

Espiritualidad, razón y discordias: el budismo ahora y aquí

Liliana Arroyo Moliner



Aquesta tesi doctoral està subjecta a la llicència **Reconeixement 3.0. Espanya de Creative Commons**.

Esta tesis doctoral está sujeta a la licencia **Reconocimiento 3.0. España de Creative Commons**.

This doctoral thesis is licensed under the **Creative Commons Attribution 3.0. Spain License**.

ESPIRITUALIDAD, RAZÓN Y DISCORDIAS: EL BUDISMO AHORA Y AQUÍ

Tesis doctoral presentada por:

LILIANA ARROYO MOLINER

Para la obtención del título de

DOCTORA EN SOCIOLOGÍA POR LA UNIVERSITAT DE BARCELONA

Director:

JOSÉ A. RODRÍGUEZ DÍAZ Dr., PhD.

Dept. Sociologia i Anàlisi de les Organitzacions
Universitat de Barcelona

Tutor:

Dr. JESÚS B. VICENS VICH

Dept. Teoria Sociològica, Filosofia del Dret i Metodologia de les Ciències Socials
Universitat de Barcelona

FACULTAT D'ECONOMIA I EMPRESA
UNIVERSITAT DE BARCELONA

Barcelona, abril de 2013



*A Jordi Moliner,
el primero en hablarme de la Sociología*

ÍNDICE SINTÉTICO

AGRADECIMIENTOS	11
PREFACIO.....	15
I. LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS: MODERNIDAD, RELIGIÓN Y BUDISMO	
1. MODERNIZACIÓN Y RELIGIÓN EN EL DEBATE SOCIOLOGICO	27
2 EL BUDISMO: ORÍGENES, CONTENIDOS Y PRIMERA EXPANSIÓN	51
3 EL BUDISMO Y SU SEGUNDA EXPANSIÓN: UN EJEMPLO DE RELIGIÓN MODERNA Y GLOBAL	69
4 LAS CARACTERÍSTICAS DEL BUDISMO MODERNO	103
II. LA HOJA DE RUTA: CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO, DATOS Y MÉTODO	
5 LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO.....	133
6 EL MODELO DE ANÁLISIS	149
7 METODOLOGÍA.....	169
III. EL ANÁLISIS: EL BUDISMO EN ESPAÑA	
8 CONDICIONANTES Y DIMENSIÓN DEL FENÓMENO BUDISTA.....	191
9 BUDA: LINAJES, AUTORIDAD Y ADAPTACIÓN	237
10 DHARMA: DEFINICIÓN, VALORES Y CREENCIAS	269
11 SANGHA: LA DIMENSIÓN COLECTIVA Y LA ADAPTACIÓN ORGANIZATIVA.....	315
12 DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES: HACIA UNA NUEVA PROPUESTA TIPOLOGICA	351
BIBLIOGRAFÍA	377
ANEXOS	395

ÍNDICE DETALLADO

AGRADECIMIENTOS.....	11
PREFACIO	15
LA IMPORTANCIA DEL CASO ESPAÑOL EN EL TRASPLANTE DEL BUDISMO.....	16
EL PLANTEAMIENTO DE LA INVESTIGACIÓN.....	17
<i>Objetivos principales y preguntas de investigación</i>	<i>18</i>
<i>El método.....</i>	<i>19</i>
¿A QUIÉN PUEDE INTERESAR ESTA TESIS?	20
CÓMO SE ESTRUCTURA EL TRABAJO.....	21
 I. LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS: MODERNIDAD, RELIGIÓN Y BUDISMO	
1 MODERNIZACIÓN Y RELIGIÓN EN EL DEBATE SOCIOLÓGICO	27
1.1 LA MODERNIZACIÓN COMO TELÓN DE FONDO	27
1.1.1 <i>La Globalización y el auge del contacto cultural: consecuencias de la Modernización</i>	<i>30</i>
1.2 MODERNIDAD Y SECULARIZACIÓN.....	31
1.2.1 <i>El Nuevo Paradigma en Sociología de la Religión.....</i>	<i>33</i>
1.3 MUNDIALIZACIÓN Y TRASPLANTE DE SISTEMAS RELIGIOSOS.....	40
1.3.1 <i>Las limitaciones del difusionismo</i>	<i>41</i>
1.3.2 <i>El Trasplante y la perspectiva de la hibridez.....</i>	<i>43</i>
1.3.3 <i>Elementos que intervienen en el proceso de trasplante</i>	<i>44</i>
1.3.4 <i>Condicionantes y factores que influyen</i>	<i>44</i>
1.3.5 <i>Fases y estadios de un proceso de trasplante religioso</i>	<i>46</i>
1.3.6 <i>Estrategias.....</i>	<i>47</i>
1.4 CONCLUSIONES.....	48
2 EL BUDISMO: ORÍGENES, CONTENIDOS Y PRIMERA EXPANSIÓN	51
2.1 LOS ORÍGENES DEL BUDISMO.....	51
2.1.1 <i>Siddhartha: de “Príncipe” a “Iluminado”</i>	<i>54</i>
2.2 LA PRIMERA EXPANSIÓN Y EL SURGIMIENTO DE LAS GRANDES TRADICIONES.....	56
2.3 BUDA, DHARMA Y SANGHA: LAS TRES JOYAS	60
2.3.1 <i>El Buda y la figura del maestro</i>	<i>60</i>
2.3.2 <i>El Dharma: valores, ética y nociones básicas.....</i>	<i>62</i>
2.3.3 <i>La Sangha: su creación, funciones y composición</i>	<i>66</i>
2.4 CONCLUSIONES.....	68
3 EL BUDISMO Y SU SEGUNDA EXPANSIÓN: UN EJEMPLO DE RELIGIÓN MODERNA Y GLOBAL	69
3.1 CUANDO LA RUEDA DEL DHARMA “GIRA” MÁS ALLÁ DE ASIA: ¿BUDISMO OCCIDENTAL O BUDISMO MODERNO?	71
3.1.1 <i>Contactos entre culturas: mundo budista y mundo cristiano</i>	<i>73</i>
3.1.2 <i>El re-conocimiento del siglo XIX y principios del XX</i>	<i>75</i>
3.1.3 <i>La popularización del Budismo: de 1945 en adelante</i>	<i>80</i>
3.2 LA EXPANSIÓN DEL BUDISMO Y LOS BUDDHIST STUDIES	83
3.2.1 <i>La consolidación de los Buddhist Studies.....</i>	<i>83</i>
3.3 EL TRASPLANTE DEL BUDISMO: CONDICIONANTES, FASES Y ESTRATEGIAS	88
3.3.1 <i>Condicionantes y factores que influyen</i>	<i>91</i>
3.3.2 <i>Fases y estadios del Trasplante del Budismo más allá de Asia</i>	<i>93</i>

3.3.3	<i>Estrategias</i>	95
3.4	CONCLUSIONES.....	100
4	LAS CARACTERÍSTICAS DEL BUDISMO MODERNO	103
4.1	LOS RASGOS INDISPENSABLES PARA SU TRASPLANTE	103
4.2	ENTRE ESPIRITUALIDAD Y RELIGIÓN: NUEVAS DEFINICIONES.....	104
4.3	CUANDO LAS BARRERAS SON FLUIDAS: ¿QUIÉN ES BUDISTA?	106
4.3.1	<i>Tipologías de budistas</i>	106
4.3.2	<i>¿Quiénes son los conversos en el Budismo Moderno? Cuestión de clase</i>	108
4.3.3	<i>Cuántos budistas hay</i>	109
4.4	LA DEMOCRATIZACIÓN: MONASTICISMO, NACIONALIDAD Y GÉNERO.....	110
4.4.1	<i>Hacia un Budismo laico y no asiático</i>	110
4.4.2	<i>Hacia un Budismo feminizado</i>	111
4.5	JERARQUÍA Y LINAJE: HACIA UN BUDISMO MÁS HORIZONTAL	112
4.5.1	<i>La descentralización asiática de la autoridad</i>	114
4.6	CAMBIOS EN LAS TRADICIONES BUDISTAS.....	115
4.6.1	<i>La actualización doctrinal</i>	115
4.6.2	<i>La actualización ritual</i>	118
4.6.3	<i>La actualización organizativa</i>	118
4.7	BUDISMO EN DIÁLOGO:.....	122
4.7.1	<i>Budismo y sociedad: el compromiso social</i>	122
4.7.2	<i>El encuentro entre el pensar científico y el Budismo</i>	125
4.8	CONCLUSIONES.....	127
II. LA HOJA DE RUTA: CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO, DATOS Y MÉTODO		
5	LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO	133
5.1	EL CONTEXTO RELIGIOSO ESPAÑOL.....	133
5.1.1	<i>De la Reconquista a un estado aconfesional</i>	133
5.1.2	<i>Secularización y pluralismo a inicios del siglo XXI</i>	135
5.1.3	<i>Breve retrato numérico de la evolución religiosa en España (1981-2007)</i>	136
5.2	LA INTRODUCCIÓN DEL BUDISMO EN ESPAÑA	141
5.3	CONCLUSIONES.....	146
6	EL MODELO DE ANÁLISIS.....	149
6.1	LA BASE TEÓRICA Y LOS CONCEPTOS CENTRALES.....	149
6.1.1	<i>La base teórica</i>	149
6.1.2	<i>Definición y operativización de los conceptos</i>	152
6.2	LAS PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN Y LAS HIPÓTESIS:.....	161
6.3	CONCLUSIONES.....	168
7	METODOLOGÍA	169
7.1	LA ESTRATEGIA METODOLÓGICA.....	169
7.1.1	<i>Localizando el universo Budista: la creación de la base de datos</i>	170
7.1.2	<i>La construcción de unos datos a medida: el cuestionario “El Budismo en España”</i>	172
7.1.3	<i>Entrevistando a los otros significantes</i>	177
7.1.4	<i>Comparación entre fuentes de información</i>	178
7.2	LA ESTRATEGIA ANALÍTICA.....	184
7.2.1	<i>Análisis estadístico univariado y bivariado</i>	184

7.2.2	<i>Análisis de reducción de datos.....</i>	184
7.2.3	<i>Análisis de Conglomerados.....</i>	185
7.2.4	<i>Análisis de Redes Sociales.....</i>	185
7.3	CONCLUSIONES.....	187

III. EL ANÁLISIS: EL BUDISMO EN ESPAÑA

8	CONDICIONANTES Y DIMENSIÓN DEL FENÓMENO BUDISTA.....	191
8.1	LA INFLUENCIA DEL PÓSITO CATÓLICO Y OTROS CONDICIONANTES	191
8.1.1	<i>La evolución del imaginario social.....</i>	191
8.1.2	<i>Condicionantes del trasplante del Budismo a España</i>	195
8.1.3	<i>La comparación entre dos mundos.....</i>	201
8.1.4	<i>El Diálogo Interreligioso.....</i>	203
8.2	DIMENSIONANDO EL FENÓMENO: CENTROS Y PRACTICANTES	204
8.2.1	<i>Retrato sociodemográfico y trayectorias budistas de los representantes.....</i>	205
8.2.2	<i>Las narrativas fundacionales</i>	219
8.3	ORGANIZACIÓN EXTERNA Y COMUNIDAD EN SENTIDO AMPLIO	229
8.3.1	<i>Las agrupaciones de centros.....</i>	230
8.4	CONCLUSIONES.....	235
9	BUDA: LINAJES, AUTORIDAD Y ADAPTACIÓN	237
9.1	TRADICIONES Y LINAJES REPRESENTADOS	237
9.1.1	<i>La figura del Maestro.....</i>	238
9.1.2	<i>El maestro como “puente” hacia la tradición</i>	240
9.2	ENTRE PRESERVACIÓN E INNOVACIÓN: ADAPTACIONES	246
9.2.1	<i>Las estrategias adaptativas.....</i>	249
9.3	LA LEGITIMACIÓN DE LAS ADAPTACIONES	254
9.3.1	<i>La naturaleza adaptativa del Budismo</i>	255
9.3.2	<i>La deconstrucción: fondo-forma y técnica-doctrina</i>	255
9.3.3	<i>El pragmatismo como justificación.....</i>	258
9.4	DESCENTRALIZACIÓN ASIÁTICA Y ADAPTACIÓN.....	258
9.5	CONCLUSIONES.....	268
10	DHARMA: DEFINICIÓN, VALORES Y CREENCIAS.....	269
10.1	DEFINIENDO EL BUDISMO	269
10.1.1	<i>Transformación personal y psicologización del Budismo</i>	275
10.1.2	<i>El empirismo budista</i>	279
10.1.3	<i>Las características del Budismo.....</i>	280
10.2	CONTENIDO DOCTRINAL	285
10.3	CONTENIDO RITUAL	293
10.3.1	<i>La importancia de la práctica.....</i>	295
10.3.2	<i>Transmisión individual y transmisión colectiva</i>	300
10.4	EL BUDISMO SOCIAL: ¿UN NUEVO DHARMA?	304
10.4.1	<i>La visión intramundana de las tradiciones Budistas</i>	304
10.5	CONCLUSIONES.....	312
11	SANGHA: LA DIMENSIÓN COLECTIVA Y LA ADAPTACIÓN ORGANIZATIVA	315
11.1	LA COMPOSICIÓN DE LAS SANGHAS.....	315
11.1.1	<i>Las dimensiones de las Sanghas.....</i>	315

11.1.2	<i>La democratización de la Sangha</i>	317
11.2	LA APERTURA Y LA BIENVENIDA A LOS NO INICIADOS.....	322
11.2.1	<i>Entre la difusión y el proselitismo</i>	324
11.2.2	<i>Las formas de pertenencia a la Sangha</i>	327
11.3	LA GESTIÓN DE LA AUTORIDAD ESPIRITUAL EN LAS COMUNIDADES BUDISTAS.....	330
11.3.1	<i>La tomas de decisiones de tipo espiritual</i>	331
11.3.2	<i>La estructura administrativa</i>	334
11.4	APROXIMACIONES MÚLTIPLES Y ESTRATEGIAS ORGANIZATIVAS.....	336
11.4.1	<i>La diversificación docente: un programa para cada uno</i>	338
11.5	LA SUPERVIVENCIA ECONÓMICA.....	339
11.5.1	<i>La figura del voluntariado</i>	340
11.5.2	<i>El uso de nuevas tecnologías</i>	342
11.6	CAPITAL SOCIAL O EL SISTEMA DE RELACIONES DE LAS SANGHAS ESPAÑOLAS.....	343
11.7	CONCLUSIONES.....	347
12	DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES: HACIA UNA NUEVA PROPUESTA TIPOLÓGICA.....	351
12.1	REVISANDO LOS OBJETIVOS.....	351
12.2	LAS PRINCIPALES APORTACIONES DE LA INVESTIGACIÓN.....	352
12.3	MODELO(S) DE BUDISMO: HACIA UNA NUEVA PROPUESTA TIPOLÓGICA.....	358
12.3.1	<i>Los ejes de clasificación de la tipología</i>	359
12.3.2	<i>Los tres grandes modelos de Budismo en España</i>	362
12.4	APLICACIONES DE LOS RESULTADOS OBTENIDOS.....	372
12.5	REFLEXIÓN DEL PROCESO ABORDADO: DIFICULTADES Y LIMITACIONES.....	373
12.6	¿Y AHORA QUÉ? PROSPECTIVA Y FUTURAS LÍNEAS DE INVESTIGACIÓN.....	374
	BIBLIOGRAFÍA.....	377
	ANEXOS.....	395
I.	GLOSARIO.....	396
II.	GUIÓN DE ANÁLISIS DE WEBS – CREACIÓN DEL CENSO DE CENTROS BUDISTAS.....	398
III.	CUESTIONARIO ENVIADO A CENTROS “EL BUDISMO EN ESPAÑA”.....	405
IV.	GUIÓN DE LAS ENTREVISTAS EN PROFUNDIDAD.....	422
V.	FICHAS DE LOS ENTREVISTADOS.....	426
VI.	UNA PEQUEÑA HISTORIA DEL BUDISMO EN ESPAÑA.....	432
VII.	TABLAS ANEXAS DEL ANÁLISIS.....	448
VIII.	VARIABLES UTILIZADAS PARA EL ANÁLISIS DE CONGLOMERADOS (CAPÍTULO 12).....	449
IX.	ANEXOS DE LA PROPUESTA TIPOLÓGICA.....	477

AGRADECIMIENTOS

Me gustaría agradecer a las personas y las instituciones que han contribuido en mayor o menor medida a hacer realidad esta tesis. No me gustaría dejarme a nadie, aunque sé que mi memoria no será del todo justa. Muchas más personas de las que citaré han contribuido en este proceso de forma indirecta, haciéndome a mí más exigente, mejor persona y mejor investigadora.

En primer lugar, agradezco a la AGAUR por haberme concedido la Beca *Formació d'Investigadors (FI)* con fondos del *Comissionat per a Universitats i Recerca* del DIUE de la Generalitat de Catalunya y del Fondo Social Europeo. Gracias también al Grupo de Estudios de Poder y Privilegio por haberme dado un espacio de crecimiento durante prácticamente cinco años.

Quiero agradecer de forma especial a José A. Rodríguez y Jesús Vicens, las dos personas que han seguido el trabajo. Cada uno a su manera, de forma complementaria, con sus visiones y su sabiduría particular, pero que han sido vitales para llegar a escribir la tesis entera. Al Departamento de Sociología y Análisis de las Organizaciones de la Universidad de Barcelona por haberme acogido. No quiero olvidar a colegas del departamento de los que he aprendido, como José Luis Condom Bosch, Juan Manuel García Jorba - otro colega que ha intentado ahondar en el estudio del Budismo, entre muchos otros. A todos ellos por sus recomendaciones y ánimos fugaces pero útiles. Gracias también a los alumnos que, sin saberlo, me han recordado que la curiosidad es buena y que la imaginación no tiene límites. Gracias también al CUSC (Centre Universitari de Sociolingüística i Comunicació), donde comencé mi trayectoria investigadora y que fue cuna de mi tesina. Y por último, a la University of Arizona y en especial a Ronald Breiger, por su atención en el acogimiento y sobre todo, por compartir sus reflexiones acerca de mi trabajo, durante la estancia del verano de 2010.

Agradecer a los compañeros de vida académica, que embarcados en la misma aventura, más de una vez han tenido que oír mis lamentos y mis alegrías: Marc Pradel, Mireia Sierra, Mariona Lozano, Vanessa Bretxa, Natxo Sorolla, Gloria García-Romeral y otros muchos más. Se lleva una mención especial Anna Ramon: mentora, amiga y gran profesional.

Agradecer también a todas las personas que han hecho posible conseguir unos datos tan completos y exhaustivos. Sin todos aquellos que respondieron y que aceptaron ser entrevistados este estudio no hubiera sido posible. Mi profundo agradecimiento para las Comunidades participantes en el estudio: Kagyu Samye Dzong, Triratna, Nueva Tradición Kadampa, Zendo Betania, Diamond Way Buddhism, Orden del Interser, Centros de Gueshe Tenzing Tamding (Federación Budista Thubten Tinley), IBPS Buddha's Light International Association, Dag Shang Kagyu, RIGPA España, Comunidad Mahayana Tara, Comunidad Shambhala, Centro Milarepa (Arya Marga Sangha), la Comunidad Soto Zen (templo Zen Luz Serena), Mokusan, Centro Jikô An, Asociación Seikyuji, Dojos Zen formados por discípulos de Taisen Deshimaru, centros Nagarjuna y la FPMT, Soka Gakkai de España, Amigos del Dharma de Menorca, Yun Hwa Sah de la matriarca, Karma Samten Ling, Diki Ling centro de Estudios Budistas, Sakya Tashi Ling, Dhiravamsa Sangha, Círculo Niguma, Comunidad Dzogchen de

España, Dharmadhatu, Templo Theravada de Madrid, Sangha Activa, Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes, Federación de Comunidades Budistas de España, Ediciones Dharma, Revista Dharma, y la Casa del Tíbet de Barcelona.

Gracias también a aquéllos que fueron los mentores de la prueba piloto: Berta Meneses – también por su generosidad a recibirme siempre que la he llamado -, Thubten Gyatso, Agustí Iglesias - por la prueba piloto y por alguna que otra charla -, y a M^a Àngels.

Sin duda la familia ha tenido un papel primordial desde su esfera. Quiero agradecer encarecidamente a mis padres la fijación en que su hija llegara a la Universidad. Sin ese gran empujón que me dieron desde mis primeros años, pueden tener por seguro que no estaría hoy aquí. Gracias sinceras a su exigente educación. Me han inculcado el valor del esfuerzo y la responsabilidad, elementos indispensables para realizar un proyecto arduo como es una tesis doctoral. No puedo olvidar a mi compañero de vida, Gerard, por su apoyo incondicional, su paciencia en momentos duros y su comprensión infinita en todos y cada uno de los momentos del proceso. También a Cesca, por su fe en mi éxito pasado, actual y futuro. No puedo dejar de nombrar a Toni y Adriana por hacerme llegar toda la información susceptible de interesarme que pasaba por sus manos. Y la última en llegar, pero no por ello menos importante: quiero agradecerle a mi hermana África todo lo que ella, probablemente sin saberlo, me ha enseñado. Una de las mayores lecciones de mi vida que tiene tan sólo 11 años. Porque su admiración desde la inocencia, me ha hecho tirar adelante más de una vez.

Al final, una tesis, además de un proceso intelectual, es también un viaje interior. Si eso es así para todas las tesis, para una que se centra en una cosmovisión profunda y compleja como es el Budismo, todavía más. Solamente por lo que he aprendido – académica y personalmente- en el proceso de sumarme a la comunidad científica, ya ha valido la pena el titánico esfuerzo.

Barcelona, abril de 2013

*For most people, religion is a faith to be lived
—or perhaps to be neglected —,
but for a few, it is also a phenomenon to be studied....
The student of society must be a student of religion;
and the student of religion must be a student of society.*

J. Milton Yinger (Presidente de la American Sociological Association en 1976-1977)

PREFACIO

Esta tesis trata sobre el trasplante del Budismo a España desde la óptica de los agentes adaptadores o los *otros significantes*¹. El estudio de la religión es un tema clásico en la Sociología desde sus comienzos y, durante décadas, se ha concebido como un pilar autónomo y relativamente separado de otras esferas sociales. El presente estudio parte de una perspectiva sociológica amplia, donde la religión no es una cuestión separable del resto de la sociedad. Como indica la cita de Yinger, es inherente, vive en y cambia con ella (Smith y Froese 2008; Yinger 1976). La vida religiosa no se puede desvincular de la vida social, puesto que es un componente más y por tanto, está sujeta a las mismas lógicas que otras esferas de la vida (P. A. Mellor 1993). Especialmente en las últimas décadas la esfera religiosa europea ha sufrido muchos cambios, en gran medida provocados por cambios sociales asociados a la Modernización tecnológica y la configuración de un mundo global.

Las tradiciones Budistas han vivido una gran expansión fuera de su contexto asiático original. La experiencia colonial y las misiones religiosas han sido importantes en el decurso de los contactos de la cultura de esta parte del planeta con las tradiciones milenarias asiáticas. Pero será a partir del siglo XIX donde se iniciará proceso de conocimiento y admiración progresivos. En la encrucijada entre la modernidad, el racionalismo, la revolución industrial y los albores de la secularización es donde el Budismo dispara su popularidad más allá de Asia. En ese punto, a finales del siglo XIX, hay una motivación intelectual, una aproximación al Budismo por la vía racional, concibiéndolo como una cosmovisión compatible con la ciencia moderna y la racionalidad atéistica creciente. Será tarde, a partir de los años 60, cuando se desarrollará la aproximación más experiencial y comenzará el auge de la meditación en los círculos contraculturales. Las tradiciones budistas se difunden por toda Europa y a finales de los 70 llegarán también a España.

En este proceso de expansión mundial, las distintas tradiciones y escuelas budistas han experimentado importantes procesos de adaptación a nuevos contextos, sobretudo en países modernos e industrializados como Estados Unidos y Canadá, Australia o el continente europeo. En un mundo globalizado, altamente conectado y que favorece el contacto entre culturas diferentes, el Budismo ha dejado de ser algo exótico y lejano para algunos sectores de población de gran parte de las civilizaciones llamadas “occidentales”. En el contexto de la mundialización se desarrolla una nueva etapa: el *Budismo Moderno*. España no es una excepción en la expansión budista moderna y esta tesis pretende aportar una visión sociológica acerca del fenómeno budista en el contexto español. Se examina bajo la lógica de cómo la Modernización genera nuevas formas de religiosidad y espiritualidad, ofreciendo una amplia avenida para la introducción del Budismo como alternativa válida. Las nociones del *supermercado* religioso permiten identificar a los *otros significantes* (centros y maestros referentes) como la parte “proveedora”. Se utilizan las teorías del trasplante religioso y se proporciona un análisis desde la perspectiva de los centros budistas para analizar qué modelos de Budismo se generan, cómo se adaptan y qué ofrecen a los *buscadores*.

¹ En el sentido de *significant others* de Mead. Se definirá más adelante de forma concreta.

La importancia del caso español en el trasplante del Budismo

Hasta el momento, la literatura acerca de la expansión budista mundial se ha centrado en contextos muy específicos. Principalmente hay muchos estudios centrados en Estados Unidos (con investigaciones basadas en el impacto de las migraciones asiáticas y su desarrollo de un Budismo étnico). En el caso Europeo los países que han recibido más atención hasta el momento son Reino Unido, Alemania y Francia. El caso español se ha explorado desde la historia de las religiones, principalmente en la Universidad de la Laguna, de la mano de Francisco Díez de Velasco (Díez de Velasco 2008; Díez de Velasco 2009; Díez de Velasco 2010; Díez de Velasco 2012a) y la construcción de imaginarios (Alonso 2008). Para la literatura sociológica en sentido amplio y la literatura acerca de los estudios budistas en particular, España supone un caso de estudio interesante por la singularidad de los elementos que se exponen a continuación:

- (1) Se trata de un país tradicionalmente católico, donde la importancia y el monopolio de la religión han perdurado prácticamente hasta finales del siglo XX. La mayoría de estudios se centran en el caso de Estados Unidos (donde la base religiosa se caracteriza por la pluralidad y un sistema más parecido al mercado). Los estudios realizados en los países europeos toman todo países mayoritariamente protestantes (Alemania), anglicanos (Gran Bretaña) y laicos (Francia).
- (2) La institución eclesiástica ha jugado un papel crucial en la historia social y política del país. En España se dio una experiencia particular en la esfera religiosa con la posición predominante de la Iglesia Católica durante el Franquismo. No sólo tenía una fuerte presencia, sino que además era uno de los pilares del régimen autoritario. Es un caso donde la relación entre el Estado y la Iglesia es prácticamente una fusión hasta los años 70. La influencia del poder eclesiástico tiene impacto sobre el marco legal y regula las relaciones entre el estado y otras confesiones, limitando así el pluralismo.
- (3) España tiene un pasado colonial estrechamente vinculado a América Latina, mientras que otros países Europeos que siempre han tenido colonias en países asiáticos y por tanto, el contacto por rutas de comercio o las relaciones entre la metrópolis y la periferia son anteriores y más intensas (P. Ej. Inglaterra).
- (4) Durante el momento de mayor efervescencia contracultural y orientalista (años 60 y 70 del siglo XX), España era un país bajo un régimen político autárquico, hechos que dificultaban la entrada de influjos ideológicos de fuera del país (a excepción que fueran en la línea del discurso dominante). Así pues, difícilmente hubo contacto con las revoluciones contraculturales como el mayo francés o la *Beat Generation*. Esta generación “palpitante” está altamente relacionada con un auge del interés en las religiones orientales. Tampoco se ofreció asilo político a los exiliados tibetanos tras la invasión China, hecho que marcó de forma importante la implantación del Budismo en otros países europeos como Alemania o Francia.
- (5) El Budismo en España queda lejos de ser únicamente una cuestión étnica, debido a los bajos niveles de inmigración asiática. Se debe pues, en su mayoría, a practicantes conversos, a diferencia de los casos analizados en gran parte de la literatura - centrada en Estados Unidos, donde la presión demográfica de inmigrantes y refugiados asiáticos

hace que los templos y el enfoque tenga una base étnica. Existen estudios acerca de la población conversa pero se limitan a la caracterización sociodemográfica de los practicantes y a las adaptaciones que se realizan en contextos no asiáticos en contraposición a templos étnicos.

