dzong y tiene su centro en Barcelona, presentando otros cuatro lugares de prácticas urbanas desde Madrid a Las Palmas y un monasterio en Cataluña llamado Samye Dechi Ling, es el que se configuró en torno a la figura del maestro tibetano Akong Rinpoché, cuya

primera visita a España se realizó en 1977 y volvió en muchas otras ocasiones hasta su asesinato en 2013 en el Tíbet. Han producido muy numerosos materiales de factura propia autoeditados a lo largo de los años bajo el nombre del grupo o de la Fundación Rokpa, obras que revisaremos en el apartado siguiente, pero también han potenciado obras para un público extenso. Consisten en libros tanto del propio Akong (2006, en Ediciones i, y con anterioridad 1993 en la editorial budista española más destacada y que trataremos en el apartado siguiente, Dharma), del Karmapa (Trinle 2013; 2017) en Kairós o en Sirio. Esta última es una editorial que en su fondo incluye al actual Dalai Lama (1998e; 2001a), al XII Drukpa (2015), a la maestra Pema Chödron (2013a), a Ramiro Calle (1994; 2009), a Alan Watts (1996), a Joseph Goldstein (2015) o a Deshimaru (1995). Destaca en la producción asociable a Samye Dzong el libro del que fue uno de los dos líderes del grupo, aunque se haya apartado en los últimos tiempos, el lama Jinpa (Ángel Vidal Palet), implicado en las traducciones de las obras promovidas por el grupo, y que en este caso, al buscar un impacto más general, lo ha publicado en Ediciones i en castellano (Jinpa 2006) y en Aeditors en catalán (Jinpa 2011) y que se trata de una guía muy bien construida sobre el imaginario tibetano del morir (ilustración 35).

Ilustración 35: sala de entrada del centro Samye Dzong, Barcelona, con exposición de los libros y folletos publicados por el grupo

La opción por Ediciones i resultó coherente puesto que entre 2005 y 2009 publicaba la revista *Dharma*, de clara inspiración budista, que se vendió en los quioscos y tuvo una distribución amplia y una periodicidad mantenida y entre sus autores budistas ha estado también el hermano de Akong Rimpoché, Yeshe Losal (2006), o el Tai Situ (2007), que hay que recordar que es uno de los grandes lamas del linaje kagyupa y que

fue clave en el reconocimiento del XVII Karmapa al que el grupo sigue y que también ha publicado otra obra en la editorial Obelisco (Tai Situ 1994), traducida por el propio lama Jinpa. En Ediciones i, además de los autores antes repasados relacionados con el linaje kagyupa se publicó también un libro del Dalai Lama (2007b) o el de Schneider (2007) dedicado al maestro zen Issan Dorsey.

Otro maestro español que publicó algunas de sus obras para un público más general fuera de la que fue su comunidad, Dag Shang Kagyu, una de las redes más extensas del budismo español con su sede central en el monasterio homónimo sito en la provincia de Huesca y una docena de centros urbanos repartidos por toda España y que regenta una editorial propia, Chabsel, que se repasará en el apartado siguiente, fue el lama Djinpa-Borja de Arquer (1937-2017) que ha optado por la Editora Librería Argentina (Djinpa 2000; 2001; 2002). Se trata de una editorial con un fondo de orientalismo y de budismo destacable que alcanza el 10% de su catálogo, donde también publica Saya Kunsal Kassapa-Joan Martínez Montsant (2011b; 2012) que lidera el colectivo Trikaya. Ahondando un poco más en Editora Librería Argentina, resulta interesante evidenciar que incluye reediciones de obras budistas de raíz teosófica como las de Olcott (2010), Leadbeater (2011) o de Sinnett (2011) o de clásicos del estudio de las religiones como Paul Carus (2018; del que destaca su *El evangelio del Buddha* muchas veces editado desde 1915) junto a libros de maestros internacionales como Thich Nhat Hahn (2005), o de autores del budismo del sur como el alemán Nyanaponika (2005; 2006; 2007a-b; 2014a-b), el británico Sugatananda (2018), los srilanqueses Piyadassi (2008) y Narada Thera (2008; 2018) o el birmano Mahasi Sayadaw (2008; también 2020 en Kairós), pero también publica a otros autores españoles, como el prolífico Ramiro Calle (2014, del que hay sobre budismo casi una veintena de libros en muy diversas editoriales, algunas obras muy tempranas: Calle 1970; 1980a-b; 1981; 1984; 1988a-b; 1994; 1998; 2001; 2004a-b; 2005; 2007a-b; 2009; 2011), o al mexicano Senge Dorje-Víctor M. Flores (2008).

Juan Manzanera es otro maestro español con una larga trayectoria, que regenta en Madrid un centro enfocado en la meditación pero que ha publicado tanto obras propias como traducciones en la editorial budista Dharma (Manzanera 1998; 2010; 2011), que se repasará más adelante, como en la editorial generalista (aunque muy especializada en la autoayuda y el esoterismo) Martínez Roca (Manzanera 1999; 2003). En esta editorial se han publicado varios libros del actual Dalai Lama (1995; 1998d; 1999b/2005; 2016d), y obras tempranamente aparecidas como un libro de Jorge Colomar (1974) sobre el zen, la introducción de Blofeld (1979), un trabajo de Christmas Humphreys (1985, en otras editoriales 2005a-b) y también otro de Ramiro Calle (2007a). Destaca el tratado de

meditación de Amadeo Solé-Leris (1986) que cuenta con diversas ediciones en otras lenguas. En Martínez Roca ha publicado en 2006, bajo el apelativo de Lama Blanco (Sakya Tashi Ling 2006), el catalán Francesc Padró López (nombrado también por sus seguidores como Lama Jamyang Tashi Dorje Rinpoché) que es el líder de uno de los colectivos budistas españoles más mediáticos, en especial por los discos de éxito de música tibetana (bajo el nombre Monjes Budistas: ilustración 36) que han producido, y que se centra en el monasterio Sakya Tashi Ling, sito en la provincia de Barcelona. Han producido en un sello propio también un libro, *Live peace* y en la editorial Aguilar un manual de cocina budista (Sakya Tashi Ling 2007; 2008).

Ilustración 36: discos de Monjes Budistas en una estantería de unos grandes almacenes en 2007

En otros casos encontramos a grupos en España organizados en torno a maestros de proyección internacional.

Uno de ellos fue Sogyal Rimpoché, que hasta su forzado retiro en 2017 (y muerte en 2019) fue el líder de la red internacional Rigpa, que tiene casi una decena de centros en España. Firma uno de los bestsellers budistas a escala mundial, traducido a docenas de idiomas, *El libro tibetano de la vida y de la muerte* (Sogyal 1994), que ha publicado en traducción al español en la editorial Urano junto a otros dos libros que aparecen bajo su nombre (Sogyal 1996a; 2004). Se trata de una editorial con una quincena de títulos budistas en catálogo (en un fondo de más de un millar de libros) incluyendo autores muy significativos y famosos como Matthieu Ricard (1998; 2001; 2005; 2009; 2016), Thich Nhat Hahn, del que se hablará más adelante, Tarthang Tulku (2010) o el ya citado Robert Thurman (2000). Bajo la firma de Sogyal Rimpoché se ha publicado también en Olañeta (Sogyal 1996b), y en catalán ha visto la luz el gran éxito editorial antes citado (Sogyal 2011) en la editorial Dipankara, que se revisará en el apartado siguiente.

Otro maestro internacional notable, con la particularidad de que hasta su muerte en 2018 residía la mayor parte del año en nuestro país es Namkhai Norbu, que aunaba su calidad de tulku reconocido y maestro del dzogchen con la de profesor universitario retirado y tenía en Tenerife, en el denominado Dzamling Gar, el centro principal de la red mundial que presidía. El grupo que lideraba, la Dzogchen International Community, regenta una editorial propia, Shang Shung, con sede en Italia, que ha publicado decenas de sus libros en inglés. Pero en España vehicula las publicaciones por medio de editoriales generalistas, aunque con una fuerte presencia de textos budistas en el catálogo, como Kairós (Namkhai 1996; 2008; 2012; 2015; 2017), pero también ediciones La Llave (Namkhai 2002), donde también ha publicado su discípulo hispano-venezolano Elías Capriles (2000; 2019) o Libros de la Liebre de Marzo (Namkhai 2007), además de la especializada y de orientación budista Ediciones Dharma (Namkhai 1997).

Ediciones La Llave tiene un fondo de budismo que representa el 15% de su catálogo donde han publicado obras de Batchelor (2012), de pioneras como Alexandra David-Neel (2001; para otras obras suyas, publicadas en español desde antiguo: 1929; 1942; 1978; 1989; 1990; 2002) o de autores como Chökyi (2003), Tarthang Tulku (2001; 2002; 2003) o Thurman (2012). La Llave incluye, además, por ejemplo, a maestros del colectivo internacional Shambala, que también tiene una destacable presencia en nuestro país, con un centro en Madrid muy activo y una página web en la que incluso promocionan los libros de los autores, en diferentes editoriales, que asocian con su orientación. En La Llave se han publicado tanto obras de su fundador, el célebre y muy prolífico Chögyam Trungpa (2003b), como de su hijo, Sakyong Mipham (2015; 2016).

Pero los maestros del colectivo Shambala se han prodigado también en otras editoriales. Trungpa, dada su proverbial capacidad de comunicación y su temprano interés por introducir el budismo tibetano entre occidentales, tiene obras traducidas en muchas editoriales como Kairós, donde se publicó su célebre *Amanecer del Tantra* (Trungpa 1976) y luego una decena de sus títulos (Trungpa 1986; 1989; 1995; 1998a; 2002; 2007; 2010; 2011; 2016), pero también en la editorial MTM (Trungpa 1991a-b; 2001) donde también hay también un trabajo biográfico sobre él (Midal 2004). En MTM se incluye también un libro del maestro japonés Yamahata (2005), que fundó el centro zen Jiko-An en las alpujarras granadinas o también un trabajo de Judith Simmer-Brown (2002). Trungpa han sido publicado también en Edaf (Trungpa 1993), editorial donde se encuentran también obras de Thomas Cleary, William Hart, Thich Nhat Hahn (1996b), Boddhi Bikkhu, Ramiro Calle (2007b), Miguel Fraile (1993) o John Blofeld (1981). Por su parte en la editorial Edhasa apareció el influyente *Más allá del materialismo espiritual* (Trungpa 1985) y también una obra clave sobre el budismo adaptado a Occidente, la de Alan Watts (1971, de las primeras sobre el zen en España) y una de las muy populares

de Alexandra David-Neel (1978). Trungpa ha sido publicado en otras editoriales, como Dharma (que repasaremos en el apartado siguiente), Oniro (Trungpa 1998b) o Gaia (Trungpa 2009), que ahora citaremos pues tienen en sus catálogos más obras asociables a Shambala. Por su parte Sakyong Mipham (2003; 2007) ha sido publicado en Oniro, pero también por la editorial de inspiración católica Desclée de Brouwer que tiene una interesante vertiente de apuesta por libros asociables al zen en gran medida desbudistizado como el que propone Rafael Redondo (2005; 2008; 2010; 2015, en la línea de su maestro Willigis Jäger), pero también de Dumoulin (2002), y traducciones de textos budistas por los investigadores de Buenos Aires Fernando Tola y Carmen Dragonetti (2000; y 2002; 2006; 2010 en otras editoriales españolas) o de Robert Kennedy (2008) sobre cristianismo budista o también sobre el mindfulness budista (Shankman 2018).

Oniro, por su parte es una editorial que apuesta por el perfil de la autoayuda, pero con un fondo de obras budistas muy destacado que supera el medio centenar y ronda el 15% de su catálogo. Incluye grandes maestros de impacto en Occidente como Thich Nhat Hahn (con una veintena larga de obras que incluso forman una colección independiente), Shunryu Suzuki (2003; 2004), Maezumi (2003), Ajahn Chah (2005), Seung Sahn (2010), Deshimaru (2011; también en otras editoriales 1994b o 1995, además de las obras antes citadas) o el actual Dalai Lama (2000a; 2002a; 2004a-b; 2006b) o maestros occidentales como Sangharakshita (1998; 1999; 2001), Philip Kapleau (1999), Steve Hagen (2007), Ajahn Sumano (2013) o el monje católico Thomas Merton (2004) que trata sobre budismo y cristianismo. Oniro en los últimos años ha reducido su producción de libros budistas, como parece ocurrir en otras editoriales del grupo Planeta, en el que han terminado siendo absorbidas algunas otras de las dedicadas a temas orientalistas o con algunos títulos de budismo. De éstas se puede recordar el caso de la ya citada Martínez Roca, de Zenith (donde se están publicando obras del actual Dalai Lama 2010a; 2011b o recientes de Thich Nhat Hahn 2018a-e) o de Barral y Paidós. Barral ha sido una de las primeras editoriales en incluir títulos de este tipo en la España de la Transición, así autores tempranos españoles sobre el zen fueron Antolin y Embid (1977) o Moreno Lara (1978; también 1979 en la editorial Comunicación Literaria) y con anterioridad se publicó el de Glasenapp (1974) que en el título evidenciaba el carácter no teísta del budismo, el de Lalou (1974) sobre las religiones del Tíbet y el del gran orientalista Giuseppe Tucci (1973) sobre el mandala, más tarde ha visto la luz el de Lenoir (2000) sobre el budismo occidental, esta selección evidencia que el budismo fue, en suma, un interés peculiar del dueño de la editorial, Carlos Barral.

Por su parte Paidós es otra de las editoriales señeras, que incluye una prestigiosa colección, Paidos orientalia donde se han publicado libros clásicos de la erudición occidental como *Las religiones del Tíbet* de Giuseppe Tucci (2012), que fue la persona que, además, introdujo a Namkhai Norbu

en la universidad italiana. En Paidós se han publicado desde 1980 obras del zen como la introducción de Eugen Herrigel (1980) o trabajos de Deshimaru (1985), de Daisetz Teitaro Suzuki (1996; 2001) y de Thich Nhat Hahn (1999; 2017b), también de autores del budismo tibetano como el actual Dalai Lama (2008b; 2010b) o Robert Thurman (2006), o de orientaciones algo inclasificables como la de Ananda Coomaraswamy (1989; también 2000 en Olañeta) o el trabajo de Denis Gira (2010), a los que se añade un instrumento clave para el estudio en forma de diccionario de religiones orientales (Fischer-Schreiber 1993).

Volviendo al contexto de intereses de la red Shambala, en la editorial Imagina (que se revisará en el apartado siguiente) ha visto la luz una obra del controvertido y malogrado discípulo de Trungpa, el estadounidense Ösel Tendzin-Frederick Rich (2004). Imagina es una de las editoriales donde ha publicado quizá la que se considera la más famosa de las discípulas de Trungpa, la estadounidense Pema Chödrön (2004), que también ha sido traducida en Oniro (Chödrön 1998; 2002), Sirio (Chödrön 2013a); Rigden (Chödrön 2012) o Gaia (Chödrön 1999; 2013b; 2016; 2018; 2019). Esta última editorial ha traducido libros cercanos a la propuesta de Shambala como el de Jeremy Hayward (1998) o la edición de Trungpa y Fremantle (2009) del *Bardo Thödol*, además de autores de otras perspectivas como Tenzin Wangyal (2013a-b; 2017; 2019a también en ediciones Obelisco: Wangyal 2019b), el fundador de Ligmincha, asociado con la vía del bön y que tiene grupos de seguidores en España, entre otros autores. El fondo de obras budistas en Gaia incluye obras zen de impacto como el célebre *Los tres pilares del zen* de Kapleau (1994), el clásico de Shunryu Suzuki (2012) o los de Joko Beck (2008; 2012), obras del budismo tibetano como la del Dalai Lama y Varela (2009b) o la de Chöky Nyima (2001), de representantes del budismo occidental como Kornfield (2013) o Batchelor (2008) o del periodista Robert Wright (2018). En el trabajo de traducción de los libros de los escritores asociables con Shambala hay que destacar a Alfonso Taboada, que ha vertido, en ocasiones en colaboración con otros traductores de temas budistas (destacando también Ferran Mestanza), a Trungpa para Kairós (Trungpa 1995; 1998a; 2002; 2007), MTM (Trungpa 1991a), a Sakyong para Desclée de Brouwer (Sakyong 2003) y Oniro (Sakyong 2007), a Ösel Tendzin para Imagina (Tendzin 2004) o a Pema Chödron para Imagina (Chödron 2004) o Rigden (Chödron 2012).

En ocasiones este tipo de figuras que aúnan la cualidad de miembros de una comunidad budista con el interés y la capacidad para traducir y promover la publicación de esas traducciones, resultan un eslabón clave para que la visibilización editorial del budismo se materialice. En el apartado siguiente citaremos a algunos y en especial a Xavi Alongina, por su implicación también en este aspecto algo invisibilizado en ocasiones, el de la traducción, del trabajo editorial, pero los casos son numerosos y se tendrán en cuenta algunos al reflejarlos en la bibliografía.

La ya citada editorial la Llave ha publicado extensamente a otro maestro internacional residente en nuestro país, Dhiravamsa (2001a-b; 2004a; 2009a), tailandés de nacimiento pero nacionalizado español, que tiene grupos de seguidores tanto en Canarias, donde reside, como en el País Vasco, Zaragoza y Cataluña y cuyas publicaciones en español se prodigan también en ediciones Mandala (Dhiravamsa 2008b; 2009b; 2012a) y la mayoría en las ediciones de La Liebre de Marzo (Dhiravamsa 1991; 1992; 1997; 2004b; 2007; 2008a; 2012b; 2014; 2015; 2019). Esta última editorial ha publicado más de una veintena de obras de autores budistas, que configuran un destacable 15% de su catálogo y que incluye libros de temas específicos del budismo occidental (por ejemplo Goldstein 2005 o Wettering 2000) como de maestros occidentales y orientales del vipasana como Jack Kornfield (1997; 2001; 2010), del zen coreano, como Seung Sahn (1991; 2002), del dzogchen como Namkhai Norbu (2007) o del zen occidental como el controvertido Dennis Merzel (2008). No es ajena la elección de editoriales en este caso a la importancia de los seguidores de Dhiravamsa en la zona donde tienen sus sedes dichas editoriales, La Llave es de Vitoria, Liebre de Marzo de Barcelona.

Otro maestro con media docena de grupos de seguidores en España es Yongey Mingyur Rimpoché, líder de la red internacional Tergar, en España ha publicado en la editorial Rigden Institut Gestalt (Yongey 2010; 2012) centrada en las terapias alternativas donde también ha publicado el actual Dalai Lama (2013a) o Dzigar Kongtrül Rinpoché (2006; 2008). Yongey tiene publicaciones también en Kairós (2016) y en la editorial Granica (2008), donde ha publicado también Pujol (2003) o donde apareció el célebre *Budismo para dummies* de Landaw (2009).

Uno de los maestros budistas de impacto internacional con más lectores en la actualidad es Thich Nhat Hahn, sus seguidores en España son muy numerosos y se aglutinan en torno a 60 grupos de prácticas por todo el país. Ha publicado casi un centenar de libros en España, muchos de ellos con un éxito que ha requerido numerosas reediciones, algunos ya citados anteriormente. Aunque un cierto número de ellos derivan en la autoayuda desde una sensibilidad budista, en la gran mayoría las implicaciones doctrinales, éticas y formales del budismo conforman el discurso clave. Se ha prodigado en muchas editoriales españolas, con una treintena de títulos en Oniro (destacando Nhat 2001; 2002; 2003; 2009; 2010; 2014b), los más recientes (2018a-c; 2019 b-e) en Zenith, pero también en Paidos: (1999; 2017b; 2019a, los tres del mismo grupo editorial), una quincena en Kairós (destacan Nhat 1996a; 2000; 2011; 2013b; 2014a; 2017a, también Aguilera 2019), en Librería Argentina (Nhat 2005), Urano (Nhat 2016; 2018f), La Llave, Obelisco, Jaguar, DeBolsillo, Gaia, Neo Person, Edaf (Nhat 1996b), Kitsune books (Nhat 2018g) y también en Dharma, la más destacada editorial budista española donde publicó algunas de sus primeras obras (Nhat 1993a-b, también 2007), aunque hay

que evidenciar que su primer título en nuestro idioma lo publicó en Sígueme (Nhat 1978), una editorial confesional católica. Y es que hay que tener en cuenta que su propuesta budista se caracteriza por tender puentes con el catolicismo que se evidencia en que un cierto número de quienes le siguen se identifican como cristianos. Este asunto del "bilingüismo religioso" (expresión que tomamos de Ana María Schlüter 2008b) lo volveremos a traer a colación brevemente en el apartado final.

El autor budista con mayor número de obras publicadas en España es, sin duda, el actual Dalai Lama. El impacto de sus libros se explica al aglutinar la convergencia de grupos en torno a su figura por parte no solo de la escuela gelugpa a la que pertenece, sino por casi todas las sensibilidades del budismo tibetano (con la excepción notable de la Nueva Tradición Kadampa por ejemplo: Western Shugden Society 2010, grupo que luego revisaremos, puesto que regentan una editorial budista propia en España, Tharpa) y por la simpatía de muchos budistas de otras orientaciones y también de lectores no budistas. Ha publicado un largo centenar de libros, algunos ya citados anteriormente, en traducción tanto en castellano como en catalán en cuarenta editoriales distintas entre las que destaca una quincena en Kairós (en especial Dalai Lama 2001c; 2002b; 2004f-g; 2007c; 2008c; 2009c; 2013b; 2013c; 2014; 2015), otro tanto en Oniro (destacan Dalai Lama 2000a; 2002a; 2004b-c; 2006b) y otras editoriales del grupo como Martínez Roca (Dalai Lama 1995; 1998d; 1999b; 2016d), Zenith (Dalai Lama 2010a; 2011b) o Paidós (Dalai Lama 2008b; 2010b). También destaca Olañeta (Dalai Lama 1997c; 1998a-b-c; 2001b; 2004d), Grijalbo (2000b; 2001d; 2001e; 2006a; 2007d; 2016a), muchas reediciones en Debolsillo (Dalai Lama 2003b; 2011a destacan por no ser reediciones), en el Círculo de Lectores, Kailas (Dalai Lama 2004b; e), Viena (Dalai Lama 2004g; 2005a), Plaza y Janés (por ejemplo Dalai Lama 1998g), Icaria (Dalai Lama 1994b con una introducción de Raimon Panikkar, del que hay que destacar su trabajo sobre el budismo en Siruela: Panikkar 1996), El País, Helios (Dalai Lama 1997a), Sirio (Dalai Lama 1998e), Apóstrofe, Ediciones B (Dalai Lama 1999a), Integral (Dalai Lama 1999c), Del Bronce, RBA (Dalai Lama 2003a), Belacqua, Luciérnaga (donde destaca también el libro sobre el zen y Leonard Cohen por Alberto Manzano 2018, sobre Einstein y Buda de Ale 2019 o los de Castermane 1989; 1997), Ediciones i (Dalai Lama 2007b), Alienta (Dalai Lama 2008a), Obelisco (Dalai Lama 2018b), Gaia o Rigden Institut Gestalt (Dalai Lama 2013a), Urano (Dalai Lama 2019b) entre otras editoriales. Recordemos que el primer libro que publicó en España fue en Noguer (Dalai Lama 1962) exponiendo su huida del Tíbet, y los inmediatos posteriores en Dharma que suman casi una quincena o en Cárcamo, con traducción de Villalba (Dalai Lama 1982), como vimos. Resulta particularmente significativo que haya publicado en tres editoriales de ideario cristiano, como son PPC (Dalai Lama 1997b, sobre Jesús desde la óptica budista), Sal

Terrae (Dalai Lama 2009a) o Herder (Dalai Lama 2016c), cuestión que no desentona con la apuesta por el diálogo interreligioso del autor.

2. La relevancia de las editoriales confesionales budistas

Hemos visto hasta ahora al budismo como propuesta en editoriales de espectro general. Si obviamos las que incluyen solo algunos títulos de modo esporádico, hay cuatro tipos principales de orientaciones editoriales entre las que tienen un catálogo de libros budistas de cierta relevancia (rondando o superando el 10% de su producción). La de más temprana testificación consistió en incluir al budismo y muy especialmente el tibetano (por su prestigio en el que no fue secundaria la importancia que se le dio en la Sociedad Teosófica), como ingrediente de catálogos centrados en el esoterismo, como ejemplifica la editorial Cárcamo o la primera etapa de la editorial Martínez Roca. También en el pasado, la apuesta por la contracultura en las orientaciones de algunas editoriales llevó a la inclusión en sus catálogos de obras del budismo zen. Ambas tendencias han convergido en el mantenimiento en épocas más recientes del budismo en editoriales que se han orientado hacia la autoayuda y las terapias alternativas. La cuarta orientación tiene que ver con editoriales que incluyen el orientalismo entre sus intereses y en las que el budismo resulta un ingrediente destacado, siendo el mejor ejemplo la editorial Kairós, por lo extenso de su catálogo, pero también Paidós, entre otras.

Hay también un segundo conjunto de editoriales, poco numeroso, que agruparía las que tienen un catálogo de obras budistas que representa la casi totalidad de sus fondos, hemos citado ya a tres de ellas, Dipankara, Rigden e Imagina. La primera fue una editorial con un catálogo exclusivamente dedicado a temas budistas, y que publicó entre 2010 y 2012 una quincena de libros tanto en catalán como en castellano destacando autores como Thondup Tulku (2010) sobre los gtermas tibetanos, con textos clásicos (Tsang Nyon Heruka 2012b), Sogyal Rinpoché (2011) o Zhang (2011) sobre el chan. Rigden publicó a Khenpo Tsultrim Gyamtso (2007) y a la ya citada Pema Chödrön (2012). Imagina es una editorial que se ha centrado casi exclusivamente en libros del budismo tibetano en un catálogo con una veintena larga de obras publicadas entre 1997 y 2006 en el que se incluyen lamas de gran renombre como el primer Jamgön Kongtrül (1997a-c), el XII Drukpa (2000), Dilgo Kyentse Rinpoché (1998a-b; 2005), Guendune Rinpoché (1997; 1999), Gyetrul Jigme Norbou (1997; 1998), Patrul Rinpoché (1999), Bokar Rinpoché (2005) o también el actual Dalai Lama (1999d), así como obras tibetanas traducidas como las de Iñaki Preciado (1998; 2000), o a autores occidentales como los antes citados Ösel Tendzin (2004) o Pema Chödron (2004), y Grasdorff (2005), con una monografía sobre el Panchen Lama o, más allá de lo tibetano, un libro sobre el vipasana de Larry Rosenberg (2005). A pesar de presentar un catálogo notable, con muchos autores que coinciden con editoriales de grupos budistas como Dharma, Amara o Chabsel, Imagina es una propuesta editorial que no se relaciona de modo

directo con ningún grupo budista en concreto y mezcla maestros de orientaciones diferentes en la línea del movimiento *rimé* tibetano y su apuesta por la confluencia entre escuelas y linajes.

Lo contrario ocurre con las editoriales que ahora repasaremos, que tienen directa o cercana relación con algún grupo o red budista con presencia en nuestro país. Con anterioridad hemos citado algunas de las que han producido libros de modo esporádico, y los editaban bajo la denominación del propio grupo. Lo ha hecho la Comunidad Budista Soto Zen (Villalba 1997; Sawaki 2012), el templo Seikyuji (Triet 2002), el Centre Zen Barcelona con la editorial Llibres de la Lluna Nova (Secorun 2019; 2020, que publica en e-book), la Fundación Chenrezig desde el monasterio del Olivar de Buda publicando a su líder (Yotika 2018) o el dojo Kannon de Barcelona (Salas 2016; 2017a), pero se trata de una labor que no ha solido exceder algunas primeras tentativas. En esta misma línea están intentos de edición por colectivos budistas como la Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes que ha publicado un libro, cuyo autor ha sido Basili Llorca (2009) y otro en coedición con Plecs Budistes que es un diálogo de Elías Capriles y Xavier Melloni (2018), la Fundació Casa del Tibet que ha publicado un opúsculo del Dalai Lama (2007a) en tres idiomas o la publicación por sus seguidores de la obra autobiográfica de Nydahl (1989), el líder de la red mundial Diamond Way que regenta en España una veintena de centros de meditación además del monasterio Karma Guen en Vélez Málaga o el estupa de Benalmádena. Vemos que algunas de estas editoriales y otras que citaremos más adelante tienen unos fondos muy exiguos o una vida algo discontinua o están en vías de consolidación como Padmapani (con clásicos como Taranatha 2018), Tig.le (Weber 2019), Ediciones Padma (Senghe 2018) o, entre otras, Ediciones Virupa (Khyentse 2020), que ha puesto en marcha el colectivo Casa Virupa que en 2018 se ha inscrito como entidad religiosa budista en el RER.

Pero ahora repasaremos el siguiente paso, cuando los primeros intentos fructifican en la conformación de catálogos que terminan alcanzando decenas de títulos. En ocasiones llegan a desbordar los límites de sus propios linajes y orientaciones e incluyen obras budistas de espectro general. Hay dos ejemplos que destacaremos, que además se han de asociar a personas cuya implicación en la labor editorial ha determinado el éxito de las propuestas: las editoriales Dharma y Amara.

La Fundación para Preservar la Tradición Mahayana (FPTM), es uno de los colectivos budistas con presencia más temprana en España, que parte de la visita a Ibiza de los lamas Yeshé y Zopa en 1977, y que cuenta con una decena de centros, entre los que destaca Osel Ling, en la Alpujarra granadina, donde se gestó uno de los episodios más notables del budismo español, que fue el reconocimiento del español Osel Hita como tulku del lama Yeshé y que fue narrado por su madre (Torres 1994, más datos en Mackenzie-Tenzin Palmo- 1989; 1998, destacando otro trabajo suyo en RBA: Mackenzie 2000). Conviene recordar que RBA tiene otros autores budistas en catálogo

como Les Kaye (2001) y muchas reediciones de obras previamente publicadas del Dalai Lama, de Deshimaru (1994b; 2003b), de Daisetz Teitaro Suzuki, Alan Watts, Trungpa, Merton o Thich Nhat Hahn, entre otros.

La FPTM se relaciona con la editorial budista más importante y con un catálogo más nutrido y de presencia más antigua y continuada de España: ediciones Dharma. Se fundó en 1982 y, hasta su fallecimiento, Xavi Alongina (1952-2017) la dirigió y le imprimió la línea editorial y promovió su éxito. El catálogo, que ronda los 150 títulos, incluye un buen número de obras de los lamas y maestros de orientación gelugpa o asociados al linaje y las enseñanzas de la FPTM. Empezó publicando una entrevista al actual Dalai Lama (1982b) con la que se inauguró la editorial e incluye casi una quincena de sus obras que van desde opúsculos (Dalai Lama 1987; 1990a-b; 2004h), como su discurso de recepción del Premio Nobel (Dalai Lama 1990a) o la publicación de su reunión con científicos (Dalai Lama 1990b), a trabajos de gran envergadura como un texto preparatorio de la iniciación de Kalachakra que llevó a cabo en Barcelona (Dalai Lama 1994a) y desde comentarios de textos clásicos (Dalai Lama 1996b; 1998f; 2003c) a recientes reflexiones sobre el futuro (Dalai Lama 2016b), añadiéndose obras más generales sobre la compasión, la disciplina mental o la historia tibetana (Dalai Lama 1994c-d; 2005b; 2007a). Pero es el esfuerzo de publicación de las obras de los lamas fundadores de la FPMT el que más libros ha producido. Aparecen tanto la reedición del primer libro en español, obra de ambos (Yeshe y Zopa 1991), como quince libros del primero, recopilando en ocasiones enseñanzas impartidas en nuestro país (Yeshé 1988a-b; 1989; 1993; 1995; 1996; 2000; 2001; 2003; 2005; 2008; 2009; 2013; 2014; 2016) y otros tantos del segundo (Zopa 1989; 1994; 1995; 1999; 2001; 2009; 2010; 2011; 2012a; 2013c; 2014a; 2015; 2016; 2018; 2020; en la editorial Kairós está Zopa 2019). Se añaden obras de los principales lamas que han venido a España en el contexto de la labor de la FPTM como Song Rinpoché (1989), que impartió enseñañnzas en Ibiza en 1978 (ilustración 37) o Gueshe Jampel Senghe (Senghe 1984); que residieron en España como Gueshe Tempa Dhargey (1990), o que han vivido en nuestro país como Gueshe Lobsang Tsultrim (Tsultrim 1988; 1991a-b; 1999; 2001; 2011), que fue el lama que, hasta su muerte en 2020, más tiempo llevaba en España (Alongina 1999; Mínguez 2006), aunque se apartó de la FPTM y creó un grupo propio, Tara, con sede en Barcelona (donde ha publicado materiales audiovisuales de sus enseñanzas). Especial mención merece Gueshe Tamding Gyatso con dos obras en ediciones Dharma (Gyatso 2005; 2015a), aunque sea la editorial Amara y la Fundación Chu Sup Tsang las que hayan publicado principalmente la obra de este lama, que vivió muchos años en España y que en su autobiografía en español (no así en su versión tibetana) se nombra como un "lama español nacido en el Tíbet" (Gyatso 2015c). En Dharma se han publicado también traducciones de muchos clásicos del budismo tibetano como obras de Atisha, Tsongkapa o la vida de Marpa (Tsang Nyon Heruka 2012b, traducida por Agustín Araque a quien se debe una introducción al budismo -Araque 2008-).

Ilustración 37: retrato de Song Rimpoché (1905-1984), maestro de los lamas Yeshé y Zopa, que se exhibe en el Centro Tara de Barcelona y rememora su magisterio en España en 1978

De entre los autores españoles que están o han estado asociados a la FPTM destacan las obras Juan Manzanera (1998; 2010; 2011) o los trabajos de traducción de Champa Shenpen-Jesús Revert (Champa 2000; 2017 entre otros), de entre los extranjeros destacan el estadounidense Jonathan Landaw (1990, compilador del lama Yeshé 1988b), el tibetano Thubten Soepa (2011) o el australiano Thubten Dondrub. Otros autores asociables a la escuela gelugpa en la que se inserta la FPTM, como Dagyap Rinpoché (2006), Jampa Tegchok (1994; 1995), la monja estadounidense Thubten Chodron (1989; 1993; 2012; también 2002 en Alianza editorial), el tibetano afincado en España Tritul Nyare Rimpoché (2009), Kathleen McDonald, Jeffrey Hopkins (que introduce la obra del Dalai Lama 1994a o también en la editorial Aura de Geshe Lundup Sopa 1977), Lodro Rinzler (2019) o Guy Newland. También en el extenso catálogo de Dharma hay autores tibetanos de otras orientaciones diferentes a la gelugpa como el actual Karmapa que reconoce el Dalai Lama (Trinle 2014b), el Tai Situ (2017), Bokar Rinpoché (1990; 1997; 2004b), Chögyam Trungpa (2003a), Akong Rinpoché (1993), Dilgo Khyentse Rinpoché (1994; 2011), Chimed Rigdzin Rimpoché (2017) y su discípulo James Low (2010; 2013a-b; 2018), Kunzang Palden (2015) o Namkhai Norbu (1997). En menor medida han publicado a autores budistas de escuelas no tibetanas como Thich Nhat Hahn (1993a-b; 2007), Ajahn Sumedho, Nyanaponika Thera (2002), Joseph Goldstein (1995; 1998; 2009), Jack Kornfield (2000), Seung Sahn (1998), Sangharakshita (2008) o el español Saya Kunsal Kassapa (2011a), ya citado, entre otros. Además, ediciones Dharma publicó la revista budista española que ha tenido un mayor impacto, *Cuadernos de budismo*, que tenía una periodicidad trimestral y comenzó a publicarse en 1992 y cesó en 2012 después de alcanzar 83 números y que fue la continuación de *Cuadernos de meditación budista* que se editó desde 1986 a 1992. Fueron elementos clave en la visibilización del budismo español y también de las novedades editoriales que reseñaban en sus páginas durante el cuarto de siglo largo en el que ambas publicaciones periódicas se mantuvieron en circulación.

La FPTM en España puso en marcha en 2011 una nueva propuesta, Ediciones Mahayana, que ha publicado tanto libros para la comercialización abierta, como otros para el uso más interno y restringido (que desarrollan las oraciones que se usan en los centros y otros materiales de este tipo o

prácticas que exigen iniciaciones previas), aunque todos ellos se ofrecen en su página web, que se incluye en la muy cuidada de Ediciones Dharma. Entre los libros de circulación general destacan las enseñanzas del Lama Zopa relativas a la muerte (Zopa 2012b-c), pero también exponiendo rituales (Zopa 2013a-b; 2014b), obras de los lamas Yeshé y Zopa (2013), textos clásicos de Shantideva (2013), del Séptimo Dalai Lama (2013) o sutras como el del Cortador Vajra o el de Tsedo.

Esta mezcla de productos editoriales abiertos y restringidos los encontramos también en otro grupo, Thubten Dargye Ling de Madrid, liderado por el lama Tsering Palden, que en sus primeros años de estancia en España (donde lleva desde el 2000) estuvo asociado con la FPTM. En la página web del grupo se ofrece mucho material autoeditado en pdf, pero con una calidad visual casi profesional, incluyendo tanto material de acceso libre como material de acceso restringido (llamada biblioteca privada frente a la pública). En el centro tienen una amplia biblioteca (ilustración 38). En 2016 han dado el paso de convertir en libro físico, bajo el amparo de una editorial propia, denominada Delam (https://budismotibetanomadrid.org/editorial-delam/), una primera obra de su líder (Palden 2016), que inaugura un proyecto para editar los trabajos de Geshe Tsering Palden.

Ilustración 38: centro Thubten Dargye Ling de Madrid,
zona de biblioteca y sala de estudio

Semillero de editoriales ha sido la presencia en España de Gueshe Tamding Gyatso (Alongina 1996), un muy notable erudito tibetano que recaló en Menorca en 1987, tenía la nacionalidad española y vivió en nuestro país hasta su nombramiento como abad del monasterio de Ganden Sartse en la India en 2001 y su muerte al año siguiente. Uno de sus discípulos, Isidro Gordi, fundó una editorial budista especializada que empezó sus publicaciones monográficas al final de la década de 1980:

Ediciones Amara. Supera los 60 títulos y comenzó justamente con las obras del que fue su maestro, Tamding Gyatso, del que ha publicado más de una decena de libros traducidos por él mismo y por Marta Moll (Gyatso 1989; 1990; 1991; 1992; 1993; 1994; 1995; 1997a-c; 1998) o publicadas a su nombre, pero recopilando las enseñanzas del maestro (Gordi 2011a; 2012; 2013b). También edita trabajos de su actual maestro, Michael Roach, del que ha publicado más de media docena de títulos (Roach 2001; 2003a-b; 2008; 2011). Y en el pasado publicó dos obras de Gueshe Kelsang Gyatso (Kelsang 1989; 1992) e incluso tradujo otra (Kelsang 1983), antes de que se produjese la ruptura que Alongina (1992) denominó "tormenta en el Instituto Dharma" y que fue consecutiva a la separación de la Nueva Tradición Kadampa del budismo gelugpa y tuvo en Menorca su epicentro en España. En Amara se incluyen obras de los grandes líderes del budismo tibetano, del actual Dalai Lama (1996a; 1999b; 2018a; 2019a) y el anterior Sakya Trizin (2012), y entre los clásicos, del primer Panchen Lama (2017), pero también obras de Tsongkapa (1998) o Shantideva (1995). De entre los maestros tibetanos recientes destacan los tres libros de Gonsar Rimpoché (1994; 1996; 1999), uno de Dilgo Khyentse Rinpoché (2008), otros de Pabongka Rinpoché (2016), Dagyap Rinpoché (1997), Jampa Tegchok (2016), Traleg Kyagbon (2015) o Choedak Yuthok (2003). Destaca en especial la media docena de libros que han publicado del Gueshe Tashi Tsering (2006; 2007; 2009; 2010; 2012; 2016; también 2003, pero en otra editorial, Amaranto, con sus memorias) o del británico Janpa Thaye (2009). Más allá de los libros de budismo tibetano el catálogo incluye al maestro tailandés Ajahn Buddhadasa (2008; 2012) o el primer libro de Stephen Batchelor (2000) traducido a nuestra lengua. Hay que añadir también la decena de libros propios que en su editorial ha publicado Isidro Gordi (1994; 2004; 2007; 2008; 2009; 2011b; 2013a; 2016; 2018a-b), muy centrados en la meditación (y el más reciente nombrándolo mindfulness), que se añaden a los antes citados (Gordi 2011a; 2012; 2013b) de exposición de las enseñanzas de su maestro Tamding Gyatso.

Justamente ha tomado el relevo de Amara en la publicación de las obras de Gueshe Tamding Gyatso la editorial de la Fundación Chu Sup Tsang. Forma parte de la red Ganden Chöling, una de las más activas en nuestro país en la actualidad y aglutina una veintena de centros y el monasterio Chu Sup Tsang en la provincia de Orense. La editorial ha coordinado los esfuerzos previos que se materializaron en publicaciones de uso interno y en revistas de difusión restringida como *La luz del Dharma* o *Ganden*. Hay publicada una treintena de títulos desde 2010 en que comenzaron publicando libros del actual líder del grupo, Tenzing Tamding, sobrino de Tamding Gyatso. Se incluyen los textos de las enseñanzas anuales en la sede de la fundación (Tenzing 2010;

2011; 2012a; 2013a; 2014a; 2015a; 2016a; 2017a; 2018d; 2019a-d), comentarios de textos clásicos y de carácter general (Tenzing 2012b-c; 2018c), obras sobre la felicidad (con ediciones también en inglés y alemán: Tenzing 2014c; 2015c; 2016c-d; 2017d), la muerte y la salud (Tenzing 2008 -en otra editorial-; 2014b; 2014d; 2016b; 2015b), y rituales y cuestiones generales (Tenzing 2013b-c; 2015d; 2017b-c; 2018). Además de las obras de Tamding Gyatso (2013a-c; 2014; 2015b-c; 2018a-b), de las que han publicado media docena entre las que destaca la ya citada autobiografía. Hay que citar también los trabajos de otro de los lamas del grupo, vicepresidente de la Fundación y lama residente del Centro Chakrasamvara de Sevilla, Tritul Nyare Rimpoché, (2016; 2017; 2019 en gallego publicado por el Centro Budista Ganden Choeling). Fuera de los tres maestros del grupo han publicado en la editorial el texto de las conferencias que desarrolló en el monasterio de la fundación el maestro del budismo chan Fan Ta Shi Yuan traducidas por Tenzing Tamding (Yuan 2012).

Tras la separación en Menorca de los seguidores de Gueshe Kelsang Gyatso del grupo de Tamding Gyatso y la apuesta de los primeros por desarrollar la red de la Nueva Tradición Kadampa en España, este colectivo puso en marcha una editorial propia, Tharpa publications, que cuenta con una rama en nuestro país. Se trata de la tercera editorial que surge del semillero que fue el grupo de Menorca que lideraba Tamding Gyatso. En este caso la labor de publicación está centrada en las traducciones al español, que llegan a la treintena, de las obras del líder del colectivo, Gueshe Kelsang Gyatso (1993; 1994; 1995a-b; 1996a-b; 1998; 1999; 2001a-b; 2003; 2004; 2005; 2006a-b; 2007; 2008; 2009; 2010; 2011a-b; 2013a-e; 2014; 2016; 2017; 2018a-b, con múltiples reediciones y en algún caso retomando obras previamente publicadas en otras editoriales como Kelsang 1988 o 1991), aunque también han publicado el clásico de Shantideva (2004). Tharpa ofrece títulos al alcance de cualquier lector sobre temas que en otras escuelas del budismo tibetano se estiman enseñanzas que se transmiten solo cuando se ha alcanzado un nivel de práctica y compromiso contrastados y por tanto no se ofrecen con un acceso no restringido. Estas obras son la base para los programas de estudio que organiza el grupo para sus seguidores y muchos de ellos se ofrecen también en e-book y como folletos para prácticas específicas. También han publicado, en la línea seguida por la Nueva Tradición Kadampa desde su sede central de Gran Bretaña, un libro muy crítico con el actual Dalai Lama (Western Shugden Society 2010). Los libros de Tharpa se consiguen en los diversos centros que la NTK en España, destacando tanto la sede central de la editorial en Alhaurín, en el Centro de Meditación Kadampa / Hotel Kadampa, como por ejemplo a la entrada de la gran sede que tiene el colectivo en Madrid (ilustración 39).

Ilustración 39: zona de publicaciones y venta de libros a la entrada del centro de la Nueva Tradición Kadampa en Majadahonda, Madrid

Otra editorial budista española es Chabsöl/Chabsel, que depende del monasterio Dag Shang Kagyu, ubicado en Panillo, Graus, Huesca, que cuenta con un edificio específico para biblioteca y zona de estudio (shedra en tibetano: ilustración 40) y que es el centro de una de las redes del budismo kagyupa más estructuradas en nuestro país y que fundó el gran maestro Kalu Rinpoché, del que han publicado cinco obras (Kalu 2003; 2006; 2011a-b; 2012; 2019). También han publicado un libro del actual abad del monasterio, el lama butanés Drubgyu Tenpa (2012). Se añaden también una quincena de títulos que se suelen inscribir en la línea de la escuela karma kagyu y shangpa kagyu (Riggs 2005 sobre los maestros de este linaje) entre los que destaca Bokar Rinpoché del que han publicado seis libros siendo la editorial en la que más títulos suyos se ofrecen (Bokar 2004a;c; 2006; 2007; 2010; 2016) y le siguen la editorial Dharma (Bokar 1990; 1997; 2004b), la editorial Imagina (Bokar 2005), ediciones B (Bokar 1998) y una editorial que solo generó un libro (Bokar 1995) y llevaba el muy simbólico nombre de La auspiciosa roca blanca, y se asociaba con los seguidores de Kalu Rinpoché (a quien se dedica el libro). En Chabsel se han publicado también obras de maestros y maestras que suelen visitar el lugar. Resulta muy interesante la actividad de de Khandro Rinpoché (Khandro 2010), que evidencia el magisterio que las mujeres están tomando en el budismo occidental, en el que la ya citada Pema Chödron es también ejemplar (y resulta interesantes citar en este punto los libros de Rita Gross 2005, discípula de Khandro Rinpoché, o de Sylvia Wetzel 2002, que empezó con el Lama Yeshé). En general en el catálogo contamos tanto con obras clásicas como la de Gampopa (2009) o Shantideva (2009), como

de autores tibetanos como Jamgön Kongtrül (2017), Dzigar Kongtrül (2015), Gyetrul Jigme Norbou (2003), Thrangu Rinpoché (2014), Khenpo Tsultrim Gyamtso (2006b; 2006c; 2012; también 2006a en Dharma), del francés Cheuky Sengue-François Jacquemart (2007a-b), del ya citado Lama Djinpa-Borja de Arquer (2009) o de Michaela Haas (2015), además, en acceso retringido hay otras obras entre las que destaca la de Karma Sönam Chöpel-Xavier Artigas (1995) narrando los años de fundación del monasterio y la implicación de su fundador Kalu Rinpoché en ellos.

Ilustración 40: shedra de Dag Shang Kagyu (Panillo, Huesca)

La red Samye Dzong, ya citada, que surgió de las visitas de Akong Rinpoché a España, no regenta una editorial al modo de las que hemos repasado hasta ahora, pero se han embarcado en producciones editoriales ocasionales. En 1983 publicaron tres obras del Tai Situ (1983a-c) y una de Thrangu Rinpoché (1983) en un sello propio (Asociación Dagpo-Samye Dzong) y en 2012 y en el sello Kagyu Samye Dzong Barcelona, publicaron una obra del cabeza del linaje, el Karmapa que el grupo reconoce (Trinle 2012), o también han propiciado (Trinle 2008) o influido en la impresión de otra (Trinle 2014a), además de una obra de Jamgön Kongtrul (2014) o en traducción de la lama Tsondru la *Lluvia de sabiduría* (Tsondru 2019) que publicaron en la Fundación Rokpa, que dirigía Akong Rinpoché hasta su muerte y se organizaba en España desde el grupo. Se trata de obras muy centradas en el culto y sus detalles y se difunden principalmente entre los miembros del colectivo.

Incardinada en la escuela ñígma del budismo tibetano (y específicamente en el linaje Ripa de la misma) está la editorial Shabda edicions de Barcelona (https://www.shabdaedicions.com/), incluyendo en sus fondos clásicos como la vida de Padmasambhava asociada a la Yeshe Sogyal

(2018), la de Lonchempa compilada por MacKenzie (2020) y obras de autores actuales como Dowman 2018, Edou 2019 o el diario en catalán de Jordi Català (2018).

Hasta ahora hemos repasado principalmente editoriales de grupos del budismo tibetano, pero también otras orientaciones budistas han invertido en este tipo de proyectos.

Uno de ellos, que se suele enmarcar en el nuevo budismo y lo forman seguidores occidentales y que en el pasado regentó un proyecto editorial ha sido la Comunidad Budista Triratna (antes denominada Amigos de la Orden Budista Occidental). Transformaron en 2010 la editorial Tres Joyas en una librería budista online (www.librosbudistas.com), en la que, además de vender publicaciones budistas, ofrecen un buen número de obras descargables desde internet, en particular del británico Sangharakshita (Dennis Philip Edward Lingwood), fundador del colectivo internacional, además de incluir textos del budismo antiguo, de maestros contemporáneos e incluso rarezas como un facsímil del poema Buddha que escribió Federico García Lorca en su juventud. Entre 1993 y 2010 publicaron como Tres Joyas editores/Triratna principalmente obras de Sangharakshita (1993a-b; 1994a-c; 2011a-c; 2012) o de miembros del grupo como Chris Pauling (1993), Nagabodhi (1993), Suvajra (1994) o Paramananda (2010), pero también de Zubieta (2001) y del notable y controvertido representante del budismo occidental, el Lama Anagarika Govinda-Ernst Hoffman (2001), del que se han publicado más obras en otras editoriales. Así en Eyras tenemos Govinda 1980; 1981a-b (1992 en la editorial Heptada). Eyras se trató de una editorial en la que también han publicado otros occidentales como Nyanaponika Thera-Siegmund Feniger (1982) o John Blofeld (1982 para su biografía) o Toshihiko Izutsu (1980) sobre el koan en el zen. Asociado a Triratna está el inglés Maitreyabandhu que ha visto traducidas obras introductorias suyas al budismo y al mindfulness en la línea budista en la editorial Siglantana (Maitreyabandhu 2017; 2020).

Ediciones Civilización Global es la editorial del grupo Soka Gakkai en España, uno de los colectivos que derivan del budismo puesto en marcha en Japón por Nichiren. Publica desde 2005 la revista mensual *Civilización Global* (antes, desde 1997, se titulaba *Visión Global* y previamente se llamaba *De la victoria*, y comenzó a publicarse en 1993 tras la separación entre Soka Gakkai y el grupo Nichiren Shoshu) y también las anuales *Ensayos de Budismo* y *Budismo en diálogo* desde 2011. Se ha centrado en la traducción de libros del líder del grupo, Daisaku Ikeda (2008b; 2010b; 2015b; 2016b; 2017b; 2019), que además ha sido publicado en diversas editoriales generalistas (Ikeda 1982; 1988; 1990), destacando sus conversaciones con diversos líderes occidentales. De Ikeda resultan notables sus propuestas de paz que cada año desde 1983 realiza a finales del mes de enero, y cuya traducción al español desde 2008 se realiza en nuestro país (Ikeda 2008a; 2009; 2010a; 2011; 2012; 2013; 2014; 2015a; 2016a;

2017a; 2018). Con anterioridad, Soka Gakkai España, con un sello editorial homónimo, publicaba obras de trabajo para el grupo y también de Ikeda (1996; 1998), incluida la serie titulada *La nueva revolución humana* (Ikeda 2003, en cuyo volumen 5-6 se incluye el relato de la visita de Ikeda a España en 1961). Antes de la separación de Nichiren Shoshu publicaron la introducción al budismo de Kirimura (1990). De Nichiren han editado la liturgia (Nichiren 2013), una biografía por Murakami (2018), a las que se añade la coedición con la editorial Herder de los escritos de Nichiren, bajo la supervisión de Carlos Rubio (Nichiren 2008). Este tipo de coediciones entre editoriales de perfil católico y colectivos que se asientan en la formulación que propuso Nichiren la tenemos también en el caso de la editorial Sígueme que con Kosei Publishing han publicado una versión al español del *Sutra del Loto* que ha traducido el jesuita Juan Masià (2009; y conviene recordar que Soka Gakkai también ha publicado una traducción del *Sutra del loto* en 2014). De Masià contamos con diversos trabajos sobre el budismo en editoriales católicas como SM, Sal Terrae, PPC, Desclée de Brouwer o Sígueme (Masià 1996; 1997; 1998; 2003; 2006; 2007a-b). También en Sígueme publicaron una obra de Niwano (2013), el primer presidente del grupo Rissho Kosei Kai, la célebre reflexión seminal sobre budismo y cristianismo de Henri de Lubac (2006) o el no menos célebre trabajo de Nishida (2006) sobre la nada. En Herder hay también un trabajo de Ueda (2004) y otro de Nishitani (1999) sobre el vacío, clave en la reflexión budista que permea los planteamientos de la Escuela de Kioto y también un libro de Heisig (2002) sobre la escuela y otro sobre Jesús y el budismo (Heisig 2007), interesan las reflexiones de este autor en diálogo con Raquel Bouso (2008; 2012) sobre el zen y en general el libro de Amador Vega sobre el tema (Vega 2002). Herder ha publicado también un libro de Marco Pallis (1986).

El budismo del sur, menos institucionalizado en España que las propuestas japonesas o tibetanas, tiene también un proyecto editorial activo en nuestro país. Se trata de la Asociación Hispana de Buddhismo que bajo la dirección de Ricardo Guerrero (que se ha encargado también del papel de traducción) está publicando libros en español (además de algunos en lengua inglesa que no trataremos en este trabajo) de maestros de esta tradición como Nandisena (2012), Bodhi (2016, 2017, pero también 2019 en Kairós), Narada (2016), Ñanaponika (Nyanaponika 2019) o Dhammasami (2013), pero también de un maestro del chan (Shi Dayuan 2015). Están optando también, como hemos visto en otros casos (en especial con Tharpa), por el libro electrónico, que se configura como una apuesta de futuro que probablemente hará que muchos otros grupos, que hasta ahora han optado por autoediciones de difusión restringida, los puedan abrir a un horizonte de lectores mucho menos limitado como es el que permite esta tecnología de difusión editorial que multiplicará la visibilización del budismo.

3. Retos de futuro

En suma, del apartado anterior resulta que la puesta en marcha de editoriales budistas ha sido un esfuerzo que han emprendido principalmente grupos españoles asociables con el budismo tibetano, que son los más numerosos, por otra parte. Pero resulta destacado que ningún grupo del budismo zen, salvo los intentos esporádicos antes citados de la Comunidad Budista Soto Zen, el templo Seikyuji y el dojo Kannon de Barcelona, haya puesto en marcha una editorial al estilo de Dharma o Amara, a pesar de la notable producción que el zen ha generado de la que el ejemplo de Dokusho Villalba como autor o traductor es bien significativo.

Sin embargo hay un producto editorial, que no podemos tratar en este trabajo con detalle porque no se identifica como budista, que es el zen no budista dirigido hacia practicantes católicos que ha derivado de la escuela japonesa Sanbo Kyodan-Sanbo Zen y que tiene en España grupos institucionalizados, como los que lideran Carmen Monske o Berta Meneses (y que también derivan de un maestro alemán, antiguo miembro de la escuela, Willigis Jäger, cuyas obras publicadas en España ha traducido la primera: Jäger 1995; 1999; 2002; 2004; 2005; 2007; 2008). Se asocia con la segunda la Asociación Zen Dana Paramita que ha publicado a Glassman (2018) y a ella misma (Meneses 2018). Muy activa en este tipo de orientación de zen católico, aunque y regentando una editorial homónima está el denominado Zendo Betania, que dirige la maestra zen (en el pasado incluida entre las del Sambo Kyodan pero alejada desde hace tiempo desde el punto de vista institucional), religiosa católica y escritora Ana María Schlüter (1998; 2000; 2004; 2006; 2008a-b; 2009; 2011; 2014; 2016; 2019) y donde se ha publicado una obra de Koun Yamada (1993), líder de Sanbo Kyodan. Resulta destacado que fuese siguiendo este modo no budista de entenderlo como el primer zen cuya práctica se realizó de modo público en España, se materializase. Y es que en 1976 el jesuita Hugo Enomiya-Lasalle, cuyos libros sobre el zen había publicado incluso con anterioridad la editorial católica Mensajero o también Herder y posteriormente ediciones Paulinas, Sal Terrae y Zendo Betania (Enomiya 1972; 1974; 1975; 1985; 1987; 1988; 1999; 2006a-b), impartió un curso en la provincia de Madrid, un año antes de que se pusiese en marcha en Sevilla el primer centro budista zen. Pero como en el caso del zen que deriva de Karlfried Dürckheim, cuyas obras ha publicado principalmente Mensajero, pero también Desclée de Brouwer (Dürckheim 1977; 1982; 1984; 1986; 1993; 1994; 1996a-b), y que han aparecido en traducción de su discípula Concha Quintana (que es traductora también de Jacques Castermane 1989; 1997; 2010; 2016), lo que nos encontramos es con propuestas desbudistizadas, que además han solido ser acogidas en editoriales de clara orientación católica y en ningún caso han aparecido en las editoria-

les de orientación budista que hemos estado revisando en el apartado anterior. Vemos que se repiten en los trabajos anteriores dos editoriales: Paulinas y Mensajero. En Paulinas también se han publicado libros de los padres jesuitas Ballester (1998), Kadowaki (1981) y el de Dunne (1978), todos ellos sobre budismo y cristianismo. Ediciones Mensajero es la editorial católica que tiene un fondo de libros budistas más extenso, con obras, además de las antes citadas de Dürckheim, Castermane o del padre Enomiya-Lassalle (1972; 1974), del padre Dumoulin (1997; también 1982 en Herder), de Daisetz Teitaro Suzuki (1972; 1979a), de José Nalda (1984, en una biografía no inusual en que la dedicación a las artes marciales japonesas derivan en un interés por el zen) o de Brantschen (2004).

Retomando la reflexión de futuro como conclusión, parece claro que los cambios tecnológicos están redefiniendo los modos de socialización del conocimiento en los grupos budistas. Resulta muy significativo que las revistas budistas de amplia difusión como *Cuadernos de budismo* o *Dharma* hayan dejado de publicarse, y que también se detecte una ralentización en la edición de libros budistas en los últimos años, en la que peso de la crisis económica y la pandemia de 2020 no puede llevarnos a minimizar otras razones menos coyunturales y que quizá preludien una pérdida de peso del libro, aún en sus nuevos formatos como e-books. Y es que muchas de las enseñanzas que resultan fundamentales entre los grupos budistas tienen una carga de oralidad que en el pasado era más difícil de socializar por dificultades meramente tecnológicas. Pero gracias a las posibilidades de generar productos multimedia y diseminarlos en la red en el presente resulta mucho más fácil y es de suponer que en el futuro lo será en aún mayor medida. Muchos de los libros repasados anteriormente, sobre todo los generados por editoriales budistas, eran enseñanzas orales que se vertían por escrito para poder diseminarlas.

Ahora este esfuerzo no es tan necesario, el camino lo han desarrollado muchos grupos entre los que los seguidores de rigpa en el pasado hasta el apartamiento y muerte en 2019 de su fundador o los de Namkhai Norbu hasta su muerte en 2018 resultan ejemplares de cómo las enseñanzas de un maestro se pueden seguir en directo en todo el mundo y en diferido cuantas veces se desee por medio de las grabaciones que tan cómodo resulta actualmente realizar y utilizar gracias al enorme desarrollo de las tecnologías de información. Aunque, de todos modos, esa oralidad tan unida al budismo desde siempre, que lleva a que sea lo escuchado el camino por el que los propios sermones de Buda se han ido recordando, no agota las posibilidades de producción de información y de las posibilidades multiplicadas de almacenamiento y difusión inmediata. En una religión "de la biblioteca" como hemos planteado que es el budismo hay temas de reflexión para los que probablemente el libro siga siendo el canal más cómodo y adecuado y, por tanto, se siga manteniendo, en buena medida,

como ese factor clave en la visibilización que es actualmente, que hemos analizado en este trabajo y que lleva a que resulte un producto editorial tan destacado a escala global y muy especialmente en nuestro país.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Este trabajo desarrolla y pone al día los planteamientos esbozados en Díez de Velasco 2013-2018: 98-108 y fue publicado en una versión previa en el volumen dedicado en honor a la profesora María Teresa Román (Díez de Velasco 2018).

Aguilera, Pilar (2019). *El despertar de tu presencia: incluye 28 meditaciones en audio inspiradas en las enseñanzas de Thich Nhat Hahn*. Barcelona: Kairós.

Akong (1993). *El arte de domar el tigre*. Novelda: Dharma.

— (2006). *Recuperar el equilibrio, compartiendo la sabiduría tibetana*. Valencia: Ediciones i.

Ale, Guy Joseph (2019). *Buda y Einstein, cara a cara*. Barcelona: Luciérnaga.

Alongina, Xavier (1992). "Tormenta en el Instituto Dharma". *Cuadernos de budismo* 3: 16.

— (1996). "Entrevista con Gueshe Tamding Guiatso". *Cuadernos de budismo* 18: 10-16.

— (1998). "Entrevista a Dokushô Villalba Osho, primer maestro budista zen español". *Cuadernos de budismo* 26: 14-18.

— (1999). "18 años enseñando el darma en España. Entrevista al lama Lobsang Tsultrim". *Cuadernos de budismo* 30: 6-10.

Analayo (2019). *Satipaṭṭhāna: los orígenes del mindfulness*. Barcelona: Siglantana.

Antolín, Mariano / Embid, Alfredo (1977). *Introducción al budismo zen*. Barcelona: Barral.

Araque, Agustín (2008). *El budismo. Su visión del ser humano y sus métodos de meditación*. Valencia: Editorial Diálogo.

Arnau, Juan (2004). *Fundamentos de la vía media de Nâgârjuna* (traducción de Juan Arnau). Madrid: Siruela.

— (2006). *Abandono de la discusión de Nâgârjuna* (traducción de Juan Arnau). Madrid: Siruela.

— (2007). *Antropología del budismo*. Barcelona: Kairós.

— (2011). *Leyenda de Buda*. Madrid: Alianza Editorial.

— (2018). *Nagarjuna. Fundamentos de la vía media: el camino budista hacia el vacío* (traducción de Juan Arnau). Madrid: Alianza Editorial.

Arnold, Edwin (2008), *La luz de Asia*, Madrid, Miraguano (ed. or. 1879, traducción de José Javier Fuente del Pilar; hay traducciones previas, de la sociedad teosófica por Federico Climent Terrer).

Ballester, Mariano (1998). *Cristo, el campesino y el buey, vía zen y vía cristiana*. Madrid: Paulinas.
Batchelor, Stephen (2000). *Solo con los demás, un acercamiento existencial al budismo*. Ciutadella: Amara
— (2008). *Budismo sin creencias, una guía contemporánea para despertar*. Móstoles: Gaia.
— (2012). *Confesión de un ateo budista*. Vitoria: La Llave.
— (2017). *Después del budismo, repensar el dharma para un mundo secular*. Barcelona: Kairós.
Beck, Charlotte Joko (2007). *Zen ahora*. Palma: Olañeta.
— (2008). *La vida tal como es, enseñanzas zen*. Móstoles: Gaia.
— (2012). *Zen, día a día, el comienzo, la práctica y la vida diaria*. Móstoles: Gaia.
Blofeld, John (1979). *El budismo tibetano*. Barcelona: Martínez Roca.
— (1981). *Mantras*. Madrid: Edaf.
— (1982). *La rueda de la vida, autobiografía de un budista occidental*. Madrid: Eyras.
Bodhi, Bhikku (2016). *El Buddha Señala el Camino. El Noble Óctuple Sendero, el camino del Buddha al fin del sufrimiento*. Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo (traducción de Ricardo Guerrero).
— (2017). *Reflexiones sobre el Dhamma*. Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo (traducción de Ricardo Guerrero).
— (2019). *En palabras del Buddha. Una antología de Discursos del canon pali*. Barcelona: Kairós (compilación de Bhikku Bodhi, traducción de Abraham Vélez y Ricardo Guerrero).
Bokar (1990). *La meditación, consejos a los principiantes*. Novelda: Dharma.
— (1995). *Chenresi, la esencia de la compasión* (coautoría con Kenpo Dönyö Rimpoché). Novelda: La auspiciosa roca blanca.
— (1997). *El alba del Mahamudra, mente, meditación y absoluto*. Novelda: Dharma.
— (1998). *La iluminación del budismo, entrevistas con Bokar Rimpoché* (por Paco Rabanne). Barcelona: Ediciones B.
— (2004a). *El día a día de un budista*. Graus: Chabsel.
— (2004b). *Claves para meditar*. Novelda: Dharma.
— (2004c). *Tara, la manifestación femenina de la divinidad*. Graus: Chabsel.
— (2005). *Saber meditar*. San Sebastián: Imagina.
— (2006). *La puerta del sentido definitivo, instrucciones para la meditación*. Graus: Chabsel.
— (2007). *Chenresi, claves para la meditación en la divinidad*. Graus: Chabsel.
— (2010). *Un corazón sin límite*. Graus: Chabsel.
— (2016). *Puro e impuro, una mirada a los soles del Vajrayana*. Graus: Chabsel.