Además del interés del caso español, el estudio del Budismo como religión global es importante por dos motivos principalmente: por un lado, porque el Budismo constituye un buen ejemplo de los efectos de la Modernización reflexiva, la globalización y los cambios en la esfera religiosa. Por otro, el Budismo en España es un terreno prácticamente desconocido desde la Academia, pero que trae consigo una fuerza aglutinadora y movilizadora con un potencial y una influencia en la sociedad, que hasta ahora ha recibido poca atención.

Esta tesis además focaliza en un fenómeno social – la implantación de tradiciones budistas en España – que requiere un análisis sociológico empírico, inexistente hasta el momento. Se trata además de un fenómeno social moderno, en el sentido que puede darse en tanto que existe un mundo globalizado e individualizado a la vez. En el proceso de implantación, existen dinámicas y fuerzas que suponen construcciones sociales determinadas sobre qué es, cómo se define y cuáles son las funciones de esta tradición milenaria. Se revisan conceptos tradicionalmente sociológicos y clásicamente definidos, como son la autoridad, la construcción de identidades, la creación de comunidades y la legitimidad. Brinda también la oportunidad de aplicar la perspectiva de la hibridez cultural como superación del difusionismo esencialista y unidireccional que ha predominado durante décadas.

El planteamiento de la investigación

El origen latente de esta tesis se remonta a inicios del 2000. Para la autora, el primer contacto con el Budismo fue durante un viaje a la India y Nepal realizado una década atrás. Aquél viaje puso la simiente de revisión crítica hacia el Catolicismo y el interés por tradiciones más allá del monoteísmo. El Budismo apareció como una cosmovisión que podía aportar explicaciones alternativas al paradigma católico. No ha habido compromiso formal desde entonces ni durante el proceso de investigación, pero sí ha habido inicios en la práctica allí donde se optó por el rol de observación participante. El momento decisivo de gestación de esta tesis es la coyuntura en la que se encuentra la autora en el momento de comenzarla (curso académico 2008-2009), cuando entra a formar parte del Grupo de Estudios de Poder y Privilegio. Justo en aquél momento se iniciaba el estudio de una comunidad de budistas catalanes situada muy cerca de Barcelona. Este Monasterio supone un ejemplo consolidado y de impacto mediático, desde donde se hace una interpretación de una escuela determinada de Budismo². En aquél momento no existía ningún marco teórico donde poder encajar la comunidad budista en España. El presente trabajo nace para suplir la falta de conocimiento académico a dos niveles: por un lado, y a nivel Español, por las pocas fuentes académicas que analizan el marco social

² El Monasterio es Sakya Tashi Ling, con su sede principal en Garraf (Barcelona). Se definen como seguidores de la escuela Sakya, una de las cuatro escuelas principales que existen dentro del Budismo Tibetano (Vajrayana*). Los principales resultados se han publicado en la revista *Sistema* (Rodríguez, Ramon, y Arroyo 2011).

que posibilita la importación del Budismo. Y a nivel de las perspectivas teóricas de los estudios budistas tanto a nivel Norte Americano como Europeo, por la falta de aproximaciones macro, con vistas a la comparación, y análisis que vayan más allá de detallados estudios de caso. En los *Estudios Budistas* toma mucha importancia la espiritualidad y la figura del *buscador*³³. La voluntad última es avanzar hacia el estudio comparativo que permita la consolidación del conocimiento acerca de las dinámicas adaptativas que se generan en el proceso de trasplante de un sistema simbólico nuevo en un territorio ajeno.

Objetivos principales y preguntas de investigación

El **objetivo general** de esta tesis es contribuir en los debates sobre adaptaciones culturales y procesos de trasplante de sistemas simbólicos a nuevos contextos. El caso de la introducción del Budismo en España será el ejemplo que se utilizará para contrastar el modelo de análisis y probar los instrumentos de recogida de información. Así mismo, se aporta nuevo conocimiento a los estudios de Budismo Moderno. Los **objetivos específicos** que se plantean, son los siguientes:

1. Aportar conocimiento sistemático y comparable desde la perspectiva meso, a través de la construcción de instrumentos de recogida de información sobre los centros budistas afincados en España y sus representantes.
2. Contribuir al desarrollo del marco teórico sociológico del trasplante cultural y los Estudios Budistas usando las estrategias adaptativas que se han desarrollado teóricamente y probándolas en el caso del trasplante del Budismo a España.
3. Contrastar las características especificadas en la teoría sobre el Budismo Moderno y ver en qué medida se corresponden con la realidad de las organizaciones budistas en España.
4. Contribuir a las clasificaciones existentes con una nueva propuesta tipológica en base a criterios múltiples y superando las limitaciones de las barreras étnicas y tradicionales, con la finalidad de caracterizar modelos de Budismo.

Todos los objetivos se plantean con la finalidad de aportar contrastación a nivel teórico y a nivel empírico, utilizando el caso del Budismo en España como realidad a contrastar.

La investigación responde principalmente a dos grandes **interrogantes** que guían el análisis de este trabajo. Por un lado, y para poder resolver el objetivo 3, la pregunta inicial es: *¿Qué similitudes y/o diferencias presenta el Budismo en España con respecto a las características descritas del Budismo Moderno?* Esta pregunta responde directamente al objetivo 3.

Por otro lado, y para resolver el objetivo 4, la pregunta inicial que se plantea es: *¿Qué criterios debe contener una propuesta tipológica que permita entender mejor la complejidad de las diversas orientaciones del Budismo?* En la literatura se describe de forma unívoca el fenómeno del *Budismo Moderno* para el caso de los conversos. Generalmente se han aplicado distinciones de base étnica (si son inmigrantes asiáticos o no). No se puede contrastar para los

³³ *Buscador* en el sentido espiritual, traducción del término *spiritual seeker* (Roof 1993).

otros países porque no se dispone de información empírica, pero para el caso español se contrastará en qué medida se pueden clasificar y distinguir distintos modelos.

El método

Para responder a las preguntas y los objetivos se combinan métodos cuantitativos y cualitativos. Se utilizan datos primarios y secundarios. Los datos primarios se obtienen a partir de técnicas cuantitativas (cuestionarios) y cualitativas (entrevistas en profundidad) de recogida y análisis de datos. En primer lugar, por la inexistencia de datos acerca de la cantidad de centros budistas en España y sus características básicas, se procede a la elaboración de un censo de centros budistas⁴ que se utilizará para definir el universo de organizaciones budistas en España⁵. Una vez definido el universo, se confecciona un extenso cuestionario orientado a conocer aspectos diversos de los centros (sus orígenes, su misión, su visión, sus valores, qué actividades y servicios ofrecen, información acerca de su capital social y finalmente información a nivel individual del representante del centro)⁶. En base a los resultados del censo y el cuestionario a centros, se han elegido a maestros y personas relevantes en el proceso de introducción y adaptación del Budismo a España. A estos informantes se les han realizado entrevistas en profundidad acerca de sus trayectorias en Budismo, las características del Budismo que practican, la vinculación con su centro, cuestiones de acerca de sus centros (organización interna, composición), valoración de elementos favorables y desfavorables para ser Budista en España hoy, y finalmente cuestiones de prospectiva⁷. Estos tres instrumentos (los cuestionarios a páginas web, los cuestionarios para centros y las entrevistas en profundidad) recogen los datos primarios acerca del caso del Budismo en España.

Los datos secundarios que se utilizan son básicamente para la contextualización del marco religioso español en el momento de construcción del objeto de estudio, y posteriormente como referencia comparativa para las características sociodemográficas de los representantes. Se utilizan datos del *World Values Survey* de 1981 a 2007 para mostrar la evolución del marco religioso en España (a nivel de afiliación religiosa, práctica privada e institucional y confianza en las organizaciones)⁸. Se utilizan también algunas preguntas del *International Social Survey*

⁴ Se puede consultar el guión en el anexo (“Guión de análisis de webs – Creación del Censo de Centros Budistas”, ver pág. 400).

⁵ La base del análisis no serán los practicantes (o consumidores, en términos de *supermercado religioso*), sino que serán las organizaciones ofertadoras y los maestros o personas referenciales, que están protagonizando los procesos de introducción y adaptación. La institucionalización se concibe como un fenómeno social más que como un agregado de individuos “buscadores”.

⁶ El cuestionario íntegro se puede consultar en el anexo (Cuestionario enviado a centros “El Budismo en España”, ver pág. 407).

⁷ El guión completo de las entrevistas en profundidad se puede consultar en el anexo (Guión de las entrevistas en profundidad, ver pág. 424).

⁸ Es una base de datos que contiene información para más de 80 países (según las oleadas varía el número y la composición), aunque para este caso sólo se toman datos de España. Es una amplia encuesta sobre valores y contiene numerosas preguntas sobre religión, para 5 oleadas. El acceso es gratuito previo registro, a través de este enlace: http://www.worldvaluessurvey.org/wvs/articles/folder_published/article_base_54

*Programme*⁹ de la edición de 2008 por estar especializada en religión y contener preguntas más adecuadas para aplicar en el caso de España. De ahí se han tomado también datos sociodemográficos de la población general para contrastarlos con los perfiles de representantes budistas que han participado en el estudio.

El análisis presenta dos niveles: uno de tipo descriptivo donde se exponen las características de los centros Budistas y el Budismo practicado en España y otro expuesto como la aportación conclusiva donde se realiza la propuesta tipológica. Para esta parte se han utilizado fundamentalmente técnicas de análisis univariado y bivariado, sin orientación a probar causalidad. En el análisis de las entrevistas se ha utilizado también el Análisis de Redes Sociales y al análisis de contenido a través de la codificación. Esta primera parte se corresponde con el objetivo 3. Para la segunda parte del análisis, donde se desarrolla y se valida la propuesta clasificatoria, relativa al objetivo 4, se han utilizado técnicas de reducción de datos (análisis factoriales y análisis de correspondencias múltiples) y de clasificación (análisis de conglomerados jerárquicos).

¿A quién puede interesar esta tesis?

Se intenta escribir esta tesis pensando en un amplio espectro de lectores. Puede resultar útil o interesante para personas que estén cercanas al estudio de las tradiciones budistas o cercanas a alguna tradición a nivel personal. Para aquellos que deban adentrarse en un área de investigación donde no existan datos hasta el momento, puede suponer una fuente de inspiración para construir instrumentos de recogida de información específicos. Para los que estén dentro del campo de la sociología de la cultura, el estudio representa una forma de construcción social de discursos alrededor de una importación cultural alejada del contexto de recepción, además de resaltar cuestiones clave en el proceso de adaptación. Para los que estén engarzados en alguna de las facetas de la Sociología de la Religión, especialmente en temas de pluralismo religioso y Nuevos Movimientos Religiosos, el caso de las tradiciones budistas en un contexto católico es un caso de estudio pertinente. Para aquellos que estén interesados en la evolución de la esfera religiosa a nivel español, se ofrece aquí una breve revisión de la situación del Catolicismo a inicios del siglo XX y se explica además una breve historia de la llegada del Budismo a España. Para los expertos en *Buddhist Studies*, supone la oportunidad de acercarse al fenómeno de una forma macro pero comprensiva a la vez, donde no se estudian a fondo casos concretos sino cómo se construyen y se configuran los espacios cognitivos, de acción y de interacción en el campo budista español. Un punto de interés transversal es que el enfoque que aquí se propone supera las tendencias más eurocéntricas, en el sentido que se intenta sobrepasar el orientalismo, atendiendo al fenómeno del contacto entre cosmovisiones desde una perspectiva bidireccional.

En definitiva, no sólo se espera que sea interesante para el público budista o afín. Para todos aquellos que se acerquen a este trabajo, sea cual sea su motivación inicial, aquí se presenta

⁹ El ISSP es otra base de datos de acceso gratuito. Presenta datos para más de 50 países sobre distintas temáticas y tienen cierta longitudinalidad. Para el caso de Religión, hubo una oleada en 1991, 1998 y 2008. Los datos son accesibles a través de esta página: <http://www.issp.org/page.php?pagelid=4>

una propuesta de cómo afrontar una investigación por territorios poco explorados, dispersos y sobre una perspectiva en fase de consolidación.

Cómo se estructura el trabajo

Aquí se presenta una de las muchas estructuras posibles. Finalmente se ha escogido ésta, por ser la más coherente, la más gradual y progresiva para el lector. La secuencia sigue también una estructura convencional. Se articula en tres grandes bloques y 12 capítulos.

Un primer bloque (capítulos 1 a 4) contiene el sustento teórico del trabajo. El **capítulo 1** presenta las nociones básicas del Nuevo Paradigma de la Sociología de la Religión. Este Nuevo Paradigma está muy vinculado a los cambios en las biografías que propicia la Modernidad y la estructuración de un mundo global. Se destacan aquellos elementos que permiten comprender el trasplante del Budismo. Se exponen las principales teorías del nuevo paradigma de la religión; la evolución de las teorías de la secularización y los enfoques en clave individual (sobre la pertenencia y la privatización de la religión), y los enfoques en clave colectiva (esencialmente la idea de mercado religioso tomando una parte proveedora y una parte ofertadora. La segunda parte del capítulo expone el marco teórico de los trasplantes religiosos. Se expresa el origen del concepto, cuáles son los elementos que intervienen en el proceso, los condicionantes, los tiempos (fases y estadios) y finalmente se describen estrategias adaptativas para adecuar el sistema simbólico trasplantado a las nuevas audiencias. El **capítulo 2** esencialmente presenta qué es el “Budismo” en pocas palabras. Se explica brevemente la leyenda de Buda, su proceso de búsqueda y su pretensión de compartir el mensaje más que la fundación de una religión. Se explica el nacimiento de las tres grandes tradiciones y se contextualizan temporal y geográficamente, indicando además sus rasgos diferenciales. El **capítulo 3** presenta la expansión del Budismo más allá del continente asiático. Se revisan de forma sintética los contactos entre el mundo budista y el mundo cristiano a lo largo de la historia, para comprender las influencias en la concepción actual y la expansión moderna. La segunda parte del capítulo se destina a la exposición del proceso de trasplante del Budismo en dos vías, principalmente la europea y la norteamericana. Los capítulos 1 a 3 son una introducción completa a lo que se expone en el **capítulo 4**. Éste supone el capítulo sustancial: se presenta la perspectiva del *Budismo Moderno* y cuáles son sus principales características. Se examina cómo se define el Budismo; cómo se definen las identidades budistas de los nuevos practicantes; los procesos de democratización (participación de mujeres, la importancia de la laicidad, la apertura a los no asiáticos); la gestión de la autoridad; las actualizaciones a nivel doctrinal, ritual y material; y por último los diálogos que ha establecido con la sociedad (Budismo socialmente comprometido) y con la ciencia, particularmente la psicología.

El segundo bloque es la construcción del objeto de estudio (capítulos 5 a 7). El **capítulo 5** presenta el caso propiamente, enmarcando la situación del contexto religioso en España y el conocimiento existente acerca del Budismo en este contexto. En el **capítulo 6** se elabora el marco conceptual previo a la explicitación del modelo e análisis. Da lugar a seis conceptos distintos que se operativizan y se explicitan sus indicadores. Se retoman los objetivos y se elaboran las hipótesis que guiarán el análisis. Por último se presentan los conceptos e

indicadores que se utilizarán en la nueva propuesta tipológica a exponer en las conclusiones. Se validará aplicándola al caso de los centros budistas en España. En el **capítulo 7** se incluyen la estrategia metodológica y la estrategia analítica. En la estrategia metodológica se explica de forma detallada cómo se construyen los instrumentos de recogida de la información. Se define el universo budista en España creando un censo de centros. Sobre el censo se exploran las páginas web de los centros para construir un cuestionario completo acerca de los centros y sus características. Se explica la fase de pre-test y mejora del cuestionario y se exponen las fases de envíos de encuestas, los recordatorios y la muestra que se obtiene en cada caso. Finalmente se explica la elaboración de las entrevistas en profundidad y la muestra entrevistada. Se cierra esta parte metodológica con la caracterización de los informantes (tanto los representantes de los centros como las personas referenciales elegidas para las entrevistas). Se expone por tanto cómo se obtiene la información que se analizará en los capítulos sucesivos. El segundo apartado expone la estrategia analítica, recogiendo las técnicas de análisis utilizadas y los programas usados para el procesamiento de datos, el análisis y la representación.

El tercer y último bloque incluye el análisis de resultados, la discusión y las conclusiones (comprende del capítulo 8 al 12). Es la parte más extensa y contributiva trabajo. Del capítulo 8 al capítulo 11 se muestra el análisis univariado o bivariado con el fin de describir el paisaje budista en España y contrastar en qué medida se parece a las descripciones del *Budismo Moderno*. Se describe a la vez que se constatan las similitudes y diferencias con los modelos descritos por la literatura. El **capítulo 8** es la contextualización del análisis, atendiendo a los factores contextuales que afectan la introducción del Budismo en España y se presentan brevemente los centros, sus narrativas fundacionales y los representantes de los centros en cuanto a sus características sociodemográficas y sus trayectorias en Budismo. En el **capítulo 9** se trata el *Buda* y las figuras del maestro. Se analizan los linajes y las estructuras que se crean a partir de las afiliaciones a los maestros. Se analizan también las fuentes de autoridad, las estrategias adaptativas que se utilizan y el fenómeno de la descentralización asiática de la autoridad. El **capítulo 10** se dedica al *Dharma*, a los elementos que se definen como parte del mensaje de Buda, y de qué forma se reinterpretan, se incluyen o se cambian los conceptos. Se analiza también en clave de definición, características y contenido, tanto a nivel doctrinal y ritual. El **capítulo 11** está dedicado a la dimensión colectiva de las *Sanghas*. Se analizan los centros como articulación de la vida colectiva; los límites de la comunidad; las formas de pertenencia; las estructuras jerárquicas, la composición de las Sanghas; y las formas organizativas tanto a nivel interno como externo (en las agrupaciones de centros formando comunidades más allá de los centros). Finalmente se cierra el bloque con el **capítulo 12**. Es en primer lugar un apartado de discusión y conclusiones, donde se recuperan los objetivos y se da respuesta a las incógnitas planteadas. Se muestra la propuesta tipológica de clasificación y se valida para el caso español. Esta clasificación supone la segunda gran aportación: superando las dicotomías centradas en la cuestión étnica, se amplían los criterios de clasificación a cinco dimensiones y se obtiene finalmente una tipología con tres grandes grupos que presentan modelos distintos de Budismo de acuerdo a su definición y orientación, su narrativa fundacional, la composición de la sangha, las formas organizativas y su marco relacional de referencia. En las conclusiones se incluyen además otros apartados donde se reflexiona acerca

de los posibles impactos y aplicaciones de los resultados obtenidos y se apuntan posibles líneas de investigación futuras.

Al final se recoge la bibliografía utilizada y por último se encuentran los anexos. Se muestran como material de consulta las herramientas diseñadas, el cuestionario, el guión de las entrevistas y un pequeño glosario con los términos budistas utilizados a lo largo del trabajo. Se incluyen además tablas relativas a los procesos de análisis y a la dimensionalización de las variables.

I. LOS FUNDAMENTOS TEÓRICOS: MODERNIDAD, RELIGIÓN Y BUDISMO

1 MODERNIZACIÓN Y RELIGIÓN EN EL DEBATE SOCIOLÓGICO

En este capítulo se sitúa brevemente el contexto actual. De forma reciente y como consecuencia del proceso de modernidad de las sociedades postindustriales, se asiste a un proceso de globalización creciente. Con ello, algunos ejes básicos de la vida social de los individuos se han reconfigurado. La esfera religiosa, como parte de la vida social, no está exenta de cambio. En la segunda mitad del siglo XX en los discursos académicos predominaban la secularización religiosa y la pérdida de importancia social de la religión como consecuencias innegables del proceso de Modernización. El pronóstico no se cumplió: actualmente la población mundial asiste a una revitalización del fervor religioso. La Modernización ha provocado cambios profundos en las religiones y la religiosidad de los individuos. Todo esto se trata en los dos primeros apartados.

Las religiones se modernizan, se adaptan, se reinventan e irrumpen en el escenario global. De la mundialización de las religiones se encarga la segunda parte del capítulo, donde se exponen las limitaciones de las teorías del difusionismo esencialista y se presenta la perspectiva de la hibridez cultural. Se expone también la noción del “trasplante religioso”, así como sus fases, elementos, condicionantes y estrategias.

1.1 La *Modernización* como telón de fondo

It is increasingly clear that modernity and globalization have become the dominant paradigms necessary to understand the change and development that have taken place in the spread of Buddhism to the West. (Goldberg 2006, 286)

La perspectiva sobre la Modernización arranca explícitamente de la cita de Goldberg. La religión, como elemento que forma parte de la vida social queda afectado por las dinámicas sociales que afectan a su entorno. La Modernización ha tenido impacto en el cambio de la configuración, la práctica y la importancia social otorgada a las religiones en las últimas décadas, tanto en los países postindustriales y modernos como en los que están en vías de desarrollo. No puede entenderse el auge del proceso de difusión del Budismo más allá de Asia sin tener en cuenta los cambios que se viven en la esfera religiosa tras el proceso de Modernización y las consecuencias de la globalización en términos del encuentro (Goldberg 2006, 286). Por ello es importante dedicar un espacio a definir qué se entiende por Modernización. Se conciben la Modernidad y sus consecuencias, a través de la consideración de la globalización y el estudio de los contactos culturales.

Así pues, en primer lugar se pretende definir brevemente el proceso de Modernización y se consideran dos grandes efectos: la Globalización y la hibridez en el contacto cultural. Resulta complejo encontrar una definición unívoca del proceso de Modernización así que en el presente apartado se pretende revisar las definiciones que mejor contribuyen en la comprensión del objeto principal del trabajo: la adaptación de las tradiciones budistas a la sociedad española.

Con carácter general, se puede convenir que la modernidad es un proceso que se da a partir del siglo XIX tras la revolución industrial (Beck, Lash, y Giddens 1997; Steve Heine y Prebish 2003; Tamney 2008). Se trata de un proceso transversal que afecta a todas las esferas de la vida social. Además no se puede reducir a un sólo proceso o resultado. El primer gran efecto de la Modernidad, ya pronosticado por Weber, es el *desencantamiento del mundo*, justamente provocado por ese gran racionalismo (Max Weber 1922). La base del desencantamiento es que los procesos “son” y “suceden” pero carecen de significado (1978 [1921]:506)”¹⁰. En este mismo desencantamiento del mundo se vaticinaba el proceso de secularización religiosa como un final inevitable. El error del pronóstico comportará un *Nuevo Paradigma* para la Sociología de la Religión (se verá en el punto siguiente). Es importante recordar la noción de las modernidades múltiples. El interés de este enfoque para el presente estudio queda recogido en la siguiente cita de Grace Davie:

La teoría pragmática de las modernidades múltiples lleva a romper con la idea de la necesaria crisis de la religión para alcanzar la modernidad. En nuestros días, la evidencia cada vez más relevante de que vivimos en un mundo globalizado, y el progresivo desarrollo del análisis sociológico en cada vez más partes del planeta, hacen que la sociología se esté planteando la cuestión de las relaciones entre la modernidad y religión en relación con otras religiones no cristianas y con otras sociedades distintas a la Occidenta. (Davie 2006, 17)

El proceso de Modernización genera cambios en la esfera religiosa, pero queda lejos de la erradicación del fenómeno religioso. En cierto sentido, se amplía y se direcciona hacia el contacto con religiones que no se originan en el mismo contexto. Ya no se puede pensar en términos de homogeneidad y monoteísmo.

En cuanto a las características o los efectos de la Modernización, son múltiples las explicaciones y las clasificaciones. El siguiente fragmento de Heine y Prebish resume en gran medida los elementos principales que se pueden substraer el proceso de Modernización:

...the process of modernization, generally considered to have begun in the nineteenth century as a response to the industrial revolution, encompasses a variety of factors. These include intellectual trends such as scientism and rationalism; changes in lifestyle such as secularization and an increasing dependence on technology; the rise of ideologies that present alternative or rival standpoints to traditional religion ranging from Marxism to psychotherapy, as well as the influx of syncretic and new religious movements; and the effect of ethical crises raised by medical and environmental concern. (Steve Heine y Prebish 2003, 4)

Destacan corrientes intelectuales (como el cientifismo y el racionalismo), cambios en los estilos de vida como la secularización y la dependencia tecnológica, el surgimiento de nuevas ideologías alternativas a la religión (de marxismo a psicoterapia) y el efecto de las crisis éticas (basadas en la consciencia médica y ambiental). Olvidan citar el aumento de la importancia del individuo y la fragmentación o compartimentalización de la cultura social (entendida como pluralización) (Tamney 2008).

¹⁰ Citado en Aupers y Houtman (Aupers y Houtman 2010).

El proceso de Modernización además de no ser unívoco y fácilmente definible, no se compone de una sola fase ni afecta de la misma forma a todos los estratos de la estructura social. Desde su arranque en el siglo XIX, se han distinguido dos periodos: la modernidad y la alta modernidad o modernidad reflexiva (Giddens 1990; Beck, Lash, y Giddens 1997). En la modernidad reflexiva uno de los elementos más importantes a tener en cuenta es el cambio en los procesos de formación de la identidad, tanto individual como colectiva. El poder de las viejas estructuras proveedoras de identidad (la familia, la religión y la comunidad), se concebía como interdependiente y con implicaciones a distintos niveles. Esa determinación pierde peso y las identidades dejan de ser predecibles y estables, para convertirse en fluidas y cambiantes (Bauman 1995; Cusak 2011) basadas en distintas *fuentes del yo*¹¹ (Taylor 1989). Se da paso a individuos libres y capaces de construirse su propia autobiografía (Beck, Lash, y Giddens 1997). Carole Cusak lo describe en términos de proceso: el paso de las identidades tradicionales a las autoconstrucciones eclécticas (Cusak 2011, 299-300).