Bouso, Raquel (2008). *El zen (amb contrapunts de Ramon Badia, James W. Heisig, Berta Meneses)*. Barcelona: Fragmenta.
— (2012). *El zen*. Barcelona: Fragmenta.
Brantschen, Niklaus (2004). *Por el camino del zen como cristiano budista*. Bilbao: Mensajero.
Buddhadasa, Bhikku (2008). *Lo que hay que saber del budismo*. Ciutadella: Amara.
— (2012). *Consejos de un sabio, el legado de Budaddhasa Bhikkhu*. Ciutadella: Amara (traducción de Shanti Gordi).
Calle, Ramiro (1970). *Introducción al zen y al lamaísmo*. Barcelona: Cedel.
— (1980a). *La genuina enseñanza del Buda*. Buenos Aires: Kier.
— (1980b). *Verdad y mentira de El Tercer Ojo*. Madrid: Eyras.
— (1981). *El mensaje y enseñanza de los yoguis y lamas*. Madrid: Altalena.
— (1984). *El budismo viviente*. Barcelona: Cedel.
— (1988a). *Introducción al Budismo Theravada*. Barcelona: Alas.
— (1988b). *Budismo zen y budismo tibetano*. Barcelona: Alas.
— (1994). *Buda. El príncipe de la luz*. Madrid: Temas de hoy (nueva ed. Málaga: Sirio, 2006)
— (1998). *Las enseñanzas de la meditación Vipassana*. Barcelona: Kairós.
— (2001). *Vida y Enseñanzas de Buda*. Madrid: ed. Jaguar.
— (2004a). *La sabiduría de los lamas tibetanos*. Madrid: Susaeta.
— (2004b). *Yoga y zen*. Madrid: Oberon.
— (2005). *Zen contado con sencillez*. Madrid: Maeva ediciones.
— (2007a). *Siddharta, el príncipe iluminado*. Barcelona: Martínez Roca.
— (2007b). *Buda y su enseñanza*. Madrid: Edaf.
— (2009). *La meditación budista*. Málaga: Sirio.
— (2011). *Conversaciones con lamas y sabios budistas*. Barcelona: Kairós.
— (2014). *Meditación vipassana, el núcleo del mindfulness*. Madrid: Librería Argentina.
Campillo, Josep Manuel (2011a). *El secreto del zen, los textos esenciales legados por los patriarcas del budismo Soto Zen: Hannya Shingyo, Shinjinmei, Shodoka, Sandokai, Hokyo Zanmai, Fukanzazenji* (edición, traducción y notas de Josep Manuel Campillo). Palma: Olañeta.
— (2011b). *Los diez bueyes y tres canciones zen, los versos que cantaron todos aquellos que buscaron la naturaleza de Buda* (edición, traducción y notas de Josep Manuel Campillo). Palma: Olañeta.
— (2011c). *¡Meditad! una respuesta espiritual a la crisis material actual*. Palma: Olañeta.
— (2020). *Om. Cants i oracions dels monjos budistes*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
Capriles, Elías (2000). *Budismo y Dzogchen, la doctrina del Buda y el vehículo supremo del budismo tibetano*. Vitoria: La Llave.
— (2019). *Chamanismo y Dzogchen*. Vitoria: La Llave.

Capriles Elías y Melloni, Xavier (2018). *Presente y futuro de las tradiciones espirituales*. Barcelona: Plecs Budistes y Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes.
Carus, Paul (1915). *El evangelio del Buddha*. Madrid: Francisco Beltrán (numerosas ediciones y traducciones posteriores en Unilibro, Visión Libros, Edicomunicación).
— (2018). *Nirvana, historias budistas. Una historia de la psicología budista*. Madrid: Editora Librería Argentina.
Castermane, Jacques (1989). *Las lecciones de Dürckheim*. Barcelona: Luciérnaga.
— (1997). *El centro del ser* (textos de Karlfried Graf Dürckheim reunidos por Jacques Castermane). Barcelona: Luciérnaga.
— (2010). *La alegría del ser*. Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
— (2016). *¿Cómo se puede ser zen?* Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
Castro, Aigo (2002). *Las enseñanzas de Dogen*. Barcelona: Kairós.
— (2011). «The Indian Buddhist Dhâranî. An Introduction to its History, Meanings and Functions». Trabajo fin de máster en Estudios Budistas, University of Sunderland (bajo la dirección de Peter Harvey).
Català i Morell, Jordi (2018). *Quadern d'un retir: la recerca del sentit i significat d'estar viu*. Barcelona: Shabda Edicions.
Chah, Ajahn (2005). *Todo llega, todo pasa, enseñanzas sobre la cesación del sufrimiento.* Barcelona: Oniro.
Champa Shenpen (2000). *El sutra de la luz dorada* (traducción de Champa Shenpen). Novelda: Dharma.
— (2017). *Meditaciones para un año*. Novelda: Dharma.
Chimed Rigdzin (2017). *La aspiración radiante*. Novelda: Dharma.
Chödrön, Pema (1998). *La sabiduría de la no-evasión, la senda del amor compasivo que lleva a la liberación*. Barcelona: Oniro.
— (1999). *Cuando todo se derrumba, palabras sabias para momentos difíciles*. Móstoles: Gaia.
— (2002). *Los lugares que te asustan, convertir el miedo en fortaleza en tiempos difíciles*. Barcelona: Oniro (trad. catalana, Barcelona: Viena, 2005, nueva ed. en Paidós, 2019).
— (2004). *Empieza donde estás, guía para vivir con compasión*. San Sebastián: Imagina.
— (2012). *No hay tiempo que perder. Sabiduría ancestral para los tiempos que corren*. Madrid: Rigden.
— (2013a). *Cómo meditar y ser al mismo tiempo un buen amigo de tu mente*. Málaga: Sirio.
— (2013b). *Vivir bellamente en la incertidumbre y el cambio*. Móstoles: Gaia.
— (2016). *Comienza donde estás, una guía para vivir compasivamente*. Móstoles: Gaia (nueva traducción de Chödron, 2004).

— (2018). *Cartas de la compasión: libro y 59 cartas: enseñanzas para despertar el corazón*. Móstoles: Gaia.
— (2019). *Ante el miedo y la incertidumbre: 108 enseñanzas prácticas para desarrollar la compasión y la lucidez*. Móstoles: Gaia.
Choedak Yuthok (2003). *El amanecer de la iluminación. Lamdre, serie de conferencias sobre las preciosas enseñanzas Lam Dre de la tradición Sakya del budismo tibetano*. Ciutadella: Amara.
Chökyi Nyigma (2003). *La guía del bardo, el ciclo de la vida y la muerte*. Vitoria: La llave.
— (2001). *Medicina y compasión, consejos de un lama tibetano para cuidadores*. Móstoles: Gaia.
Chöpel, Karma Sönam (1995). *Historia de Dag Shang Kagyu*. Panillo: Ediciones Chabsel.
Colomar, Jorge (1974). *El zen y sus orígenes*. Barcelona: Martínez Roca.
Collado, José Manuel (2007). *Mikkyo, budismo esotérico japonés*. Barcelona: Shinden.
Coomaraswamy, Ananda K. (1989). *Buddha y el Evangelio del Budismo*. Barcelona: Paidós.
— (2000). *Vida y leyendas de Buddha*. Palma: Olañeta.
Crespo García, Ana (1997). *El zen en el arte contemporáneo, la realidad y la mirada*. Madrid: Mandala.
Dagyap, Loden Sherab (1997). *La esencia del budismo en la sociedad actual*. Ciutadella: Amara.
— (2006). *Concentración y contemplación, la meditación en la tradición tibetana*. Novelda: Dharma.
Dalai Lama VII (2013c). *Ñung ne, método para lograr el estado del Gran Compasivo de once caras (Avalokiteshvara) según la tradición de la bhikshuni Lakshmi con la práctica del ayuno y la súplica a los maestros del linaje*. Madrid: Mahayana.
Dalai Lama XIV (1962). *Mi vida y mi pueblo. La tragedia del Tíbet*. Barcelona: Noguer.
— (1982a). *Introducción al budismo tibetano*. Madrid: Luis Cárcamo editor (traducción de Francisco F. Villalba).
— (1982b). *Entrevista con el Dalai Lama por John F. Avedon*. Monovar: Dharma.
— (1987). *Una aportación humana a la paz mundial*. Novelda: Dharma.
— (1990a). *Discurso del Dalai Lama ante el Comité Noruego del Premio Nobel*. Novelda: Dharma.
— (1990b). *Ciencia y espiritualidad, encuentros del Dalai Lama con científicos actuales*. Novelda: Dharma.
— (1994a). *El tantra de Kalachakra, rito de iniciación para el estadio de generación*. Novelda: Dharma (nueva ed. 2005).
— (1994b). *Sobre el medio ambiente*. Barcelona: Icaria (introducción de Raimon Panikkar).

— (1994c). *La política de la bondad, una antología de escritos del y sobre el Dalai Lama*. Novelda: Dharma (ediciones posteriores, también en Barcelona: Círculo de Lectores).
— (1994d). *La compasión y el individuo*. Novelda: Dharma.
— (1995). *El poder de la compasión*. Barcelona: Martínez Roca.
— (1996a). *Visión de una nueva consciencia*. Ciutadella: Amara.
— (1996b). *La búsqueda del despertar, comentario del Tercer Dalai Lama*. Novelda: Dharma.
— (1997a). *El sentido de la vida desde la perspectiva budista*. Barcelona: Helios.
— (1997b). *El buen corazón, una perspectiva budista de las enseñanzas de Jesús*. Madrid: PPC.
— (1997c). *El mundo del budismo tibetano, visión general de su filosofía y su práctica*. Palma: Olañeta (ediciones posteriores también en Barcelona; Círculo de Lectores, RBA o Kairós).
— (1998a). *CienciaMente, un diálogo entre Oriente y Occidente* (coautoría con Daniel Goleman y Robert Thurman). Palma: Olañeta.
— (1998b). *Los beneficios del altruismo*. Palma: Olañeta.
— (1998c). *El sueño, los sueños y la muerte, exploración de la conciencia con S.S. el Dalai Lama*. Palma: Olañeta.
— (1998d). *El poder de la paciencia*. Barcelona: Martínez Roca.
— (1998e). *Samsara, la vida, la muerte y el renacer, el libro del Dalai Lama*. Málaga: Sirio.
— (1998f). *Sabiduría trascendental. Una enseñanza basada en el capítulo sobre la sabiduría de la obra Shantideva una guía a la forma de vida del Bodisatva*. Novelda: Dharma.
— (1998g). *Las cuatro nobles verdades*. Barcelona: Plaza y Janés.
— (1999a). *La fuerza del budismo*. Barcelona: Ediciones B.
— (1999b). *Conversaciones con El Dalai Lama*. Ciutadella: Amara (ediciones posteriores, también Barcelona: Martínez Roca, 2005).
— (1999c). *La sabiduría del Dalai Lama*. Barcelona: Integral.
— (1999d). *Como un relámpago ilumina la noche. Una guía al estilo de vida del Bodhisattva, comentario al El camino del Bodhisattva de Shantideva*. San Sebastián: Imagina.
— (2000a). *Océano de sabiduría, una guía para la vida*. Barcelona: Oniro.
— (2000b). *El arte de la felicidad*. Barcelona: Grijalbo.
— (2001a). *Más allá de los dogmas*. Málaga: Sirio.
— (2001b). *El camino del gozo, una guía práctica de las etapas de la meditación*. Palma: Olañeta.
— (2001c). *Compasión y no violencia, reflexiones sobre la verdad, el amor y la felicidad*. Barcelona: Kairós.
— (2001d). *El arte de vivir en el nuevo milenio*. Barcelona: Grijalbo.
— (2001e). *La meditación paso a paso*. Barcelona: Grijalbo.

— (2002a). *Consejos espirituales, un puente entre el budismo y Occidente*. Barcelona: Oniro.
— (2002b). *El ojo de la sabiduría y la historia del avance del Buddhadharma en el Tíbet*. Barcelona: Kairós.
— (2003a). *Acerca de la muerte*. Barcelona: RBA.
— (2003b). *El arte de la compasión*. Barcelona: Debolsillo.
— (2003c). *Joyas de la sabiduría del Tíbet*. Novelda: Dharma.
— (2004a). *El arte de la felicidad en el trabajo*. Madrid: Kailas.
— (2004b). *Consejos espirituales*. Barcelona: Oniro.
— (2004c). *Pacificar la mente*. Barcelona: Oniro.
— (2004d). *Palabras de sabiduría*. Palma: Olañeta.
— (2004e). *El arte de la felicidad*. Madrid: Kailas.
— (2004f). *El corazón bondadoso, una visión budista de las enseñanzas de Jesús*. Barcelona: Kairós,
— (2004g). *Dzogchen. El camino de la gran perfección, enseñanzas dzogchen impartidas por Su Santidad el Dalai Lama*. Barcelona: Kairós,
— (2004h). *El sentido de la vida desde la perspectiva budista*. Barcelona: Viena.
— (2004h). *Loyong, adiestrar la mente*. Novelda: Dharma.
— (2005a). *El corazón de la sabiduría, las enseñanzas del Sutra del Corazón*. Barcelona: Viena.
— (2005b). *Un acercamiento a la mente lúcida*. Novelda: Dharma.
— (2006a). *El universo en un solo átomo*. Barcelona: Grijalbo (Barcelona: Debolsillo, 2011).
— (2006b). *La sabiduría del perdón, el camino de la comprensión y la tolerancia*. Barcelona: Oniro.
— (2007a). *La compasión y el individuo. La compassió i la persona. Compassion and the individual*. Barcelona: Fundació Casa del Tibet (edición previa en español en Dharma).
— (2007b). *Los tres aspectos esenciales del camino*. Valencia: Ediciones i.
— (2007c). *Caminos hacia el nirvana*. Barcelona: Kairós.
— (2007d). *El arte de la sabiduría*. Barcelona: Grijalbo.
— (2008a). *La senda del líder. Empresa, budismo y felicidad en un mundo interrelacionado*. Barcelona: Alienta.
— (2008b). *La compasión universal*. Barcelona: Paidós.
— (2008c). *La mente en serenidad*. Barcelona: Kairós.
— (2009a). *Escritos esenciales*. Maliaño: Sal Terrae.
— (2009b). *Dormir, soñar y morir, una exploración de la consciencia con el Dalai Lama* (edición de Francisco J. Varela). Móstoles: Gaia.
— (2009c). *Sabiduría emocional*. Barcelona: Kairós.
— (2010a). *Mi biografía espiritual*. Barcelona: Zenith.
— (2010b). *Introducción al budismo tibetano*. Barcelona: Paidós.
— (2011a). *Conócete a ti mismo tal como realmente eres*. Barcelona: Debolsillo.

— (2011b). *Caminos de fe, cómo las religiones del mundo pueden convivir unidas*. Barcelona: Zenith
— (2013a). *El camino medio, la fe basada en el razonamiento*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt.
— (2013b). *La mente despierta, cultivar la sabiduría en la vida cotidiana*. Barcelona: Kairós.
— (2013c). *El poder curativo de la meditación, diálogos científicos con el Dalai Lama*. Barcelona: Kairós.
— (2014*). De aquí a la iluminación. Introducción al texto clásico de Tsongkha-pa El gran tratado de los estadios en el camino a la iluminación*. Barcelona: Kairós.
— (2015). *Economía solidaria, conversaciones con el Dalai Lama sobre el altruismo y la compasión*. Barcelona: Kairós.
— (2016a). *El libro de la alegría, alcanza la felicidad duradera en un mundo en cambio constante*. Barcelona: Grijalbo.
— (2016b). *Más allá de la religión, ética para todo el mundo*. Novelda: Dharma.
— (2016c). *Budismo, un maestro, muchas tradiciones*. Barcelona: Herder.
— (2016d). *El corazón de la meditación*. Barcelona: Martínez Roca (nueva ed. Barcelona: Booket, 2018).
— (2018a). *Un acercamiento al sendero budista.* Ciutadella: Amara.
— (2018b). *El libro de misticismo del Dalái Lama*. Barcelona: Obelisco.
— (2019a). *Fundamentos de la práctica budista*. Ciutadella: Amara.
— (2019b). *El poder de la ira*. Barcelona: Urano.
David-Neel, Alexandra (1929). *A través de la China misteriosa, viaje a pie de la China a la India, a través del Tíbet*. Barcelona: Joaquín Gil editor.
— (1942). *Místicos y magos del Tíbet*. Madrid: Espasa Calpe (traducción de Rosa Spottorno de Ortega).
— (1978). *El sortilegio del misterio*. Barcelona: Edhasa.
— (1989). *Viaje a Lhasa*. Barcelona: Índigo.
— (1990). *Inmortalidad y reencarnación*. Madrid: Heptada.
— (2001). *El budismo de Buda*. Vitoria: La Llave.
— (2002). *En el corazón del Himalaya, por los caminos de Katmandú*. Palma: Olañeta.
Deshimaru, Taisen (1976). *Za-zen, la práctica del zen*. Viladrau, Gerona: Cedel.
— (1979). *La práctica del Zen y cuatro textos canónicos Zen*. Barcelona: Kairós.
— (1980). *Zen y artes marciales*. Madrid: Luís Cárcamo editor (traducción del francés de Taisei Dokushô -Francisco F. Villalba-).
— (1981a). *El cuenco y el bastón, 120 cuentos zen.* Barcelona: Visión libros (traducción española de Paco Villalba, revisada y corregida por Jorge A. Sánchez, director de la colección Visión zen); nueva edición, Barcelona: Edicomunicación, 1986 (traducción Francisco F. Villalba).

— (1981b). *Canto del inmediato satori de Yoka Daishi*. Barcelona: Visión libros, (traducción y comentarios de Taisen Deshimaru, traducción española de Paco Villalba).
— (1982a). *Autobiografía de un monje zen*, Madrid. Luís Cárcamo editor (traducción del francés de Taisei Dokushô -Francisco F. Villalba-).
— (1982b). *Preguntas a un maestro zen*. Barcelona: Kairós (traducción de Francisco Fernández Villalba).
— (1982c). *La práctica de la concentración*. Barcelona: Teorema, colección Visión zen (traducción de Francisco Villalba; nueva edición, Barcelona: Edicomunicación, 1999).
— (1985). *La voz del valle, enseñanzas zen*. Barcelona: Paidós.
— (1986). *Sutra y poemas zen*. Madrid: Las mil y una ediciones/Asociación zen de España (edición a cargo de Francisco Dokushô Villalba).
— (1987a). *Kannon Gyo, el sutra de la Gran Compasión*. Madrid: Miraguano (comentarios de Taisen Deshimaru, traducción española de Dokushô Villalba).
— (1987b). *Maha Prajna Paramita Sutra - Maka Hannya Haramita Shingyo, el sutra de la Gran Sabiduría*. Madrid: Miraguano (comentarios de Taisen Deshimaru, traducción española de Dokushô Villalba).
— (1988). *Shin jin mei, poema de la fe en el espíritu de Kanchi Sosan*. Madrid: Miraguano (comentarios de Taisen Deshimaru, traducción española de Dokushô Villalba).
— (1989). *L'anell de la via, paraules d'un mestre Zen*. Lleida: Pagés.
— (1990). *Zen y autocontrol* (con Yujiro Ikemi). Barcelona: Kairós.
— (1991). *El zen de Dogen*. Barcelona: Edicomunicación.
— (1992). *El anillo de la vía*. Barcelona: Ibis.
— (1994a). *Zen y cerebro*. Barcelona: Kairós.
— (1994b). *La práctica del zen*. Madrid: América Ibérica (ed. posteriores, Barcelona: RBA).
— (1995). *La otra orilla, textos fundamentales de zen comentados por el maestro Taisen Deshimaru*. Málaga: Sirio.
— (1995). *Palabras Zen*. Barcelona: Ediciones B.
— (2000). *El blanco invisible* (por Deshimaru y otros maestros). Valencia: Ahimsa.
— (2001a). *El canto del inmediato satori* (traducido y comentado por Taisen Deshimaru). Barcelona: Kairós.
— (2001b). *Zen verdadero, introducción al Shobogenzo*. Barcelona: Kairós.
— (2003). *La pràctica del zen*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
— (2005). *Preguntes a un mestre zen*. Lleida: Pagès.
— (2010). *Autobiografia d'un monjo zen*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
— (2011). *El tesoro del zen, los textos fundamentales del maestro Dogen*. Madrid: Oniro.

Dhammasami, Khammai (2013). *La meditación mindfulness*. Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo (traducción de Ricardo Guerrero).
Dhargey, Gueshe Tempa (1990). *Lam Rim, el camino gradual a la iluminación*. Novelda: Dharma.
Dhiravamsa (1991). *La vía del no apego*. Barcelona: La Liebre de Marzo (múltiples ediciones).
— (1992). *Retorno al origen*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
— (1997). *La vía del despertar*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
— (2001a). *Palabras de sabiduría del Buda. Análisis psicoespiritual del comentario del Dhammapada*. Vitoria: La Llave.
— (2001b). *La leyenda de Shríton y Manorah o las pruebas del amor consciente*. Vitoria: La Llave.
— (2004a). *Una nueva visión del budismo, síntesis del alma oriental y del conocimiento occidental*. Vitoria: La Llave (nueva ed. 2019).
— (2004b). *El gran río de la Consciencia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
— (2007). *Meditación vipassana y eneagrama. Hacia un desarrollo humano y armonioso*. Barcelona: La Liebre de Marzo (1ª ed. 1998).
— (2008a). *Crisis y solución. Unión de opuestos*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
— (2008b). *Meditación vipassana y gestalt* (Dhiravamsa entrevistado por Juan José Díaz). Madrid: Mandala.
— (2009a). *Un atajo a la Iluminación. Guía práctica de la atención plena*. Vitoria: La Llave (con José Luis Molinuevo -Dharmapadipa-, nueva ed. 2013).
— (2009b). *Iluminando la mente de cada eneatipo*. Madrid: Mandala.
— (2012a). *Unión de los opuestos*. Madrid: Mandala.
— (2012b). *La vía dinámica de la meditación, la liberación y la cura del dolor y el sufrimiento a través de las técnicas meditativas del vipassana*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
— (2014). *Volviendo a la naturaleza primordial, cabalgando el buey de regreso a casa con euforia*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
— (2015). *Los mudras de Buda*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
— (2019). *La calma y el insight*. Barcelona: La Liebre de Marzo.
Díez de Velasco, Francisco (2013-2018). *Budismo en España, historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal, 2013: segunda edición (en formato e-book) puesta al día, 2018.
— (2018). "La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España". *Éndoxa* (Series Filosóficas) 42: 69-136 (volumen de Ensayos en honor de María Teresa Román, edición de D. Sánchez Meca y P. Yuste Leciñena).
Dilgo Kyentse (1994). *Compasión intrépida, una explicación del Entrenamiento de la mente en siete puntos de Atisha*. Novelda: Dharma.
— (1998a). *Vivir, morir y vivir*. San Sebastián: Imagina.
— (1998b). *La meditación en la acción*. San Sebastián: Imagina.

— (2005). *El manantial de las realizaciones. La práctica del gurú yoga según la tradición de la esencia del corazón del vasto espacio*. San Sebastián: Imagina.
— (2008). *Los cien versos de consejos*. Ciutadella; Amara.
— (2011). *La esencia de la compasión*. Novelda: Dharma.
Djinpa (2000). *Introducción práctica al Buddhismo*. Madrid: Editora Librería Argentina.
— (2001). *Buddha, ciencia y espíritu. La convergencia de Oriente y Occidente*. Madrid: Editora Librería Argentina (trad. catalana *Aprenent del Budisme*. Barcelona: Viena, 2007).
— (2002). *Buddha, materialismo y muerte. El agujero negro de la globalización*. Madrid: Editora Librería Argentina.
— (2009). *Guía para el viaje de la muerte, compendio de enseñanzas sobre la impermanencia, los bardos y la muerte*. Graus: Dag Shang Kagyu-Chabsel.
Dogen (1987). *Shobogenzo zuimonki, enseñanzas Zen del maestro Eihei Dogen recopiladas por su sucesor Koun Ejo* (prólogo y traducción al castellano de Dokusho Villalba). Madrid: Miraguano.
— (1989). *Shushogi, principios de la práctica-iluminación en la vía del Buda* (versión castellana y notas de Dokusho Villalba). Novelda: Dharma.
— (2001). *Riqueza interior* (traducción y comentarios por Dokusho Villalba del Fukanzazengi). Madrid: Miraguano.
— (2007). *La Voz del valle, el color de las montañas* (traducción y comentarios por Dokusho Villalba del capítulo Keisei Sanshoku, del Shobogenzo). Madrid: Miraguano.
— (2010a). *Komyo, clara luz* (traducción y comentarios por Dokusho Villalba del capítulo Komyo, del Shobogenzo). Madrid: Miraguano.
— (2010b). *Instrucciones al cocinero* (edición, traducción y notas de Josep Manuel Campillo). Palma: Olañeta.
— (2011). *Hokyo-ki, diario de Dôgen en China* (edición, traducción y prólogo de Dokushô Villalba). Madrid: Miraguano.
— (2012). *El cuerpo real. Shobogenzo shinjin gakudo, estudiar la vía con el cuerpo y con la mente* (traducción y comentarios de Dokushô Villalba). Madrid: Miraguano.
— (2013). *Poesía mística zen* (edición, introducciones, comentarios y versión en castellano de los poemas de José M. Prieto). Madrid: Miraguano.
— (2014). *El verdadero ojo de Buda, el Shobogenzo* (edición de Josep Manuel Campillo). Palma: Olañeta.
— (2015a). *Ríos que retornan al océano* (traducción y comentarios del Samadhi Sello Oceánico Shobogenzo Kaiin Zanmai por Dokushó Villalba). Madrid: Miraguano.
— (2015b). *Shobogenzo, la preciosa visión del Dharma verdadero* (traducción anotada de Dokusho Villalba). Barcelona: Kairós.

Dowman, Keith (2018). *La danzarina del cielo: la vida secreta y canciones de la dama Yeshe Tsogyal*. Barcelona: Shabda Edicions.
Drubgyu Tenpa (2012). *Madre liberadora*. Graus: Chabsel.
Drukpa XII (2000). *La meditación del dragón*. San Sebastián: Imagina.
— (2015). *La felicidad empieza en tu mente*. Málaga: Sirio.
Dudjom (2019). *Una luz en el camino hacia la libertad. Una explicación completa sobre la práctica preliminar de la profunda y secreta esencia del corazón de la Dakini*. Barcelona: Kairós.
Dumoulin, Heinrichs (1982). *Encuentro con el budismo*. Barcelona: Herder.
— (1997). *Para entender el budismo, temas clave*. Bilbao: Mensajero.
— (2002). *Zen, el camino de la iluminación en el budismo, orígenes y significado*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
Dunne, Carrin (1978). *Buda y Jesús*. Madrid: Paulinas.
Dürckheim, Karlfried (1977). *El zen y nosotros*. Bilbao: Mensajero.
— (1982). *Meditar. ¿Porqué y cómo?* Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana).
— (1984). *El maestro interior, el maestro, el discípulo, el camino*. Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana).
— (1986). *Hara, centro vital del hombre*. Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
— (1993). *El despuntar del ser, etapas de maduración*. Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana).
— (1994). *Práctica del camino interior, lo cotidiano como ejercicio*. Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana).
— (1996a). *El sonido del silencio*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Concha Quintana).
— (1996b). *El camino de la trascendencia*. Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
Dzogchen Ponlop (2015). *La mente más allá de la muerte*. Barcelona: Kairós.
— (2019). *El buda rebelde: el camino hacia la libertad*. Barcelona: Kairós.
Dzigar Kongtrül (2006). *Depende de ti*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt.
— (2008). *La luz que nos alcanza, enseñanzas budistas sobre el despertar de nuestra inteligencia natural*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt.
— (2015). *La felicidad que no se pierde, el camino del guerrero compasivo*. Graus: Chabsel.
Edou, Jérôme (2019). *Machig Labdrön y los orígenes del Chöd*. Barcelona: Shabda Edicions.
Enomiya-Lassalle, Hugo M. (1972). *El zen*. Bilbao: Mensajero.
— (1974). *Zen, un camino hacia la propia identidad*. Bilbao: Mensajero.
— (1975). *El zen entre cristianos*. Barcelona: Herder.
— (1985). *Zazen y los ejercicios de San Ignacio*. Madrid: Paulinas.
— (1987). *Vivir en la nueva conciencia, textos escogidos sobre cuestiones de nuestro tiempo*. Madrid: Paulinas (traducción de Ana María Schlüter Rodés)

— (1988). *Introducción al zazen*. Brihuega: Editorial Zendo Betania (reeditado en 1992 y 1998)
— (1999). *¿A dónde va el hombre?* Brihuega: Editorial Zendo Betania (antes en Santander, Sal Terrae 1982).
— (2006a). *Zen y mística cristiana*. Brihuega: Editorial Zendo Betania (antes en Madrid: Paulinas, 1991, traducción de Ana María Schlüter Rodés).
— (2006b). *La meditación, camino para la experiencia de Dios*. Brihuega: Editorial Zendo Betania (antes en Santander: Sal Terrae 1981, traducción de Ana María Schlüter Rodés).
Faure, Bernard (2012). *Los tópicos del budismo*. Barcelona: Kairós.
Fischer-Schreiber, Ingrid y otros (1993). *Diccionario de la sabiduría oriental. Budismo, hinduismo, taoísmo, zen*. Barcelona: Paidós.
Flores, Víctor Martínez (2008). *Lo que debe saber el budista occidental*. Madrid: Editora Librería Argentina.
Fraile, Miguel (1993). *Meditación budista y psicoanálisis*. Madrid: Edaf (2ª ed. Madrid: Mandala, 2008).
— (2006). *El grito silencioso, una valoración budista de la realidad*. Madrid: Mandala.
Gampopa (2009). *El precioso ornamento de la liberación*. Graus: Chabsel.
García Ayuso, Francisco (1885). *El nirvana buddhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos*. Madrid: Tipografía de los Huérfanos.
García Campayo, Javier (2015). *Mindfulness y compasión: la nueva revolución*. Barcelona: Siglantana.
— (2016). *La ciencia de la compasión: más allá del mindfulness*. Madrid: Alianza.
— (2020a). *La práctica de la compasión: amabilidad con los demás y con uno mismo*. Barcelona: Siglantana.
— (2020b). *Vacuidad y no-dualidad Meditaciones para deconstruir el yo*. Barcelona: Kairós (prologado por David Loy).
Gira, Denis (2010). *El budismo explicado a mis hijas*. Barcelona: Paidós.
Glasenapp, Helmut von (1974). *El budismo, una religión sin Dios*. Barcelona: Barral (Valencia: Ahimsa, 2000).
Glassman, Bernard (2018). *Dar testimonio: lecciones de un maestro zen pacificando*. Barcelona: Asociación Zen Dana Paramita.
Goldstein, Joseph (1995). *La experiencia del conocimiento intuitivo, una guía sencilla y directa para la meditación budista*. Novelda: Dharma.
— (1996). *Vipassana, el camino de la meditación interior*. Barcelona: Kairós.
— (1998). *La meditación vipásana, la práctica de la libertad*. Novelda: Dharma.
— (2005). *Un único dharma. El emergente budismo occidental*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
— (2009). *Un corazón pleno de paz*. Novelda: Dharma.
— (2015). *Mindfulness, una guía práctica para el despertar espiritual*. Málaga: Sirio.

Goleman, Daniel (1997). *La salud emocional. Conversaciones con el Dalai Lama sobre la salud, las emociones y la mente*. Barcelona: Kairós.
Gonsar (1994). *La enseñanza de Buda, las cuatro nobles verdades*. Ciutadella: Amara.
— (1996). *La energía femenina del Tantra, Madre Tara*. Ciutadella: Amara.
— (1999). *La sabiduría budista, introducción a las cuatro escuelas filosóficas clásicas del budismo*. Ciutadella: Amara.
Gordi, Isidro (1994). *El arte de meditar*. Ciutadella: Amara.
— (2004). *Una guía para meditar, manual práctico de budismo tibetano*. Ciutadella: Amara.
— (2007). *La meditación, otra manera de afrontar tus problemas*. Ciutadella: Amara.
— (2008). *Ecos del silencio infinito, basado en comentarios clásicos y enseñanzas orales sobre el Sutra del corazón de la sabiduría*. Ciutadella: Amara.
— (2009). *El libro tibetano de la muerte*. Ciutadella: Amara.
— (2011a). *El tantra de la diosa, tu ángel protector. Enseñanzas orales de Gueshe Tamding Gyatso*. Ciutadella: Amara.
— (2011b). *Cambia tu corazón, transforma tu vida. Rayos de sol, comentario de Jorte Namka Pelsen al Adiestramiento de la mente en siete puntos de Gueshe Chekawa*. Ciutadella: Amara.
— (2012). *Enseñanzas de mi Lama, Gueshe Tamding Gyatso*. Ciutadella: Amara.
— (2013a). *Sé tu propio refugio, la serenidad de la meditación*. Ciutadella: Amara.
— (2013b). *Tu naturaleza interior, la mente y sus funciones, enseñanzas orales de Gueshe Tamding Gyatso*. Ciutadella: Amara.
— (2016). *Mindfulness y mucho más, el poder de la concentración*. Ciutadella: Amara.
— (2018a). *Samatha y vipasana: mindfulness y mucho más*. Ciutadella: Amara.
— (2018b). *Mindfulness, compasión y vipasana: los tres senderos principales*. Ciutadella: Amara.
Govinda, Anagarika (1980). *Fundamentos de la mística tibetana*. Madrid: Eyras.
— (1981a). *El camino de las nubes blancas, un peregrino budista en el Tíbet*. Madrid: Eyras.
— (1981b). *El Libro tibetano de los muertos*. Madrid: Edaf.
— (1992). *Budismo vivo para Occidente, un texto que se considera exponente máximo de la nueva era*. Madrid: Heptada.
— (2001). *Peregrino del Himalaya*. Valencia: Tres Joyas.
Grasdorff, Gilles van (2005). *Panchen Lama, el niño elegido del Dalai Lama, rehén de Pekín. Un siglo de historia del Tíbet*. San Sebastián: Imagina.

Gross, Rita (2005). *El budismo después del patriarcado, historia, análisis y reconstrucción feminista del budismo*. Madrid: Trotta.
Guendune (1997). *Las emociones*. San Sebastián: Imagina.
— (1999). *Mahamudra, el gran sello o la vía del amor y la compasión*. San Sebastián: Imagina.
Gunaratana, Henepola (2012). *El libro del mindfulness*. Barcelona: Kairós.
— (2013). *La meditación budista, el camino de la serenidad y la visión profunda*. Barcelona: Kairós.
— (2015). *Más allá del mindfulness, una guía introductoria a los estados más profundos de la meditación*. Barcelona: Kairós.
— (2016). *Meditación sobre la percepción, diez prácticas para cultivar la atención*. Barcelona: Kairós.
— (2017). *El cultivo del amor incondicional, la práctica de metta*. Barcelona: Kairós.
— (2018). *Los cuatro fundamentos del mindfulness: el cuerpo, las sensaciones, la mente y el Dhamma: una traducción comentada del Satipatthana Sutta*. Barcelona: Kairós.
Gyamtso, Khenpo Tsultrim (2006a). *El sol de la sabiduría, enseñanzas sobre La sabiduría fundamental del camino medio de Nagarjuna*. Novelda: Dharma.
— (2006b). *Meditación progresiva sobre la vacuidad*. Graus: Chabsel.
— (2006c). *Distinguir los fenómenos y el ser auténtico de Maitreya con el comentario de Mipham* (bajo las instrucciones de Khenpo Tsultrim Gyamtso Rinpoche). Graus: Chabsel.
— (2007). *Charlas y canciones sobre las etapas progresivas de la meditación en la vacuidad*. Madrid: Rigden
— (2012). *Estrellas de sabiduría, meditación analítica, canciones de júbilo del yogui y plegarias de aspiración*. Graus: Chabsel.
Gyatso, Gueshe Tamding (1989). *Las prácticas del bodhisattva*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi).
— (1990). *Senda de luz, comentario a la canción del Lam Rim de Je Tsong Khapa*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll, nueva ed. 2019).
— (1991). *El yoga del gurú, comentarios al yoga de las seis sesiones*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
— (1992). *Más allá del egoísmo, comentario a la Rueda de las armas afiladas de Dharmarakshita*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
— (1993). *Rayos de sol, comentario al texto de adiestramiento mental de Jorte Namka Pelsen*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
— (1994). *Joyas del budismo*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).

— (1995). *La dama del espacio, comentario al Tantra de Vajra Yoguini*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
— (1997a). *Tesoros de la meditación, un comentario al Bodhisatvacaryavatara, guía a la forma de vida del Bodhisatva de Shantideva*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
— (1997b). *Muerte y reencarnación según el budismo tibetano*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
— (1997c). *Senda de luz, comentario a la canción del Lam Rim de Lama Je Tsong Khapa*. Ciutadella: Amara
— (1998). *Karma y renacimiento, según la lógica budista*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
— (2005). *El descubrimiento de la suprema sabiduría de Buda, un comentario a El Sutra del corazón*. Novelda: Dharma.
— (2013a). *Cómo vencer tu ego, comentario al texto de Guru Darmarakshita Rueda de armas afiladas que golpea certeramente el punto vital del enemigo*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2013b). *El tesoro de la purificación, prácticas preliminares*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2013c). *Introducción al budismo*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2014). *Caminos de pureza*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2015a). *La experiencia de la muerte consciente*. Novelda: Dharma.
— (2015b). *El lugar donde alcanzas la felicidad*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2015c). *Autobiografía de una pequeña hormiga sobre la vasta tierra, la historia de un lama español nacido en el Tíbet*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang (han publicado edición también en tibetano).
— (2018). *Las cuatro nobles verdades y los dieciséis aspectos*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
Haas, Michaela (2015). *El poder de la Dakini, doce mujeres extraordinarias que modelan la transmisión del budismo tibetano a Occidente*. Graus: Chabsel.
Hagen, Steve (2007). *El budismo no es lo que crees, la verdadera naturaleza de las enseñanzas de Buda*. Barcelona: Oniro.
Halifax, Joan (2019). *Estar con los que mueren: cultivar la compasión y la valentía en presencia de la muerte*. Barcelona: Kairós
— (2020). *Al borde del abismo*. Barcelona: Kairós.
Hayward, Jeremy (1998). *Camino de Shambhala, el viaje sagrado hacia la liberación*. Madrid: Gaia.
Heisig, James (2002). *Filósofos de la nada, un ensayo sobre la Escuela de Kioto*. Barcelona: Herder.
— (2007). *El gemelo de Jesús, un alumbramiento al budismo*. Barcelona: Herder.
Herrigel, Eugen (1980). *El camino del Zen*. Barcelona: Paidós.

Hopkins, Jeffrey (2006). *El arte de la compasión. Una perspectiva budista*. Barcelona: Kairós (traducción de Juan Manuel Cincunegui).
Hui-Neng (1985). *Vida y enseñanza de Huei-Neng sexto patriarca Zen*. Madrid: Luis Cárcamo editor (traducción de Francisco F. Villalba).
Humphreys, Christmas (1985). *Concentración y meditación, guía del desarrollo mental*. Barcelona: Martínez Roca.
— (2005a). *Zen, una forma de vida*. Barcelona: Amat.
— (2005b). *Budismo zen*. Barcelona: Azul (edición anterior Buenos Aires 1962).
Ikeda, Daisaku (1982). *El Buda viviente*. Barcelona: Gedisa.
— (1988). *Budismo, primer milenio*. Madrid: Taurus.
— (1990). *El misterio de la vida a la luz del budismo*. Madrid: Heptada.
— (1996). *Discursos de Daisaku Ikeda*. Madrid: Soka Gakkai España.
— (1998). *La sabiduría del sutra del loto, diálogo sobre la religión del siglo XXI*. Madrid: Soka Gakkai España.
— (2003). *La nueva revolución humana*. Madrid: Soka Gakkai España.
— (2008a). *Humanizar la religión y crear la paz. Propuesta de paz 2008*. Madrid: Civilización Global.
— (2008b). *Diálogo sobre la religión humanística. El mundo de los escritos de Nichiren Daishonin*. Madrid: Civilización Global, 2 vols.
— (2009). *Por la competencia humanitaria, una nueva corriente en la historia. Propuesta de paz 2009*. Madrid: Civilización Global.
— (2010a). *Por una nueva era de creación de valores. Propuesta de paz 2010*. Madrid: Civilización Global.
— (2010b). *El logro de la budeidad en esta existencia*. Madrid: Civilización Global (ed. en catalán, 2014).
— (2011). *Por un mundo de dignidad para todos, el triunfo de la vida creativa. Propuesta de paz 2011*. Rivas: Civilización Global.
— (2012). *Seguridad humana y sostenibilidad, el respeto universal a la dignidad de la vida. Propuesta de paz 2012*. Rivas: Civilización Global.
— (2013). *Amor compasivo, sabiduría y valentía, por una sociedad global de paz y de coexistencia creativa. Propuesta de paz 2013*. Rivas: Civilización Global.
— (2014). *La creación de valor como factor de cambio global, construir sociedades sostenibles y resilientes. Propuesta de paz 2014*. Rivas: Civilización Global.
— (2015a). *Un compromiso colectivo, erradicar el sufrimiento de la tierra y construir un futuro más humano. Propuesta de paz 2015*. Rivas: Civilización Global.
— (2015b). *Desvelando los misterios del nacimiento y la muerte, sabiduría budista para la vida*. Rivas: Civilización Global (ed. en catalán, 2017).
— (2016a). *El respeto universal a la dignidad humana, la gran vía hacia la paz. Propuesta de paz 2016*. Rivas: Civilización Global.

— (2016b). *La sabiduría del sutra del loto, diálogo con Daisaku Ikeda 1*. Rivas: Civilización Global.
— (2017a). *La solidaridad mundial entre los jóvenes augura una nueva era de esperanza. Propuesta de paz 2017*. Rivas: Civilización Global.
— (2017b). *La sabiduría del sutra del loto, diálogo con Daisaku Ikeda 2*. Rivas: Civilización Global.
— (2018). *La construcción de un movimiento popular hacia una era de los derechos humanos: propuesta de paz de 2018*. Rivas: Civilización Global.
— (2019). *La sabiduría para construir la felicidad y la paz*. Rivas: Civilización Global.
Izutsu, Toshihiko (1980). *El koan Zen: ensayos sobre el budismo zen*. Madrid: Eyras.
Jäger, Willigis (1995). *En busca del sentido de la vida, el camino hacia la profundidad de nuestro ser*. Madrid: Narcea (traducción de Carmen Monske).
— (1999). *En busca de la verdad, caminos-esperanzas-soluciones*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
— (2002). *La ola es el mar, espiritualidad mística*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
— (2004). *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI*, *alocuciones, sermones, inspiraciones*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
— (2005). *Partida hacia un país nuevo. Experiencias de una vida espiritual*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
— (2007). *La vida no termina nunca. Sobre la irrupción en el ahora*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
— (2008). *Sabiduría de Occidente y Oriente. Visiones de una espiritualidad integral*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
Jamgön Kongtrül (1997a). *El canto al lama, texto raíz de la llamada al lama de lejos*. San Sebastián: Imagina.
— (1997b). *Cielo despejado, el camino del mahamudra de la escuela kagyu del budismo tibetano, comentario a la Doha Vajra*. San Sebastián: Imagina.
— (1997c). *La gran vía del despertar. Comentario de las enseñanzas Mahyana, los siete puntos del adiestramiento de la mente*. San Sebastián: Imagina.
— (2014). *La antorcha de la verdad, prácticas preliminares del Mahamudra*. Barcelona: Fundación Rokpa.
— (2017). *El jardín de la dicha. Breve comentario sobre la ofrenda del cuerpo*. Graus: Chabsel.
Jampa Tegchok, Khensur (1994). *Cómo transformar el pensamiento*. Novelda: Dharma.
— (1995). *Tras las huellas de los bodisatvas. Un comentario a las treinta y siete prácticas de los bodisatvas de Tokme Sangpo*. Novelda: Dharma.

— (2016). *Una mirada al vacío*. Ciutadella: Amara.
Jigmé Norbou, Gyetrul (1997). *Libertad a través de la meditación*. San Sebastián: Imagina.
— (1998). *Vivir libre*. San Sebastián: Imagina.
— (2003). *El sabor del dharma*. Graus: Chabsel.
Jinpa Gyamtso (2006). *Morir y volver a nacer, el ciclo continuo de la vida y de la muerte*. Valencia: Ediciones i.
— (2011). *Una guia per a la mort*. Tarragona: Aeditors.
Kadowaki, Johannes Kakichi (1981). *El zen y la Biblia, lectura corporal del koan y la Biblia, vivencia zen de un cristiano*. Madrid: Paulinas (reed. 2019).
Kalu (2003). *Fundamentos del budismo tibetano*. Graus: Chabsel (hay otra ed. Barcelona: Kairós, 2005).
— (2006). *Budismo vivo*. Graus: Chabsel.
— (2011a). *Yoga interior del cuerpo, la palabra y la mente según la transmisión del gran yogui tibetano Kyabje Kalu Rinpoché*. Graus: Chabsel.
— (2011b). *Budismo profundo*. Graus: Chabsel.
— (2012). *Budismo esotérico*. Graus: Chabsel
— (2019). *Chenresi, el noble y sublime de la gran compasión*. Graus: Chabsel
Kapleau, Philip (1981). *El despertar del zen de Occidente*. Barcelona: Kairós.
— (1994). *Los tres pilares del zen, enseñanza, práctica e iluminación*. Madrid: Gaia.
— (1999). *El zen de la vida y la muerte, guía práctica espiritual*. Barcelona: Oniro.
Kaye, Les (2001). *Las claves espirituales del éxito. Estrategias para el cambio y el éxito en la empresa a partir de la filosofía zen*. Barcelona: RBA.
Kelsang Gyatso, Gueshe (1983). *La esencia del budismo tibetano*. Barcelona: Cymys, (traducción de Isidro Gordi).
— (1988). *Corazón de la sabiduría, un comentario al Sutra del Corazón*. Barcelona: Edicomunicación, (traducción de Mariana Líbano; 2ª ed. Cádiz: ediciones Tharpa, 2001).
— (1989). *Luz clara del gozo. Mahamudra del budismo vajrayana*. Ciutadella: Amara.
— (1991). *Compasión universal, comentario al Adiestramiento de la mente en siete puntos del bodhisatva Chekhaua*. Barcelona: Ibis (traducción de Mariana Líbano, 2ª ed. Sevilla: Tharpa, 1996).
— (1992). *Manual de meditación*. Ciutadella: Amara (traducción de Mariana Líbano).
— (1993). *Gema del corazón, la fuerza inspiradora del guía espiritual*. Londres: Tharpa publications (traducción de Mariana Líbano, nueva ed. 2019).
— (1994). *Introducción al budismo*. Barcelona: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).

— (1995a). *El budismo en la tradición tibetana*. Barcelona: Thassàlia (traducción de Miguel Martínez Lage).
— (1995b). *Manual de meditación*. Sevilla: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (1996a). *Guía del paraíso de las Dakinis, la práctica del tantra del yoga supremo de Vajrayoguini*. Sevilla: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (1996b). *El camino gozoso de buena fortuna, el sendero budista hacia la iluminación*. Sevilla: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (1998). *Caminos y planos tántricos, cómo entrar en el camino vajrayana, recorrerlo y perfeccionarlo*. Sevilla: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (1999). *Comprensión de la mente, naturaleza y funciones de la mente*. Sevilla: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2001a). *Introducción al budismo, una presentación del modo de vida budista*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2001b). *Ocho pasos hacia la felicidad, el modo budista de amar*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2001c). *Corazón de la sabiduría, las enseñanzas esenciales de Buda acerca de la sabiduría*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano
— (2003). *Tesoro de contemplación, el modo de vida del Bodhisatva*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2004). *Cómo solucionar nuestros problemas, las cuatro nobles verdades*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2005). *Una vida con significado, una muerte gozosa, la profunda práctica de la transferencia de consciencia*. Cádiz: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2006a). *Gema del corazón, las prácticas esenciales del budismo kadampa*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2006b). *Mahamudra del tantra, néctar de la gema suprema del corazón*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2007). *Esencia del vajrayana, la práctica del tantra del yoga supremo del mandala corporal de Heruka*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2008). *El voto del Bodhisatva, una guía práctica para ayudar a los demás*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2009). *Transforma tu vida, un viaje gozoso*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2010). *Compasión universal, inspiración para tiempos difíciles*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2011a). *Budismo moderno, el camino de la compasión y la sabiduría*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).

— (2011b). *Nuevo manual de meditación, meditaciones para una vida feliz y llena de significado*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano).
— (2013a). *Nuevo corazón de la sabiduría, enseñanzas profundas del corazón de Buda*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción de Mariana Líbano, reed. de 2018).
— (2013b). *La vida de Buda*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
— (2013c). *¿Qué es el budismo?* Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
— (2013d). *La historia de Angulimala*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
— (2013e). *¿Qué es la meditación?* Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
— (2014). *Cómo comprender la mente, la naturaleza y el poder de la mente*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa, nueva ed. 2018).
— (2016). *Las instrucciones orales del Mahamudra, la esencia misma de las enseñanzas de Buda sobre el sutra y el tantra*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
— (2017). *Nuevo ocho pasos hacia la felicidad, el modo budista de amar*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
— (2018a). *Cómo transformar tu vida, un viaje gozoso*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
— (2018b). *El espejo del dharma: cómo descubrir el verdadero significado de la vida humana*. Málaga: ediciones Tharpa (traducción del Departamento de traducción de la editorial Tharpa).
Kennedy, Robert (2008). *Los dones del zen a la búsqueda cristiana*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
Khandro, Jetsun (2010). *Esta preciosa vida, enseñanzas del budismo tibetano sobre el camino de la iluminación*. Graus: Chabsel.
Khyentse, Dzongsar Jamyang (2020). *Vivir es morir*. Barcelona: Ediciones Virupa.
Kirimura, Yasuji (1990). *Fundamentos de budismo*. Madrid: Nichiren Shoshu Soka Gakkai de España.
Kosen, Bárbara (1999). *Zen aquí y ahora. Enseñanza en el Mokusan Dojo con los comentarios del Bendowa*. Madrid: Mandala.
— (2002). *Zazenbuda, introducción al zazenshin del maestro Dogen*. Madrid: Dilema.
Kornfield, Jack (1997). *Camino con el corazón, guía a través de los peligros y promesas de la vida espiritual*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.

— (2000). *Enseñanzas escogidas de Buda*. Novelda: Dharma.
— (2001). *Después del éxtasis, la colada*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
— (2010). *La sabiduría del corazón, una guía a las enseñanzas universales de la psicología budista*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
— (2013). *Una lámpara en la oscuridad, iluminando el camino en tiempos difíciles*. Móstoles: Gaia.
Kunsal Kassapa, Saya (2011a). *Prodigios de los yoguis de Birmania, relato de una historia nunca antes revelada*. Novelda: Dharma.
— (2011b). *Manual de introducción a la meditación*. Madrid: Librería Argentina.
— (2012). *Manual de introducción a la alquimia budista*. Madrid: Librería Argentina.
Lalou, Marcelle (1974). *Las religiones del Tíbet*. Barcelona: Barral.
Landaw, Jonathan (1990). *El camino hacia la liberación*. Novelda: Dharma.
— (2009). *Budismo para dummies*. Barcelona: Granica (con ediciones posteriores).
Leadbeater, Charles (2011). *Buda, vida y enseñanzas*. Madrid: Librería Argentina.
Lenoir, Frédéric (2000). *El budismo en Occidente*. Barcelona: Barral (ed. or. París, 1999).
Llorca, Basili (2009). *Una guia de la mort per a budistes*. Barcelona: Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes.
Loori, John Daido (2002). *El punto de quietud. Guía de meditación zen para principiantes*. Madrid: Mandala.
Lopez, Donald (2009). *El buddhismo*. Barcelona: Kairós (traducción de Ferran Mestanza).
Low, Albert (1977). *El zen y la dirección de empresas*. Barcelona: Aura.
— (1994). *Introducción a la práctica zen*. Barcelona: Kairós.
— (2003). *Conócete a ti mismo, relatos y enseñanzas zen*. Madrid: Oberon.
Low, James (2010). *Aquí y ahora. Un tesoro espiritual dsogchen de Nuden Dorje, el Espejo de significado claro*. Novelda: Dharma.
— (2013a). *Ser Guru Rimpoché, un comentario sobre la sadhana Guru Vidyadhara*. Novelda: Dharma.
— (2013b). *Dzogchen, enseñanzas y meditación budistas*. Novelda: Dharma.
— (2018). *Destelloss*. Novelda: Dharma.
Loy, David (2000). *No dualidad*. Barcelona: Kairós.
— (2004). *El gran despertar, una teoría social budista*. Barcelona: Kairós.
— (2008). *Dinero, sexo, guerra y karma, ideas para una revolución buddhista*. Barcelona: Kairós.
— (2016). *Un nuevo sendero budista, la búsqueda de la iluminación en el mundo moderno*. Barcelona: Kairós.
Lubac, Henri de (2006). *Budismo y cristianismo*. Salamanca: Sígueme (traducción de Xabier Picaza).

Mackenzie, Vicki (Tenzin Palmo) (1989). *Reencarnación. El caso del niño lama*. Madrid: Aguilar (trad. de la ed. inglesa de 1988).
— (1998). *Maestros de la reencarnación, quiénes son, cómo fueron identificados, cómo transcurren sus vidas, cuál es su misión*. Madrid: Neoperson.
— (2000). *Una cueva en la nieve. La lucha por abrir las puertas del budismo a las mujeres, la búsqueda espiritual de Tenzin Palmo*, Barcelona: RBA.
MacKenzie Stewart, Jampa, comp. (2020). *La vida de Longchenpa: el omnisciente Rey del Dharma de la gran amplitud*. Barcelona: Shabda Edicións.
Maezumi, Hakuyu Taizan (2003). *El valor de la vida, las enseñanzas del zen al alcance de todos*. Barcelona: Oniro.
Maitreyabandhu (2017). *Vivir con atención plena. Curso práctico de mindfulness*. Barcelona: Siglantana.
— (2020). *El viaje y la guía. Manual práctico de budismo*. Barcelona: Siglantana.
Manzanera, Juan (1998). *El placer de meditar*. Novelda: Dharma.
— (1999). *La mirada del maestro*. Barcelona: Martínez Roca (2ª ed. Dharma, 2010).
— (2003). *El hallazgo de la serenidad, cuentos, reflexiones y meditación*. Barcelona: Martínez Roca
— (2010). *La mirada del maestro*. Novelda: Dharma (1ª ed. Martínez Roca, 1999)
— (2011). *Meditación, la felicidad callada*. Novelda: Dharma.
Manzano, Eduardo (2018). *Leonard Cohen y el zen*. Barcelona: Luciérnaga.
Mascaró, Juan (1982). *El Dhammapada. La Sendera de la Perfecció* (traducción de Juan Mascaró). Barcelona: Publicacions de l'Abadìa de Montserrat.
Masià, Juan (1996). *Buda y los budismos*. Madrid: SM.
— (1997). *Budistas y cristianos, más allá del diálogo*. Maliaño: Sal Terrae.
— (1998). *Aprender de Oriente, lo cotidiano, lo lento y lo callado*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
— (2003). *El despertar de la fe, guía para ejercitarse en el budismo mahayana*. Salamanca: Sígueme
— (2006). *El otro Oriente, más allá del diálogo*. Maliaño: Sal Terrae.
— (2007a). *El Dharma y el Espíritu, conversaciones entre un cristiano y un budista* (con Kotaró Suzuki). Madrid: PPC.
— (2007b). *Pararse a contemplar, manual de espiritualidad del budismo Tendai*. Salamanca: Sígueme
— (2009). *El Sutra del Loto* (traducción del J. Masià). Salamanca: Sígueme / Tokyo: Kosei Publishing.
McMahan, David (2018). *La construcción del budismo moderno*. Barcelona: Kairós (traducción de Juan Manuel Cincunegui).
Meneses, Berta (2018). *Zen. Una manera de vivir*. Barcelona: Asociación Zen Dana Paramita.
Merton, Thomas (1972). *El zen y los pájaros del deseo*. Barcelona: Kairós.

— (2000). *Diario de Asia*. Madrid: Trotta.
— (2004). *La experiencia interior. El encuentro del cristianismo con el budismo*. Barcelona: Oniro
Merzel, Dennis (2008). *Gran Mente, Gran Corazón. Descubriendo tu propio camino*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
Mesa, Denko (Francisco) (2005). *Orígenes del budismo, vol. I de Budismo. Historia y Doctrina*. Madrid: Miraguano.
— (2007). *El Gran Vehículo. Mahâyâna, vol. II de Budismo. Historia y Doctrina.* Madrid: Miraguano.
— (2009). *Zen. Entrega y confianza*. Barcelona: Shinden ediciones.
— (2013). *El viejo arte de darse cuenta. Enseñanzas del maestro Denko Mesa*. Barcelona: Shinden.
— (2016). *Zen, aroma eterno*. Barcelona: Shinden.
— (2019). *Quietud*. Madrid: San Pablo.
Midal, Fabrice (2004). *Trungpa. Biografía, el nacimiento del budismo occidental*. Barcelona: MTM.
Mínguez, Antonio (2006). «El maestro. Lobsang Tsultrim, 25 años en España». *Dharma*, 4, pp. 58-62.
Miyo (Emilio Fiel) (1993). *El koan zen*. Madrid: Mandala (ediciones posteriores).
Montserrat, Laia (2011). *Un cerezo en el balcón, practicar zen en la ciudad*. Barcelona: Kairós.
— (2017). *La revolución del Hara, leibterapia y técnicas de centramiento*. Barcelona: Kairós.
Moreno Lara, Xavier (1978). *Zen, la conquista de la realidad*. Barcelona: Barral.
— (1979). *En el jardín del Zen*. Bilbao: Comunicación Literaria de Autores.
Murakami, Masahiko (2018). *Nichiren*. Rivas: Civilización Global
Nagabodhi (1993). *La meditación, el desarrollo de las emociones positivas*. Valencia: Tres Joyas.
Nalda, José (1984). *Iniciación al zen*. Bilbao: Mensajero.
Namkhai Norbu, Chögyal (1996). *El cristal y la vía de la luz, Sutra, Tantra y Dzogchen*. Barcelona: Kairós.
— (1997). *El yoga de los sueños y la práctica de la luz natural*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
— (2002). *Dzogchen, el estado de autoperfección*. Vitoria: La Llave.
— (2007). *Enseñanzas Dzogchen*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
— (2008). *Tantra de la fuente suprema*. Barcelona: Kairós.
— (2012). *Nacimiento, vida y muerte, según la medicina tibetana y la enseñanza dzogchen*. Barcelona: Kairós
— (2015). *Yoga tibetano del movimiento, el arte y la práctica del Yantra Yoga*. Barcelona: Kairós

— (2017). *El fundamento del dharma, una aproximación al dzogchen*. Barcelona: Kairós.
— (2018). *El espejo: sobre la presencia y la consciencia*. Barcelona: Kairós.
Nandisena, Bhikku (2012). *Dhammapada* (traducción de Bhikku Nandisena). Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo.
Narada Thera (2008). *Vida después de la vida según el budismo*. Madrid: Editora Librería Argentina.
— (2016). *Buddhismo en pocas palabras*. Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo. (traducción de Ricardo Guerrero).
— (2018). *El budismo en una cáscara de nuez*. Madrid: Editora Librería Argentina.
Nhat Hahn, Thich (1978). *Claves del zen*. Salamanca: Sígueme.
— (1993a). *Momento presente, momento maravilloso*. Novelda: Dharma.
— (1993b). *El sol, mi corazón*. Novelda: Dharma.
— (1996a). *Buda viviente, Cristo viviente*. Barcelona: Kairós.
— (1996b). *El florecer del loto, ejercicios de meditación para la transformación interior*. Madrid: Edaf.
— (1999). *Transformación y sanación, el Sutra de los cuatro fundamentos de la conciencia*. Barcelona: Paidós (nueva ed. en Zenith, 2020).
— (2000). *Vivir el budismo o la práctica de la atención plena*. Barcelona: Kairós.
— (2001). *Volviendo a casa, el camino común de Buda y Jesús*. Barcelona: Oniro.
— (2002). *Las enseñanzas del Buda, los tres sutras fundamentales*. Barcelona: Oniro.
— (2003). *La muerte es una ilusión, la superación definitiva del miedo a morir*. Barcelona: Oniro (nueva ed. en Zenith, 2018).
— (2005). *Lograr el milagro de estar atento. Un manual de meditación*. Madrid: Editora Librería Argentina.
— (2007). *Camino viejo, nubes blancas, tras las huellas del Buda*. Novelda: Dharma.
— (2009). *Las enseñanzas de Buda*. Barcelona: Oniro.
— (2010). *La mente y el cuerpo del Buda*. Barcelona: Oniro.
— (2011). *Estás aquí, descubriendo la magia del momento presente*. Barcelona: Kairós.
— (2013a). *Miedo, vivir en el presente para superar nuestros temores*. Barcelona: Kairós.
— (2013b). *Felicidad, prácticas esenciales de plena consciencia*. Barcelona: Kairós.
— (2014a). *¿Por qué existe el mundo?, preguntas infantiles y respuestas zen sobre la vida, la muerte, la familia y todo lo demás*. Barcelona: Kairós.
— (2014b). *El milagro de mindfulness*. Barcelona: Oniro.
— (2016). *Silencio, el poder de la quietud en un mundo ruidoso*. Barcelona: Urano.

— (2017a). *Comprender nuestra mente*. Barcelona: Kairós.
— (2017b). *El arte de cuidar a tu niño interior*. Barcelona: Paidós.
— (2018a). *Sintiendo la paz*. Barcelona; Zenith (1ª ed. Barcelona: Oniro, 1999).
— (2018b). *El corazón de las enseñanzas de Buda*. Barcelona: Zenith. (1ª ed. Barcelona: Oniro, 1999).
— (2018c). *La esencia del amor*. Barcelona: Zenith (1ª ed. Barcelona: Oniro, 1999).
— (2018d). *Aplacar el miedo: la respuesta zen al terrorismo*. Barcelona: Zenith.
— (2018e). *El corazón del cosmos: lecciones sobre el sutra del loto*. Barcelona: Zenith.
— (2018f). *El arte de vivir: elige la paz y la libertad, aquí y ahora*. Barcelona: Urano.
— (2018g). *Mi casa es el mundo: historias y enseñanzas esenciales de un monje budista*. Barcelona: Kitsune books.
— (2019a). *El arte de caminar: el largo camino lleva a la alegr*ía. Barcelona: Paidós.
— (2019b). *El milagro de mindfulness*. Barcelona: Zenith.
— (2019c). *El poder de la plegaria*. Barcelona: Zenith.
— (2019d). *Cita con la vida: el arte de vivir en el presente*. Barcelona: Zenith.
— (2019e). *La ira: el dominio del fuego interior*. Barcelona: Zenith.
Nichiren (2008). *Los escritos de Nichiren Daishonin* (supervisión e introducción de Carlos Rubio). Barcelona: Herder / Madrid: Soka Gakkai.
— (2013). *Liturgia del budismo de Nichiren Daishonin*. Rivas: Civilización Global.
Nishida, Kitaro (2006). *Pensar desde la nada*. Salamanca: Sígueme.
Nishitani, Keiji (1999). *La religión y la nada*. Madrid: Siruela.
Niwano, Nikkyo (2013). *Budismo para el mundo de hoy, interpretación actualizada del tríptico de los Sutras del Loto*. Salamanca: Sígueme.
Nyanaponika Thera (1982). *El corazón de la meditación budista*. Madrid: Eyras.
— (2002). *Grandes discípulos de Buda, su vida, sus actividades, su legado*. Novelda: Dharma.
— (2005). *El camino de la atención, el corazón de la meditación budista*. Madrid: Editora Librería Argentina.
— (2006). *La liberación del error, las raíces del bien y del mal*. Madrid: Editora Librería Argentina.
— (2007a). *El poder de la atención*. Madrid: Editora Librería Argentina (edición anterior, Gerona: Cedel, 1980).
— (2007b). *Los fundamentos de la atención*. Madrid: Editora Librería Argentina.
— (2014a). *La ciudad de la mente, el camino de la calma y el bienestar*. Madrid: Editora Librería Argentina.

— (2014b). *Meditación. Mindfulness, sobre las sensaciones*. Madrid: Editora Librería Argentina.
— (2019). *La Visión Del Dhamma*. Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo (traducción de Ricardo Guerrero).
Nyanatiloka (1984). *La paraula del Buda. Compendi de l'ensenyament del Buda compost amb textos seleccionats de les escriptures budistes originals en llengua pâli*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
Nydahl, Ole (1989). *Cuando el pájaro de hierro vuele. Tres años con los buddhas del techo del mundo*. San Sebastián: Karmapa.
Olcott, Henry S. (1923). *Catecismo buddhista.* Barcelona: Biblioteca Orientalista (nueva edición, Madrid: Editora Librería Argentina, 2010).
Pabongka (2016). *El tantra del gozo. Vajrayoguini*. Ciutadella: Amara.
Palden, Tsering (2016). *Vagando por el samsara, el libro de las transiciones*. Madrid: Delam.
Palden, Kunzang (2015). *La ambrosía de las palabras de Mañyusri. Un comentario detallado de la práctica del bodisatva de Shantideva*. Novelda: Dharma.
Pallis, Marco (1986). *Espectro luminoso del budismo*. Barcelona: Herder.
Palma, Daniel de, trad. (1998). *Diálogos con Buddha, 12 suttas del Majjhima Nikâya*. Madrid: Miraguano.
Panchen Lama I (2017). *Senda hacia la serenidad. Mahamudra.* Ciutadella: Amara.
Pániker, Agustín (2018). *Las tres joyas, el Buda, su enseñanza y la comunidad. Una introducción al budismo*. Barcelona: Kairós.
Panikkar, Raimon (1996). *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela.
Paramananda (2010). *Cambia tu mente, una guía práctica a la meditación budista*. Valencia: Tres Joyas.
Patrul (1999). *El tesoro del corazón de los iluminados, la práctica de la visión, la meditación y la acción*. San Sebastián: Imagina.
— (2014). *Las palabras de mi maestro perfecto*. Barcelona: Kairós.
Pauling, Chris (1993). *Iniciación al budismo*. Valencia: Tres Joyas.
Piyadassi Thera (2008). *Meditación budista. Vipassanâ*. Madrid: Editora Librería Argentina.
Preciado, Iñaki (1994). *Vida de Milarepa* (traducción de I. Preciado). Barcelona: Anagrama.
— (1998). *Treinta consejos de Gyalwa Lochenpa* (traducción de I. Preciado). San Sebastián: Imagina.
— (2000). *Joyas de la sublime vía* (traducción de I. Preciado). San Sebastián: Imagina.
— (2001a). *En el país de las nieves, viajes por los laberintos tibetanos*. Barcelona: Martínez Roca.
— (2001b). *Canciones líricas del sexto Dalai Lama*. Madrid: Hiperion
— (2003). *Svástika, religión y magia del Tíbet*. Madrid: Oberon.

— (2004). *El sembrador de oro y otros cuentos del Tíbet*. Madrid: Oberon.
— (2013). *Adiós, Tíbet, adiós, la agonía del pueblo tibetano*. Madrid: Miraguano.
— (2015). *Bon, la sabiduría mágica del Tíbet*. Madrid: Miraguano.
Prieto, José María (2011). *El sutra de la eternidad dorada, budismo y catolicismo en Jack Kerouac*. Madrid: Miraguano.
Pujol, Oriol (2003). *¿Qué hace Buda en mi empresa?, sabiduría budista en las organizaciones de hoy*. Barcelona: Granica.
Ramírez, Laureano, trad. (2002). *Sutra de Vimalakirti*. Barcelona: Kairós.
Rech, Yuno (Roland) (2000). *Monje zen en Occidente, conversaciones con Romana y Bruno Solt*. Lleida: Milenio.
— (2004). *Zen o el despertar en la vida diaria*. Lleida: Milenio.
— (2016). *La realización del despertar, las enseñanzas del maestro Dogen*. Lleida: Milenio.
Redondo, Rafael (2005). *La radicalidad del zen*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
— (2008). *Zen, la experiencia del ser*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
— (2010). *El esplendor de la nada*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
— (2015). *Ser la propia luz. Más allá de linajes y maestros, de escuelas y creencias*. Bilbao: Desclée de Brouwer
Ricard, Matthieu (1998). *El monje y el filósofo*. Barcelona: Urano (en coautoría con Jean François Revel).
— (2001). *El infinito en la palma de la mano, del Big Bang al despertar*. Barcelona: Urano.
— (2005). *En defensa de la felicidad*. Barcelona: Urano.
— (2009). *El arte de la meditación, ¿por qué meditar?, ¿sobre qué?, ¿cómo?* Barcelona: Urano.
— (2016). *En defensa del altruismo, el poder de la bondad*. Barcelona: Urano.
— (2018). *Cerebro y meditación: diálogo entre el budismo y las neurociencias*. Barcelona: Kairós.
Riggs, Nicole (2005). *Como una ilusión, las vidas de los maestros shangpa kagyu*. Graus: Chabsel.
Ringu Tulku (2001). *La meditación budista*. Bruselas: Bodhicharya
— (2002). *El budisme explicat als occidentals*. Barcelona: Viena (trad. al castellano Barcelona: Viena, 2002, 2ª ed. 2012 en ediciones Invisibles)
— (2012). *Adiestrar la mente, enseñanzas del Lo Jong*. Barcelona: editorial P. Forn.
— (2014). *De la llet al iogurt, una guia per a la vida i la mort*. Barcelona: Viena.
Rinzler, Lodro (2019). *Corazones rotos: consejos budistas para el desconsuelo*. Novelda: Dharma.
Roach, Michael (2001). *El tallador del diamante, el Buda y sus estrategias para dirigir tus negocios y tu vida*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).

— (2003a). *La magia de los maestros vacíos, un retiro en silencio*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi).
— (2003b). *El libro tibetano del yoga*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
— (2008). *La enseñanza de Jesús en el Tibet*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
— (2011). *Gestiona tu karma, recoges lo que siembras, tanto en los negocios como en la vida*. Ciutadella: Amara (traducción de Carlos Ossés).
Rodríguez de Peñaranda, Miguel (2012). *El budismo, una perspectiva histórico-filosófica*. Barcelona: Kairós.
Rommeluère, Eric (2018). *Sentarse y nada más: una iniciación a la práctica de la meditación zen y una crítica del mindfulness*. Madrid: Errata Naturae.
Rosenberg, Larry (2005). *Aliento tras aliento, la práctica liberadora de la meditación vipassana*. San Sebastián: Imagina.
Sahn, Seung (1991). *Tirando cenizas sobre el Buda, las enseñanzas del maestro zen Seung Sahn*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
— (1998). *Cartas de un maestro de zen*. Novelda: Dharma.
— (2002). *La brújula del zen*. Barcelona: Los Libros de la Liebre de Marzo.
— (2010). *Diálogos para la serenidad, enseñanzas del maestro zen Seung Sahn*. Barcelona: Oniro.
Sakya Tashi Ling, Lama Blanco (2006). *El camino del héroe*. Barcelona: Martínez Roca.
Sakya Tashi Ling, Monjes budistas (2007). *Manual de cocina para la felicidad*. Madrid: Aguilar.
— (2008). *Live peace*. Olivella, Barcelona: Sakya Tashi Ling.
Sakya Trizin (2012). *Libera tu Corazón y tu Mente*. Ciutadella: Amara.
Sakyong Mipham (2003). *Convertir la mente en nuestra aliada*. Editorial Descleé: Bilbao.
— (2007). *Gobierna tu vida. Estrategias ancestrales para la vida moderna*. Barcelona: Oniro.
— (2015). *Correr y meditar, enseñanzas para entrenar el cuerpo y la mente*. Vitoria: La Llave
— (2016). *El principio de Shambhala, descubriendo el tesoro oculto de la humanidad*. Vitoria: La Llave.
Salas, Lluis (2016). *Ensenyances a Lluçà 1, ensenyança oral de Lluís Nansen Salas donada en els retirs Zen de Lluçà i Barcelona, 2012-2013*. Barcelona: Dojo Zen Barcelona Kannon.
— (2017a). *Ensenyances zen a Lluçà 2, ensenyança oral de Lluís Nansen Salas donada en els retirs zen de Lluçà i Barcelona, 2014-2015*. Barcelona: Dojo Zen Barcelona Kannon.
— (2017b). *Meditació Zen. L'art de simplement ser*. Barcelona: Edicions Viena.

— (2017c). *Meditación Zen. El arte de simplemente ser*. Barcelona: Ediciones Invisibles.
— (2018a). *Mindfulness zen: la consciencia del ahora*. Barcelona: Ediciones Invisibles.
— (2018b). *Mindfulness zen: la consciència de l'ara*. Barcelona: Edicions Viena.
— (2019a). *La mente del despertar, enseñanzas zen en Lluçà 1: enseñanza oral dada en los retiros zen de Lluçà y Barcelona 2012-2013*. Barcelona: Dojo Zen Barcelona Kannon.
— (2019b). *Dharma zen: el ojo de la maravillosa revelación*. Barcelona: Ediciones Invisibles.
— (2019c). *Dharma zen: l'ull de la joiosa revelació*. Barcelona: Edicions Viena.
San José Garcés, Pedro (2009). *Charlas de un aprendiz de zen*. Madrid: Mandala.
— (2010). *Desde ¿quién soy yo? a ¿qué hacer?, un diálogo laico siguiendo a Siddharta Gautama y a Jesús de Nazaret*. Madrid: Mandala.
Sangharakshita (1993a). *El budismo, la enseñanza y su práctica*. Valencia: Tres Joyas.
— (1993b). *El budismo en Occidente*. Valencia: Tres Joyas.
— (1994a). *La iluminación, el ideal del desarrollo humano, un encuentro con los ideales y los métodos del budismo*. Valencia: Tres Joyas.
— (1994b). *¿Quién es el Buda?* Valencia: Tres Joyas.
— (1994c). *Sólo existe el momento presente, la mente y la conciencia*. Valencia: Tres Joyas.
— (1997). *Los Diez Pilares del budismo. La base de la filosofía y la ética orientales*. Barcelona: Oniro.
— (1999). *Introducción al budismo tibetano, la más misteriosa rama de la espiritualidad oriental*. Barcelona: Oniro.
— (2001). *Budismo. Introducción a la filosofía, la meditación y la práctica de la tradición budista*. Barcelona: Oniro.
— (2008). *Una panorámica del budismo, su doctrina y sus métodos a lo largo de la historia*. Novelda: Dharma.
— (2011a). *El camino del arco iris, memorias de un monje budista inglés, fundador de la Orden Budista Triratna*. Valencia: Triratna.
— (2011b). *El diálogo del Buda sobre el amor incondicional, vivir con bondad, el Sutta Karaniya Metta*. Valencia: Triratna.
— (2011c). *La sangha*. Valencia: Triratna.
— (2012). *Conoce tu mente, explorando la dimensión psicológica en la ética budista a través de los textos canónicos del abhidharma*. Valencia: Triratna.
Sawaki, Kodo (2012). *El Zen es la mayor patraña de todos los tiempos*. Casas del Río, Valencia: Comunidad Budista Soto Zen (prólogo y edición anotada de Dokushô Villalba. Traducción de Javier Fernández Retenaga).

Sayadaw, Mahasi (2008). *Meditación vipassana paso a paso*. Madrid: Editora Librería Argentina.
— (2020). *Mindfulness y vipassana*. Barcelona: Kairós.
Schlüter Rodés, Ana María (1998). *Mística oriental y mística cristiana. XXII Foro sobre el Hecho Religioso* (coeditora con José Ignacio González Faus). Maliaño: Sal Terrae / Madrid: Fe y Secularidad.
— (2000). *Biografías de maestros zen*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2004). *Guía del caminante*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2006). *La palabra desde el silencio*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2008a). *El verdadero vacío, la maravilla de las cosas*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2008b). «Bilingüismo religioso» en Javier Melloni, ed., *El no-lugar del encuentro religioso*. Madrid: Trotta, pp. 155-168.
— (2009). *Atrévete con el dragón vivo, el arte del zazen*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2011). *Recepción del zen en occidente entre cristianos: reflexiones en el camino*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2014). *Cantos rodados, mi camino hacia el zen*. Madrid: PPC.
— (2016). *Zendo Betania. Donde convergen zen y fe cristiana*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
— (2019). *¿Por qué unos ven y otros miran y no ven?* Madrid: San Pablo.
Schneider, David (2007). *El zen de la calle, la vida y obra de Issan Dorsey*. Valencia: Ediciones i.
Secorun, Pere Taiho (2019). *Sangha, determinación y compromiso en el zen: Diálogos y reflexiones en Shingetsuji, sobre el dharma y la vida cotidiana*. Barcelona: Llibres de la Lluna Nova.
— (2020). *Escritos en confinamiento*. Barcelona: Llibres de la Lluna Nova.
Senghe, Gueshe Jampel (1984). *Sueños, muerte y bardo*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
Sengue, Cheuky (2007a). *El templo tibetano y su simbolismo*. Graus; Chabsel.
— (2007b). *Pequeño léxico de budismo tibetano*. Graus; Chabsel.
Shantideva (1995). *Destellos de sabiduría, el Bodhisatvacaryavatara de Shantideva*. Ciutadella: Amara.
— (2004). *Guía de las obras del Bodhisatva, cómo disfrutar de una vida altruista y llena de significado*. Cádiz: Tharpa.
— (2009). *El bodhicharyavatara. Introducción a la práctica del Bodhisattva*. Graus: Chabsel.
— (2013). *La vida del bodisatva. Bodhisattvacharyavatara delñ Acharya Shantideva. Programa básico de la FPMT*. Madrid: Mahayana (traducción de Jesús Revert y Nerea Basurto para el servicio de Traducción de la FPMT).
— (2018). *Las Estupas. De la tierra hacia el cielo*. Barcelona: Ediciones Padma.

Shankman, Richard (2018). *Mindfulness, concentración e introspección: teoría y práctica de la meditación budista*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
Shi Dayuan (2015). *Sintonizando la voz del Chan*. Madrid: Asociación Hispana de Buddhismo.
Simmer-Brown, Judith (2002). *El cálido aliento de la dakini, el principio femenino en el budismo tibetano*. Barcelona: MTM.
Sinnett, Alfred P. (1902). *El budismo esotérico*. Madrid: Editorial Rodríguez Sierra (nueva edición, Madrid: Editora Librería Argentina, 2011).
Smedt, Evelyn de (1997). *Zen y cristianismo; la enseñanza del maestro Deshimaru*. Lleida: Milenio.
Soepa, Thubten (2011). *Enseñanzas budistas en torno al vegetarianismo*. Novelda; Dharma.
Sogyal (1994). *El libro tibetano de la vida y de la muerte*. Barcelona: Urano (con múltiples ediciones posteriores)
— (1996a). *Destellos de sabiduría, reflexiones sobre la vida y la muerte*. Barcelona: Urano.
— (1996b). *Meditación*. Palma: Olañeta.
— (2004). *El futuro del budismo*. Barcelona: Urano.
— (2011). *El llibre tibetà de la vida i de la mort*. Sabadell: Dipankara.
Sogyal, Yeshe (2018). *El nacido del loto: historia de la vida de Padmasambhava*. Barcelona: Shabda Edicions.
Solé-Leris, Amadeo (Asoka Dhammaviriya) (1986). *La meditación budista*. Barcelona: Martínez Roca (nueva ed. 1995, trad. inglesa Boston: Shambala 1986; trad. italiana Milano: Mondadori, 1988; trad. alemana Freiburg: Herder, 1994).
Solé-Leris, Amadeo y Vélez de Cea, Abraham, trads. (1999). *Majjhima Nikāya. Los sermones medios del Buddha*. Barcelona: Kairós.
Song y otros (1989). *Visiones del dharma, enseñanzas de los lamas tibetanos*. Novelda: Dharma (traducciones de Anila Jampa Chokyi y Xavi Alongina).
Sopa, Geshe Lhundup (2007). *Práctica y teoría del budismo tibetano*. Barcelona: Aura.
Sugatananda, Anagarika (2018). *Samsara: la rueda de los nacimientos según el budismo, doctrina y experiencias*. Madrid: Editora Librería Argentina.
Sumano, Ajahn (2012). *Una mente brillante, una introducción a la meditación budista*. Barcelona: Oniro.
Suvajra (1994). *La vida de Dhardo Rimpoche, un lama tibetano*. Valencia: Tres Joyas.
Suzuki, Daisetz Teitaro (1972). *La gran liberación*. Bilbao: Mensajero.
— (1979a). *Introducción al budismo zen*. Bilbao: Mensajero.
— (1979b). *Budismo zen y psicoanálisis*. Madrid-México: FCE.
— (1981). *El ámbito del zen*. Barcelona: Kairós.
— (1994). *Vivir el zen, historia y práctica del budismo zen*. Barcelona: Kairós.
— (1996). *El zen y la cultura japonesa*. Barcelona: Paidós.

— (2001). *El Buda de la luz infinita, las enseñanzas del budismo Shin*. Barcelona: Paidós.
— (2006). *¿Qué es el zen?* Madrid: Losada.
Suzuki, Shunryu (2003). *No siempre será así. El camino de la transformación personal*. Barcelona: Oniro.
— (2004). *Corrientes que fluyen en la oscuridad. El Sandokai a la luz del budismo zen*. Barcelona: Oniro.
— (2012). *Mente Zen, mente de principiante, charlas informales sobre la meditación y la práctica del Zen*. Madrid: Gaia.
Tai Situ (1983a). *Perlas del Dharma, colección de enseñanzas de sus eminencias Tai Situ Rinpoché y Gyaltsab Rinpoché y del muy venerable Kalu Rinpoché*. Barcelona: Asociación Dagpo.
— (1983b). *Comentario sobre Los siete puntos de la práctica mental, de Atisha*. Barcelona: Asociación Dagpo (traducción de Ángel Vidal).
— (1983c). *Cánticos del Mahamudra*. Barcelona: Asociación Dagpo.
— (1994). *Los siete puntos de la práctica mental*. Barcelona: Obelisco (traducción de Jimpa Gyamtso).
— (2007). *Adiestramiento mental en siete puntos*. Valencia: Ediciones i.
— (2017). *Ya somos perfectos*. Novelda: Dharma.
Taranatha (2018). *El sol de la confianza: la vida del Buda*. Barcelona: editorial Padmapani.
Tarthang Tulku (2001). *El cultivo de la conciencia en el trabajo*. Vitoria: La Llave.
— (2002). *Enseñanzas del corazón*. Vitoria: La Llave.
— (2003). *Mente sobre materia, reflexiones sobre el budismo en Occidente*. Vitoria: La Llave.
— (2010). *Conocimiento de la libertad, es hora de cambiar*. Barcelona: Urano.
Tashi Tsering, Gueshe (2003). *Memorias de un tibetano*. Madrid: Amaranto.
— (2006). *Las cuatro verdades nobles de Buda*. Ciutadella: Amara.
— (2007). *Estudio de la mente, psicología budista*. Ciutadella: Amara.
— (2009). *Nada es lo que parece, verdad relativa y verdad absoluta en el budismo tibetano*. Ciutadella: Amara.
— (2010). *El gran vacío, fundamentos del pensamiento budista*. Ciutadella: Amara.
— (2012). *La mente del despertar, el poder del amor*. Ciutadella: Amara.
— (2016). *Tantra*. Ciutadella: Amara.
Tendzin, Ösel (2004). *Buda en la palma de la mano*. San Sebastián: Imagina.
Tenzing Tamding (2008). *Vida, enfermedad y muerte*. Sevilla: Los Libros de Unzaloa.
— (2010). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios budistas, curso 2009*. Valencia: Fundación Chu Sup Tsang.

— (2011). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios budistas, curso 2010*. Valencia: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2012a). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios budistas curso 2011*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2012b). *Puerta a la sabiduría, comentario a la sadana breve de Manyushri*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2012c). *Transformar la adversidad, comentario a Los ocho versos de adiestramiento mental de Gueshe Lang ri Dham pa*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2013a). *El sendero de la realización Mahayana, programa de estudios budistas curso 2012*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2013b). *Caminos de pureza*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2013c). *El tesoro de la purificación, prácticas preliminares*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2014a). *El sendero de la realización Mahayana, programa de estudios y prácticas del budismo mahayama curso 2013*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2014b). *El mapa de la existencia*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang (también edición en inglés).
— (2014c). *La felicidad*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang (también edición en inglés y en alemán).
— (2014d). *Luz clara de la lámpara que cambia la dirección de tu vida*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2015a). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios y prácticas del budismo mahayana curso 2014*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2015b). *Por el proceso de morir se convierte en tres cuerpos de Buda*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2015c). *Fuente de toda virtud, enseñanzas sobre el camino gradual de la felicidad*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2015d). *Libro de recitaciones*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2016a). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios y prácticas del budismo mahayana: curso 2015*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2016b). *Mente y salud. Enseñanzas en el Centro de estudios budistas Ganden Choeling de Menorca los días 8, 9, 10, 11 y 12 de julio de 2009*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2016c). *Fuente de toda virtud, enseñanzas sobre el camino gradual de la felicidad 2. Retiro Lam Rim 2015*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2016d). *El ladrón de tu felicidad vive contigo*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2017a). *El sendero de la realización mahayana, programa de estudios y prácticas del budismo mahayana: curso 2016*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.

— (2017b). *Comentario del Fundamento de toda excelencia*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2017c). *Puya de fuego*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2017d). *Fuente de toda virtud, enseñanzas sobre el camino gradual de la felicidad 3. Retiro Lam Rim 2016*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2018a). *Las dos verdades*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2018b). *Guru yoga de las seis sesiones*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2018c). *Los ocho preceptos Mahayana*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2018d). *Programa de estudios y prácticas del budismo mahayana, curso 2017*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2019a). *Enseñanzas de Tsema, años 2009 al 2014: programa de estudios y prácticas de budismo mahayana*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2019b). *Enseñanzas de Parchin 2009: programa de estudios y prácticas de budismo mahayana*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2019c). *Enseñanzas de Parchin 2010: programa de estudios y prácticas de budismo mahayana*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
— (2019d). *Programa de estudios y prácticas de budismo mahayana, curso 2018*. Orense: Fundación Chu Sup Tsang.
Thaye, Jampa (2009). *Lluvia de claridad, etapas del camino a la iluminación en la tradición Sakya*. Ciutadella: Amara (traducción de Shanti Gordi).
Thondup Tulku (2010). *Las enseñanzas escondidas del Tíbet, una exposición de la tradición, terma del budismo tibetano*. Sabadell: Dipankara.
Thrangu (1983). *El camino de la liberación, comentario a la plegaria del Mahamudra Dorje Chang Thungma*. Barcelona: Samye Dzong.
— (2014). *Señalando el dharmakaya, enseñanzas basadas en el texto homónimo del IX Karmapa*. Graus: Chabsel.
Thubten Chodron (1989). *Los factores mentales*. Novelda: Dharma.
— (1993). *Corazón abierto, mente lúcida*. Novelda: Dharma (nueva ed. 2018).
— (2002). *Budismo para principiantes*. Madrid: Alianza.
— (2012). *El camino a la felicidad*. Novelda: Dharma.
Thurman, Robert (1994). *El libro tibetano de los muertos*. Barcelona: Kairós.
— (1995). *El budismo tibetano esencial*. Barcelona: Robin Book.
— (2000). *La revolución interior, la vida, la libertad y la búsqueda de la verdadera felicidad*. Barcelona: Urano.
— (2006). *Ira*. Barcelona: Paidós.
— (2012). *La vida infinita, el despertar de la consciencia en una sociedad terminal*. Vitoria: La llave.
— (2014). *Amad a vuestros enemigos, cómo acabar con el hábito de la ira y ser más felices*. Barcelona: Kairós.
Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen, trads. (2000). *El sutra de los infinitos significados*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
— (2002). *Dhammapada*. Barcelona: RBA.

— (2006). *Udana, la palabra de Buda*. Madrid: Trotta.
— (2010). *Diálogos mayores de Buda, Digha Nikaya*. Madrid: Trotta.
Torralba, Francesc / Wangmo, Jamyang (2002). *Carta sobre Dios y Buda. Un laico cristiano dialoga con una monja budista*. Lleida: Editorial Milenio.
Torres Crespo, María (1994). *Sobre la cola del cometa Osel. Memorias de la madre de un lama reencarnado*. Barcelona: Plaza y Janes.
Traleg Kyagbon (2015). *Antigua sabiduría tiempos modernos, una introducción a la filosofía y práctica del budismo*. Ciutadella: Amara.
Triet, Raphael Doko (2002). *Unsui*. Sevilla: Seikyuji (nuevas eds. en 2005, 2009, 2011).
Trinle Dorje, Ogyen (2008). *El libro del Monlam Kagyu, una compilación para la recitación*. Barcelona: Fundación Rokpa.
— (2012). *Un ngondro para nuestro tiempo, una práctica corta del ngondro con instrucciones*. Barcelona: Kagyu Samye Dzong Barcelona, Fundación Rokpa.
— (2013). *El corazón es noble, cómo cambiar el mundo desde dentro hacia fuera*. Málaga: Sirio.
— (2014a). *El libro del Monlam Kagyu, una compilación para la recitación*. Barcelona/Bodhgaya, India: Kagyu Monlam International.
— (2014b). *Música en el cielo, vida, obra y enseñanzas del XVII Gyalwa Karmapa Ogyen Trinle Dorje* (por Michele Martin). Novelda: Dharma.
— (2017). *Interconectados, abrirnos a la vida en la sociedad global*. Barcelona: Kairós.
Tritul Nyare (2009). *Serenidad mental, la práctica tibetana de meditación shiné*. Novelda: Dharma.
— (2016). *El camino a la felicidad. Comentario de Nyari Tritul Rimpoché al "Lamtso nam sum" de Lama Tsongkapa (los tres aspectos principales del camino)*. Orense: Chu Sup Tsang.
— (2017). *Comentario del Mandala. El gran océano de Mérito*. Orense: Chu Sup Tsang.
— (2019). *O camino para a felicidade. Comentário de Nyari Tritul Rimpoché sobre o "LamTso Nam Sum" de Lama Tsongkhapa, (Os tres principais aspectos do caminho)*. Ciutadella de Menorca: Centro Budista Ganden Choeling.
Trungpa, Chögyam (1976). *El amanecer del Tantra* (con Herbert Guenther). Barcelona: Kairós.
— (1985). *Más allá del materialismo espiritual*. Barcelona: Edhasa.
— (1986). *Shambhala, la senda sagrada del guerrero*. Barcelona: Kairós.
— (1989). *Abhidharma, psicología budista*. Barcelona: Kairós.
— (1991a). *Dharma, arte y percepción visual*. Barcelona: MTM.
— (1991b). *El corazón de Buda*. Barcelona: MTM (traducción de Montse Castellà).
— (1993). *Meditación en la acción*. Madrid: Edaf (nueva ed. Kairós, 2012; trad. al catalán, Barcelona: Viena, 2002)

— (1995). *Loca sabiduría*. Barcelona: Kairós.
— (1998a). *El mito de la libertad y el camino de la meditación*. Barcelona: Kairós.
— (1998b). *El camino es la meta*. Barcelona: Oniro.
— (2001). *El corazón de Buda*. Barcelona: MTM (traducción de Montse Castellà).
— (2002). *El sol del gran este, la sabiduría de Shambhala*. Barcelona: Kairós.
— (2003a). *Nacido en Tíbet*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
— (2003b). Enseñanzas esenciales de Chögyam Trungpa, Vitoria: La Llave.
— (2007). *Nuestra salud innata, un enfoque budista de la psicología*. Barcelona: Kairós.
— (2009). *El libro tibetano de los muertos, la gran liberación a través de la escucha en el bardo*. Madrid: Gaia (con Francesca Fremantle).
— (2010). *La verdad del sufrimiento y el camino de la liberación*. Barcelona: Kairós.
— (2011). *Sonríe al miedo, despierta tu valentía interior*. Barcelona: Kairós.
— (2016). *Mindfulness en acción: guía para la conciencia plena a través de la meditación*. Barcelona: Kairós.
Tsang Nyon Heruka (2012a). *Vida de Marpa el traductor*. Novelda: Dharma.
— (2012b). *La vida de Milarepa, el gran yogui del Tíbet*. Barcelona: Dipankara.
Tsondru, trad. (2019). *Lluvia de sabiduría: Cantos de realización de los maestros Kagyu*. Barcelona: Fundación Rokpa.
Tsongkapa (1998). *Fundamentos del tantra, una montaña de bendiciones*. Ciutadella: Amara (traducción de Isidro Gordi y Marta Moll).
Tsultrim, Gueshe Lobsang (1988). *La Perfección de la paciencia*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez-Albert y Valentín Mencía).
— (1991a). *Vida y enseñanzas de un lama tibetano*. Novelda: Dharma (traducción de Encarna López Pastor).
— (1991b). *El adiestramiento mental y los doce vínculos de originación interdependiente*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
— (1999). *La doble trampa del apego y el rechazo*. Novelda: Dharma (traducción de Encarna López Pastor. Edición en catalán, 2004).
— (2001). *Instrucciones de Atisha y los Gueshes Kadampas, Tibet, año 1000*. Novelda: Dharma (traducción de Encarna López Pastor).
— (2011). *Sobre la felicidad*. Novelda: Dharma (traducción de Encarna López Pastor).
Tucci, Giuseppe (1973). *Teoría y práctica del mandala*. Barcelona: Barral.
— (2012). *Las religiones del Tíbet*. Barcelona: Paidós.
Ueda, Shizuteru (2004). *Zen y filosofía*. Barcelona: Herder (edición a cargo de Raquel Bouso García).

Vega, Amador (2002). *Zen, mística y abstracción, ensayos sobre el nihilismo religioso*, Madrid: Trotta (ed. or. *Passió, meditació i contemplació. Sis assaigs sobre el nihilisme religiós*. Barcelona: Editorial Empúries).
Vélez de Cea, Abraham (1997). *Buddha*. Madrid: Ediciones del Orto.
— (2000). *El buddhismo*. Madrid: Ediciones del Orto.
— (2003). *Nagarjuna. Versos sobre los fundamentos del Camino Medio* (traducción de A. Vélez). Barcelona: Kairós.
Villalba, Dokusho (1984). *¿Qué es el Zen?* Madrid: Miraguano (4ª ed. 2017, traducida al portugués en 2014).
— (1995). *Psicoterapia y Espiritualidad* (coautor con Xavier Serrano). Valencia: Ediciones Orgón.
— (1997). *De corazón a corazón, enseñanza oral del maestro Zen Dokushô Villalba.* Casas del Río, Valencia: Comunidad Budista Soto Zen.
— (1998). *Vida simple, corazón profundo*. Madrid: Miraguano.
— (1999) *Fluyendo en el presente eterno*. Madrid: Miraguano.
— (2000). *Siempre ahora*. Madrid: Miraguano.
— (2005). *La experiencia de la muerte*. Valencia: producciones Alalba (6 cds).
— (2008). *Zen en la plaza del mercado.* Madrid: Aguilar (nueva ed. Kairós, 2016, traducción al rumano 2009).
— (2009). *Zen (Dhyana - Chan - Seon). vol. III de Budismo, Historia y Doctrina*. Madrid: Miraguano.
— (2010). *Iluminación silenciosa, antología de textos soto zen*. Madrid: Miraguano.
— (2018). *Las raíces del Zen: cinco textos clásicos del Zen chino traducidos directamente del chino al español*. Madrid: Miraguano (edición bilingüe).
— (2019). *Atención plena. Mindfulness basado en la tradición budista. Teoría y práctica*. Barcelona: Kairós.
Wangchen, Thubten (2018). *Lejos del Tíbet. Su vida y pensamiento explicados a María Teresa Pous Mas*. Barcelona: Kairós.
Wangmo, Jamyang (2009). *El lama de Lawudo*. Madrid: editorial Kailas (*Lawudo Lama: Stories of Reincarnation from the Mount Everest Region*. Boston: Wisdom Publications, 2003).
Wangyal, Tenzin (2013a). *El despertar de la mente luminosa, meditación tibetana para la alegría y la paz de interior*. Móstoles: Gaia.
— (2013b). *El despertar del cuerpo sagrado, yogas tibetanos de la respiración y el movimiento*. Móstoles: Gaia.
— (2017). *La verdadera fuente de sanación, la antigua práctica tibetana de la recuperación del alma*. Móstoles: Gaia.
— (2019a). *Creatividad espontánea: meditaciones para manifestar tus cualidades positivas*. Móstoles: Gaia.
— (2019b). *Los yogas tibetanos de los sueños y del dormir*. Barcelona: Obelisco.
Watts, Alan (1971). *El camino del zen*. Barcelona: Edhasa (eds. posteriores, 1975, 1977, 1984, 2002, 2003, 2006).

— (1996). *Hablando de zen, charlas y escritos de Alan Watts*. Málaga: Sirio.
— (1999). *Budismo, la religión de la no-religión*. Barcelona: Kairós.
Webb, Russell (1998). "Budismo en España e Iberoamérica". En Peter Harvey, *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press: 362-380.
Weber, Andy (2019). *Cittamani Tara y las veintiuna Taras*. Gerona: editorial Tig.le.
Wenger, Michael (2007). *Penetrante compasión, cincuenta "koan" contemporáneos*. Madrid: Miraguano.
Western Shugden Society (2010). *La gran falacia. La política de los lamas gobernantes*. Málaga: Western Shugden Society-Tharpa.
Wettering, Janwillem van de (1976). *Reflejos en la nada, experiencias en una comunidad Zen de Estados Unidos*. Barcelona: Kairós.
— (1984). *El espejo vacío, experiencias en un monasterio zen*. Barcelona: Kairós.
— (2000). *Afterzen, experiencias de un estudiante zen de patitas en la calle*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.
Wetzel, Sylvia (2002). *Mujer y budismo en Occidente*. Barcelona: Icaria.
Wilber, Ken (2016). *El cuarto giro, evolucionando hacia un budismo integral*. Barcelona: Kairós.
Yamada, Koun (1993). *Barrera sin puerta con comentarios del mestro Zen Kôun Yamada*. Brihuega: Zendo-Betania (traducción de Ana María Schlüter).
Wright, Robert (2018). *Por qué el budismo es verdad: la ciencia y filosofía de la meditación y la iluminación*. Móstoles: Gaia.
Yamahata, Hôgen (2005). *Hojas que caen, un brote que surge. Ahora, un perfecto milagro*. Barcelona: MTM.
Yeshe Losal (2006). *Vivir el camino: un método práctico de meditación budista para la vida cotidiana*. Valencia: Ediciones i.
Yeshe, Thubten (1988a). *Enseñanzas sobre Tara*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
— (1988b). *Introducción al Tantra*. Novelda: Dharma (traducción de Basili Llorca).
— (1989). *La realidad humana*. Novelda: Dharma (traducción de Montse Castellà).
— (1993). *Tara, la energía femenina que libera*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina, nueva ed. 2018).
— (1995). *Introducción al Tantra, una visión de la totalidad*. Novelda: Dharma (traducción de Basili Llorca).
— (1996). *El camino tántrico de la purificación, el método de yoga de Heruka Vajrasatva*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
— (2000). *El gozo de la meditación avanzada, la práctica de los seis yogas de Naropa*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
— (2001). *Sé tu propio terapeuta, una introducción al pensamiento budista*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).

— (2003). *Tu mente es un océano, aspectos de la psicología budista*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
— (2005). *Claridad y vacuidad, el tantra de Avalokitesvara*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
— (2008). *Ego, apego y liberación, aprende a superar tu burocracia mental, un curso de meditación de cinco días*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina y Eduardo García Arévalo).
— (2009). *La esencia del budismo tibetano*. Novelda: Dharma (traducción del equipo del Servicio de Traducción de la FPMT Hispana).
— (2013). *Cuando ya no queda chocolate*. Novelda: Dharma (traducción de Eduardo García-Arévalo).
— (2014). *La mente silenciosa, budismo, mente y meditación*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
— (2016). *Libertad por el conocimiento, el camino budista a la felicidad y a la liberación*. Novelda: Dharma (traducción de Tenzin Guelek).
Yeshe, Thubten y Zopa, Thubten (1991). *La energía de la sabiduría*. Novelda: Dharma (traducción de Anila Jampa Chokyi, edición previa Madrid, Arión, 1979).
— (2013). *La práctica de Vajrasattva, prácticas preliminares*. Madrid: Mahayana (traducción de Nicolás Viñés).
Yongey Mingyur (2008). *La alegría de la vida, descubra el secreto y la ciencia de la felicidad*. Barcelona: Granica.
— (2010). *La dicha de la sabiduría, abrazar el cambio y encontrar la libertad*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt.
— (2012). *La alegría de vivir, el secreto y la ciencia de la felicidad*. Barcelona: Rigden Institut Gestalt.
— (2016). *Transformar la confusión en claridad*. Barcelona: Kairós.
Yotika (2018). *Es así: breve introducción a las enseñanzas del Buda desde El Olivar*. Cáceres: Fundación Chenrezig.
Yuan, Fan Ta Shi (2012). *Conferencias de budismo chan*. Orense: Chu Sup Tsang.
Zhang, Zenji (2011). *La práctica del zen, Introducción a la antigua tradición del budismo ch'an*. Sabadell: Dipankara.
Zopa, Thubten (1989). *La felicidad y el sufrimiento*. Novelda: Dharma (traducción de Xavi Alongina).
— (1994). *Transformar problemas en felicidad*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
— (1995). *La puerta de la satisfacción, el consejo esencial de un maestro del budismo tibetano*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
— (1999). *Virtud y realidad, método y sabiduría en la práctica del darma*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
— (2001). *Budismo y contemplación para cada día*. Novelda: Dharma (recopilación y traducción de Juan Manzanera).

— (2009). *Curación definitiva, el poder de la compasión*. Novelda: Dharma (traducción de Enrique Iranzo y Mercè Blasco).
— (2010). *Dar sentido a la vida*. Novelda: Dharma (traducción del departamento de traducción de Ediciones Dharma).
— (2011). *Cómo ser feliz*. Novelda: Dharma (traducción de Eduardo García Arévalo).
— (2012a). *Miedo saludable, transformar tu angustia por la transitoriedad y la muerte*. Novelda: Dharma (traducción de Javier Agenjo).
— (2012b). *Prácticas esenciales para el momento de la muerte*. Madrid: Mahayana (traducción del servicio de Traducción de la FPMT).
— (2012c). *Consejos esenciales para el momento de la muerte*. Madrid: Mahayana (traducción del servicio de Traducción de la FPMT).
— (2013a). *Postraciones a los 35 budas de la confesión, prácticas preliminares*. Madrid: Mahayana (traducción de Nicolás Viñés).
— (2013b). *Preparación del altar y ofrecimiento de agua, prácticas preliminares*. Madrid: Mahayana (traducción de Joan Dombón y Rafael Ferrer).
— (2013c). *El corazón del camino, ver al Buda en el maestro*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
— (2014a). *Ofrecimiento del mandala*. Novelda: Dharma (recopilación de Juan Vidal).
— (2014b). *Consejos esenciales para el retiro* (con Pabongkha Dechen Ñingpo). Madrid: Mahayana (traducción del servicio de Traducción de la FPMT).
— (2015). *Tu mente crea tu realidad*. Novelda: Dharma (traducción de Alejandra Almada).
— (2016). *Cómo practicar el dharma, las ocho preocupaciones mundanas*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
— (2018). *El renacimiento humano perfecto: libertades y dones en el camino a la iluminación*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
— (2019). *Las Cuatro Nobles Verdades: una guía para la vida cotidiana*. Barcelona: Kairós (traducción de Juan Manuel Cincunegui).
— (2020). *El sol de la devoción, fuente de bendiciones*. Novelda: Dharma (traducción de Mercedes Pérez Albert).
Zubieta, Miguel Ángel (2001). *La meditación y la transformación de la mente*. Valencia: Tres Joyas.

THE VISIBILIZATION OF THE NEW BUDDHIST HERITAGE IN SPAIN: EXAMPLES OF ARTISTIC HYBRIDIZATION IN VAJRAYANA RETREAT CENTRES

The presence of Buddhist worship centres in Spain is recent. The first centres were established in 1977 within the context of religious freedom brought about by democratization. One of the main elements of this new democratization was the guarantee to freely exercise religion after decades of religious exclusivity that prevented the development of Buddhism beyond a few individual options. Just as many other minority religious options, in the years since, a new Spanish Buddhist artistic heritage emerged. This new artistic heritage continued manifesting in an interesting way in the Vajrayana Buddhist retreat centres. This work will review six of these centres in order to highlight the features and diversity of the new Spanish Buddhist artistic heritage and its two primary forms of expression. The first form of expression is evident in some cases where centres chose mainly to import Asian constructive and artistic models, which provided significant aesthetic impact with respect to Spanish artistic heritage as a whole. The second form of expression is shown in other cases where centres combined Asian elements with local and modern elements, which produced an interesting process of hybridization.

1. DAG SHANG KAGYU

Perhaps the clearest example of the systematic inclusion of Asian constructive and artistic models is the Dag Shang Kagyu monastery (Panillo, Huesca; see Díez de Velasco 2020: 90-93), located in the Aragonese Pyrenees. Belonging to the Kagyu school (Shangpa Kagyu and Dhagpo Kagyu lineages), Kalu Rinpoche launched this monastery in 1984 and it is one of the most impressive Buddhist centres in Spain (Araque 2006). Dag Shang Kagyu is the central site for a network of a dozen urban practice centres throughout Spain (see 'Centros Hermanos' [Brother Centres] https://dskpanillo.org/page/centros-hermanos; Díez de Velasco 2013-2018: 238–246) and is included in the international network led by by the second Kalu Rinpoche, the young tulku who has been recognised as the reincarnation of the founder of the centre Dag Shang Kagyu (see https://palden-shangpa.org).

It was the second Buddhist community to register with the Ministry of Justice as a religious group, with Dag Shang Kagyu and the monastery address as the central reference of the group. It was one of the five founding communities of the Buddhist Federation and its third president, Florencio Serrano, who held the post from 2010 to 2016, is a member of this community and has also presided over it. Therefore, the legal visibility of the group has been a clear commitment from the very beginning, the numerical visibility of the group is remarkable and the Dag Shang Kagyu monastery appears clearly visible as the central and referential place of the whole network. We must also to take into consideration the cultural heritage visibility that shows that they have set up their own publishing house called Chabsöl, which has published around twenty titles (see Díez de Velasco 2018: 91-92 and here, chapter four).

Dag Shang Kagyu looks like a corner of Tibet or Bhutan in the middle of the Pyrenees, with the decorative and architectural elements characteristic of Tibetan Buddhism: the large stupas, a large hall of worship (gompa in Tibetan), a study centre (shedra in Tibetan), decorated doors, images painted on the rock, banners and flags. Going into more detail, it should be noted that it is one of the centres where the most investment has been made in the construction of stupas. It is a type of monument to house relics that is circumambulated, but, with a few exceptions, does not usually have its interior accessible. It is not a form of religious architecture that is comparable, therefore, to those found in Spanish culture. Dag Shang Kagyu is the site of the second large stupa to be erected in Spain, which was consecrated in 1992 and has the particularity that the interior space has been used to include a meditation room, thus doubling the ritual use of the monument, which is employed in the usual processional ceremonies around it, but is also used for meditative practices inside (illustration 41).

Illustration 41: Dag Shang Kayu. Main stupa

Two other large stupas are now added, one of which, the most recent, is a kalachakra stupa, located near the first and in the central part of the complex, and the other is located in a more secluded area of the site. Also marking the access to the ceremonial zone of the centre are one hundred and eight small stupas, of less than two metres, located on the path that goes from the great monumental access door to the main zone (illustration 42).

Illustration 42: Dag Shang Kayu. Access door and little stupas

The complex can be divided into three main areas. The most spectacular, and which presents a construction of unquestionable Tibetan monumentality, is that which includes the ceremonial buildings of the complex, with the gompa as a symbolic centre towards which the visitors converge on the one hand from the great entrance door and the path marked out by small stupas, and on the other from the area of large stupas that includes a building for offerings and details in the accesses such as images of Buddha. The main buildings have several roofs superimposed on four slopes with the traditional Tibetan appearance and proportions, especially the large gompa which is located in an exempt building whose proportions and decoration are fully Asian (illustration 43-44). This is the area that is shown (even with stipulated visiting hours) to occasional visitors who are attracted by the exoticism of finding in the middle of the Pyrenees a tourist offer that differs from the other points of interest promoted in the region, and which is even visible on the general signposting.

Illustration 43: Dag Shang Kayu. Building of the meditation hall (view from the main stupa)

The second area of Dag Shang Kagyu could be defined as more focused on the interior of the community, as opposed to the ceremonial area which is more focused on representation and the exterior, and is the one that specializes in the study facet associated with the monastery. It is in a more remote area and includes a large library/study centre (shedra), which is located in a building of Tibetan appearance and construction (illustration 40), and also a restricted area for retreats lasting four years, which have culminated in each of the retreats held to date, with around twenty participants. This is a restricted access area framed by a decorated door. The third area is the accommodation area and includes houses for the monks that form a numerically outstanding community (by Spanish standards), and also the accommodation for visitors and other residents of the centre, with refectory spaces, kitchens, storage rooms and other facilities. In this case the Asian elements are much less prominent, except in the usual Tibetan iconography that presides over the spaces, and in general the decision has been made to adapt the traditional construction methods of the area and to take advantage of local buildings in which the exposed stone and gable roofs are common. Modern construction and design techniques are also being used (albeit with a certain eastern aspect) for the new functional buildings such as the one called Norbuling which is in the process of being completed and will serve as accommodation and other services.
In general, local artistic influence is hardly noticeable in Dag Shang Kagyu perhaps because there is a community of mainly Bhutanese monks (led by

Lama Drubgyu) who oversaw the construction processes and artistic program of the monastery from the beginning. Non-Asian models are predominantly utilized in buildings for non-religious uses.

Illustration 44: Dag Shang Kayu. Gompa, interior

2. KARMA GUEN

Religious tourism is even more prominent in the case of Karma Guen (Vélez-Málaga, Malaga: https://www.karmaguen.org; see Díez de Velasco 2020: 93-96). The centre was founded in 1987, prior to the separation of the Karma Kagyu lineage because of the controversial recognition of the XVII Karmapa. It is included in the Diamond Way international Buddhist network and for years was the largest Diamond Way retreat centre in Europe. Although there are now about twenty other centres, Karma Guen remains the groups largest centre in Spain (Diez de Velasco 2013-2018: 247-250; Perea & Díez de Velasco 2010: 152). Karma Guen has grown significantly, following an ambitious project that included religious, educational and cultural elements as expounded by the main person responsible for setting up the site, Pedro Gómez (Gómez 1995). It has not yet been completed, as is the case, for example, with a planned museum of Tibetan art that has not yet fully materialised, although at Karma Guen there are a significant number of artistic pieces that have been shown in exhibitions in the area or have been sent on temporary loan for exhibitions in various places, increasing the visibility of the group.

Illustration 45: Karma Guen. Kalachakra stupa

The centre includes a 14-metre kalachakra stupa (illustration 45) built in 1994 and designed by Lopön Tsechu Rinpoche, who was one of the main teachers of the Diamond Way leader, Lama Ole Nydahl, and lived from 1995 until his death in 2003 in Spain. The stupa was therefore a very prominent element of Asian visibility in the monastery and has become a reference for sport in the area as well.Thus, for example, the Stupa is a symbolic landmark in the cycling race called, for the reason of passing through the surroundings of the monument, "The Challenge of the Buddha" which has reached its 12th edition in 2019 and has on occasion in the past called more than a thousand participants and was even integrated among the races of the Andalusian championship (see Perea & Díez de Velasco 2011: 163-164).

But the most prominent building is a huge hall of meditation and worship (illustration 46), named Thaye Dorje Gompa, in honour of the Karmapa recognized by the Diamond Way international network. This is one

of the largest Buddhist worship halls located outside of Asia, with the capacity for more than 2,000 attendees. Its proportions make it an equally impressive building when viewed from the outside. Its modern architectural design contrasts the inner decorations in the style of Karma Gadri, detailing scenes from the life of the Buddha, different masters of Tibetan Buddhism, especially the Karma Kagyu school, and the representation of supernatural beings of the Tibetan pantheon. The painted wall to the right of the main altar is remarkable for its symbolism and the vindication of the rooting of Diamond Way in the Karma Kagyu lineage.

Illustration 46: Karma Guen. Thaye Dorje Gompa, interior

In front of the painting is a statue of the sixteenth Karmapa, who is depicted in the painting alongside his fifteen predecessors. The bottom right part of painting shows an interesting representation of the sixteenth Karmapa, as he is surrounded by disciples whom he entrusted with the task of transmitting their lineage's teachings to the Western world. The Western world is symbolically represented through diverse monuments, such as the Eiffel Tower and the Statue of Liberty, as well as the landscape of Karma Guen.

Despite its huge size, the building is sometimes insufficient in accommodating the thousands of followers who congregate at Karma Guen from many different places around the world. It is also interesting to note that Spanish followers at these events are a minority. The 2007 phowa ceremony, for example, which was presided over by Karmapa Thaye Dorje, was attended by more than 4,000 people, who overflowed the group's facilities. In the 2010 phowa, which was followed up in detail in a punctual field work (Perea & Díez de Velasco, 2011), in the midst of the economic crisis, the

attendance decreased, slightly exceeding 1,000 participants, a figure which, in any case, is exceptional in Spanish Buddhism, only surpassed in the great ceremonies presided over by the Dalai Lama and by very few other great Buddhist leaders. But what is significant is the origin of the participants: nearly 30 percent were German, only 15 percent Spanish, 13 percent Polish, 6 percent Czech, 4 percent Russian, over 3 percent Swiss, British, Danish and Austrian and up to 35 other nationalities in smaller numbers. This outstanding number of foreign visitors has the peculiarity of making Spain's Buddhist heritage visible beyond the borders of the country, as it is a centre of attraction in which the climate, the available leisure and service infrastructures and the attraction of the combination of sea and mountain do not cease to be a major added attraction that enhances Buddhist religious tourism.

Another small meditation room is located among the initial buildings of the complex and reuses the traditional farmstead. More notably, retreat caves in full Tibetan style have been built around the area of the Kalachakra Stupa. The stupa and the caves are located in the highest place of Karma Guen. From there, the view displays the spectacular size of the large meditation hall and reveals the extent of land acquired by the group, as well as the combination of modern buildings with the reuse of traditional buildings. Among the various rooms located in the older part of Karma Guen is a particularly rich library housing written works with Buddhist and Tibetan themes (illustration 34). The library is also comprised of teaching rooms where various Buddhist studies programs by the Institute of Tibetan and Asian Studies (ITAS: https://www.itas-uni.eu) are held.

However, it must be noted that in the face of such outstanding heritage visibility and the also very notable numerical visibility of both the network of centres and the many people who attended the ceremonies at Karma Guen, the legal-religious visibility is minimal (Perea & Díez de Velasco 2010). Although in 2011 they institutionalised their legal status a little more and constituted themselves as the Karma Guen Karma Kagyu Diamond Way Foundation (see https://www.karmaguen.org/legal-structure-2), they have not been registered as a religious group in the official instances (the RER) and therefore are not visible as religious but only as a cultural institution. In fact, it is the only one of the large Buddhist networks in Spain which has systematically opted for this strategy which makes it invisible from a legal-religious point of view.

The hybridization between Asia and Europe at Karma Guen is crystallized in the huge building of the gompa Thaye Dorje. These large proportions are also characteristic of another outstanding Diamond Way project in the same province of Malaga, the Benalmádena stupa (https://www.stupabenalmadena.org; Seegers 2015; 2017: 72; Perea & Díez de Velasco 2011: 159ff.; Díez de Velasco 2020: 96-98) It is one of the largest stupas

outside Asia, standing 33 meters high. The Benalmádena stupa cannot be treated in detail here because it is not located within a retreat centre. Despite this, the stupa requires a mention because it represents an exceptional project of hybridization between Asian and modern artistic and cultural proposals. The stupa even includes a museum in the basement, which is a characteristic element of the Western model of understanding the heritage.

3. O SEL LING

The oldest Buddhist retreat centre founded in Spain, O Sel Ling (Bubión, Granada: http://www.oseling.org; see Díez de Velasco 2020: 99-102), is an impressive example of the use of buildings that do not look Asian, even in areas of religious or representative use of the centre. It is a spectacular complex located in the heart of the Granadine Alpujarra that was first used as a Buddhist retreat centre in 1980. It was opened under the direction of the lamas Yeshe and Zopa, who founded the FPTM (Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition: https://fpmt.org) in 1975 and introduced Gelugpa Buddhism to Spain while in Ibiza in 1977.

The centre was visited in 1982 by the Dalai Lama, who gave it its name, during his first visit to Spain, where he was accompanied by Lama Yeshe and Lama Zopa among others. Two years later, the first, Lama Thubten Yeshe, who had attracted many Spaniards to Buddhism because of his extroverted character and charisma, died in the United States and the search for his reincarnation led to a child born in Granada in 1985 less than a year after Lama Yeshe's death, named Osel Hita Torres. He was the son of two Buddhists from the first period of Ibiza, Paco Hita (whose dharma name imposed by Lama Yeshe was Thubten Kunsang) and María Torres who lived in the surroundings of O Sel Ling and were disciples of Lama Yeshe. Osel was officially recognised as Lama Yeshe's tulku in 1986 and enthroned as Tenzin Osel Rinpoche in 1987 and his importance reflected in the directories of world religious leaders a few years later (Jenkins 1994: 224). He was educated in Tibetan centres in India and Nepal and in the West until, after coming of age, he chose to follow a less directly related, but not completely separate, training and personal career from the FPTM. His story, which is very famous and has a very continuous media presence, both in Spain and in Buddhist magazines in other countries, with interviews and reports that are sometimes somewhat sensational, has been narrated for his first years in monographs (MacKenzie 1996-1989; 1995:160 ff.), including one written by his own mother and with a strongly biographical or even hagiographical tone (Torres 1994). It seems that his figure came to influence the profile of the Western tulku boy who appears in the famous 1993 film by Bernardo Bertolucci, *The*

Little Buddha. This visibility associated with the figure of Osel has influenced the fact that this centre is perhaps the Spanish Buddhist complex that has had the greatest media impact.

O Sel Ling is a centre associated with the Nagarjuna network in Spain along with a dozen of other centres. There are a number of important elements of Buddhist artistic heritage in O Sel Ling (Araque 2005; Diez de Velasco 2013-2018: 222ff.). The entrance welcomes visitors on a Tibetan style portico with a large prayer wheel. It also contains other elements of Asian style, such as the first great stupa to be built in Spain in 1990 (illustration 47; Manzanera 1988).

Illustration 47: O Sel Ling. Stupa

The interior roads of the complex are decorated with murals, banners and other details, which, combined with the surrounding mountains, offers a spectacular reflection of Asia and is greatly appreciated by visitors seeking a taste of the Himalayas in Europe. The use of traditional Alpujarra architecture is particularly notable. It combines stone walls and flat roofs in the nuclear area of the Buddhist retreat centre, where a meditation room, a library, study rooms, a kitchen-dining room and other various rooms are located. This part of the centre reuses a completely restored and adapted old farmhouse. Traditional Alpujarra construction techniques are also used in the various houses for individual retreats around the complex (illustration 48), as well as in the common dormitory.

Illustration 48: O Sel Ling. Retreat house

The main meditation room is surprisingly different in contrast to the aesthetic of the rest of the centre. It does not correspond with a traditional local element or with an oriental element, but rather is constructed as a large round tent with futuristic details (illustration 49). However, this building adds great symbolic value to the community. The meditation room is a restoration of the provisional tent where the teachings of Lamas Yeshe, Zopa, and Song Rinpoche were developed in Ibiza in 1978. A huge statue of Tara presides over the whole retreat centre, highlighting the majesty of the peaks and valleys of the Sierra Nevada.

The O Sel Ling monastery remarkably exemplifies hybridization between local, modern and Asian elements. The centre is an attraction for numerous visitors each year, many of them non-Buddhists, which caused them to implement a visitation schedule.

Illustration 49: O Sel Ling. Futuristic meditation room

4. SAKYA TASHI LING

The heritage and artistic programme that has been developed at the Sakya Tashi Ling Buddhist Monastery located in the Natural Park of El Garraf (Olivella, Barcelona see Díez de Velasco 2020: 103-106), which opened in 1996, is perhaps one of the most peculiar in Spain and even on a global scale and has extraordinary visibility. It is a group that can be associated with the Vajrayana but with an unusual trajectory because it is led and implemented not by Asians, but by Spaniards, and it is one of the best academically studied in its networks and proposals (Rodríguez and Arroyo 2011; 2014; Rodríguez, Ramon and Arroyo, 2011; Rodríguez et al. 2017).

The group was founded and formed by the person they call Lama Blanco (White Lama), the Catalan Francesc Padró López (also named by his followers as Lama Jamyang Tashi Dorje Rimpoché) and they have generated some of the most mediatic Spanish Buddhist proposals because of their impact and visibility.

The Sakya Tashi Ling Monastery is a very peculiar heritage proposal in which reuse and hybridisation are key, since they restored the buildings of the Palau Novella, a jewel of eclectic Catalan architecture, which was built in 1890 by a native of Sitges who had been enriched in America, Pere Domènech i Grau, and is located in the Garraf Natural Park (Olivella, Barcelona). It is an architectural and decorative context that cannot fail to impress those who visit it. On its own merit it has become a notable tourist attraction, with guided tours that are one of the revenues of the monastery, including also a museum of Tibetan art, mainly religious, with an outstanding number of pieces, some of a very considerable size, which are displayed in showcases and rooms adapted for museographic purposes. The complex is impressive and the Palau Novella itself is a unique building worth visiting, with artistic elements from a past that the community has taken good care to respect, although superimposing Buddhist elements. Therefore, the Vajrayana features predominate as a counterpoint even in the areas that have been less transformed. Much in Sakya Tashi Ling evidences a conscious and reflective programme of hybridisation of elements that sometimes produce a strong cultural and aesthetic shock.

A good example of this hybridization is the dining room of the Palau Novella. Although it is presided over by statues and tankas of Buddhas, decorated with photographs of the White Lama and other lamas of the community accompanied by various personalities, it maintains also the original decoration by walls papered with elephant leather, a shocking material from the Buddhist sensibility given the veneration that is dispensed to these animals in countries with a Buddhist majority (since it is said that when Siddhartha escaped from his palace only the elephants were awake).

The mixture of Buddhist and classical Spanish elements is also remarkably evident in the living room on the first floor, as the Modernist decorative elements are combined with the statues and paintings of supernatural beings from the Tibetan pantheon, with voluminous Tara statues that give the room a symbolically feminine touch. In addition to the impact of the building itself, the Buddhist ceremonies held in the centre are particularly colourful and much appreciated by participants and visitors, who are not unaware of the careful general attention given by members of the community, including, for example, a childcare service. The restaurant, located in the old cellars of the mansion, even provides a culinary addition. The kitchens and other service facilities are outstanding, offering quality vegetarian meals in a general environment where great care has also been taken to respect the environment and natural heritage.

Illustration 50: Sakya Tashi Ling. General view from the roof of the Palau Novella with the main stupa at left

The most obvious Asian element in the entire complex is the great stupa (illustration 50), built in 2002. It was placed in a very visible and spectacular location at the entrance of the complex and surrounded by prayer wheels, marking a clearly different space to that of the Palau Novella, since in this case there is no hybridisation and, on the contrary, it has been chosen to include an element with a clearly differential Tibetan aesthetic.

However, perhaps the most interesting and creative example of the commitment to artistic, cultural and symbolic hybridization may be a smaller stupa embedded in a restored Catalan Modernist monumental laundry (illustration 51). It was a perfectly designed and implemented artistic project, in whose restoration and new use the Reial Càtedra Gaudí of the Universitat Politècnica de Catalunya participated (Bassegoda and Alcalá

2003). In this remarkable monument, the local, modern and Asian elements combined culminate generating a new use, perfectly appropriate in a Buddhist monastery, for an obsolete architectural element such as a laundry. The fact that the original element was built according to modernist and eclectic aesthetic criteria means that the final product, after the inclusion of clearly Asian and foreign elements, is aesthetically harmonious and symbolically very interesting.

Illustration 51: Sakya Tashi Ling. Monumental laundry with embedded stupa

Paradigmatic in its respect for this heritage visibility programme is the Catholic chapel (illustration 52), a very symbolic, and particularly multirreligious, example of this program of artistic and cultural hybridization. It retained both its original location, in the main area of the Buddhist monastery (the courtyard of the Palau Novella), and its intended use. All its elements have been respected, both the altar and the worship images, and even the

pews, which are an element that is not used in Vajrayana worship and religious Buddhist etiquette, since the floor is the place where the participants use. The particularity in Sakya Tashi Ling is that the statues wear white Tibetan scarves around their necks as if they were Buddhas or bodhisattvas. It is a commitment that makes both religious worlds visible and that illustrates the capacity for adaptation that Buddhism can have. A notable concept in Buddhism is that of upaya, which could be translated by "skilful means", and which can be understood not only in the personal context of learning and gradually assuming the Buddhist ways that each master adapts to the capacity of his disciples, but also as the capacity to use in each circumstance and place the most appropriate formulas to access the various people and populations by shaping the message to the local and individual religious idiosyncrasies and sensitivities. At Sakya Tashi Ling this ability to disseminate its proposals, which includes refined marketing techniques, is rooted in a great adaptability and creativity when it comes to respectfully combining, both artistically and symbolically, whatever the context offers.

Illustration 52: Sakya Tashi Ling. Church. Statues with Tibetan katas

For its part, the community's meditation room follows completely modern construction techniques, which even allow, by means of screens and movable walls, to enlarge or limit the spaces depending on the participants in each particular ceremony or practice, but the cultural elements, objects and iconography, in this case, are entirely Tibetan (illustration 53).

While the usual oriental iconographic programs in Tibetan Buddhist monasteries are evident at Sakya Tashi Ling, the hybridization creates a unique architectural and decorative base. A different Orientalism (not the Asian Buddhist one) is reminiscent in the neo-Arab bathroom of the palace. However, with both proposals, the use of modern construction techniques is overlapped by eclectic-local and Buddhist-Asian styles when required by the needs of the new space.

Furthermore, if the artistic program implemented during the late nineteenth century in the Palau Novella was already eclectic, then the inclusion of Buddhist elements a century later multiplies the miscellaneous character of the entire space and creates a mixture that redefines both local and global elements.