Junta al “bricolaje de las autobiografías” (Beck, Lash, y Giddens 1997), vale la pena mencionar qué valores acompañan a estas nuevas identidades. Las aportaciones de Ronald Inglehart y sus postulados de las teorías del postmaterialismo son importantes en este sentido. Básicamente propone que desde el momento en que las sociedades occidentales superan la etapa materialista, ha habido un cambio de valores: de valores de supervivencia a valores de expresión de uno mismo (Inglehart 1997). Conecta completamente con la importancia del individuo. Los valores de supervivencia se identifican con el plano material y las necesidades más elementales de sustento vital. Los valores de autoexpresión son de carácter postmaterialista puesto que tienen que ver con elementos que van más allá del sustento material (elementos postmateriales o incluso inmateriales): la satisfacción, la autorrealización y demás estadios deseables que actualmente configuran las metas de las sociedades que han superado las condiciones materialistas de existencia y han entrado en el plano postmaterialista. En el estadio materialista, donde la supervivencia es incierta o no está garantizada, la religión se concibe como proveedora de seguridad y certezas. La garantía de las condiciones materiales de existencia conduce al postmaterialismo y en ese contexto la religión deberá satisfacer las necesidades de sentido y significado espiritual. Todo ello va acompañado de un menor apoyo a las autoridades religiosas tradicionales, la jerarquía institucionalizada y las formas convencionales de práctica. Esta es una de las claves para entender tanto la individualización como la postradicalidad de las nuevas formas de religiosidad. La modernidad engloba múltiples procesos pero la Globalización y el auge del contacto cultural se tratan en la siguiente sección por ser claves para la comprensión del trasplante del Budismo más allá de Asia.

¹¹ El término original de Taylor es “Sources of the Self”, (Taylor 1989, x). Citado en el artículo de Carole Cusak (Cusak 2011).

1.1.1 La Globalización y el auge del contacto cultural: consecuencias de la Modernización

El fenómeno de la Globalización se considera una consecuencia de la Modernización (Robertson 1992) e incluso de la Postmodernidad, donde el mundo se convierte en un sistema singular (Turner 1990, 50). Para definir el proceso de Globalización, se han generado tres grandes líneas: (a) las derivadas de la economía neoclásica (que entienden la globalización como un proceso esencialmente económico), (b) las teorías de la dependencia (*path-dependency*) y (c) las teorías de la sociedad red. En este estudio se contempla la tercera perspectiva entendiendo el proceso como una interconexión planetaria, en forma de redes de interacción e intercambio en todas las esferas de la experiencia humana (Castells 1997, 120). Esta noción del mundo como gran unidad, está en completa consonancia con la perspectiva no dual o interdependiente del Budismo (que se explica en el **capítulo 2**, ver pág. 62 y ss.). Lo global y lo local son caras de una misma moneda, y no son categorías contrapuestas entre foráneo y autóctono (Beck y Sznaider 2006), o grande y pequeño. Se tiende a lo “glocal”, donde se reúnen las presiones globales con los efectos de las condiciones específicas a nivel local (Robertson 1992). La globalización¹² además se interioriza (Beck 2002, 19): es un proceso que tiene lugar desde el individuo mismo. Es lo que Ulrich Beck denomina “cosmopolitismo” y significa que, más allá de la globalización, junto con las relaciones reales de interdependencia, se crea un estado mental consciente de esta interdependencia y se transforman la consciencia cotidiana y las identidades de forma notable. La identidad se ve modificada por los cambios en la concepción del tiempo y el espacio (Bauman 1995). Actualmente los individuos trabajan, comercian, viven, se casan, forman familias y son educados internacionalmente. La movilidad, por tanto, adquiere un importante rol en ese entramado (Boyne 2001) y la idea de comunidad imaginada (Anderson 2005) toma importancia en esta nueva dimensión. La idea del sistema unido y de la comunidad global imaginada son ecos que resonarán a la perfección con las propuestas de las tradiciones budistas que llegan y se crean en los países postindustrializados. Las experiencias transfronterizas refuerzan la apertura, la tolerancia de las personas, la consciencia del mundo como un todo (Robertson 1992, 8) y la inclusión del otro - lo que Ulrich Beck considera el *otherness* (Beck 2002). Las principales características de la inclusión de la “otrez” de Beck, es la consideración de otros individuos y otras modernidades, la no separación entre hombre y naturaleza y la aceptación de los riesgos como amenazas y soluciones comunes. Es un proceso cognitivo que se acerca a la concepción de *no dualidad* del Budismo y las tradiciones orientales en su conjunto¹³.

¹² El concepto de globalización ha generado controversias en el sentido que se ha considerado que excluye a dos tercios del planeta (los países no industrializados y occidentales). Se propone como alternativa el concepto de Mundialización, que va más de abajo a arriba, en términos de voluntad de una comunidad de ser universal. La perspectiva de este trabajo pretende ser el máximo de inclusiva posible.

¹³ En el **capítulo 2** (ver pág. 52) se profundiza en las concepciones fundamentales del Budismo. Se entiende la no dualidad como una forma holística, no diferenciada de concebir el mundo, la humanidad y la naturaleza.

Todo ello se origina a partir del contacto intercultural, aunque este no es un fenómeno nuevo. Desde las antiguas rutas de comercio hasta el actual contexto de un mundo globalizado y pasando por los viajeros misioneros, las culturas han interactuado en mayor o menor medida (Mauss y Durkheim 1913). A veces han sido relaciones de dominación de las unas sobre las otras, por ejemplo en las experiencias coloniales. Otras veces ha sido de admiración y la construcción social idealizada de otras civilizaciones del planeta. Este último es el caso del Orientalismo descrito por Edward Said (Said 1978). Lo que implica la globalización y la creación de esta enorme *red mundial*, es que las culturas de todos los rincones del planeta están potencialmente más cerca, más interconectadas que nunca (McMahan 2008a; C. Campbell 1999). Una consecuencia directa de la globalización y de las nuevas tecnologías es el auge de las circunstancias que favorecen el contacto intercultural, aunque eso no necesariamente terminará en influencia mutua. Lo que caracteriza al momento actual es la multiplicidad de formas de interconectarse (no solamente a través de las nuevas tecnologías, también a través de las biografías internacionales). Sobre todo, las probabilidades de contactar e influir mutuamente se han multiplicado de forma exponencial. Ahora bien, el contacto o el acercamiento no pueden equipararse a un diálogo. Lo que da lugar a la hibridez y la influencia mutua es el diálogo fecundo y no el mero contacto. Esto se tratará en el tercer punto del capítulo, junto a las teorías del trasplante.

1.2 Modernidad y secularización

Desde los primeros autores fundacionales de la Sociología, la Religión ha sido uno de los grandes temas que han ocupado la agenda sociológica (Berger 1969). En las últimas décadas el concepto de “religión” ha cambiado, ha evolucionado y se ha multiplicado, y por eso se plantea la necesidad de ejercer una revisión crítica de los usos y las dimensiones del concepto de religión que se utilizan (Woodhead 2011).

Durante la primera mitad del siglo XX predominaba una visión teleológica de la modernidad y su impacto en la esfera religiosa: se planteaba un proceso de secularización inevitable. La forma general de secularización es la “separación” de la religión del Estado principalmente y de la vida cotidiana de los individuos en particular. Se preveía el desencanto del mundo con respecto de lo mágico y lo religioso. Todo ello se estudiaba bajo el paradigma de la secularización religiosa, sobre todo por parte de los autores del viejo continente. Shiner realiza un catálogo de las seis grandes definiciones de la secularización (Shiner 1971):

- (1) La pérdida de importancia social de la religión: La secularización como declive de la religión (en términos cuantitativos de prácticas y creencias). Este enfoque mide la pérdida de la religión en su dimensión institucional únicamente.
- (2) Secularización como conformidad de este mundo: proceso por el cual la atención religiosa se retira de lo sobrenatural y se interesa progresivamente por lo mundano.
- (3) Desacralización o desencantamiento (en sentido weberiano): la racionalización lleva a la explicación del mundo a través de nexos causales explicativos.

- (4) Separación de la sociedad con respecto a la comprensión religiosa que la había conformado. La culminación es una religión de carácter puramente interior, nada visible fuera del grupo religioso.
- (5) Secularización como transposición de determinadas formas institucionales religiosas al ámbito mundano.
- (6) Utilización de la secularización como sinónimo o indicador de proceso de Modernización en una sociedad.

En este trabajo se contempla la secularización en el sentido de una combinación entre la primera definición (como pérdida de la importancia social) y la cuarta (religión de carácter puramente interior) con dos matices: en primer lugar, la pérdida de importancia social no implica una pérdida de la importancia a nivel individual (por tanto, hay una pérdida de la importancia de las instituciones); y el segundo matiz es que aunque se concibe la religión como un fenómeno social, se contempla la elección individual como una variable importante. Peter Berger en *The Social Reality of Religion* la define como «la expansión del estado en la modernidad racionalizada implica que la religión pierde su rol de legitimadora de la vida social» (Berger 1969, 23). Es en ese sentido que se entiende la pérdida de importancia social. Pérez-Agote plantea que el proceso de secularización no sucede de forma casual y originado únicamente por la modernidad y el racionalismo, sino que también añade el impacto de las movilizaciones sociales y políticas (Pérez-Agote 2012). Se da también el proceso de “exculturación” – posible separación de la cultura con respecto a sus anteriores raíces religiosas (Pérez-Agote 2012). A esto Beckford añade la importancia del papel que jugaron los sociólogos en el impulso del proceso de forma activa (Beckford 2003). La complejidad en la explicación del proceso de Modernización es creciente en relación a la religión. Especialmente en la desafección institucional del contexto español. El viejo esquema queda obsoleto y además de renovarse, se amplía. En realidad hay pocos trabajos que pretendan crear una teoría general de la Religión, al estilo de un estudio de la revolución de Karl Marx o la teoría económica de Adam Smith (Stark y Bainbridge 1996, 11). Quizá la aportación más ambiciosa en este sentido es la del gran teólogo, Karel Dobbelaere. Diseña un marco analítico a tres niveles (Dobbelaere 2002) que resulta muy operativo para el presente trabajo:

- El nivel societal (macro): se ocupa de las relaciones entre sociedad y religión, y concretamente por qué la religión parece empujada a zonas más marginales en las sociedades modernas occidentales. Se parte de la base de la diferenciación societal. Por otra parte, se entiende la secularización societal como proceso de racionalización de las esferas de la vida (lo que Luckmann llama la secularización interna) (Luckmann 1963).
- Nivel organizativo (meso): Se centra en el nivel de análisis de las organizaciones religiosas: cómo se crean, cómo se organizan, cómo sobreviven, cómo reclutan a los miembros, etc.
- Dimensión individual (micro): se asume la disminución de la capacidad de determinar el comportamiento de los individuos por parte de la Iglesia. Va acompañado del decrecimiento de las creencias y las prácticas.

En cuanto a la localización y el seguimiento del proceso de secularización cabe hacer importantes distinciones geográficas. Grace Davie señala que el proceso de secularización ha

sido más fuerte y más temprano en el Norte de Europa que en el Sur (sur incluye Italia, España, Portugal y Grecia). Francia muchas veces se considera aparte, como el país del Laicismo por excelencia (Davie 2006, 16). Todo ello, a pesar de ser una tendencia en líneas generales, no ocurre lo mismo en los países europeos que en Estados Unidos por ejemplo: La clave es que las situaciones de partida en cuanto al pluralismo religioso no son iguales en Estados Unidos dado que el pluralismo religioso forma parte del origen del país, mientras que el viejo continente se caracteriza esencialmente por aglutinar países donde cada estado se adscribía a alguna rama del cristianismo (catolicismo, iglesia ortodoxa o protestantismo, esencialmente en hegemonía) (Norris y Inglehart 2007).

1.2.1 El Nuevo Paradigma en Sociología de la Religión

Así como los primeros teóricos partían de una visión más estructural o colectiva de la religión, recientemente se ha acrecentado la distinción entre la parte individual y social de la religión. Por ejemplo, Gauchet propone separar la parte estructural de la parte cultural (Gauchet 1985). Esto será un elemento muy presente en las estrategias adaptativas del Budismo. Por otra parte, Hay propuso pensar en la “dimensión sagrada de la experiencia humana como previa a todo tipo de símbolo” (Hay 1982, 69). La dimensión trascendente se considera intensamente personal e inevitablemente social (Beckford 1987, ix). Más tarde, Giorgi materializa esta visión distinguiendo entre la “religión” como la parte estructural o institucional y “lo religioso” como un impulso humano, conectado a la raíz de lo trascendente y al fenómeno religioso (Giorgi 1992, 639). Lo religioso es un impulso individual que tiene efectos colectivos simultáneamente y la religión es la parte del sistema de creencias y prácticas que genera las comunidades morales. Como consecuencia, las instituciones y las creencias individuales se conciben como cosas separadas (Heelas 1996a; Heelas y Woodhead 2005).

Como se ha visto en el apartado anterior, los primeros enfoques consideraban que una de las consecuencias indudables del proceso de Modernización era la secularización (Berger 1969; Brown 1992; Casanova 2001; Davie 2002; Finke 1992; Stark 1999; Stark y Iannaccone 1994). En este apartado se verá que el proceso de Modernización provoca un cambio de valores, altamente relacionado con nuevas formas de vivir y sentir la dimensión religiosa individual (Nicolet y Tresch 2008). Los temas centrales del nuevo paradigma de la Sociología de la Religión son las fuentes de identidad religiosa, el proceso de secularización y las causas del crecimiento religioso (Smith y Froese 2008).

Tras la inexactitud de las previsiones de las teorías de la secularización, se empezó a poner en duda esta teoría por la creciente complejidad del fenómeno y la sencillez de los argumentos (Berger 2001; Brown 1992; Casanova 2001; Davie 2002; Finke 1992; Stark 1999; Stark y Iannaccone 1994). Dicha aproximación se ha visto abandonada progresivamente a medida que su capacidad explicativa se ha visto cuestionada. De forma casi paralela, crece la idea que el mundo es más religioso que nunca (Berger 2001). La siguiente cita de Peter Berger, quien fue un importante proponente de la teoría de la Secularización, muestra de forma clara los elementos que motivan un replanteamiento hacia un nuevo paradigma explicativo:

El mundo actual es masivamente religioso; es todo menos el mundo secularizado que había sido anunciado por tantos analistas de la modernidad. Existen dos excepciones a esta proposición, no muy clara la una y muy clara la otra. La primera excepción, aparente, es Europa Occidental, donde la vieja teoría de la secularización parece todavía aplicarse: a medida que la Modernización avanza, los indicadores de secularización en términos de declive de la práctica y de la creencia ortodoxa se refuerzan. Estos hechos incontrovertibles contrastan con datos que nos hablan de que, a pesar de la desafección con respecto a las Iglesias organizadas, se da una fuerte permanencia en la religión. La otra excepción es mucho menos ambigua: existe una subcultura internacional, la de la gente que ha recibido una educación superior de tipo occidental, en particular en humanidades y ciencias sociales, que están efecto, secularizada. (Berger 2001)

A pesar que durante más de tres décadas la comunidad científica había certificado la pérdida de importancia social de la religión, lo que realmente ha ocurrido no tiene que ver con una pérdida, sino con un cambio en sus formas y sus representaciones (Wilson 1988). Recientemente se ha aceptado de forma general que algo ocurre con la religión en los países europeos¹⁴. Eso implica que la religiosidad no se extingue, sino que cambia de forma. Se aboga aquí por un cambio en las formas religiosas, en lugar de un declive previo y un posterior resurgimiento (Berger y Casanova 2004). Quizá las sociedades modernas estén asistiendo al fin de la religiosidad practicada en público y colectivamente (Barker 1989), o quizá simplemente sea la pérdida de las formas religiosas que se han conocido hasta ahora, pero no significa en absoluto el fin de la dimensión espiritual de la Humanidad.

A raíz de esas reflexiones, una gran variedad de nuevas aproximaciones surgen en la empresa de explicar las distintas consecuencias sociales e individuales del proceso como fenómeno complejo, diverso y dinámico (Dobbelaere 2002; Possamai 2003). Es lo que Smith y Froese consideran el *Nuevo Paradigma de la Sociología de la Religión* (Smith y Froese 2008). Bajo el Nuevo Paradigma se acogen una multiplicidad enorme de teorías y enfoques. La investigación reciente se interesa por la persistencia de la religión y de las razones que hacen aumentar determinados grupos religiosos (Warner 1993, 1046). Hay autores que abogan por la necesidad de una religión por mucho que las circunstancias cambien. Su papel social (de la religión) parece difícilmente sustituible. Se trata de un momento de explosión y de fervor religioso donde se dan encuentro multiplicidad de cambios. El resultado es la pluralidad religiosa y la substitución de una única institución religiosa que defina la realidad, a diversas y dispares instituciones, tanto religiosas como no religiosas (Olle 2001, 3). Las creencias religiosas tradicionales y la participación en la religión institucionalizada (con variaciones por países) han ido declinando progresivamente en la Europa occidental, desde la década de 1960 (Norris y Inglehart 2007). La secularización parece que ha afectado a la vertiente institucional (las estructuras, la organización y la jerarquía eclesiástica) (Tormos y Arroyo 2010). En esa pérdida de sentido o de importancia de la parte institucional de la religión, se genera una sensación de desencanto con el dogma vigente. La literatura apuesta por una necesidad de

¹⁴ En cierta medida podríamos referirnos aquí a “países occidentales” de forma generalizada, pero el caso de los Estados Unidos requiere un tratamiento ligeramente diferente (Halman y Petterson 2006; Finke; Nicolet y Tresch 2008; Norris y Inglehart 2007).

explorar nuevas cosmovisiones, principalmente provenientes del continente asiático (Heelas 1996a; Phillips 2007; Possamai 2000).

La complejidad actual va mucho más allá y en una dirección muy diferente a la asistencia del oficio dominical (Hout y Greeley 1998). Son diferentes procesos simultáneos y en diversas direcciones los que nos explican el paisaje religioso moderno. Es por eso que la Sociología se encuentra en un momento interesante y lleno de oportunidades de renovación y replanteamiento de teorías y metodologías. Durante esas décadas además, la metodología usada en el campo de la religión ha sido poco sofisticada. El gran ejemplo es que el único indicador de medición de los niveles de religiosidad, ha sido la asistencia a oficios y ceremonias religiosas. Se trata de un indicador parcial y que además mide únicamente la práctica pública de la propia expresión religiosa. Como indicador es sencillo de obtener, pero su capacidad de síntesis no combina una potencia explicativa ajustada a la individualización ni a los demás cambios que se están dando a distintos niveles. En cualquier caso, a nivel académico es un cambio que obliga a la Sociología de la religión a desarrollar nuevos indicadores para entender las nuevas formas de religiosidad. Hay términos que deben revisarse: como Dios o la Espiritualidad. La influencia de las religiones orientales está yendo más allá de la creencia en *Dios* (como entidad y ni como *Dios Personal*) y la frecuencia con la que se asiste a ceremonias o rituales (Mayrl y Oeur 2009). Incluso podríamos hablar más concretamente de formas postcristianas de religiosidad (Aupers y Houtman 2010). Un buen comienzo es pasar a hablar de espiritualidad como forma de expresión de la religiosidad moderna. Se caracteriza por trascender las religiones tradicionales y fundar su búsqueda en las raíces Orientales (Casanova 2007). Conecta además con elementos como las manifestaciones no institucionales de la vertiente religiosa, las medicinas y terapias alternativas y un pensamiento de orientación humanista (Sutcliffe y Bowman 2000).

A continuación se presentan los debates que pretenden explicar el auge religioso en clave individual y en clave colectiva. El punto común en todas ellas es explicar, en parte, los nuevos fenómenos y los cambios que circunscribe la arena religiosa, sobre todo en las sociedades occidentales modernas. Para agilizar la revisión y poder realizarla de forma ordenada, se dividen las teorías según la unidad de análisis: individual o colectiva.

1.2.1.1 Perspectiva individual: la religión como elección individual

En este apartado se tratan las explicaciones de los cambios en la esfera religiosa desde la perspectiva del individuo (nivel micro). El punto de partida es que a pesar del descenso paulatino del compromiso con la religión institucionalizada (con variaciones entre países de la Europa occidental principalmente), desde la década de los 60 (Tormos y Arroyo 2010), los investigadores se plantean en qué medida las creencias y la práctica personal están sometidos a los mismos patrones (Chaves 1994; Possamai 2003). A partir de ahí, arranca el interés por la explicación desde el enfoque individual. Es decir, se identifica una secularización (en el sentido de separación de iglesia y estado) que afecta esencialmente a la vertiente o dimensión institucional de la religión. Se ve más afectada la asistencia y participación a servicios religiosos que no el impulso religioso o las creencias y los valores escatológicos. Las instituciones y las creencias se convierten en cosas separadas y se someten a lógicas totalmente distintas (Heelas

1996b; Heelas y Woodhead 2005). El hecho común en las teorías que aquí se presentan es que el individuo se sitúa en el centro de la experiencia religiosa. Más concretamente se define el hecho religioso más que la religión en sí misma (Giorgi 1992)¹⁵. La posición o actitud de reflexividad es una forma de devolver el sentido a la vida cotidiana, como reacción al proceso de desencanto causado por la diferenciación y la especialización características de los estadios de la modernidad (Besecke 2001). ¿Cómo se hace? A través de la individuación y obteniendo un significado personal desde la religiosidad. Mellor define la reflexividad de la siguiente forma:

Reflexivity refers to the continual and organized use of knowledge about social life in order to re-order and transform it. It is the constant monitorizing and revision of beliefs and practices in the light of changing circumstances. (P. A. Mellor 1993, 114)

La idea subyacente es la revisión constante de las prácticas y de las creencias. Esto no significa que sea un hecho nuevo el que la religiosidad contenga elementos reflexivos, pero sí es cierto que en los estadios de la modernidad actual es un hecho más extensivo, generalizado y mucho más sistemático (P. A. Mellor 1993). En este punto, la conexión con lo divino forma parte de una respuesta particular y diferente a las estructuras previamente existentes (Heelas 1996b; Heelas y Woodhead 2005). Forma parte de un contexto donde en la reflexividad se forja también la espiritualidad reflexiva (Besecke 2001).

Desde el momento en el que un individuo tiene la posibilidad de escoger si pertenece o no, de qué manera, y qué elementos toma de la religión o religiones escogidas, se puede hablar de afiliaciones reflexivas. En este sentido, Wuthnow habla de la “me-first religion”, que implica pensar la religión desde una perspectiva individualizada donde se ensalza el crecimiento personal, las relaciones directas y no mediados con Dios (o el trascendente) y un desarrollo personal a nivel religioso (Wuthnow 2005). Se relaciona con la religión de una forma muy individualista: se prioriza la autorrealización, una relación personal y directa con Dios y un desarrollo religioso personal. Está en total comunión con las teorías postmaterialistas de Ronald Inglehart y la necesidad de expresar valores de autorrealización. En última instancia, es trasladar el foco de la práctica institucionalizada tradicional a los “actos de fe” (Hadaway, Penny, y Chaves 1993; Stark y Finke 2000). Este impulso religioso interior no necesita ir siempre acompañado de un fuerte compromiso con la iglesia, y forma parte del *creer sin pertenecer*¹⁶ (Davie 1994). Es por eso que la religión se convierte en una cuestión privada o invisible (Hervieu-Léger 2003a). En el momento en que la religión se desvincula de la vertiente o institucional, la religión se convierte en algo privado o invisible (Casanova 1994). José Casanova a mediados de los 90 también era partidario de la teoría de la privatización pero en 2004 revisita su libro y pone atención al proceso de desprivatización de la religión, que lleva a las religiones a la escena global (se tratará esta cuestión en el último apartado del capítulo). Se describe como un doble proceso, a nivel individual y a nivel global.

¹⁵ Giorgi concibe el “hecho religioso” como un elemento previo, preexistente a la normativización de la religión y conectado a la raíz humana de lo trascendente.

¹⁶ Es el concepto del *Believing without belonging*.

Es en este contexto que se da la sacralización del “yo” donde la divinidad ya no reside fuera y no se cree necesariamente en un Dios personal y poderoso, sino que la experiencia religiosa pasa más por una búsqueda interior, un buscar en un mismo (Heelas 1996b; Aupers y Houtman 2010; Nicolet y Tresch 2008). Esa búsqueda conlleva y se ve facilitada por el contacto con otras culturas y el acceso a otras religiones, bien por tener fuentes de información que acercan o bien por tener contacto con personas de otros países (bien sean inmigrantes o bien sea en viajes de turismo realizados por los individuos) (Aupers y Houtman 2010). Acompañando la sacralización del “yo” aparece la sacralización de lo cotidiano: todo es espiritualidad. Yendo al plano budista, un claro ejemplo de la sacralización del día a día es la concentración plena y el Mindfulness (McMahan 2008a). Lo sagrado ya no es sobrenatural ni sobrehumano, sino que reside en las cuestiones más simples de las tareas cotidianas. Así como inicialmente lo “sagrado” antes se concebía como separado (Durkheim 1912), ahora se acerca al “yo” y al día a día.

Otra forma de explicar los cambios en la esfera religiosa es el fenómeno de la compartimentalización que responde a un examen crítico de cada una de las opciones, adoptando pequeñas porciones con distintos fines (Tormos y Arroyo 2010). Se pueden dar casos de personas que estén casadas al estilo católico pero sean budistas en origen y que además lean algunos libros como la Tora. No es resultado de la hibridez, sino de un proceso de compartimentalización que implica parcelar y tomar cada parcela de la cosmovisión que sea con arreglo a unos fines concretos (Beck, Lash, y Giddens 1997). De la misma forma que ocurre para otros procesos de la modernidad (como las cuestiones identitarias) hay un elemento reflexivo en todo esto (McMahan 2008a): el individuo queda liberado de las estructuras tradicionales y tiene la posibilidad de construir al gusto o a la carta su propias creencias (Possamai 2003).

Todo es elegible: no solamente a qué religión se quiere pertenecer, también se pueden tomar aspectos concretos y aislados de una o diversas religiones. Así nacen las religiones de tipo *pick’n’mix* (M. Hamilton 2000) y *patchwork* (Wuthnow 2003), poniendo el énfasis en la compartimentalización de la doctrinas religiosas. Todas estas teorías nos trasladan a la religión como escenario mercantil (Stark 2001; Stark y Finke 2000)¹⁷. Se trata de una extensión del individuo entendido como centro de decisiones. El individuo escoge también sus formas de vinculación a la tradición, tradiciones o a los fragmentos a los que se acoge. En la actualidad, los datos disponibles acerca de religión, siguen todavía anclados en la antigua definición basada en la cantidad de asistentes a los oficios religiosos. No se ajustan a la realidad en la medida que no hacen preguntas pertinentes y relevantes para captar las nuevas formas de religiosidad. Por eso las teorías van muy por delante de los métodos y es difícil contrastar las teorías presentadas con los datos existentes (Flere y Kirbis 2009, 167).

Los datos se basan todavía en los ejes clásicos. Fundamentalmente se centran en pertenecer o no pertenecer a una denominación religiosa y ser o no practicante. Además de la creencia o no

¹⁷ Se tratará en el apartado “Perspectiva macro: mercado religioso y competencia doctrinal” (página 38).

en los “valores escatológicos”¹⁸ comentados anteriormente (Halman y Draulans 2006). Pero estos indicadores son deficientes. En el auge de encontrar nuevas formas de medición, surgen conceptos más amplios que la pertenencia o no a una denominación. Surge el concepto de “Capital Espiritual”, un concepto que sigue la lógica acumulativa del capital humano o el capital cultural. Lo que mide el capital espiritual o religioso va más allá de la pertenencia únicamente: tiene en cuenta (en analogía a los ítems usados en capital cultural), los años de instrucción religiosa, niveles de participación religiosa, exposición a tradiciones religiosas específicas, conocimiento y habilidades religiosas (Iannaccone y Klick 2003, 6).

No se contempla el capital social pero se considera que hay solapamientos, puesto que las organizaciones religiosas a menudo cumplen funciones sociales más allá del oficio, como puede ser el apoyo, la ayuda y la pertenencia a redes, elementos propios del capital social, sobre todo en contextos migratorios (Finke 2003, 2).

La elección de una religión distinta a la religión heredada, implica un proceso de conversión. Según Hervieu-Léger se trata de una característica especialmente moderna y muy presente en las sociedades contemporáneas (Hervieu-Léger 2003b). El fenómeno de la hibridez está cada vez más presente en el panorama religioso mundial (C. S. Prebish 1998). Asociado a la hibridez, se halla la complejidad creciente en la adhesión religiosa (no solo se deben recomtar los miembros y la asistencia a los servicios religiosos) (Tweed 2002) y el pluralismo religioso que a veces puede darse en un mismo individuo en forma de multipertenencia o compartimentalización.

1.2.1.2 Perspectiva macro: mercado religioso y competencia doctrinal

A nivel macrosocial se sitúa el escenario en la competencia doctrinal por nichos de “mercado” o de doctrinas. En un escenario de supermercado religioso (Lyon 2002) donde hay una parte que demanda y una parte que provee (la *supply-side*) (Stark y Iannaccone 1994). A menudo la demanda lo que busca es la renovación de las formas vigentes o a veces directamente nuevas fuentes de ideas y formas (Biddington 2007). Sin los cambios recientes a nivel individual y social no tendría sentido la noción del “mercado religioso” en el contexto europeo. Los factores que abren paso al mercado son el pluralismo religioso, la compartimentalización y la competencia entre distintas tradiciones, la elección individual y los procesos de búsqueda personal, dan lugar a lo que llaman supermercado religioso (Stark y Iannaccone 1994; Hammond y Machacek 1999; Biddington 2007). El concepto de supermercado da cuenta de la nueva dimensión de consumo que se genera alrededor del proceso religioso. En ese mismo sentido, el hecho de hablar de supermercado supone que hay dos vertientes: la oferta¹⁹ (centros y organizaciones religiosas) y la demanda (los individuos que privatizan los procesos religiosos e inician búsquedas individuales y compartimentalizadas de la religión. La usan, la consumen y la toman con arreglo a determinados fines.

¹⁸ Generalmente incluyen la creencia en Dios, el Cielo, el Infierno, la Vida más allá de la Muerte, el Destino y el Pecado.

¹⁹ *Supply-side of religious market* (Stark y Iannaccone 1994)

Los vínculos de la religión y la competitividad económica se hacen cada vez más presentes. Stark y Finke son los grandes exponentes de esta cuestión. Proponen dos elementos a tener en cuenta en las “economías religiosas”: el pluralismo medido en base al número de opciones disponibles y que tienen una posición en el mercado²⁰ y el grado de regulación estatal del mercado religioso. Trabajan entonces sobre la hipótesis que allí donde el pluralismo sea elevado o el grado de regulación bajo, los niveles de compromiso religioso serán mayores (Finke y Stark 1998, 762).

Las teorías a favor del mercado como proveedor religioso han tenido parte de su éxito sobretudo en los países donde la regulación religiosa es débil y el pluralismo religioso es posible (por ejemplo Estados Unidos o Canadá). Bajo esta perspectiva, igual podríamos pensar en la revitalización de la religión: cuando hay competidores, los productos se adaptan, se mejoran y se tornan más atractivos para los consumidores. Por el contrario, no tiene mucho sentido todavía considerar esta perspectiva en países de tradición hegemónica como los países europeos. Hay estudios sobre el Canadá que certifican que el grado de competencia entre denominaciones tiene más significatividad que el grado de secularización (Beyer 1997).

La parte proveedora, la que oferta “productos religiosos”, a menudo confía en la necesidad de códigos morales estrictos: aquella religión que tenga unas enseñanzas más claras y estrictas conseguirá atraer más nuevos adeptos (Iannaccone 1994). Ello se debe a la necesidad de respuestas claras y la certeza de una vida en el más allá. De acuerdo con Mara Einstein, la religión y los mercados no son tan distantes. Ambas instituciones se han aprehendido mutuamente, sobretudo en términos de tácticas para ganar conversos (Einstein 2008, 15).

La situación del “mercado” parece que además va acompañada de la redefinición de algunos de los ejes clásicos que caracterizaban a colectivos más aferrados a la religión. Son por ejemplo la clase social (las clases más bajas son más proclives a creer y asistir a la iglesia (Davie, 1990; Giorgi, 1992); el género – especialmente las mujeres porque su rol ha estado tradicionalmente vinculado a actividades de cura y atención a enfermedades, muerte y nacimientos (Davie 2002; Giorgi 1992; Halman y Draulans 2006); el factor edad (Davie 2002; Giorgi 1992); el nivel educativo (vinculado a edad y clase social) (Giorgi, 1992); el entornos rural/urbano (Giorgi, 1992) y finalmente, el bagaje religioso contextual (no ocurre lo mismo en contextos católicos que contextos protestantes, donde el individualismo ha estado siempre más presente que en denominaciones católicas (Halman y Draulans 2006). La religiosidad alcanza nuevas metas tras la redefinición.

Como último peldaño explicativo a nivel social, más allá del mercado se articulan lo que Eileen Barker nombra los Nuevos Movimientos Religiosos (*New Religious Movements, NRMs*) y la allegada cultura de la Nueva Era (*New Age*). Cualquier movimiento religioso se refiere a una iniciativa más o menos organizada que pretende incorporar un cambio en el fenómeno religioso. El término de *Nuevos Movimientos Religiosos* es un concepto problemático: se refiere de forma genérica a los intentos organizados de movilizar recursos humanos y materiales con el fin de difundir nuevas ideas y nuevas sensibilidades de naturaleza religiosa (Beckford 1987, 29). Possamai describe los perfiles de los “buscadores” o *new agers* como

²⁰ Basado en el índice de Herfindahl. Para más información ver (Kelly 1981)

urbanitas, con formación superior, de clase media y de mediana edad, sobre todo mujeres (Possamai 2000). Puttick también los identifica como buscadores activos (Puttick 1993). Estos perfiles coinciden de forma importante con los que se describen entre las filas de budistas conversos, como se verá más adelante. Los nuevos movimientos religiosos presentan la tendencia a introducirse o insertarse en la sociedad a través de la provisión de “servicios” a sus “clientes” (Beckford 1987, 44). La capacidad que tienen los Nuevos Movimientos Religiosos de crecer depende en gran parte de sus modos de inserción en la sociedad y parcialmente en las respuestas que suscitan en los imaginarios sociales (Beckford 1987, 45). Existe cierto debate de si el Budismo puede considerarse o no un Nuevo Movimiento Religioso. Por las características que se verán del “Budismo Moderno” algunos autores podrían utilizar las aproximaciones de los NRMs²¹. Pero Michelle Spuler declara que el Budismo no es un nuevo movimiento religioso porque se basa en linajes que se remontan al mismo Buda. Los cambios y adaptaciones los considera variaciones sobre una tradición preexistente a la Era del Acuario (Spuler 2003). La Nueva Era es básicamente una forma no religiosa, más bien espiritual, de dar respuesta al desencanto occidental, que está nutrida por muchos elementos de la “East-meets-West Spirituality” (Phillips 2007). Los elementos modernos de las teorías son por ejemplo los que aporta Sutcliffe, en su libro de New Age y espiritualidad define distintos niveles de organización: grupos de buscadores que viven en el mismo sitio, colonias de buscadores que viven en la misma localidad o región y redes de buscadores que ya tienen un alcance más global está citado en (Sutcliffe 2003; McKenzie 2011). Se complementa esta visión con el dibujo de la realidad que plantea Colin Campbell bajo los efectos de la “Orientalización” de Occidente:

...in addition the Eastern concept of spiritual perfection or self-deification replaces the Western idea of salvation, the notion of a church is replaced by a bank of seekers attached to a spiritual leader or guru, while the distinction between believer and unbeliever is replaced by the idea that all beings exist on a scale of spirituality, a scale which can extend beyond this life. (Campbell 1999, 42)

Es decir, ya no importa la idea de salvación y la noción de “iglesia” queda reemplazada por un banco de buscadores (banco en el sentido de “banco de peces”) vinculados a un líder más que a una organización. Se confunden las líneas entre los que son creyentes y los que no, puesto que “lo religioso” y “lo espiritual” forman parte de una cuestión inherente al ser humano, todo el mundo se sitúa en algún punto de esta escala de “espiritualidad”. Esta escala puede llegar a extenderse más allá de esta vida. Por último, se debe apuntar que en este contexto, se acepta que distintas religiones cumplen funciones diferentes en la vida de los individuos o también porque distintas ramas de una misma religión se encargan de audiencias o nichos diferentes (Smith y Froese 2008, 7).

1.3 Mundialización y trasplante de sistemas religiosos

En el contexto de la globalización y el auge del acercamiento cultural y la hibridez, sin duda, todas las religiones irrumpen en la escena global en mayor o menor medida. Se basa en las

²¹ Abreviatura habitual de los *New Religious Movements*.

nuevas formas de vinculación a la religión y las Comunidades (Globales) Imaginadas. Casanova lo llama las Religiones Transnacionales y añade que el Islam y el Budismo siempre lo han sido, por tener un componente global y local en todo momento (Casanova 2004). En el caso del Budismo es el aspecto global es el *Dharma* de Buda (el mensaje) y sus distintas adaptaciones a los contextos donde ha ido viajando la concreción local. En el caso del Islam existe el componente local, enraizado geográficamente, y el global, que corresponde al sistema de creencias universal compartido por la *Umma*²² (Allievi y Nielsen 2003; Dietz 2004).

Es en este contexto que José Casanova actualiza las teorías de la privatización de la religión y describe el proceso de desprivatización: es desde la esfera individual sin vinculación a los elementos institucionales anteriores, que la práctica religiosa en base a comunidades imaginadas eleva las religiones por encima de las fronteras (Casanova 2004).

1.3.1 Las limitaciones del difusionismo

Tradicionalmente, el estudio de los contactos culturales se ha abordado desde las teorías difusionistas. Están impregnadas de una tradición esencialista donde la difusión se concibe de forma unidireccional: las civilizaciones occidentales ejercen influencia sobre las orientales. Se caracteriza además por autores que focalizan más en los resultados que en el proceso: «los autores están más interesados en las implicaciones del proceso que no en la lógica interna de la difusión transnacional» (Chabot y Duyvendak 2002, 697). En Sociología de la Religión ocurre exactamente lo mismo: se asume que las dinámicas emanan del desarrollo en Europa, Estados Unidos y demás democracias occidentales (Chabot y Duyvendak 2002, 698). Se obvian absolutamente las situaciones de influencia recíproca o incluso las que implican una influencia de elementos orientales sobre elementos occidentales. Blaut resume plausiblemente en siete puntos la superioridad en que se basa el difusionismo esencialista (Blaut 1993, 16):

Tabla 1: Los siete supuestos del Difusionismo Esencialista, según Blaut

1	•Innovación y progreso emanan de las democracias occidentales en el núcleo del sistema mundial
2	•Los países no occidentales en la periferia del sistema mundial, a menudo son estancados y tradicionales
3	•El progreso Occidental deriva de una superioridad en la racionalidad, el espíritu y los valores
4	•La razón cultural para el retraso de los no occidentales es la inferioridad en las áreas anteriores
5	•Los países no occidentales sólo pueden avanzar a través una rápida difusión de ideas progresistas y prácticas occidentales
6	•En cambio, las democracias occidentales reciben riqueza material y mano de obra de las áreas no occidentales
7	•Las ideas y las prácticas difundidas de Oriente a Occidente son antiguas, salvajes y destructivas

Fuente: Elaboración propia a partir de Blaut

²² La *Umma* es la comunidad de creyentes del islam comprende a todos aquellos que profesan la religión islámica, independientemente de su nacionalidad, origen, sexo o condición social.

Esto genera una dualidad entre *occidente*: progreso y civilización versus *periferia*: tradición, estancamiento y salvajismo. Es importante tomar consciencia de estas cuestiones subyacentes implícitas, justamente para no reproducirlas. Cabe destacar en este sentido todavía dos aportaciones importantes: la superación del eje centro/periferia y el uso de los movimientos iniciadores y los movimientos centrífugos. Uno de los primeros ejemplos es *Dynamics of Contention*. Supone una fuerte apuesta por nuevas formas de entender los procesos de difusión y diferencian la difusión del *brokerage*²³ (McAdam, Tarrow, y Tilly 2001, 333). Es la aportación más semejante a una concepción posibilitadora de conexiones entre distintos sistemas sociales. Aún y así, solamente se aplica a casos de países industrializados occidentales. Se elaboran también teorías que caracterizan los movimientos, definiendo dos categorías: los movimientos iniciadores y los movimientos centrífugos. Los primeros tienen que ver con estructuras políticas favorables (legitimación por parte del estado, intereses políticos, etc.²⁴); mientras que el interés de los movimientos centrífugos yace en su carácter de importación y adaptación de productos culturales al propio entorno. McAdam usa además una terminología más dinámica (McAdam 1995, 229). Lo que falta en este caso es la aplicación a algún tipo de fenómeno. El estudio del Budismo en España se corresponde con un movimiento de tipo *centrífugo*, puesto que a nivel estatal, la apuesta religiosa ha sido y sigue siendo la religión Católica.

Todas las aproximaciones expuestas hasta el momento se basan en concepciones unidireccionales que van siempre en el sentido de *centro* a *periferia*. Como contrapartida, en los años 90 comienzan a surgir las tesis de “Orientalización” cultural de Occidente (Campbell 1999). Un buen ejemplo es el caso de la adopción del discurso pacifista Gandhiano por parte del movimiento por los derechos civiles Americanos. Se trata de un flujo transnacional originado en la *periferia no occidental*, que penetra el *centro occidental* antes de la era de la Globalización (Chabot y Duyvendak 2002, 708). Como ejemplo próximo a las tradiciones budistas, se puede tomar el de David A. Snow y sus colaboradores: analizaron la difusión de un movimiento budista japonés en los Estados Unidos en los '60 y los '70 (Snow, Zurcher, y Eklund-Olson 1980), momento de máxima expresión contracultural, que despertó una gran admiración por la práctica meditativa.

La superación teórica del orientalismo tampoco debe resolverse en el sentido contrario, de *oriente* a *occidente*, puesto que no deja de estar en el plano unidireccional. Tanto la orientalización como la occidentalización son dos caras de la misma moneda: el proceso de globalización, justamente por su organización reticular, favorece los flujos de contacto cultural y por tanto las posibilidades de influencia mutua (M. B. Hamilton 2002). Todas estas aproximaciones no dejan de ser unidireccionales, en uno u otro sentido. Se da un proceso paralelo al del Budismo en occidente con el cristianismo en oriente, sobre todo en Japón (Prohl y Nelson 2012). Son ejemplos de influencia bidireccional. De forma más reciente ha nacido la

²³ Refiriéndose a conexiones realizadas en menor tiempo y menor coste que la difusión como proceso largo y lento

²⁴ Lo que se ha considerado una aproximación “top-down”, de arriba a bajo (Goldfarb y Henrekson 2003).

perspectiva de la hibridez, la mezcla, el enriquecimiento de unas culturas con otras. En este trabajo se adopta la perspectiva de la hibridez.

Las teorías de la hibridez cultural aportan la visión de la dinámica bidireccional. La globalización y la modernidad (especialmente la modernidad en la etapa reflexiva) alimentan la hibridez (Burke 2006, 99)²⁵. El encuentro, el desencuentro y la reorientación de cosmovisiones antiguamente lejanas, surgidas originalmente a miles de kilómetros de distancia y que hoy pueden encontrarse en el día a día de una misma familia (McCarthy 2007). Pero el fenómeno de la hibridez es definitivamente mucho más complejo que la simple mezcla o el enriquecimiento mutuo. La hibridez activa mecanismos de valoración cultural, superioridad, protección e incorporación. La perspectiva de la hibridez, la única que se basa en el sentido bidireccional, es la que se adopta en este trabajo. Es recomendable reflexionar acerca de los conceptos que se utilizan y sus implicaciones. La discusión de nomenclaturas es importante porque los conceptos atrapan o limitan las posibilidades de definir el problema. En el campo de estudio del Budismo, se comienza por el mismo concepto de “Budismo”²⁶ y desemboca en las nomenclaturas centradas en los países desarrollados del planeta, como el “Budismo Occidental” o el “Budismo en Occidente”. Para superar estas limitaciones del difusionismo esencialista, se toma la perspectiva del trasplante y la hibridez cultural.

1.3.2 El Trasplante y la perspectiva de la hibridez

El contacto y la interacción con otros sistemas religiosos o culturales distintos, a menudo desemboca en un escenario de hibridez e incorporaciones por ambas partes (Bender y Cadge 2006, 229). Puede darse el caso que tras las fases de contacto e hibridez se incorpore una religión (una cosmovisión) en un contexto nuevo. El origen del término “transplantation” en referencia a una religión, aparece por primera vez en un artículo de Michael Pye (Pye 1969). Esta visión basada en una metáfora orgánica se ha utilizado frecuentemente pero también ha recibido críticas. La más saliente es la que propone Eva Neumayer preguntándole a Martin Baumann en qué medida el Budismo es como un tomate (Neumaier-Dargyay 1995). Martin Baumann responde a una crítica metodológica aclarando que el concepto no se utiliza en el sentido orgánico del término, sino que lo define de la siguiente forma:

I employ this notion to denote the process of transmitting or transferring a symbolic system – in this case a specific religious tradition – from one geographic/national location to another. The dissemination of a religious teaching and its practices to a foreign country

²⁵ En esa misma página, Burke propone a Edward Said como ejemplo paradigmático de hibridez: «Edward Said era un palestino que creció en Egipto, enseñó en los Estados Unidos y se describía a sí mismo como un “fuera de lugar”, en cualquiera de los lugares donde se le ubicase» (Burke 2006, 99).

²⁶ En los procesos de contacto cultural se han dado históricamente casos de construcción social y definición de base eurocéntrica. Un caso paradigmático es el “orientalismo”, ampliamente demostrado y analizado por Edward Said (Said 1978). En este mismo sentido, el “Budismo” es también una construcción social europea que data del siglo XVII (Estruch et al. 2007, 226; Olson 2005, 3). El concepto “Budismo” nace como síntesis de una amplia gama de tradiciones que tienen como punto común la figura del Buda histórico, nacido al norte de la India hace más de 2500 años. Las visiones occidentales agrupan centenares de escuelas bajo esa clasificación unívoca.

– and by this into an “alien cultural milieu” (Burghart 1987) is the crucial point in question.
(Baumann 1996, 367)

En este trabajo se comparte absolutamente la apreciación de Baumann: el trasplante se refiere a la transmisión o transferencia de un sistema simbólico de una localización a otra. Se entiende además que el trasplante es un proceso que ni es unidireccional ni es lineal. Tampoco son procesos homogéneos que afecten a todas las capas sociales de la misma forma, en el mismo momento ni con la misma intensidad o dirección. Comprende además procesos y estrategias de adaptación, más allá de la pura recepción o la pura emisión.

En la incorporación de cualquier tradición religiosa a un nuevo contexto, se deben tener en cuenta los elementos que intervienen en el proceso, los condicionantes y factores, las fases o estadios del proceso y finalmente las estrategias tomadas por ambas partes. Todos estos elementos se expresan en este apartado a nivel genérico²⁷.

1.3.3 Elementos que intervienen en el proceso de trasplante

El trasplante de religiones o productos de cualquier tipo, siempre tienen en cuenta dos agencias: la cultura de origen del sistema simbólico (la que emite) y la cultura huésped (la que recibe). Se identifica como “innovación” al sistema simbólico que se introduce. Esta innovación, será “comunicada a través de ciertos canales a través del tiempo, a los miembros insertos en un sistema social» (Rogers 1995, 10). Los elementos necesarios para dicho proceso son: (1) una persona, grupo u organización que sirve como emisor o transmisor, (2) una persona, grupo u organización que adopta, (3) el ítem que se difunde, ya sean bienes materiales, informaciones, habilidades o similares, y (4) un canal de difusión que puede consistir en medios o personas que vinculan a (1) y (2) (McAdam y Rucht 1993, 59).

1.3.4 Condicionantes y factores que influyen

En cualquier proceso de trasplante existen múltiples condicionantes y factores que influyen en él. Es muy importante tener en cuenta los factores ambientales (Mullins 1990). Se activan múltiples fuerzas generales (sociales, cognitivas, culturales) a varios niveles y particulares a cada elemento que interviene en el proceso. En este apartado se identifican los elementos influyentes en emisores, receptores, sistemas simbólicos y canales o mediadores. Se presentan por orden aunque la secuencia no es lineal y a menudo hay factores que interaccionan en el mismo momento.

En primer lugar se presentan condicionantes relativos a (1) **la cultura que emite** o exporta el ítem. Sin duda se deben tener en cuenta las dinámicas y las estructuras donde se origina el sistema en sí, sus formas y representaciones que se desarrollan con anterioridad a cualquier contacto con la cultura de recepción (Kay 2004). Se suman también la predisposición de la cultura emisora a exportar elementos de su sistema simbólico y la presión ejercida sobre las instituciones y agentes realmente envueltos en dicha exportación (Finney 1991, 393-394).

²⁷ Para el caso del Budismo específicamente se tratará en el capítulo XX.

Segundo, los factores pertenecientes a (2) **la cultura de recepción**. El contexto de acogida es importante y ha sido quizá, de los cuatro elementos, el que más atención ha recibido. El éxito de las iniciativas así como las formas concretas que tomarán en el proceso de adaptación, dependen en gran medida del entorno de inserción. Serán importantes aquí los marcos sociales, políticos, legales, religiosos y culturales (Baumann 1997a). Las dinámicas creadas por la interacción de estos marcos condicionarán o afectarán el grado de apertura o rechazo hacia una religión nueva (Baumann 1994). En el marco religioso será importante la valoración que se tenga del sistema cultural innovador: entran en juego situaciones de superioridad y compatibilidad de estándares morales (Baumann 1997a; Sogen Hori 1998). Cabe incluir aquí el rechazo de las instituciones religiosas vigentes (como es el caso del rechazo de las estructuras judeocristianas), así como la multiculturalidad, la pluralidad religiosa y un pensamiento predominantemente secular, como valores sociales. Entran en juego también los patrones tradicionales, las expectativas, las autoimágenes y las fuerzas económicas (Sogen Hori 1998). La receptividad de la sociedad adoptante también puede ser limitada. Es importante para romper la idea de hegemonía en el proceso, los modelos “umbral” que describía Granovetter: explicación la ofrece Granovetter a través de los modelos “umbral” Es decir, individuos diferentes van a tener “umbrales” diferentes en función de múltiples atributos: su educación, edad, opiniones de su entorno, gustos personales y posición ocupada en estructura religiosa particularmente (Granovetter 1978, 1423). Por último es importante mencionar las condiciones materiales donde se desarrolla la innovación: en el caso del trasplante de una religión, además de la estructura religiosa, se desarrolla una estructura de autoridad que lidera no tanto la parte espiritual o trascendente, sino el proceso de institucionalización (Kay 2004). Una vez el proceso de trasplante se haya iniciado y el nuevo sistema cristaliza en nuevas formas, aparecerán, muy posiblemente, organizaciones o instituciones que lo representen y lo visibilicen. Esto es importante en el sentido que a veces pueden ser los mismos agentes significantes los que desempeñen las funciones institucionalizadoras, pero no siempre tienen que solaparse ambas funciones. Es muy importante tener en cuenta que las estructuras donde se insertan los sistemas simbólicos nuevos pueden actuar como potenciadoras y limitantes a la vez (W. Powell y DiMaggio 1991). Los marcos político y legal, pueden ser restrictivos en el sentido que la legislación no haya previsto la facilidad de entrada a nuevos sistemas simbólicos. Aún y así, no hay demasiados avances a este nivel macro en la perspectiva del trasplante cultural. Existe sólo la iniciativa de Grim y Finke (Grim y Finke 2006), con el intento de crear modelos e índices de regulación y favoritismo gubernamental, además de la regulación social de la religión. El principal objetivo es poder establecer comparaciones entre naciones²⁸.

Un tercer punto se destina al **ítem o producto que se trasplanta** (3), en este caso una religión o cosmovisión. Un elemento importante es la tendencia de la religión o sistema cultural en sí a la flexibilidad o la inflexibilidad y con ello una preparación para admitir ambigüedades o no. Baumann, parte de la idea que «una religión *per se* no posee una mayor o menor

²⁸ Se incluyen indicadores acerca de financiación con fines religiosos por parte del Gobierno, restricciones al proselitismo, las organizaciones misioneras o a la libertad religiosa, prejuicios religiosos y la existencia de vinculación entre movimientos sociales y religión, entre otros.

adaptabilidad, sino que depende de la situación» (Baumann 1997a, 272). Las religiones inflexibles son aquellas que se oponen al cambio. Las flexibles, están abiertas a nuevas formas, nuevos contextos y las estructuras de la cultura de acogida (Baumann 1994). La *situación* a la que se refiere Baumann tiene que ver con las peculiaridades del contexto sociopolítico de la sociedad de acogida, expuestas en el párrafo anterior.