This hybridization also permeates other artistic proposals that have emerged from Sakya Tashi Ling. The various music recordings produced by the community are especially interesting. In 1999 they produced and sold 'En busca de la felicidad: Cantos tibetanos' (The Pursuit of Happiness: Tibetan chants). Although they had success in sales, further public acclaim occurred later when they chose to explore musical hybridization. The mixture of traditional Tibetan music with Western rhythms and arrangements led to remarkable sales success in 2005 with 'Monjes Budistas' (Buddhist monks). This musical recording became both gold and platinum albums. They subsequently published 'Live Mantra' in 2007 and 'Live Peace' in 2008, although they had less success. They have also promoted the commercialisation of products such as a cookbook "for happiness" together with other proposals (Sakya Tashi Ling 2007; 2008) such as a motorbike helmet which they have named "Tantric" with mantras which they consider to be protective inside, which was even sponsored by the Spanish General Department of Traffic in July 2008, taking pictures with the monks even their own general director. Therefore, the group has a very remarkable impact of its cultural products and its website is very well designed (https://monjesbudistas.org) and the network that is organized through it is very active. The legal visibility is also noteworthy, Sakya Tashi Ling was registered with the Ministry of Justice in 1994 and has been a member of the Spanish Buddhist Federation since 2004. It is the main register of the group and is also a member of the CCEB (Catalan Union of Buddhist Entities). Its international legal visibility is outstanding and was boosted in 2004 with its membership of the European Buddhist Union, whose annual assembly they organised in 2006 in Barcelona.

In short, the commitment to make the monastery visible at all levels and to take great care of the exceptional space in which it is located means that the heritage visibility at Sakya Tashi Ling is particularly notable and the number of visitors to the site is very high, making it a reference tourist attraction in the area.

Illustration 53: Sakya Tashi Ling. Modern gompa

5. SAKYA FOUNDATION / SAKYA PARAMITA

A further step in this process that we are exemplifying in the hybridisation between Asian and modern elements can be found in the Sakya Foundation / Sakya Paramita Buddhist Centre (https://www.paramita.org see Díez de Velasco 2020: 106-107) which is located in a luxury complex in Pedreguer, Denia, in one of the most touristic areas of the coast of Alicante (see Diez de Velasco 2013-2018: 251-253). It is a centre linked to the Sakyapa School of Vajrayana which is currently run by the Lama Rinchen Gyaltsen (Alejandro Veiga Martínez, Uruguayan by birth and from a family of Galician origin) and is associated with Gongma Trizin, who was until 2017 the XLI Sakya Trizin, head of the said school. The building was a gift from an architect who asked to remain anonymous and in it the Asian architectural models do not mark the main artistic references, but opt for a modern architecture.

It is a building with a completely modern design that is a display of functional adaptation to the plot on which it is located, which has a rugged terrain. It is an exceptional example of the creativity and versatility of contemporary architecture (illustration 54).

Illustration 54: Sakya Foundation. General view of the building

Perhaps the most impressive element of the centre is the main meditation room. This is a very large space, characterised by its diaphanousness, as it has no columns, and can accommodate many hundreds of participants. In contrast to the common Tibetan spaces with columns supporting the roof, in this case the supports have been minimised. The sensation of spaciousness is such that it has been resolved by hanging round textiles on the ceiling in the form of half-columns that delimit the emptiness of the room which, not having any chairs, is perhaps surprising to those who contemplate it with the sight accustomed to cathedrals or large churches common in Spain, which are furnished with rows of seats (illustration 55). The lighting details of the meditation room are resolved with skylights that form a roof in which aesthetics do not conflict with utility, but rather produce added value in the visibility of the proposal. They allow the entrance of zenithal light in addition to that coming from the east of the building, with windows that open onto a terrace with views of the Mediterranean, thus combining mountain and sea. The complex includes two other smaller meditation rooms, one specifically designed for ceremonies that use fire, as well as various study rooms or for specific ceremonies, a library, a small museum, as well as rooms for the lamas, including one reserved for the

former XLI Sakya Trizin himself when he visits the site. There are also several dozen rooms for those who make retreats or attend courses at the centre. A large dining room and modern kitchens are included, ready to cater for hundreds of guests if required.

The building was officially inaugurated, with notable media visibility, in September 2006 by the XLI Sakya Trizin, and although it does not currently have its own registry at the RER, between 2006 and 2010, when the centre was home to the Sakya Drogön Ling community, it did house the community and its registry, and was therefore more legally visible than it is today.

In short, the complex, in general, presents some notable architectural singularities, both in terms of the modernity of the design elements and construction techniques, as well as their adaptation to the symbolism, colours and, in general, to the usual aesthetics of the Buddhist proposals of the Vajrayana, but also to the talent with which it has been chosen to open up to the privileged site where it is located, which is greatly enhanced by the building itself, which has become a tourist attraction in the area as well as an extraordinary element in the visibility of Buddhist proposals in Spain.

However, it is also worth noting that very large worship rooms, which can hold many hundreds or even thousands of attendees, such as this one at the Sakya Foundation or the even larger one at Karma Guen, which has already been revised, are usually only fully occupied on rare occasions. Although in the regular practice of the centres they usually do not cover their large capacity, having such rooms allows the centres to plan events of impact, and to propose an offer of Buddhist religious tourism that is logical in a country with a great tourist vocation like Spain. It is not surprising that the largest meditation halls are located in privileged tourist areas such as the coast of Malaga and Alicante.

Illustration 55: Sakya Foundation. Meditation hall (general view of the free column space)

6. KMC (KADAMPA MEDITATION CENTER. SPAIN)

A further step in this combination of a Buddhist centre and modern space can be found in the very touristic area of Malaga and forms a central space in Spain for the New Kadampa Tradition (http://kadampa.org). This is what

has been called the Kadampa Hotel in Alhaurín, Malaga, which takes the official name of KMC (Kadampa Meditation Center) Spain / Centro de Meditación Kadampa de España (https://www.meditaenmalaga.org; see Díez de Velasco 2020: 109-111). This is a retreat centre that is part of the New Kadampa Tradition network, which has more than a thousand centres worldwide and many meditation groups in Spain that are coordinated around almost twenty main centres (Diez de Velasco 2013-2018: 265-272). These centres have a very notable legal visibility and form, within the groups registered as religious entities, the most numerous group with eighteen records distributed throughout Spain. Such a large number of groups of practices and centres means that the numerical visibility of the group is very high, and that a large number of people have attended the meditation courses they offer, many thousands of them, given the strategy of the group to offer an approach that is very much adapted to Western and modern sensibilities. This is even evident in the fact that in the centres in the meditations are used chairs and therefore, from a postural point of view, they are much easier to follow and adapt to Western etiquette, which may not be comfortable on the floor.

As regards the Kadampa Meditation Centre in Spain, it is a mixture of a hotel and a meditation and retreat centre, with infrastructures that fully satisfy the demands of religious tourists and exemplify the characteristic adaptability of the New Kadampa Tradition with respect to Western formulas, also in the management of leisure, and provides yet another element in the evidence of the boom of Buddhist religious tourism in Spain. It is characterised by the usual elements of a rural hotel, and in the past it was offered on the usual hotel reservation circuits. However, the clientele has been made up of both tourists in general who are looking for a different location, with a plus of services that set them apart from the habitual offers of sun and beach, and Buddhists who are looking for the possibility of developing meditation and vajrayana retreat practices in an environment with other diverse attractions.

In a way, it is a place that emphasizes the services that are usually offered in other Buddhist retreat centres, but following the usual modes of visibility of the more standard tourist proposals. Many retreat centres have rooms that are quite similar to those of a hotel, in a line that is not unfamiliar to what is proposed, for example, in the case of Catholicism, where the transformation of some monasteries or parts of them into residences very similar to hotels in the services they offer is not exceptional. In the case in question, it is important to note that a further step has been taken; we are not dealing with a centre that includes a few rooms, but with a resignified hotel complex in which the religious components are offered as added value. In fact, in its presentation as a hotel, it is composed of standard rooms and bungalows that have their key and number, including among its attractions a swimming pool with solarium. But it also offers a library on Buddhist themes and a sober but very carefully decorated meditation room where guests can follow meditation practices, retreats, or attend ceremonies (illustration 56).

Illustration 56: KMC. Meditation hall. Interior. General view and altars

All of the above is located in the same area and in immediate proximity, so customers can take a bath or sunbathe, with the meditation room just a few metres away (illustration 57), which is also visibly labelled "Kadampa Temple of Peace" and has artistic and aesthetic elements that are Asian and characteristic of Tibetan Buddhism, but located in a general, completely modern architectural context (illustration 58). Kadampa's leisure proposals on a global scale include a network of bars-restaurants called Cafés de la Paz (https://kadampa.org/es/centers-5/cafes-paz-mundial), and in this centre that we review there is one.

Illustration 57: KMC-Kadampa Hotel. Swimming pool and meditation hall

Let us add that this complex is the main office of the Tharpa publishing house in Spain (https://tharpa.com/es), which is dedicated to the publication in Spanish of translations of the works of the New Kadampa Tradition and especially of its founder and leader, Geshe Kelsang Gyatso, and which offers a growing catalogue of books and brochures that is approaching fifty (Diez de Velasco 2018: 91; see here chapter four), so the cultural visibility of the group also has that notable instrument that is a publishing house.

But we must remember that this centre located in Malaga is not the only retreat centre of the New Kadampa Tradition in Spain. They have another centre in Menorca, of more modest proportions, but which is very visible on the group's web pages worldwide and which bears the name "Menorca International Retreat Centre" and since 2012 has been recognised by the group with that international category that only applies to two other centres of the group worldwide. But the Malaga centre that we have just reviewed is particularly symbolic of the group's commitment to adapting to the ways of thinking about heritage that the vast majority of the group's followers have, who are Westerners to whose sensibility Geshe Kelsang Gyatso has spared no effort in bringing them closer in many aspects. The fact that the group has opted for a fully tourist heritage vehicle such as a hotel, and given the area in which it is located, is perfectly consistent with this tendency.

Illustration 58: KMC. Meditation Hall (Templo Kadampa de la Paz)

7. CONCLUSIONS

Through our case studies of these Buddhist monasteries and retreat centres in Spain, we were able to detect an interesting progression of hybridization among local, modern, and Asian elements. This progression is summarized in the following table (Table 1).

TABLE 1 Summary of architectural elements in Buddhist monasteries and retreat centres in Spain.

A: Asian L: Local M: Modern	Dag Shang Kagyu	O Sel Ling	Karma Guen	Sakya Tashi Ling	Sakya Foundation	Kadampa Hotel
Stupa	A (3 + 108)	A	A	A (1) M (1)		
Stupa with hall	1	0	0	1		
Meditation Hall (building)	A	M/L	M/L	M	M	M
Meditation Hall (decoration)	A	A	A	A	A/M	A/M
Library-Educational resources (building)	A	L	L	L	M	M
Entrance Area	A	A	L	L	M	M
Pathways	A	A	L	L	M	M
Retreat zones	A	L	A	L	M	
Decoration	A	A	A	A/L	A/M	M/A
Non religious buildings	L	L	L	L	M	M

On the one hand, we see examples of more modern stylistic patterns, which do not include characteristically Asian element such as stupas. Their meditation rooms are also designed in a less ornate decor than centres which opted for a greater weight of Asian elements. On the other hand, centres with more traditional, Asian artistic elements can likely be explained by the presence of stable communities of Asian monks in charge of these centres. However, centres modelled closest to Western sensibilities,

and in line with 'New Buddhism,' can show how the process of hybridization has made Asian artistic elements less relevant.

In addition, we have been able to highlight the notable investment effort undertaken in our country by the Vajrayana groups in terms of setting up large retreat centres (Diez de Velasco 2013-2018: 147-149; 284-286; 2020). Until some large projects such as that promoted by the Lumbini Garden Foundation, which has gone from being located in Madrid to Cáceres (http://www.budamadrid.com/Project_Big_Buddha/Proyecto.html), with the aim of erecting the largest seated statue of Buddha in the world, or some others which have been attempted to be set up, especially to satisfy the needs of the Chinese Buddhist community, which is numerous in our country (Diez de Velasco 2013-2018: 71ff.), these examples which we have highlighted in this work stand out clearly. In any case, they show the emergence of a new Buddhist heritage that is adapting very skilfully to the new Western contexts where this millenary religion is taking root, which on so many previous occasions has succeeded in hybridising foreign and local elements and is now evidencing global expansion, and Spain may be an interesting example of this. In a country that makes tourism one of its most flourishing "industries", the weight of the tourist element, as we have seen in several of the cases reviewed, may explain what we could call the overdimensioning of some of the proposals reviewed, if we take into account the modest numerical impact of those who, living in our country, follow Buddhist practice in Spain in a non-sporadic way. In short, such heritage visibility is sufficiently notable to justify an action of visibilization such as that proposed in these pages.

REFERENCES

This work reflects, systematizes, develops and updates the analyses and data that were presented under the title "The visibilization of the new Buddhist heritage in Spain: examples of artistic hybridization in Vajrayana retreat centers" at the International Forum on Buddhist art and Buddhism's transmission to Europe: When the Himalaya meets with Alps, Madrid, 26-29 August 2016. In Spanish a reduced version of this work was published in Díez de Velasco 2016 and a more complete development in Díez de Velasco 2020.

Araque, Agustín (2005). "Visita: O Sel Ling, el mundo entre las nubes". *Dharma* 1: 61-67.

— (2006). "Visita: Dag Shang Kagyu, un centro rimé". *Dharma* 3: 39-47.

Bassegoda, Joan y Alcalà, Silvia (2003). "El Palau Novella. Proyecte de restauració del safareig històric". In *IV Trobada d'estudiosos del Garraf: Comunicacions presentades el dia 21 de novembre del 2002 a Vilanova i la Geltrú*, Barcelona: Diputació de Barcelona: 209-213.

Chöpel, Karma Sönam (Xavier Artigas) (1995). *Historia de Dag Shang Kagyu*. Panillo: Ediciones Chabsöl.

Díez de Velasco, Francisco (2013-2018). *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal (2nd e-book edition, Madrid: Akal, 2018).

— (2016). "La visibilización del nuevo patrimonio budista en España: Ejemplos de hibridación artística en centros de retiros del Budismo Tibetano". *Religare* 13/2: 283-320.

— (2018). "La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España". In Diego Sánchez Meca y Piedad Yuste Leciñena, eds., *Ensayos en honor de María Teresa Román*, *Éndoxa (Series Filosóficas)* 42: 69 -136.

— (2020). "Aportaciones al análisis de la visibilización del patrimonio budista en España: algunas propuestas destacadas del vajrayana". *Bandue* XII: 79-130.

Gómez, Pedro (1995). "Interview with Pedro and Dorrit Gomez, Karma Gon, October 14, 1994". *Kagyu Life International* 2 (spring): 15-18.

Jenkins, Jon C. (1994). *International Biographical Dictionary of Religion*. Munich: K.G. Saur.

Mackenzie, Vicki (Tenzin Palmo) (1995). *Reborn in the West: The Reincarnation Masters*. New York: Marlowe.

— (1996). *Reincarnation: The Boy Lama*. Boston: Wisdom Publications (second edition).

Manzanera, Juan (1988). "Una estupa en España". *Cuadernos de meditación budista* 13: 10-11.

Perea, Juan Rafael y Diez De Velasco, Francisco (2010). "Diamondway en España: visibilización y perspectivas". In Elio Masferrer, Carmen Castilla y Elisabeth Díaz Brenis, eds., *Actas del 13 Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*, Granada: ALER, 22 pp.

— (2011). "Aportaciones al estudio del turismo religioso budista en España: el caso de Diamondway en Málaga". *Bandue* V: 151-176.

Rodríguez, José A. y Arroyo, Liliana (2011). "Los Puentes del Garraf". In José A. Rodríguez, ed., *Sociologías plurales*, Barcelona: Copalqui: 33-38.

— (2014). "Open Organization Networks, Combining Closure and Openness in the Social World of an European Buddhist Monastery". *Sociology Mind* 4, 136-150.

Rodríguez, José A., Mohr, John W. y Halcomb, Laura (2017). "Becoming a Buddhist. The Duality of Ritual and Belief". In Peter Groenewegen, Julie E, Ferguson, Christine Moser, John W. Mohr y Stephen P, Borgatti (eds.), *Structure, Content and Meaning of Organizational Networks* (Research in the Sociology of Organizations, Volume 53), New York: Emerald Publishing Limited: 143-176.

Rodríguez, José A., Ramon, Anna y Arroyo, Liliana (2011). "Redes de una organización abierta: El Mundo Social de un Monasterio Budista Europeo". *Sistema* 222/1: 3-24.

Sakya Tashi Ling, Monjes budistas (2007). *Manual de cocina para la felicidad*. Madrid: Aguilar.

— (2008). *Live peace*. Olivella, Barcelona: Sakya Tashi Ling.

Seegers, Eva (2015). "The Innovative Stupa Project in Andalusia, Spain: A Discussion on Visual Representations of Tibetan Buddhist Art in Europe". *Diskus. The Journal of the British Association for the Study of Religions* 17/3: 18-39.

— (2017). "A Tibetan Stupa within the Flow of Cultural Transformations: The Opportunities and Challenges of Transplanting Buddhist Architecture from Asia to Europe". *Journal of Asian Humanities at Kyushu University* 2 (spring): 67-84.

Torres, María (1994). *Sobre la cola del cometa Osel. Memorias de la madre de un lama reencarnado*. Barcelona: Plaza y Janes.

REFLEJOS DE JAPÓN: EL ZEN EN ESPAÑA

1. Reflejos del Japón: el zen como moda y como práctica religiosa

Zen es una palabra de moda que podemos encontrar por doquier y que en muchos casos se utiliza bien lejos de las connotaciones religiosas explícitas. Se ha convertido en una referencia estética (Villalba 2004) que se estima enraizada en un imaginario aroma cultural japonés que apuesta por un lujoso minimalismo que se enfrentaría al abigarramiento barroco del consumo global indiscriminado de objetos y servicios de bajo precio. Parece implicar un gusto refinado que apuesta por lo esencial y por tanto evidenciaría un consumo diferencial de elite que sabe escoger calidad frente a cantidad. En este punto resulta interesante el recurso que pone en práctica Irizarry (2015: 51) al referirse a zen con minúscula para su uso común y Zen con mayúscula para referirse a zen como religión en su trabajo enfocado a analizar el zen como objeto de consumo, pero en estas líneas no seguiremos esta propuesta que cargaría de zen con mayúscula casi todo el trabajo.

Desde luego esta acepción de zen como artefacto consumible no es la que nos interesa en estas páginas. Cosifica y convierte el concepto casi podríamos decir que en un estilo (igual que lo clásico o lo barroco tendríamos también lo zen), pero con el plus, en nuestro mundo globalizado, de portar entre sus características ese deseable componente oriental, ese toque de cosmopolitismo que nos alejaría del acechante fantasma del indeseable eurocentrismo *démodé*.

Además, zen nos permite todavía mirarnos principalmente en el espejo del Japón, devolviéndonos una imagen de un Oriente no devaluado, sino apreciado, reflejo de un país desarrollado, admirable por su riqueza, por su modernidad, pero en el que no parece costarnos compartir, en el imaginario colectivo, que alojaría todavía lugares maravillosos en los que se cultivaría el verdadero arte de vivir, aunque ese arte se nos presente principalmente por medio de costosos artefactos. Zen, por tanto, se configura como un perfecto producto de moda, que frente a otros inferiores productos de ese fantasmagórico no lugar que sería el Oriente imaginario, se caracterizaría principalmente por la autenticidad. Zen significaría experiencia de lo auténtico que se materializaría por medio de cosas, pero también de servicios, incluidos los simbólicos.

Pero cuando hablamos de servicios simbólicos tratamos con una autenticidad que parecería extraer su fuerza de una fuente antigua y ambigua y que en muchas ocasiones resultaría mejor obviar. Y sería ambigua porque nace de la religión, y la religión tiene mala prensa en la(s) Modernidad(es) y suele escamotearse en nuestras sociedades postindustriales, muchas veces acudiendo al fácil recurso de diferenciarla y de separarla de la espiritualidad (véase por ejemplo Fuller 2001; es un asunto que replantea para el estudio de un trabajo de campo sobre budismo Mónica Cornejo 2012: 328ss.; 2013: 63ss.). Se llega así al dualismo cómodo de enfrentar desencanto religioso y reencantamiento espiritual, campando el zen a sus anchas por las sendas de lo segundo y quedando como espiritualidad y como estilo, y no ya como religión (que es visto como despreciable concepto). Sería un estilo nacido de una espiritualidad, pero que nos tocaría solo de refilón por medio de objetos y de estética. Y así cualquier cosa podría llegar a ser zen desde el momento en que la vendiesen como tal, maleable producto del marketing que sería capaz de mil puestas al día, perfecto objeto de consumo, por tanto. Zen por doquier y peso de la moda, en suma, que lleva a que sea difícil extraer ese componente de la ecuación a la hora de atrevernos a usar la palabra y de delimitar sus acepciones y sobre todo para poder seguir asociando zen con Japón. Como ocurre con tantos restaurantes japoneses, el zen cae en manos de otros y puede que solo el nombre resulte el reflejo que quede del Japón en lo que estemos creyendo vislumbrar en el espejo de la globalización.

Pero nos interesa en este trabajo, justamente, adentrarnos en los territorios estigmatizados de las creencias y también detectar en ellos la parte de lo japonés que albergan. Territorios de la religión, zen en tanto que religión (incluso a pesar de que algunos o muchos de sus seguidores se empeñen en no tenerlo por tal), religión a veces vergonzante que, como vemos, se busca espiritualizar y, por medio de usar esa otra palabra, que llegue a parecer otra cosa. Y a veces también religión que se intenta desenraizar para que, renunciando a su historia (y, por tanto, a buena parte de lo japonés que habría en ella), sea más fácilmente digerible y produzca un más bonito reflejo. El zen, que sería una orientación específica (también podríamos denominarla una escuela o varias escuelas dentro de una misma orientación) de las muchas que han caracterizado al budismo a lo largo de su más que bimilenaria historia, no debería entonces para algunos de sus practicantes parecer budismo, y ya puestos a perder raíces, por qué no defender que se hace zen, pero rotas las relaciones con Japón, es decir que se cultiva un producto del Japón, pero sin Japón, reflejo pero sin espejo.

Añadamos además que el peso de la palabra japonesa incluso permea fuera de los ámbitos geográficos del Japón y es que el prestigio del nombre de moda ha anegado hasta la historia y las raíces, y se habla de zen

chino, zen vietnamita, zen coreano hasta por parte de sus propios practicantes que renuncian así al modo en que se pronuncia la palabra y se conforma la memoria en las patrias de origen de sus escuelas. Es cierto que es cada vez más influyente el componente chino (y las diversas formas de entender el chan, sin necesariamente verlas intermediadas por los ojos de Japón), en la línea del peso cultural que cada vez resulta mayor a escala global de la potencia económica que es China y la posición oficial cada vez menos intolerante hacia los grupos religiosos y la religión en los últimos lustros que ha permitido que los viejos centros del chan se refuercen y las viejas escuelas, hasta las que no habían prosperado en Japón, recuperen su presencia y hagan valer sus peculiaridades. Pero, cuando se trata de vender el producto, raro es que se reivindique chan como nombre frente al proliferante zen. También es indudable el peso que han tenido fuera de Asia, y en especial en el ámbito europeo o el español que nos interesa, tanto el maestro Thich Nhat Hahn en la diseminación del *thiên* vietnamita, como el maestro Seung Sahn en la expansión del *sôn* coreano. Pero el producto que ofrecen se suele nombrar zen, y a pesar del uso que hacen de la palabra japonesa que conforma un reflejo de otro reflejo, no los trataremos en este trabajo, del mismo modo que hemos visto que dejaremos de lado los usos de zen que no se materialicen en prácticas meditativas (en lo que llamaríamos religión, si usamos la palabra sin remilgos).

Por tanto, nos centraremos solo en los reflejos del Japón, es decir en quienes entroncan con los linajes japoneses, con las dos escuelas principales del zen que prosperaron allí y tienen presencia entre nosotros, la soto y la rinzai. Pues, además, hay que tener en cuenta que revisaremos el zen en España, es decir, propuestas que han viajado por Eurasia, desde ese lugar donde se imagina que el sol nace, hasta llegar a las tierras vespertinas y que se vehiculan generalmente por medio, no de japoneses, sino de españoles. El zen en España no es una religión de inmigrantes, no tratamos con un zen que podríamos analizar desde los parámetros de la etnicidad, sino de un zen que si bien usa palabras en japonés y en muchas ocasiones hasta oraciones en esa lengua, se trasmite traducido a las lenguas de España y principalmente al español ya que por su intermediación se abre la conexión más allá del océano, hacia América. Son reflejos traducidos, de ahí que las propuestas que repasaremos en este trabajo sean múltiples, desde quienes quieren mantener y reivindicar su entronque budista a quienes optan por un zen desbudistizado, desde quienes consideran a Japón la raíz y el tronco, del que se verían como ramas que fluyen del levante al poniente, a quienes se consideran pleno tronco y pueden estimar que habría que alongarse bastante para llegar a distinguir las raíces periféricas que conectarían con Japón.

Y en este punto se evidenciaría un elemento clave, la política del reconocimiento, que se superpone al reflejo. Para que no resulte un zen plenamente imaginario es elemento necesario que alguna raíz japonesa pueda reivindicarse, y que esa raíz, en especial, asegure el magisterio, la transmisión certificada que permite enseñar y convertir a otros en discípulos y discriminar quienes van por el camino que llega hasta Buda (imaginariamente) y quienes se apartan de él. Se trata de un asunto espinoso este de la transmisión que para el caso del zen en general trata Bodiford (2008), por ejemplo, y que para el zen europeo revisó Koné (2001: 150ss.) y de un modo muy interesante, porque quizá puedan sus análisis aplicarse también al caso español, para el zen argentino ha estudiado Carini (2006; 2009). Permite nombrarse con títulos en japonés, *sensei* desde luego, pero hasta el más prestigioso y selectivo de *roshi*, y como estamos entre occidentales, miembros de una cultura que valora mucho el éxito (que podríamos también llamar arribismo) y la autonomía del individuo frente a la heteronomía del grupo (también en el reconocimiento, que casi se convertiría en autoreconocimiento), terminaremos encontrando más de éstos que en el propio Japón: zen por doquier, *roshis* por doquier, maestros por todas partes aunque algunos de sus comportamientos vitales puedan resultar de lo menos magistrales (asunto que analiza Ann Gleig 2019: cap.3 para el budismo americano o Sandra Bell 2002 en general para el budismo occidental, pero es una cuestión cuya detección y estudio resulta cada vez más significativo más allá de la omertà que se cierne sobre el asunto y que es muy simbólica). Y así, junto a sus nombres europeos, a estos maestros occidentales del zen se les añaden otros nombres, los japoneses, fuertes reflejos que definen identidades dobles que parecen vehicular maneras nuevas de comportarse. Hay quienes aparecen actuando como los cabeza de familia de antes, como arcaicos patriarcas, que pueden repartir una herencia como ellos quieran y que pueden esgrimir papeles que delimiten una línea sucesoria burocráticamente cierta y certera, aunque ilusoriamente se necesite creer que llega hasta el propio Buda por medio de los árboles genealógicos que tan minuciosamente se confeccionan en Japón, maestro a maestro, patriarca a patriarca, trazo a trazo y nombre a nombre (ilustración 10). Un magisterio que, si se va diluyendo la fuerza de las raíces, si se podan las vías de savia que se dirigen hacia el poniente, si se autonomizan los núcleos de decisión al amparo de la característica individualización moderna, no requeriría pues de pares que pudiesen evaluar las sendas emprendidas. Podemos llegar no a un zen sin maestros (fantasmagoría de occidentales mal avenidos con los contextos de autoridad), sino a un zen sin otros maestros, zen sin pares cercanos, pero que no puede renunciar al nombre de prestigio, al reflejo del Japón, al certificado emitido antaño que reconocía el carácter magistral y que es la base de una posición que otorga la última palabra o conlleva la

necesidad de la escisión de los descontentos frente a la figura erigida como sin par y, por tanto, sin apelación (porque el reflejo del Japón que se reivindica para una cosa no se valora para otra, hibridación siempre favorable para quien tapa el espejo para que refleje solo lo que sirva a su conveniencia).

En todo este asunto pudiera parecer que el reflejo que se miraría en el espejo del Japón no sería por tanto equivalente entre unos y otros seguidores del zen y quizá se podría llegar a pensar que la pulsión de autenticidad quedaría en entredicho si se basase la posición de análisis en criterios esencialistas. Pero, evidentemente, el esencialismo que en este asunto del zen se aureola de reivindicación de autenticidad y puede poblar fuertemente las narrativas de los actores implicados, no resulta buen compañero de viaje, porque exigiría determinar quién es auténtico exponente y quien lo desvirtúa. Y es un contexto de trabajo que resulta estéril puesto que, además, la política del reconocimiento entre los distintos actores del zen suele ser bastante laxa y la palabra zen demasiado potente y poderosa como para que se quiera renunciar a ella, aunque unos puedan llegar a estimar de otros que lo que hacen no sería zen o no verdadero zen, o no zen adecuadamente practicado o correctamente dirigido o hasta auténticamente vivenciado. En suma, nada sería zen salvo "el zen que yo hago", y si he roto relaciones con Japón, ya ni lo que se hace en Japón sería verdadero zen.

Para no terminar como Alicia en un juego de espejos atravesados, por tanto, en este trabajo obviaremos las controversias sobre el reconocimiento entre unos grupos y sus líderes y los otros, y no excluiremos a ninguno de ellos porque otros estimen que no debería incluirse. Y tendremos especialmente en cuenta la historia de la implantación del zen en España y los diversos linajes y sus conexiones, partiendo de la época en la que se produjo la formación de los primeros grupos de práctica, que coincide con los momentos inmediatamente siguientes a la muerte de Franco, cuando progresivamente se va abriendo el campo religioso español a una diversidad religiosa que podía incluir también algunos reflejos de ese extremo del mundo, que en aquel momento parecía particularmente lejano, que era Japón.

Así, hay que esperar al umbral del final del franquismo para detectar el surgimiento de grupos de práctica en España. Antes contamos con biografías individuales en las que pudiese en algún momento evidenciarse un gusto especial por el zen que llevase a algunas personas a considerarse seguidores del mismo, aunque fuese desde una aproximación autodidacta o libresca (en la que la influencia del gusto contracultural no sería desdeñable). Antes de 1977 el zen ya contaba con trabajos traducidos en los que bebían estos autodidactas, por ejemplo, dos trabajos del muy influyente Daisetsu Teitaro Suzuki (1972; 1973), también

la famosa aproximación, clave en la conformación del zen como producto contracultural, que firmó Alan Watts (1971), añádanse los trabajos en la línea del zen para católicos de Thomas Merton (1972) o de Hugo Enomiya Lassalle (1972; 1974; 1975), o las obras de Taisen Deshimaru (1976), de François Viallet (1973), de Karlfried Dürckheim (1977) y, con anterioridad, de Christmas Humphreys (1962), y entre otros autores españoles, comienza en este momento la producción al respecto de Ramiro Calle (1970) o el más tardío de Mariano Antolín y Alfredo Embid (1977).

Pero hay que insistir en que el zen basado en una práctica contrastada y no en meras aproximaciones librescas llega a nuestro país desde Europa y tiene dos caminos de entrada, uno budista y el otro no budista.

2. Los primeros caminos 1: pasado y presente del zen no budista

Empezaremos por el segundo, el camino no budista, que ha generado tempranos grupos de seguidores y ha continuado hasta hoy, y con un notable éxito por el número de personas implicado.

El momento fundacional en España sería la Semana Santa de 1976 cuando el padre jesuita Hugo Enomiya-Lassalle (1898-1990) desarrolló un primer curso de introducción al zen en la Casa de Oración de las Hermanas Reparadoras en Los Molinos (Madrid). Se trata de una figura muy notable en la conformación del zen católico para cuya biografía contamos en español con los libros de Baatz (2001; 2005) y para su implicación en el desarrollo del zen español, lo que exponen, por ejemplo, Ana María Schlüter (2016: 13-35) y Ángel García (1986: 146) reflejando la época más temprana de esta vía de encuentro del catolicismo "en el horno del zen" (en sus gráficas palabras). Fue reconocido en Japón como maestro zen en 1979 con el nombre japonés de Ai-Un Ken, por parte de Koun Yamada, cabeza en ese entonces de la escuela zen japonesa Sanbo Kyodan (que desde 2014 se ha redenominado como Sanbo-Zen). Y estamos utilizando la apelación maestro zen en este caso (y en muchos otros) de un modo necesariamente laxo, ya que, por ejemplo, las categorías están jerarquizadas en la escuela Sanbo Kyodan/Sanbo-Zen en inglés de modo claro (assistant Zen teacher, Zen teacher, associate Zen master y Zen master), pero se suelen resumir en español en maestro zen, que en puridad solo correspondería al grado superior, pues los dos primeros se traducirían quizá de modo más correcto como instructor.

Se trata de un camino que podríamos definir como indirecto, puesto que el reflejo del Japón en Europa y España está intermediado por locutores no japoneses (como Enomiya-Lasalle y sus discípulas y discípulos españoles). Hay que añadir, además, y es necesario insistir en ello, que la inmensa mayoría de los implicados en estas sendas no se definen

como budistas, sino como católicos, es decir que tienen otra opción religiosa diferente de la que se configura con Buda como primer refugio o primera joya. Es una paradoja para quienes se formaron en una escuela que justamente se nombra Sanbo, es decir tres joyas (Buda, dharma, sangha), joyas que se reconocen como refugios que identifican como budistas a quienes los toman en tantas otras aproximaciones (aunque parece ser que no en esta). Tienen como clave en su identificación de creencia otro credo y por tanto suelen optar por plantear que el zen no sea clasificado como religión, sino como otra cosa, para poder justificar así su ambigua posición de navegantes entre dos aguas, un asunto que se resuelve bien gracias a la idea que del zen (y del propio budismo) tenía el maestro Koun Yamada, que planteaba justamente que no se trataba de una religión (por ejemplo Yamada 2015, cap. 3, expuesto también más sucintamente en la web de la escuela: http://www.sanbo-zen.org/artikel-1_e.html). Estamos ante un zen desbudistizado que ahonda incluso en la reflexión más allá de sus límites al llegar a imaginar al budismo como no religión, fascinante juego de palabras que parece basarse en la certeza de saber definir lo que sería religión, asunto para muchos analistas bastante inasible e inasequible (aunque quizá no tanto si se tiene una creencia religiosa clara que marca el modelo y tal sería el caso de los cristianos que practican zen). La solución no sería, desde luego, podar las ramas del árbol que resulten menos adecuadas a la forma que se desea del conjunto, sino abrirse a las posibilidades diversas de manifestación de lo religioso, por mucho que puedan llegar a formarse ramas divergentes (como parece que ejemplifica el budismo). Quizá el análisis que resuelve mejor esta paradoja es el que desarrolló Sharf (1995a), cuando clasifica la escuela Sanbo Kyodan más en la línea de las nuevas religiones japonesas que en la senda de los modelos tradicionales del budismo zen. Querrían ser y hacer cosas diferentes que lo que se proponía en los monasterios zen comunes, pero quizá no se pueda olvidar en todo este asunto la maniobra de redefinición de lo que era religión frente a lo que sería identidad que se produjo con el shinto de Estado en el Japón del auge del nacionalismo imperial. Frente a lo anterior un modo distinto de entender la cuestión, en la línea del posicionamiento contracultural, lo ofrecería Alan Watts (1999: 45ss.), no religión en este caso provendría de entender religión como establishment y plantear zen, por tanto, como su antípoda.

En los años posteriores en España siguieron otros diversos cursos y retiros del padre Enomiya-Lasalle y en torno a su figura y a sus enseñanzas se fue consolidando un colectivo cada vez más numeroso de seguidoras y seguidores católicos del zen en nuestro país. Pero conviene en este punto contextualizar esta visita seminal de 1976, pues se insertaba en un anhelo de apertura por parte de cierto número de católicos españoles hacia las técnicas de meditación siguiendo modelos tomados

del zen japonés, en la línea de lo que se estaba desarrollando en países de la Europa de allende de los Pirineos y principalmente en Alemania.

Y en la introducción en España de estos nuevos aires también jugó un papel seminal, como se avanzó en el capítulo tercero, el sacerdote español y profesor de Historia de las Religiones de la Universidad Pontificia de Salamanca Carlos Castro Cubells (1921-1998). En sus memorias inéditas (Castro Cubells 1997: 311ss.) cuenta cómo comprendió (dice que entre otros referentes, en la línea de San Francisco Javier en su estancia en Japón) que el budismo era la religión que interrogaba del modo más profundo al cristianismo y la retaba en la palestra mundial. Expone cómo contactó en Alemania con lo que denomina el movimiento meditativo católico y a partir de 1973 con la vertiente del mismo que se vehiculaba practicando la meditación zen. Cuenta que fue iniciado en el zen en diversos monasterios alemanes (en especial los de Dahlem, Beuron y Marienau) por parte de seguidoras y seguidores de Enomiya-Lassalle, y posteriormente siguió los cursos del propio Enomiya-Lassalle y de Willigis Jäger (1925-2020) con quienes tuvo una relación de cierta amistad. Jäger es otro maestro occidental de gran impacto también en España (como veremos más adelante) que combinaba su identificación católica (como monje benedictino) con su calidad de maestro zen reconocido en su día por la escuela Sambo Kyodan (Koun Ken en su nombre japonés otorgado por Koun Yamada), pero que desde 2009 desarrolló una trayectoria independiente. Jäger formó e incluso reconoció como maestros a algunos discípulos españoles, revisaremos luego a Carmen Monske, y en torno a su persona se ha organizado una fundación y, por ejemplo, aunque se apartó de su línea posteriormente (y predica un camino sin necesidad de maestros), se asoció a él en su momento Rafael Redondo que lidera el centro IparHaizea de Bilbao (http://www.iparhaizea.es) y es autor de diversos libros sobre el zen (Redondo 2005; 2008; 2010; 2015) en la línea del nuevo budismo (no ya del estricto zen) de su más reciente maestro David Brazier (2003).

Por otra parte Carlos Castro también contactó con una línea diferente de introducción de la meditación en la órbita del zen en Europa, la que parte del alemán Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988), cuya biografía resulta fascinante (véase Wehr 1995), pero también controvertida puesto que su larga estancia en Japón (1938-1947) tuvo que ver con labores de propaganda nazi (que conllevaron incluso su encarcelamiento por las autoridades americanas de ocupación desde 1945). Conoció a muchos practicantes y maestros del zen, incluido Hakuun Yasutani, fundador de la Sanbo Kyodan, que además tuvo una postura inequívoca en apoyo del imperialismo japonés en esa convulsa época de nacionalismo agresivo que conviene ubicar en su contexto (como hacen Sharf 1995b o Victoria 2006; 2014) y que convergía en alguna medida con la de Dürckheim en ese entonces. Castro expone incluso la larga entrevista que

mantuvo con este influyente pensador, que había sido, además, quien había abierto al padre Enomiya-Lasalle, en 1967, las puertas del primer foro europeo en el que habló del camino del zen. Dürckheim era muy famoso entonces y Castro le propuso traducir obras suyas al español, asunto que no prosperó, aunque Dürckheim lo relató a su discípula y a la postre su traductora al español, Concha Quintana (a quien agradezco la información). Tuvo también una relación estrecha con otro notable representante del zen en ambientes católicos alemanes, Willi Massa (1931-2001). Pero lo que más nos interesa es que Castro introdujo en la experiencia directa de este tipo de meditación a algunas personas de su entorno en España, en especial a sus alumnos de la Universidad Pontificia de Salamanca, que en ocasiones todavía lo recuerdan (por ejemplo Lola Poveda 2011: 19). Parece que en Salamanca, en su casa, en su segunda estancia como profesor (que se dilató de 1971 a 1981) habilitó una sala de meditación donde introdujo en la práctica a algunos de sus alumnos. En sus memorias (Castro Cubells 1997: 354-356) dice que su casa era un lugar de encuentro y oración y que a sus alumnos de la Facultad de Psicología les introdujo en las lecturas de Suzuki y de Dürckheim. Además, expuso su conocimiento del zen japonés y de su impacto en occidente (incluyendo la cita de Dürckheim, Enomiya- Lassalle pero también Deshimaru, del que se hablará en mayor medida en el siguiente apartado) en una enciclopedia de amplia difusión (Castro Cubells 1981) donde exponía de modo sucinto la práctica del zen de un modo que evidenciaba su conocimiento y práctica personal.

Por su parte, la influencia del modo de entender la meditación y el zen de Dürckheim ha tenido un impacto duradero en España, de la mano, por ejemplo, de su discípulo principal, el belga Jacques Castermane, que ha visitado muchas veces nuestro país liderando retiros de meditación y ha publicado varias obras en las que expone las enseñanzas de su maestro y su propia senda (Castermane 1989; 1997; 2010; 2015; García 1986: 145 para sus primeros tiempos en España). Pero destaca en especial la española Concha Quintana, discípula directa de Dürckheim y traductora de buena parte de sus obras al español (Dürckheim 1982; 1984; 1986; 1993; 1994; 1996a-b) y también de las de Castermane (2010; 2015), y que mantiene desde 1984 una sala de meditación en Madrid que presenta la interesante particularidad de carecer de cualquier distintivo religioso, proponiendo, por tanto, un zen sin necesidad de referencias ni budistas ni de ningún otro tipo, quedando pues abierto a cualquier perfil de creyente o no creyente (ilustración 59). En este modelo de entender el zen el reflejo del Japón es muy difuso puesto que no se reivindican ni nomenclaturas japonesas ni un entronque magistral directo con las escuelas zen de Japón, sino que se busca seguir un camino occidental del zen que se imagina como una vía laica (o abierta a cualquier opción religiosa o no) de carácter espiritual.

Ilustración 59: sala de meditación de Concha Quintana en Madrid. Carece de cualquier símbolo religioso

De todos modos la vía católica abierta por Hugo Enomiya-Lassalle en España ha sido la que ha tenido un impacto más profundo y duradero en nuestro país, pues puso las bases de lo que en la actualidad es una red consolidada de seguidores del zen que tiene uno de sus centros más visibles en el Zendo Betania liderado por Ana María Schlüter Rodés, que dio el paso de seguir a su maestro Enomiya-Lasalle en la búsqueda del refrendo oriental a la hora de alcanzar la posición de liderazgo magistral según los modelos del zen japonés. Koun Yamada, le reconoció su capacidad de enseñar en 1985 portando el nombre japonés de Kiun-An. Schlüter, hija de padre alemán y madre catalana, miembro del instituto religioso católico Mujeres de Betania, fundado por el jesuita Jacques Ginneken en 1919 y también cultivadora desde 1975 del zen, ha dedicado interesantes reflexiones al espinoso asunto (que navega entre las aporías de lo transreligioso) de los límites entre zen y cristianismo (destacando Schlüter 2011). Se trata de un tema que han tratado muchos autores (destaca el temprano interés y la profundidad de los planteamientos de Lubac (1952, en español Lubac 2006) y por ejemplo entre los traducidos al español enfocados en el zen resultan destacables Kadowaki (1981), Brantschen (2004), Kennedy (2008) y en particular muchos

de los que tratamos en estas páginas, desde Enomiya-Lassalle (destaca Enomiya 1985) a Dürckheim y para una reflexión reciente que puede servir de ejemplo véase Knitter (2016). En el caso de Schüter resulta muy interesante su planteamiento del concepto de bilingüismo religioso para lo que se propone vivenciar y exponiéndolo en reuniones de gran impacto como el Parlamento de las Religiones del Mundo o el Foro del Hecho Religioso (Schlüter y González Faus 1998; Schlüter 2008b; Abad 2007). Es también prologuista (Brazier 1997; Gross 2005), editora, y destacada autora de libros sobre el zen en la línea en que ella lo entiende (Schlüter 2000; 2004; 2006; 2008a; 2009; 2011; 2014; 2016; 2017a-b; 2019). También es traductora de Enomiya, de textos clásicos del zen y el chan y de otros autores (Yamada 1993; Dumoulin 2002; Enomiya 1987; 2006a-b). En la editorial del colectivo, denominada publicaciones Zendo Betania, ha rescatado, por ejemplo, algunas de las obras importantes de Enomiya-Lassalle (1988; 1999; 2006a-b) que habían aparecido previamente en otros foros y editoriales.

En este contexto de hibridación que repasamos, aunque superando el marco binario del cristianismo y el budismo, a pesar de insertarse en ambos, y lanzando la reflexión también hacia otros diversos componentes de lo transreligioso, no podemos dejar de citar a uno de los grandes intelectuales españoles, buen conocedor del zen, del budismo en general, y de sus técnicas de meditación, Raimon Panikkar (1918-2010) que publicó trabajos sobre el budismo desde mediados de la década de 1960 (Panikkar 1966; 1969; 1971; 1995). Este esfuerzo de apertura lo redefinió en su notable reflexión sobre el silencio de Dios replanteada como silencio de Buda (Panikkar 1996). Hay que recordar que su relación con Enomiya-Lassalle le llevó a participar en su homenaje centrando su artículo, además, en la meditación (Panikkar 1978) y en cuyas memorias, publicadas en 1972 encontramos un prólogo-epílogo de Carlos Castro Cubells (1972), en el que ya se evidencia la tensión entre identidad católica y la apertura más allá de sus fronteras tenidas por habituales.

Volviendo a Schlüter, su relación con la Sanbo Kyodan se ahondó en los años siguientes a su reconocimiento por Koun Yamada y en 1994, el sucesor de éste al frente de la escuela, Jiun Kubota, reconoció su capacidad magistral como maestra asistente. Entre tanto, en 1986, había puesto en marcha el Zendo Betania con un centro de retiros en Brihuega (Guadalajara) y una red con grupos de prácticas en una veintena de lugares en España. Su web, muy cuidada, es www.zendobetania.com y se puede acceder a más datos en Schlüter (1999; 2016) o Araque (2006); también en Hernando/García (2009: 308); sobre los centros gallegos en Alonso (2014: 194-196) y resultan interesantes las apreciaciones sobre la hibridación religiosa del colectivo y para calibrar su impacto en Argentina tocando con detalle estos temas, los trabajos de Puglisi (2016; 2018) o Puglisi y Carini (2017). En la actualidad Zendo Betania tiene

una posición de independencia respecto de la escuela Sanbo-Zen, Schlüter reivindica su nombre japonés como Kiun roshi y ha nombrado varios maestros zen como Pedro Flores (con el nombre japonés de Neisui Ken) en 2002, Kepa Arrate (Kisui Ken) en 2005, Magdalena Gascón (Yakusui An) en 2015 y Manuel Ortega (Jisui Ken) en 2019 (se pueden revisar los datos en http://www.zendobetania.com/guias_zen.html; también Villalba 2009: 514). Se ha inscrito desde 1986 en el Registro de Entidades Religiosas, pero no entre los grupos budistas (como veremos que han hecho una decena de grupos del zen budista) sino como entidad católica (con el número 14409 -antiguo 2192-/0-SE/B-), bajo la denominación "Comunidad de Betania, en España".

En lo que respecta a quienes mantienen los lazos directos con Japón y se adscriben plenamente a la escuela Sanbo-Zen, hay en España dos maestras reconocidas en la actualidad (en https://sanbo-zen-international.org/teachers): Carmen Monske y Berta Meneses. La primera, porta el nombre japonés de Baika-An (www.baika-an.org), y empezó su formación en el zen en 1983 con Willigis Jäger, de quien ha traducido buena parte de su obra consultable en español (Jäger 1995; 1999; 2002; 2004; 2005; 2007; 2008). Desde 1990 ha mantenido un grupo estable de prácticas en Madrid, y en Humbrias (Lorca, Murcia) está poniendo en marcha un centro denominado Monte del Silencio, además de aglutinar a grupos de práctica en diversas localidades como Gijón, Úbeda, Ceutí (Murcia), Andújar o Sevilla.

Por su parte, Berta Meneses es monja filipense y maestra zen, comenzó con Jäger y con Schlüter, tomando el nombre japonés de Chosui An, mantuvo una estrecha relación con el Zendo Betania, aunque en la actualidad, mientras este colectivo sigue un camino independiente, Berta Meneses está incorporada a la escuela Sanbo-Zen y su actual máximo dirigente, Ryoun Yamada (hijo de Koun Yamada) la ha nombrado maestra en 2016 con el nombre japonés de Jiku An (http://www.zen.cat/cat/mestra/berta-meneses.html; también Bouso 2008 para sus palabras y García 1986: 146 citando a Meneses en los primeros momentos del zen entre católicos en España). Meneses tiene su local principal de prácticas en Barcelona, en el Centro de Espiritualidad Sant Felip Neri. Destaca el gran tamaño de la sala de meditación (ilustración 60), el altar en el que se entrelaza la iconografía cristiana con la budista, o la sala para entrevistas privadas con la maestra donde Buda convive con iconos cristianos. Pero, además, su grupo mantiene otra veintena de lugares en Cataluña y Baleares donde se desarrollan actividades diarias o semanales (http://www.zen.cat/cat/activitats/practica_ciutats.html) y una asociación denominada Asociación Zen Dana Paramita (http://danaparamita.blogspot.com/) donde se ha publicado un libro de la propia maestra (Meneses 2018).

Ilustración 60: sala de meditación zen en la Casa de Espiritualidad Sant Felip Neri de Barcelona

La hibridación entre el zen y el catolicismo ha tenido y tiene en España un terreno fértil y se han puesto en marcha diversos otros colectivos que, con mayor o menor cercanía a las raíces japonesas, ahondan en estas sendas. Podemos destacar la Fundación Willigis Jäger (http://www.fundacionwilligisjager.es) con una docena de centros desde Cataluña a Andalucía y de Madrid al País Vasco o Canarias. Destaca el grupo de Gran Canaria que lidera el sacerdote católico Celso Navarro Medina y que se denomina Asociación Maestro Eckhart donde se realizan múltiples actividades en las que el zen es la dedicación principal, aunque las referencias a la tradición mística cristiana, incluso en el nombre que portan, es muy relevante. Se asocian a esta propuesta otros dos centros en Gran Canaria y Tenerife bajo la denominación de línea zen Nube Vacía (https://nubevaciazen.com/).

En resumen esta vía, que refleja el zen japonés, pero no se suele identificar con el budismo en tanto que opción religiosa, aglutina a un número destacable de seguidores en España, con grandes salas de meditación que en ocasiones llegan a albergar a más de medio centenar de practicantes y presenta la particularidad del peso notable en su seno del liderazgo femenino.

3. Los primeros caminos 2: el impacto del budismo zen soto de Taisen Deshimaru

El segundo camino de entrada del zen el España, que está vez es plenamente budista, se concreta en la primavera 1977 cuando comienza sus actividades el Dojo Zen de Sevilla, que seguía las enseñanzas del japonés Taisen Deshimaru, divulgador del zen en Europa, que estaba afincado en Francia desde 1967 y era desde 1970 el responsable general para Europa

de la escuela soto zen y había fundado ese año la Asociación Zen Internacional (AZI), una estructura que aglutinaba los centros europeos que se asociaban con su magisterio. Es un personaje que, a pesar de que en algunos casos prefiera escamotearse su carácter seminal en la conformación de grupos, no puede dejar de rememorarse, y contamos para su estudio, por ejemplo, con una biografía (Blain 2011) que analiza gran número de entrevistas a discípulos suyos, por su parte, su discípulo español Dokusho Villalba resume su biografía en Villalba 2009: 464-466. Revisan la figura en el contexto del desarrollo del budismo en occidente Lenoir 2000 (232ss. para las indicaciones de la crisis de sucesión a la muerte del maestro); García 1986: 143-144 para la temprana influencia en España o para las implicaciones en Cataluña: Iglesias 2006: 354ss. También contamos con una autobiografía (Deshimaru 1982b), traducida por Dokusho Villalba.

El fundador del doyo sevillano fue Antonio Sánchez Orellana (Reizan Shoten en su nombre japonés), llegado de París en 1977 y que en marzo de 1975 había sido ordenado monje zen por Deshimaru, aunque había estado asociado con las actividades del grupo desde años atrás, donde se le conocía por el nombre a la francesa de Antoine Sanchez.

Este camino abierto por Deshimaru, resulta, por tanto, un reflejo directo del Japón pues introdujo en Francia el zen japonés sin intermediación y sus discípulos recuerdan y añoran la fuerza de su personalidad y de su enseñanza que, si bien bebía de la tradición y los modos de entenderla en el Japón, al haber salido fuera de su país de origen y derramarse en plena Europa, lo hizo adaptándose necesariamente a contextos que iban más allá de los cauces habituales de los monasterios japoneses. En España había sido publicado en traducción a nuestra lengua ya en 1976 (Deshimaru 1976), con anterioridad se había traducido a Viallet (1973) a quien Deshimaru había introducido en el zen en 1967, aunque optó por continuar su formación en Japón dado que estos primeros tiempos el estatus de Deshimaru respecto de su capacidad para enseñar de forma oficialmente reconocida por la Sotoshu (estructura oficial del zen soto en Japón y el resto del mundo) no estaba claro. Si bien Deshimaru ordenó y otorgó nombre a muchos monjes (cerca de medio millar, un número extraordinario que admiró a los jerarcas japoneses del soto zen), no tuvo tiempo, dado lo veloz del desenlace de su enfermedad en 1982, de formalizar la transmisión (el anhelado *shiho*) a ninguno de sus discípulos europeos, lo que generó grandes controversias. Una parte de sus discípulos buscaron en Japón a otros maestros que realizasen lo que estimaban que Deshimaru hubiera hecho si hubiera tenido la ocasión: convertirlos en maestros zen, y volvieron, tras conseguirlo, reivindicando su estatus magistral frente a los que no habían dado el paso de buscar no solo el reflejo, sino también esa inmersión que se alcanzaba en la aventura en tierras y monasterios japoneses. Otros optaron por reivindicar a Deshimaru como

el único y verdadero maestro y estimar que buscar transmisiones por parte de otros japoneses y hasta postularse para magisterios era innecesario e incluso contraproducente si lo que se deseaba era poner en marcha un zen para occidentales, como creían que buscaba hacer Deshimaru, y no un zen para japoneses o para esos europeos que llegaban de Japón como transformados, hablando a trompicones, como si hubieran olvidado la cadencia de su lengua materna, y escupiendo las palabras como si fueran dardos. Antonio Sánchez Orellana se sitúa en esta línea de reivindicación de Deshimaru sin más aditamentos, y aunque en 1979 se retiró de la posición activa, mantiene en la actualidad una página web (http://misionzen.hol.es) en la que ofrece una narración de algunas circunstancias relativas a su papel en esos primeros momentos de la implantación del zen en España y fotografías de esa época, en particular del entonces recién creado doyo de Sevilla. Resulta significativo recordar que participó, además, en alguna reunión en el Ministerio de Justicia y en especial en la particularmente destacada del 13 de enero de 1978 en dicho ministerio bajo la presidencia de Eduardo Zulueta, entonces Director General de Asuntos Eclesiásticos, que convocó a diversos representantes principales de las confesiones religiosas de la España de aquel momento y en la que Sánchez Orellana actuó en representación del budismo al ser el único monje zen español (y probablemente el único budista ordenado viviendo en España en ese momento). Su presencia produjo un cierto revuelo, ya que apareció en la reunión con el hábito de monje zen y acompañado de Francisco Fernández Villalba, miembro de su grupo y que posteriormente marchó a Francia con Deshimaru y también fue ordenado monje por él en 1978. Se estaba en ese entonces preparando la nueva legislación de libertad religiosa española que tenía que cambiar un modelo de religión de Estado a un modelo basado en la diversidad religiosa. En la discusión relativa al artículo 16 de la Constitución, Antonio Sánchez Orellana propuso la inclusión del término "y las comunidades", que recibió el apoyo de la representación de los musulmanes y finalmente se incorporó al texto constitucional, por tanto el zen tuvo en esos momentos seminales en la conformación del modelo multirreligioso español, un cierto papel que conviene recordar.

Por su parte, el propio Deshimaru tenía pensado visitar Sevilla y el doyo el año en que le sobrevino la muerte, y le dio el nombre de Ho Un Do que caligrafió sobre madera (ilustración 61) y que, junto a otros objetos (como un *keisaku*) regaló al centro y se guardan en el doyo actual, que desde 1991 está en su emplazamiento en el barrio de Santa Cruz (en la calle Nardo) y resulta muy visible, con una comunidad estable de practicantes que dirige Alonso Taikai (en su nombre japonés) Ufano. En resumen, el Dojo Zen de Sevilla resulta, en consecuencia, el centro seminal en el surgimiento del zen soto en España (Macías y Briones 2010: 392ss.; Macías 2010; 2011).

Ilustración 61: caligrafía de Taisen Deshimaru sobre madera con el nombre del Dojo Zen de Sevilla, en la parte de atrás presenta la dedicatoria en francés con el texto: "Al dojo zen de Sevilla Ho Un Do - Dojo de la Nube Preciosa, hecho por el maestro Taisen Deshimaru en La Gendronnière el 31 de agosto de 1981"

Otro de los responsables del grupo de Sevilla en su primera época hemos visto que fue Francisco Fernández Villalba (Taisei Dokusho en su nombre japonés) que dirigió el doyo sevillano hasta finales de 1979 en que volvió a París viviendo en la comunidad fundada por Deshimaru hasta la muerte del maestro y realizando muchas de las primeras traducciones de sus numerosas obras y sus comentarios de textos del zen al español (como se cita en el capítulo cuarto de este libro o en Díez de Velasco 2018: 104-105), aunque posteriormente, si bien ha seguido con las labores de traducción de textos del zen (como en general del budismo), ha desarrollado especialmente una extensa labor como autor de libros y traducciones de textos budistas (Villalba 1984; 1995; 1997; 1998; 1999; 2000; 2001; 2007; 2009; 2010a-b; 2016; 2019, su trayectoria de publicaciones se repasa con más detalle en Díez de Velasco 2018: 73-75 y en el capítulo cuarto de este libro). A la muerte de Deshimaru fue uno de los discípulos europeos que optaron por acercarse a Soden Shuyu Narita, condiscípulo (pues ambos estudiaron con Kodo Sawaki) y en cierto modo sustituto deseado por Deshimaru (al saber de su enfermedad le pidió que dirigiera el retiro del verano de 1982 en Francia, donde parece que fue mal acogido). Villalba obtuvo de él en 1987 la transmisión y posteriormente el reconocimiento de la validez de la misma por la Sotoshu (la organización

religiosa del zen soto a escala mundial), aunque dicha búsqueda de reconocimiento le enfrentó a la AZI de la que se apartó (Villalba 2009: 466-467, presenta su biografía, para una temprana presentación de Villalba en *Cuadernos de budismo*: Alongina 1998). Optó por conformar una red en España al margen de la centrada en Francia (y celosamente liderada por franceses), que denominó Asociación Zen de España y posteriormente Comunidad Budista Soto Zen (CBSZ). A la muerte de Narita en 2004 una parte de sus cenizas fueron traídas a España y se construyó un monumento para albergarlas (ilustración 62) en el Templo Luz Serena (Bansho-san Wako Zenji en su denominación japonesa) que Narita había inaugurado en 1990 y que es el centro de retiros de la CBSZ y se sitúa en las cercanías de Requena (Valencia). La conexión discipular entre Narita y Villalba se materializó entonces al ubicar en España esa porción de Japón que representaban los restos del cuerpo del maestro japonés, conformando así un notable reflejo, una conexión que en el caso de Deshimaru se puede también encontrar, pero en Francia, en el templo de la Gendronnière que fundó y donde reposan parte de sus cenizas. De todos modos la relación entre la CBSZ y la Sotoshu resulta quizá más laxa en la actualidad que en el pasado, puesto que, por ejemplo, el Templo Luz Serena, que era reconocido por la Sotoshu como templo en el extranjero en el pasado, ya no aparece como tal en la actualidad en las listas oficiales, por tanto parecería que el reflejo del Japón se iría difuminando en este caso en coincidencia con la opinión que el propio Villalba expresa respecto de lo que enjuicia como una clara decadencia de la escuela soto zen en el Japón actual (Villalba 2009: 432-433).

Ilustración 62: monumento funerario donde reposan parte de las cenizas del maestro Soden Shuyu Narita Daiosho en el complejo del templo zen Luz Serena, Casas del Río, Valencia

Deshimaru solo visitó España en una única ocasión, en 1981, desarrollando un retiro en Cataluña e inaugurando un doyo en Barcelona, en la calle Montcada, en el barrio gótico, que se mantuvo en el mismo lugar hasta finales de 2017, el Dojo Nalanda[1]. Así este doyo ha sido el centro budista español más duradero y antiguo por su emplazamiento sin discontinuidad, y en el que incluso presidía la sala de práctica el cojín de meditación que utilizó el propio Deshimaru en aquella visita (ilustración 63). Sin duda la historia, la continuidad y la perdurabilidad de su local de culto hacían del Dojo Nalanda de Barcelona, hasta que cerró sus puertas en el viejo local del barrio gótico, otro centro preeminente y seminal del zen español, que jalonó muchos momentos de una compleja memoria compartida (como expone Iglesias 2006: 355-356 con la revisión de la escisión en el centro producida diez años después de su inauguración).

Ilustración 63: sala de meditación del antiguo local del Dojo Nalanda, Barcelona, en primer término, el zafu que utilizó Taisen Deshimaru

A pesar de lo fugaz del paso de Deshimaru por España, el trabajo de los discípulos españoles que ordenó monjes en Francia, en especial de Dokusho Villalba, y la influencia de algunos de sus discípulos franceses que representaban a la AZI en España, en especial Étienne (Mokusho)

[1] En este punto hay que tener en cuenta que los grupos que derivan de Deshimaru suelen escribir dojo, a la francesa, pero para reflejar mejor la pronunciación japonesa en español sería más correcto escribir doyo que es lo que se hará en estas páginas, salvo cuando se trate de la denominación oficial del colectivo que se esté revisando, como en este caso.

Ziesler hasta su muerte en 1990 y luego Roland (Yuno) Rech (véanse sus planteamientos en Rech 2000) y Raphael (Doko) Triet o que han terminado siguiendo itinerarios propios como Bárbara (Kosen) Richardeau y Stéphane (Kosen) Thibaut entre otros, han llevado a que se asocien con Deshimaru, en mayor o menor grado, la mayoría de los grupos diversos de practicantes y centros zen soto en España. Mantienen estructuras en ocasiones independientes entre sí e incluso se caracterizan por una tendencia (o pulsión) hacia la escisión y la rivalidad que, dadas las características del zen occidental (que tiende a organizarse en pequeños grupos de practicantes asiduos con liderazgos muy sometidos a crítica y división), algunos estiman positiva, ya que ha terminado multiplicando los grupos incluso dentro de una misma ciudad y, por tanto, también los números generales de budistas zen en España, aunque frente a los centros de los seguidores del zen en contexto católico que repasamos en el apartado anterior, presenten salas menores, con una capacidad inferior, que rara vez supera la veintena escasa de practicantes y con una presencia de mujeres en los puestos de liderazgo mucho menor.

4. El papel del zen en la institucionalización e internacionalización del budismo en España

Tras esta primera implantación a finales de los años 70 y comienzos de los 80, los siguientes años fueron de consolidación. El papel de los primeros practicantes del budismo zen en España (que recordemos que eran discípulos de Deshimaru) en la institucionalización, internacionalización y desarrollo del budismo en nuestro país ha sido notable. Se pueden distinguir tres hitos principales interconectados: por una parte, destaca la internacionalización del budismo español al insertarse grupos de zen de nuestro país en la European Buddhist Union (EBU), por otra, hay que evidenciar la conformación de la Federación de Comunidades Budistas de España (FCBE), nombrada actualmente, desde diciembre de 2018, como Unión Budista de España-Federación de Entidades Budistas de España (UBE: https://www.federacionbudista.es/) como plataforma de interlocución con el gobierno, y por último destaca el éxito a la hora de conseguir el reconocimiento del notorio arraigo para el budismo en nuestro país.

En 1975 se había fundado la EBU en la que se incluyeron no solo asociaciones y comunidades budistas específicas, sino también agrupaciones nacionales como la alemana (que había sido fundada en 1955) que, además, fue muy activa en el proceso de conformación de la EBU. En 1984 en la reunión de Turín de la EBU se aceptó la entrada del primer miembro español, la asociación Nalanda, antes citada, y cuya sede barcelonesa vimos que había sido inaugurada por Deshimaru en 1981. Dos años más tarde, en 1986, la Asociación Nalanda fue la encargada de organizar en Barcelona la XI Asamblea Internacional de la Unión Budista Europea

(ilustración 64), que marcó un hito en la visibilización del budismo español a escala internacional.