Por último se toman en consideración (4) los **canales de difusión y los intermediarios**. Se sitúan aquí los procesos transculturales y los contactos culturales preparatorios para la posterior difusión (Finney 1991, 393-394). Por un lado, el medio puede tener impacto a veces sobre el mensaje (Rodríguez, Ramon, y Arroyo 2011). Por otro, en los procesos de innovación cultural resulta importante que los agentes significantes y mediadores posean cierto grado de carisma y capacidad de persuasión para poder abrir puertas a la introducción del mensaje. En el cuarto punto, además del canal o medio, se debe tener muy en cuenta las personas que pueden vincular emisor y receptor de forma significativa. Mead identificaba los “otros significantes (*significant others*)” (Mead y Morris 1934): aquellos agentes introductores capaces de establecer vínculos entre el nuevo objeto y los que se relacionan con éste por primera vez. Son mediadores presentan el sistema simbólico nuevo de forma que sea inteligible para los grupos o personas de la cultura de recepción (Meyer 1996). Lippi textualmente los define como:

Those who, in that particular situation are able to package objects so that it can be more assimilated. (Lippi 2000, 459)

En realidad son los que intermedian el proceso. Son legítimos en el nuevo contexto y a la vez son capaces de entender, descontextualizar y empaquetar el nuevo producto para las nuevas audiencias. Andrea Lippi identifica además dos momentos cruciales: el desarraigo y el re-arraigo (Lippi 2000). En el re-arraigo y a través de los “otros significantes” se construye socialmente la nueva realidad. Se inicia un proceso de institucionalización, se asientan nuevos roles, tipificaciones y se activa la legitimación del nuevo universo simbólicos (Berger y Luckmann 2008). Una vez comprendidos los elementos que intervienen, hace falta tener en cuenta los factores que influyen en el proceso en sí mismo.

1.3.5 Fases y estadios de un proceso de trasplante religioso

El proceso de trasplante se compone de distintas fases, acompañadas de distintas estrategias. En la **Tabla 2**, se ofrece una comparativa entre cuatro autores acerca de las fases a tener en cuenta. Pye, en *The transplantation of Religions* apuntaba solamente tres fases (contacto, ambigüedad y reorientación). A finales de los '90 Baumann lo ampliaba hasta cinco: Las etapas del proceso de trasplante que describe Baumann son las siguientes: (1) contacto, (2) confrontación y conflicto, (3) ambigüedad y adaptación, (4) reorientación y (5) desarrollo e innovación propios (Baumann 1994). Posteriormente Ellen Goldberg toma el modelo de Baumann y lo reduce a cuatro momentos, uniendo las dos últimas categorías (Goldberg 1999). Obadia describe un proceso que pasa por tres momentos con un mayor nivel de abstracción: comienza con el trasplante, sigue con la institucionalización y finalmente hacia la aculturación (Obadia 2002).

Tabla 2: Comparación entre las fases del trasplante de Pye, Baumann, Goldberg y Obadia

Pye (1969)	Baumann (1994)	Goldberg (2006)	Obadia (2002)
Contacto	Contacto	Contacto	Trasplante
Ambigüedad	Confrontación y conflicto	Confrontación y conflicto	Institucionalización
Reorientación	Ambigüedad y alineamiento	Adaptación y ambigüedad	Aculturación
-	Recuperación	Reorientación e innovación	-
-	Innovación y autodesarrollo	-	-

En la comparación entre los cuatro modelos, es innegable que se aprecian en todos ellos el momento de contacto o trasplante inicial y uno final de innovación, reorientación o aculturación. Para Pye, Baumann y Goldberg existe también un estado intermedio de ambigüedades. Baumann y Goldberg presentan los modelos más completos y contemplan el conflicto y las confrontaciones como el motor de trasplante. En este caso se entra en un estadio de tensión creativa, entre tradición y modernidad. El sectarismo y las tendencias fuertes a considerar mejor la propia perspectiva que la de los demás, es también una situación corriente. A esto Baumann lo denomina la valoración de la superioridad cultural. El modelo de Obadia es más genérico pero contempla explícitamente la institucionalización.

Baumann ha hecho muchas aportaciones en la temporalización de los procesos de trasplante. En otro orden de cosas plantea también la secuencia de procesos de la implantación de un sistema simbólico en un contexto nuevo. Identifica cinco momentos que van desde el momento inicial hasta la institucionalización. Comienza con la difusión, la expansión, aquí es primordial la popularidad y la buena imagen que sea capaz de generar. Sigue la fase institucional, donde incide de forma muy importante la cuestión legal (cuanto más restrictiva sea la esfera legal en el país de acogida menores serán las facilidades de implantación). A partir de la implantación institucional se generan formas de organización que no se asemejan demasiado a los monasterios asiáticos tradicionales y aumentan los formatos de tipo asociativo. Tras la organización se camina hacia una confesión budista más o menos estandarizada a través de una voluntad ecuménica y universalista. Por último, llega la representación que es simplemente la creación de organizaciones de tipo paraguas y con funciones representativas (Baumann 2002a, 97-99).

1.3.6 Estrategias

En este apartado se presentan las principales estrategias. Se ha convenido ampliamente que es importante que el producto cultural “nuevo”, el que se trasplanta o se introduce, no sea totalmente ajeno y tenga símbolos reconocibles para garantizar posibilidades de trasplante (J. Campbell 1996).

Sí es requisito básico que haya elementos reconocibles, se pueden dar dos escenarios: que el nuevo sistema simbólico efectivamente tenga elementos reconocibles de forma directa (y por tanto simplemente hace falta mostrarlos) o que el nuevo sistema simbólico no los tenga y se deba sacarlos a relucir. Aquí empiezan las estrategias de limar aquellos aspectos más chocantes y de enfatizar las cuestiones que más encaje pueden conseguir inicialmente.

En teoría de análisis de redes las semejanzas facilitan, generan, impulsan la conexión entre dos agentes que compartan alguna característica (y más fuerte y plausible será la conexión entre ellos cuantas más características o similitudes compartan) (Wasserman y Faust 1994). Se

genera sectarismo donde se converge en la homofilia como principio organizativo básico (McPherson, Smith-Lovin, y Cook 2001). Por ejemplo, en el libro *Time to Chant* dicen los autores que la ética permisiva de la Soka Gakkai más el apoyo a la búsqueda de la Felicidad, aumenta el encaje con el *ethos* inglés (B. Wilson y Dobbelaere 1994). Se componen de una gran heterogeneidad sociodemográfica y sitúan un gran énfasis en la cuestión del canto y la recitación de mantras (Richard Hughes Seager 2002).

Resulta complejo sintetizar en pocas palabras las diferentes estrategias que se han identificado. Fuera del campo religioso, existen hay grandes esfuerzos dedicados a la adaptación de innovaciones, sobre todo en el área de la comercialización de productos a nivel internacional. En temas de investigación de mercado, se trabaja constantemente con la idea de que el resultado puede ser exitoso o un fracaso en función de la tendencia adaptativa versus la tendencia a la estandarización (Ang y Massingham 2007, 7). Quizá en el área religiosa abundan más las estrategias adaptativas que las estandarizadoras, aunque también se han observado patrones ecumenistas (Baumann 2002a, 97-99). En el **capítulo 3** (ver pág. 88 y ss.) se aplican las estrategias y las fases para el caso budista.

1.4 Conclusiones

El estudio de la religión ha sido siempre un tema importante en la agenda sociológica. Aquí se ha mostrado la conceptualización de la religión como algo inherente a la sociedad, que no está separado o exento de la influencia de las dinámicas sociales. Los cambios de la modernidad y el surgimiento de un mundo de conexión global, donde se combina lo global y lo local, tienen también impacto sobre la esfera religiosa es un claro ejemplo. La dimensión trascendente de los individuos es un componente inherente a la vida humana (Luckmann 1990). Actualmente, lejos de la “muerte de Dios” vaticinada por Nietzsche (Nietzsche 2011), se abren paso las religiones globales y las afiliaciones reflexivas y de elección individual. Surge entonces el *Nuevo Paradigma*, para explicar por qué no se ha dado el proceso de secularización y entender los nuevos escenarios (Warner 1993; Smith y Froese 2008).

Las nuevas formas de pertenencia surgen al margen de Iglesias e instituciones, que son el espacio que se ha secularizado verdaderamente. Así pues, queda obsoleto el modelo de una única religión de estado puesto que la población cambia. A pesar que en la mayoría de casos la religión de estado tradicional es a la que se sigue afiliando la mayoría de la población (independientemente del nivel o intensidad de práctica), conviven en un mismo territorio distintas formas de ver y practicar la religión Y no sólo conviven, sino que en algunos casos se puede hablar de competencia religiosa y se genera una relación mercantil. Algunos autores indican que esta situación favorece la afiliación, ya que las religiones en competencia deben renovarse, adaptarse y tornarse atractivas para tomar adeptos. Es interesante pensar en términos de un contexto religioso postradicional, causado por una transición hacia la sociedad postindustrial y la renovación del énfasis en los valores espirituales (Inglehart 1997). Es en esa renovación y redefinición de la espiritualidad donde surgen múltiples teorías acerca de los procesos de cambio. El paso de la religión como herencia tradicional a la religión en tanto que elemento dinámico, flexible, e individual, plantea nuevos e interesantes escenarios para la

disciplina. Entender el hecho religioso en las sociedades avanzadas requiere un gran esfuerzo cognitivo y de comprensión por parte de los científicos sociales: no sólo cambian las creencias y los niveles de práctica, sino que se flexibilizan las formas de vincularse o adscribirse a una (o más) religión(es). La capacidad explicativa del viejo modelo se agota, sobre todo en el caso europeo. De alguna manera, la religiosidad evoluciona, se reinventa a sí misma dando paso a formas distintas de espiritualidad personal y Nuevos Movimientos Religiosos (*New Religious Movements* o NRMs, (Barker 1989). En un escenario donde el individuo puede gestionar las propias biografías, se propicia el pluralismo y se dan situaciones de *supermercado religioso* (Stark y Iannaccone 1994). Se concibe en términos de mercado en tanto que hay unos consumidores de religión que generan demandas y una parte ofertadora (*supply-side*). Algunos lo vinculan además a teorías intermedias, entendiendo que dicho proceso de separación de la institución ocurre a través de un proceso de individualización y reflexividad del propio sujeto (Beck, Lash, y Giddens 1997). Creer y pertenecer ya no tienen porqué ir necesariamente en la misma dirección. Cuando la religión ya no está asociada a un dogma unificado, definido e indivisible, los individuos pueden construirse su propia forma de creer. Lo que parece la base y el punto común es sencillamente la desinstitucionalización de la religión. Es decir, se desvinculan los dogmas de la institución y la dimensión religiosa se convierte en una búsqueda personal relegada a la esfera individual (Flere y Kirbis 2009). En la medida que los individuos pueden tomar distintas porciones para distintos propósitos, nacen desde las religiones *pick'n'mix*²⁹ (Hamilton 1995) y *patchwork* (Wuthnow 2005), hasta la religión a la carta (Possamai 2003) pasando por el supermercado espiritual (Lyon 2002).

El contexto globalizado abre paso también a las religiones transnacionales o globales. Para que haya transnacionalización, debe haber también cierto proceso de trasplante. En la segunda parte del capítulo se ha tratado de forma teórica el proceso de trasplante de un sistema religioso a un nuevo contexto. Se han identificado los contextos de emisión y recepción, el mensaje o el ítem que se difunde en sí y los canales de difusión que se utilizan. En este último aspecto se ha incluido la noción de los “otros significantes” dada la importancia que haya unos agentes capaces de comprender la innovación y presentarla de forma adecuada al contexto de recepción para que sea interpretable y mínimamente reconocible para despertar una atracción mínima. Asociado a estos cuatro elementos, se han identificado cuáles son los condicionantes que pueden influir en cada caso. Ante la necesidad de hacer el objeto más asimilable a las nuevas audiencias, finalmente se han identificado algunas estrategias generales.

El siguiente capítulo se destina a presentar los orígenes del Budismo y a explicar los orígenes de las primeras escuelas. Se parte de un contenido básico y se enfatizan los elementos que serán útiles para comprender el desarrollo del Budismo más allá de Asia y para construir el modelo de análisis del Budismo en España.

²⁹ Cápsulas de espiritualidad que se pueden coger juntas o por separado, para desempeñar varias funciones.

2 EL BUDISMO: ORÍGENES, CONTENIDOS Y PRIMERA EXPANSIÓN

En el presente capítulo esencialmente se presentan los orígenes del Budismo, en qué contexto y condiciones nace, cómo se configuran los contenidos básicos y cómo se forman las principales ramas a lo largo de lo que aquí se identifica con la primera expansión del Budismo.

2.1 Los orígenes del Budismo

El Budismo tiene su origen en el norte de la India hace más de 2500 años. La religión predominante era el Hinduismo³⁰ y el idioma vigente el Sánscrito. Buda³¹, nacido como príncipe Siddharta Gautama, de la tribu de los Sakyas, decide emprender un camino para encontrar la liberación del sufrimiento. Su motivación, por tanto, no era crear una religión, sino experimentar las formas de salir del sufrimiento mundano (muerte, vejez, enfermedad, ignorancia, odio...). La historia de los inicios, narra el esfuerzo de un príncipe que quiere entender la verdadera esencia de la vida, en un mundo donde la enfermedad, la vejez y la muerte, provocan un gran malestar (Harvey 1998). Conviene destacar que tras la muerte del fundador, se harán concilios y el Dharma se someterá a un proceso de institucionalización y terminará adoptando el papel de sistema religioso. No obstante, esta cuestión no está exenta de discusiones: al presentar una aproximación no teísta ha conducido a muchas discusiones al respecto (Estruch et al. 2007). Como se verá a lo largo de este capítulo, no se basa en un Dios personal, sino en una mirada hacia el interior y una entender el universo, que en ningún caso requiere la intervención de una agencia divina superior (Sharot 2001; Cabezón 2000). Su aportación es revolucionaria y novedosa en su tiempo. En palabras de Stephen Batchelor (estudioso del Budismo que llegó a ser monje tibetano y se entrenó también en el Zen coreano pero que actualmente vive casado como laico, anotó:

This was a man [Gautama] who rejected all notion of a transcendent God or self, openly criticized the system of caste, mocked the beliefs of the Brahmins and other religious teachers of his day, and accepted nun into his community as equals with the monks.
(Batchelor 2011, 167)

En este fragmento se citan temas clave para entender el Budismo: no se basa en la idea de un ser trascendente, es de acceso universal y contrario al sistema de castas, desautoriza a los brahmanes e incluye la participación de las mujeres en la sangha originada hace más de 2500 años.

De hecho, tiene un componente de *estilo de vida* o *filosofía* altamente vinculado al esfuerzo personal, ya que se considera que el Budismo nació con la Iluminación o el “despertar” de la figura histórica del Buda Sakyamuni. Nació además como respuesta al sistema de castas

³⁰ Conjunto de tradiciones originales de la India, reconocido como la religión más antigua del mundo. Se localiza esencialmente en la India y sin tener un fundador claro, su base son los libros Védicos.

³¹ Título que significa “Despierto”, “Iluminado”. No se atribuye solamente a la figura de Sidharta, sino que Buda se denomina a todo aquél que ha despertado.

hinduista (donde el nacimiento no importa) y orientado a los comerciantes que habitaban las ciudades.

The fluid structure of urban society demanded a cosmopolitan culture in which people could question the values of old particularistic traditions. (Bailey y Mabbett 2003, 19)

Peter Harvey respeta la idea de la consonancia entre los nuevos valores que proponía Buda y las bases del sistema cultural que se estaba forjando en las ciudades:

El respeto debía basarse en el valor espiritual y moral, y no en la posición social: es decir que tenía que ganarse. En efecto, en la sociedad urbana los logros mundanos dependían cada vez más del esfuerzo personal, en vez de adscribirse en razón de la posición social tradicional. Y puesto que el Budismo insistía en que los resultados kármicos dependían de la adhesión a normas morales universales, y no a normas relacionadas con el varṇa, resultó ser un mensaje perfectamente compatible con el estilo de vida urbano. (Harvey 1998, 47)

Se puede definir el Budismo como una visión no teísta (Stark 2001) donde la realidad se explica por un orden “natural” y no tanto porque la expresa o la porta un ser supernatural (Liu 2009; M. Weber 1958). Durkheim, junto a otros clásicos, entendían el Budismo como una religión no teísta.

What makes Buddhism a religion is that, in the absence of gods, it accepts the existence of sacred things, namely, the Four Noble Truths and the practices that are derived from them. (Durkheim 1912, 35)

A Buda en sí mismo no se le considera un ser divino, un Dios supremo, omnipresente y omnipotente, sino que se considera un “Despierto”, una figura histórica reconocida como ejemplo a seguir (Harvey 1998, 50). Dado que el Budismo no centra su atención y su razón de ser en una figura de un Dios, hay un amplio debate acerca de la conveniencia de considerarlo una religión *strictu sensu* (Coleman 2001, 4). Muchos son partidarios de referirse al Budismo como una filosofía, hay un amplio debate al respecto (Lenoir 2000, 9), por ser una religión sin Dios.

Nace también en un momento de cambio, un momento en el que la India se veía envuelta en el proceso de urbanización, de guerra entre reinos y de cuestionamiento de las reglas brahmánicas (Bailey y Mabbett 2003; Weber 2000)³². Se construye como reacción al Hinduismo y elimina sobre todo las castas y las conductas violentas, pero toma algunos aspectos como el Karma³³, el Samsara³⁴ y la concepción cíclica del tiempo (Olson 2005, 4). Por todo ello creció el número de buscadores y Gautama fue uno de ellos. En aquél momento había disponibles una gran variedad de métodos y de maestros y Gautama se sumergió entre ateístas, materialistas, idealistas y dialécticos (Fields 1992, 5). Además de la tradición de Buda,

³² Weber produjo una gran colección de ensayos sobre otras religiones para probar y contrastar el impacto diferencial del Protestantismo en el comportamiento capitalista (Goonatilake y Goonatilake 2007).

³³ En sánscrito significa “acción”, pero en el marco Budista, se consideran Karma únicamente algunas acciones, que son las que hacen fluir y provocan la movilidad entre reinos de renacimiento.

³⁴ Existencia cíclica, ciclo de reencarnaciones en el que están atrapados los seres que no han despertado. Son estados de existencia condicionados y caracterizados por las ignorancia y el sufrimiento

irrumpen en escena otras aproximaciones que pretenden sustituir el Brahmanismo³⁵. El Jainismo³⁶ por ejemplo, será el competidor más directo que el Budismo encontrará (Olson 2005, 5). Debe tenerse en cuenta que se trata de una cosmovisión originada en una base cultural hindú, y hay algunos elementos básicos que se toman de ahí (como la reencarnación y el karma) y otros se generan como reacción al hinduismo como sistema social (no existen las castas, el camino es de acceso universal y se esculpe la noción de ahimsa, de la no violencia). Además hay algunos ejes diferenciales entre la mayoría de cosmovisiones asiáticas comparten y que distan enormemente de la moral judeocristiana o incluso del islam: el Budismo no tiene una concepción lineal del tiempo ni una visión teleológica de la historia. Es decir, el tiempo avanza de forma cíclica, repitiéndose una y otra vez (como pueden ser los años y los ciclos estacionales o los períodos agrícolas, de siembra y recogida). Además, esta espiral de ciclos no avanza hacia un punto u objetivo concreto, que en la mentalidad occidental podría equipararse al “progreso” (C. S. Prebish y Keown 2010, 10). No existe tampoco el sentimiento de la culpabilidad altamente remarcado como mecanismo de control social en sociedades judeocristianas, sino que los postulados, aun siendo prohibiciones, se expresan en forma positiva. No es un discurso normativo sino un discurso que guía. La gran diferencia se puede ver en el siguiente ejemplo: tanto en el Budismo como en Cristianismo se quiere transmitir que tomar cosas prestadas sin permiso (robar) es algo no deseable. Mientras en los diez mandamientos se sentencia simplemente con el “no robarás”, en el Budismo se expresa de una forma menos normativa: en origen no hay robar, porque todo forma parte de la misma esencia. Actuarás con compasión y buenas intenciones, sin necesidad de normativizar.

El proceso de entender la realidad tal y como es para poder escapar del sufrimiento culmina en el Nirvana³⁷ o la Iluminación. Es un estadio de luz, claridad y liberación. Buda llegó a la comprensión de la realidad por medio de su propio esfuerzo y lo compartió con los demás (Olson 2005, 2). Llegar a la Iluminación depende del camino que trace cada practicante. Se considera por tanto que todos los seres contienen la Budeidad³⁸ en su interior, así que podrán despertar todos aquellos que tomen consciencia y se esfuercen para alcanzar la Iluminación. Esta liberación supone también romper el ciclo de renacimientos en Samsara. Los seres que no han despertado renacen, pertenecientes también a diversos reinos de existencia y viven en el ciclo hasta que alcanzan el “Gran Despertar”.

A partir de ese hallazgo, Buda se dedica a difundir el Dharma (ley o camino) durante los siguientes 45 años (hasta su muerte) y funda una orden monástica para sus seguidores, la Sangha (o comunidad).

³⁵ Antigua religión teísta de la India, caracterizada por los sacrificios a la divinidad y por un ritualismo de castas. Se basa en la figura del Brahman (divinidad suprema personal a impersonal, que está entre la realidad última de la existencia material).

³⁶ Religión de la India surgida también como reacción a los textos sagrados hinduistas y al Brahmanismo. Se caracteriza por un código de conducta estricto basado en la pureza del alma y la no violencia (caracterizada por una compasión extrema por todas las formas de existencia).

³⁷ Nirvana o Iluminación se refiere a un estado de Paz definitivo, que resulta del cese de todas las pasiones y de toda causa de sufrimiento.

³⁸ Estado logrado por un Buda.

2.1.1 Siddhartha: de “Príncipe” a “Iluminado”

Aunque no existen documentos biográficos de la vida Buda, a través de los textos que contienen sus enseñanzas y de algunos intentos exhaustivos que contienen tanto hechos reales como mitológicos³⁹ (Harvey 1998, 37), se puede trazar una pequeña historia de vida en base a los compendios de Sutras⁴⁰. Los eventos más destacados de la vida de Buda son el nacimiento; la iluminación, que tuvo lugar bajo el árbol de Bodhi; el primer sermón y su Paranirvana⁴¹ o muerte (C. S. Prebish y Keown 2010, 29). Se ha dado un intenso debate acerca de la datación, pero se acepta ampliamente que vivió ochenta años (Harvey 1998, 31; C. S. Prebish y Keown 2010, 27-40). Nació en el 566 a.C. aproximadamente y vivió 80 años⁴². Nació en Lumbini (en el sur de Nepal), como Siddhartha Gautama⁴³, príncipe de la tribu Sakya. Está ampliamente aceptado que nació como príncipe, aunque hay algunos autores que lo consideran hijo de un gobernante (que no de un rey⁴⁴), siendo la tradición la que más tarde lo considera un príncipe (Harvey 1998, 37; Batchelor 2011, 104). En la tradición Māhāyāna se le conoce también como Sakyamuni⁴⁵ (Harvey 1998, 37), que significa ‘el sabio del clan Sakya’ (Coleman 2001, 25; C. S. Prebish y Keown 2010, 26). En cualquier caso, Gautama ocupaba una posición importante y siendo el hijo de un líder influyente, debió recibir una buena educación y debió aprender lo propio de la casta de los guerreros (C. S. Prebish y Keown 2010, 27). En términos religiosos, nace en un contexto que dista del monoteísmo y el seno de su familia está compuesto de gobernantes y chamanes hindús.

La narración de su nacimiento está ampliamente revestida de leyenda y hechos extraordinarios. Por poner un ejemplo: se dice que nada más nacer, se puso a caminar y dio siete pasos mirando hacia cada una de los puntos cardinales. Tras cada uno de sus pasos, florecía una flor de loto y todo ello se interpretó como augurio del mensaje que había venido a transmitir. Su madre falleció una semana después de dar a luz, así que fue una tía (hermana de su madre) quien cubrió ese rol (Harvey 1998, 38). Durante el embarazo, Mahāmāya, había tenido un sueño donde aparecía un elefante blanco y un sabio pronosticó que podía tener dos caminos. Siddhartha estaba destinado a ser un gran líder político, pero si entraba en contacto con la realidad de la existencia, se convertiría en un shadú y un gran líder espiritual. Así pues, se procuró que viviera como un verdadero príncipe alejado del mundo y las miserias mundanas. Un día pidió permiso a su padre para salir de paseo con su carruaje y durante el

³⁹ Algunos textos incluso empiezan varias reencarnaciones antes de la que nació como príncipe Siddhartha.

⁴⁰ Sermones o discursos de Buda donde daba a conocer sus enseñanzas.

⁴¹ Nirvana final que se alcanza tras la muerte del cuerpo de un ser iluminado, liberándose del ciclo de reencarnaciones.

⁴² Investigaciones recientes han hallado que vivió en el período 490-410 a.C. Para mayor detalle en la datación del nacimiento y vida de Buda, ver (C. S. Prebish y Keown 2010, 27).

⁴³ La transcripción del nombre al alfabeto occidental puede variar y a menudo también puede verse referenciado como “Príncipe Gotama”.

⁴⁴ Debe tenerse en cuenta la estructura feudal que predominaba en la India por aquel entonces.

⁴⁵ Es otra forma de denominar al Buda histórico.

trayecto vio un enfermo, un cuerpo sin vida, un anciano y un Samana⁴⁶. A partir de ahí empezó a preguntarse por la existencia humana y sus lógicas dominadas por el sufrimiento.

A la edad de 29 años, ya casado y con un hijo recién nacido, decidió abandonar el palacio, la vida familiar, afeitarse la cabeza y ponerse una túnica azafrán para convertirse en errante y buscar la verdadera liberación del sufrimiento humano. Así empezó su camino, siguiendo y aprendiendo de distintos maestros que conocía. Tras estudiar con numerosos maestros y aprender todas sus técnicas sin obtener respuestas satisfactorias, decide buscar su propio camino hacia la Iluminación, basándose en lo que había aprendido y su propia experiencia. La práctica y la total dedicación para encontrar la liberación del sufrimiento se convirtieron en su razón de ser. Le acompañaban y le seguían cinco ascetas. Empezó a experimentar con largas sesiones de meditación. Decidió apartar la comida de su camino durante un tiempo, pero la extrema austeridad y el ascetismo severo lo llevaron al borde de la muerte, así que comió de nuevo. En esta búsqueda, incluía o desestimaba las prácticas según las consecuencias de sus pruebas. A partir de ahí comenzó a predicar la idea del “Camino medio”⁴⁷. En aquel momento, los cinco ascetas que le seguían lo abandonaron creyendo que se había entregado de nuevo a una vida copiosa y llena de placeres porque había renunciado a la austeridad completa (Harvey 1998, 42).

Tras largos años de práctica tuvo una primera Iluminación, convirtiéndose en Buda, (el Despierto, el Iluminado o Tathagata⁴⁸ entre otras nomenclaturas.) Cabe aclarar que la denominación «Buda» es un calificativo y no un nombre: significa el «Despierto» o «Iluminado» (Harvey 1998, 23; C. S. Prebish y Keown 2010, 37). Ello implica que puede haber otros muchos «Buda», tantos como seres Iluminados. En la noche de su Iluminación alcanzó varios estados de trance donde pudo encontrar tres tipos de “verdadero conocimiento”: en primer lugar, pudo ver sus vidas anteriores; además de sus vidas, pudo ver también la movilidad entre reinos de las vidas de otros de acuerdo con las acciones (Karma) que habían generado; y finalmente, visualizó las causas del sufrimiento y su solución, que transmitiría después como las Cuatro Nobles Verdades. Se dice que también superó todas las dificultades que le envió Māra⁴⁹ para disuadirle de su propósito, pero Siddhartha, superando esas adversidades, a los 35 años alcanzó la Iluminación (Harvey 1998, 42).

Tras aquella noche se dirigió a Varanasi (Benarés), donde esperaba encontrar a algunos de los discípulos que lo dejaron tras abandonar la máxima austeridad. En el Sermón de Varanasi (o primer sermón) dio a conocer las Cuatro Nobles Verdades⁵⁰ y se inaugura lo que hoy conocemos como Budismo (C. S. Prebish y Keown 2010).

El primer sermón que marcó el inicio de la doctrina o Dharma⁵¹. Uno de los discípulos sintió como se dispararon sus dudas acerca de las enseñanzas del Buda, de forma que adquirió el “Ojo

⁴⁶ Un asceta, uno que ha renunciado a todo y se dedica al ascetismo extramundano

⁴⁷ El camino medio o *Ariya* es el Noble Óctuple Sendero.

⁴⁸ Tathāgata el que ha comprendido la realidad tal y como es.

⁴⁹ Simboliza las adversidades y las tentaciones durante su entrenamiento hacia el Nirvana.

⁵⁰ Se tratarán con detalle en el apartado referente a Valores y cosmovisión.

⁵¹ O Budadharma. Mensaje de Buda, que contiene todas sus doctrinas y prácticas.

del Dharma”⁵² (C. S. Prebish y Keown 2010, 38). Aquél discípulo era Koṇḍañña⁵³ y fue el primer monje ordenado por Buda (Harvey 1998, 46). Con la ordenación, nace también la transmisión de maestro a discípulo, poniendo en marcha la “Rueda del Dharma” (Harvey 1998, 46; C. S. Prebish y Keown 2010, 38). Progresivamente, los otros cuatro discípulos también “penetraron en la corriente” y, consecuentemente, fueron también ordenados, constituyéndose así como los miembros de la primera *Sangha*⁵⁴ (Harvey 1998, 46; C. S. Prebish y Keown 2010, 38). Tiempo más tarde, dio un segundo sermón basado en la idea del no-yo (*anātman*)⁵⁵, concepto que se convertiría también en elemento central de su doctrina. Tras este segundo sermón los cinco discípulos llegaron al *Nirvana*, obteniendo el nivel más elevado: el de *Arahats*⁵⁶.

Tras haber puesto en marcha la *Sangha* y haber preparado a más de 61 *arahats*, a Buda sólo le quedaba seguir difundiendo el *Dharma*. Vivió así, errando y de forma austera, en la cuenca del río Ganges, hasta los ochenta años (documentado en el *Canon Pali*)⁵⁷, momento en que cayó enfermo y finalmente murió liberándose del ciclo de existencias. Es el momento que se conoce como el Parinirvana. Su último año de vida está narrado en el *Mahā-paranibbāna Sutta*. Incluye episodios de intentos de asesinato, envenenamiento y otros, y hay un pasaje donde Buda dijo que la *Sangha* debe depender del *Dharma* y el *Vinaya*, de forma que no es necesario ningún líder ni maestro (Harvey 1998, 50; C. S. Prebish y Keown 2010, 39). El Buda murió en Kuśinagarī, tumbado entre dos sándalos. Su cuerpo fue incinerado – así lo expresó antes de morir – y sus reliquias se dividieron en ocho porciones y se colocó cada una en una *Estupa*⁵⁸.

2.2 La primera expansión y el surgimiento de las grandes tradiciones

La expansión del Budismo proviene del mismo Buda. Promovió la difusión del Dharma a los cuatro vientos:

Una vez formado el grupo de monjes discípulos iluminados, el Buda los envió con la misión de difundir el Dhamma: “Caminad monjes, viajad y sed la bendición de muchos, felicidad de muchos, marchad por compasión hacia el mundo, para bienestar, bendición y felicidad de dioses y seres humanos”⁵⁹. (Harvey 1998, 46)

Les aconsejó además que lo hicieran en el idioma, el lenguaje y al nivel que resultara conveniente para que los que escucharan lo pudieran entender. (Loy 2002, 45). Se puede

⁵² Un estado avanzado de entendimiento espiritual.

⁵³ En Pāli, conocido como Kaundinya (C. S. Prebish y Keown 2010, 38).

⁵⁴ Comunidad de practicantes. La creación, configuración y composición de la *sangha* se tratarán más adelante.

⁵⁵ Ausencia del yo en cuanto a realidad del “yo” de la persona y la insustancialidad de los fenómenos.

⁵⁶ Nivel de santidad budista más elevado.

⁵⁷ Conjunto de textos que recogen los discursos de Buda en distintas colecciones (*Nikāya*), escrito en el Pali, la lengua vernácula de la India. . Está dividido en tres cestos (*Tripitaka*): (1) *Sutra*: discursos de Buda (incluye 5 tipo de discursos según duración: duración media, discursos largos, discursos conectados, discursos numéricos y discursos menores); (2) *Vinaya*: textos de entrenamiento monástico y (3) *Abhidharma*: tratados que pretenden aclarar y sistematizar los discursos.

⁵⁸ Edificación que contiene reliquias de maestros.

⁵⁹ Traducido del *Vinaya*, el texto raíz del Budismo (Vin. I.2 1)

considerar que el Budismo tuvo su Primera Expansión, trasplantándose a distintos territorios, que hoy ubicamos en el continente asiático. Con la llegada a un país, se entremezcla con el pósito cultural vigente y da lugar a una versión distinta, adaptada de Budismo. Se dan todas las fases del trasplante especificadas en el capítulo anterior y desplegando distintas estrategias adaptativas. En Asia los trasplantes darán lugar a lo que se conocen como las tres grandes ramas. Son el Budismo del Sur (Theravada), Budismo del Este (Mahayana) y Budismo del Norte (Vajrayana o Budismo tibetano, con sus cuatro escuelas, tántrico, mágico y ritual por su encuentro con la religión Bön⁶⁰) (Harvey 1998). Esta expansión se caracteriza por ser lenta (dura siglos hasta que llega a desarrollarse en Japón), por actuar vía permeabilización de arriba (el estado) a bajo (la población) y por dar paso a un tipo o escuela, rama de Budismo en cada país. Las ramas están distinguidas y localizadas geográficamente, presentando distintos énfasis en el cuerpo doctrinal. La propagación en los países asiáticos tuvo varios siglos de duración hasta que surgieron budismos aculturados y regionalizados⁶¹.

La primera expansión se inicia poco después del Nirvana de Buda. Los discípulos siguieron con el cometido de su maestro: la difusión del Dharma en las cuatro direcciones. Esta primera expansión durará hasta bien entrado el siglo XV de la era Cristiana, cuando finalmente penetrará en el Tíbet y se irá introduciendo a lo largo y ancho de Asia. Se explica que el Budismo es una religión que desde sus comienzos ha tenido que adaptarse a los países donde ha sido difundido (Spuler 2003, 7; Coleman 2001, 2; Obadia 2001, 94). El Budismo es una tradición flexible y con una capacidad adaptativa histórica (Harvey 1998, 26; Finney 1991, 380). Esto es importante recordarlo en términos de flexibilidad en el sentido de Baumann (Baumann 1997a). En este sentido, Harvey añade que la gran flexibilidad se debe a la su tolerancia crítica respecto a las otras tradiciones (Harvey 1998, 26). Así ha sabido adaptar sus límites (ligeramente flexibles) a diferentes culturas. Y es de hecho, en esas adaptaciones, que se crean y se conforman las distintas tradiciones que lo componen en la actualidad. Ya las primeras tres tradiciones se fueron desarrollando de formas diferentes en distintos países, diversificándose en la medida que se insertaban en varios grupos y en distintas regiones geográficas. La cuestión de la hibridez, entonces, aunque se identifique como algo propio de la modernidad - marcada por «encuentros culturales cada vez más intensos y frecuentes» (Burke 2006, 99)⁶²-, en la historia del Budismo forma parte de su esencia (Tweed 1999). Tan sólo hay que tener en cuenta que sus tres tradiciones principales tienen mucho que ver con los pósitos culturales donde fue trasplantado durante su expansión.

La configuración de las tres grandes escuelas tiene mucho que ver con la expansión geográfica y también con dos concilios: el primero fue unas décadas después de la muerte de Buda, donde se recogerán los primeros textos y otro unos 300 años más tarde, donde se consolidarán los dos vehículos principales: el Theravada (Budismo de los bosques, de los

⁶⁰ Antigua tradición chamánica y animista tibetana anterior a la llegada del Budismo.

⁶¹ La propagación moderna en cambio, apenas toma 200 años y sobretodo irrumpe con fuerza desde los años '60. Por su temporalidad y sus características particulares, se tratará separadamente en el capítulo 4 EL BUDISMO Y SU SEGUNDA EXPANSIÓN: UN EJEMPLO DE RELIGIÓN GLOBAL Y MODERNA (página 63).

⁶² En esa misma página, Burke propone a Edward Said como ejemplo paradigmático de hibridez: «Edward Said era un palestino que creció en Egipto, enseñó en los Estados Unidos y se describía a sí mismo como un “fuera de lugar”, en cualquiera de los lugares donde se le ubicase» (Burke 2006, 99).

Mayores) y el Mahayana (Vehículo Mayor). El resultado del Primer Concilio, celebrado en Sri Lanka décadas después de la muerte de Buda, es el Canon Pāli (Olson 2005, 6). Éste se considera el texto original que la mayor parte de tradiciones escogen como referencia. Hasta ese momento la transmisión era de tradición oral y basada en la memorización. No había ningún documento escrito. Se denomina Canon Pāli puesto que está escrito en dicha lengua. Parece ser que Buda usaba el Pāli (un dialecto oral del Sánscrito, usado como lengua vernácula en aquel momento) para hacerse más cercano a todos los que le escuchaban (C. S. Prebish y Keown 2010, 27)⁶³. El Canon Pāli es supuestamente el compendio de sermones (suttas) que pronunció Buda a lo largo de su búsqueda y se organizan en colecciones (Nikaya) (Batchelor 2011, 243). Está compuesto por tres ‘cestos’ (Pitaka) y por ello también es conocido como Tripitaka (los tres cestos). El primer cesto contiene los discursos o sermones de Buddha (Sūta Pitaka) y que a su vez está dividido en cinco secciones según duración de los discursos; el segundo cesto contiene las reglas de la vida monástica (Vinaya Pitaka) y el último, conocido como Abbhidhamma Pitaka, se considera algo posterior a los otros dos y contiene la sistematización analítica de los discursos (C. S. Prebish y Keown 2010, 29). A lo largo del Canon se refieren a Gautama como “El Señor” o el “Bendito” (Baghavat*) (C. S. Prebish y Keown 2010, 45). Es en la fijación escrita cuando comienza la sacralización y divinización de la figura de Buda.

Hasta ese momento todos eran seguidores del Buda y no se habían delimitado aún las sectas. En el primer concilio se consolida la primera tradición, la Theravada. Se identifica con la senda de los ancianos y el Budismo de los bosques. Actualmente se considera la versión más pura (en cuanto al estilo de vida) y más fiel al Dharma de Buda. El objetivo primordial es la acumulación de méritos (o buen karma) para la salvación individual. Las buenas conductas se obtienen a base de cumplir determinados preceptos. Su forma de vida se caracteriza por un ascetismo extramundano⁶⁴, es decir, renuncian a la vida para centrarse en la búsqueda del Nirvana. Su sustento depende de la generosidad y la caridad de los laicos. Por eso se considera una gran muestra de buena conducta para la acumulación de méritos de los que no siguen el camino monástico. Los templos y monasterios se convierten en elementos centrales para los Theravada y la relación de la comunidad monástica y el resto de la sociedad es de vital importancia. Los monjes forman parte de una élite, aunque todos los varones nacidos en un contexto Theravada se espera que pasen al menos un tiempo en un monasterio. Las mujeres están excluidas generalmente⁶⁵.

El Segundo Concilio se celebrará unos trescientos años después, durante el primer siglo a.C. El punto de divergencia en este concilio es el alcance de la Iluminación desde una orientación individual o colectiva. Mientras el Budismo de los Bosques se centra en la salvación y la Iluminación de uno mismo, una sección de meditadores se erigen por un sentido más compasivo: el de la Iluminación de todos los seres. Este enfoque diferencial, más inclusivo y

⁶³ Conviene destacar que lejos de querer entrar en debates filológicos y semánticos cabe señalar que el Pāli no tiene forma escrita, así que se ha alfabetizado en función de la región que lo haya escrito (Batchelor 2011, 242).

⁶⁴ En el sentido Weberiano (Max Weber 1922).

⁶⁵ Se las acepta en condiciones especiales tras la menopausia (Coleman 2001, 41-42).

popular (Clasquin 2011), comportará que los monjes o profesionales de la Iluminación participen en la sociedad y se genere una ética basada en la idea de la interdependencia. Ahí es donde cristaliza el Gran Vehículo, la tradición Mahayana (o Gran Vehículo) y tendrá como punto central la compasión (acompañada de la sabiduría). En su seno se encuentran muchas subescuelas pero las une que conciben la liberación de todos los seres. Se enfatiza la práctica de las seis perfecciones o *Paramitas* (generosidad, paciencia, vigor, meditación y sabiduría) (Coleman 2001, 37). El concepto de vacío (*sunyata**) es también importante. Esta gran escuela se caracteriza por estar llevada a cabo por grandes intelectuales que generaron sutras de alto nivel filosófico (Coleman 2001, 35). Los partidarios de esta vía más inclusiva, pasarán a considerar a los Theravada como seguidores del Pequeño Vehículo (Hinayana) (Lenoir 2000) – pequeño en el sentido de estrecho, basado solamente en la salvación individual⁶⁶. El Mahayana se conoce también por el Budismo del Este, porque fue la corriente que se expandió gradualmente hacia China, Japón, Corea y Vietnam. Un buen ejemplo del trasplante es la nomenclatura que recibe una misma tradición: lo que en Japón se conoce como Zen, en China es el Ch'an y en Corea el Kwon o S'on (Soeng 1998).

La tercera gran tradición y la más tardía es la Vajrayana (o Vehículo del Diamante). Se dice que fue Padmasambhava⁶⁷ quien cruzó el Himalaya para llevar el mensaje de Buda hasta el Tíbet. Lo más característico de esta escuela es el gran componente cosmológico y ritualístico. Se desarrolla a finales del siglo 7 d.C. y toma muchos elementos del Bön y se caracteriza por los textos del Tantra. Es un camino controvertido, que incluye elementos mágicos y prácticas reprobadas por muchos budistas como comer carne, tomar alcohol o mantener relaciones sexuales (Coleman 2001, 38). Uno de los elementos más representativos del Budismo tántrico es la recitación de mantras⁶⁸. Es tan fundamental que a menudo, en lugar de llamarlo Vajrayana, al corriente tántrico se le conoce como Mantrayana. Se incluyen también nuevas deidades y se desarrollan prácticas particulares como la visualización de deidades durante la meditación. Destaca también el uso de Mandalas⁶⁹ (Coleman 2001, 40). Estas son algunas referencias con carácter común a las cuatro escuelas Tibetanas (Gelugpa, Sakya, Nyigma y Kagyu)⁷⁰. Cabe destacar también la importancia del cuerpo como vehículo de iluminación especialmente en la experiencia tibetana (Depraz 2003).

La cantidad de textos doctrinales se han ido multiplicando en base a traducciones e interpretaciones. En este trabajo se destacan como salientes dos: los Āgamas y el Kangyur. Los Āgamas son corpus de textos referenciales provenientes de China. Son distintos del Canon Pali pero de forma clara provienen de una misma fuente y unas mismas ideas (Batchelor 2011, 242). Vendría a ser la versión de mayor referencia entre las sectas Mahayana. Paralelamente se desarrolla el modelo tibetano: el Kangyur. No incluye exactamente los mismos contenidos que los textos comentados anteriormente, pero sí contiene traducciones del Vinaya Piṭaka.

⁶⁶ Las diferencias y énfasis en el Dharma de unos y otros se especificarán en el apartado de las Tres Joyas.

⁶⁷ Es la figura del portador del mensaje de Buda al Tíbet.

⁶⁸ Literalmente “que protege el espíritu”. Es una fórmula sagrada que se pronuncia repetidamente. Utilizando el poder de su sonido, el yogui *aw* purifica y desarrolla realizaciones espirituales.

⁶⁹ Habitualmente pinturas de círculos concéntricos con una deidad en el punto central del espacio.

⁷⁰ Información acerca de las cuatro escuelas: (Numrich 1996; Richard H. Seager 1999; Samuel 1993).

Se ha mencionado un poco más arriba que la primera expansión del Budismo sigue un patrón de de arriba abajo (*top-down*), y permeabiliza desde las clases gobernantes hacia la población general. En este sentido, uno de los ejemplos más citados es el del Emperador Ashoka Maurya de Magadha, no solamente por impulsar el Budismo como la religión que inspirase el Imperio, sino que además aplicó la ética budista a su forma de gobernar. Incorporó, entre otros, los conceptos de caridad, moralidad, tolerancia y vigor a su forma de organización interna (Coleman 2001, 35). Algunos autores lo toman como ejemplo de las primeras experiencias en las que el Budismo se pone al servicio del compromiso social (Rothberg 1998; Queen 2000).

2.3 Buda, Dharma y Sangha: Las Tres Joyas

El objetivo último del Budismo es la Iluminación o Nirvana. Se trata de convertirse en un ser “despierto”, libre de todo sufrimiento y del ciclo de renacimientos sucesivos, conocido como Samsara. Hay también un elemento de liberación (no tanto de salvación como en las religiones monoteístas). Como se ha expuesto en el apartado anterior, hay múltiples escuelas que albergan diferencias entre ellas, pero bajo el nombre de “Budismo”, comparten algunos de los conceptos básicos, que son los que se expondrán en esta parte. Los elementos más básicos y comunes a todas las escuelas son las Tres Joyas: el *Buda* (o el Iluminado, maestro o ejemplo a seguir), el *Dharma* (el mensaje sobre el camino para llegar a la Iluminación) y la *Sangha* (*la comunidad*). La *Toma de Refugio*, en las Tres Joyas de alguna forma podría entenderse como un ritual de entrada al Budismo⁷¹. Ahí el que lo toma se compromete a seguir una serie de preceptos y hay un maestro o gurú que lo acoge. Así pues, la transmisión oral y la relación Maestro-discípulo, en origen son primordiales para su continuidad. Esto es esencialmente así para todas las escuelas, aunque tanto la figura del maestro, como el mensaje y la comunidad presentan diferencias sensibles y amplias en función de las escuelas y linajes que se sigan.

2.3.1 El Buda y la figura del maestro

La primera Joya es el Buda. Es la figura de quien describe el Dharma y el ejemplo a seguir. Como Buda es la representación de la Budeidad, es también el objetivo que todo practicante quiere alcanzar. El Buda es fuente inspiradora y generadora de las pautas del camino.

Mientras Buda yacía en el lecho de muerte, dio la oportunidad a sus discípulos de hacer las últimas preguntas y resolver las últimas dudas. Algo que preocupaba mucho a los discípulos era que Buda no había designado a ningún sucesor y justamente le preguntaron quién iba a ser el Maestro cuando él ya no estuviera. Buda respondió que él ya había enseñado todo lo que podía enseñar y que no hacía falta ningún maestro: lo importante era que la Sangha se rigiera por seguir el Dharma y respetar el Vinaya. No obstante, por el mismo funcionamiento de la transmisión del Dharma, los transmisores fueron adoptando roles más semejantes a maestros y guías.

⁷¹ Es el acto de comprometerse con el Buda, el Dharma y la Sangha y tomar los cinco preceptos del laico.

Según las escuelas, se pueden distinguir los roles de los maestros de tres formas distintas. En el caso del Budismo Theravada, en toda Sangha hay algún monje que ejerce de guía. Son los que guían al resto de practicantes en su camino a través de la transmisión, el conocimiento, la experiencia. En las tradiciones Mahayana, generalmente se trata de Maestro al que se le mantiene un respeto por ser portador de la tradición de Buda. El maestro guía y transmite el mensaje de Buda. En los casos Mahayana se le añade un componente de admiración por el conocimiento que posee y la experiencia que acumula. El Maestro instruye sobre el mensaje de Buda y debe cumplir además con el ideal del Boddhisattva. Por último, el caso más diferenciado del rol del Maestro lo presentan las tradiciones Vajrayana. Teniendo en cuenta la aproximación cosmológica y la vertiente mágica de la vía del Tantra, el Maestro, además de instruir y garantizar la transmisión de la tradición es una manifestación, una especie de ejemplo viviente de Buda. Ahí se incorpora una dimensión de devocionalidad hacia el maestro que se recoge extensamente en los textos del Lam Rim⁷². A menudo los maestros reciben el trato cordial de “Venerables”. Para la tradición Theravada a veces se acompaña de “Bhikkhu”. En el Zen, como ejemplo de la tradición Mahayana se denominan Roshis y en el Budismo Tibetano se les conoce como Lamas o Gurús. El nacimiento del devocionalismo budista se explica en el *Mahaparanirvana Sutra* (el sutra del *Great Passing or the Final Nirvana*) (Swearer 2003).

Los maestros, sean de la escuela que sean, se estructuran por linajes. Son sencillamente los perpetuadores de la línea de transmisión que se remonta hasta el mismo Buda. Forman parte de la saga de portadores de la tradición a la que pertenecen y son los garantes de una correcta transmisión y de dar la transmisión a nuevos maestros debidamente formados y experimentados. En torno a los maestros y los linajes se crean vínculos de pertenencia muy fuertes que a menudo terminan en sectarismos (en el sentido Weberiano de la legitimidad tradicional). Los linajes en última instancia son la principal fuente de legitimidad de la tradición.

Aunque la transmisión es de maestro a discípulo, el diálogo parece que constituye una parte importante de la transmisión del Budismo (Weber, 1958:205). Un ejemplo interesante son *Las preguntas del Rey Milinda* (“Questions of King Milinda”), traducidas por Rhys Davids⁷³. Se trata de una transmisión correcta aunque no dogmática. Se invita al practicante que experimente por sí mismo la aplicabilidad de la afirmación. Hay un pasaje muy famoso del Consejo de Buda a los Kalavas, donde habla de los compradores de oro. Los compradores de oro, antes de comprar una pieza, le hacen una serie de pruebas para comprobar que se trata de oro puro. Buda pide que los discípulos hagan lo mismo con las enseñanzas: que las comprueben, que las experimenten por ellos mismos. Si no les sirven, que no las adopten. Buda pide que no las tomen por su estima hacia él o porque es él quien lo ha dicho, sino porque verdaderamente es una enseñanza válida. Se invita, pues, a que las enseñanzas no se acepten, sino que se investiguen y se confirmen a través de la experiencia (Harvey 2003, 10). Este es un elemento

⁷² Conjunto de textos budistas de las escuelas tibetanas que recogen el camino gradual para conseguir la Iluminación (literalmente se traduce como “Etapas del Camino”).

⁷³ Se puede consultar el fragmento en inglés en esta página: <http://www.sacred-texts.com/bud/sbe35/index.htm>

que hace que el Budismo sea altamente atractivo para las mentalidades modernas: críticas, racionales y que anhelan comprobar empíricamente las propuestas religiosas (Clarke 1993).

2.3.2 El Dharma: valores, ética y nociones básicas

La segunda Joya es el Dharma: el mensaje o las enseñanzas de Buda. Son las instrucciones del camino a seguir marcadas por Buda y que deben considerarse para tomar el camino de la liberación. Dada la diversidad entre las grandes tradiciones, y también entre las escuelas que florecen en el seno del Theravada, el Mahayana y el Vajrayana, se debe llevar especial cuidado al generalizar cuáles son los elementos realmente compartidos y comúnmente aceptados por todos los practicantes budistas.

De forma general puede decirse que comparten algunos textos sagrados entre ellos Canon Pali, además de Las Cuatro Nobles Verdades, el Noble Óctuple Sendero, las Tres Características Universales y Las Tres Joyas.

Las Cuatro Noble Verdades las dicta Buda en el primer sermón tras conseguir la Iluminación. Se basan en cuatro ideas fundamentales que toman el formato de la medicina védica. La primera es el diagnóstico, la segunda es buscar la causa de la “patología”, la tercera es creer que hay una solución y la última es la “prescripción del tratamiento”. Las Cuatro Nobles Verdades fueron expresadas de la siguiente manera:

Primera Noble Verdad:

El sufrimiento (*dukkha*) existe y es inherente a la vida

Segunda Noble Verdad:

El origen de esa insatisfacción es el anhelo, el deseo es el origen del sufrimiento y de la rueda de existencias

Tercera Noble Verdad:

El deseo, y por tanto el sufrimiento pueden ser extinguidos (*Nirvana*);

Cuarta Noble Verdad:

Para cesar el sufrimiento, se debe seguir el *Óctuple Sendero*.

Fuente: (Olson 2005, 54)

Se describe pues el deseo o apego como el origen del sufrimiento. Los seres están inmersos en Samsara, que es la rueda de existencias que se expresa en el segundo punto. Hay venenos como el odio y la avaricia que junto a la ignorancia hacen que los seres no vean la realidad última de las cosas y por tanto sigan apegados al anhelo y sigan sufriendo. La realidad última puede resumirse en las Tres Marcas de la Existencia: el sufrimiento, la impermanencia y el no-yo.⁷⁴ La Impermanencia es la transitoriedad de todas las cosas. Por ejemplo la vida conlleva

⁷⁴ El “no-yo”, la inexistencia del ego es una cuestión que conceptualmente genera muchas controversias en los nuevos contextos de implantación de las tradiciones budistas. No obstante, posiciones como las de David Loy afirman que algunos autores como Derrida ya habían demostrado que la idea del sujeto no era una realidad sino una construcción ilusoria (Loy 2002, 24).

cambios: enfermedad, vejez y finalmente muerte. Cualquier elemento, estadio o sentimiento es transitorio en el sentido que no permanece por siempre igual. El no-yo o el anatman es descubrir la inexistencia de un ego separado del resto de cosas. Cada ser forma parte de una unidad que incluye todo y nada, donde no hay dualidad. Es sobre todo una característica de las escuelas Mahayana.