Ilustración 64: participantes en la XI Asamblea Internacional de la Unión Budista Europea en 1986 en Barcelona (fotografía custodiada en el Dojo Nalanda, Barcelona)

En esa reunión entró también en la EBU un segundo miembro español, también seguidor del budismo zen soto, la que en ese entonces se denominaba Asociación Zen de España, y estaba liderada por el ya citado Dokusho Villalba. En 1986 Jesús (Tenko en su nombre japonés) Martínez Bueno (1922-2015), del que hay una entrevista en la hoy desaparecida *Cuadernos de Budismo* (Gallardo 1995), fue el principal organizador de la asamblea de la EBU de Barcelona. Fue nombrado miembro del comité de organización de la asamblea de París, auspiciada por la UNESCO en cuyo cuartel general de la capital francesa se llevó a cabo. Era el único miembro de ese comité que solo representaba a una asociación particular (era el presidente de la Asociación Nalanda de Barcelona), los demás eran los responsables (presidente y vicepresidente) de la EBU, junto a los presidentes de las uniones budistas de Francia (Union Bouddhiste de France) y de Alemania (Deutsche Buddhistische Union). Para un país como España, que no contaba con ese tipo de pla-

taformas, quedó evidenciada la utilidad de esas instituciones representativas comunes de todos los budistas de un país determinado en el desarrollo del budismo en esos lugares, ya que eran instrumentos claves de interlocución con las autoridades y también de visibilización internacional. A partir de ese momento Martínez Bueno contactó a diversas personas y grupos budistas españoles para intentar poner en marcha una Unión Budista Española. En 1990 se comenzó a evidenciar que las características de una organización de ese tipo tendrían que adaptarse al marco jurídico español (y no tanto al de la EBU) y tomar la forma de una federación inscrita en el Registro de Entidades Religiosas, necesariamente formada por miembros de comunidades religiosas que previamente también estuviesen registradas. En ese momento solo había cinco grupos inscritos de los que solo uno era zen, la Comunidad Budista Soto Zen (que era la antigua Asociación Zen de España que había cambiado su nombre y estatutos para poder inscribirse como comunidad religiosa). Quedaban fuera del registro muchos grupos budistas y en particular muchos grupos zen que se organizaban como asociaciones (y entre otros la propia Asociación Nalanda). Presentaban sensibilidades particulares que les llevaban a no querer dar el paso (engorroso desde el punto de vista de los requisitos, por otra parte) de pedir la inscripción como comunidades religiosas en Madrid, en el Ministerio de Justicia (desde 2020 se ubica en el Ministerio de Presidencia) en el Registro de Entidades Religiosas (RER), paso previo para poder formar parte de una federación budista reconocida en España por el Estado. Algunos grupos zen derivaban y se asociaban con la estructura que puso en marcha Deshimaru, la Asociación Zen Internacional (AZI), cuyo centro está en Francia, y optaron por no seguir en principio el camino de la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas, que quizá no resultaba claro para quienes dirigían la AZI, que eran franceses, para los que probablemente las filigranas burocráticas españolas y los modelos de registro tan alejados de la sensibilidad francesa ahormada en los valores de la laicidad, les podían parecer extraños, aunque también resulta que, para algunos seguidores españoles, la caracterización netamente religiosa budista que implica el registro no les resultaba tampoco especialmente cómoda. De este modo siguió adelante el proyecto de federación, pero quedando fuera su promotor, Jesús Martínez Bueno (ilustración 65) que, por otra parte, había quedado a la cabeza del dojo Nalanda (y lo estuvo hasta su muerte en 2015) tras la escisión que se produjo en 1991 en el zen barcelonés. En esos años tuvo también un destacado y visibilizado papel con fuerte proyección internacional, ya que, en los Juegos Olímpicos de Barcelona de 1992, en los que se establecieron servicios religiosos para los atletas y participantes de diferentes confesiones, se encargó de la parte budista de estos cometidos, que se desarrollaban en el centro ecuménico Abraham de la Villa Olímpica.

Ilustración 65: Jesús (Tenko) Martínez Bueno (1922-2015), en el dojo Nalanda en 2012

Por tanto, sin buena parte del zen español, en 1991, se constituyó la Federación de Comunidades Budistas de España (FCBE), en 1992 se presentó oficialmente ante el Ministerio de Justicia la solicitud de registro y el proceso burocrático, que incluyó requerimientos para cambios en los estatutos y diversas adaptaciones, se alargó hasta 1995 en que se inscribió finalmente la federación con cinco miembros en los que solo uno de ellos seguía el budismo zen. Con posterioridad fueron aumentando los grupos a los 19 actuales (http://www.federacionbudista.es/comunidades.html). Se alinean con el zen japonés solo cuatro de ellos, se trata de la ya citada Comunidad Budista Soto Zen, fundadora de la FCBE, la Tradición Budadharma Zen Soto, el Templo Soto Zen Seikyuji, que es el centro principal en España de la AZI y se ha incorporado en 2019 el Dojo Zen Barcelona Kannon, también de la AZI.

El mayor éxito de la federación ha sido en 2007 el reconocimiento oficial del notorio arraigo al budismo en España, aunque fuese con una exigua mayoría, pues lo fue por nueve votos a favor, siete en contra y siete abstenciones. En un intento anterior llevado a cabo en 2002 la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia rechazó por 19 votos en contra y dos abstenciones (Díez de Velasco 2013: 76ss.), el informe se puede consultar en Fernández-Coronado 2009. Finalmente se tramitó con éxito bajo la presidencia en la FCBE de Miguel Ángel Rodríguez Tarno, practicante del zen y miembro en ese entonces de la Comunidad Budista Soto Zen (ilustración 66).

Ilustración 66: Miguel Ángel Rodríguez Tarno, en la Universidad de La Laguna el 19 de noviembre de 2007, exponiendo las características del reconocimiento del notorio arraigo al budismo

En 2011 ha entrado en la EBU la propia UBE/FCBE, que se une así a las plataformas nacionales de Francia, Alemania, Reino Unido, Italia, Suiza, Austria, Bélgica y Finlandia, haciendo visible a escala europea el peso y la interlocución unificada del budismo español que la UBE está liderando.

Pero que la federación budista pueda llegar a incluir más miembros de pleno derecho que sigan la orientación del zen japonés depende del requisito de la legislación española de que los grupos, para federarse de modo pleno, se inscriban en el Registro de Entidades Religiosas. Aunque en los últimos tiempos se ha puesto en marcha en la UBE la posibilidad de incorporarse como entidades asociadas o colaboradoras. En la actualidad

solo se han inscrito en el RER una decena de grupos de orientación zen como puede verse en la tabla siguiente.

Grupos budistas zen inscritos en el Registro de Entidades Religiosas
Núm. Registro (nuevo y antiguo), denominación, fecha, lugar de registro y web
.429 (156-SG/A): Comunidad Budista Soto Zen (06/1990), Casas Del Río, Valencia (miembro de la UBE) (https://sotozen.es)
.763 (277-SG/A): Comunidad Budista Zen del Camino Abierto (04/1994), Válor, Granada (http://www.jikoan.com)
.5591 (969-SG/A): Tradición Budadharma Zen Soto (07/2006), Valencia (miembro de la UBE) (http://budadharmazen.org)
.11429 (1564-SG/A): Comunitat Budista Zen Soto Esperit del Despertar (11/2008) Barcelona (www.zenbarcelona.org)
.13258 (1647-SG/A): Comunidad Budista Zen Jardín de Luz (03/2009), Madrid (http://www.zenluz.org)
.14184 (2065-SG/A): Dojo Zen Barcelona Kannon, Centre Budista (11/2010) Barcelona (miembro de la UBE) (http://zenkannon.org)
.14400 (2187-SG/A): Templo Zen Soto Seikyuji (03/2011) Morón de la Frontera, Sevilla (miembro de la UBE) (http://www.seikyuji.org)
.14861 (2422-SG/A): Comunidad Budista Zen Luz del Dharma (07/2011) Santa Cruz de Tenerife (http://luzdeldharma.org) (cambió su nombre en 2017, antes era Comunidad Budista Soto Zen Canaria).
.16043 (3058-SG/A): Kaiko Dojo Zen de Sevilla (27/06/2013). Sevilla (http://www.dojozensevillakaiko.es)
.23328: Templo Budista Keiriuji (Templo del Torrente de la Montaña) (14/02/2017), Camprodon (Gerona) (http://www.keiryuji.org/en)

Entre los grupos zen que derivan de Deshimaru, muy pronto, en 1990, la CBSZ, con Dokusho Villalba a la cabeza, optó por registrar su grupo y se implicó, como vimos, seriamente desde el origen en el proyecto de federación budista, donde su peso es, por tanto, destacado y vimos que el segundo presidente, que consiguió llevar a buen puerto el reconocimiento del notorio arraigo, pertenecía a la comunidad.

Ha seguido una estrategia registral parecida Pedro (Aigo Seiga en su nombre japonés) Castro (una sucinta biografía la plantea Villalba 2009: 487, más datos en http://budadharmazen.org/maestro-zen-aigo-seiga-castro). Comenzó con la CBSZ en 1988, pero a final de la década siguiente se separó del grupo y marchó a Japón donde desarrolló una formación que culminó con la transmisión del dharma en 2005 por Tsugen Nazaraki (abad del monasterio Zen Soto de Zuio-ji en Niihama, Japón) y ha creado un grupo propio, centrado en el Templo Abhirati en Valencia, que registró en el RER en 2006 como Tradición Budadharma Zen Soto y en 2010 entró en la FCBE. Mantiene con la Sotoshu una relación continuada de tal modo que este templo está reconocido por la organización, evidenciando que el reflejo del Japón, que es la cuestión que estamos intentando desentrañar en este trabajo, es constante y fuerte en este grupo.

Los demás grupos soto zen españoles derivados de Deshimaru se organizaron por medio de una estructura cuyo centro ya vimos que estaba en Francia, la Asociación Zen Internacional y optaron en los primeros años por no seguir el camino de la inscripción en el Registro de Entidades Religiosas. Quizá como consecuencia del reconocimiento del notorio arraigo, el modelo comenzó a cambiar y a finales de 2008, bajo el nombre de Comunitat Budista Zen Soto Esperit del Despertar, se registró el primer grupo asociado a la AZI, dirigido por Pere (Taiko en su nombre japonés) Secorun, que había tenido una labor destacada en el Dojo Nalanda antes de la escisión de 1991 y que en 2008 tenía en proyecto la construcción de un gran centro budista zen en Barcelona cuyos permisos y procedimientos burocráticos supuestamente podrían hacerse menos complicados mediando un registro en Madrid en calidad de entidad religiosa. Se trata de un empeño patrimonial que ha terminado fructificando en el muy visibilizado complejo denominado templo Shingetsuji del Centre Zen Barcelona, que incluso está promoviendo una editorial, Llibres de la Lluna Nova, con obras del grupo y su maestro (Secorun 2019; 2020).

En 2010 se produjo el registro de otro grupo de Barcelona asociado a la AZI, el Dojo zen de Barcelona Kannon que lidera Luis (Nansen en su nombre japonés) Salas (destacan sus libros: Salas 2016; 2017a-c; 2018a-b; 2019a-c). El año siguiente se registró el Templo Zen Soto Seikyuji, que junto con el templo Abhirati (de la Tradición Budadharma Zen Soto) son los dos únicos reconocidos en España por la Sotoshu japonesa en la actualidad. Seikyuji es un lugar de carácter principal en la red de la AZI, cuyo abad es el francés Raphael (Doko) Triet, uno de los primeros discípulos directos de Deshimaru.

También ese mismo año 2011 se registró la Comunidad Budista Soto Zen Canaria, liderada por Francisco (Denko en su nombre japonés) Mesa, discípulo de Dokusho Villalba, que en 2005 había recibido la transmisión por parte de su maestro (Díez de Velasco 2007; 2008; 2010 o los capítulos 7 y 8 de este libro) aunque recientemente, en septiembre de 2020, se la ha retirado. Fue director del Programa de Estudios Budistas de la CBSZ y se encargó de redactar los dos primeros libros sobre historia del budismo (Mesa 2005; 2007) del colectivo (el tercero, dedicado al zen lo redactó Villalba 2009). Destaca también por ser autor de diversos libros sobre el zen (Mesa 2009; 2013; 2016; 2019), además de otras obras literarias. Parecía que el paso de un segundo registro evidenciaba una mayor complejización de la estructura organizativa de la CBSZ, pero ha resultado el preludio de una escisión, tan común en el zen. En 2016 se ha producido un alejamiento entre ambos grupos y el colectivo canario se ha redenominado como Comunidad Budista Zen Luz del Dharma y ha emprendido una trayectoria totalmente independiente con una clara ruptura en 2020 con el documento en el que Villalba retira la transmisión y conmina a Mesa a no emplear el nombre de dharma que le impuso en su día (como se expone en este libro en el capítulo octavo).

En 2013 el Dojo Kaiko, uno de los grupos zen de Sevilla, asociado con el templo Seikyuji, pero distinto del ya citado doyo seminal de la capital andaluza, también ha optado por el registro de tal modo que son ya cuatro los grupos zen registrados que pertenecen a la AZI y quizá implique futuros registros de centros asociados con esta red europea. En total los siete grupos zen que acabamos de repasar derivan de modo directo o indirecto del magisterio de Deshimaru.

Por el contrario, los otros tres grupos zen inscritos en el RER que citaremos a continuación ejemplifican otras vías diferentes de introducción del zen en España. Un grupo con un registro muy temprano, de 1994, es Jiko An (la Comunidad Budista Zen del Camino Abierto), se ubica en la Alpujarra granadina y fue fundado en 1989 por el maestro japonés Hogen Yamahata (Yamahata 2005 para una publicación suya en español) que ha visitado en muy diversas ocasiones nuestro país, y tiene un grupo de seguidores muy activo en Australia (http://www.openway.org.au). En este caso el reflejo del Japón resulta otra vez directo, la vía es un maestro japonés, pero su impacto ha sido muy inferior al de Deshimaru, ya que Jiko An es un centro pequeño y parece haberse caracterizado por la discreción y lo coordina el francés Francis (Shingan en su nombre japonés) Chauvet.

Los otros dos grupos registrados que quedan por citar derivan de un linaje común. En 2009 se registró la Comunidad Budista Zen Jardín de Luz (http://www.zenluz.org), situada en Madrid y que está dirigida por el maestro estadounidense John (Tesshin) Sanderson (discípulo de Taizan Maezumi), que, aunque reside en Ciudad de México, donde preside el Centro Zen de México, visita varias veces al año al grupo de Madrid. El último grupo en registrarse, en 2017, ha sido el Templo Keiriuji, situado en la montaña de Gerona y dirigido por el matrimonio formado por los holandeses Peter (Gakudo) den Hollander y Anjo (Koren) Kasman, que recibieron la transmisión de Anton (Tenkei) Coppens en 2013 y por tanto se asocian con Dennis (Genpo) Merzel y con el japonés Taizan Maezumi.

Otro hito en la institucionalización del budismo ha sido la puesta en marcha en 2007 de una coordinadora budista en Cataluña, la Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes/Coordinadora Catalana de Entidades Budistas (CCEB: www.ccebudistes.org), que aglutinaba iniciativas anteriores (informales desde el Parlamento de las Religiones del Mundo de 2004). No es una federación budista catalana en el pleno sentido jurídico español, puesto que no se ha inscrito en el Registro de Entidades Religiosas, que está centralizado en Madrid, pero desde 2016 tiene un acuerdo de colaboración con la UBE. Incluye como miembros a 29 grupos de los que se encuadran en el budismo zen japonés cuatro que son, además de los dos centros barceloneses registrados en el RER, tanto el Centre Zen Barcelona (registrado como Comunitat Budista Zen Soto Esperit del Despertar) como el Dojo Zen Barcelona Kannon, y ya no registrados, el Dojo Budista Zen de Lleida y el Dojo Zen Barcelona Ryokan de la Sangha Kosen.

En resumen, estas diez entradas en el RER, frente a los casi noventa grupos budistas (de todas las escuelas y orientaciones) registrados, o estos cuatro miembros frente a los casi treinta de la CCEB, resultan una cifra muy pequeña, que no refleja, en absoluto, el peso del budismo zen en España, que hay que tener en cuenta que tras el budismo tibetano es la orientación que cuenta con un mayor número de centros de prácticas, como ahora intentaremos detallar analizando las plataformas principales del budismo zen en España.

5. Las plataformas del budismo zen en España

En la diversidad de colectivos budistas en España que derivan del zen japonés destaca la ya citada Asociación Zen Internacional (AZI). Se trata de una plataforma que presenta una estructura caracterizada por una laxa centralización y por la independencia de los centros, unos respecto de los otros, salvo que se organicen en asociaciones o colectivos específicos. La AZI actúa más como una red informal cuyo atractivo, indudablemente, radica en que la fundó el propio Deshimaru, lo mismo que el templo central de la Gendronnière situado en las cercanías de París, que hace las veces de cuartel general y referencia común muy valorada para retiros, tomas de votos y otras ceremonias. Se recogen en la lista de la AZI una quincena larga de centros en España (https://www.zen-azi.org/fr/liste-lieux-meditation). En la AZI se plantea una cuádruple clasificación en los centros que jerarquiza su importancia y consolidación: templos, centros, dojos y grupos.

Destaca el único que ostenta la categoría de templo en España para la AZI (que incluye otros cinco, cuatro en Francia, y uno en Suiza), que es el Seikyuji, situado en el Cortijo de La Morejona de Morón de la Frontera (Sevilla), registrado en el RER desde 2011, aunque puesto en marcha en 1992 y miembro, el único de los pertenecientes a la AZI, de la UBE, así como uno de los dos templos reconocidos en España por la Sotoshu japonesa, como vimos. Tiene una sala de culto espectacular (Araque 2007) y unas instalaciones muy cuidadas, y está dirigido, en calidad de abad, por el ya citado Raphael (Doko) Triet que fue presidente de la AZI de 2004 a 2013. En torno a este templo Triet ha organizado una red de lo que denominan "dojos vinculados" (en los que se incluyen también cuatro en Portugal), son en España una decena de centros (http://www.seikyuji.org/dojos-vinculados), pero que no incluyen la totalidad de los centros españoles adscritos a la AZI, ni siquiera todos los de Andalucía. Por ejemplo, el doyo zen de Sevilla, que ya vimos que es el primer centro budista que se estableció en España, no pertenece a esta red (aunque sí a la AZI). Para las circunstancias de esta separación entre el dojo de Sevilla y el templo Seikiuji, que fue además comprado y arreglado desde este doyo seminal del zen andaluz y español (como plantea Araque 2007) se puede consultar Macías y Briones (2010: 394-395).

La siguiente categoría en la AZI es la de los centros zen, que suelen ser mayores que los doyos (que pueden albergar poco más de 25 personas) y menores que los templos. Hay once en la AZI, seis en Francia, dos en Suiza y uno tanto en España, como en Portugal y Alemania. El de España es el Centre Zen de Barcelona, registrado en el RER desde 2008 como Comunitat Budista Zen Soto Esperit del Despertar, que ya citamos. Tiene una larga historia pues deriva del que visitó el propio Deshimaru en 1981, pero hay que tener en cuenta que la ubicación del centro perteneciente a la AZI no es la original, aunque custodian materiales y documentos de esta visita. El colectivo como ya vimos se escindió en 1991 y terminó quedando ubicado en el local antiguo el ya citado Dojo Nalanda, que a pesar de haber sido inaugurado por el propio Deshimaru, no pertenece a la AZI y el grupo que se separó buscó otro emplazamiento. El local actual del Centre Zen de Barcelona destaca entre los demás centros urbanos de prácticas en España pues consta de una gran sala de meditación situada en la planta baja (de los dos pisos que usa el centro y que se han acondicionado con una notable obra pagada por la comunidad) de un edificio de otras tres alturas.

La siguiente categoría es la de los doyos. En España la AZI recensiona ocho, de los 59 que se ubican por todo el mundo, destacando muy claramente por su antigüedad el ya revisado de Sevilla del Barrio de Santa Cruz y también el Kaiko en esa misma ciudad. En Barcelona en la categoría de doyo se incluye el Kannon, ya citado pues se inscribió en el RER. Muy establecido y antiguo (en funcionamiento desde 1986) es el doyo de Bilbao (Dojo Zen Kyu San), situado en un emplazamiento muy visible al tener acceso desde la calle y ser muy luminoso y caracterizarse por el habitual minimalismo decorativo zen (ilustración 67).

Ilustración 67: Dojo zen de Bilbao, sala de meditación

Aunque una aún mejor visibilización exterior la ofrece el de Vitoria, que ocupa un local con dos puertas a la calle y un gran cartel luminoso (ilustración 68) que destaca en toda la manzana (estos dos doyos vascos se repasan en Bilbao/Arregui 2010: 188-190). En esta categoría se incluyen también el Dojo zen de Granada, el de Málaga y el de Pamplona. Más allá de los criterios que utiliza la AZI para determinar lo que es un doyo y lo que es un grupo, si seguimos las nomenclaturas que aplican los propios colectivos españoles, muchos de los que vamos a revisar ahora se denominan también doyos aunque estén incluidos como grupos en las listas de la AZI, que incluye seis en España (y 160 en todo el mundo). Se trataría de colectivos más pequeños con una media de 10 miembros activos y generalmente menos visibilizados y más recientes. Un buen ejemplo lo ofrece el de Algeciras, resulta muy discreto, pues simplemente se indica su ubicación por medio de un cartel de papel en el exterior y una indicación junto a otras en la puerta de entrada al local que es de uso compartido. Pero en este caso el impacto visual no se puede directamente relacionar con su poca antigüedad, de hecho se trata de uno de los primeros centros zen de Andalucía (en activo desde 1983). Otros colectivos incluidos en esta categoría son los de Cuenca (citado en Hernando/García 2009: 308), Girona, Lleida, Mataró y San Sebastián.

Ilustración 68: Dojo Zen de Vitoria, exterior muy visibilizado

En el contexto del paraguas general de la AZI, los colectivos españoles se han organizado, además, en asociaciones de ámbitos geográficos menores aunque en algún caso se incluyan también en redes internacionales. Entre estas últimas está la que se organiza en torno al templo Seikiuji y que incluye algunos grupos que no aparecen en la lista de la AZI como el grupo de Jaén, el de Madrid o el de Valladolid (Martín 2012: 156-157). También destaca la que se ha organizado en torno a Roland (Yuno) Rech llamada Association Bouddhiste Zen d'Europe (http://www.abzen.eu) y que incluye cinco centros en España, algunos ya conocidos (el Kannon de Barcelona, el de San Sebastián, el de Pamplona) y un grupo en Sitges y otro en León. Entre las asociaciones centradas en comunidades autónomas españolas destaca la Asociación Zen de Euskal Herria, que aglutina a los doyos de la AZI del País Vasco pero a los que se añaden también los de Pamplona y Logroño. En 1989 se fundó la Associació Zen de Catalunya (Iglesias 2006: 356) que aglutina a los colectivos asociados a la AZI antes citados de la zona catalana. Años antes, en 1984 se creó la Asociación Zen de Andalucía (Macías/Briones 2010: 394-395), que además del Dojo Zen de Sevilla (el ya citado como el más antiguo de España y miembro de la AZI), incluye el Dojo Zen de Almería, el grupo zen del Puerto de Santa María, el de Granada y fuera de Andalucía tenían relaciones especiales con el Dojo Zen de Murcia (miembro también de la AZI) y el Dojo Zen de Valencia (con datos en http://zensevilla.com/aza, se relacionan también con la plataforma Zen solo sentarse: http://zensolosentarse.blogspot. com.es, que coordina Luc Boussard, ordenado monje por Deshimaru). Los colectivos asociados a la AZI y los que se incluyen en las asociaciones cercanas a ella aglutinan en España casi una treintena de lugares de práctica del zen formando el conjunto más numeroso y la plataforma más extensa de las que hay en España.

Otra de las redes de centros budistas zen más destacada en España, y cuyo ámbito es exclusivamente español y completamente independiente de la estructura liderada por los discípulos franceses de Deshimaru, es la ya citada Comunidad Budista Soto Zen, que con anterioridad se denominó Asociación Zen de España, creada a imagen de la Asociación Zen Internacional fundada por Deshimaru, aunque no forme parte de ella. Es miembro de la UBE, de la EBU y fue el primer colectivo zen en inscribirse en el RER. El corazón de la red es el templo Luz Serena (Casas del Río, Valencia), del que Araque (2005) realizó un reportaje en la ya desaparecida revista *Dharma* y se trata del grupo, aunque con una denominación parcial, que aparece reseñado en Buades/Vidal 2007: 262-265. Fue fundado en 1989, y es donde suele residir el maestro de la comunidad, Dokusho Villalba. Su espacio web, muy cuidado, ofrece una clara idea de sus intereses y trayectoria (https://dokushovillalba.com). Se trata de un centro con propuestas destacadas (dentro de

la discreción y tendencia minimalista que suele caracterizar al zen), que empiezan desde el diseño de la propia puerta de entrada y siguen en las casas del complejo, zonas particularizadas como círculos de meditación (ilustración 69) o una sala de culto de mayores dimensiones de las habituales en los centros urbanos de prácticas, y además existe el proyecto de construir en el futuro una gran sala de meditación de forma redondeada que redimensionaría el impacto estético del conjunto.

Ilustración 69: círculo de meditación en la parte alta de Luz Serena, Casas del Río, Requena, Valencia

Luz Serena cumple en la CBSZ, por tanto, el papel nuclear desde el punto de vista no solo legal (ante las autoridades españolas para quienes es el lugar registral de toda la red), sino también simbólico. Ahí entronca el linaje por medio del antes citado monumento funerario a Narita, radica el maestro y se realizan los retiros, las enseñanzas más avanzadas y las ceremonias principales, destacando la numerosa participación (para lo que suele ser habitual en un centro zen en España) en intensificaciones como las tomas de voto de bodisatva (ilustración 70). En su faceta de formación desarrollan una Escuela de Atención Plena en la línea de lo que Villalba denomina Mindfulness Basado en la Tradición Budista (MBTB: https://eaplena.es; destaca el libro al respecto: Villalba 2019), y han ofrecido un Programa de Estudios Budistas

con una propuesta docente muy detallada incluyendo muchos materiales de trabajo en video y otros soportes entre los que destacan las tres monografías, tanto la dedicada al zen por Dokusho Villalba (2009) como materiales anteriores en los que la implicación de Denko Mesa (2005; 2007) y Aigo Castro fue muy notable. También han puesto en marcha un programa de servicios religiosos budistas principalmente dirigidos hacia la población china de la Comunidad Valenciana.

Ilustración 70: ceremonia de voto de bodisatva en el verano de 2007 en la sala principal de culto del templo Luz Serena

La Comunidad Budista Soto Zen incluye, además del Templo Luz Serena, ocho centros de prácticas en diversas ciudades españolas que se organizan como asociaciones. Una de las más activas y destacada es la Asociación Zen de Zaragoza cuyo centro es el Dojo Zen Nainiwa, en Zaragoza, que coordina Mar López, que además es la presidenta de la Fundación Vivir un buen morir (sobre la fundación: https://www.vivirunbuenmorir.es; datos sobre el centro en Gómez/Franco 2009: 299-303). Se trata de un local nada invisible, pues se accede a él desde la calle, con una sala de meditación muy espaciosa y que incluye un jardín de piedra y en general unas dependencias muy cuidadas (ilustración 71).

Resulta una sala ejemplar de lo que se puede caracterizar como "estética zen", con un minimalismo en la decoración que tiene la virtud de permitir que sea la luz que entra estratégicamente en la sala la que marque la pauta de la dirección de la mirada en los momentos en los que no se esté realizando la práctica de zazen en la que, al tratarse de un colectivo de seguidores del zen soto, la meditación sentada se hace de cara a la pared y no hacia el interior de la sala como es lo habitual entre quienes siguen el zen rinzai.

Ilustración 71: sala de meditación del Dojo Zen Nainiwa, de Zaragoza

En la red de la CBSZ se incluyen también la Asociación Zen de Alicante, coordinada por Samuel Soriano, la Asociación Zen de Bilbao, la Asociación Zen de Valencia, coordinada por José Manuel Maceiras, la Asociación Zen de Galicia con un lugar de práctica en Orense (el Kannon Mon Zen Dojo: Alonso 2014: 191-194), la Asociación Zen de Mallorca (Buades 2016: 170) y la Asociación Zen de Murcia. La CBSZ resulta especialmente interesante por cuanto se trata de un colectivo con una larga trayectoria, entroncado en un linaje japonés, pero a la par formado por españoles, que entienden el budismo zen de un modo que tiende a adaptarse al mundo occidental y en particular al español, en sus múltiples particularidades y diversidad. Muestran una combinación interesante entre los caracteres globales del budismo y su entronque en lo local, que más que plegarse únicamente a las formas de origen (casi diríamos a la etnicidad japonesa, de la escuela de la que derivan) las adapta, aunque de un modo respetuoso (y reconocible para cualquier seguidor del soto zen japonés), al contexto local en el que se mueven y que en ocasiones hace que presente diferencias con el budismo zen a la francesa de muchos otros seguidores de Deshimaru.

Plenamente asociado en el pasado en la red de la CBSZ, pero con una trayectoria independiente en el presente, ahondada por la ruptura formal producida en septiembre de 2020 (como se expone en el capítulo octavo de este libro), está la que actualmente se denomina Comunidad Budista Zen Luz del Dharma, que se inscribió en 2011 en el RER, cuando todavía formaba parte de la CBSZ, como Comunidad Budista Soto Zen Canaria y que lidera Denko Mesa. El centro urbano de prácticas principal, una vez que el proyecto de consolidar un centro de retiros en la zona de Arico (Tenerife) no prosperó, es el Dojo Zen de Tenerife (Zanmai San Dojo) que se localiza en la capital de la isla. El local que han tenido como sede durante décadas hasta el año 2020 se ubicaba en un piso en pleno centro de la ciudad presentando una sala de culto-meditación de uso diario, en el nuevo y reciente local, como en el anterior no se escatiman los elementos estéticos del zen en la línea de la sensibilidad japonesa hacia los pequeños detalles y la simplicidad de los arreglos florales (ilustración 72). Se han asociado con el grupo también el Dojo Zen de Gran Canaria (Hojin Zen Dojo: Díez de Velasco 2008: 274-275), un grupo en Denia y otros en Madrid, Valencia o Barcelona desde 2019. La comunidad Luz del Dharma desarrolla una actividad destacada, actuando, gracias también a su cuidada página web y otros recursos asociados (listas de correo, etc.), como un dinamizador notable en un contexto insular fragmentado como es el canario en el que otros colectivos del zen ya no están presentes en la actualidad (en el pasado en Las Palmas de Gran Canaria hubo un grupo asociado a la AZI: Díez de Velasco 2008: 275).

Ilustración 72: detalle del altar del Zendo Sanmai San de Santa Cruz de Tenerife de la Comunidad Budista Zen Luz del Dharma

También relacionado, aunque en un pasado aún más lejano, con la CBSZ está Aigo Castro y el templo Abhirati de Valencia, asunto antes citado pues es un grupo que en 2006 se inscribió en el RER con el nombre de Tradición Budadharma Zen Soto. Vimos que es reconocido como templo zen por la Sotoshu y el centro fue incluso inaugurado en 2003 por el propio Narazaki, el maestro que dio la transmisión a Aigo Castro. Un elemento destacado en el caso de Aigo Castro es su vertiente académica, ya que ha cursado un máster en Estudios Budistas en la Universidad de Sunderland (Reino Unido), bajo la dirección del profesor Peter Harvey y colabora como docente con la Cátedra de las Tres Religiones de la Universidad de Valencia (Castro 2011 para su trabajo fin de máster o Castro 2002 para un trabajo publicado en la editorial Kairós).

En este punto y tras revisar la red aglutinada en torno a la AZI y la red de la CBSZ y grupos relacionados con ella en algún momento, que suman entre ambos más de cuarenta lugares de práctica, pasaremos a citar otros colectivos que derivan o se entroncan en las enseñanzas de Taishen Deshimaru. Destaca sin duda el Dojo Nalanda, que vimos que inauguró el propio Deshimaru pero que en la actualidad es independiente de cualquier red, incluida la AZI. Mantienen el centro de prácticas en una ubicación diferente de la histórica en el barrio gótico de Barcelona que abandonaron a fines de 2017, al que se añade otro centro en la parte moderna de la ciudad, que denominan Zendo Namasté y coordina al colectivo Josep Manuel (Sosen) Campillo del que destaca también su labor como traductor y autor (Campillo 2011a-c; 2020).

Otro de los colectivos con cierto peso en España y que mantiene en la actualidad una posición de independencia de todas las redes anteriores (de la AZI en especial, pero también de la Sotoshu japonesa) es el que lidera Stéphane (Kosen) Thibaut (Martí 1997 para una entrevista en *Cuadernos de budismo*). Es una red mundial, denominada Association Bouddhiste Zen Deshimaru o Kosen Sangha (http://www.zen-deshimaru.com), con una expansión muy notable en Sudamérica y en especial en Argentina (por ejemplo Carini 2005: 190ss.; 2018:10) que incluye tres templos (uno en Córdoba, Argentina, el Shobogenji, otro en Rosis, Francia, el Yujo Nyusanji y el tercero en España, el Shorinji) y con casi sesenta doyos (de los que hay tres en España, en Madrid, Barcelona y Tortellà) que se insertan directamente en la red de la Kosen Sangha (Iglesias 2006: 356-357). Pero se ha constituido otra red con una cierta independencia de trayectoria, y a la que no pertenecen los dos doyos antes citados, y que se denomina Asociación Zen Taisen Deshimaru (www.zenkan.com). La lidera una maestra, francesa de nacimiento, pero afincada desde hace decenios en España, Bárbara (Kosen) Richardeau (Landeiro 2011 desarrolla una interesante entrevista). Fue ordenada monja por Deshimaru y reconocida como maestra zen por Thibaut, autora de varios libros (Kosen 1999; 2002) y con un perfil de liderazgo muy interesante pues es una de las pocas maestras budistas zen en nuestro país.

La red se centra exclusivamente en España e incluye un centro de prácticas diarias en Madrid, el Mokusan Dojo, con una larga trayectoria de tres décadas (López 2007: 86), un templo en Madrigal de la Vera (Cáceres), el Shorinji, más reciente, ambos también incluidos en las listas de la Kosen Sangha, y ocho grupos de práctica, en El Escorial, Huesca, Gijón, Coruña, Villena, Zaragoza, Santander y Cabezón de la Sal (Cantabria).

Otros grupos independientes de la AZI o de otras redes del soto zen, pero que de alguna manera enraízan en Deshimaru son, por ejemplo, el centro Dokan de Barcelona que coordina Anik Billard, ordenada monja por Deshimaru, pero que ahora sigue una trayectoria propia (http://www.enso-escuela.com/meditacion-zen/centro-zen-dokan; Iglesias 2006: 357). También está el Templo Tenryuji (https://sotozencatalunya.wordpress.com) que ha constituido una Associació Soto Zen de Catalunya y se puede añadir el Dojo-Ermita-Asociación Zen La Otra Orilla en Bétera, Valencia (http://www.laotraorillazen.es) que dirige José Ballester, otro discípulo de Deshimaru que luego derivó hacia las enseñanzas del maestro Hogen Yamahata.

En suma, los colectivos derivados directa o indirectamente de la semilla japonesa del soto zen traída a Europa por Taisen Deshimaru, superan el medio centenar en España. Resultan un reflejo directo de Japón en su raíz y se caracterizan todos ellos por ofrecer una práctica muy parecida en la base, centrada en el zazen, tal como Deshimaru insistía que se hiciese, en la línea del modelo implantado por Dogen, y cargada de palabras y conceptos japoneses que siguen marcando la vida y la etiqueta en los centros: *shikantaza* (solo sentarse), *kin-hin* (meditación caminando), *samu* (trabajo para mantener el centro), *sesshin* (retiro largos de meditación), *mondo* (preguntas al maestro), *fuse* (donativo), *gassho* (saludo), *mushotoku* (búsqueda sin meta), entre otras. Mantienen también en mucha medida los modelos de liderazgo religioso que entroncan más con lo japonés que con lo habitual en Europa, a pesar de que muchos de ellos hayan optado por minimizar o romper relaciones con la Sotoshu y cortar casi cualquier referencia administrativa o burocrática respecto del soto zen oficial de Japón.

Hemos de añadir a la lista otros colectivos que no parten de la semilla de Deshimaru. Justamente el japonés Hogen Yamahata, ya citado, decidió a comienzos de la década de 1990 establecer un centro en Europa y optó por hacerlo en la Alpujarra granadina bajo el nombre de Jiko-An (Macías/Briones 2010: 395-396). Se trata, como ya vimos, de uno de los registros budistas primeros en el RER, que data de 1994 bajo el nombre de Comunidad Budista Zen del Camino Abierto. Está en un emplazamiento excepcional, pero tiene cabida para un número limitado de personas (no más de una veintena) y hasta el momento no se ha insertado en ninguna red española (no ha prosperado de modo pleno su acercamiento a la federación budista), aunque sí que pertenece al colectivo internacional de seguidores de Yamahata y mantiene relaciones cordiales con el

Zendo Betania (por la mutua convergencia en torno a algunos presupuestos de la escuela Sanbo-Zen).

Otro centro registrado, pero que en este caso tampoco pertenece a la federación budista, aunque tuvo en el pasado un cierto acercamiento, es el Shoen Dojo de Madrid, que porta, como vimos, el nombre en RER de Comunidad Budista Zen Jardín de Luz, y se inscribió en 2009. Su director, Tesshin Sanderson, es discípulo del carismático, controvertido (y citado con anterioridad) Taizan Maezumi, fundador de la red internacional denominada White Plum Sanga (que incluye a sus doce discípulos principales entre los que se cuenta Sanderson y muchos de los centenares de seguidores que instruyó) y que unía en su persona linajes del zen soto y rinzai y de la escuela Sanbo Kyodan (hoy Sanbo-Zen). Directamente inserto en esta red internacional del White Plum (http://www.whiteplum.org/wpa_centers.htm) está también el último centro zen registrado en el RER, en 2017, que ya revisamos, el Templo Keiriyuki que coordinan Peter (Gakudo) den Hollander y Anjo (Koren) Kasman y se sitúa en Camprodón (Girona).

El caso de Maezumi nos permite adentrarnos un paso más en la gran variedad del zen, más allá de la escuela soto que caracteriza a los grupos anteriores, y entrar a revisar el rinzai japonés, que cuenta en España con algunos colectivos de practicantes, muy centrados en el País Vasco y aledaños y que se caracterizan por otorgar una gran importancia, en mayor medida que en el zen soto, a otro concepto japonés, el *koan* (una pregunta o cuestión que el maestro plantea a su discípulo y que ha de resolverse no por un razonamiento estándar, sino como resultado de la práctica meditativa según la plantea el zen). Desde luego el zen rinzai ha tenido un mucho menor desarrollo en España que el soto, aunque tuvo tempranos promotores como Emilio Fiel (Miyo), que ha liderado diversas iniciativas en la línea de la nueva era (www.emiliofiel.com; García 1986: 145-146 con datos de los primeros años 80 del siglo pasado), en las que el budismo zen rinzai, siguiendo en su momento las enseñanzas del muy longevo y controvertido maestro japonés afincado en Estados Unidos Kyozan Joshu Sasaki (1907-2014) fue un ingrediente en su propuesta espiritual a mediados de los años ochenta del siglo pasado, que hay que destacar, pues llevó a la práctica del zen a algunos de los pobladores más veteranos de los centros actuales. Se trató de un interés que llegó a cristalizar incluso en una publicación específica dedicada al *koan* (Miyo 1993).

El International Zen Institute of Spain es en la actualidad la red principal asociable con el zen rinzai en España. Comenzó de modo oficial en 2002 y desde ella se han desarrollado cursos en España por parte de diversos maestros, incluidos los dirigidos por la actual líder mundial del grupo, la neerlandesa Jiun Hogen (Jenny de Wit), discípula de la alemana Gisela Midwer (1931-1999, su nombre japonés era Gesshin Myoko), discípula del antes citado Joshu Sasaki (con el que cortó en cierto momento tendiendo su trayectoria hacia el budismo vietnamita). El colectivo forma una red en nuestro

país (http://www.zeninstitute.org/en/agenda/spain/main.html), con una decena de grupos que se sitúan en el País Vasco (Elciego -Álava-, Getxo -Vizcaya-, Bilbao, San Sebastián y Hernani -Guipuzcoa-), Madrid, Alicante y Logroño y con el centro de referencia en Cantabria. La red la coordina para España Marisa (Shora) Mazón, discípula de Jiun Hogen. También asociado en su día al International Zen Institute, derivando del antiguo Instituto Internacional Zen de Euskal Herría (fundado en 1994), ha funcionado el grupo EuskalZen con un local de prácticas en San Sebastián y coordinado por Antton (Janaka Dokan) Jauregizuria.

Finalmente, con la escuela de Maezumi se asocia también Dennis (Genpo) Merzel, que tiene grupos de seguidores en España de su metodología denominada Big Mind (http://bigmind-es.blogspot.com; Merzel 2008) que combina el zen y la psicoterapia occidental. Tener en cuenta a este tipo de grupos, llevaría a multiplicar enormemente el elenco de colectivos, pues en alguna medida utilizan técnicas procedentes del zen muchos instructores de meditación, de mindfulness y de técnicas de desarrollo personal cuyos locales jalonan las grandes capitales españolas. Desde luego no se identifican de modo explícito en la mayoría de los casos como budistas zen y nunca pensarían en inscribirse como tales en el Registro de Entidades Religiosas pero nos ilustran sobre el interesante asunto de los límites difusos de nuestro tema de estudio y la variedad de propuestas que se pueden en alguna medida englobar en lo que reivindica el apelativo prestigioso de zen.

Por último habría que tener en cuenta que existen otros grupos con un menor nivel de visibilización que presentan una trayectoria en ocasiones efímera y casi invisible en muchos casos. Y tampoco se puede dejar de evidenciar que a nivel individual existe un número que puede llegar a ser destacado, pero muy difícil de determinar, de practicantes del zen que no se insertan en ningún colectivo, que realizan zazen de modo individual y que se miran en el espejo del Japón a través de libros, de su propia experiencia o de algún retiro o alguna práctica más formal realizada en el pasado. En alguna medida ofrecen un reflejo de la patria del zen, pero que nos resulta casi invisible.

6. Pinceladas de futuro

En suma, teniendo en cuenta todos estos colectivos revisados del zen budista en España, y si añadimos los grupos católicos que orientan la meditación en los instrumentos que ofrece el zen, la suma se acercaría al centenar de centros que van desde templos a pequeños grupos locales pasando por una red de doyos y zendos que jalonan casi la totalidad de las provincias españolas.

Pero pensar el futuro del zen en España requiere lanzar también la reflexión hacia los territorios menos establecidos. Zen como nombre de

moda, por sí solo parecería bastar, nueva cosificación, para delimitar un producto cultural (un servicio simbólico) específico, con valor propio, que en nuestro mundo tan enfocado en el individuo se podría combinar con cualquier otra cosa, en este caso, religiosa, espiritual o hasta incluso no religiosa. Solo la práctica podría llegar a quedar en pie tras esos recortes, reducción a un mero sentarse y respirar, conformando una más de las técnicas de meditación que pueblan nuestro mundo postindustrial ávido de gimnasias del autoconocimiento que se materialicen en un cerebro mejor ordenado y conectado cuyo escaneo ofrezca una imagen visible que puedan interpretar las neurociencias lo mismo que el reflejo de nuestra práctica dietética y gimnástica debería ofrecer el reflejo de un cuerpo perfecto en la balanza que mide no solo los kilos, sino también la tasa de grasa. Zen en este sentido se vería hoy en día como un elemento más en esa exigida inversión en perfección interior que se manifestaría en perfección exterior, en la línea de un vivir el presente que parece entender la cultura como culturismo y el cultivo de las virtudes como el cultivo del cuerpo-mente para el que el zen sería uno de los senderos terapéuticos posibles de la autoayuda, una senda en la conviene citar las agudas reflexiones de Eva Ilouz (2010, especialmente el capítulo cap. 5). De ahí que el zen ofrezca un atractivo añadido que explica su cierto éxito fuera de los límites de los monasterios de Japón desde los que irradió en el último siglo para convertirse en un fenómeno religioso/no religioso global.

Aunque habría que puntualizar que ha tenido un impacto limitado, y una pincelada del futuro no puede dejar de ser la que coloree este hecho. Y es que el zen es un asunto de elites, no de masas, que además en los últimos lustros ha de enfrentar el embate de técnicas menos comprometidas con un trasfondo religioso implicado como por ejemplo el proliferante mindfulness del que hay que volver a recordar que tiene orígenes budistas, aunque se haya solido desdotar de toda referencia de este tipo, por lo menos en los niveles de iniciación. Esta nueva tendencia de la moda ha llevado en algunos casos a que quienes ofrecían zen estén optando por renunciar, escamotear o aparcar temporalmente el viejo nombre de moda para integrarse en la corriente favorable del prestigio del nuevo. Los ejemplos se multiplican, sirvan de muestra el ya citado MBTB (Mindfulness Basado en la Tradición Budista) que propone Dokusho Villalba y sistematiza en su libro de 2019 o la estrecha vinculación de Denko Mesa como coautor (Peressutti 2010) en un estudio sobre zen y ritmo cardiaco en el que participó (también Peressutti 2011) o con una de las redes de mindfulness más activa y exitosa que hay en la actualidad en España y que lidera Javier García Campayo (https://mindfulnessycompasiongarciacampayo.com, se revisan algunos de sus trabajos en el capítulo cuarto de este libro), practicante desde tiempo atrás del zen en el antes citado Dojo Nainiwa de Zaragoza.

Mindfulness que, además, se imagina más cerca de ciencia que de religión y se mira no ya en el espejo del Japón ancestral, sino en el poderoso

amparo de lo que se genera en Estados Unidos que, además de ofrecer la más vanguardista modernidad, puede certificar la más perfecta autenticidad por medio del lenguaje inapelable y plenamente global de las neurociencias. Las masas que confluyen en torno al mindfulness no son comparables con las minorías que se reúnen en el zen, mindfulness en la empresa o en los ámbitos sanitarios o educativos tiene un éxito inapelablemente mayor que zen en esos mismos ámbitos.

Pero aunque es posible que la moda del zen, en lo que se refiere a su vertiente de técnica de meditación, esté quizá remitiendo, anegada por técnicas menos religiosamente comprometidas, resulta un interesante objeto de estudio y muy apropiado si el foco de la mirada se lanza desde y hacia Japón. País que no puede dejar de estar presente cuando se quiera hablar de zen, aunque sea en medidas dispares o hasta casi desvanecidas (detectando así reflejos de Japón, pero también rupturas con Japón). Es lo que hemos estado viendo tanto entre seguidores del zen budista como incluso entre quienes optan por un zen en el marco religioso católico o un zen sin referencias religiosas explícitas. Hemos podido detectar esos reflejos de Japón al repasar linajes, maestros, transmisiones del dharma y, de modo particularmente significativo, al evidenciar la utilización de nombres japoneses denominando conceptos y acciones, identificando lugares de culto por toda la geografía española, y jalonando entre sus seguidores los apellidos europeos y españoles y en algunos casos hasta suplantando sus nombres propios.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Este trabajo utiliza, poniéndolos totalmente al día y desarrollando nuevos aspectos, análisis y datos relativos al zen japonés que se plantearon en Díez de Velasco 2013-2018: 195-218. Como texto específico se preparó para una publicación coordinada por Javier Macías Cárdenas e Israel Santamaría Canales titulada *Los mundos invisibles de Japón: religiones, filosofías y creencias*, que nunca vio la luz.

Abad Márquez, Luis (2007). "Ana María Schlüter Rodés. Sentarse a solas con el misterio". *Iglesia viva* 232: 67-82.

Alongina, Xavier (1998). "Entrevista a Dokusho Villalba Osho, primer maestro budista zen español". *Cuadernos de budismo* 26: 14-18.

Alonso, María Jesús (2014). "La implantación del budismo". En: Antonio Izquierdo (dir.) *Mareas de pluralismo. Minorías religiosas en Galicia*. Barcelona: Icaria: 161-204.

Antolín, Mariano / Embid, Alfredo (1977). *Introducción al budismo zen*. Barcelona: Barral.

Araque, Agustín (2005). "Visita: Luz Serena, el silencio interior". *Dharma* 2: 47-53.

— (2006). "Visita: zendo Betania". *Dharma* 4: 37-43.
— (2007). "Visita a un centro: el origen del zen en España". *Dharma* 5: 61-67.
Baatz, Ursula (2001). *Hugo M. Enomiya-Lassalle, una vida entre dos mundos, biografía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
— (2005). *H.M. Enomiya-Lassalle, jesuita y maestro zen*. Barcelona: Herder.
Baier, Karl (2013). "The Formation and Principles of Count Dürckheim's Nazi Worldview and his interpretation of Japanese Spirit and Zen". *The Asia-Pacific Journal* 11, 48/3: 1-33.
Bell, Sandra (2002). "Scandals in Emerging Western Buddhism: En Prebish, Charles S. / Baumann, Martin, eds. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: Univ. of California Press: 230-242.
Bilbao, Saioa / Arregui, José (2010). "El budismo". En: Eduardo J. Ruiz Vieitez (dir.) *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona: Icaria, pp.184-190.
Blain, Dominique (2011). *Sensei. Taisen Deshimaru, maître zen*. Paris: Albin Michel.
Bodiford, William M. (2008). "Dharma Transmission in Theory and Practice". En: Steven Heine y Dale S. Wright (eds.) *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. Oxford: Oxford University Press: 261-282.
Bouso, Raquel (2008). *El zen (amb contrapunts de Ramon Badia, James W. Heisig, Berta Meneses)*. Barcelona: Fragmenta.
Brantschen, Niklaus (2004). *Por el camino del zen como cristiano budista*. Bilbao: Mensajero.
Brazier, David (1997). *Terapia zen*. Bilbao: Desclée (prólogo de Ana María Schlüter, nueva edición. Madrid: Oberon, 2003).
— (2003). *El nuevo budismo*. Madrid: Oberon.
Buades, Josep (2016). *Amic(s) e amat(s). Minorías religiosas en las Illes Balears*, Barcelona: Icaria.
Buades, Josep / Vidal, Fernando (2007). *Minorías de lo mayor. Religiones minoritarias en la Comunidad Valenciana*, Barcelona: Icaria.
Calle, Ramiro (1970). *Introducción al zen y al lamaísmo*. Barcelona: Cedel.
Campillo, Josep Manuel (2011a). *El secreto del zen, los textos esenciales legados por los patriarcas del budismo Soto Zen: Hannya Shingyo, Shinjinmei, Shodoka, Sandokai, Hokyo Zanmai, Fukanzazenji* (edición, traducción y notas de Josep Manuel Campillo). Palma: Olañeta.
— (2011b). *Los diez bueyes y tres canciones zen, los versos que cantaron todos aquellos que buscaron la naturaleza de Buda* (edición, traducción y notas de Josep Manuel Campillo). Palma: Olañeta.
— (2011c). *¡Meditad! una respuesta espiritual a la crisis material actual*. Palma: Olañeta.

— (2020). *Om. Cants i oracions dels monjos budistes*. Barcelona: Publicacions de l'Abadia de Montserrat.
Carini, Catón Eduardo (2005). "Budismo Global, Budismo Local: una recorrida por los grupos zen argentinos". *Revista de Estudos da Religião* 3: 178-195.
— (2006). "Estrategias del poder sagrado. La construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino". *Ciencias Sociales y Religión*, 8: 155-172.
— (2009). "La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino". *Ciencias Sociales y Religión* 11: 157-180.
— (2018). "Southern dharma: outlines of Buddhism in Argentina". *International Journal of Latin-American Religion* 2/1: 3–21.
Castermane, Jacques (1989). *Las lecciones de Dürckheim*. Barcelona: Luciérnaga.
— (1997). *El centro del ser*, textos de Karlfried Graf Dürckheim reunidos por Jacques Castermane. Barcelona: Luciérnaga.
— (2010). *La alegría del ser*. Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
— (2016). *¿Cómo se puede ser zen?* Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
Castro, Aigo (2002). *Las enseñanzas de Dogen*. Barcelona: Kairós.
— (2011). "The Indian Buddhist Dhâranî: An Introduction to its History, Meanings and Functions", trabajo fin de máster en Estudios Budistas, University of Sunderland (bajo la dirección de Peter Harvey).
Castro Cubells, Carlos (1972). "Prólogo…. y epílogo". En Raimundo Panikkar, *Cometas, fragmentos de un diario espiritual de la postguerra*. Madrid: Euramérica: 9-16 (texto fechado en 1971).
— (1981). "El zen japonés". En: *Enciclopedia temática Planeta*, vol. 9: 340-346 (Castro redactó la parte segunda del libro, dedicada a la historia de las creencias: 206-398).
— (1997). Memorias, manuscrito inédito (mecanografiado), sin fecha (escrito entre 1967 y 1997).
Cornejo Valle, Mónica (2012). "Religión y espiritualidad ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias post-católicas entre budistas Soka Gakkai". *Revista Internacional de Sociología* 70/2: 327-246.
— (2013). "Individual spirituality and religious membership among Soka Gakkai Buddhists in Spain". En Anna Fedele y Kim Knibe (eds.), *Spirituality against Religion: the role of Gender and Power*. London-New York: Routledge: 62-77.
Díez de Velasco, Francisco (2007). "Planteamientos metodológicos preliminares para el estudio del budismo en Canarias: crónica de un experimento de historia oral". En: Francisco Díez de Velasco / José

Alberto Galván (eds.) *Las religiones minoritarias en Canarias, hoy: perspectivas metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Idea: 367-402.
— (2008). "La pluralidad de los budismos en Canarias". En: Francisco Díez de Velasco (ed.) *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria: 265-284.
— (2010). "Budismos y budistas en Canarias". En Elio Masferrer / Carmen Castilla / Elisabeth Díaz Brenis, eds., *Actas del XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*. México: ALER publications, Cd-rom: 1-21.
— (2013-2018). *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal (2º ed. puesta al día en versión e-book. Madrid: Akal, 2018).
— (2018). "La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España". *Éndoxa (Series Filosóficas)* 42: 69 -136 (volumen de Ensayos en honor de María Teresa Román, edición de D. Sánchez Meca y P. Yuste Leciñena).
Dumoulin, Heinrichs (2002). *Zen, el camino de la iluminación en el budismo, orígenes y significado*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Ana María Schlüter y Fernando Beltrán).
Dürckheim, Karlfried (1977). *El zen y nosotros*. Bilbao: Mensajero.
— (1982). *Meditar. ¿Por qué y cómo?* Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana, 6ª ed. 2000).
— (1984). *El maestro interior: el maestro, el discípulo, el camino*. Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana, 6ª ed. 2000).
— (1986). *Hara: centro vital del hombre*. Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana, 7ª ed. 2002).
— (1993). *El despuntar del ser: etapas de maduración*. Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana, 2ª ed. 2009).
— (1994). *Práctica del camino interior: lo cotidiano como ejercicio*. Bilbao: Mensajero (versión española de Concha Quintana, 3ª ed. 2009).
— (1996a). *El sonido del silencio*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Concha Quintana).
— (1996b). *El camino de la trascendencia*. Bilbao: Mensajero (traducción de Concha Quintana).
Enomiya-Lassalle, Hugo (1972). *El zen*. Bilbao: Mensajero.
— (1974). *Zen, un camino hacia la propia identidad*. Bilbao: Mensajero.
— (1975). *El zen entre cristianos*. Barcelona: Herder.
— (1985). *Zazen y los ejercicios de San Ignacio*. Madrid: Paulinas.
— (1987). *Vivir en la nueva conciencia, textos escogidos sobre cuestiones de nuestro tiempo*. Madrid: Paulinas (traducción de Ana María Schlüter Rodés).

— (1988). *Introducción al zazen*. Brihuega: Editorial Zendo Betania (reeditado en 1992 y 1998)
— (1999). *¿A dónde va el hombre?* Brihuega: Editorial Zendo Betania (antes en Santander, Sal Terrae 1982).
— (2006a). *Zen y mística cristiana*. Brihuega: Editorial Zendo Betania (antes en Madrid, Paulinas, 1991, traducción de Ana María Schlüter Rodés).
— (2006b). *La meditación, camino para la experiencia de Dios*. Brihuega: Editorial Zendo Betania (antes en Santander, Sal Terrae 1981, traducción de Ana María Schlüter Rodés).
Fernández-Coronado, Ana (2009). "Notorio arraigo de la Federación de Comunidades Budistas de España (consideraciones jurídicas sobre la evolución del concepto de notorio arraigo)". *Bandue* 3: 137-154.
Fuller, Robert C. (2001). *Spiritual, but Not Religious: Understanding Unchurched America*. Oxford: Oxford University Press.
Gallardo, Àngels (1995). "Un abogado zen en Barcelona". *Cuadernos de budismo* 13: 14-15.
García, Ángel (1986). *Guía del orientalismo en España*. Barcelona: Martínez Roca.
Gómez Bahillo, Carlos / Franco de Espés, Carlos (2009). "Budismo". En: Carlos Gómez Bahillo (coord.) *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*. Barcelona: Icaria: 289-306.
Gross, Rita (2005). *El budismo después del patriarcado, historia, análisis y reconstrucción feminista del budismo*. Madrid: Trotta (Prólogo de Ana María Schlüter).
Hernando de Larramendi, Miguel y García Ortiz, Puerto (dirs.) (2009). *Religion.es: Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*. Barcelona: Icaria.
Humphreys, Christmas (1962). *Budismo zen*. Buenos Aires: Fabril.
Iglesias, Agustí (2006). "El budismo". En: Joan Estruch (ed.) *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*. Barcelona: Icaria: 331-379.
Ilouz, Eva (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires-Madrid: Katz (University of California, 2008).
Irizarry, Joshha A. (2015). "Putting a Price on Zen: The Business of Redefining Religion for Global Consumption". *Journal of Global Buddhism* 16: 51-69.
Jäger, Willigis (1995). *En busca del sentido de la vida, el camino hacia la profundidad de nuestro ser*. Madrid: Narcea (traducción de Carmen Monske).
— (1999). *En busca de la verdad, caminos-esperanzas-soluciones*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).

— (2002). *La ola es el mar, espiritualidad mística*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
— (2004). *Adonde nos lleva nuestro anhelo. La mística en el siglo XXI, alocuciones, sermones, inspiraciones*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
— (2005). *Partida hacia un país nuevo. Experiencias de una vida espiritual*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
— (2007). *La vida no termina nunca. Sobre la irrupción en el ahora*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
— (2008). *Sabiduría de Occidente y Oriente. Visiones de una espiritualidad integral*. Bilbao: Desclée de Brouwer (traducción de Carmen Monske).
Kadowaki, Johannes Kakichi (1981). *El zen y la Biblia, lectura corporal del koan y la Biblia, vivencia zen de un cristiano*. Madrid: Paulinas.
Kennedy, Robert (2008). *Los dones del zen a la búsqueda cristiana*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
Knitter Paul F. (2016). *Sin Buda no podría ser cristiano*. Barcelona: Fragmenta.
Koné, Alione (2001). "Zen in Europe: A Survey of the Territory". *Journal of Global Buddhism* 2: 139-161.
Kosen, Bárbara (1999). *Zen aquí y ahora. Enseñanza en el Mokusan Dojo con los comentarios del Bendowa*. Madrid: Mandala (nueva ed. 2017).
— (2002). *Zazenbuda, introducción al zazenshin del maestro Dogen*. Madrid: Dilema.
Landeira, Luis (2011). Más allá del silencio. Una conversación con la maestra zen Bárbara Kosen (en http://www.shadowline1.com/lineadesombra/kosen/kosen.html, visitada en 2/05/2017).
Lenoir, Frédéric (2000). *El budismo en Occidente*. Barcelona: Barral (ed. or. París, 1999).
López, Bernabé y otros (2007). *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria.
Lubac, Henri de (1952). *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Paris : Aubier-Montaigne (nueva ed. Paris, Cerf en *Oeuvres complètes de Henri de Lubac* vol. XXII, 2000).
— (2006). *Budismo y cristianismo*. Salamanca: Sígueme (traducción de Xabier Picaza).
Macías, Clara (2010). "Budismos en Andalucía. Historia e implantación". En: E. Masferrer, C. Castilla / E. Díaz Brenis (eds.) *Actas del XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*. México: ALER publications, Cd-rom: 1-23.
— (2011). "Practicantes del dharma en Andalucía". *Revista de Humanidades* 18: 11-36.

Macías, Clara / Briones, Rafael (2010). "Budismos en Andalucía". En: Rafael Briones (dir.) *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria: 363-405.

Martí, Inka (1997). "Entrevista a Kosen Thibaut". *Cuadernos de budismo* 23: 19-21.

Martín Arranz, María Victoria (2012). "Budismo: la vieja tradición y su reciente implantación". En: Jesús Valero (dir.) *Hablando de lo religioso. Minorías religiosas en Castilla y León*. Barcelona: Icaria: 143-166.

Meneses, Berta (2018). *Zen. Una manera de vivir*. Barcelona: Asociación Zen Dana Paramita.

Merton, Thomas (1972). *El zen y los pájaros del deseo*. Barcelona: Kairós.

Merzel, Dennis (2008). *Gran Mente, Gran Corazón. Descubriendo tu propio camino*. Barcelona: Libros de la Liebre de Marzo.

Mesa, Denko (Francisco) (2005). *Orígenes del budismo, vol. I de Budismo. Historia y Doctrina*. Madrid: Miraguano ediciones.

-- (2007). *El Gran Vehículo. Mahâyâna*, *vol. II de Budismo. Historia y Doctrina.* Madrid: Miraguano ediciones.

— (2009). *Zen. Entrega y confianza*. Barcelona: Shinden ediciones.

— (2013). *El viejo arte de darse cuenta. Enseñanzas del maestro Denko Mesa*. Barcelona: Shinden ediciones.

— (2016), *Zen, aroma eterno. Barcelona:* Shinden ediciones.

— (2019). *Quietud*. Madrid: San Pablo.

Miyo (Emilio Fiel) (1993). *El koan zen*. Madrid: Mandala ediciones.

Panikkar, Raimon (1966). "La prima imagine del Buddha. Per una introduzione al apofatismo buddhista". *Humanitas* 21: 608-622.

— (1969). "La sonrisa de Buda". *Revista de Occidente* 76: 1-21.

— (1971). "Nirvana and the Awareness of the Absolute". En: Joseph P. Whelan (ed.) *The God Experience. Essays in Hope*. New York: Newman Press: 81-99.

— (1978). "Gedankenfreie Meditation oder seinerfüllte Gelassenheiten". En: Günter Stachel (ed.) *Munen Muso. Ungegenständliche Meditation, Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle S.I. zum 80 Geburtstag*. Mainz: Matthias-Grunewald-Verlag: 309-316.

— (1995). "La fascinación del budismo". *Revista de Estudios Budistas* 9: 7-23.

— (1996). *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela.

Peressutti, Caroline / Martín-González, Juan M. / García-Manso, Juan M. (2011). "Heart rate variability behavior at different stages of practice in Zen meditation: a study of the system dynamics using multiresolution análisis". *Revista Andaluza de Medicina del Deporte* 4(2):58-62.

Peressutti, Caroline / Martín-González, Juan M. / García-Manso, Juan M. y Mesa, Denko (2010). "Heart rate dynamics in different levels of Zen meditation". *International Journal of Cardiology* 145(1): 142-146 (https://doi.org/10.1016/j.ijcard.2009.06.058).

Poveda, Lola (2011). *Conciencia energía y pensar místico*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Puglisi, Rodolfo (2016). "El encuentro del catolicismo y el budismo en las espiritualidades argentinas contemporáneas. Una mirada etnográfica a los grupos Zendo Betania". *PUBLICAR - En Antropología y Ciencias Sociales. Revista del Colegio de Graduados en Antropología de la República Argentina* XX: 53-71.