En el Mahayana y el Vajrayana, acompañando al no-yo se erige el concepto de interdependencia (traducido de forma más precisa y rigurosa como el *origen dependiente* (McMahan 2008a, 131). Es clave en estas dos escuelas. Llegar a comprender y experimentar el no-yo requiere una mente sabia que pueda reconocer que el final último de los seres, es el mismo: escapar del sufrimiento y conseguir un estadio de felicidad plena. A través de la práctica, la sabiduría (noción importante), se acompaña de la compasión (noción también importante que acostumbra a mencionarse junto con la sabiduría). Son como las dos alas de un pájaro: la sabiduría, si no va acompañada de la compasión no sirve de nada y una compasión ignorante, se puede aplicar mal y por tanto tampoco es útil. Por tanto, sabiduría para conocer la realidad y compasión hacia el resto de los seres sintientes puesto que al final, el origen y la finalidad son para todos lo mismo.

El **Noble Óctuple Sendero** incluye:

Sabiduría:	
	a. Visión Correcta (no imponer las expectativas la realidad) b. Intención correcta (intenciones puras derivadas de la visión correcta, sin manipular, con pensamientos puros y sin negatividades)
Moralidad	
	c. Discurso correcto (hablar de forma no violenta) d. Acción correcta (actuar de forma pura, no dañina ni violenta) e. Modo de vida correcto (conseguir el sustento de la vida de forma honrada y correcta, sin implicar el sufrimiento de otros)
Meditación	
	f. Esfuerzo Correcto (cuando se ve las cosas del modo correcto se puede trabajar con ellas gentilmente) g. Consciencia correcta (tener precisión y claridad sobre cada detalle) h. Meditación correcta (concentración o absorción correcta. La meditación contribuye a alejarse de las mentes ausentes)

En definitiva, correcto puede ser entendido como “puro”. Así pues, cualquiera de estos ocho pasos debe hacerse sin dañar a ningún otro (Baumann 1998, 1; C. S. Prebish y Keown 2010, 52).

En la toma de refugio en las Tres Joyas, se toman además cinco preceptos básicos que son como cinco guías de conducta para la vida de cualquier persona (se monje o no y pertenezca a la tradición que pertenezca). Los votos o preceptos básicos atañen a elementos esenciales y constituyen un auténtico código moral basado en los supuestos de la interdependencia, donde las acciones, pensamientos o palabras generan efectos en todos los demás. Por tanto, los Cinco Votos o Preceptos Esenciales son:

- (1) abstenerse de destruir la vida,
- (2) abstenerse de robar,
- (3) abstenerse de conductas sexuales inapropiadas o dañinas,
- (4) abstenerse de mentir
- (5) abstenerse de tóxicos de la mente o el cuerpo (generalmente sustancias que alteren la plena consciencia)

Fuente: (Olson 2005, 74-75)

Como último peldaño de elementos comunes a todas las tradiciones, falta mencionar la rueda de la existencia (Samsara), el Karma y la Reencarnación o Renacimiento. Samsara es el ciclo de reencarnaciones en el que mueren y renacen una y otra vez los seres que sufren. La única forma de liberarse de Samsara es alcanzar la Iluminación. El *Karma* se puede considerar como una ley que regula los avances o retrocesos tanto en la misma vida como en el momento de renacimiento. Esencialmente, “*Karma*” significa ‘acción’ y también se concibe como “causa-efecto” simultáneamente. Una causa actual siempre genera un efecto, éste puede ser inmediato o a largo plazo. Así pues, en Budismo no existe el concepto de destino, sino el de acumulación de méritos, a partir de la generación de buen Karma a través de pensamientos, palabras y acciones correctas. Como se verá más adelante, en la actualidad se traduce el Karma como la “ley de la causa y el efecto”, donde el individuo es el apoderado de su propia vida y son las acciones que realiza las que tienen impacto y modelan el futuro (Lopez 2002). No se trata del destino como en el Cristianismo ni de una suerte aleatoria (o fortuna), sino de una compleja cadena de causas y efectos. Las causas son esencialmente provocadas por las acciones de los individuos, que a su vez, se clasifican en “buenas” y “malas” según naturaleza. Aquellas que vienen motivadas por los tres venenos de la rueda de la vida (falsas creencias, odio y avaricia) serán malas. Las buenas tendrán su origen en los antónimos de los conceptos anteriores y estarán promovidas por el desapego, la benevolencia y el claro entendimiento. Pueden ser acciones realizadas a través cuerpo, de la mente (pensamientos) o de las palabras (discurso) (C. S. Prebish y Keown 2010, 18-19). En cuanto a la Reencarnación o Renacimiento, aunque el concepto de base existe en todas las escuelas (es decir, la vida no termina en la muerte, sino que de alguna forma se existe tras la muerte). Las escuelas Theravada usan el concepto de Renacimiento mientras que las Mahayana y Vajrayana usan el concepto Reencarnación por extensión de la herencia hinduista. Aunque la discusión no está resuelta, se puede convenir a grandes rasgos que el renacimiento implica volver a nacer en cualquier forma y estadio de ser sintiente, mientras que el renacimiento implica nacer en otro cuerpo (entendiendo cuerpo en el sentido de los cinco agregados. La idea de fondo es que hay una energía vital que preexiste y sobrepasa a los agregados y cuando confluyen éstos, se da la experiencia que las mentes ignorantes (en el sentido no peyorativo, en el sentido más budista del término) identifican con un yo o una experiencia individual (Harvey 2003).

Con la consolidación del Mahayana se amplía también la idea de la Impermanencia⁷⁵ y la no-dualidad⁷⁶ al concepto de sunyata⁷⁷. Generalmente se traduce como vacuidad (anteriormente “vacío”) y se refiere a la carencia de una existencia inherente. Viene a ser una expansión de la idea del no-yo. No solamente no existe un yo independiente, sino que es una coincidencia de los Cinco agregados⁷⁸, que existen de forma interdependiente pero no inherente.

En el camino del vehículo Mayor (Mahayana) tiene como trasfondo la idea del Boddhisattva. El Boddhisattva es un ser que toma el compromiso de no liberarse de Samsara hasta conseguir que todos los seres sintientes se hayan liberado del sufrimiento. Es la máxima expresión de la Boddhichitta, que es esa mente absolutamente compasiva. En la tradición Mahayana se suman entonces los Cuatro Votos del Boddhisattva:

- (1) Tomo el voto de rescatar a todos los seres sintientes del sufrimiento
- (2) Tomo el voto de poner fin a las aflicciones infinitas de los seres vivos
- (3) Tomo el voto de aprender las puertas del Dharma
- (4) Tomo el voto de la realización en el camino de Buda

En ocasiones, los grandes maestros que toman los votos del Boddhisattva⁷⁹, a pesar de ser maestros muy realizados y haber alcanzado el Nirvana, se reencarnan en el reino humano⁸⁰. En las tradiciones Vajrayana se les conoce como *tulkus* y en los textos se describen procedimientos específicos para la entronización de tulkus. Se ayudan de pruebas con objetos que habían sido usados por el Lama fallecido y con la dimensión tántrica se ayudan también de oráculos y exorcismos.

En otro orden de cosas, el octavo punto del Noble sendero, la meditación, requiere un detenimiento especial. Originalmente, la meditación sentada era una técnica reservada para algunos monjes. Los grandes yoguis u otros profesionales se ayudaban de otras técnicas y métodos para avanzar en el camino espiritual, hacia la sabiduría y la Iluminación.

Por último, cabe señalar que la presencia del Dharma en las sociedades asiáticas originalmente budistas, está presente de forma relativa. El conocimiento del Dharma está al servicio de los

⁷⁵ Carácter transitorio y perecedero de todos los fenómenos que componen el universo y la existencia.

⁷⁶ No hay existencia separada o independiente, todo forma parte de Samsara

⁷⁷ Vacuidad. Esta doctrina afirma la vacuidad de la realidad última. Llega a abolir todos los conceptos del dualismo y proclama la unidad esencial de lo fenomenal. Muy relacionado con la idea de impermanencia, que nada es eterno y nada dura para toda la vida.

⁷⁸ Resulta complejo trasladar fielmente la definición de conceptos tan complejos. La idea de fondo es que el yo es una ilusión de existencia inherente. Pero en realidad, no es más que la confluencia de cinco agregados. Eso se confunde con una experiencia y una existencia individual. Los Cinco Agregados son (1) Forma y Cuerpo, (2) Sentimientos y Sensaciones, (3) Percepción y Memoria, (4) Estados mentales y (5) Conciencia (se entiende la conciencia como los cinco sentidos más el sexto sentido: la intuición mental).) (Olson 2005, 59)

⁷⁹ Ser que, motivado por una enorme compasión, cree absolutamente en el Boddhichitta. Su esencia es Bodhi.

⁸⁰ La cosmología describe seis reinos de existencia, cada uno de características distintas y a veces algunos reinos no conviven en una misma dimensión de existencia. Para más detalle, consultar (C. S. Prebish y Keown 2010)

que siguen la vida monástica. Si bien es cierto que para los varones jóvenes el paso temporal por un monasterio se concibe como un estadio más de la formación educativa. En el Tíbet por ejemplo, ocurre que la escolarización en gran parte de lleva a cabo en los monasterios y en las sociedades pobres son a menudo las instituciones de carácter religioso las que se encargan de la alfabetización de la población. En cualquier caso, la proporción entre monjes y laicos es desigual y el objetivo de convertirse en monje no es universal (Harvey 2003; Olson 2005).

2.3.3 La Sangha: su creación, funciones y composición

La Tercera Joya a la que se acoge en refugio un practicante es la Sangha. La Sangha o Comunidad se origina tras el primer sermón de Buda en Benarés. Los primeros miembros de la Sangha son sus cinco discípulos estables, que tras obtener el “ojo del Dharma” son nombrados monjes. A partir de ahí son un grupo de práctica conjunta, guiados por las enseñanzas de Buda. Es el primer paso hacia la institucionalización aunque Buda no se propuso fundar una nueva religión. Siendo príncipe se embarca en la empresa de encontrar la forma de liberarse del sufrimiento (el Nirvana) y una vez lo consigue, pretende explicarlo a todo aquél que le interese seguir ese camino y probarlo. Una vez Buda alcanzó el Paranibbana, la sangha budista estaba formada por monjes y laicos. Y a pesar que Buda no había hecho distinciones de ningún tipo ni era partidario de sistemas clasistas como las castas los mayor parte de los primeros budistas provenían especialmente de los estratos elevados como él (eran sobretodo nobles y mercaderes) (Coleman, 2002: 34). Inicialmente la sangha se concebía como un espacio masculino (debido seguramente al carácter marcadamente patriarcal de la sociedad hindú). Parece ser que inicialmente Buda tuvo resistencias a la ordenación de mujeres, pero su tía tuvo un papel importante en eso, hasta que finalmente accedió a aceptar a mujeres como discípulas (Olson 2005, 110). Cinco años más tarde de las primeras ordenaciones de los discípulos más antiguos, ordenó también un grupo de monjas, permitiendo así la entrada de las mujeres en la comunidad, hecho sin precedentes en la India (C. S. Prebish y Keown 2010, 38).

En el momento de fundación, los componentes de la Sangha vivían en el bosque y se alimentaban de la naturaleza y de la caridad de aquellos que quisieran obsequiarlos con comida o abrigo. Eran un grupo nómada e itinerante. Solamente se alojaban bajo cubierto durante el período de lluvias en lugares cedidos, pero pasado el monzón volvían al bosque y así, año tras año. Con el paso del tiempo, fue cristalizando la costumbre: primero comenzaron a volver cada monzón al mismo lugar de cobijo y tiempo más tarde se consolida una comunidad sedentaria y esta es la forma que ha perdurado hasta hoy. Los monasterios son la evolución institucionalizada de la comunidad sedentaria (Olson 2005, 89) poco a poco los monasterios fueron convirtiéndose en lugares especiales y multifunción:

Buddhist Monasteries were places of residence and work, fields of merit, refuges for lay people, centers of learning, places of solitude and quiet for reflection and meditation, in some countries centers of commerce, and finally locations where healing took place.
(Olson 2005, 101)

La comunidad era el espacio de práctica y también de convivencia. De la necesidad de regular esa convivencia hace surgir el Vinaya (el cesto de normas para la vida monástica). Se regulan en él desde las formas de hablar, pensar y actuar hasta el tipo de objetos y elementos que se pueden aceptar de los ofrecimientos y la limosna. Las normas se conciben bajo la forma de votos o preceptos y a menudo viene explicada la condición en la que nace la necesidad de esa norma (Harvey 2003, 91). Las Sanghas originalmente no son mixtas y se estructuran en cuatro grandes grupos en función del género y el rango: monjes (bhikkhus), monjas (bhikkhunis). Los Theravada hablan del Sangha y consideran estrictamente que está compuesta de monjes y monjas⁸¹ (C. S. Prebish 2003). Los Mahayana y Vajrayana, en su visión compasiva e inclusiva, utilizan el término Sangha de forma más laxa, incluyendo a laicos (upasakas) y laicas (upasikas). El voto del celibato es la característica principal que distingue a los monjes de los laicos (Harvey 2003, 89). En este sistema de comunidad se da un intercambio claro de bienes: los monjes proveen de bienes simbólicos a los laicos, mientras que los laicos provienen de bienes materiales a los monjes. Esto permite a los monjes quedar al margen de participar en un sistema económico contradictorio a sus códigos de vida y por otra parte de acceso a los laicos a ese conjunto de bienes simbólicos a los que sólo tendrían acceso los monjes (Obadia 2011, 103). Se trata de una perfecta simbiosis.

La Sangha pasa entonces a estar reinada por mecanismos de control social. Además de ser el círculo de práctica y convivencia, es también donde se visualiza la afiliación o la pertenencia. Y todo lo que implica pertenecer implica también situaciones en que se deja de formar parte de ello, cuándo se rompen los códigos compartidos (Clarke 2009). En el Vinaya está desarrollado con gran concreción de qué forma se entra a formar parte, cómo se puede salir y en caso de ofensas o injurias al Buda, al Dharma o a la Sangha, se especifican niveles de gravedad de los hechos y las consecuencias que comportan.

En la sociedad India de Buda, las mujeres se consideraban demasiado vulnerables para la vida ascética y se las veía además como generadoras potenciales del deseo y el apego. La ordenación de mujeres en la tradición de Buda es una innovación en comparación con el Hinduismo o el Confucianismo. Para ellas, la ordenación implica muchos más votos que para los hombres (con variaciones según tradiciones, pero la diferencia llega a del doble de votos para ellas que para ellos). Muchos están relacionados con la reproducción y la maternidad. También varía la cantidad de votos a tomar según la tradición. A continuación se muestra un resumen del número de votos para ambos sexos según la tradición budista:

Tabla 3: Número de votos para cada tradición, comparación entre ambos sexos

Tradición	Votos para hombres	Votos para mujeres
Theravada	227	311
Mahayana	250	348
Vajrayana	258	366

Elaboración propia a partir de Harvey 2003, 93

⁸¹ En el Theravada se contemplan las figuras de la ordenación temporal como forma de estrechar los lazos entre el laicato y el monacato. Se da en circunstancias concretas como jóvenes antes de casarse y ancianos, como forma de hacer méritos para las próximas vidas. Es interesante también que los hábitos son revocables y el prestigio de un exmonje es más elevado que cualquier laico (Harvey 1998, 256).

Cabe hacer la distinción entre el papel de la mujer en los textos budistas y las actitudes que se generan a medida que la tradición va evolucionando: se ha llegado a casos de misoginia, sobrepasando las situaciones en que se daba una predominancia masculina (Olson 2005, 122).

Por último, algunas tradiciones, sobre todo las Mahayana, destacan el poder de la Sangha en la práctica. De alguna forma se considera que tiene un mayor potencial el hecho de practicar en comunidad que en solitario. Se dice que se genera una energía extraordinaria en las sesiones de meditación.

2.4 Conclusiones

En este capítulo se ha presentado brevemente el Budismo para situar al lector. Se ha mostrado cuándo nace y bajo qué condiciones. Resulta importante enfatizar que los inicios no son proféticos ni sagrados, sino que es la historia de un príncipe que se embarca en la búsqueda interior y acaba encontrando un camino para comprender la realidad y escapar del sufrimiento. Tras el hallazgo, Buda (el Iluminado) desea compartir su experiencia para que otros se beneficien de su exploración, pero no está entre sus objetivos fundar una religión.

Tras su muerte, el mensaje, el Dharma queda en tradición oral y siglos después se organiza el primer concilio, de donde nacerán los textos canónicos como el Vinaya. El Dharma se irá trasplantando a los países vecinos (primero los del sur, dando origen al Theravada; después hacia el Este, dando lugar al Mahayana y por último al norte, penetrando en el Tíbet y configurando el Vajrayana). Se identifica esta fase con la primera expansión.

Cada una de las tres grandes tradiciones se compone a su vez de escuelas que van surgiendo a medida que van habiendo escisiones y nuevas vías en los linajes. Resulta complejo definir de forma exacta qué elementos constituyen el tronco común a todas las tradiciones. En este capítulo se han presentado elementos que están presentes en todas ellas de forma importante, aunque con énfasis diferentes. Se han destacado las Tres Joyas (el Buda, el Dharma y la Sangha), el Vinaya y la visión no teísta de Buda como la base. Se ha puesto especial énfasis en cada una de las Tres Joyas. Para el Buda se ha expuesto el papel del maestro. En el Dharma se han presentado las Cuatro Nobles Verdades, el Óctuple Noble Sendero y los Cinco Preceptos. Para la Sangha, se ha explicado el origen de la comunidad y algunas características básicas de funcionamiento en sus inicios. Se ha destacado la simbiosis entre la parte laica y la parte monástica para el buen desarrollo budista de ambas.

En definitiva, esto permitirá al lector comprender un poco mejor cuáles son las bases de qué hay tras el concepto “Budismo” y cuáles son las nociones básicas que aparecen en todos los capítulos de aquí en adelante. En el siguiente capítulo se trata la Segunda Expansión del Budismo.

3 EL BUDISMO Y SU SEGUNDA EXPANSIÓN: UN EJEMPLO DE RELIGIÓN MODERNA Y GLOBAL

In a world where societies are losing coherence and where the traditional religions do not match people's needs as their religion once did, it is important to understand viable alternatives. When Tibetan Buddhism comes to the West and, letting go of its cultural aspects, can be understood as a Western practice, many possibilities emerge. (Stine 2003, 1)

En este capítulo se pretende explicar el proceso de la segunda expansión bajo la perspectiva de la extensión Budista como un fenómeno moderno y el Budismo como una religión global de alta capacidad adaptativa. Se pondrá atención a las fases y a los encuentros culturales previos que facilitan los flujos de intercambio que tienen su auge a partir de los años 60 y sobre todo a partir de los años 90. Se muestra también la consolidación de la disciplina académica dedicada al estudio del Budismo en su faceta de religión moderna y global: los *Buddhist Studies*.

Hay dos grandes vías para explicar la expansión del Budismo a escala global que normalmente se presentan separadas: una tiene en cuenta los cambios ideológicos en occidente y los contactos culturales entre oriente y occidente, la otra tiene una perspectiva sociológica más amplia y de contexto, que tiene en cuenta el auge del Orientalismo, la secularización de las grandes iglesias y el pluralismo religioso incipiente (Obadia 2001, 92). Aquí se combinan ambas perspectivas puesto que la segunda se considera también en parte consecuencia de la primera y en ambos casos, las fuerzas de la Modernización y la globalización están detrás de las dos vías.

En el capítulo anterior se ha tratado la primera expansión del Budismo y en este se tratará la segunda. Se ha considerado oportuno tratarlo en capítulos separados puesto que hay varios elementos que distinguen la expansión del Budismo en el entorno asiático y en el contexto occidental moderno. Por un lado, está la velocidad de esta segunda expansión: lo que en Asia tomó siglos, en el resto de continentes cambia vertiginosamente en 150 años (C. S. Prebish y Baumann 2002, 2-3). La expansión “moderna” o contemporánea se da en Norte América (sobre todo en Estados Unidos), Australia, Europa y Sudáfrica (Baumann 1998, 122). Existen, además del tiempo y el espacio, elementos endógenos como la relación entre Budismo y Estado, los estratos en los que se difunde, las Tradiciones que se expanden y la renovación de los enfoques.

El primer elemento a diferenciar entre la primera expansión y la segunda, es la relación entre el estado y la religión: el folclore y la intelectualidad. Mientras en los países asiáticos se instauró como la religión estatal, en los países industrializados de la otra mitad del globo inició su difusión desde las élites culturales y no desde los círculos de poder político. Hay un interés desde la base en conocer, entender, construir e introducir el Budismo en sus respectivos países y contextos.

El segundo elemento es la doble vía de difusión del Budismo; el folclore y la intelectualidad. Entre los estratos más bajos y por tanto, en muchos de los países asiáticos donde se difundió en los primeros siglos de existencia, lo hizo a través de la práctica, el camino del ritual y la representación (C. S. Prebish y Keown 2010). En la difusión reciente se identifica

mayoritariamente con una religión racional y compatible con el pensar científico, basada en la razón y la experiencia individual. Hay además dos posturas: por un lado la que lo considera compatible y por el otro, la que construye el Budismo como algo científico desde su naturaleza (McMahan 2004).

La tercera gran diferencia es la diversidad de escuelas que se introducen en un mismo territorio. Así como en los países donde se implanta en la primera fase de expansión se encuentra prácticamente en solitario la rama de Budismo que se configura específicamente en ese contexto, en los países donde se implanta el Budismo en la expansión moderna, podemos encontrar todas las ramas existentes conviviendo en las calles de una misma ciudad (Baumann 2001, 3; Rawlinson 2001, 123).

Por último, se ponen grandes énfasis en la práctica de la meditación. Es un enfoque práctico eminentemente (sobre todo a partir de los años 60 y la explosión de los movimientos contraculturales), pero es una práctica que mayoritariamente se toma como no ritualística y no folclórica. Se tratarán las características del Budismo Moderno en el **capítulo 4** (ver pág. 103 y ss.) con mayor detalle.

Actualmente el Budismo es la cuarta religión más presente en el mundo con un 7,1% -siguiendo el Cristianismo (31,5%), el Islam (23,2%) y el Hinduismo (15%) (Díez de Velasco 2009, 154; DDAA 2012)⁸². Hay un gran consenso actualmente en considerarlo como una *religión* global (Obadia 2011). De hecho se puede considerar que el Budismo, junto al Islam, han sido históricamente las dos grandes religiones globales (P. L. Berger y Casanova 2004). Además se observan diferencias entre las tradiciones. Finney especifica que las religiones orientales y el Budismo Zen particularmente, contribuye a construir una realidad transcultural debido a su orientación transcendente de unidad:

The major ancient Eastern religions, according to Wilber's "structural-hierarchical" analysis, are fundamentally different in this regard from most of the other "cults" with which they are often compared. Specifically, the great Eastern religions share a trans-national and transcendent orientation that sets them structurally at odds with the pre-rational orientations of most of these other "cults". As Preston suggests in his valuable study of the Zen Center of Los Angeles, Zen is distinctive for its methods of socially "constructing transcultural reality." (Finney 1991, 383)

En este capítulo en particular pero en la tesis en general, se adopta la perspectiva del Budismo Moderno y se intentarán documentar los cambios que atañen a la globalidad, aunque se escapa de los límites de esta tesis hacer una comparación exhaustiva de las evoluciones en distintos contextos. Se toman en consideración básicamente tres ideas: (1) que la realidad social es compleja y son múltiples las fuerzas que actúan en la configuración de los fenómenos sociales (por tanto, no solamente son los efectos de un proceso de contacto e importación cultural, sino también las fuerzas modernizadoras globales y otros elementos intervinientes que se examinan al final de éste capítulo), (2) que la esfera religiosa es parte de la realidad

⁸² Cabe notar que el último informe del Pew Research Forum la tercera posición en número es para los no afiliados a ninguna religión (16,3%). Puede consultarse aquí: <http://www.pewforum.org/global-religious-landscape-exec.aspx>

social y que en la actualidad los cambios provocan que las religiones ocupen nuevas funciones y nuevos campos sociales, (3) que el Budismo es un ejemplo paradigmático de religión global, moderna y en creciente expansión. Paralelamente y dado que el objetivo final es comprender la configuración de distintos modelos de Budismo en el contexto español, tampoco tendría sentido centrarse únicamente en los casos de occidentalización, aunque sí pueden ser altamente inspiradores por compartir algunos elementos de base con la cultura española que los contextos asiáticos donde nace el Budismo.

3.1 Cuando la *Rueda del Dharma* “gira” más allá de Asia: ¿Budismo Occidental o Budismo Moderno?

Inicialmente cristalizó la expresión del *Budismo en Occidente*. Durante mucho tiempo, esta segunda expansión que ha conocido como la “occidentalización del Budismo” o “Budismo Occidental”. No obstante, el Budismo no llega únicamente a Occidente, sino que se instala en todos y cada uno de los continentes. Deja de ser una cuestión dicotómica entre oriente y occidente. Atañe a momentos en el tiempo distintos y fenómenos que no se circunscriben solamente a un lugar determinado. De la necesidad de identificar ese proceso superior, surge la idea del Budismo Moderno (Gombrich 2005), puesto que no es sólo el hecho que el Budismo llegue a Occidente, sino que se concibe a partir de ahí como una tradición antigua, transportada a nuevos contextos y un momento histórico totalmente diferente al de su fecundación (Heine y Prebish 2003), teniendo en cuenta por ejemplo las fronteras idiomáticas para la transmisión del Dharma o incluso los mundos referenciales tan dispares de los que parten unos y otros (portadores de la tradición y los nuevos budistas). Se intenta explicar la hibridez del movimiento al ubicarse sobre antiguos estratos (Matsudo 2000), pero también se consideran los retos y adaptaciones que sufre en el contexto original, causados por la modernidad, la globalización y la interconexión del planeta actualmente (Quli 2008; D. López 2002, ix). Wilson expone el Budismo Moderno como algo que sobrepasa la civilización occidental:

Modern Buddhism, then, is a hybrid product of both Buddhist Asia and the West. It occurs in both Asia and the West, and exists alongside other forms of buddhism, including groups that are less interested in reform or even harbor explicitly anti-modern viewpoints. From some perspectives it operates almost as a separate, self-sufficient form of Buddhism that partially transcends traditional sectarian or geographic boundaries. (Wilson 2008, 98)

Los autores actuales han abandonado la idea del “Budismo Occidental” porque no se puede considerar a Occidente como una única forma de desarrollo del Budismo (por ejemplo, las diferentes formas que se dan en los EUA y Europa), ni Asia se puede tomar como una entidad que no evoluciona y cambia en los últimos dos siglos⁸³. En el contexto asiático también se están dando procesos de renovación o actualización de las tradiciones budistas, como consecuencia del capitalismo y la tecnificación. Por ejemplo en Orissa (en el sur de la India) se reivindica que una ciudad del estado se convierta en lugar de peregrinación oficial para los

⁸³ Asoma de nuevo el segundo supuesto de Blaut: “Los países no occidentales en la periferia del sistema mundial, a menudo son estancados y tradicionales”

budistas (Kumar 2005). Un buen ejemplo también es la transformación y Modernización del Budismo Won en Corea (Chung 2003). Este Budismo *Nuevo*, es el producto de “culturas en interacción, individuos e instituciones en un tiempo de rápidas transformaciones” (McMahan 2008a). O el auge de la veneración a las reliquias que describe Swearer en el caso Tailandés, que ha tomado un rumbo secular y comercial, y el auge del culto a las reliquias lo atribuye a un cambio en el contexto cultural tras el contacto con el capitalismo y el rápido cambio económico y social (Swearer 2003). En este sentido, Martin Baumann propone solucionar el debate considerándolo Budismo Global y rechazando así las ideas de Occidente únicamente, dedicado a capturar el Budismo como fenómeno transnacional (Baumann 2001).