— (2018). "La meditación zen entre cristianos. Hábitos corporales, nuevas prácticas rituales y procesos de subjetivación en los grupos Zendo Betania de Argentina". *Claroscuro. Revista del Centro de Estudios sobre Diversidad Cultural* 17: 1-26.

Puglisi, Rodolfo y Carini, Catón (2017). "Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen. Historia de la escuela Zendo Betania". *Revista Brasileira de História das Religiões* X/29: 217-236.

Rech, Roland (2000). *Monje zen en Occidente, conversaciones con Romana y Bruno Solt*. Lleida: Milenio.

Redondo, Rafael (2005). *La radicalidad del zen*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

— (2008). *Zen, la experiencia del ser*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

— (2010). *El esplendor de la nada*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

— (2015). *Ser la propia luz. Más allá de linajes y maestros, de escuelas y creencias*. Bilbao: Desclée de Brouwer.

Salas, Luis (2016). *Ensenyances a Lluçà 1, ensenyança oral de Lluís Nansen Salas donada en els retirs Zen de Lluçà i Barcelona, 2012-2013*, Barcelona: Dojo Zen Barcelona Kannon.

— (2017a). *Ensenyances zen a Lluçà 2, ensenyança oral de Lluís Nansen Salas donada en els retirs zen de Lluçà i Barcelona, 2014-2015*, Barcelona: Dojo Zen Barcelona Kannon.

— (2017b). *Meditació Zen. L'art de simplement ser*, Barcelona: Edicions Viena, 2017.

— (2017 c). *Meditación Zen. El arte de simplemente ser*, Ediciones Invisibles: Barcelona. (2017).

— (2018a). *Mindfulness zen: la consciencia del ahora*. Barcelona: Ediciones Invisibles.

— (2018b). *Mindfulness zen: la consciència de l'ara*. Barcelona: Edicions Viena.

— (2019a). *La mente del despertar, enseñanzas zen en Lluçà 1: enseñanza oral dada en los retiros zen de Lluçà y Barcelona 2012-2013*. Barcelona: Dojo Zen Barcelona Kannon.

— (2019b). *Dharma zen: el ojo de la maravillosa revelación*. Barcelona: Ediciones Invisibles.
— (2019c). *Dharma zen: l'ull de la joiosa revelació*. Barcelona: Edicions Viena.
Schlüter Rodés, Ana María (1999). "Zendo Betania. Un lugar para practicar el budismo zen en la cultura cristiana de Occidente". *Cuadernos de budismo* 31: 17.
— (2000). *Biografías de maestros zen*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2004). *Guía del caminante*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2006). *La palabra desde el silencio*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2008a). *El verdadero vacío, la maravilla de las cosas*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2008b). "Bilingüismo religioso" en: Javier Melloni (ed.) *El no-lugar del encuentro religioso*. Madrid: Trotta: 155-168.
— (2009). *Atrévete con el dragón vivo, el arte del zazen*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2011). *Recepción del zen en occidente entre cristianos: reflexiones en el camino*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2014). *Cantos rodados, mi camino hacia el zen*. Madrid: PPC.
— (2016). *Zendo Betania. Donde convergen zen y fe cristiana*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
— (2017a). *Teresa de Jesús y Hui-neng*. Brihuega: Editorial Zendo Betania.
— (2017b) *Zen y mística sanjuanista*. Brihuega, Editorial Zendo Betania.
— (2019). *¿Por qué unos ven y otros miran y no ven?* Madrid: San Pablo.
Schlüter Rodés, Ana María y González Faus, José Ignacio (eds.) (1998). *Mística oriental y mística cristiana. XXII Foro sobre el Hecho Religioso*. Maliaño: Sal Terrae / Madrid, Fe y Secularidad.
Secorun, Pere Taiho (2019). *Sangha, determinación y compromiso en el zen: Diálogos y reflexiones en Shingetsuji, sobre el dharma y la vida cotidiana*. Barcelona: Llibres de la Lluna Nova.
— (2020). *Escritos en confinamiento*. Barcelona: Llibres de la Lluna Nova.
Sharf, Robert H. (1995a). "Sanbôkyôdan. Zen and the Way of the New Religions". *Japanese Journal of Religious Studies* 22/2-4, 417-458.
— (1995b). "The Zen of Japanese nationalism". En: Donald S. Lopez, Jr. (ed.) *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press,107–160.
Suzuki, Daisetz Teitaro (1972). *La gran liberación*. Bilbao: Mensajero.
— (1973). *Ensayos sobre el budismo zen*, 3 vols. Buenos Aires: Kier.
— (1979). *Introducción al budismo zen*. Bilbao: Mensajero.

— (1981). *El ámbito del zen*. Barcelona: Kairós.
— (1994). *Vivir el zen, historia y práctica del budismo zen*. Barcelona: Kairós.
— (1996). *El zen y la cultura japonesa*. Barcelona: Paidós.
— (2006). *¿Qué es el zen?* Madrid: Losada.
Viallet, François Albert (1973). *Zen, la otra vertiente*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
Victoria, Brian (2006). *Zen at War*. Boulder: Rowman & Littlefield.
— (2014). "A Zen Nazi in Wartime Japan: Count Dürckheim and his Sources, D.T. Suzuki, Yasutani Haku'un and Eugen Herrigel". *The Asia-Pacific Journal* 12/3: 1-51.
Villalba, Dokusho (1984). *¿Qué es el Zen?* Madrid: Miraguano Ediciones (2ª ed. 1997, 3ª ed. 2005).
— (1995). *Psicoterapia y Espiritualidad*, (coautor con Xavier Serrano). Valencia: Ediciones Orgón.
— (1997). *De corazón a corazón, enseñanza oral del maestro Zen Dokushô Villalba.* Casas del Río, Valencia: Comunidad Budista Soto Zen.
— (1998). *Vida simple, corazón profundo*. Madrid: Miraguano Ediciones.
— (1999) *Fluyendo en el presente eterno*. Madrid: Miraguano Ediciones.
— (2000). *Siempre ahora*. Madrid: Miraguano Ediciones.
— (2001). *Riqueza interior*. Madrid: Miraguano Ediciones.
— (2007). *La Voz del valle, el color de las montañas*. Madrid: Miraguano Ediciones.
— (2009). *Zen (Dhyana - Chan - Seon), vol. III de Budismo, Historia y Doctrina*. Madrid: Miraguano editores.
— (2010a). *Komyo, clara luz. Madrid:* Miraguano Ediciones.
— (2010b). *Iluminación silenciosa, antología de textos soto zen*. Madrid: Miraguano Ediciones.
— (2016). *Zen en la plaza del mercado*. Barcelona: Kairos (ed. anterior: Madrid, Aguilar, 2008).
— (2019). *Atención plena. Mindfulness basado en la tradición budista: teoría y práctica*. Barcelona: Kairos.
Villalba, Javier (2004). Budismo zen: repercusiones estéticas en Oriente y Occidente. Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid.
Watts, Alan (1971). *El camino del zen*. Barcelona: Edhasa (eds. posteriores, 1975, 1977, 1984, 2002, 2003, 2006).
— (1996). *Hablando de zen, charlas y escritos de Alan Watts*. Málaga: Sirio.
— (1999). *Budismo, la religión de la no-religión*. Barcelona: Kairós.
Webb, Russell (1998). "Budismo en España e Iberoamérica". En: Peter Harvey, *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press: 362-380.

Wehr, Gerhard (1995). *Karlfried Dürckheim: una vida bajo el signo de la transformación*. Bilbao: Mensajero (hay una segunda edición alemana de 1996).

Yamada, Koun (1993). *Barrera sin puerta* con comentarios del mestro Zen Kôun Yamada (traducción de Ana María Schlüter). Brihuega: Zendo-Betania.

— (2015). *Zen: The Authentic Gate*. Somerville: Wisdom publications, 2015 (edición original japonesa, *Zen no Shōmon*, de 1983).

Yamahata, Hogen (2005). *Hojas que caen, un brote que surge. Ahora, un perfecto milagro*. Barcelona: MTM.

BUDISMOS Y BUDISTAS EN CANARIAS

1. Orígenes y desarrollo histórico

La implantación contrastada del budismo en Canarias es un proceso reciente en el conjunto de las minorías religiosas en las islas (Díez de Velasco, ed. 2008; Díez de Velasco 2009:147-153 para revisiones generales). Sin duda, y a nivel individual, algunos elementos tomados del budismo pueden 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). Pero estos perfiles individuales en los que, además, lo budista se entremezclaba con muy variados elementos de modo no poco confuso, resultan bien difíciles de justificar documentalmente. 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 y hasta imaginarios). 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.

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. 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 parece que lo fueron en el primer momento.

Lo que podríamos denominar budistas étnicos en Canarias (originarios 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 1985 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 Dokusho 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 1985 comenzó sus visitas a las islas, estableciendo progresivamente centros zen de su escuela en las dos capitales provinciales, y destaca su labor como asiduo conferenciante y difusor del zen más allá de los círculos de practicantes (ilustración 73), aunque en los últimos tiempos, como veremos, su presencia e influencia sea mucho menor tras el alejamiento y ruptura en 2020 con el que nombró en 2005 su sucesor, el canario Denko Mesa.

Ilustración 73: conferencia de Dokusho Villalba en Santa Cruz de Tenerife el 28 de mayo de 2010, le acompaña Denko Mesa

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 Puntsok) 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 Dhiravamsa, maestro de origen tailandés, autor de libros en la línea del "nuevo budismo" de notable impacto internacional (https://www.dhiravamsa.com, para sus publicaciones en español véase capítulo cuarto de este libro), que ha establecido centros también en Estados Unidos e Inglaterra y que tiene su residencia habitual en Canarias, en Las Palmas de Gran Canaria, tiene la nacionalidad española y fue durante años y hasta 2010 el director espiritual del grupo budista radicado

en Canarias denominado Arya Marga Sangha, que lidera Alejandro Torrealba (ilustración 74), y sigue manteniéndose en la actualidad como referente del colectivo, aunque desde una relación menos activa.

Ilustración 74: Dhiravamsa y Torrealba en 2008

También destacan, por su reiteración, los viajes del maestro tibetano Akong Rimpoché que desde 1997 ha visitado Canarias en diversas ocasiones hasta su asesinato en el Tíbet en 2013. Otro pico en el crecimiento de centros lo encontramos a partir de 2011 y es reseñable la importancia de Chögyal Namkhai Norbu, maestro del dzogchen de impacto internacional que realizó múltiples visitas a Canarias desde 2010 hasta su muerte en 2018 y que residió en Tenerife durante largas temporadas y hasta fundó en 2014 Dzamling Gar (https://dzamlinggar.net/es/), en el municipio de Adeje, en Tenerife, que se planteaba como centro principal a escala mundial de la Comunidad Dzogchen Internacional que lideraba y que tiene una gran proyección en internet (estudiada de modo muy interesante por Carini 2019a-b). También se han producido numerosas visitas del lama Tenzin Khenrab Rinpoché, asociado a la actividad del grupo Ghe Pel Ling, cuyo centro se ubica también en Adeje, en Tenerife. Otro maestro, esta vez francés de nacionalidad, discípulo de Kalu Rinpoché e inserto en los modelos del budismo tibetano y que ha tenido en Canarias una destacada relación con Namkhai Norbu y también se radica en Adeje, donde pasa largas temporadas en invierno, es Denys Rinpoché, promotor del centro Shangpa Karma Ling en Francia, de la comunidad Rimay y del proyecto denominado Buddha University (https://www.rangbap.net/; https://www.buddha.university/; https://www.rimay.net/) y

que emplea los instrumentos de comunicación para la enseñanza que propicia internet de un modo muy eficaz y le permite mantener buena parte de su actividad, aun viviendo varios meses al año en Canarias y no habiendo puesto en marcha un grupo en las islas.

También hay que tener en cuenta que de modo más esporádico han visitado las islas un gran número de otros maestros, algunos incluso residiendo temporadas en los centros budistas canarios, que repasaremos en los apartados siguientes.

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 (Dharmamitra) y Francisco (Denko) Mesa. Resulta muy significativo que circunstancias ulteriores han llevado en el caso del segundo a que en 2020 quien le otorgó dicho reconocimiento y le impuso un nombre de dharma, Dokusho Villalba, se haya retractado y haya replanteado dicha transmisión (asunto que se repasa en el capítulo octavo de este libro).

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: por ejemplo, para el caso canario Díez de Velasco 2008b) que a los de una religión institucionalizada.

El resultado es una notable diversidad de opciones que deriva en una multiplicación 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 budismo europeo y en particular español (Díez de Velasco 2013-2018) y los problemas son también parecidos: hay una notable fragmentación de los grupos e individualización de las pertenencias. Un criterio estricto, que reflejase solamente a 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 un gran porcentaje que quizá rondase más del tercio del total, estarían en la órbita del 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 de intensificación religiosa 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). La pandemia global de 2020 ha multiplicado, además, la puesta en marcha de canales de relación por medio de videoconferencia, webinar y otros sistemas de transmisión de imágenes e información en streaming o en diferido, por lo que las personas implicadas pueden ser muy numerosas y su identificación budista muy difusa.

Sería también necesario reflejar los complejos perfiles de seguidores que viven el budismo en Canarias, pero bastante al margen de su ubicación canaria y los grupos de prácticas de las islas. Suelen realizar estancias fuera de Canarias coincidiendo con periodos vacacionales, en centros del resto de España, de 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 Comunidad Triratna, ambos bien enraizados especialmente 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 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 aún más notable desarrollo, pues es una zona de atracción con buenas infraestructuras hoteleras y un paisaje que incluso simbólicamente puede resultar sugerente (la presencia combinada de altas montañas, volcanes y mar). Un ejemplo notable lo ofrece el volumen de practicantes venidos de todas partes del mundo a las enseñanzas desarrolladas desde 2010 hasta 2018 por 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 (y también económico) 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 más de veinticinco centros budistas que se han reseñado a lo largo del tiempo en Canarias casi una veintena se han ubicado en las capitales provinciales. Solamente destacan fuera de estas áreas capitalinas los centros que se ubican en zonas turísticas, que se abren a nuevos perfiles de seguidores, con una mayor proyección internacional de la membrecía que la habitual en los centros urbanos capitalinos. Resulta paradigmático el caso de Adeje en Tenerife, una de las zonas más multiculturales del archipiélago por la enorme incidencia que tiene la población turística y quienes satisfacen las necesidades de ésta (también las religiosas o espirituales) y donde se sitúan dos centros budistas destacados, Dzamling Gar y Ghe Pel Ling (ilustración 75).

Ilustración 75: centro Ghe Phel Ling, Adeje, exterior en que se pueden distinguir los edificios circundantes para alojamientos de turistas

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, si exceptuamos Dzamling Gar, pero hay que evidenciar que, más que un complejo al modo de los monasterios de los que en la España peninsular hay notables ejemplos (como Dag Shang Kagyu o Karma Guen, revisados en Díez de Velasco 2020 o en el capítulo quinto de este libro), se enmarcaría entre los centros de turismo religioso por el tipo de instalaciones en el que se ubica (un antiguo complejo turístico rediseñado).

De lo anteriormente visto se podría extraer una tipología preliminar de los grupos budistas en Canarias que los clasificaría en siete posibilidades y que permite tener en cuenta su inserción internacional, nacional o más local.

1) Grupos que presentan un nivel de actividades destacado atrayendo a una cantidad numerosa de practicantes. Muchos de los implicados son no españoles en general, ni canarios en particular, y se caracterizan por las fuertes intensificaciones en épocas determinadas y se insertan en las rutas del turismo espiritual/religioso). En Canarias lo ejemplifican las actividades de Namkhai Norbu en sus últimos años de vida y, tras su muerte, las propuestas que siguen desarrollándose en Dzamling Gar.

2) Muchos de los grupos más estables siguen el modelo de centros urbanos de prácticas insertos en redes centradas en monasterios o centros de retiros españoles (que a su vez se insertan en redes internacionales). Los practicantes suelen ser residentes canarios y su número más pequeño en comparación con los centenares de personas que se congregan en el caso anterior. Son los más estables y algunos se suelen conectar con la federación budista como los centros asociados a Dag Shang Kagyu o a Samye Dzong, mientras que otros no tienen relación con la UBE como Diamond Way, la Nueva Tradición Kadampa o Ganden Chöling.

3) Grupos insertos en redes internacionales, en que Canarias presenta una relevancia notable en el contexto de la implantación en España, sería el caso de Soka Gakkai o de Nichiren Shoshu.

4) Grupos insertos en redes internacionales, en que Canarias presenta una relevancia comparable a otras zonas de la Península en el contexto de la implantación en España. Sería el caso de rigpa, Aryadeva o Shambala.

5) Grupos insertos en redes internacionales, pero sin referentes principales en España o siendo el centro en Canarias el punto principal en el país, como ejemplifica en centro Ghe Pel Ling de Adeje.

6) Grupos de carácter independiente de otras redes con centros estables en las islas o fuera de ellas, como ocurre con el grupo Arya Marga Sangha o the Mirror. Un caso especial y en transformación lo ofrece Luz del Dharma, puesto que desde Canarias ha emprendido una irradiación hacia el territorio de la España peninsular y dependiendo de lo que pueda ocurrir en el futuro podría conformar una interesante nueva categoría, de grupo independiente pasaría a conformar una red de ámbito nacional español, pero centrada en Canarias.

7) Colectivos pertenecientes a redes, pero sin centros estables en Canarias y que desarrollan intensificaciones en las islas en ciertos momentos, son numerosos y entrarían en este grupo el Círculo Niguma, la comunidad del Interser, Dhamma Neru, Samten Tse o los seguidores de Dhiravamsa, entre los más estables.

En el repaso a los centros budistas en Canarias que se hará a continuación se tendrá presente esa tipología y en general el marco histórico de su presencia en las islas.

Tabla con los grupos budistas en Canarias (denominación y localización)

-Aryadeva, La Laguna, Tenerife
-Arya Marga, Las Palmas de Gran Canaria
-Círculo Niguma, La Laguna, Tenerife
-Comunidad budista del Interser, grupo de Las Palmas de Gran Canaria
-Comunidad budista del Interser, grupo de Fasnia, Tenerife
-Dhamma Neru, grupo de Canarias
-Dhiravamsa, sangha, Las Palmas de Gran Canaria / Gomera
-Diamond Way Canarias, Las Palmas de Gran Canaria
-Dzamling Gar, Adeje, Tenerife
-Ganden Choeling Lanzarote
-Ghe Pel Ling, Adeje, Tenerife
-Kagyu Shedrub Chöling (DSK), Las Palmas de Gran Canaria
-Kagyu Yang Chub Chöling (DSK), La Laguna, Tenerife
-Luz del Dharma (antes Comunidad Budista Soto Zen Canaria), Santa Cruz de Tenerife
-Mahakaruna (antes Drukpa) Fundación Canaria, La Palma
-Nichiren Shoshu, grupo en el Puerto de la Cruz
-Rigpa centro de Santa Cruz de Tenerife
-Rigpa grupo de Las Palmas de Gran Canaria
-Samten Tse, grupo de Las Palmas de Gran Canaria
-Samye Dzong, Las Palmas de Gran Canaria
-Sangha Santideva, Telde, Gran Canaria
-Shambala, Las Palmas de Gran Canaria
-Soka Gakkai, Las Palmas de Gran Canaria
-Soka Gakkai, Santa Cruz de Tenerife
-The Mirror Budhadharma Community, Las Palmas de Gran Canaria

---

3. CENTROS Y GRUPOS

Se puede comenzar el repaso de los centros y grupos budistas en Canarias evidenciando la destacada y temprana implantación del grupo Soka Gakkai, que conforma una red mundial centrada en Japón. 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), que es la que aparece en el RER, aunque las dos sedes canarias aparecen como lugares de culto asociados al registro (número 736, antiguo 267-SG/A). La sede principal canaria es la de Las Palmas de Gran Canaria (ilustración 76) y ambas sedes canarias se localizan en ubicaciones céntricas (y en zonas de alta apreciación), con instalaciones modernas y funcionales y congregan colectivos de seguidores que en cada una de ellas rondan los 200 implicados.

Ilustración 76: sede de Soka Gakkai en Las Palmas de Gran Canaria, exterior

Sería un ejemplo del tipo tercero de la anterior clasificación ya que Canarias presenta una notable importancia en la consolidación y en la institucionalización del colectivo en España. Suelen tener una apertura a la sociedad en ciertas circunstancias especiales incluidas exposiciones o actividades de espectro abierto además de las específicas para los miembros del grupo. Tuvo una proyección que se puede destacar, por ejemplo, la exposición en 2006 sobre la Carta de la Tierra (ilustración 77) o el apoyo en 2011 en relación con el tsunami ocurrido en Japón y presentan un interesante modelo en el que la espiritualidad individual y la membrecía religiosa se plantean a los analistas como una pregunta abierta en la línea que expone Mónica Cornejo (2012; 2013) en un estudio basado en entrevistas y un trabajo etnográfico muy revelador.

Ilustración 77: sede de Soka Gakkai en Santa Cruz de Tenerife durante la exposición sobre la Carta de la Tierra en 2006

Hay que añadir también en este contexto, aunque ambos colectivos funcionen de un modo completamente independiente desde la ruptura entre Soka Gakkai y Nichiren shoshu que se produjo en 1991 y fue sentida de modo significativo en Canarias, 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 en Canarias su centro de culto en el Puerto de la Cruz en Tenerife, en una vivienda propiedad del grupo, en una urbanización cotizada. También han mantenido un grupo en Bajamar (Tenerife). Este centro del Puerto de la Cruz se fundó en marzo de 1993, nueve meses antes de que la sede de Madrid se inaugurara. Será la sede de Madrid la que está registrada en el RER (número 559, antiguo 202 SG/A), pero el centro del Puerto de la Cruz aparece como lugar de culto asociado al registro, por tanto, su visibilidad jurídica está asegurada. Congregan a un conjunto de participantes que ronda el medio centenar de personas en las prácticas habituales. Volvemos en este caso a encontrar que este grupo se insertaría en el tipo tercero, como en el caso anterior la mitad de la estructura organizativa del colectivo se ubica en Canarias, aunque el centro principal en ambos casos radique en Madrid. Frente a Soka Gakkai que funciona como una organización internacional de carácter laico (sin sacerdotes) y cuyas prácticas se realizan sin la intermediación determinante 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 de Madrid o de la sede central del grupo radicada en Japón.

El budismo Nichiren, en el que se insertan los dos colectivos antes citados presenta la peculiaridad del fuerte impacto en Canarias tanto en el número de seguidores como de centros activos y por eso encabezan este repaso a los centros budistas en Canarias, pero conviene evidenciar que, de entre las orientaciones budistas con mayor impacto en número de centros en las islas (y en España), la más notable resulta el budismo tibetano seguida del zen.

El budismo tibetano, en todo caso, es el que presenta una implantación de centros más tupida con gran diferencia pues, además, se testifica en casi todas las islas y, lo que marca una especificidad respecto del resto de España y se convierte en una particularidad canaria, es que la implantación gelugpa ha sido tardía y no se han creado centros estables hasta la puesta en marcha del centro Ghe Pel Ling, ubicado en Adeje, en la isla de Tenerife, en 2012. Hasta ese momento los pequeños grupos de seguidores de esta escuela tibetana invitaban a maestros o maestras a impartir enseñanzas (por ejemplo, en las islas capitalinas o en Lanzarote, destacando las visitas de Gueshe Lobsang Jamphel, o de Paloma Alba de la red Nagarjuna). Desde la puesta en marcha del grupo Ghe Pel Ling, cuyo centro principal se encuentra en Italia, se ha multiplicado la actividad de esta escuela del vajrayana. Ghe Pel Ling Canarias se ubica en Adeje y tiene como residente al monje Lobsang Chöpel (Antonio Antonelli, de origen italiano pero que vive en Canarias desde hace años) y, como vimos, recibe visitas para desarrollar enseñanzas con frecuencia del fundador del centro en Tenerife y director de los centros en Italia (el principal de toda esta red está en Milán) el lama Tenzin Kyenrab Rinpoché. Han invitado también, entre otros lamas y maestros, a Nyari Tritul Rinpoché, que es el maestro residente del centro Chakrasamvara de Sevilla de la red Ganden Chöling que se cita a continuación. Ghe Pel Ling se puede clasificar en el grupo quinto antes planteado, al ser el centro ubicado en Tenerife el primero y clave en España y destaca por la notable visibilidad tanto en su ubicación en Adeje, como por lo cuidado del propio local (ilustración 78).

Ilustración 78: centro Ghe Phel Ling, Adeje, interior, detalle del altar

Otra red gelugpa, la Ganden Chöling, que tiene una implantación notable en España y dirige el maestro tibetano Geshe Tenzing Tamding también ha puesto en marcha un activo centro en Arrecife de Lanzarote (https://www.gandenchoelinglanzarote.com/), en la capital de la isla, desde 2019. La red Ganden Chöling ha puesto en marcha un monasterio nombrado Chu Sup Tsang en la Aldea de Ventoselo de Beariz (San Amaro, Orense) y registraron en 2009 en el Ministerio de Justicia, una segunda federación budista denominada Federación Budista Mahayana Thubten Thinley que coordina directamente media docena de centros (Coruña, Huelva, Málaga, Sevilla, Valencia y Menorca). También han creado una fundación, denominada Chu Sup Tsang que aglutina una veintena de centros en España de los que buena parte (casi una quincena) tienen registro en el Ministerio de Justicia[1] y todos están bajo la dirección de Gueshe Tenzing Tamding. Tienen un programa de estudios budistas y una editorial que ha sistematizado y visibilizado a una escala más general los esfuerzos previos que se materializaron en publicaciones de uso interno y en revistas de difusión restringida como La luz del Dharma o Ganden y que ha llevado a publicar una treintena de títulos desde 2010 (Díez de Velasco 2018: 90-91; más datos en el capítulo cuarto de este libro). El centro de Lanzarote es uno de los más recientes, pero también de los más activos de la red hasta el parón producido por la pandemia de 2020, con sesiones de enseñanzas en Lanzarote por parte de dos monjas del grupo que viven en el monasterio Chu Sup Tsang, Tenzing Ngeyun (Berta Valera) y Tenzin Palmo (María Paz González). También en febrero de 2020 impartió enseñanzas en Lanzarote el propio líder de la red Ganden Chöling, Geshe Tenzing Tamding, lo que evidenciaba la fuerza de la implantación del centro. Ganden Choeling Lanzarote se plantea incluso la intención de pedir su inscripción en el RER toda vez que ya está registrada como asociación cultural en Lanzarote. Este centro correspondería de modo claro al tipo segundo de nuestra clasificación anterior, aunque es de destacar el carácter independiente de la red respecto de la Unión Budista de España. Además, nos ilustra

[1] Son los siguientes, citados por su número actual, denominación, fecha de inscripción y sede:
.13685: Federación Budista Mahayana Thubten Thinley, Sevilla (12/2009)
.1079: Centro de Estudios Budistas Tibetanos Ganden Choeling (06/1996), Ciutadella, Baleares
.3224: Centro Budista Tibetano Chakrasamvara (02/2005), Sevilla
.10459: Centro Budista Amitabha Chöeling (04/2008), Málaga
.10712: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Huelva (05/2008), Gibraleón, Huelva
.13305: Centro Budista Tibetano Teckchen Chöeling Coruña (05/2009), A Coruña
.13549: Centro Budista Tibetano Shedrub Chöeling (10/2009), Xeraco, Valencia
.13621: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Cádiz (11/2009), San Fernando, Cádiz
.13871: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling La Coruña (04/2010), A Coruña
.14148: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling (09/2010), Madrid
.14335: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Vigo (12/2010), Vigo
.15004: Centro Budista Tibetano Nyare Choeling (10/2011), Ciutadella de Menorca, Baleares
.15161: Centro Budista Tibetano Ganden Choeling El Escorial (12/2011), El Escorial, Madrid
.22933: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Logroño (03/2016), Logroño
.24627: Centro Budista Tibetano Ganden Choeling Gandia (04/2019), Gandía.

sobre la fuerza que va cobrando la implantación gelugpa en Canarias, a pesar de lo reciente de la misma.

Pero han sido, dentro del budismo tibetano, los centros de la escuela kagyupa los que han presentado un impacto más antiguo y activo en Canarias hasta el impulso que vemos que está tomando la escuela gelugpa. Además, los centros kagyupa más antiguos y más ampliamente implantados 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/) de cuyo número de inscripción (226, antiguo 082-SG/A) en el RER dependen los dos centros en activo actualmente en las islas. 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). El local de Las Palmas (ilustración 79) se ubica en una zona de la ciudad en la que se sitúan también varios otros centros budistas (Arya Marga Sangha o Samye Dzong entre los que llevan más tiempo), en el barrio de la Isleta, que se caracteriza por la diversidad religiosa que alberga.

Ilustración 79: Kagyu Shedrup Chöling, Las Palmas de Gran Canaria, interior

Por su parte el centro de Santa Cruz de Tenerife, el primero en fundarse en Canarias (en 1991), denominado Kagyu Yang Chub Chöling (http://www.dsktenerife.es/), ha tenido incluso un lama residente en el

pasado y tras una fase de itinerancia entre diversas sedes fuera de la capital (por ejemplo en la zona de la Orotava), en la actualidad y desde 2011 se ubica en La Laguna, en una casa terrera en una situación muy céntrica del casco histórico de la ciudad en un entorno en el que es la única propuesta religiosa diferente de la muy nutrida oferta de iglesias, oratorios y conventos católicos. Se trata de un centro que han acondicionado desarrollando un programa iconográfico muy esmerado (ilustración 80), que resulta comparable con el que han planteado en el local de Las Palmas de Gran Canaria y que evidencia tanto el interés patrimonial característico de la red Dag Shang Kagyu (que destaca del modo máximo en el monasterio central ubicado en Panillo en el Pirineo oscense y del que se exponen algunos elementos en el capítulo quinto de este libro o en Díez de Velasco 2020: 90-93) como la solera de la implantación de estos grupos en Canarias, que llega a las tres décadas.

Ilustración 80: Kagyu Yang Chub Chöling, La Laguna, gompa

Hay que destacar que en estos centros de Canarias han desarrollado enseñanzas con asiduidad muchos lamas, en especial en el último decenio tanto el lama Kelsang como el lama Drubgyu o el lama Sönam Gyamtso, los dos primeros de origen butanés y el tercero austríaco, y residentes en el monasterio Dag Shang Kagyu, aunque muchos otros lamas, monjes, maestros y practicantes notables de este linaje suelen impartir enseñanzas en Canarias, destacando las visitas de Tsondru Yeshe (Florencio Serrano Prior) que fue presidente de la red Dag Shang Kagyu y también de la federación budista española (entre 2010 y 2016, ilustración 81), de la

lama Ridgzin Yüdron (Viviana Bustos), del Lama Shezang (Vicente Clemente), del lama Djinpa (Borja de Arquer-1937-2017-) desde los primeros años de la implantación de los grupos en Canarias o del monje de origen argentino Karma Tenpa, entre otros.

Ilustración 81: conferencia pública el 13 junio 2014 de Yeshe Tsondru (Florencio Serrano) en el convento de Santo Domingo en La Laguna

La red Dag Shang Kagyu utilizó en el pasado, en el sur de Tenerife, en Arona, un pequeño centro de retiros, en un domicilio particular, al que se dio la denominación de Dag Shang Tarpa Chöling y también tuvieron presencia tanto en La Palma (Kagyu Dag Shang Chöling en El Paso) como en Lanzarote (Sherab Rangdröl Ling en Teguise). La red Dag Shang Kagyu en su implantación en Canarias se puede clasificar de modo claro en el grupo segundo antes planteado, dependen de un monasterio en la Península y se insertan en una red internacional destacada y en la UBE.

Otra red de centros kagyupa bien establecida en Canarias, con un local en Las Palmas de Gran Canaria (https://samye.es/centros/samye-dzong-las-palmas/) es Kagyu Samye Dzong, cuyo líder internacional fue Akong Rimpoché hasta su asesinato en 2013 y cuyo centro principal en España está en Barcelona (http://samye.es) y fue el primer lugar de culto budista en inscribirse en el RER, en 1982, con la denominación Karma Kagyu de Budismo Tibetano (con el número 172, antiguo 061-SG/A). El centro Kagyu Samye Dzong Las Palmas fue puesto en marcha en 2002, pero las visitas de Akong Rimpoché a Canarias habían comenzado en 1998, ubicándose sus enseñanzas en diversas instituciones entre las que el Centro Milarepa de Las Palmas de Gran Canaria ha destacado. Desde que se inauguró el local propio del grupo (ilustración 82), ubicado en el barrio de

la Isleta de la capital y en la cercanía del Centro Milarepa, ha recibido la visita habitual de Akong Rimpoché y la presencia constante para impartir enseñanzas y liderar las actividades principales en el centro de los dos maestros catalanes asociados al grupo: el lama Jinpa Gyamtso y la lama Tsondru. Tras el abandono del liderazgo del grupo del primero en 2015 sigue la segunda, que tiene una destacada trayectoria caracterizada por una actividad organizativa constante que ha compaginado con largos años de retiros y fue la que invitó a Akong Rimpoché a España en 1976, y la que puso en marcha en 1977 el primer centro de budismo tibetano en el país. Una característica de este grupo es la apuesta que ha hecho por los retiros colectivos, que han comenzado a realizarse en España en 2003 (antes se hacían en el centro internacional principal del grupo, Samye Ling en Escocia, o en la India) y es el primer grupo que los ha empezado a desarrollar en nuestro país (el siguiente fue Dag Shang Kagyu). Ya se han cumplido completamente dos, el primero de tres años y siete meses desde 2003 a 2007, seguido de otro de cuatro años de 2008 a 2012 y posteriormente retiros cortos en el centro y monasterio con el que, desde 1996, cuentan en Cataluña, denominado Samye Dechi Ling, con varias propiedades en la provincia de Gerona. Resulta destacado que el retiro finalizado en junio de 2007, lo han completado tres practicantes budistas canarias (de un total de 18, todos españoles) y el segundo, el comenzado en 2008 también lo desarrollaron un par de retirantes canarios. Respecto de la red Samye Dzong y su centro urbano de prácticas en Las Palmas, se puede clasificar de modo claro en el grupo segundo.

Ilustración 82: centro de Las Palmas de Gran Canaria de Samye Dzong, altar

Otro grupo kagyupa, pero con una presencia mucho más reciente en Canarias y con una institucionalización menos consolidada es Diamond Way Canarias (https://budismo-espana.org/centros-de-meditacion/centro-budista-canarias/) con sede en Las Palmas de Gran Canaria, con un pequeño grupo de prácticas, pero con seguidores también en Tenerife que proyectan un grupo incipiente. Difieren de los anteriores (Dag Shang Kagyu o Samye Dzong) en que siguen a Trinley Thaye Dorje como actual karmapa, aunque parece que hay una cierta actitud de convergencia entre ambos en los últimos tiempos (https://kagyuoffice.org/joint-statement-of-his-holiness-ogyen-trinley-dorje-and-his-holiness-trinley-thaye-dorje/). Diamond Way está liderada a nivel mundial por el lama Ole Nydahl y tiene una red en España que cuenta con una quincena larga de otros centros entre los que destaca Karma Guen, en Vélez Málaga que alberga la más grande gompa construida en España (el monasterio se revisa en el capítulo quinto de este libro o en Díez de Velasco 2020, 93-96) y también el estupa de Benalmádena, uno de los mayores fuera de Asia (Díez de Velasco 2020: 96-98). Se aviene al tipo segundo de la clasificación antes planteada, aunque la visibilización jurídica es mínima (no han inscrito sus centros en el RER y no pertenecen a la federación budista), por el contrario, la visibilización patrimonial es muy notable, probablemente la más destacada en nuestro país.

Un colectivo con implantación antigua en Canarias, y que presenta una posición doctrinal enfrentada a la escuela gelugpa y al Dalai Lama y que tiene como líder internacional a Geshe Kelsang Gyatso es la que toma el nombre de Nueva Tradición Kadampa. Se trata de una tupida red mundial de centros de meditación, que incluyen en España incluso un punto destacado, el Centro de Meditación Kadampa de España (revisado en el capítulo quinto de este libro o en Díez de Velasco 2020: 109-111) y una editorial (Tharpa). 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 desde hace casi dos décadas en La Laguna (http://sites.google.com/site/meditaencanarias). Por el centro ha pasado un número destacado de personas a lo largo del tiempo, ya que ofrecen cursos de meditación en un formato abierto con una aproximación muy adaptada a la sensibilidad occidental y moderna, que se evidencia incluso en el hecho de que en los centros las meditaciones se hacen en sillas (ilustración 83) y por tanto desde el punto de vista postural son mucho más fáciles de seguir y se adaptan a la etiqueta occidental que rehúye el suelo, tenido por lugar inapropiado para que se sienten los adultos. Es uno de los pocos centros budistas de Canarias que tienen una inscripción propia en el RER, desde 2008, y es congruente con la práctica registral habitual del colectivo, que conviene destacar y que potencia su visibilización jurídica, ya que forman, dentro de los grupos registrados, el conjunto más

numeroso con dieciocho registros dispersos por toda España siendo el de Aryadeva de 2008 (número 10726, antiguo 1472-SG/A)[2].

Ilustración 83: centro Aryadeva, vista parcial del altar y la sala con sillas

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 que se organizó en torno a Sogyal Rimpoché, célebre maestro budista tibetano, hasta su forzado apartamiento de la enseñanza y la dirección del colectivo internacional en 2017 y su defunción en 2019. Rigpa mantiene en España una red de casi una decena de grupos de estudio (https://www.rigpameditacion.org/) y aunque no están inscritos en el RER, tienen con la federación budista un acuerdo de vinculación. El desarrollo de rigpa en Canarias ha sido más destacado en Tenerife donde hay un grupo de estudiantes y practicantes estable con local propio (https://www.rigpameditacion.org/centro-meditacion-rigpa-tenerife/), que en Las Palmas donde el grupo está en un grado de institucionalización menos consolidado.

[2] Son los siguientes, citados por su número actual, denominación, fecha de inscripción y sede:
.3910: Centro Budista Kadampa Mahakaruna (12/2005), Castellón
.4423: Kmc España (Centro de Meditación Kadampa), (06/2006) Alhaurín el Grande, Málaga (que corresponde al Hotel Kadampa)
.5622: Centro Budista Vajrayana (10/2006), Majadahonda, Madrid
.7498: Centro Budista Sugata (09/2007), Murcia
.7518: Centro Budista Mahamudra (09/2007), Sevilla
.9302: Centre Budista Dharma Kadam (02/2008), Es Mercadal, Baleares
.10714: Centro Budista Lochana (05/2008), Cádiz
.10726: Centro Budista Aryadeva (06/2008), La Laguna, Tenerife
.10744: Centro Budista Naropa (07/2008), Castellón
.10829: Centro Budista Potala (10/2008), Palma, Baleares
.11491: Centro Budista Kadampa Duldzin (12/2008), Valencia
.13431: Centro Budista Avalokiteshvara (07/2009), Aracena, Huelva
.15878: Centro Budista Kadampa Sukhavati de Albacete (04/2013), Albacete
.15989: Centro Budista Kadampa Tara de Granada (08/2013), Granada
.22750: Centro Budista Kadampa Maitreya (01/2016), San Sebastián
.024314: Centro Budista Kadampa Khalpa Bhadra (09/2018), Gerona
.024461: Centro Budista Kadampa Lamrin (12/2018), Valladolid
.024463: Centro Budista Kadampa Yhe Tsongkhapa (12/2018), Zaragoza.

Puede resultar interesante revisar las ubicaciones del centro de rigpa en Tenerife puesto que ilustra el progresivo crecimiento del mismo. Pasaron de reunirse en estudios y locales en domicilios particulares fuera de la capital a hacerlo a partir de 2006 en Santa Cruz de Tenerife, primero en un espacio compartido a la entrada del antiguo local del doyo zen de Tenerife (Zendo Zanmai San) y luego pasaron, en 2008, a un local situado en un piso y que ya era de uso exclusivo de la comunidad. Seguidamente pasaron a un local mayor, en 2009, pero también en un piso y sin referencias exteriores (desde la calle). Por último, en septiembre de 2011, se han trasladado a un local mucho mayor, con una sala para las prácticas y la meditación más de corte budista y otra para los entrenamientos de meditación con menores referencias de tipo budista. Tiene una ubicación mucho más visible y con acceso desde la calle, en un emplazamiento mucho más abierto, también respecto del barrio donde se ubica (se puede revisar el proceso con fotografías que lo ilustran en Díez de Velasco 2013-2018: 149-153, figuras 70 a 76 y XXV). Se ha tratado de un indudable proceso de visibilización progresivamente creciente. Rigpa presenta 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 y que utiliza las posibilidades que ofrece internet de un modo muy ágil. 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 acercar a la línea del nuevo budismo, con una notable dedicación a la enseñanza de técnicas de meditación, especialmente tras la retirada de su líder, y abierta a un espectro variado de interesados (incluso más allá de los círculos que se identifican plenamente con el budismo). El peso del grupo de Tenerife y la notoriedad en el conjunto español de algunos de sus miembros permite clasificar en el tipo cuarto a rigpa.

Otra red de budismo tibetano, pero con modelos adaptados a las características del mundo occidental, con presencia en Canarias es Shambala, cuyo local se sitúa en Las Palmas de Gran Canaria (https://grancanaria.shambhala.es/). Se incluye en la red internacional que fundó Chögyam Trungpa (1939-1987), uno de los pensadores y escritores budistas tibetanos con mayor impacto e influencia, y en España se le asocian, además del centro de Las Palmas, otros cinco, en Alcoy, Barcelona, Málaga, Penedès y Madrid (sobre este último Díez de Velasco 2020: 100). Han inscrito en el RER (número 13727, antiguo 1833-SG/A) su red en 2010 con el nombre de "Comunidad Religiosa de Budismo Shambhala" (siendo la dirección de inscripción la del centro de Madrid) y en 2011, dada su antigüedad y arraigo probados en España, han ingresado en la federación budista. El centro de Las Palmas es un local en el que caben, en la sala de

meditación, una docena de participantes sentados y los cojines son algo diferentes, en un diseño cuadrado y alto más adaptado a las necesidades de sentada de no asiáticos poco acostumbrados a situarse directamente en el suelo, pero que de todos modos no suelen optan por las sillas a la occidental. Shambala en Gran Canaria, aunque presenta una institucionalización y un impacto patrimonial menos evidente, por ejemplo, que el centro sito en Madrid, se podría clasificar de todos modos en el tipo cuatro de la clasificación anterior.

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 la clasificación de "nuevas espiritualidades"), se encuentra el grupo que encabeza una discípula de Kalu Rimpoché, la lama española Tashi Lhamo (Isabel María Pérez de Hita) y que se denomina en la actualidad Círculo Niguma (http://www.lamatashi.org) y está registrado en el RER (número 11778, antiguo 1626-SG/A en 2008), con sede en Panillo, Huesca y que forma parte de la UBE. 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. Correspondería al séptimo criterio de la clasificación antes citada, de igual manera que algunos de los grupos que se citan a continuación.

Organizados como grupos de estudio de los que hay uno en Las Palmas de Gran Canaria (de la decena que hay en España), encontramos a la red Samten Tse (https://samtentse.es/) que siguen el programa de enseñanzas que a escala global desarrolla la maestra Jetsün Khandro Rimpoché (del linaje Mindrolling) y los grupos de estudio tienen reuniones mensuales.

Otro grupo budista tibetano, instalado en Canarias desde 2008, ha sido The Mirror Buddha Dharma Community (http://www.themirrorbuddhacommunity.com era su página web), que estuvo 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, ilustración 84), aunque posteriormente pasaron a otras ubicaciones y tengan una presencia en la actualidad muy desvanecida. Aunque el colectivo presentaba una vocación rimé, su responsable en la época de fuerte visibilidad del grupo, el búlgaro Iasen Dimitrov Sokolov entronca en la escuela sakya del budismo tibetano y se relacionaba con el 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 ilustraba la proyección internacional que se buscaba y que, por

otra parte, no es ajena a bastantes propuestas budistas actuales. Ha presentado la característica de haber buscado una visibilización jurídica destacada con su inscripción en el RER (número 15159, antiguo 2558-SG/A): The Mirror Buddha Dharma Community con fecha de 23/12/2011), uno de los muy pocos grupos budistas en Canarias que han dado ese paso.

Ilustración 84: antigua sede, muy visibilizada, del grupo The Mirror Buddha Dharma Community en Las Palmas de Gran Canaria

Otra iniciativa relacionada con las propuestas tibetanas en Canarias fue Drukpa, cuyo líder internacional es el XII Drukpa (http://www.drukpa-sp.org). Se institucionalizó en las Islas por medio de la creación de la Fundación Canaria Drukpa radicada en la isla de La Palma y la actividad más notable relativa a la difusión del budismo que han promovido fue una serie de enseñanzas de Gyeltshen Trulku Rimpoché y Drubpon Ngawang a comienzos de 2010. Posteriormente en 2016 cambiaron la fundación de nombre y han pasado a denominarse Mahakaruna (https://mahakaruna.es/) por la propuesta del entonces Sakya Trizin (el 41 del linaje) y han invitado a diversos maestros como el lama Rinchen. La finalidad principal en estos momentos de la fundación es el mantenimiento de un refugio para animales que sigue los planteamientos budistas tibetanos.

Asociable también con los modelos tibetanos de entender la práctica budista, pero en una línea que se conecta con el camino del dzogchen encontramos a un colectivo que ha entrado con gran fuerza en Canarias, que es la Comunidad Dzogchen Internacional, con un notable impacto a escala global y también, en especial, en países latinos (Carini 2019a-b). La fundó y lideró Chögyal Namkhai Norbu hasta su fallecimiento en 2018 y es un destacado profesor y tulku que hemos citado anteriormente entre el elenco de los grandes maestros budistas de impacto internacional con implicación

continuada en las islas. Inauguraron en Tenerife en diciembre de 2011, en la Punta del Hidalgo, La Laguna, Meriling, que era un modesto centro, pero en 2013 dieron el paso de poner en marcha Dzamling Gar (https://dzamling-gar.net/es/) que se localiza en Adeje, en el sur de Tenerife, en una zona cercana a Playa Paraíso, por tanto donde se pueden compaginar las enseñanzas y las prácticas espirituales del dzogchen con la posibilidad de disfrutar de las infraestructuras turísticas que ofrece el emplazamiento, en una ubicación cercana a hoteles de lujo. El grupo ha adquirido una propiedad formada por treces chalets que se emplean para alojamiento de quienes buscan realizar retiros o actividades en el centro, que incluye una gran gompa, y diferentes servicios incluyendo una librería. Atrae a un gran número de personas para las enseñanzas y prácticas que desarrollan, convirtiéndose en un punto notable en el turismo religioso en España, ya que confluyen participantes de todo el mundo (destacando los italianos, estadounidenses, centroeuropeos, los provenientes de los países del este de Europa y de Sudamérica). Tenía la vocación de convertirse en un lugar central de la red que tenía su centro principal en Italia, dada la implicación laboral (como profesor universitario) y familiar de Namhhai Norbu con este país.

Una serie de iniciativas se pusieron en marcha en el pasado relacionadas con el budismo tibetano, pero que parecen estar en una situación de hibernación que la pandemia desatada en 2019 no ha hecho más que ahondar. Así se organizó de modo incipiente un centro tibetano en la isla de Lanzarote, en la capital, Arrecife, denominado Chang Sen, que apostaba por proponer una orientación "rimé" (es decir abierta a todas las escuelas, de carácter más "ecuménico") y en su formación tuvo un papel relevante la influencia del Dr. Lobsang Schresta, médico tibetano en torno al cual se organizó, con sede en Barcelona y Arrecife de Lanzarote "Yuthog, Asociación Española de Cultura Médica Tibetana" que tuvo también implantación –aunque incipiente- en Gran Canaria y en Tenerife. Otro caso lo encontramos en el grupo Sangha Santideva en su intento de conformar un centro estable en Telde, Gran Canaria y que tuvo la intención de levantar el primer estupa en Canarias, asunto que no terminó materializándose al modo que lo esperaba el colectivo.

Otra corriente budista con impacto antiguo en Canarias ha sido el zen, aunque su implantación es mucho menos significativa numéricamente que la del budismo tibetano. Más allá de la existencia de seguidores individuales con salas de meditación privadas, destaca en Canarias la influencia ya citada de Dokusho Villalba, con sus visitas a partir de 1985, en la conformación de las propuestas de budismo zen con más raigambre temporal y el peso de la figura de Denko Mesa, ya citado en el capítulo cuarto de este libro como autor de notable trabajos sobre el zen (también Díez de Velasco 2018: 75-76) primero en asociación con el anterior y posteriormente en una línea de separación y posterior ruptura (como se desarrolla en el capítulo octavo de este libro: Mesa 2005; 2007; 2009; 2013; 2016; 2019).

Así la red liderada por Villalba, la CBSZ, con sede en el templo Luz Serena (revisados en el capítulo séptimo de este libro), en la provincia de Valencia, ha tenido durante un cuarto de siglo un centro ubicado en Santa Cruz de Tenerife, desde 1987. Ha sido una propuesta zen muy estable y que no había cambiado de local desde finales de 1993 hasta 2020, que se situaba en una zona muy céntrica de Santa Cruz de Tenerife tomando el nombre de "Dojo ZanMai San" y sus integrantes formaban la Asociación Zen de Tenerife. Dada la presencia permanente de un maestro plenamente ordenado desde 2005, desde ese centro se podían realizar la totalidad de las ceremonias y prácticas que contempla el budismo zen (ilustración 85).

Ilustración 85: ceremonia desarrollada en el dojo ZanMai San, Santa Cruz de Tenerife en 2009

Este centro de Tenerife en 2011 pasó de ser un local de culto adscrito a la CBSZ (el único registrado como tal en el Ministerio de Justicia en ese entonces) a presentarse como una comunidad con su propia inscripción en el RER (número 2422-SG/A). El nombre que tomó, Comunidad Budista Soto Zen Canaria, expresaba una voluntad pancanaria y dependía del maestro Denko Mesa (cuya trayectoria se repasa en el capítulo octavo de este libro o en Díez de Velasco 2007), establecido en Tenerife, pero tanto en el propio nombre como en las conexiones que mantenía con la CBSZ y la

sede central de Luz Serena en la provincia de Valencia, se evidenciaba la asociación y permanencia en la estructura de esta red aunque con una posición de autonomía, incluso registral. Por tanto, entre 2011 y hasta 2016, en Canarias había una estructura específica para el archipiélago asociada a la CBSZ, pero con un registro propio en el RER y con varios otros grupos asociados (en Gran Canaria, La Palma y Lanzarote en aquel entonces y con el proyecto de levantar un centro de retiros en una zona de montaña en la isla de Tenerife, en Arico). En 2016 Denko Mesa y la estructura de la CBSZ Canaria se independizó de la CBSZ y cambió el nombre por el de Luz del Dharma, de tal modo que en la actualidad la CBSZ no tiene grupos asociados en Canarias. El grupo ahora, con la denominación "Comunidad Budista Zen Luz del Dharma", modificó el registro en el RER (donde tiene el número actualmente de 14861 –antiguo 2422-SG/A) y ha tenido un grupo asociado en Gran Canaria y fuera de Canarias un grupo en Denia, Alicante, otro en Palencia y otro en Madrid. La ruptura en 2020 entre Dokusho Villalba y Denko Mesa, con la revocación oficial y pública por parte del primero de la transmisión (que se revisa en el capítulo octavo de este libro) y también las consecuencias de la pandemia está redefiniendo esta red canaria en su consolidación fuera de las islas e incluso fuera de Tenerife.

Más allá de las vicisitudes del grupo en Tenerife, el zen asociado a la CBSZ también ha tenido una implantación en Gran Canaria, aunque con menos solera y estabilidad. El grupo, situado en Las Palmas de Gran Canaria y con locales compartidos en ocasiones (ilustración 86), tomó el nombre de Samara, Asociación Zen de Gran Canaria y ha tenido diversas ubicaciones, comenzó a funcionar en 1997 aunque se institucionalizó en 2005 y ha aglutinado a un colectivo de practicantes más reducido que en Tenerife.

Ilustración 86: sala preparada para la práctica del grupo Samara,
Las Palmas de Gran Canaria, en 2007, compartida en el centro La Mandrágora

Denko Mesa actuó durante años como responsable último del grupo, que le llevaba a desplazarse a Gran Canaria en muchas ocasiones, y resulta interesante destacar la participación que tuvo en un proyecto de investigación que desde la Universidad de Las Palmas de Gran Canaria se centró en el estudio de la meditación zen y su reflejo en el ritmo cardiaco donde llegó a aparecer como firmante de un artículo de investigación (Peressutti 2010; en Peressutti 2011 no aparece como firmante). En los últimos años también, y bajo el paraguas de Luz del Dharma, en Gran Canaria mantuvieron un centro en Tamaraceite llamado Hojin Zen Dojo.

En el pasado en Las Palmas de Gran Canaria se mantuvo otro grupo de practicantes del soto zen, denominado "Grupo Zen de Las Palmas" (ilustración 87) que comenzó en 1997, con un centro estable que duró hasta el 2013, pero que pertenecía a una red diferente, la de la Asociación Zen Internacional (http://www.zen-azi.org) con sede en Francia (revisados en el capítulo sexto de este libro). 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.

Ilustración 87: altar del Grupo Zen de Las Palmas de la Asociación Zen Internacional en 2006

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 grupo de seguidores del maestro del zen (*thiên*) vietnamita y prolífico escritor Thich Nhat Hanh. Forman parte de una red mundial con medio centenar de otros grupos asociados en España (https://tnhspain.com/) y están inscritos en el RER como Comunidad Budista del Interser, fundada a principios del milenio y reconocida oficialmente el 22 de diciembre de 2010 (con el número 14285, antiguo 2116-SG/A y sede de registro en Valencia). La Comunidad del Interser, tiene un grupo de prácticas en Las Palmas y otro en Fasnia, en Tenerife, aunque sin locales estables, formando una red que utiliza los recursos de internet de modo muy hábil para ahondar en el estudio de las obras y seguir las enseñanzas de Thich Nhat Hahn.

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 periodicidad anual de Concha Quintana (http://conchaquintana.net/) en las islas capitalinas. Más institucionalizada se encuentra la presencia en Canarias de la Fundación Willigis Jäger (http://www.fundacionwilligisjager.es) con tres centros de los doce que hay en España (Barcelona, Madrid, Murcia, Granada, Málaga, Sevilla, San Sebastián, Bilbao y Vitoria). El grupo de Gran Canaria lo lidera el sacerdote católico Celso Navarro Medina y se denomina Asociación Maestro Eckhart y bajo la denominación de línea zen Nube Vacía (https://nubevaciazen.com/) desarrollan actividades en Las Palmas y en Moya en Gran Canaria y en un convento católico en Tenerife.

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 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 ecuménica y abierta a la diversidad de caminos religiosos, a pesar de que se definen de modo inequívoco como budistas desde el punto de vista institucional y se han inscrito con el nombre de Arya Marga Sangha desde más de una década en el RER (número

7283, antiguo 1228-SG/A), siendo la primera inscripción budista registrada en Canarias, en septiembre del 2007 seguida de la del grupo Aryadeva, antes citado, al año siguiente, en 2008. El grupo radica en el Centro Milarepa (https://es-es.facebook.com/venalcentromilarepa/), 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 tras la transmisión realizada en 2005 por Dhiravamsa, asunto que se revisa en el capítulo octavo de este libro o en Díez de Velasco 2007). Desde el Centro Milarepa, activo desde 1995, y que tiene una amplia sala para prácticas (ilustración 88) se llevan a cabo muy diversas actividades centradas en la enseñanza del yoga, como por ejemplo congresos de yoga, desarrollados desde finales de 2009, o se está poniendo en marcha Ágora, Congreso Internacional de Ciencia y Meditación (en los años 2020 y 2021).

Ilustración 88: sala de prácticas del Centro Milarepa-Arya Marga Sangha en Las Palmas de Gran Canaria

Además del trabajo en prisiones y hospitales, uno de los empeños más relevantes que se han planteado 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 ha sido 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 junto al jesuita Esteban Velázquez y ha ostentado la presidencia. Torrealba ha promovido en diversas ocasiones visitas de maestros budistas a Canarias y ha ofrecido los locales que regentaba para la puesta en marcha de algunos grupos, destacando su implicación en los desplazamientos de Dokusho Villalba en 1985 a Tenerife, en 1998 a Gran Canaria, también de las visitas de los lamas que organizaron los grupos de la red Dag Shang Kagyu entre 1988 y 1993, algunas visitas de Akong Rinpoché desde la primera a Las Palmas en 1997, las de Dhiravamsa desde 1995 y posteriormente, por ejemplo la de Tenzin Wangyal Rinpoché en 2015.

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, de 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.

Queda por revisar una iniciativa que, utilizando los medios que permite internet para la interconexión y difusión de actividades, ofrece un servicio a los budistas de las islas. Se trata de la web denominada “Budismo en Canarias” alojada en facebook (https://es-es.facebook.com/pages/category/Community/Budismo-Canarias-185927268097682), que incluye información sobre actividades budistas en las islas y que actúa como un elemento dinamizador y de puesta en relación de seguidores del budismo en Canarias de un modo abierto y sin privilegiar a unas redes o grupos respecto de otros.

4. INSTITUCIONALIZACIÓN, VISIBILIZACIÓN Y RETOS

Hay que tener en cuenta que el budismo es una religión que no parece producir un 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, maderas o cantos, ilustración 89) 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.

Ilustración 89: toque de llamada al zazen en el Zendo ZanMai San de Santa Cruz de Tenerife en 2007

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 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 (ilustración 90), 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 (ilustración 91), que a falta de poder lanzar las tierras utilizadas a algún río, los lamas las tiraron al mar en el Puerto de la Cruz, en una estampa que evidencia la mezcla de actores, tanto los lamas ataviados con los trajes ceremoniales, como las autoridades municipales de La Orotava y el Puerto de la Cruz ante la mirada de los ocasionales bañistas del lugar.

Ilustración 90: mandala de Chenrezig erigido en La Orotava en las fiestas del Corpus Christi de 2006

Ilustración 91: disolución de las tierras en el Puerto de la Cruz por parte de los lamas presididos por Thubten Wangchen

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, ilustración 77) 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, por ejemplo).

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 / Arya Marga Sangha, donde en la fachada del edificio ondea una bandera multicolor budista. En este caso hay quizá que tener en cuenta que se trata uno de los pocos locales 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 como se hace, por ejemplo, en el centro Aryadeva). No se necesitan grandes espacios excepto en casos especiales, como por ejemplo ocurre en Dzamling Gar en Playa Paraíso, Adeje, Tenerife donde se está poniendo en marcha una gompa de grandes dimensiones que sustituye la carpa provisional (ilustración 92) que se usó en ceremonias multitudinarias presididas por Chögyal Namkahi Norbu, como la inauguración del centro que tuvo lugar con la presidencia del propio alcalde del municipio en noviembre de 2013. Pero habitualmente en Canarias no suele haber grandes ceremonias multitudinarias 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.

Ilustración 92: carpa provisional utilizada en la ceremonia de inauguración de Dzamling Gar en Playa Paraíso, Adeje, Tenerife, el 15 de noviembre de 2013

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: ha actuado como rama para las islas Canarias de la Fundación Rokpa (http://www.rokpa.org), dada la relación que el grupo tenía con Akong Rinpoché, aunque desde la muerte del mismo la implicación ha sido menor, pero durante años desde Canarias ha drenado ayudas para diversos proyectos de índole humanitaria que emprende esta fundación. Se trata del único proyecto institucionalizado que ha tenido 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 han presentado la estructura local de 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 cuatro 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, sito en Madrid. Ya hemos visto los grupos que han optado por tal visibilidad en Canarias: Arya Marga en 2007, Aryadeva en 2008, y Mirror y CBSZ Canaria (luego Luz del Dharma) en 2011.

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 en muchos casos han sido inscritas en el RER como locales de culto asociados a un registro central. Así el centro Samye Dzong de Las Palmas pertenece a la entidad registrada como "Karma Kagyu del budismo Tibetano" (el primer grupo budista inscrito en España, en 1982), los centros Kagyu Shedrup Chöling y Kagyu Yang Chub Chöling pertenecen a la "Comunidad Religiosa Dag Shang Kagyu", inscrita en 1985, los centros de Soka Gakkai de Las Palmas y Tenerife pertenecen a "Soka Gakkai España" (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 (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 (Fernández Coronado 2009: 137-154). Pero en todo este proceso hay que tener en cuenta que la UBE, que dirige la interlocución de los budistas con el Estado, solo aglutina en Canarias a pocos centros, los dependientes de las redes como Soka Gakkai, Dag Shang Kagyu, Samye Dzong, Shambala, Interser, Círculo Niguma, pero que muchos centros y en especial los cuatro registrados en el RER no están en la federación. Se trata, por tanto, de una debilidad que lleva a que la UBE disponga de poca información directa sobre la realidad del budismo en Canarias.

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 han sido solamente mujeres las retirantes canarias que han completado en 2007 el retiro de trianual que gestiona el grupo Samye Dzong, y estarían en una buena posición para acceder a tareas de responsabilidad en un grupo en el que hay que destacar que su responsable 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, 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 y que, con la popularización de las técnicas de meditación y de los programas de mindfulness han dado a los centros budistas de Canarias una

nueva oportunidad, pero en ocasiones invisibilizando los elementos budistas o reduciéndolos al máximo.

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.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Este trabajo, en una redacción completamente puesta al día, desarrolla y ahonda en exposiciones y puntos de vista tratados en Díez de Velasco 2008a y 2010.

Carini, Catón (2019a). "Etnicidad, utopía y globalización en la reinvención del budismo tibetano: el caso de la Comunidad Dzogchen Internacional". *SOCIEDAD Y RELIGIÓN* XXIX/52:168-194.

— (2019b). "El budismo tibetano en el ciberespacio: nuevas tecnologías de la información y la comunicación en la Comunidad Dzogchen Internacional" *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad* 9/17: 1-16.

Cornejo Valle, Mónica (2012). "Religión y espiritualidad ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias post-católicas entre budistas Soka Gakkai". *Revista Internacional de Sociología* 70/2: 327-246.

— (2013). "Individual spirituality and religious membership among Soka Gakkai Buddhists in Spain". En Anna Fedele y Kim Knibe (eds.), *Spirituality against Religion: the role of Gender and Power*, London-New York: Routledge: 62-77.

Diez de Velasco, Francisco (2007). "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: 367-402.

— (2008a). "La pluralidad de los budismos en Canarias". En Díez de Velasco, ed. 2008: 265-284.

— (2008b). "Nuevas religiones y sus límites: nuevas espiritualidades y religiones alternativas en Canarias". En Díez de Velasco, ed. 2008: 293-306.

— (2009) "Multi-religiosity in the Canary Islands: Analysing processes of religious change between continents". *Religion* 39/2: 147-153 (DOI: 10.1016/j.religion.2009.01.002)

— (2010), "Budismos y budistas en Canarias". En Elio Masferrer / Carmen Castilla / Elisabeth Díaz Brenis, eds., *Actas del XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*. México: ALER publications, Cd-rom: 1-21.
— (2013-2018). *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal, 2013; 2ª. ed. (e-pub), Madrid: Akal, 2018.
— (2018). "La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España". *Éndoxa* (Series Filosóficas) 42: 69-136 (volumen de Ensayos en honor de María Teresa Román, edición de D. Sánchez Meca y P. Yuste Leciñena).
— (2020), "Aportaciones al análisis de la visibilización del patrimonio budista en España: algunas propuestas destacadas del vajrayana". *Bandue* XII: 79-130.
Díez de Velasco, Francisco, ed. (2008). *Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria (en coautoría con Néstor Verona; Roberto Rodríguez; Victoria Contreras; Alberto Galván; Alfonso García; Ángela García y José Abu Tarbush) (colección Pluralismo y Convivencia 4; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Canarias.pdf).
Fernández-Coronado González, Ana (2009). "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* III: 137-154.
Mesa, Denko (Francisco) (2005). *Orígenes del budismo, vol. I de Budismo. Historia y Doctrina*. Madrid: Miraguano.
— (2007). *El Gran Vehículo. Mahâyâna, vol. II de Budismo. Historia y Doctrina.* Madrid: Miraguano.
— (2009). *Zen. Entrega y confianza*. Barcelona: Shinden ediciones.
— (2013). *El viejo arte de darse cuenta. Enseñanzas del maestro Denko Mesa*. Barcelona: Shinden.
— (2016). *Zen, aroma eterno*. Barcelona: Shinden.
— (2019). *Quietud*. Madrid: San Pablo.
Peressutti, Caroline / Martín-González, Juan M. / García-Manso, Juan M. (2011). "Heart rate variability behavior at different stages of practice in Zen meditation: a study of the system dynamics using multiresolution análisis". *Revista Andaluza de Medicina del Deporte* 4(2):58-62.
Peressutti, Caroline / Martín-González, Juan M. / García-Manso, Juan M. y Mesa, Denko (2010). "Heart rate dynamics in different levels of Zen meditation", *International Journal of Cardiology* 145(1): 142-146 (https://doi.org/10.1016/j.ijcard.2009.06.058).

PLANTEAMIENTOS METODOLÓGICOS PARA EL ESTUDIO DEL BUDISMO EN CANARIAS: CRÓNICA DE UN EXPERIMENTO DE HISTORIA ORAL Y SECUELAS POSTERIORES

1. Características del experimento

En las páginas que siguen se intenta reflejar un tipo de trabajo de investigación realizado el 12 de mayo de 2006 con diversos actores del desarrollo del budismo en Canarias consistente en otorgarles voz en un contexto plenamente académico. Se trata de una propuesta de investigación cualitativa de un tenor diferente al habitual, que suele centrase en dos dinámicas principales, por una parte, está la observación de la práctica religiosa desarrollada en los centros de culto o en otras ubicaciones donde puedan llevar a cabo ceremonias, y por otra está la labor de entrevista, de diálogo con miembros de los grupos religiosos. En ambos casos el contexto está marcado por los propios grupos, sus locales o los lugares que escogen para llevar a cabo las entrevistas.

Pero lo que repasaremos ahora refleja el intento de convertir a la universidad en un ámbito privilegiado de desarrollo del trabajo de documentación, transformando en historiadores del proceso en el que participaron (y participan), el desarrollo del budismo en Canarias, a dos actores relevantes del mismo, Alejandro Torrealba y Francisco Mesa.

Calificamos este procedimiento de investigación como un experimento etnográfico o de historia oral, entendiendo en este caso de un modo equivalente ambas denominaciones, se trata de la aplicación de instrumentos y técnicas de análisis cualitativo a un campo en el que la acción de escucha rompe necesariamente moldes disciplinares. En el título de esta aportación se opta por la denominación historia oral por deferencia al contexto del discurso (un intento de historiar la implantación del budismo en Canarias). En todo caso el experimento actuaría como una forma sofisticada y pública (como se verá más adelante) de entrevista en que se trataría de contestar a la propuesta de relatar la historia del budismo en Canarias y, además, dada la implicación de los actores en el proceso que narran, su discurso podría en ciertos momentos rozar la historia o el relato de vida, fórmulas de las que toma ciertos elementos. Por otra parte, los participantes quedan nivelados en impacto simbólico de su acción de narración en una oralidad compartida,

una acción de interlocución que va más allá del binomio entrevistado-entrevistador.

El primero, Alejandro Torrealba, dirige el grupo Arya Marga Sangha de Las Palmas de Gran Canaria, inscrito en el RER el 12 de septiembre de 2007 (con el número 7283, antiguo 1228-SG/A), el primero en Canarias en visibilizarse jurídicamente de esa manera. Arya Marga se solapa en su ubicación con el centro de yoga Milarepa, del que es director también Torrealba, que ha sido también el representante de la rama para las islas Canarias de la Fundación Rokpa, una organización no gubernamental de ámbito mundial de inspiración budista creada por Akong Rimpoché (1939-2013), enfocada hacia la ayuda a los tibetanos y nepalíes que, desde el asesinato de su fundador, mantiene una estructura de representantes más laxa en la que Torrealba y Canarias parece en una posición menos activa. Hay también que tener en cuenta el papel central que ha desempeñado Torrealba en el colectivo de diálogo interreligioso de la isla de Gran Canaria denominado "Encuentro de Caminantes".

El segundo, Francisco Mesa, dirige en la actualidad el grupo denominado Comunidad Budista Zen Luz del Dharma y mantiene una posición de distanciamiento con la red en la que estaba inscrita en el momento en que se produjo el experimento que presentamos, en mayo de 2006. En ese entonces dirigía el centro zen de Santa Cruz de Tenerife (Zendo SanMai San) y era responsable de la Asociación Zen de Tenerife, y además, en el contexto general de la CBSZ, era director del Programa de Estudios Budistas y vicepresidente de la misma, que hemos visto (en el capítulo sexto de este libro), que se centra en el Templo Luz Serena situado en la provincia de Valencia (inscrito en el registro de Entidades Religiosas con el número 429 actual, el antiguo 156-SG/A), que había sido la cuarta inscripción budista en ese registro, registrada desde mayo de 1990 y era entidad fundadora de la federación budista española.

Por tanto, ambos, ya en 2006 eran maestros budistas y dirigían sendos centros estables de estudio y meditación budista y ambos habían estado y están implicados de modo notable en el surgimiento y consolidación de varias escuelas del budismo en Canarias. Ambos, además, habían sido interlocutores destacados en la investigación emprendida a partir de 2003 sobre el surgimiento y desarrollo del budismo en Canarias (y en general en España) por el que escribe estas páginas (y que continúa, cuyos principales hitos y problemas se repasan en el capítulo noveno de este libro). Comenzado en noviembre de 2003 con entrevistas libres a diversos seguidores del budismo de Canarias, se convirtió en una investigación sistemática en 2005 con el desarrollo de un programa de trabajo de campo consistente en entrevistas dirigidas, basadas en un cuestionario (no explicitado a los entrevistados) con una cincuentena de preguntas que tiene como puntos fuertes la delimitación de la identidad

religiosa (por medio de una quincena de preguntas), propiciar la narración (en tanto que reconstrucción de la memoria) relativa a los procesos de conversión (con preguntas directamente implicadas en este apartado entre las que se encuentra una que busca delimitar el carácter satisfactorio o no del concepto conversión) y que, en especial, busca detectar los sentidos de la conversión (tanto relativos al significado otorgado como a la sensorialidad implicada, es decir el sentido principal que se asocia al momento o proceso de transformación personal que conlleva la opción por el cambio de identidad religiosa) y determinar los imaginarios de la muerte (con media docena de preguntas) y su mutación como resultado de los procesos de cambio de religión.

Dadas las características de la propuesta planteada y su materialización pública, la posición narrativa que desarrollaré en las páginas que siguen será pues la de cronista de un evento, pero, a la par, la de relator de ciertos momentos necesarios y relevantes, tanto previos como posteriores, para la inteligibilidad del episodio que tratamos, dentro del proceso de investigación abierto sobre el budismo en Canarias.

2. El contexto del experimento y sus problemas

El contexto elegido para que tanto Alejandro Torrealba como Francisco Mesa expusiesen de un modo público sus fragmentos compartidos de memoria (por tanto yendo más allá del diálogo íntimo que se entabla entre entrevistado y entrevistador, en el que el segundo es el que detenta la interlocución pública, vertiendo –y en mayor o menor medida tergiversando al adaptarlas o seleccionarlas– las palabras del primero), fue un encuentro internacional, desarrollado los días 10 y 11 de mayo de 2006 (http://historel.webs.ull.es/relcan/), dedicado al estudio de las religiones en Canarias, que estaba enfocado de modo privilegiado en la reflexión metodológica. En el programa del mismo se habían dedicado cuatro sesiones (de las ocho del encuentro), tituladas genéricamente "La multirreligiosidad en Canarias como reto del presente y del futuro" (I: religiones transnacionales; II: enfoques de la diversidad; III: el ejemplo de la fe bahai y IV: el ejemplo del budismo) a la presentación de diversos aspectos de la multirreligiosidad en Canarias.

Se programó en ese contexto una sesión de carácter experimental dedicada de modo exclusivo al budismo, en la que participarían tanto Alejandro Torrealba como Francisco Mesa, exponiendo una aproximación a la historia del budismo en Canarias desde sus personales perspectivas y en la que el que esto escribe realizaría una presentación preliminar, de corte metodológico, sobre las complejidades del campo de trabajo.

Un primer problema de método se suscita al enjuiciar esta invitación: se podría dudar de la ética del procedimiento, puesto que en última instancia era dejar al descubierto a dos interlocutores ("informantes") clave y no respetar su intimidad. Pero al tratarse de dos personajes con un

destacado perfil público, cuya participación en muy diversos foros y su presencia en la prensa y en los medios de comunicación no era desusada, este escollo ético quedaba salvado, máxime cuando desde el primer momento quedó evidenciado el tenor público del acto y, además, ambos eran conscientes del carácter abierto de su participación.

Por otra parte, el ejercicio de metodología en acción que relatamos estaba amparado en un evento encuadrado en la reflexión metodológica, a la que podía aportar elementos ejemplares sin desentonar por completo, dado que una sesión de carácter experimental podía resultar muy ilustrativa en el contexto general del encuentro. De todos modos hay que puntualizar que no se trataba en ningún caso de un foro en el que se buscase evidenciar (o permitir que aflorasen de modo explícito) posiciones polémicas o sensacionalistas, sino un contexto de carácter muy especializado, enfocado en la necesaria puesta en común metodológica a la hora de compartir conocimientos y puntos de vista, tanto entre diversos equipos de investigación activos como por parte de investigadores desarrollando su labor de modo individual, sobre las religiones en Canarias.

Hay que tener en cuenta que se trata de un tema complejo, extenso y solamente esbozado por la investigación en algunas etapas históricas (como se ha expuesto en Díez de Velasco/Galván 2007; también Díez de Velasco 2007b), necesitado tanto de estudios monográficos como de un consenso en los instrumentos metodológicos para abordarlo. En todo caso se evidenciaba en el programa del evento una cierta diferencia entre los equipos e individuos que trabajaban sobre la multirreligiosidad en el presente de la historia de Canarias y quienes trabajaban sobre datos referidos principalmente al pasado. Los trabajos sobre el presente resultaban más sensibles por cuanto entre los asistentes podían encontrarse (y de hecho se encontraban, como se reflejó en las intervenciones del público tras las exposiciones de los ponentes), seguidores de las religiones que se exponían y también ocasionales interlocutores de quienes realizaban las exposiciones, de tal modo que el encuentro actuaba también en el sentido de ofrecer una explicitación pública de los resultados de investigación y propiciaba procesos de retroalimentación en el seno del campo de trabajo.

Hay que tener en cuenta que en muchas ocasiones los resultados de los trabajos de investigación de campo en la temática religiosa resultan opacos para los "informantes" y las comunidades que se estudian ya que en el formato en el que suelen publicarse (tesis doctorales o trabajos especializados en ocasiones redactados en idiomas diferentes a los habituales de quienes son estudiados) resultan poco accesibles o sencillamente incomprensibles. Y no es un factor desdeñable en lo anterior la opacidad que deriva del uso reiterado de un metalenguaje o jerga especializada que actúa como una barrera (generalmente conformadora de

una frontera –e identidad– disciplinar, pero que a la larga deriva en una ininteligibilidad general del resultado). En esta ocasión, además, las finalidades de socialización del conocimiento se potenciaban por el contexto dialogal y poco dirigido del evento, en el que de modo explícito los investigadores estaban obligados por los tiempos asignados previamente (y que dejaban un generoso espacio para el turno de cuestiones) a contestar las preguntas del público y en el que se había renunciado a asignar roles de moderadores o presidentes de sesión para no interferir, con este tipo de intermediarios dotados una posición de fuerza (o violencia simbólica) en el funcionamiento horizontal del proceso de puesta en común y en la manifestación de la multiplicidad de voces (que por otra parte se esperaba que fluyeran en un contexto en el que la reflexión metodológica era la clave). Por tanto se trataba de una ocasión excepcional desde el punto de vista del proceso etnográfico ya que los diferentes interlocutores o los representantes de las comunidades religiosas podían hacer públicos sus puntos de vista (y sus posiciones encontradas en el caso que las tuvieran) respecto de los resultados de los trabajos allí expuestos sin trabas ni constricciones protocolarias, asunto poco habitual pues hay que tener en cuenta que en otros contextos en los que pueden presentarse este tipo de resultados de investigación, como el de la lectura de un trabajo de investigación o una tesis doctoral, esta posibilidad de réplica resulta mucho menos factible dada la estricta etiqueta imperante en ese tipo de actos académicos.

De todos modos, no se puede dejar de evidenciar un cierto nivel de incertidumbre suplementario en el caso del diseño de la sesión sobre budismo que en las demás sesiones por los problemas que podían derivar de la indistinción entre roles y niveles del discurso y la confusión que dicha indeterminación podía producir entre los oyentes. Las voces "creyentes" estaban a ambos lados de la mesa, y los "informantes" estaban tomando la palabra en el mismo nivel de discurso que quien los había convertido en tales al enfocar su estudio en ellos. Desde luego, de modo general y como observación metodológica de principio, no resulta fácil delimitar en un foro que trata de asuntos relativos a la religión al que asista y en el que tome la palabra un número indeterminado de participantes, lo que se podrían denominar perspectivas *insider* (es decir conformadas desde los puntos de vista del creyente y su subjetividad, véase al respecto, por ejemplo, McCutcheon 1999 o Diez de Velasco 2005a: 185ss.), de las perspectivas menos comprometidas con el contexto creyente (aunque hayan en todo caso de ser intersubjetivas, dada la imposibilidad de una objetividad enteléquica y dada la dificultad –quizá en los temas religiosos en mayor medida que en otras circunstancias– para abstraerse a la fascinación del campo por parte del investigador en plena inmersión en él –en tanto que individuo en búsqueda– que puede derivar hacia una empatía –subjetividad– profunda en relación a los

contextos de trabajo). Se trata del tema clásico: ¿cómo adentrarse en una investigación sin adentrarse en una pertenencia?, que en el contexto de un trabajo sobre religiones, además, multiplica sus implicaciones más comprometedoras dado que los interlocutores, en no pocas ocasiones, proyectan en alguna medida el deseo de transformar al investigador, fascinado por el campo en el que se adentra, en un "prosélito" (del que se esperarían, además, grandes cosas, dado el conocimiento que su dedicación continuada al campo de trabajo le suele propiciar). Una posibilidad para intentar resolver en algún grado las contradicciones entre los roles múltiples que se manifiestan en plena inmersión en el campo (y también cuando se intenta construir un ejercicio de memoria coherente sobre lo ocurrido en el mismo, sin olvidar las complejidades del cara a cara en el que se implica una corporalidad en ocasiones incontrolable que tiende a acercar distancias frente a la necesidad de negociar la interlocución desde un estatus particular y socialmente anómalo –el de observador-entrevistador–, que no puede menos que potenciar lejanías), sería aplicar de modo sistemático el concepto de religiocentrismo (y el intento de renuncia al mismo) en sus muy diversas posibilidades (véase Diez de Velasco 2005b; añádase que en general resultan muy interesantes al respecto, por lo alejadas de la pontificación metodológica al uso, las observaciones de Bourdieu 1993: 1389ss.).

3. Los participantes en el experimento: el simbolismo de los nombres

Volviendo al caso que tratamos, lo que justamente convertía en interlocutores especialmente relevantes a ambos participantes era su específica cualidad de líderes budistas, es decir su caracterización como "creyentes". Aunque por otra parte hay que tener en cuenta que el encuentro era de carácter netamente académico y no se trataba de una participación que pudiese entenderse como inserta en un contexto más afín a las posiciones creyentes, al estilo que, por ejemplo, ofrecen los foros de diálogo interreligioso. Reuniones de este tipo se habían producido en ocasiones anteriores y, de hecho, habían resultado ser el origen de la relación entre ambos interlocutores y el investigador que esto narra. En el caso de Alejandro Torrealba la relación se remontaba a la reunión del colectivo de diálogo interreligioso "Encuentro de Caminantes" en Las Palmas de Gran Canaria el 29 de mayo de 2004 donde el que esto escribe expuso una presentación sometida a debate sobre el tema "Religiones, guerras y terrorismo". En el caso de Francisco Mesa ambos actuamos como ponentes en la "I conferencia interconfesional de valores morales comunes en las grandes religiones" en la sesión desarrollada en Tenerife (en el Aulario General del Campus de Guajara de la Universidad de La

Laguna) el 28 de noviembre de 2003 y promovida por Abel Román Hamid.

Pero por otra parte ambos interlocutores tenían una trayectoria académica que les singularizaba más allá de su cualidad de budistas, y que les capacitaba para compartir las peculiaridades del foro al que se enfrentaban y conocer lo que en el mismo podía esperarse de ellos. Ambos eran licenciados por la Universidad de La Laguna en disciplinas de humanidades y habían sido formados académicamente para poder llevar con éxito, y según los estándares al uso, un ejercicio de memoria como era intentar sistematizar la historia del budismo en Canarias. En particular Alejandro Torrealba había superado la licenciatura en Geografía e Historia y Francisco Mesa la de Filología Hispánica.

Nos hallamos, por tanto, desde el punto de vista metodológico, en un contexto ejemplar en el que se trenzan roles cruzados e identidades multiconstruidas. Y quizá un elemento ejemplarmente definitorio del carácter híbrido de las identidades y de la resignificación identitaria que el proceso de compleja transformación religiosa que han vivido ambos interlocutores ha puesto en marcha, nos lo ofrezcan los nombres por los que ambos participantes pidieron que se les presentase. En el programa del encuentro habían aparecido con sus nombres "civiles" o habituales, pero en el acto público solicitaron que se les denominase también con sus nombres budistas: y se trataba no solo de nombres de dharma, sino también de nombres que reflejaban de modo claro la posición magistral de ambos.

Alejandro Torrealba había sido nombrado como Acharya Dharmamitra por su maestro, el ex-monje tailandés y maestro independiente Ajahn Dhiravamsa; Francisco Mesa desde la ceremonia de transmisión íntima maestro-discípulo realizada el 31 de diciembre de 2005 llevaba el nombre de Fukai Denkô Sensei que le había otorgado su maestro Dokusho (Francisco) Villalba Roshi y que cerraba el ciclo de su acceso al pleno estatus de maestro zen (*sensei*, reconocido por un maestro de maestros, un *roshi*, un "anciano maestro") posición que Mesa había defendido y refrendado públicamente en la ceremonia de *hossen shiki* desarrollada en agosto de 2005 en el templo Luz Serena (Valencia). Esta ceremonia, que es abierta, se plantea como un enfrentamiento de preguntas y respuestas que en cierto sentido se parece a una lectura de tesis doctoral o a una oposición, en la que los hasta entonces iguales del candidato (y también el maestro) plantean cuestiones y la sagacidad o penetración (además de la firmeza) de las contestaciones evidencia el paso, consensuado colectivamente (también en los saludos de los presentes) al estatus magistral. A dicha ceremonia asistí y apliqué la técnica de observación no obstrusiva. De todos modos, Francisco Mesa había consolidado su aceptación colectiva como maestro y sucesor (hay que tener en cuenta que fue el primero que reconocía Dokusho Villalba, que

hasta 2020 no reconoció a otro) en diversas otras ocasiones, por ejemplo, al acompañar a su maestro a Japón para traer las cenizas del maestro Narita a Europa. Hay que tener en cuenta que al morir Taishen Deshimaru, el maestro de Dokusho Villalba, sin realizar la transmisión (el *shiho*) ni a Villalba tampoco a ningún otro de sus discípulos europeos, todos ellos tuvieron que hallar otra persona legitimada y dispuesta a transmitirles de modo adecuado la transmisión (o renunciar a alcanzarla, ya que presenta características específicas en el zen que estudia por ejemplo Bodiford 2008), y fue Narita quien lo hizo en el caso de Villalba y de algunos otros, de ahí la importancia simbólica en relación con la legitimación del entronque en el linaje, de la ceremonia relativa a las cenizas de éste y la presencia en ella del *sensei* en posición liminar (en el paso hacia el estatus pleno), acompañando a quien, por su parte, estaba también reivindicando (y haciendo pública) su condición de *roshi*.

Por tanto, al pedir que se les citase también por sus nombres budistas, ambos participantes estaban, por tanto, reivindicando que su rol en el contexto del encuentro científico no se limitase exclusivamente en el que les encasillaba su cualificación académica conseguida en la universidad anfitriona del evento. Proponían por tanto dar un valor equiparable (o incluso podríamos suponer que superior) a los complejos estudios (y práctica meditativa continuada) que durante largos años realizaron para acceder al grado de maestros budistas y que el sistema universitario español no reconoce.

En el contexto de un encuentro de las características del que estamos exponiendo, ante un público tanto de especialistas (profesores e investigadores) como de estudiantes universitarios, y por mucho que se centrase en una reflexión metodológica que podía derivar en sesiones de carácter experimental como la que se estaba desarrollando, se necesitaba una explicación para que no se estimase, por parte de algunos participantes y asistentes, que se trataba de una sesión completamente anómala centrada en un nivel de discurso de carácter confesional o de índole proselitista, que no tendría en cualquier caso una cabida fácil en un foro de este tipo. La posición del que esto narra resultó en aquella ocasión no solo la del académico que presenta una aproximación preliminar al estudio del campo de trabajo (el budismo en Canarias) sino también la del mediador que intentaba traducir las implicaciones de la reivindicación de los actores (y de sus discursos identitarios que podríamos denominar como claramente *insider*) ante un público no acostumbrado (en principio) a este tipo de planteamientos.

4. El desarrollo del experimento: breve crónica de la sesión

La sesión, documentada de modo completo, se dividió, finalmente, para potenciar la comprensión del tenor de las intervenciones de los dos

participantes, en cuatro partes (frente a las tres previamente programadas). La primera, encabezada por el que esto escribe, consistió en una presentación preliminar que expusiese el simbolismo identitario que se expresaba en la doble denominación de ambos invitados. Siguieron las intervenciones, en primer lugar, de Acharya Dharmamitra – Alejandro Torrealba y a continuación de Denko – Francisco Mesa. Se cerró la sesión con la recapitulación sobre el budismo en Canarias desarrollada por el que escribe y finalmente se dio paso a las preguntas y cuestiones generales planteadas por el público a los tres ponentes (ilustración 93).

Ilustración 93: los tres ponentes de la sesión VI: La multirreligiosidad en Canarias como reto del presente y del futuro IV: el ejemplo del budismo, del día 11 de mayo de 2006

La primera intervención se centró, por tanto, en las características particulares que presentan las denominaciones personales en nuestro mundo marcado por identidades fuertes e individuales que construye la modernidad. Se disertó sobre el hecho de que la sociedad refrenda, cristalizándola (por medio del registro civil), la denominación fuerte de ciudadanos que nos acompañará (salvo casos muy excepcionales) hasta la tumba, que definirá nuestras relaciones con cualquier instancia administrativa y que se reflejará en nuestros documentos de identidad, fiscales, de seguridad social, pasaporte, etc. Los cambios de nombre en este contexto resultan muy inusuales, porque la sociedad no reconoce circunstancias lo suficientemente notorias como para que tal cosa tenga justificación (excepción hecha de un cambio de sexo, de una mutación en el orden de los apellidos para reflejar la preferencia por la matrilinealidad o de evidentes cacofonías o situaciones similares). Pero se planteó que en otras sociedades las identidades que se asocian a un nombre de nacimiento no son tan fuertes y se pueden respetar los procesos de cam-

bio personal que requieren que también en el nombre se refleje una secante entre un antes y un después (por ejemplo con los nombres de iniciación o de respeto que se dan en los contextos étnicos o las variedades de nombres por los que se puede conocer a una misma persona, y que se adaptan a diversas circunstancias de la vida, en buen número de países), aunque esto resulte cada vez más complejo desde el punto de vista administrativo y por tanto la tendencia "moderna" y burocrática de la adscripción de por vida del mismo nombre, el de nacimiento, lleve las de ganar. Se expuso también que los contextos religiosos resultan particularmente sensibles a este tipo de cambios, que pueden llegar a convertir en irrelevantes los nombres llevados en épocas anteriores o dados en el contexto del nacimiento (en tanto que reflejos de identidades completamente mutadas). Y no sólo hemos de reseñarlo para quienes han optado por religiones diferentes de las del grupo en el que se enculturaron (como es el caso de los budistas que estamos revisando). En el cristianismo los nombres de quienes han tomado órdenes monásticas cambian y aún más simbólico y conocido resulta el cambio de nombre que se produce al inaugurarse un papado.

Esta presentación, que utilizó como excusa (necesaria por la insistencia de los actores implicados) al nombre, sirvió como inmersión plena en el dilema del reflejo de la experiencia religiosa, de la aceptación de los lenguajes "nativos", que caracterizaron los planteamientos narrativos de ambos ponentes. En efecto, aunque la acción de historiar fue importante en la participación de ambos, quedó claro, incluso desde el saludo inicial (el "namasté") por parte de Alejandro Torrealba, que la exigencia de explicitar el nombre de Acharya Dharmamitra no era un mero capricho, sino una posición de principio, previamente consensuada entre ambos maestros budistas, para determinar el tenor de sus intervenciones. La intervención de Torrealba titulada "El budismo en Gran Canaria: historia y perspectivas", al haber entregado por escrito el texto de su intervención, podemos conocerla tanto en la literalidad de lo dicho como en la literalidad de lo que se proponía decir, quedando clara la larga experiencia del ponente en la práctica del budismo y su papel seminal y vertebral (o cuando menos notable) en el desarrollo de varias formas de entender el budismo en Canarias: tanto soto zen, como tibetanas (kagyupa en algunas de sus variedades en particular) y también con una dedicación destacable hacia los modelos del budismo del sur. Por su parte Denko-Francisco Mesa centró su intervención titulada "El budismo zen en Tenerife: historia y perspectivas", en el desarrollo del soto zen en Tenerife y el papel en él del centro del que es el director (ilustración 94).

La intervención final del que esto escribe, titulada "Perspectivas metodológicas para el estudio del budismo en Canarias" se dedicó a comentar algunas circunstancias adicionales relativas a la implantación del

budismo en Canarias con la finalidad de reflejar por una parte el hecho de que se trata de un campo difuso (que requiere para su estudio un foco difuso) y por otra la necesidad de reflejar la multiplicidad de actores y de perfiles de fieles, en muchas ocasiones sin conexiones entre ellos y en los que las síntesis personales (que pudiéramos denominar opciones budistas "a la carta") son bastante comunes.

Ilustración 94: intervención de Denko Mesa, a su izquierda Alejandro Torrealba-Dharmamitra

5. Los límites del experimento: faltaron otras voces

Si bien se trató de un experimento de metodología en acción basado en la escucha directa de las voces cualificadas de personas que en algún caso habían vivido desde el primer origen la implantación del budismo en Canarias, no podemos obviar que uno de los límites más notorios del mismo (explicitado en las palabras pronunciadas por el que esto escribe en su segunda intervención) tuvo que ver con el hecho de que faltaron otras voces como se evidencia de la lectura del capítulo séptimo de este libro o de publicaciones previas sobre el budismo en Canarias, algunas cercanas a la fecha de desarrollo de este acto sobre el que reflexionamos (Díez de Velasco 2008; 2010; 2013-2018: 161-164).

De todos modos, en algún caso estas voces se hicieron oír en el turno final de preguntas, pero no gozaron del privilegio de los dos ponentes. Así los seguidores de Soka Gakkai, que quizá en número sea el grupo budista que aglutina a más seguidores estables en Canarias (aunque las estadísticas no son seguras y resulta difícil llegar a datos ciertos en este asunto –puesto que habría que contar con cómputos fiables de todos los

grupos budistas para poder realizar una comparación–), solo fueron mencionados en la segunda intervención del que esto escribe pero se hicieron presentes y visibles puesto que tomaron la palabra en el turno de preguntas.

Tampoco tuvieron una voz directa (aunque en la intervención de Alejandro Torrealba se mencionó su época primera y el esfuerzo que significa su implicación en Rokpa emparenta con ellos) los responsables de los centros budistas tibetanos de la tradición kagyupa (entroncados en la figura de Kalu Rinpoché o de Akong Rinpoché). Respecto de los primeros, al tratarse de comunidades estables (en el caso de Las Palmas contando en aquel momento incluso con un lama residente de origen butanés; con anterioridad, y hacía ya años, el lama residente estuvo en Tenerife), y al haber tenido una presencia continuada (aunque con vaivenes) en Canarias desde hacía décadas, hubiera sido interesante contar con ellos en el experimento de memoria compartida del que estamos haciendo la crónica. Por su parte en ese momento no había implantación gelugpa en Canarias aunque resulta significativo que en el acto público quizá más relevante llevado a cabo por monjes gelugpas (si bien venían en representación de la Casa del Tíbet de Barcelona, que teóricamente es un centro de carácter rimé –ecuménico–) en Canarias fuese la erección y disolución de un mandala dedicado a Chenrezig durante la fiestas del Corpus Christi de 2006 de la Orotava en Tenerife, unos días después del evento que se trata en estas páginas. De las otras orientaciones budistas tibetanas solo destacaba en ese momento en Canarias el grupo de seguidores de Sogyal Rinpoché aglutinados en torno a rigpa, y la presencia de la Nueva Tradición Kadampa con el centro Aryadeva en Tenerife, pero que tampoco se identificaron o plantearon preguntas en el evento. Había también un grupo de seguidores del zen en Las Palmas de Gran Canaria asociados a la plataforma internacional de la AZI, y sin relación con el ponente Francisco Mesa, así que probablemente hubiesen expresado opiniones de interés y quizá discordantes con las del ponente a pesar de provenir de un linaje común (el de los seguidores del soto zen consolidado en Europa por el trabajo de Taisen Deshimaru).

Quienes si estaban presentes entre el público y expusieron en algún momento sus puntos de vista fueron interlocutores menos institucionalizados. Hay que tener en cuenta que en Canarias no son inusuales los perfiles de budistas que no se encuentran satisfechos con las prácticas estables en los centros institucionalizados pero que mantienen un compromiso activo, y que en ocasiones emplean internet como plataforma de contacto. Como ya se ha dicho, el budismo en Canarias, no es una religión de grandes grupos, probablemente por las propias características de los modelos del mismo implantados en las islas, pero quizá también por la propia dinámica de su implantación fuera de Asia. En general se tiende a potenciar perfiles de fieles muy difusos. Las comunidades

numerosas no son la tónica general y además no suelen tampoco contar con una población estable (sino que son comunes los perfiles de seguidores que realizan cursillos y estancias que coinciden generalmente con periodos vacacionales ilustrándonos una de las facetas interesantes de la sociedad del ocio: el auge del turismo religioso). El budismo canario está (y estaba en ese momento) muy fragmentado y, si bien hay algunos grupos de seguidores en el entorno de unos pocos maestros estables (bien representados en nuestro experimento), buen número de budistas tienden a realizar una práctica de carácter más individual (sería un budismo con un sangha casi virtual y que se concentra por tanto en los otros dos refugios) que se intensifica en algunas ocasiones cuando vienen a las islas maestros a impartir enseñanzas o dirigir retiros (una práctica bastante habitual). Además cabe la posibilidad de que algunos opten por escoger modelos de budismo que se hayan especializado en ofrecer enseñanzas adaptadas a estos perfiles de seguidores (y proponen un camino que tiene en cuenta sus necesidades y que puede emplear medios muy diversos para mantener la relación discipular –e incluso programas de retiros a domicilio– sin necesidad de la presencia física continuada, por medio del uso de nuevas tecnologías y caminos diversos en la distribución de materiales –que conforman una suerte de cibersangha–): en esa línea podían englobarse los ya citados seguidores canarios (que son un activo grupo) del movimiento rigpa liderado en aquel momento de modo muy firme por Sogyal Rimpoché.

En todo caso a la hora de abrir la interlocución a otras voces, como hubiera sido deseable, para así ampliar los límites del experimento, hubiera probablemente sido bastante difícil encontrar otros interlocutores suficientemente representativos y que, además, no hubiesen optado por hacer derivar sus intervenciones hacia la polémica (entre escuelas, linajes y pareceres diferentes) a la que, casi desde sus primeras épocas, son tan aficionados muchos budistas. La tendencia a romper el sangha, aun cuando es enjuiciado como uno de los comportamientos más deplorables en lo relativo a vinaya, es usual (véanse algunos ejemplos en un interesante análisis en Usarski 2006 –alguno de los cuales ha tenido también testificación y repercusiones en Canarias–).

Por otra parte, dado lo difuso del campo, la inclusión de más voces hubiera podido explicitar en público lo que en algunas entrevistas personales queda muy realzado: la enorme dificultad que existe en algunos casos a la hora de delimitar de modo claro la identidad budista. Resulta interesante el planteamiento de Alves (2006), desarrollando un ejemplo puntual en el caso de Brasil, los puntos de vista generales de Tweed (2002) o el trabajo de Mónica Cornejo (2012; 2013) para Soka Gakkai o el de Rodríguez y otros (2017). Hemos encontrado en el trabajo de campo que algunos interlocutores tras un cierto número de preguntas relativas

a la identidad religiosa y tras una laboriosa acción de negociación entrevistador-entrevistado, terminan por hacer explícita su condición de budistas, pero no se trata de un rol identitario evidente a primera vista (o ante la pregunta directa del cuestionario de entrevista). Parecen estimar que cualquier etiqueta (y en particular las que tienen que ver con una pertenencia religiosa evidente y de carácter fuerte), les resulta insatisfactoria. Y en particular estiman poco adecuada la palabra religión para reflejar las características específicas de sus creencias (que enjuician alejadas de la institucionalización que les lleva a estigmatizar a la propia denominación "religión", que asocian a clero, poder, privilegios e imposiciones), que prefieren amparar bajo el paraguas definitorio de "espiritualidad" (como si espíritu –o alma– no fuesen conceptos que plantean serios problemas de delimitación –o incluso de caracterización más allá de las percepciones de carácter ilusorio– en muchas escuelas y modelos de entender el budismo).

Algunos de estos perfiles difusos de budistas entienden esta religión como un ingrediente más de una vivencia que se mueve y se adapta, pueden optar por el budismo a la hora de identificarse porque es una religión que les parece menos comprometida, y quizá también menos estigmatizada a nivel colectivo, pero cabe la posibilidad que no hayan realizado ninguna ceremonia de carácter público que les identifique como tales (por ejemplo, que hayan realizado una toma de refugios de manera meramente individual y privada), estaríamos, por tanto, ante una suerte de budistas ocultos (que podrían llegar a ser, desde estos criterios tan laxos de definición esbozados, bastante numerosos).

Todos estos perfiles, en un experimento público como el que narramos, que tenía que adaptarse a unos estándares determinados (también en los tiempos de intervención), hubieran probablemente resultado poco operativos y hubieran desviado de la etiqueta académica (por muy mínima que esta sea) el acto (no adaptándose al contexto del experimento antes definido).

6. Una pregunta solo esbozada: ¿hacia un budismo canario?

En resumen, los dos ponentes escogidos, de modo directo o por referencias, recogieron en cierto modo la memoria de las escuelas budistas más activas y de más larga presencia en Canarias (si exceptuamos el caso ya expuesto del grupo Soka Gakkai que, además, en este ejercicio de memoria que busca adentrase en el pasado con una cierta potencia, no debía de desvincularse del grupo Nichiren shoshu para reflejar adecuadamente la historia en Canarias de este modo de entender el budismo).

Pero aportaron, además, la confirmación pública de un proceso que no es inusual en el budismo, una religión de carácter global (universal) pero que tiene gran capacidad de adaptación a los contextos locales

(como una más de las manifestaciones de lo que se denominan "medios hábiles" (upaya) para la propagación del mensaje religioso, del dharma). Nos referimos al proceso (en fase seminal) de conformación de un budismo canario, que se piensa desde Canarias y enraíza en las peculiaridades de los seguidores budistas que viven en las islas. Más allá de los referentes ancestrales del Buda o más recientes de los maestros de los que derivan ambos ponentes, el enfoque local, y las perspectivas de estabilidad que proponen en el magisterio (frente a la errancia de los maestros extranjeros visitantes) resultan evidentes. Además, hay que tener en cuenta que salvo estos maestros originarios de Asia que vienen a impartir enseñanzas a Canarias y que en algún caso pueden realizar largas estancias en las islas (como es el caso de los lamas residentes de la escuela kagyupa o en la década siguiente a este experimento de Chögyal Namkhai Norbu) y si exceptuamos el caso de Dhiravamsa que ha establecido su residencia en Las Palmas de Gran Canaria (y que en 2006 tenía una fuerte implicación con Arya Marga Sangha y con Torrealba), el budismo en Canarias no es una religión de inmigrantes, sino de conversos. No se testifica de modo evidente un budismo étnico o inmigrante respecto a otro de conversos como ocurre en otros países fuera de Asia. Añadamos también factores más locales como la lejanía del archipiélago canario de los centros budistas activos en España o Europa (que multiplica el coste de todo tipo de cualquier desplazamiento fuera de las islas, por ejemplo, para realizar una estancia de estudio o un curso, o simplemente para ahondar las relaciones con el propio maestro –o maestros–). Por todo lo anterior no deja de resultar operativa y tener bastante sentido en el caso canario la apuesta por un magisterio local (quizá en mayor medida que en otros territorios menos periféricos).

Es necesario en este punto exponer algunas referencias a la trayectoria vital de estos maestros, que no deja de ser notable (e incluso simbólica, conformando biografías fascinantes) y en la que su enraizamiento en el budismo asiático resulta destacable y por tanto, gracias a éste (y a sus propios méritos y esfuerzo), defienden poseer una legitimidad cierta a la hora de reivindicar su carácter magistral (que hemos visto que se refleja en los nombres que portan: *acharya* en el caso de Alejandro Torrealba y *sensei* en el caso de Francisco Mesa).

La trayectoria de Alejandro Torrealba es muy larga, variada y compleja y en parte la expuso en la intervención pública de la que estamos haciendo la crónica. Interesado e iniciado en la práctica del yoga desde 1975 (que sigue practicando y enseñando y que le puso en relación en diversos momentos con maestros y grupos de practicantes distintos de muy diversos países y orígenes), su interés por el budismo le llevó a hacer una toma de refugio en 1982, que se ahondó en 1986 por sus contactos con Dokusho Villalba y el zen. En 1989 hizo una toma solemne y pública de refugios con el lama Drubyu Tempa, de la red Dag Shang

Kagyu en Tenerife. Comienza al poco tiempo un periplo de viajes (por Europa, Canadá, India, Nepal, Tailandia, etc.) que le llevan a contactar en diferentes partes del mundo con otros lamas y maestros (como, por ejemplo, Trangku Rinpoché, Sitar Rinpoché, Bokar Rinpoché o Pawo Rinpoché), en 1991, en la India, toma los votos monásticos y los de bodhisatva, siguiendo las enseñanzas de Pawo Rinpoché hasta la muerte de este, ese mismo año. Seguirá en diversos lugares del mundo la vida monástica hasta que en 1994 volverá a la vida laica, y mantendrá una relación privilegiada desde 1997 hasta su asesinato en 2013 con Akong Rinpoché (que le ha llevado a ser representante en Canarias de la Fundación Rokpa), pero sobre todo (y definida en 2006 como su relación discipular principal, aunque posteriormente haya habido momentos de menor cercanía) con Ajahn Dhiravamsa (ilustración 95).

Ilustración 95: sala interior del centro Milarepa-Arya Marga Sangha
con las fotografías y recuerdos de los diversos maestros de Alejandro Torrealba

Esta trayectoria relaciona a Torrealba por tanto con tres grandes tradiciones del budismo: la tradición del sur (representada por Dhiravamsa), la tradición vajrayana del budismo tibetano (por la relación con gran número de rinpochés y la práctica monástica de unos años cruciales de su vida) y con el budismo zen. Posteriormente tuvo una relación destacada hasta su muerte con Claudio Naranjo (1932-2019). Su posición doctrinal, compleja, como corresponde al conocimiento de primera mano de tan diversas tradiciones, le lleva a optar por un budismo alejado de las concreciones étnicas e incluso monásticas, que busque satisfacer las necesidades de realización radicadas en una espiritualidad de corte individual, pero a la par que intente acercarse a un modelo más antiguo y tenido por más original (imaginado como menos contextualizado, menos cargado de contingencias locales y étnicas y menos dividido, más centrado en el contexto doctrinal potenciador del libre albedrío) y no ajeno a los valores, incluso políticos, de liberación global y de ayuda también global (en una lectura comprometida a todos los niveles del voto de bodhisatva, en una línea que podría recordar los planteamientos de Brazier (2003, más detalles de interés en el análisis de Queen 2002). De ahí la importancia, en la línea del libre juicio en lo relativo al camino budista que le da (y que evidenció de modo explícito en el acto académico que comentamos) al *Kalama sutta* del *Angutara Nikaya* (I, 188s. 3, 65; véase Vélez 1998: 78-79 para una traducción al español). Se trata de un texto al que otorga un valor de referencia en su forma de entender el budismo así, por ejemplo, fue el texto central en una ceremonia de voto de bodhisatva, que dirigió en abril de 2006 en el centro zen de Santa Cruz de Tenerife, en presencia de Denko Mesa (y a la que asistí en calidad de observador participante). Su uso en Tenerife del centro dirigido por Mesa ilustra las buenas relaciones entre ambos maestros y el carácter en cierto modo cooperativo de los proyectos que lideran e impulsan (en el centro dirigido por Torrealba en Las Palmas también se reunía una comunidad de practicantes zen) y la apuesta notablemente "ecuménica" del budismo que enseñan y practican.

En el caso de Denko-Francisco Mesa, que se caracteriza por resultar un destacado autor de libros sobre el budismo la vivencia del zen (Mesa 2005; 2007; 2009; 2013; 2016; 2019), el paso hacia una forma menos marcada por la etnicidad también se evidencia, en parte, siguiendo los planteamientos de Dokusho-Francisco Villalba y de su opción crear un sangha particularizado (incluso en los colores elegidos para los hábitos y en los modelos de disciplina), y que ilustra la opción por una cierta desniponización del zen. Mesa tiene un perfil de profesor en varios ámbitos, tanto en la educación secundaria (de Lengua y Literatura Castellana en La Laguna y con anterioridad en otros en diversos institutos en Canarias), su dedicación profesional, como en su faceta de maestro bu-

dista y de meditación, con la participación en diversos cursos, destacando su inclusión en el elenco de docentes del máster en Mindfulness de la Universidad de Zaragoza (que ha promovido y dirige Javier García Campayo; https://www.masterenmindfulness.com/profesores-de-master-de-mindfulness/).

Una particularidad que aúna a Mesa y Torrealba desde la renuncia del segundo al estado monástico es que siguen una vía laica. En el caso del primero resultando una peculiaridad que reivindica, su carácter de único maestro zen europeo laico, que nunca ha tomado votos monásticos. La búsqueda de vías de compromiso con la práctica y la meditación pero que no tengan necesariamente que encauzarse por la senda del monacato aparece también como un modelo (que por una parte desarrolla los caminos ancestrales de diversas escuelas del mahayana) en muchos otros contextos (véase por ejemplo Wetzel 2002). En el caso de Torrealba coincide su perfil de abandono del monacato con la decisión tomada también en la misma línea por Dhiravamsa, que resulta más interesante por cuanto en el budismo del sur, dado el carácter enfocado en lo monástico, tiene bases ancestrales menos sólidas.

Para terminar quede recordar que en todo caso a lo largo del experimento que relatamos, más allá de la mirada lanzada hacia pensar (e historiar) el pasado, que era la pregunta básica a la que se buscaba responder de modo público y en una oralidad compartida que quería deambular más allá de la inevitable apropiación del campo por parte del etnógrafo, terminó surgiendo una segunda pregunta, de notables implicaciones, pero solamente esbozada y que queda, para ser respondida, como un reto de una investigación de larga duración que pueda triangularse con más testimonios más adelante: ¿se tiende hacia un budismo canario?

7. Tras el experimento: nombres en entredicho y secuelas

Posteriormente a esta sesión que comentamos de mayo de 2006 se han ido produciendo diversos acontecimientos asociables con el trasfondo del experimento. Por una parte atañen a los dos maestros canarios implicados y por otra al desarrollo de algunos contextos en los cuales se abrió la universidad para otorgar voz a diversos interlocutores budistas.

En lo que atañe al primer asunto, la relación entre Torrealba y Mesa, que ya venía de antes, se ha mantenido, con ciertos momentos de intensificación especialmente significativos. Así realizaron de modo público en dos ocasiones lo que han denominado "Encuentro de maestros", celebrados en 2008 y 2010. En el primero, planteado como una ceremonia de hermanamiento entre Denko Mesa, Ajahn Dhiravamsa y Acharya Dharmamitra que se desarrolló en el Dojo Zen de Tenerife (ilustración

96) 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 había fijado su residencia en Las Palmas de Gran Canaria y tiene la nacionalidad española), visibilizaba 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 Denko Mesa). En la segunda, que se desarrolló en el Centro Milarepa / Arya Marga Sangha de Las Palmas de Gran Canaria solo participaron los dos maestros canarios. Las relaciones entre ambos se han mantenido en el decenio posterior, con invitaciones a participar en eventos, pero la fuerza simbólica y la intensidad de las ceremonias de hermanamiento no se han seguido produciendo. Pero la cercanía de ambos maestros, por ejemplo, se ha evidenciado en tiempos recientes en las circunstancias que ahora detallaremos y que tienen que ver con la retirada por parte de Villalba, de la transmisión otorgada en 2005 a Mesa, por considerar que había sido una equivocación. Torrealba en su calidad de líder del grupo Arya Marga Sangha ha enviado al presidente de la federación budista española, la UBE, una carta de apoyo a Mesa marcando así una solidaridad y reconocimiento que se puede en cierto modo pensar desde el contexto que estamos detectando, un maestro canario expresa sus opiniones respecto de una situación que afecta al otro maestro canario y que la UBE, que no cuenta con grupos canarios entre sus miembros, puede que no conozca de primera mano.

Ilustración 96: ceremonia de hermanamiento entre Dhiravamsa, Dharmamitra y Denko el 3 de febrero de 2008 en el dojo Zen de Tenerife

Conviene repasar la cuestión, que se resume en el enfrentamiento entre Dokusho Villalba y su discípulo canario y donde el trasfondo de la conformación de un budismo canario particularizado está muy presente.

Partamos del momento que se ilustraba en la intervención de Denko Mesa en la sesión que estamos revisando, es decir la circunstancia de mayo de 2006. Había sido reconocido cinco meses antes como maestro del dharma por Villalba. Estaba plenamente inserto en la red de la CBSZ, pero desde ese momento en la nueva posición de segundo maestro de la red. El centro de Tenerife resultaba tras el templo Luz Serena donde radicaba Villalba, el segundo punto fuerte del colectivo, al radicar en él otro maestro plenamente capaz de llevar a cabo ceremonias y rituales. En las palabras que planteó Denko Mesa en la Universidad de La Laguna quedaba muy clara la sintonía con la red de la CBSZ. Pero se fue progresivamente potenciando por parte de la comunidad canaria una tendencia a la autonomía. Si bien las visitas de Dokusho Villalba a Canarias para dar conferencias y dirigir ceremonias se mantuvieron, resultaron cada vez más esporádicas. El primer paso claro (y simbólico) en la autonomía administrativa se produjo en 2011 cuando el centro de Tenerife pasó de ser un local de culto adscrito a la CBSZ (el único registrado como tal en el RER en ese entonces) a solicitar una inscripción específica, asunto que evidenciaba que se quería visibilizar jurídicamente como una comunidad particularizada con su propia inscripción en el RER (se le adjudicó el número 2422-SG/A con inscripción fechada el 4 de julio de 2011, el número actual es 14861). El nombre por el que se optó en este registro resultaba muy cercano al de la CBSZ, solo incluía la mención de Canarias en la denominación que quedaba como Comunidad Budista Soto Zen Canaria. En todo este proceso la comunidad liderada por Denko Mesa en Canarias había ahondado en la implantación en las islas desde la sede central de Tenerife, mantenía un grupo en Gran Canaria que se denominó Samara y se ubicaba en Las Palmas y cambió posteriormente su localización a Tamaraceite nombrándose Hojin Zen Dojo. Más esporádica fue la implantación en La Palma (en los Llanos de Aridane) y durante unos meses se intentó consolidar un centro, nombrado Piedra Blanca, más dirigido hacia desarrollar retiros, en una ubicación rural en el sur de Tenerife, en Arico. Además, Denko Mesa realizaba prácticas y ceremonias más puntuales en otras localizaciones canarias. En 2016 el grupo liderado por Mesa dio un paso ulterior en la separación de la estructura de la CBSZ. Cambió el nombre de grupo por el de Comunidad Budista Zen Luz del Dharma, y notificó dicho cambio al RER, manteniendo el mismo número, al tratarse de la misma comunidad desde el punto de vista registral y con el mismo representante (Francisco Mesa Suárez). Luz del Dharma puso en marcha una estrategia de expansión no solo canaria, sino también

hacia la España peninsular manteniendo grupos (que se reflejaban en la página web, muy cuidada, del colectivo) en algún momento, además de en Gran Canaria y en Lanzarote, en Valencia, en Denia (Alicante), en Palencia o en Madrid. Por tanto la estructura del grupo canario en esta nueva fase, más que complementario (aunque autónomo) respecto de la CBSZ al ceñir su ubicación a Canarias, se convertía en competidor. No tanto en el caso de Madrid, puesto que el colectivo liderado por Dokusho Villalba, aunque había desarrollado en Madrid sus primeros pasos como Asociación Zen de España, a mediados de la década de los ochenta del siglo pasado, había cambiado la ubicación madrileña por la valenciana y por tanto que Luz del Dharma tuviese un centro en Madrid no conllevaba competición. Pero sí que esta era patente en los otros casos y muy particularmente en lo que atañe a la zona valenciana, epicentro de la CBSZ.

Un episodio aún más evidente en este proceso ha sido la ruptura completa que se ha producido con un escrito público firmado por Dokusho Villalba con fecha del 7 de septiembre de 2020 (e incluido en su sitio web: https://dokushovillalba.com/comunicado-sobre-francisco-mesa-suarez/, ilustración 97) que titula en la web muy significativamente "Comunicado sobre Francisco Mesa Suárez" citándolo por su nombre civil incluyendo sus dos apellidos y no reconociendo, hasta en el propio encabezamiento, el nombre de dharma que en su día le impuso (y que hay que recordar que lo hizo antes de 2005 y del *hosen shiki* del 20 de agosto y el *shiho* del 31 de diciembre). Una aplicación somera del análisis del discurso al texto resulta muy reveladora por las palabras que se emplean y también por las que se omiten. Se dirige el comunicado no específicamente a los miembros de la CBSZ, sino a lo que denomina como "sangha Soto Zen", que se podría pensar que abarcaría a los seguidores del soto zen en el mundo. Pero dado que las relaciones de Villalba con la instancia oficial del zen a escala global, la Sotoshu de Japón, no son lo estrechas que eran en el pasado cuando el templo Luz Serena era reconocido como uno de los tres templos de la escuela en España (junto al Abhirati de Valencia y el Seikyuji de Sevilla, que continúan siéndolo: https://global.sotozen-net.or.jp/spa/temples/outside_jp/Spain/), el documento no cita esa instancia japonesa, que oficializaría el destinatario, que queda por tanto en un cierto grado de indeterminación. Además, se dirige también, de un modo aún más general que en el caso anterior, a lo que nombra como "*todos aquellos buscadores de la Vía que se sientan concernidos*". Se trata por tanto de un documento pensado para que lo lea un gran número de destinatarios. A continuación, el firmante, delimita su identidad magistral y sus fundamentos. Se identifica como Francisco Dokusho Villalba Roshi (recalcando su calificación como *roshi*, denominación o autodenominación que presenta algunas especificidades en su laxitud en el budismo occidental

que se citan en el capítulo sexto de este libro al hablar del zen) y se califica como monje y maestro zen, abad del templo zen Luz Serena y sucesor del linaje Soto Zen por medio de quien le otorgó la transmisión, el que nombra como venerable Soden Shuyu Narita Roshi. Sigue una enumeración de puntos tras un "declaro" muy solemne y recalcado en negritas y mayúscula y con justificación centrada y separada por un doble interlineado. En ellos expone los términos en lo que en 2005 hizo la transmisión y reconoció como maestro a quien vuelve a nombrar Francisco Mesa Suárez. Resulta interesante que tras el reconocimiento que evoca en los dos primeros puntos evidencie las autorizaciones que le otorgó en los siguientes puntos, se trata por tanto de una serie de limitaciones a la transmisión las que está destacando que planteó en ese momento. La más clara es la relativa al ámbito, que se ceñiría a las islas Canarias y a la dirección espiritual de los centros de Tenerife y Gran Canaria de los que recuerda que ha sido el fundador y responsable "*muchos años antes*" para los que autoriza que Mesa cree una entidad religiosa hermanada con la CBSZ-Luz Serena que nombra CBSZ-Canarias y lo justifica "*con el fin de facilitar la expansión del Dharma en las Islas Canarias*". También plantea que "*le entregué el nombre de Denko*" y que "*lo nombré vicepresidente de la CBSZ-Luz Serena*". Pero en otro punto expone que "le autoricé a desarrollar su propia sangha", asunto que podría leerse de un modo extenso como que implicaría la posibilidad de ir más allá de los anteriores límites, puesto que mientras que los asuntos previos tendrían que ver con cuestiones de índole burocrática o administrativa relativos a la CBSZ, en este caso no se asocia la cuestión de modo explícito a la CBSZ. El resto del documento que analizamos pasa a plantear en siete puntos numerados en arábigos la anulación y revocación de dicha transmisión y la retirada del uso del nombre Denko, del documento y sello de la transmisión y de las prerrogativas como maestro zen. La justificación de la decisión se expone de modo general: quince años atrás había creído que tenía cualidades para ser reconocido "*digno heredero del linaje Soto Zen*" y al retirar la transmisión evidencia que ya no lo reconoce como tal y se disculpa "humildemente" ante los miembros de la CBSZ, de la sangha soto zen canaria y de todos los afectados por su decisión de quince años atrás y por medio del comunicado expone que la corrige.

Templo Zen Luz Serena, 7 septiembre 2020

COMUNICADO

A la sangha Soto Zen, y a todos aquellos buscadores de la Vía que se sientan concernidos,

Yo, Francisco Dokushô Villalba Roshi, monje y maestro zen, fundador y director espiritual de la Comunidad Budista Soto Zen-Luz Serena, abad del templo zen Luz Serena, sucesor en el Dharma del Ven. Soden Shuyu Narita Roshi y, a través de él, del linaje Soto Zen de los Buddhas y Ancestros

DECLARO

- Que el 31 de diciembre del 2005 transmití el Dharma a Francisco Mesa Suárez, creyendo ver en él las cualidades necesarias a un digno heredero del linaje Soto Zen.
- Que le reconocí como maestro zen y sucesor del linaje que represento.
- Que en virtud de ello, le autoricé a ejercer la dirección espiritual de la Sangha canaria articulada alrededor de los centros zen de Tenerife y de Gran Canaria, ambos fundados bajo mi amparo espiritual muchos años antes.
- Que le autoricé a desarrollar su propia sangha, tener discípulos y dar la ordenación laica de bodhisattva, así como oficiar distintos ritos de paso.
- Que le entregué el nombre de Denkô, como sucesor en el Dharma.
- Que le autoricé a crear la entidad religiosa Comunidad Budista Soto Zen-Canarias, hermanada con la CBSZ-Luz Serena, con el fin de facilitar la expansión del Dharma en las Islas Canarias.
- Que lo nombré vicepresidente de la Comunidad Budista Soto Zen-Luz Serena.

Hoy, 7 de septiembre del 2020, **revoco y anulo completamente dicha transmisión del Dharma**, y todo lo que tal transmisión implica, es decir:

Ilustración 97: primera página del comunicado
de Dokusho Villalba del 7 de septiembre de 2020

Como réplica, en un comunicado fechado al día siguiente (http://luz-deldharma.org/blog/2020/09/08/comunicado/) y firmando como Denko Mesa y sellando el documento, se exponen algunas de las circunstancias de la ruptura de un modo narrativo que no resulta ajeno al tenor de la participación en el "experimento" de 2006 que estamos comentando y que, por tanto, se podría conectar con el anterior calificándolo desde el punto de vista de la reflexión metodológica como una secuela. El autor plantea lo siguiente: "*a partir del año 2011 nuestra relación se deteriora al sentir serias discrepancias con su manera de ser y proceder, formas que no eran afines a mi corazón y no coinciden con la comprensión que mantengo del Dharma del Buda*". Fecha por tanto la ruptura en 2011. Pero a continuación expone: "*por todo ello, en el año 2016 acordamos, ambos, que debíamos seguir caminos distintos, suspendiendo la relación discipular y, por tanto, el vínculo que nos mantenía unidos*". Se plantea, por tanto, que la decisión habría sido de mutuo acuerdo entre ambos maestros. Luego se expone una interesante y significativa redacción relativa a la separación de ambos grupos, en la que en este caso la palabra acuerdo no está claro si se refiere a una negociación entre ambos maestros o (más verosímilmente) a un acuerdo específico tomado en el seno

de los miembros del colectivo canario (y por tanto se contraponen contextos de acuerdo diferentes). Las palabras empleadas son las siguientes: "s*e inició así un proceso legal, para que cada cual se ocupara de sus respectivas comunidades, por lo que se llegó finalmente al acuerdo de formulación de unos nuevos estatutos, de manera que la antigua Comunidad Budista Soto Zen Canaria dejó de estar adscrita a la CBSZ-Luz Serena*". En este punto el análisis de la omisión de una letra que se detecta entre ambos comunicados resulta especialmente revelador de las posturas de ambos. Dokusho plantea que le autorizó "*a crear la entidad religiosa Comunidad Budista Soto Zen-Canarias, hermanada con la CBSZ-Luz Serena*", mientras que en el caso de Denko se nombra en singular la referencia canaria en el nombre del grupo. En el primer caso implicaría un ámbito territorial acotado a Canarias (de ahí el plural y el guion, que actúa como un espejo: CBSZ-Luz Serena/CBSZ-Canarias), se trataría, por tanto, de una CBSZ para Canarias. En el segundo caso, y en la línea de la conformación de un budismo canario que antes hemos adelantado, se podría leer que se refiere a una comunidad canaria, cuya identidad sería surgir desde Canarias, no limitarse a Canarias. En el comunicado del maestro canario se puntualiza acto seguido expresamente la cuestión, implicando una referencia a la institucionalización jurídica del colectivo canario y su ámbito no circunscrito a las islas: "*es decir, se independizó, naciendo de esta forma la actual Comunidad Budista Zen Luz del Dharma, entidad religiosa que dirijo y presido y que está reconocida como tal e inscrita en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con el número 014861 (2422-SG/A) y con CIF R3800520C, teniendo su sede en Santa Cruz de Tenerife y que viene desarrollando sus actividades tanto en las islas como en la península ibérica*". En el comunicado segundo se evidencia que las posturas encontradas no han llegado a una posición consensual, Denko Mesa mantiene su nombre de dharma y las interpretaciones del episodio del alejamiento difieren. El modo en que se resume la cuestión registral del RER en este segundo documento resulta ejemplar y especialmente significativa, puesto que pareciera que se tratase de una acción de inscripción de 2016 cuando hemos visto (y se puede consultar en: https://maper.mjusticia.gob.es/Maper/DetalleEntidadReligiosa.action?numeroInscripcion=014861) que lo que se hizo tras 2016 (de hecho la aprobación de nuevos estatutos con cambio de nombre se fecha en marzo de 2017) fue una modificación de registro de 2011 en que aparecía como CBSZ Canaria.

Como epílogo del planteamiento que el autor de estas líneas desarrolló en mayo de 2006 respecto de los nombres y el magisterio budista estos documentos resultan paradigmáticos. La conformación de un budismo canario, en la línea de lo planteado entonces (y explicitado en Díez

de Velasco 2007a: 392ss. y revisitado desde una puesta al día en este capítulo) en septiembre de 2020 da un paso ulterior en el caso del zen.

8. Otros contextos y otros "experimentos"

En lo que atañe a otros momentos en los que, en la línea de este "experimento" de 2006, se abrieron los ámbitos de la Universidad de La Laguna a interlocutores budistas, se expondrán a continuación, de forma sucinta en general, pero con algún mayor detalle en casos más significativos, lo llevado a cabo posteriormente, siguiendo un orden cronológico.

Como dejó entrever en su intervención del 12 de mayo de 2006 Denko Mesa, en ese momento se estaba planteando por parte de la entonces denominada Federación de Comunidades Budistas de España la solicitud de reconocimiento del notorio arraigo para el budismo. En efecto en octubre de 2005 y teniendo como presidente de la federación budista a Miguel Ángel Rodríguez Tarno (1962-2015), que en ese momento era miembro de la CBSZ (aunque al final de su vida abandonó el colectivo), se puso en marcha el segundo proceso de solicitud de dicho reconocimiento. Una primera tentativa se había planteado en julio de 2001, pero el 25 de julio de 2002 el pleno de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa había rechazado el asunto en una clara votación con diecinueve votos en contra y dos abstenciones. En esta ocasión el resultado, a pesar de muy ajustado, fue positivo, en la reunión de este mismo órgano del 18 de octubre de 2007 y con nueve votos a favor, siete en contra y siete en blanco se aprobó dicho reconocimiento. Un mes más tarde, el 19 de noviembre, se organizó en la Universidad de La Laguna una conferencia seguida de coloquio con Rodríguez Tarno, titulada "Budismo y notorio arraigo en España" donde expuso las circunstancias nuevas y las posibilidades que se abrían para los grupos budistas con este nuevo marco. Asistió buen número de líderes y seguidores del budismo en Canarias (ilustración 98) entre los que se contó al propio Denko Mesa y el diálogo final que se desarrolló en el turno de preguntas tuvo algunas semejanzas con el que se había producido en el mismo lugar un año y medio antes, si bien en este caso no se planteaba una reflexión específica sobre la implantación del budismo en Canarias sí se discurría sobre las líneas de futuro que se abrían. Más centrado en el marco jurídico y administrativo que en el histórico, también en este caso el marco académico se vio desbordado por cuestiones más de carácter *insider*, conformando otro episodio de acción etnográfica por parte del que escribe estas líneas (que fue seguido por la asistencia ya en el centro zen de Tenerife como observador participante a prácticas y ceremonias en las que participó Rodríguez Tarno bajo la dirección de Mesa).

Ilustración 98: público asistente a la conferencia del presidente de la FCBE, Miguel Ángel Rodríguez Tarno el 19 de noviembre de 2007 sobre el notorio arraigo del budismo

Tres meses más tarde, el 24 de enero de 2008, y en la misma ubicación que en los casos anteriores (el aula Elías Serra Ráfols de la entonces Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de La Laguna) se organizó un coloquio con Alejandro Torrealba, que en este caso no actuaba como responsable del grupo Arya Marga Sangha, sino como representante del grupo de diálogo interreligioso "Encuentro de Caminantes" puesto en marcha en Las Palmas de Gran Canaria. La faceta budista no era el aspecto principal del coloquio, pero estuvo presente dado que Torrealba representaba al budismo en el colectivo sobre el que se disertó.

Algo más de un año más tarde, el 30 de abril de 2009, y en el aula magna de la Facultad de Economía se organizó la conferencia del Dr. Koichi Kawada del Institute of Oriental Philosophy de Japón, que versó sobre el budismo en Occidente (ilustración 99). La presentación corrió a cargo de Enrique Caputo, responsable de Soka Gakkai España y que en la actualidad es el presidente de la federación budista en nuestro país. Si bien ni el tema canario ni tampoco específicamente el español era el foco de la intervención, al reflexionar sobre el impacto del budismo fuera de Asia, los elementos de análisis tenían en ocasiones interés en el marco del trabajo sobre el budismo en Canarias y el budismo en España emprendido desde la Universidad de La Laguna. La participación entre el público de un notable grupo de seguidoras y seguidores canarios de

Soka Gakkai, que recordemos que es un colectivo con una notable implantación en las islas, ofreció pinceladas de etnografía en acción en la línea de lo desarrollado en los casos que antes se han citado.

Ilustración 99: conferencia de Koichi Kawada
en la Universidad de La Laguna el 30 de abril de 2009

A partir de 2010 se contó con un conferenciante sobre temas budistas de gran notoriedad, el profesor Namkhai Norbu, que hasta su jubilación había impartido lengua y cultura tibetana como profesor en la Universidad de Nápoles. Si bien los temas que trató no tenían que ver específicamente ni con el budismo en Canarias ni en el resto de España, la relación con él y con sus seguidores permitió hacer un seguimiento de la implantación de su grupo en Canarias, desde los primeros momentos y la puesta en marcha del centro nombrado Merling en Bajamar (en el norte de la isla de Tenerife) hasta la inauguración y desarrollo del gran centro que la Comunidad Dzogchen Internacional liderada por él ha levantado en Adeje, en el sur de la isla y que bautizó como Dzamling Gar y tuvo una posición central en el colectivo a escala mundial en los años en los que Namkhai Norbu pasó largos meses al año (durante los inviernos) en Canarias. En la Universidad de La Laguna, en el salón de actos de la entonces denominada Facultad de periodismo, disertó el 20 de mayo de 2010 sobre el tema “Dzogchen, Bön y la historia del budismo”,

el 8 de octubre de ese mismo año dio una conferencia de presentación de la Semana de Cultura Tibetana que se estaba llevando a cabo en el Museo de Historia sito en la ciudad de La Laguna, al año siguiente, el 18 de octubre de 2011, desarrolló en la universidad la conferencia de presentación de la Segunda Semana de Cultura Tibetana. Al año siguiente el 22 de octubre de 2012 disertó sobre el tema "Dzogchen en el mundo moderno", el 17 de enero de 2013 sobre el tema "La muerte según la medicina tibetana". En todos los casos la afluencia de público en las salas fue muy numerosa, resultando una labor etnográfica de gran interés detectar la atracción que este maestro del dzogchen producía en seguidores venidos de muy diversos países, tanto de Italia (donde radicaba buena parte del año y tenía su centro principal, la Fundación Shang Shung y otras iniciativas como la oenegé Asia Onlus) como de países del este de Europa, de América, de países de norte europeo y de otras localizaciones. Se trataba de una labor de observación de un foco de turismo religioso budista de relevancia en España y en Europa, que por tanto desbordaba lo habitual que se observaba en Canarias. El impacto internacional de estas conferencias estaba potenciado por la práctica habitual del colectivo de difundir en streaming por internet estas actividades que otorgaban una relevancia notable a Canarias y a Tenerife como puntos de referencia del budismo y especialmente del dzogchen a escala global. La labor de observación y participación con el colectivo se desarrolló también en diversas ceremonias desarrolladas en los centros y emplazamientos del grupo en Tenerife destacando los desarrollados en Dzamling Gar, tanto en la ceremonia inaugural del centro (el 15 de noviembre de 2013) como en otras circunstancias, en una de las cuales la participación la organizó otro maestro budista, que tiene su residencia durante largas temporadas en Tenerife, el francés Denys Rinpoché.

En este contexto se organizó en el Instituto de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de La Laguna un seminario del grupo de investigación HISTOREL (Historia de las Religiones) de la serie que se titula "Observando Religiones" y que ha tratado muy diversos temas con la participación de diferentes ponentes (recogidos en http://historel.webs.ull.es/). Se subtituló "budismo y dzogchen" (http://historel.webs.ull.es/obrel2013.pdf) y se desarrolló 3 de diciembre de 2013 y fue un seminario de presentación de grupos de investigación y de planteamiento de líneas comunes de trabajo entre La Universidad de Los Andes (Mérida, Venezuela), representada por Elías Capriles (Catedrático de Estudios Orientales de dicha universidad) y la Universidad de La Laguna en que se contó con Chögyal Namkhai Norbu y otros investigadores asociados al Instituto Shang Shung dirigido por él. Permitió ahondar en los componentes académicos muy notables de la Comunidad Dzogchen Internacional y profundizar en las relaciones con Elías Capri-

les en su faceta de erudito budólogo, pero también de practicante budista, que resulta una más de las acciones etnográficas que permiten apuntalar aproximaciones al estudio de las complejidades de las identidades en el budismo internacional desde la atalaya privilegiada para la investigación cualitativa que ofrece en ocasiones las islas Canarias.

Dos meses más tarde, el 11 de febrero de 2014 se organizó una conferencia de Namkhai Norbu en el Aula Magna del Campus de Guajara de la Universidad de La Laguna bajo el título "Patrimonio cultural y espiritual tibetano" que se siguió de una mesa redonda en la que participaron también los antes citados Denys Rinpoché y Elias Capriles, junto a la profesora italiana Giacomella Orofino, tibetóloga de la Universidad de Nápoles y traductora y discípula de Namkhai Norbu y por la Universidad de La Laguna el profesor Alfonso García, especialista en tanatología y la profesora de la Facultad de Psicología María Teresa Miró, ambos miembros del grupo de investigación al que pertenece el autor de estas líneas, que actuó de moderador del acto. De nuevo se desarrolló un trabajo de etnografía en acción en relación con los seguidores del grupo de Namhhai Norbu y con otros participantes budistas del evento, que fueron muy numerosos (ilustación 100). Un año después, el 18 de marzo de 2015 se planteó otra mesa redonda bajo el tema de "La muerte y el paso al más allá en la cultura tibetana" moderada por Mayte Miró y con la participación de Alfonso García y el que escribe estas líneas y que contó como interviniente principal a la doctora Phuntsog Wangmo, del colectivo puesto en marcha por Namkhai Norbu, máster en medicina por la Universidad del Tíbet y coordinadora de proyectos de la oenegé ASIA. Un poco antes, el 15 de enero de 2015, bajo el título "Mindfulness: presencia consciente en la vida cotidiana", se desarrolló una mesa redonda en la que participaron dos líderes budistas que se han citado con anterioridad (en especial en el capítulo séptimo de este libro), tanto el lama francés Denys Rinpoché, como la lama Tashi Lhamo, a los que acompañaron tanto María Teresa Miró Barrachina como el autor de estas páginas en un acto público que se llevó a cabo en el Aula Magna del Aulario General del Campus de Guajara de la Universidad de La Laguna.

Ilustración 100: conferencia del 11 de febrero de 2014 en al Aula Magna del Campus de Guajara impartida por el profesor Namkhai Norbu en la que se evidencia lo numeroso del público asistente

Un poco más tarde, el 22 de abril, y contando con la presentación del conferenciante realizada por Alejandro Torrealba se desarrolló en el Aula Magna de la Facultad de Periodismo la conferencia de Tenzin Wangyal Rinpoché, director del Ligmincha Institute y líder internacional de Ligmincha (https://ligmincha.org/nosotros/?lang=es) que versó sobre el tema "Fundamentos de las enseñanzas Bön" y contó con asistentes de diversas sensibilidades budistas presentes en Canarias sobre los que se volvió a realizar un trabajo etnográfico de observación y en algunos casos también de entrevista.

Una semana después, el 29 de abril, y contando como ponente único a Elías Capriles se desarrolló un seminario-conferencia en la sala de Grados del Campus de Guajara sobre el tema "Fundamentos filosóficos del Buddhismo".

El 6 de noviembre de 2015 se abrió la participación a otro colectivo con presencia en Tenerife, el grupo Ghe Pel Ling, entroncado en la escuela gelugpa del budismo tibetano, que promovió el contacto para la conferencia de Nyare Tritul Rinpoché, vicepresidente de la Fundación Chu Sup Tsang (con sede en el monasterio del mismo nombre, sito en la provincia de Orense) y lama residente en el centro Chakrasamvara de Sevilla, que se llevó a cabo en el Salón de actos de la Facultad de Periodismo de la Universidad de La Laguna sobre el tema: "El budismo frente a la crisis actual". En este caso la acción etnográfica alcanzó otro grupo de seguidores del budismo en Canarias, radicados en Adeje y con los que se había contactado y realizado trabajos de entrevista (con el fundador del centro, el lama Tenzin Kyenrab Rinpoché) y de observación de actividades del grupo, con anterioridad.

Con los contactos tanto con el grupo organizado en torno a Dzamling Gar como con el centrado en Ghe Pel Ling Canarias quedó evidenciada la destacable implantación budista en el sur de Tenerife y en el municipio de Adeje en especial. Contando con que desde hace varias décadas la Universidad de La Laguna y el Ayuntamiento del lugar desarrollan la Universidad de Verano de Adeje, del 18 al 20 de julio de 2016 se organizó un curso de verano bajo el título de "Budismo y meditación: aquí y ahora". De nuevo se trató de un "experimento" en el que las voces de seguidores de diversas sensibilidades budistas presentes en Adeje y en Tenerife compartieron mesa e interlocución con profesores de la Universidad de La Laguna. Se comenzó con la intervención del que escribe estas líneas que versó sobre "Budismo, aquí y ahora", introduciendo la temática y revisando el aquí y ahora partiendo de Adeje para pasar a Tenerife, Canarias y luego en resto de España en un análisis de la implantación budista en la línea de los proyectos de investigación emprendidos por el autor (y que se repasan en el capítulo noveno de este libro). Se siguió con una mesa redonda sobre "textos budistas de meditación" en que, además del primer ponente, se contó con la participación de los ya citados Mayte Miró y Elías Capriles. En la sesión del día 19 se contó con las ponencias de dos practicantes budistas radicados en Tenerife, el primero, sobre el que discurre gran parte del presente capítulo fue Denko Mesa, que disertó sobre "La meditación zen". El segundo fue el italiano Antonio Antonelli, cuyo nombre de dharma es Lobsang Chöpel, que era (y es) el monje residente en el centro Ghe Pel Ling de Adeje y que disertó sobre "La meditación en el budismo tibetano". Para el tercer día se quería contar como ponente con Chögyal Namkhai Norbu, dado que residía en Adeje desde hacía varios años durante los meses de invierno, pero en ese momento se encontraba fuera de la isla y con una agenda que le impedía el desplazamiento, así que se contó con uno de sus discípulos que tenía en ese momento su residencia temporal en Dzamling Gar y con el que ya se había contado con anterioridad, Elías Capriles, que planteó su ponencia sobre "La meditación en el dzogchen". Cerró el curso con el tema "Budismo y mindfulness" la antes citada Mayte Miró, especialista en el tema y coordinadora del grupo de investigación "Mindfulness y salud" de la Universidad de La Laguna. Este curso, que cierra por el momento esta lista de estos "experimentos" etnográficos sobre el budismo desarrollados por el autor de estas líneas desde la Universidad de La Laguna, resultó quizá el más cercano en su ambición y profundidad al que dio comienzo a la serie, en 2006. Pero este tipo de trabajo etnográfico se ha desarrollado por parte del equipo de investigación en el que se inserta el autor de estas páginas también con interlocutores de otras denominaciones religiosas y quizá el más parecido al que se comenta en este trabajo haya sido el que ha tenido al cristianismo ortodoxo como foco y a Rogelio Sáez Carbó, el archimandrita Demetrio

del Patriarcado de Constantinopla (en su nombre y cargo religioso) como interlocutor privilegiado (http://historel.webs.ull.es/divrelesp/ortod2019.pdf) y que se ha materializado en una publicación (Díez de Velasco, ed. 2020) que recoge la profunda acción de entrevista realizada con él en especial por parte de María Victoria Contreras (que conforma el anexo primero del libro).

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Este trabajo, en una redacción completamente puesta al día, e incluyendo los dos apartados finales totalmente nuevos, desarrolla y ahonda en exposiciones y puntos de vista tratados en Díez de Velasco 2007a.

Alves, Daniel (2006). "Sobre a transitoriedade das identidades religiosas e sua repercussâo nas estatísticas: reflexôes a partir de um estudo de caso numa comunidade budista". *Religiâo e Sociedade* 26/1: 62-81.

Bodiford, William M. (2008). "Dharma Transmission in Theory and Practice". En: Steven Heine y Dale S. Wright (eds.) *Zen Ritual: Studies of Zen Buddhist Theory in Practice*. Oxford: Oxford University Press: 261-282.

Bourdieu, Pierre, ed. (1993). *La misère du monde*. Paris: Seuil (hay traducción parcial al español, México: FCE, 1999).

Brazier, David (2003). *El nuevo budismo*. Madrid: Oberon (edición original Londres: 2001).

Cornejo Valle, Mónica (2012). "Religión y espiritualidad ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias post-católicas entre budistas Soka Gakkai". *Revista Internacional de Sociología* 70/2: 327-246.

— (2013). "Individual spirituality and religious membership among Soka Gakkai Buddhists in Spain". En Anna Fedele y Kim Knibe (eds.), *Spirituality against Religion: the role of Gender and Power*, London-New York: Routledge: 62-77.

Díez de Velasco, Francisco (2005a). *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*. Madrid: Akal.

— (2005b). "Religiocentrismo". *Rever (Revista de Estudos da Religiâo)* 5/4: 137-143 (accesible online en: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2005/t_velasco.htm).

— (2007a). "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 : 367-402.

— (2007b). "Perspectivas metodológicas para el estudio de las religiones en Canarias: reflexiones teóricas introductorias en torno al concepto de multirreligiosidad". En F. Diez de Velasco y J. A. Galván, eds., *Las*

religiones minoritarias en Canarias, hoy: perspectivas metodológicas. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Idea : 21-59.

— (2008). "La pluralidad de los budismos en Canarias". En Díez de Velasco, F. ed., *Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria: 265-284.

— (2010), "Budismos y budistas en Canarias". En Elio Masferrer / Carmen Castilla / Elisabeth Díaz Brenis, eds., *Actas del XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*. México: ALER publications, Cd-rom: 1-21.

— (2013-2018). *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal, 2013; 2ª. ed. (e-pub), Madrid: Akal, 2018.

Díez de Velasco, Francisco, ed. (2020). *Las iglesias ortodoxas en España: retos perspectivas*. Madrid: Ediciones Clásicas.

Díez de Velasco, Francisco y Galván Tudela, Alberto (2007). "Presentación". En F. Diez de Velasco y J. A. Galván, eds., *Las religiones minoritarias en Canarias, hoy: perspectivas metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Idea : 7-15

McCutcheon, Russell T. (1999). *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion*: *A Reader*. New York: Cassell.

Mesa, Denko (Francisco) (2005). *Orígenes del budismo, vol. I de Budismo. Historia y Doctrina*. Madrid: Miraguano.

— (2007). *El Gran Vehículo. Mahâyâna*, *vol. II de Budismo. Historia y Doctrina.* Madrid: Miraguano.

— (2009). *Zen. Entrega y confianza*. Barcelona: Shinden ediciones.

— (2013). *El viejo arte de darse cuenta. Enseñanzas del maestro Denko Mesa*. Barcelona: Shinden.

— (2016). *Zen, aroma eterno*. Barcelona: Shinden.

— (2019). *Quietud*. Madrid: San Pablo.

Peressutti, Caroline / Martín-González, Juan M. / García-Manso, Juan M. (2011). "Heart rate variability behavior at different stages of practice in Zen meditation: a study of the system dynamics using multiresolution análisis". *Revista Andaluza de Medicina del Deporte* 4(2): 58-62.

Peressutti, Caroline / Martín-González, Juan M. / García-Manso, Juan M. y Mesa, Denko (2010). "Heart rate dynamics in different levels of Zen meditation", *International Journal of Cardiology* 145(1): 142-146 (https://doi.org/10.1016/j.ijcard.2009.06.058).

Queen, Christopher S. (2002). "Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalization". En Charles Prebish y Martin Baumann, eds. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press: 324-346.

Rodríguez, José A., Mohr, John W. y Halcomb, Laura (2017). "Becoming a Buddhist. The Duality of Ritual and Belief". En Peter Groenewegen, Julie E, Ferguson, Christine Moser, John W. Mohr y Stephen P, Borgatti (eds.), *Structure, Content and Meaning of Organizational Networks* (Research in the Sociology of Organizations, Volume 53), New York: Emerald Publishing Limited: 143-176.

Tweed, Thomas A. (2002). "Who Is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures". Charles Prebish y Martin Baumann, eds. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press: 17-32.

Usarski, Frank (2006). "Conflitos religiosos no Âmbito do Budismo Internacional e suas Repercusôes no Campo Budista Brasileiro". *Religiâo e Sociedade*, 26/1: 10-31.

Vélez de Cea, Abraham (1998). *Buddha*. Madrid: Ediciones del Orto.

Wetzel, Sylvia (2002). "Neither Monk nor Nun: Western Buddhists as Full-Time Practitioners". Charles Prebish y Martin Baumann, eds. *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press: 275-284.

Material documental sobre la sesión

– Intervención de Alejandro Torrealba titulado "El budismo en La Palmas: historia, situación actual y perspectivas de futuro". Accesible online en: http://fradive.webs.ull.es/budistas2006/torrealba.pdf.
– Grabación de la sesión. Accesible online en: https://youtu.be/ZjlhCZw9_Xk.
– Selección del material gráfico de la sesión. Accesible en: http://fradive.webs.ull.es/budistas2006/sesion6fotos.html.

BUDISMO EN ESPAÑA: ESTADO DE LA CUESTIÓN Y REFLEXIONES SOBRE LOS LÍMITES DEL PROCESO DE INVESTIGACIÓN

El budismo en España es un tema de investigación muy reciente.

En los estudios y la bibliografía sobre la implantación y desarrollo del budismo en diferentes países fuera de Asia, y en los referidos a Europa en particular, España simplemente no se solía reflejar (por ejemplo, Prebish y Baumann 2002: 383-399; Baumann 2001) o se hacía muy sucintamente e incluyendo muy pocos datos (Rommeluère 1997: 146ss.; Cornu 1998: 161ss.). En todo caso aparecía infrarrepresentada a pesar de que los especialistas en la implantación del budismo en el mundo eran conscientes de que había centros budistas destacados en el país y era famoso el caso de Osel, el primer tulku europeo reconocido, sobre el que se habían publicado monografías tanto en inglés (Mackenzie 1995; 1996) como en español (en este caso por parte de su madre: Torres 1994).

Pero a finales del milenio, cuando se estaba preparando por parte de Cambridge University Press una penetración de la editorial en el mercado en lengua española (desarrollando una Spanish branch con sede en Madrid), y a la hora de promover traducciones de algunos de sus manuales señeros, al plantear la edición en español de su introducción al budismo (clásico de referencia reseñado, por ejemplo, en español en Vélez 1999), obra de Peter Harvey, y dado que el capítulo sobre el budismo fuera de Asia (el número trece, que cierra el libro) incluía muy pocos datos al respecto (solo la cita de Osel: Harvey 1990: 319) le encargaron a Russell Webb un desarrollo específico para el mercado hispanohablante que alcanzó las dieciocho páginas dedicadas a España (Webb 1998: 362-380) y otras tantas a los países de Hispanoamérica. Se trató de una bien documentada revisión introductoria que destacaba en particular la época del contacto del imperio español con zonas de mayoría budista en los siglos XVI y XVII así como revisaba las publicaciones sobre temas budistas realizadas por investigadores de lengua española y ofrecía una lista de centros budistas en España (e Hispanoamérica). La traducción al español (Harvey 1998, realizada por Silvia Noble y cuya edición a nuestra lengua y revisión de la traducción fue obra del autor de estas páginas) ha tenido posteriormente una reedición, una vez que Cambridge University Press cerró su sucursal en España, por parte de la editorial Akal (Harvey 2007). Además, en inglés, el libro, que fue un gran éxito de ventas, ha tenido una segunda edición en 2012 donde

la información sobre España es un poco más detallada (incluyendo un avance del número de centros de cada una de las orientaciones principales: Harvey 2012: 456; tabla en la p. 452). La referencia en este caso ya no podía solo centrarse en la figura de Osel, es decir en un asunto de carácter excepcional, sino que necesariamente evidenciaba la implantación budista en el país recensionando 133 centros, por delante en la lista relativa a Europa de la de Italia y solo superada por las de Suiza, Francia, Gran Bretaña y Alemania. Otro ejemplo de esta cuestión y de su relevancia lo tenemos en la edición española de una obra de popularización de la disciplina de la geografía de las religiones, el atlas de Brigitte Dumortier, que presenta un mapa a página completa dedicado al budismo en España (Dumortier 2003: 31) y es el único centrado en mostrar el impacto en España de alguna de las religiones tratadas en el atlas.

España, por tanto, se estaba convirtiendo en el nuevo milenio en un contexto de investigación de interés para los estudios budistas, evidenciándose una implantación que se estimaba destacada. Pero no se contaba con trabajos de investigación sistemáticos, más allá de las noticias puntuales.

Un paso ulterior en el estudio de la implantación se desarrolló en el contexto general de puesta en marcha de las investigaciones sobre las minorías religiosas y en general sobre la diversidad religiosa en España que se planteó tanto en Cataluña por la Generalitat, como por parte del gobierno de España con la puesta en marcha de la Fundación Pluralismo y Convivencia y sus proyectos. El budismo en estos estudios por comunidades autónomas comenzó a mostrarse como una minoría que no podía desdeñarse en muchos casos, dada su implantación en la franja costera desde Cataluña a Andalucía y en las islas, así como en Madrid. Y en mayor medida se evidenció este asunto tras el reconocimiento del notorio arraigo en 2007 por parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa.

En la investigación dirigida por Joan Estruch desde el grupo ISOR (Investigacions en Sociologia de la Religio: http://isor.cat/), financiada por el Ayuntamiento de Barcelona en primer lugar y luego por la Generalitat de Cataluña ya se dedicó a los budistas un estudio específico. Formó un capítulo propio, obra de Agustí Iglesias, en el volumen dedicado a las minorías religiosas en Cataluña cuya versión primera se publicó en 2004 en catalán (Estruch, Gómez, Griera e Iglesias 2004). Tres años más tarde se tradujo al castellano (Estruch, Gómez, Griera e Iglesias 2007) y vio la luz en la colección Pluralismo y Convivencia como primer volumen de la serie. El capítulo sobre el budismo en Cataluña (Iglesias 2007) casi alcanzaba las cuarenta páginas y marcaba un camino en la reivindicación de la notoriedad de la temática y la visibilización de su importancia.

Los volúmenes sucesivos de la colección dedicados al estudio de las minorías religiosas en las diversas comunidades autónomas españolas resultado de investigaciones promovidas desde la Fundación Pluralismo y Convivencia, siguen en muchos casos esa tónica de dedicar al budismo

capítulos con gran cantidad de información y síntesis muy útiles. Los encontramos para Canarias (Díez de Velasco 2008), Andalucía (Macías y Briones 2010; añádase también Macías 2010; 2011), Castilla y León (Martín Arranz 2013) o Galicia (Alonso 2014), y también forman un apartado independiente en el caso de Aragón (Gómez Bahillo y Franco: 2009) o Baleares (Buades 2016: 155-172), a los que hay que añadir informaciones menos desarrolladas en el resto de los volúmenes publicados y que revisan la Comunidad Valenciana (Buades y Vidal 2007: 262-266), Madrid (López y otros 2007: 3-86; pero compárese con Piedrahita 2005: 181ss.), Castilla-La Mancha (Hernando de Larramendi y García 2009: 307-308), País Vasco (Ruiz Vieytez y otros 2010: 184-190), Murcia (Montes y Martínez 2011: 195-196), Navarra (Lasheras 2012: 103-104) y Asturias, Cantabria y La Rioja (Urrutia y Vicente 2017: 114-116; 161-162). En suma, forman un corpus de documentación en el que solamente falta el estudio sobre Extremadura y presentan mucha información, pero fragmentada por comunidades autónomas y que por tanto no ofrece una mirada general para todo el país.

También se contaba con algunos otros trabajos de carácter puntual. Así, en las dos revistas españolas especializadas en temas budistas de impacto mayor, tanto *Cuadernos de budismo*, que se publicó entre 1992 y 2012 (y que era continuación de *Cuadernos de meditación budista* que se publicó desde 1985 a 1992), como la más efímera *Dharma* (que publicó solo 10 entregas desde 2005 a 2009), se habían incluido un buen número de reportajes sobre centros españoles así como entrevistas a practicantes y líderes budistas españoles o que han desarrollado su trabajo en España. Agustín Araque se encargó de realizar muchos de los que aparecieron en la revista *Dharma*, y recopiló un resumen de la información en un apéndice nombrado "Breves apuntes para la historia del budismo en España" en su libro introductorio sobre el budismo en general (Araque 2008: 159-169), seguido de un listado bastante sucinto de centros budistas existentes en el país (Araque 2008: 170-176) que se puso al día (por lo menos hasta 2010) con criterios de mucha mayor exhaustividad en la página web de la revista *Dharma* (www.revistadharma.com/provincias.html). En esta línea de carácter informativo o periodístico, se ha contado también con una revisión en forma de guía, relativa a la primera implantación de las religiones orientales en España, que incluye un capítulo sobre el budismo (García 1986: 117-151).

En consonancia con este tipo de trabajos más enfocados a temáticas específicas o puntuales se contaba también con aproximaciones a alguna comunidad budista en particular, como las que ha desarrollado el equipo de Josep A. Rodríguez de la Universidad de Barcelona sobre el grupo Sakya Tashi Ling desde una perspectiva sociológica (Rodríguez y Arroyo 2011; 2014; Rodríguez, Ramon y Arroyo 2011) o los dedicados a la implantación de Diamond Way en España y en particular en Málaga (Perea y

Díez 2010; 2011) o al análisis de la biografía de seguidoras de Soka Gakkai desde una perspectiva antropológica (Cornejo 2012; 2013). Y también se han planteado investigaciones sobre aspectos específicos, como puede ser el tema muy interesante de la configuración de redes budistas (Rodríguez y Arroyo 2014, con la participación en diversos congresos recensionados en Díez de Velasco 2013-2018: 8; 328), sobre la posición del budismo en el marco jurídico español (Fernández Coronado 2009; Santos 2009), sobre la visibilización del mismo en España (Díez de Velasco 2009) o sobre su presencia en los medios de comunicación (Alonso 2008a-b, publicaciones que reflejan la tesis doctoral que defendió en 2008 en la Universidad de Santiago de Compostela titulada "El imaginario social del budismo en España"). Existe también un trabajo desde una perspectiva confesional católica que analiza el impacto del budismo en Europa (y en España) y la posición a tomar desde el punto de vista de la acción pastoral según la opinión del autor (Guerra 2002).

Pero en 2012 esta situación cambió. Destaca de modo notable en este repaso del estado de la cuestión en lo que se refiere a trabajos que tengan a toda España como foco de análisis una investigación realizada desde la metodología sociológica planteado por Liliana Arroyo que sintetiza los resultados de la explotación de una encuesta realizada a finales de 2011 entre los centros budistas españoles y que contó con 62 respuestas que sirvieron de base para realizar un informe de 45 páginas (Arroyo 2012a). Se trataba de un primer elemento publicado de una línea de investigación emprendida años atrás, que se insertaba en la trayectoria antes citada del equipo de Josep A. Rodríguez y que maduró en la tesis doctoral de la autora, leída en la Universidad de Barcelona en 2013 (Arroyo 2013), que se acompañó también de un artículo de reflexión general en catalán sobre el tema del budismo en España (Arroyo 2012b).

Y también en 2012, y estas cuestiones atañen al autor de estas páginas, comienzan las publicaciones de un proyecto de investigación titulado de modo genérico "Budismo en España", que se materializaba como un contrato de investigación patrocinado por la Fundación Pluralismo y Convivencia de Madrid (https://www.pluralismoyconvivencia.es) y desarrollado desde la Universidad de La Laguna, cuyo trabajo de campo sistemático se llevó a cabo durante los años 2010 y 2012 principalmente, y que tenía como investigador único al autor de estas líneas. Buscaba generar conocimiento sobre el budismo en España, teniendo en cuenta la mayor visibilización jurídica derivada del hecho de que tres años antes se había reconocido por parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa el notorio arraigo. El primer resultado fue un trabajo en inglés (Díez de Velasco 2012a) que proponía una síntesis que conformaba un capítulo específico dedicado al budismo en España en una obra en dos volúmenes que tenía la ambición de incluir el reflejo de la investigación sobre el budismo a escala global (con numerosos artículos dedicados a países fuera de Asia)

que se promovió desde Sri Lanka bajo la coordinación de Oliver Abenayake y Asanga Tilakaratne. Por tanto, el caso español, a diferencia de lo ocurrido hasta el momento, ya sí que quedaba reflejado de modo equiparable a otros países europeos en una síntesis internacional de referencia. Una segunda publicación de ese año la constituyó la breve revisión (de una quincena de páginas) sobre el budismo en España con una cumplida inclusión de material fotográfico en una monografía general sobre las religiones en España (Díez de Velasco 2012b: 278-293). Pero será el año 2013 cuando este trabajo de investigación se materializó en una extensa (de 350 páginas) síntesis monográfica publicada en la editorial Akal de Madrid (en la colección Akal Universitaria) titulada *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*, que ha tenido una segunda edición en formato e-book, totalmente puesta al día en 2018 (Díez de Velasco 2013-2018). Pero este trabajo de investigación sistemático y financiado por la Fundación Pluralismo y Convivencia estuvo precedido de una previa dedicación al estudio del budismo en España de carácter menos formal por parte del investigador, pero que ya había dado frutos publicados y en forma de participación en congresos.

La primera dedicación se enfocó al estudio del budismo en Canarias.

Dentro del Encuentro internacional "Religiones en Canarias: métodos y perspectivas de estudio", desarrollado en la Universidad de La Laguna los días 10 y 11 de mayo de 2006 (http://historel.webs.ull.es/relcan/), el autor, además de promover el propio encuentro, coordinó la Sesión VI titulada "La multirreligiosidad en Canarias como reto del presente y del futuro IV: el ejemplo del budismo", que contó con la participación tanto de Alejandro Torrealba del Centro Milarepa/Arya Marga Sangha de Las Palmas de Gran Canaria, que presentó una ponencia titulada "El budismo en Gran Canaria: historia y perspectivas", como de Francisco Mesa, de la Asociación Zen de Tenerife, que disertó sobre "El budismo zen en Tenerife: historia y perspectivas" y del autor de estas líneas que planteó su participación sobre el tema "Perspectivas metodológicas para el estudio del budismo en Canarias". Se trató de una experiencia de acción etnográfica que posteriormente se plasmó en una publicación (Díez de Velasco 2007, cuya puesta al día forma el capítulo octavo del presente libro).

Por su parte la investigación sobre el budismo en Canarias, en el contexto general del estudio de las minorías religiosas en el archipiélago, formó un capítulo específico dentro del libro *Religiones entre continentes: Minorías religiosas en Canarias*, producto del contrato de investigación financiado por la Fundación Pluralismo y Convivencia, desarrollado entre 2006 y 2008 (Díez de Velasco 2008, cuya puesta al día forma el capítulo séptimo del presente libro) y que se ubica en el esfuerzo de investigación promovido por la ya citada fundación y centrado en las comunidades autónomas, como hemos repasado antes.

Y ya en 2009 el foco de esta investigación se abrió, más allá de Canarias, al estudio del budismo en toda España.

En marzo de 2009 se expuso la ponencia "La visibilización del budismo en España" en el VI Encuentro de Religiones ADIM (Asociación de Diálogo Interreligioso de Madrid), titulado "Budismo y Cristianismo en Diálogo" y desarrollado en Madrid, en una mesa en la que se compartió la palabra con Dokusho Villalba y con Antonio Mínguez, primer presidente de la FCBE de 1991 a 2004 (ilustración 101). El enfoque se centró en la visibilización del budismo, y la publicación resultante, una síntesis con numerosa documentación gráfica, superó el centenar de páginas (Díez de Velasco 2009), y aunque se trató de una aproximación puntual (que no tenía en cuenta otros factores históricos o sociológicos) ya marcaba un intento de acercamiento con cierta profundidad al tema que para su maduración, que se produjo en el libro de 2013 como hemos visto, se evidenciaba que requería del marco institucional de un proyecto de investigación específico. También en 2009 se presentó otro avance de investigación bajo el título "La construction de la notion de minorité religieuse en Espagne: le cas d'étude du bouddhisme" en la sesión 50 (Religious Minorities in Spain/Religions minoritaires en Espagne) del 30 congreso de la ISSR (International Society for the Sociology of Religion) cuya temática general era "The Challenges of Religious Pluralism", y que se desarrolló en la Universidad de Santiago de Compostela del 27 al 30 de julio.

Ilustración 101: VI Encuentro de Religiones ADIM (Asociación de Diálogo Interreligioso de Madrid) "Budismo y Cristianismo en Diálogo", Madrid, 14 de marzo de 2009, participación de Dokusho Villalba (a la izquierda) y Antonio Mínguez (a la derecha)

Entre 2009 y 2010 se puso en marcha por parte de la Fundación Pluralismo y Convivencia otro macroproyecto, en este caso en colaboración con la Federación Española de Municipios y Provincias. Planteaba un programa de investigación mucho más detallado que con anterioridad en los estudios por comunidades autónomas, que exigía un trabajo de campo en profundidad. Tomó el nombre general de "Gestión pública de la diversidad religiosa" (GESDIVERE) y se involucraron ocho equipos de investigación (Andalucía, Aragón, Canarias, Castilla-La Mancha, Cataluña, Comunidad de Madrid, Comunidad Valenciana y País Vasco) que enfocaron el estudio en diversas comunidades religiosas, una por municipio, de los veintiséis pertenecientes a siete comunidades autónomas que se tomaron como muestras representativas para el estudio. Desde luego el nivel municipal era (y es) donde los problemas de gestión de la diversidad religiosa se evidenciaban del modo más claro y donde resultaba más útil un trabajo de análisis que bajase al detalle de cómo se gestionaban por parte de las autoridades y los grupos sus relaciones mutuas. Por tanto, el proyecto enfocó el trabajo en municipios de toda índole tanto de capitales de provincia como de poblaciones menores que resultasen representativos de la diversidad religiosa. Y entre los grupos religiosos estudiados se tuvo en cuenta la totalidad del espectro posible: una decena de grupos musulmanes, casi otra decena de grupos evangélicos de tipo diverso (desde anglicanos a bautistas o pentecostales, desde iglesias africanas a provenientes de Latinoamérica), dos grupos cristianos ortodoxos y un grupo tanto de Testigos de Jehová como de mormones, budistas e hinduistas. El estudio sobre el grupo budista fue encargado al equipo ubicado en Canarias y coordinado por el autor de estas páginas. Una de las especificidades del proyecto GESDIVERE consistía en que el nivel de trabajo de campo resultaba mucho más detallado que en caso de las investigaciones previas. No se trataba simplemente de detectar los grupos y ubicarlos en un mapa, sino que era necesario realizar una labor de entrevista y observación de más larga duración que configuró una ingente documentación que sirvió al equipo de redacción de la Fundación Pluralismo y Convivencia para dar forma a la guía más significativa y operativa de las que han generado, la que abrió la colección que denominaron "Guías para la gestión pública de la diversidad religiosa" en el contexto del, en ese entonces recién creado, Observatorio del Pluralismo Religioso en España y cuya primera edición vio la luz en 2011 y la segunda, revisada, en 2016 y que se tituló, de un modo que evidenciaba la finalidad claramente práctica de la publicación, "Manual para la gestión municipal de la diversidad religiosa" (Alarcón, Bezunartea, Cabanillas, Corcobado, García, Gomes, López, Murillo y Ponce 2011; 2016). El único grupo budista que se trabajó fue Arya Marga Sangha, ubicado en Las Palmas de Gran Canaria, y del que se hizo un trabajo de campo con ambiciones de cierta exhaustividad con numerosas entrevistas y seguimiento de actividades que, además, se ha dilatado

más allá de los años en que se desarrolló el proyecto GESDIVERE, tanto antes como después (con resultados que se plantean en los capítulos séptimo y en especial octavo de este libro y que con anterioridad se habían evidenciado en Díez de Velasco 2007 o 2008 y también en el encuentro ya citado de 2006 o en el que se cita a continuación).

Y en efecto al año siguiente, en pleno desarrollo del trabajo de campo del contrato de investigación con la Fundación Pluralismo y Convivencia sobre Budismo en España, se planteó la coordinación de un simposio titulado "Budismos "latinos": la presencia del budismo en Latinoamérica y el Sur de Europa" en el seno del XIII Congreso de ALER (Asociación Latinoamericana para el Estudio de las Religiones) que versaba sobre el tema general "Diálogo, ruptura y mediación en contextos religiosos" y se desarrolló del 12 al 16 de julio de 2010 en la Universidad de Granada y donde participaron Juan Arnau, Thais Oliveira Brandao, Mónica Cornejo Valle, Francisco Díez de Velasco, Clara Macías Sánchez, Samuel Silveira Martin, Colette Nieri y Juan Rafael Perea Luque (http://fradive.webs.ull.es/artic/alerbudismodf.pdf, con datos y acceso a las publicaciones presentadas). Específicamente el autor de estas líneas presentó una síntesis de puesta al día sobre la implantación del budismo en Canarias y, además, en coautoría con Rafael Perea, una síntesis sobre el impacto del grupo Diamond Way en España, y ambas se publicaron en las actas del congreso (Díez de Velasco 2010; Perea y Díez de Velasco 2010). Además, la colaboración con Rafael Perea dio otro fruto, publicado en la revista *Bandue* (Perea y Díez de Velasco 2011), dedicado específicamente al turismo religioso asociable con Diamond Way en Málaga.

Otros congresos y seminarios de ámbito internacional en los que se presentaron resultados de este proyecto en los años de duración financiada del mismo fueron los siguientes. Por una parte la participación titulada "Visibilización e invisibilización de las religiones minoritarias en España, retos en la gestión pública de la diversidad de creencias: el caso del budismo en España" presentado en el seminario Internacional "Migraciones y Diversidad religiosa" de la Fundación Manuel Giménez Abad de Estudios Parlamentarios y del Estado Autonómico y Centro de Ciencias Humanas y Sociales (CCHS-CSIC) en Zaragoza, los días 28 y 29 octubre 2010. Por otra parte, la comunicación bajo el título "The place of Buddhism in the Construction of the Religious Plurality in Spain", presentada en la 10th Conference of the European Association for the Study of Religions (EASR), que reflexionaba sobre el tema general "New Movements in Religion: Theories and Trends" y se llevó a cabo del 18 al 22 de septiembre de 2011 en la Hungarian Culture Foundation (Budapest, Hungría). Otra tercera se tituló "El reto del budismo en España: más allá de las fronteras de las "religiones del libro" y se presentó en el IX Congreso de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones que trataba

del tema genérico "Religiones en sociedades complejas, encuentros y desencuentros" y se desarrolló en la Universidad Complutense de Madrid del 13 al 15 de octubre de 2011.

Se organizaron también dos seminarios asociados al proyecto en la propia Universidad de La Laguna, en el contexto del Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales. Por una parte estuvo el denominado "Observando Religiones: minorías religiosas en España, del budismo al cristianismo ortodoxo" (el 10 de febrero de 2012) donde el autor de estas páginas presentó una reflexión centrada en las problemáticas de la investigación que se llevaba a cabo en el grupo bajo el título "Budismo en España: pautas de una investigación". Por otra parte se llevó a cabo el titulado "Observando Religiones: budismo y dzogchen" (el 3 de diciembre de 2013) con la presentación general del evento por parte del autor de estas líneas y con la participación de los profesores Elías Capriles y Namkhai Norbu (ilustración 102).

Ilustración 102: seminario "Observando Religiones: budismo y dzogchen", 3 de diciembre de 2013 en el Instituto de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de La Laguna (a la derecha Namhhai Norbu y Elías Capriles)

Con posterioridad a la finalización del proyecto financiado se han presentado resultados en otros congresos y seminarios, ya que se ha tratado de una investigación que, como hemos visto, tenía un desarrollo previo a su fase financiada por la Fundación Pluralismo y Convivencia (que es la que pudo verdaderamente permitir ahondar en el trabajo de campo con un cierto nivel de sistematización y dedicación a tiempo completo entre 2010 y 2012), pero que ha seguido, aunque con un nivel de dedicación menor, en los años sucesivos. Se expuso en I Congreso Internacional sobre Gestión del Pluralismo Religioso organizado por la propia Fundación Pluralismo y Convivencia y el Observatorio del Pluralismo Religioso en España y desarrollado en Madrid en la Casa Árabe, el 30 y 31 de enero de 2014 el tema "Investigando el notorio arraigo: budismo y ortodoxia en Es-

paña". También se disertó sobre "Budismo en Canarias" en el "Ciclo Minorías religiosas en Canarias", desarrollado en la Real Sociedad Económica de Amigos del País de Tenerife, el 11 de febrero de 2015. Se organizó el curso en la Universidad de Verano de Adeje titulado "Budismo y meditación: aquí y ahora" (Adeje, 18-20 de julio de 2016), que se revisa, detallando a los participantes, en el capítulo octavo del presente libro. Se expuso la comunicación titulada "The visibilization of the new Buddhist heritage in Spain: examples of artistic hybridization in Vajrayana retreat centers" en el International forum on Buddhist art and Buddhism's transmission to Europe: When the Himalaya meets with Alps desarrollado en Madrid del 26 al 29 de agosto de 2016. Se expuso la ponencia "Ciberbudismo español: redes budistas y su visibilización en Internet" en el seminario "Religio.net: cibertecnología y creencias religiosas" en las I Jornadas Universitarias AJICR (Asociación de Jóvenes Investigadores en Ciencias de las Religiones) en la Universidad Complutense los días 19 y 20 de enero de 2017. También se impartió la ponencia "Budismo en España: historia y presente" en el XXVII Congreso Internacional Diálogo Fe-Cultura, de título general "¿Qué aporta la religión?", desarrollado entre el Instituto Superior de Teología de las Islas Canarias y la Universidad de La Laguna entre el 11 al 16 de abril de 2018. Se presentó también la participación titulada "Budismo en España y notorio arraigo" en el Seminario Observando religiones: el hinduismo en España y el notorio arraigo, desarrollado el 26 de octubre de 2018 en el Instituto Universitario de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad de La Laguna. Y se expuso, por último, la comunicación titulada "Le tourisme religieux bouddhiste en Espagne: quelques exemples", en el XXXV ISSR (International Society for the Sociology of Religion) Congress, titulado genéricamente "The Politics of Religion and Spirituality", participando en la sesión temática "Spiritual Tourism/Le tourisme spirituel" que se llevó a cabo en Barcelona, del 9 al 12 de julio de 2019.

Habría que añadir las publicaciones que en algunas ocasiones reflejan los trabajos presentados en los congresos y seminarios antes planteados, sobre visibilización del patrimonio del budismo vajrayana en España (Díez de Velasco 2016; 2020) o sobre la producción editorial budista en nuestro país (Díez de Velasco 2018, reflejado en el capítulo cuarto de este libro).

Esta trayectoria de trabajo y transferencia de conocimientos sobre budismo en España por parte del autor de estas líneas puede permitir adelantar algunas ideas relativas los límites del proceso de investigación desarrollado hasta ahora por el autor. Y el primero sería que, al tratarse de una investigación individual, aunque dilatada a lo largo del tiempo, presenta una serie de limitaciones que derivan del nivel de trabajo en el que se basa.

Hay que tener en cuenta que la investigación no ha podido llegar a presentar una historia sistemática y en profundidad del budismo en España. Lo que se expone en el capítulo tercero de este libro relativo a la historia previa a 1977 no es más que un esbozo y en varios momentos se apuntan temas que requerirían un trabajo mucho más minucioso, en especial para ahondar en la relación budismo-teosofía o para detectar literatos y artistas españoles influidos por temas budistas. Tampoco se ha podido plantear un estudio pormenorizado y detallado sobre la implantación budista en nuestro país. En ambos casos hubiera sido necesario contar con un entramado previo suficiente de publicaciones y trabajos en la materia de los que se carece para España, o se hubiese requerido un trabajo previo de investigación de carácter exhaustivo que exigiría una infraestructura y una dedicación que supera, desde luego, las capacidades de una sola persona. Además, con una sola persona no se satisfacen las necesidades metodológicas de triangulación ya que una sola voz y un solo actor en la recopilación de la documentación y en el trabajo de entrevista y observación no cumpliría suficientemente las exigencias de apertura sensible a la diversidad del tema de estudio.

Esta es la carencia más destacable, y es que hay muchos centros budistas en España, casi 300 si aplicamos un criterio intermedio, ni muy estricto, que reduciría el número a menos 200 y dejaría fuera a comunidades muy estables pero que, por ejemplo, no cuentan con un local propio en exclusividad, ni muy laxo, que tendría también en cuenta a pequeños colectivos que se reúnen en domicilios particulares o en locales públicos compartidos pero que lo hacen de modo esporádico (y que presentan una gran volatilidad) y que llevaría el número a superar los 450 (Díez de Velasco 2013-2018: 284ss.). Visitas exhaustivas a estos centros, o incluso solo a una proporción significativa de ellos, requeriría un esfuerzo que únicamente un equipo numeroso podría llegar a emprender. Hay centros budistas desde Galicia a Canarias o Baleares, desde el Pirineo catalán o aragonés a la Sierra Nevada granadina, desde la costa alicantina a la malagueña, desde Huelva a Girona. Algunos de los principales centros de retiros se sitúan en zonas de difícil acceso que exigen desplazamientos largos y complicados de realizar. Y, además, hay que reconocer que una sola visita no hace más que abrir el camino y para conocer adecuadamente un centro o una comunidad se requiere documentar también el cambio, repetir las visitas, asistir a cómo pasan por ellos las estaciones, los momentos de grandes ceremonias y también las temporadas en que hay poca actividad y se congrega poca gente. Y este es otro factor clave a tener en cuenta: hay decenas de miles de practicantes budistas en España, rondan los 85.000 (Ministerio de Justicia 2017: 19 citando datos de la federación budista) si tenemos en cuenta tanto a quienes pueblan con asiduidad los centros budistas y se implican sistemáticamente en sus actividades, como a practicantes menos públicamente sistemáticos, pero

que de modo individual tienen un nivel importante de compromiso con el budismo y apoyan puntualmente las actividades de los grupos budistas y se implican a la hora de organizar actividades extraordinarias como visitas de maestros o ceremonias específicas. Y habría que añadir un número más difuso de simpatizantes, interesados de un modo menos firme y menos constante, que multiplicaría por dos o incluso por más la anterior cifra y que se evidenciarían de modo claro, por ejemplo, si en un futuro se diese a elegir en la declaración de la renta entre poner una cruz en budismo o hacerlo en cualquiera otra de las opciones religiosas principales en España. Por tanto, un trabajo sistemático tendría que basarse en entrevistas a un número suficiente de practicantes y simpatizantes del budismo a los que habría que añadir también los muchos maestros y líderes budistas, tanto viviendo en España como ofreciendo enseñanzas ocasionales en los centros españoles, con quienes habría que departir. Y, además, para que se alcanzase un suficiente nivel de profundidad no se podría basar el trabajo solamente en entrevistas superficiales o en cuestionarios necesariamente limitados. Requeriría entrevistas en profundidad, cuando menos a individuos particularmente significativos, tanto a aquellos que tienen una posición de liderazgo como a quienes llevan más tiempo involucrados en los centros o, en general, a quienes quisiesen expresar sus puntos de vista a un entrevistador externo. Este trabajo, que puede (o debería) llegar al nivel de la biografía o a la historia de vida si las sesiones de entrevista son suficientemente numerosas, solo se ha podido desarrollar en este empeño investigador en unos pocos casos y en especial en el trabajo sobre Arya Marga Sangha para el proyecto Gesdivere antes citado. Y, por supuesto, para alcanzar unos mayores estándares de sistematicidad, sería necesaria una labor continuada de observación en las muchas ceremonias y los múltiples eventos budistas que se producen en nuestro país por medio de un seguimiento continuado en el tiempo de aquellos que tienen una periodicidad determinada.

En definitiva, el trabajo de investigación realizado por el autor no ha podido basarse más que en el cumplimiento de una pequeña parte de esos objetivos.

Se han hecho entrevistas y se han visitado centros budistas por toda España, muchos de los principales, como se evidencia en el material fotográfico y audiovisual que se ha ido generando a lo largo del tiempo y que acompaña a la gran mayoría de las publicaciones antes revisadas, caracterizadas por incluir muchas fotografías realizadas por el autor durante dos décadas. Pero, desde luego, han quedado muchos otros lugares sin poder ser reflejados y muchas personas fuera de acceso. Por ejemplo, hay casi medio centenar de centros budistas solo en Barcelona y su provincia, únicamente un equipo radicado allí, y con semanas de trabajo sistemático, podría acercarse a la exhaustividad a la hora de reflejarlos. También hay que exponer que en algunas (aunque pocas) ocasiones quienes tenían

que permitir el acceso a ciertos centros no estimaron de interés una visita como la que se proponía: tomar fotos, hacer preguntas, observar ceremonias desde los márgenes podía no ser una actividad bienvenida por cuanto tenía de distorsiva en la práctica habitual de esos colectivos. Pero hay que reconocer que en la mayoría de los casos se ha gozado de una gran colaboración y las comunidades visitadas han mostrado una enorme paciencia respecto de alguien en ocasiones con poca habilidad para cumplir con lo que se podía esperar de quien deambula por la sala de práctica, y que cometía no pocas incorrecciones, sentándose donde no debía o fotografiando compulsivamente y produciendo un ruido y un movimiento muy poco adecuado en un contexto de meditación o de recitación de plegarias. Desde luego, se trata de problemas que caracterizan a cualquier trabajo de campo de este tipo, salvo que se realice desde el interior del grupo que se estudia (y quien lo investiga sea por tanto miembro del colectivo investigado), asunto que no deja de plantear también otro tipo de inconvenientes, en particular en un contexto de investigación de gran fragmentación como es el del budismo, donde pertenecer a una orientación budista determinada puede no ser el mejor camino a la hora de entender de modo neutral y sin antipatía analítica las prácticas de budistas de otras orientaciones.

En efecto, en el caso del budismo, nos encontramos con una gran variedad de escuelas, linajes, sensibilidades, etiquetas y protocolos. Frente a algunas otras confesiones presentes en España que pueden presentar estructuras más centralizadas con interlocutores principales que conozcan y puedan compartir con los investigadores la información más relevante, el budismo se caracteriza justamente por la enorme diversidad de voces y sensibilidades implicadas y que no pueden tener un portavoz único a pesar de que la federación budista sea una plataforma en la que se reconocen un buen número de grupos budistas. De ahí que enfocar solo la investigación desde el estudio de los grupos asociados a la federación budista hubiese distorsionado mucho el resultado final.

Hay que tener en cuenta que el budismo se define justamente por no basarse en una estructura piramidal. La variedad es una seña de identidad del budismo que hunde sus raíces en su propia historia más que bimilenaria, en su capacidad para adaptarse a los lugares y las sociedades en las que impacta y también en los diversos caminos por los que ha llegado a esa parte del mundo que está más allá de Asia y a ese lejano país del occidente mediterráneo que es España.

En resumen, esta investigación emprendida por el autor de este trabajo, por tanto, no ha podido reflejar más que una perspectiva necesariamente limitada que se construye desde un enfoque personal, intentando compartir miradas, ofrecer elementos e imágenes desde las que reflexionar sobre una religión que, aunque minoritaria en España, y de un impacto que podríamos calificar como reciente, es una de las que cuenta con

más seguidores a escala mundial y una de las más antiguas. Paradojas de nuestro mundo actual, en el que se combinan de múltiples maneras lo global y lo local y donde la referencia a lo primero tiene cada vez mayor peso y el budismo parece resultar un elemento significativo en la conformación de la globalización de ideas y creencias.

BIBLIOGRAFÍA CITADA

Este trabajo pone al día y desarrolla con mayor detalle análisis y datos expuestos en Díez de Velasco 2013-2018: 7-12.

Alarcón, Ignacio; Bezunartea, Patricia; Cabanillas, José Antonio; Corcobado, Joaquín; García, Puerto; Gomes, Rita; López, José Manuel; Murillo, Mercedes y Ponce, Juli (2011). *Manual para la gestión municipal de la diversidad religiosa*. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España (colección Documentos del Observatorio 1).

— (2016). *Manual para la gestión municipal de la diversidad religiosa*. Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España, 2ª ed. (colección Documentos del Observatorio 1; http://www.observatorioreligion.es/upload/80/31/Manual_Gestion_Municipal_2_edicion.pdf).

Alonso Seoane, María Jesús (2008a). El imaginario social del budismo en España. Tesis doctoral leída en la Universidad de Santiago de Compostela.

— (2008b). *Budismo y medios de comunicación social: un análisis sociológico*. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.

— (2014). "La implantación del budismo". En Izquierdo, Antonio (dir.); Golías, Montserrat (coord.); Martínez Buján, Raquel; Pérez Caramés, Antía; Mandado, Adrián; Alonso, María Jesús (2014). *Mareas de pluralismo. Minorías religiosas en Galicia*. Barcelona: Icaria: 161-204 (colección Pluralismo y Convivencia 13; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Galicia.pdf).

Araque, Agustín (2008), *El budismo. Su visión del ser humano y sus métodos de meditación*. Valencia: editorial Diálogo.

Arroyo, Liliana (2012a). *El budismo en España. Un estudio sociológico pionero*. Barcelona: Universitat de Barcelona.

— (2012b). "El budisme ara i aquí: Espanya va camí del nirvana?". *Revista Catalana de Sociologia* 28: 71-88.

— (2013). Espiritualidad, razón y discordias: el budismo ahora y aquí. Tesis doctoral leída en la Universidad de Barcelona.

Baumann, Martin (2001). "Buddhism in Europe: An Annotated Bibliography". *Journal of Global Buddhism,* versión puesta al día online de marzo de 2001 (http://www.globalbuddhism.org/bib-bud).

Buades, Josep (2016). *Amic(s) s amat(s). Minorías religiosas en las Illes Balears*. Barcelona: Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 14;

https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-las-Illes-Balears.pdf).

Buades, Josep y Vidal, Fernando (2007). *Minorías de lo mayor. Religiones minoritarias en la Comunidad Valenciana.* Barcelona: Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 2; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-la-C.-Valenciana.pdf).

Cornejo Valle, Mónica (2012). "Religión y espiritualidad ¿dos modelos enfrentados? Trayectorias post-católicas entre budistas Soka Gakkai". *Revista Internacional de Sociología* 70/2: 327-246.

— (2013). "Individual spirituality and religious membership among Soka Gakkai Buddhists in Spain". En Anna Fedele y Kim Knibe (eds.), *Spirituality against Religion: the role of Gender and Power*. London- New York: Routledge: 62-77.

Cornu, Philippe (1998). *Guide du bouddhisme tibétain*. Paris: Livre de Poche.

Díez de Velasco, Francisco (2007). "Planteamientos metodológicos preliminares para el estudio del budismo en Canarias: crónica de un experimento de historia oral". En Francisco Díez de Velasco / José Alberto Galván (eds.) *Las religiones minoritarias en Canarias, hoy: perspectivas metodológicas*. Santa Cruz de Tenerife: Editorial Idea: 367-402.

— (2008). "La pluralidad de los budismos en Canarias". En Díez de Velasco, Francisco (ed.); Verona, Néstor; Rodríguez, Roberto; Contreras, Victoria; Galván, Alberto; García, Alfonso; García, Ángela y Abu Tarbush, José (2008). *Religiones entre continentes: minorías religiosas en Canarias*. Barcelona: Icaria: 265-284 (colección Pluralismo y Convivencia 4; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Canarias.pdf).

— (2009). "La visibilización del budismo en España". En Margarita Pintos de Cea-Naharro, ed., *Budismo y cristianismo en diálogo*. Madrid: Dykinson: 154-259.

— (2010). "Budismos y budistas en Canarias". En Elio Masferrer / Carmen Castilla / Elisabeth Díaz Brenis, eds., *Actas del XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*. México: ALER publications, Cd-rom: 1-21.

— (2012a). "Buddhism in Spain". In Oliver Abenayake & Asanga Tilakaratne (eds.) *2600 Years of Sambuddhatva. Global Journey of Awakening*. Colombo: Ministry of Buddhasasana and Religious Affairs, Government of Sri Lanka: 483-492.

— (2012b). *Religiones en España. Historia y presente*. Madrid: Akal.

— (2013-2018). *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*. Madrid: Akal, 2013; 2ª. ed. (en formato e-pub), Madrid: Akal, 2018.

— (2016). "La visibilización del nuevo patrimonio budista en España: Ejemplos de hibridación artística en centros de retiros del Budismo Tibetano". *Religare* 13/2: 283-320.

— (2018). "La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España". *Éndoxa (Series Filosóficas)* 42: 69 -136 (volumen de *Ensayos en honor de María Teresa Román*, edición de D. Sánchez Meca y P. Yuste Leciñena).
— (2020). "Aportaciones al análisis de la visibilización del patrimonio budista en España: algunas propuestas destacadas del vajrayana". *Bandue* 12: 79-130.
Dumortier, Brigitte (2003). *Atlas de las religiones. Creencias, prácticas y territorios*. Barcelona: Icaria (ed. or. París, 2002).
Estruch, Joan; Gómez, Joan; Griera, María del Mar e Iglesias, Agustí (2004). *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya*. Barcelona: Mediterrània.
— (2007). *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*. Barcelona: Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 1; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Catalu%C3%B1a.pdf).
Fernández-Coronado, Ana (2009). "Notorio arraigo de la Federación de Comunidades Budistas de España (consideraciones jurídicas sobre la evolución del concepto de notorio arraigo)". *Bandue* 3: 137-154.
García, Ángel (1986). *Guía del orientalismo en España*. Barcelona: Martínez Roca.
Gómez Bahillo, Carlos y Franco de Espés, Carlos (2009). "Budismo". En Gómez Bahillo, Carlos (coord.); Sanz, Alexia; Del Olmo, Nuria y Franco de Espés, Carlos (2009). *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*, Barcelona, Icaria: 289-306 (colección Pluralismo y Convivencia 6; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Arag%C3%B3n.pdf).
Guerra, Manuel (2002). "El budismo y su situación actual en Europa". *Relaciones interconfesionales* 65: 81-99.
Harvey, Peter (1990). *An introduction to Buddhism: teachings, history and practices*. Cambridge: Cambridge University Press.
— (1998). *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press (traducción de Silvia Noble de Harvey 1990 aumentada con Webb 1998).
— (2007). *El budismo*, Madrid: Akal, 2ª ed. de Harvey 1998.
— (2012). *An introduction to Buddhism: teachings, history and practices*. Cambridge: Cambridge University Press, 2ª ed.
Hernando de Larramendi, Miguel y García Ortiz, Puerto (dirs.) (2009). *Religion.es: Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*. Barcelona: Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 5; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Castillla-La-Mancha.pdf).
Iglesias, Agustí (2007). "El budismo". En Estruch, Gómez, Griera e Iglesias 2007: 331-379.

Lasheras, Rubén (2012). *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*. Barcelona: Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 10; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Navarra.pdf).

López, Bernabé; Ramírez, Ángeles; Herrero, Eva; Kirhlani, Said y Tello, María (2007). *Arraigados. Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Barcelona: Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 3; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Madrid.pdf).

Macías, Clara (2010). "Budismos en Andalucía. Historia e implantación". En E. Masferrer, C. Castilla / E. Díaz Brenis, eds., *Actas del XII Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*. México: ALER publications, Cd-rom: 1-23.

— (2011). "Practicantes del dharma en Andalucía". *Revista de Humanidades* 18: 11-36 (http://www.revistadehumanidades.com/articulos/25-practicantes-del-dharma-en-andalucia).

Macías, Clara / Briones, Rafael (2010). "Budismos en Andalucía". En Briones, Rafael (dir.); Tarrés, Sol; Salguero, Óscar; Fernández, Estefanía; Macías, Clara y Suárez, Verónica. *Y tu ¿de quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Barcelona: Icaria: 363-405 (colección Pluralismo y Convivencia 7; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Andaluc%C3%ADa.pdf).

Mackenzie, Vicki (Tenzin Palmo) (1995). *Reborn in the West: The Reincarnation Masters*. Nueva York: Marlowe.

— (1996). *Reincarnation: The Boy Lama*. Boston: Wisdom Publications (1ª ed. 1988).

Martín Arranz, María Victoria (2013). "Budismo, la vieja tradición y su reciente implantación". En Valero, Jesús A. (dir.); Miranda, Sergio (coord.); Albright, Kent B.; Martín, María Victoria; Romay, Juan y Moreno, Almudena (2012). *Hablando de lo religioso. Minorías religiosas en Castilla y León*. Barcelona: Icaria: 144-166. (colección Pluralismo y Convivencia 11; https://www.pluralismoyconvivencia.es/publicaciones/fichas/hablando-de-lo-religioso-minorias-religiosas-en-castilla-y-leon/).

Ministerio de Justicia (2017). *Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España*. Disponible en: https://www.mpr.gob.es/mpr/subse/libertad-religiosa/Documents/InformeAnual/InformeAnual_2017.pdf (realizado por Zoila Combalía, Joaquín Mantecón, Ricardo García, José María Coello de Portugal y Jaime Rossell).

Montes, Ángel y Martínez, María José (2011). *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia*. Barcelona: Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 9; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-Murcia.pdf).

Perea, Juan Rafael y Diez de Velasco, Francisco (2010). "Diamondway en España: visibilización y perspectivas". En Elio Masferrer, Carmen Castilla y

Elisabeth Díaz Brenis, eds., *Actas del 13 Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*. México: ALER publications, Cd-rom: 1-22.

— (2011). "Aportaciones al estudio del turismo religioso budista en España: el caso de Diamondway en Málaga". *Bandue* 5: 151-176.

Piedrahita, Gabriel (2005). La religión como agente social de integración y de conflicto en el territorio: caso específico de las minorías religiosas en la Comunidad de Madrid. Tesis doctoral leída en la Universidad Complutense de Madrid.

Prebish, Charles S. / Baumann, Martin, eds. (2002). *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: Univ. of California Press.

Rodríguez, José A., Ramon, Anna y Arroyo, Liliana (2011). "Redes de una organización abierta: El Mundo Social de un Monasterio Budista Europeo". *Sistema* 222/1: 3-24.

Rodríguez, Josep. A / Arroyo, Liliana (2011). "Los Puentes del Garraf". En Rodríguez, Josep. A y Almeda, Elisabet (eds), *Sociologías Plurales*. Barcelona: Copalqui: 33-38.

— (2014). "Open Organization Networks, Combining Closure and Openness in the Social World of an European Buddhist Monastery". *Sociology Mind* 4: 136-150.

Rommeluère, Eric (1997). *Guide du Zen*. París: Livre de poche.

Ruiz Vieytez, Eduardo J. (dir.); Arregi, Joxe; Bayón, Fernando; Bilbao, Saioa; Canarias, Jorge; De la Fuente, Patxi; García Monge, Diego; Lanceros, Patxi; Rodríguez Fernández, Lidia; Ruiz Balzola, Andrea; Uriarte, Luzio y Urrutia, Gorka (2010). *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Barcelona: Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 8: https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minor%C3%ADas-religiosas-en-el-Pa%C3%ADs-Vasco.pdf).

Santos, José Antonio (2009). "El impacto de la confesión budista en el ordenamiento jurídico español". *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado 1*9 (enero 2009): 1-11 (acceso online portal iustel).

Torres Crespo, María (1994). *Sobre la cola del cometa Osel. Memorias de la madre de un lama reencarnado*. Barcelona: Plaza y Janes.

Urrutia, Gorka y Vicente Torrado, Trinidad (2017). *Entrelazados. Minorías religiosas en Asturias, Cantabria y La Rioja*. Barcelona: Icaria (colección Pluralismo y Convivencia 15; https://www.pluralismoyconvivencia.es/wp-content/uploads/2018/12/Minorias_religiosas_en_Asturias_Cantabria_y_La_Rioja.pdf).

Vélez de Cea, Abraham (1999). "Reseña a Peter Harvey, *El budismo*". *Ilu* 4: 443-444.

Webb, Russell (1998). "Budismo en España e Iberoamérica". En Harvey 1998: 362-406.

Budismo en España: historia y presente resulta un libro complementario del titulado *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*, que se publicó en su primera edición en 2013 y en una segunda edición puesta al día en formato e-book en 2018. Desarrolla y ahonda en algunos aspectos de la historia y de la implantación del budismo en nuestro país y es el resultado de una investigación llevada a cabo desde hace tres lustros por el autor, Francisco Díez de Velasco, profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de La Laguna.

ISBN 978-84-7923-589-5