James Coleman acuña el término “Nuevo Budismo”, para simbolizar la creación de algo realmente nuevo, de alcance mucho más amplio que la tradiciones budistas en sus formas anteriores (Coleman 2001). Queda más allá de translación geográfica e incluso de la bidireccionalidad del proceso. El hecho es que gran parte de los cambios y adaptaciones que se observan en los países de la segunda expansión, tienen más que ver con un proceso de Modernización global que con un fenómeno occidentalizador. No obstante, se ha desestimado el concepto de “Nuevo”, puesto que las tradiciones budistas todas son frutos de innovaciones generadas en base a los trasplantes. Por tanto, no es el único Budismo Nuevo el que se presencia actualmente. Considerarlo “Nuevo” implicaría cierta forma de eurocentrismo. Es algo “nuevo”, ciertamente, pero denominando “nuevo” al actual se encajan todos los anteriores en un estadio “antiguo”, lo que impide establecer diferencias entre ellos, cuando entre el nacimiento del Budismo Theravada y el del Budismo Vajrayana pasan más de trece siglos.

¿Por qué otros motivos es importante realizar el salto al Budismo Moderno como un fenómeno global que no es propio de Occidente (en el sentido de Prebish y Baumann)? Si solamente se toma en consideración el proceso de trasplante de contextos asiáticos a nuevos contextos, se está siguiendo la lógica unidireccional que marcaban las teorías difusionistas. Se debe entender el proceso como un desplazamiento, un trasplante que tiene influencia mutua entre los sistemas simbólicos que entran en interacción (a pesar que el foco se centra en los resultados de las adaptaciones del Budismo en nuevos contextos). Como se ha visto en el **apartado 1.3.3** Elementos que intervienen en el proceso de trasplante, en el trasplante de cualquier sistema religioso existe siempre una cultura de emisión y otra de recepción, con lo que en la interacción del trasplante se generan cambios tanto en el punto de partida como en el de llegada.

Por otro lado, y siguiendo con los elementos descritos el proceso de trasplante de cualquier religión, conviene recordar que la gestación de este Budismo Moderno no comienza en el siglo XIX estrictamente, sino que los contactos culturales antecedentes son primordiales para el acercamiento, la interpretación y la construcción de los contenidos globales y locales de este Budismo de alcance global. La imagen del Budismo actualmente es positiva pero ha tenido episodios de mala prensa como nihilista, negador del mundo, pesimista, etc. (C. S. Prebish 1998). Y en un siglo pasa a ser un conjunto de tradiciones optimistas y proactivas (Tanaka 1998). Existen también las experiencias de los japoneses en los campos de concentración donde el hecho de ser budista estaba mal visto por que se asociaba a actividades subversivas

de carácter nuclear y armamentístico (Williams 2002). En el siguiente apartado se explican los antecedentes de contactos culturales que facilitan, preparan y condicionan la mundialización las tradiciones budistas.

3.1.1 Contactos entre culturas: mundo budista y mundo cristiano

Los contactos entre el mundo budista y el mundo cristiano parece ser que comienzan antes de la fundación del Cristianismo en sí. Buda vivió unos 500 años antes que Cristo. La primera interacción entre la civilización occidental y el mundo budista data del 326 a.C., en un encuentro entre el fundador del Imperio Maurya y Alejandro el Grande (Batchelor 1994, 5-7). Se ha documentado que poco después, el Emperador Ashoka (III a.C.) envió monjes budistas a la zona de la civilización Griega clásica. Hay incluso referencias que podrían apuntar una posible visita de Buda a Egipto (Lenoir 2000). Así pues, los unos sabían de la existencia de los otros pero no se habría desarrollado más interés. Las rutas de comercio (sobre todo la ruta de la seda) supusieron una importante forma de contacto comercial, que originó intercambio material pero también interacciones más simbólicas (Cusak 2011). La ruta de la seda comienza el siglo I a.C. y se prolongarán hasta el siglo XVI, creando una red de caminos y de tránsito comercial que irá desde la región de la actual China Xi'an, avanzando hacia Antioquía y finalmente alcanzando la península ibérica. A continuación se presenta un esquemático eje cronológico desde el nacimiento de Buda hasta el siglo I a.C. Para distinguir las zonas geográficas se utiliza el nombre de los actuales continentes, que en aquél momento no existían:

Tabla 4: Eje cronológico desde el nacimiento de Buda (566 a.C.) al siglo I a.C., comparando los territorios actuales de Asia y Europa

Siglo	Asia	Europa
566-486 AC	Fechas convencionales de la vida de Buda	-
490-410 AC	Período de la vida de Buda según investigaciones recientes	-
S. IV a	Posible encuentro entre Chadragupta Maurya y Alejandro el Grande	-
S. III a.C.	El Emperador Ashoka envía monjes budistas a la cuenca del Mediterráneo	-
S. I a.C.	Se inicia la ruta de la seda de China hasta India. Se irán extendiendo los caminos hasta llegar a la península ibérica hacia los siglos XII-XIII	

Desde el siglo I a.C. en adelante no hay prácticamente información documentada acerca de los contactos, hasta la aparición del *Livre des Merveilles du Monde* (da Pisa y Polo 1300). El inicio de contactos documentados e intensos llegará a partir del siglo XV, con la figura de los misioneros (sobre todo jesuitas y, posteriormente, el colonialismo (Fields 1992, 23). En la época colonial se reúnen el Budismo y las ideas occidentales de los misioneros cristianos

(Baumann 2002a). En base a estos contactos e intercambios, se comenzará a construir un imaginario acerca de las tradiciones budistas. Los contactos misioneros sobre todo se hacen desde la actual Europa con la costa del este asiático (principalmente China y Japón). Se tiene contacto por tanto con las formas de la tradición Mahayana. Durante el siglo XVI básicamente se da el flujo de ida de misioneros. La mayoría de los misioneros cristianos que se trasladan a Asia a partir del renacimiento firman autos de fe declarando rasgos demoníacos en las religiones encontradas (Lenoir 2000, 155)⁸⁴. A continuación se muestra el eje cronológico para los siglos XVI al XVIII. Se comparan de nuevo los territorios de la actual Asia, con Europa e incluyendo también América:

Tabla 5: Eje cronológico de los siglos XVI al XVIII, comparando los territorios actuales de Asia, Europa y América

Siglo	Asia	Europa	América
S. XVI	Contacto de los misioneros jesuitas con China y Japón (mayoritariamente Budismo Zen) Llega San Francisco Javier a Japón (misionero Jesuita)		
S. XVII		Se implanta el término “Budismo” en las civilizaciones occidentales	
S. XVIII	Los jesuitas permanecen en Beijing hasta este siglo. Se inmiscuyen en las cortes de los emperadores a través de diversas profesiones y aprehenden Budismo	La filosofía budista tiene gran presencia en la filosofía Alemana y Francesa. En España, aunque también es el “siglo de las Luces”, la influencia es menor	Llegan inmigrantes chinos y japoneses a la costa oeste como mano de obra por la fiebre del oro

El ejemplo paradigmático de cómo se construyen los imaginarios en base a los contactos, es que en el siglo XVII que se creará el concepto “Budismo”. Buda vivió seis siglos antes que Cristo y como se ha visto anteriormente, no tenía la intención de crear ninguna religión. Buda sí que propuso a sus seguidores que difundieran el Dharma en todas las direcciones para que otros seres pudieran beneficiarse de su hallazgo. De ahí surgieron las tres grandes Tradiciones y centenares de escuelas. El término Budismo es un intento de aglutinar todas esas tradiciones que parten de la figura de Buda. Resulta clarificadora la definición que aportan Estruch y sus colaboradores:

Se refiere a una amplia amalgama de corrientes de pensamiento (escuelas) aparecidas en el Indostán, cuyo único punto coincidente es «el reconocimiento de la figura histórica de Buda como fuente inspiradora» (Estruch et al. 2007, 226).

Supone por tanto una forma de construcción: es una generalización, una clasificación bajo un mismo concepto, que lleva a una concepción relativamente unitaria del Budismo. La figura de los misioneros es clave, en el sentido que en ellos arranca la percepción y la interpretación de lo que es el “Budismo” a ojos de las mentalidades occidentales. No obstante, el conocimiento

⁸⁴ Uno de los más conocidos es San Francisco Javier por destacar el carácter diabólico de la religión encontrada (bonzos chinos o japoneses).

acerca de las tradiciones budistas no sobrepasará mucho más allá del círculo de profesionales religiosos y círculos reducidos de élites culturales. El gran salto diferencial se dará en el siglo XIX.

3.1.2 El re-conocimiento del siglo XIX y principios del XX

El siglo XIX traerá consigo una explosión de publicaciones acerca de eso llamado “Budismo”, lejano y exótico. Tras la racionalidad del siglo XVIII, se dan paso corrientes más pasionales como el Orientalismo y el Romanticismo. El filósofo Schlegel, romántico pionero alemán, encabezará el movimiento del “Renacimiento Oriental”. Dicho movimiento consiste en buscar en el mundo asiático y sus tradiciones, la espiritualidad genuina perdida en el mundo moderno tras la Ilustración. Las corrientes culturales del Romanticismo y el Orientalismo darán mucho aire a las ideas budistas en contextos cristianos. La época colonial (sobre todo en el último tercio del siglo XIX) supondrá una fuerte interacción entre los ideales budistas locales y las ideas occidentales de los colonizadores. Todo ello generará resultados en términos de imaginarios, valoración cultural y acercamientos entre ambas cosmovisiones. Los resultados dependerán también del modelo de contacto y las iniciativas de difusión: mientras en el caso de Estados Unidos y Australia el contacto se hace a través inmigrantes asiáticos que se mudan allí por trabajo (sobretudo Japoneses y Chinos) y a la vez hacen de misioneros; en el caso de Europa generalmente son filósofos e intelectuales que inicialmente generan ideas pesimistas acerca de eso llamado Budismo. Más tarde serán los conversos Europeos los que dan a conocer el Budismo (Baumann 1997a, 274).

Los primeros contactos con las élites culturales se harán a través de libros. O bien por traducciones de textos raíz del Budismo, o bien por tratados (mayormente filosóficos) que tratarán de definir, explicar e interpretar qué es el Budismo y para qué sirve. La referencia más antigua encontrada constata que la primera referencia escrita sobre Tradiciones Budistas se dio en 1820, «definiéndolo como un árbol de muchas ramas» (Lenoir 2000, 2). En el contexto Europeo serán importantes los escritos de Eugène Burnouf y Arthur Schopenhauer y su realce del pesimismo búdico. El estricto de Burnouf: *Introduction à l'histoire du bouddhisme Indien*, publicado en 1844 postulará las bases de la imagen europea sobre el Budismo. Ambos, Burnouf y Schopenhauer se aproximaban al Budismo desde una valoración negativa, lo consideraban una religión negadora del mundo y con fundamentos pesimistas. La visión negativa era abundante en Europa: Jules Barthélemy-Saint-Hilaire poco después publicó un libro deslegitimando el Budismo titulado *Le Bouddha et sa religion*. Las primeras imágenes lo tratarán de pesimista, nihilista y negador del mundo. A continuación se adjunta el eje cronológico que recoge los hechos más importantes comentados en este punto. Se comparan los territorios de Asia, Europa y América:

Tabla 6: Eje cronológico 1803 a 1860 para Asia, Europa y América

Año	Asia	Europa	América
1803		El alemán Friedrich Schlegel encabeza el “Renacimiento Oriental”: el movimiento consiste en buscar en el mundo asiático y sus tradiciones la espiritualidad genuina perdida	
1844		Burnouf publica <i>Introduction à l'histoire du bouddhisme Indien</i> , postula la base de la concepción europea del Budismo	
1853			Creación de dos templos Budistas Chinos en San Francisco (por Chinos que fueron allí por la fiebre del oro)
1860		Jules Barthélemy-Saint-Hilaire publica un libro deslegitimando el Budismo titulado <i>Le Bouddha et sa religion</i>	

Las tornas cambian a finales del siglo XIX, con el surgimiento de románticos y orientalistas, basados en los contactos coloniales y las idealizaciones del mundo oriental. Tweed destaca cuatro libros publicados entre 1879 y 1894, que supondrán los primeros autores que hablan acerca de las tradiciones Budistas con cierta admiración o voluntad de acercamiento (Tweed 1992). El primero en aparecer fue *The Light of Asia* (Edwin Arnold, 1879), la vida de Buda en verso y tuvo un éxito rotundo (Cusak 2011)⁸⁵. Poco después, el General Henry Steel Olcott publicó *Buddhist Catechism* (1881): En aquél momento Olcott residía en Sri Lanka y fue el primer americano de raíces europeas en convertirse al Budismo (Fields 1992, 101). Su mayor esfuerzo fue la revisión del Budismo desde la perspectiva protestante. En términos de McMahan, como crítica al Cristianismo lo alió con el racionalismo científico y las ciencias ocultas:

[Olcott] allied Buddhism with scientific rationalism in implicit criticism of orthodox Christianity, but went well beyond the tenets of conventional science in extrapolating from the Romantic- and Transcendentalist -influenced ‘occult sciences’ of the nineteenth century.
(McMahan 2008a, 95)

Pocos años antes, en 1875, el General Olcott había fundado junto a Helena P. Blavatsky la Sociedad Teosófica en la ciudad de Nueva York (Seager 1999). Se considera que esta Sociedad

⁸⁵ Se hicieron varias reimpresiones y se registraron prácticamente un millón de copias vendidas (Cusak 2011)

supuso un fuerte impulso para el estudio del Budismo en Estados Unidos. Los objetivos manifiestos de la Sociedad Teosófica eran los siguientes⁸⁶:

- Formar un núcleo de la Fraternidad Universal de la Humanidad, sin distinción de raza, credo, sexo, casta o color.
- Fomentar el estudio comparativo de Religión, Filosofía y Ciencia.
- Investigar las leyes inexplicadas de la Naturaleza y los poderes latentes en el hombre

Las actividades de la Sociedad Teosófica, altamente vinculada al ocultismo y al estudio científico de la religión, abren la avenida del interés místico, exótico y mágico por el Budismo, especialmente, el Budismo tibetano por su carácter eminentemente tántrico. Será también a partir del Coronel Olcott cuando se comienza a construir el discurso de la cientificidad del Budismo (McMahan 2004).

El movimiento Trascendentalista que aparece en fragmento anterior, es un movimiento que tuvo lugar en Estados Unidos y daría lugar a la primera oleada de transmisión cultural de ideales orientales en Estados Unidos. Fue un importante impulso para el Budismo, aunque promovían una selección de ideas budistas e hinduistas. Los grandes exponentes de este movimiento fueron Henry D. Thoreau, Ralph Waldo Emerson y Walt Whitman (todos vivieron durante el siglo XIX) (Fields 1992, 64-65).

Las otras dos obras que cita Tweed como importantes en ese período 1879-1894, son ambas de origen alemán: *Buddha, His life, His order, His Doctrine* (Hermann Oldenberg, 1982) y *The Gospel of Buddha* (de Paul Carus, 1894). El libro de Oldenberg es el primero que se basa en textos escritos en Pali, es decir, basados en fuentes originales no traducidas al inglés o francés. Paul Carus, nacido en Alemania y migrado a Estados Unidos por cuestiones ideológicas, era estudioso de las religiones en perspectiva comparada. Su pensamiento iría evolucionando hasta proclamar finalmente la necesidad de una "Religion of Science"⁸⁷. Hasta aquí se han examinado las publicaciones que propulsaron el Budismo fuera de Asia a finales del siglo XIX (especialmente en Europa y Estados Unidos). Pero todavía no se ha marcado el inicio de la Segunda Expansión.

La fecha que se ha convenido como el momento de inicio del auge del Budismo fuera de Asia es la celebración del Primer Parlamento Mundial de las Religiones en Chicago, (1893). El parlamento de las Religiones se dio en el marco de la exposición de Chicago. Se celebró en honor al 400 aniversario del descubrimiento de América por Cristóbal Colón en 1492 (Cusak 2011, 301). La exposición constaba de diversos pabellones con culturas del mundo diferentes. El pabellón de Asia tuvo especial impacto y sobre todo algunos de los parlamentos que hicieron representantes, por ejemplo, el maestro Zen Japonés Soyen Shaku habló en dicho congreso. Seguidamente, los escritos de su discípulo D. T. Suzuki fascinaron a los intelectuales del momento (Coleman 2001). De hecho Suzuki es todavía hoy un referente en el paradigma del Zen moderno. Hubo un fenómeno masivo de conversiones al Budismo tras aquél congreso.

⁸⁶ Extraído de la página web de la Sociedad Teosófica en español (<http://www.sociedadteosofica.es/>). Consultada el día 25-07-2011.

⁸⁷ Paul Carus es uno de los primeros impulsores del Budismo como religión científica y veía en las tradiciones orientales el remedio y los antídotos para la locura del alma occidental (Verhoeven 1998).

Se atribuye al contacto con la experiencia directa de los maestros, los ejemplos vivientes del Zen sobre todo. Anagarika Dhammapala fue invitado también al Parlamento Mundial de las Religiones, como representante del “Budismo del Sur”. Nacido en Ceilán en la colonia británica, recibió la educación de tipo inglés. Fue uno de los preservadores y recuperadores más importantes del Budismo entre finales del siglo XIX e inicios del XX (Baumann 1996). Se muestra a continuación el eje cronológico correspondiente a la etapa de 1875 a 1894:

Tabla 7: Eje cronológico entre 1875 y 1894 para Asia, Europa y América

Año	Asia	Europa	América
1875			Fundación de la Sociedad Teosófica (Por Henry Steel Olcott y Helena P. Blavatsky) en Nueva York
1879		Publicación del Poema <i>The Light of Asia</i> (Sir Edwin Arnold)	
1880	Toma de refugio en Ceilán Olcott, uno de los fundadores de la Sociedad Teosófica		
1881	Publicación <i>Buddhist Catholicism</i> (Henry Steel Olcott). Un intento de catequismo budista. Fundación de la Pāli Text Society (Thomas W. Rhys Davids)		
1882		Publicación en inglés de <i>Buddha: His life, his Doctrine, his Order</i> (Hermann Oldenberg, primero editado en alemán)	Publicación de <i>Songs of a Buddhist</i> de Paul Carus
1891	Fundación de la Maha Bodhi Society (Anagarika Dharmapala) en India		
1893			I World Parliament of Religions (Chicago) Hablan: D. T. Suzuki, Dharmapala (de la Maha Bodhi Society)
1894			Publicación de <i>The Gospel of Buddha</i> , de Paul Carus

Sin duda el Parlamento Mundial de las Religiones marca una gran diferencia con el interés precedente. Como se verá a continuación, será a partir de este evento mundial que se dispara la proliferación de organizaciones y sociedades budistas de todo tipo, tanto en Europa como en Estados Unidos. Comienza con la Maha Bodhi Society fundada por Anagarika Dharmapala en América. Sigue por la proliferación de la Sociedad Teosófica en distintos países de Europa (Alemania, Reino Unido, Francia) y numerosos ejemplos de Sociedades Budistas (la más saliente, la *Buddhist Mission Society*). A continuación se presenta el eje cronológico desde

1897 a 1930 (a partir de la década de los años 30 y sobre todo con la Segunda Guerra Mundial, se truncan numerosos proyectos budistas):

Tabla 8: Eje cronológico entre 1897 y 1930 para Asia, Europa y América

Año	Asia	Europa	América
1897			Fundación de la sede Americana de la Maha Bodhi Society (Anagarika Dharmapala)
1903		Fundación de la Sociedad de la Misión Budista en Alemania (Karl Seidenstücker) en Leipzig	
1907		Fundación de la Buddhist Society of Great Britain and Ireland (por el converso Ananda Metteya)	
1914			Fundación de la Buddhist Mission Society en Estados Unidos
1924		Fundación de la Buddhist Haus en Berlín	
1925		La sociedad Teosófica inaugura un Santuario en Gran Bretaña	
1926		Fundación de la Rama de la Maha Bodhi Society en Gran Bretaña e inauguración de un Monasterio en Londres	
1929		Fundación de Les amis du Bouddhisme en Francia	
1930	Fundación de la Soka Gakkai en Japón		

Un elemento a tener en cuenta es que si bien hay un gran movimiento de conversos o de no asiáticos que se interesan por el Budismo, en Estados Unidos no se debe olvidar la presencia de inmigrantes chinos y japoneses. También son activos en la fundación de organizaciones y visibilizando sus tradiciones de origen, como es el caso de la *Buddhist Mission Society*. De hecho, observando Por lo que respecta al movimiento converso, cabe destacar en este punto que se circunscribe a círculos intelectuales muy reducidos, con posibilidades, y que en muchos casos disponen de medios para viajar. Aunque en la literatura se use el término “auge” a partir del Parlamento Mundial, no se debe olvidar que se tratan de individuos marginales, salientes pero protagonizan una popularización en el sentido social amplio (Neumaier-Dargyay 1995, 189). Cuando sí se puede comenzar a hablar de una gran popularización es a partir de los años 50 y, sobre todo, en los movimientos contraculturales a partir de los 60. Se examina en el siguiente apartado.

3.1.3 La popularización del Budismo: de 1945 en adelante

En el período de 150 años de la expansión reciente del Budismo, se distinguen dos grandes etapas (Lenoir y Vale 1999). En un primer episodio (desde principios del siglo XIX a mediados del XX) se desata un interés intelectual, principalmente a través de los textos y recibiendo el Budismo como filosofía. La década de los '60 supone un punto de inflexión y marca el inicio del segundo periodo, caracterizado por: motivaciones de tipo espiritual, con el objetivo de obtener una transformación interior a través de la meditación y por la llegada a Occidente de los exiliados Tibetanos. Se identifica también con el momento en que se inicia la transmisión oral del Budismo en los países occidentales y la meditación se convierte en una práctica habitual dentro de esos círculos. Si bien resulta muy útil cognitivamente contar con estas dos etapas, es un modelo que lo presenta como partes consecutivas y si bien es cierto que en el primer periodo predomina la aproximación intelectual, en el segundo pasa a ser predominante la experiencial pero se solapan y conviven ambas aproximaciones. López señala tres aspectos que en la segunda mitad del siglo XX propician el auge del Budismo más allá de Asia:

...tres circunstancias históricas favorecieron la llegada del Budismo a Occidente: la derrota del Japón en la segunda guerra mundial, el éxodo del pueblo tibetano y la occidentalización del Sureste Asiático. El contacto se produjo porque gente de todas las clases sociales, de variada formación, de todas las edades, se sintieron «tocadas» por esta experiencia de aprender las enseñanzas de los grandes maestros de esta religión. (B. López et al. 2007, 79)

La primera cuestión es la derrota del Japón en la segunda Guerra Mundial. Numerosos japoneses tuvieron que migrar (principalmente a Estados Unidos) por la imposibilidad de subsistir en su país de origen. La segunda, es el éxodo del pueblo tibetano. La invasión China de Tíbet comienza en 1950, pero no será hasta 1959 cuando más de 70.000 refugiados salen del país. Se trasladan inicialmente a la India en condiciones duras, se instala la nueva sede del Budismo Tibetano en Dharamsala, lugar de residencia oficial del Dalai Lama⁸⁸. Tíbet dejará de ser una región prácticamente desconocida y el enfrentamiento político dará a conocer numerosos aspectos de la cultura tibetana. Los monjes sufrieron condiciones muy duras y estuvo en peligro la continuidad de los linajes Tibetanos. Ante la situación de amenaza para los linajes tibetanos, países como Canadá, Estados Unidos e Inglaterra ofrecen asilo político. y muy pronto comienzan a surgir centros de Budismo tibetano en Norte América, Inglaterra, Francia, Alemania y Holanda (Goldberg 2006). En esos países se favorecerá el contacto y por tanto el conocimiento mutuo. Más tarde, en 1973 el Dalai Lama realizará su primer viaje por Europa, que supondrá también un hecho significativo.

Las décadas de los 50 y los 60 también visibilizan mucho otros maestros. En 1956 el Dr. Ambedkar (líder del gobierno indio en ese momento) protagonizará la conversión masiva de 500.000 "Dalits" (intocables) al Budismo (Harvey 1998, 338). La conversión les permitía escapar del sistema de castas hinduista que los condenaba a ser parias desde el nacimiento.

⁸⁸ Hasta el año 2011 era el máximo representante político del pueblo tibetano, pero en marzo de 2011 decide renunciar a favor del futuro de los tibetanos, para prevenir la confusión de la esfera política y el Budismo.

Hubo también el movimiento anti guerra del monje vietnamita Thich Nhat Hanh, que obtendrá la simpatía de sectores de la población estadounidense con sentimientos antibélicos muy arraigados. A finales de los '60, Martin Luter King le nominará para el Premio Nobel de la Paz. Paralelamente se seguirán fundando sedes y centros. Taisen Deshimaru (gran maestro Zen japonés) se instalará en Europa y Sangharákshita fundará la *Friends of Western Buddhist Order* para reavivar el Budismo en India (nacido hindú pero con educación británica).

El tercer elemento que destaca López, en sintonía con la consideración el *Budismo Moderno*, como algo a nivel planetario y bidireccional, es la occidentalización del Sureste Asiático. No es solamente la occidentalización, sino la Modernización y la instauración del capitalismo en los países del sur de Asia. Se presenta a continuación el eje cronológico para el período comentado:

Tabla 9: Eje cronológico entre 1945 y 1973 para Asia, Europa y América

Año	Asia	Europa	América
1945	Derrota de Japón y fin de la Segunda Guerra Mundial		
1950	Invasión del Tíbet por parte de China. Miles de monjes budistas salen exiliados "Peaceful Liberation"		
1952		Fundación de la rama "occidental" de la Arya Maitreya Mandala, por parte de un Lama nacido en Alemania Llegan las enseñanzas de "La Tierra Pura" a Gran Bretaña	
1956	Conversión masiva en la India: de intocables (Dalits) a Budistas, siguiendo al Dr. Ambedkar	Llegan las enseñanzas de "La Tierra Pura" a Alemania	
1958			Jack Kerouac escribe la novela The Dharma Bums
1959	El Dalai Lama se exilia de Tíbet a Dharamsala		
1960	Durante la década de los '60, monjes vietnamitas hicieron marchas contra la guerra y se implicaron políticamente (<i>engagé</i> de Thich Nhat Hanh)		
1966	Thich Nat Hanh funda el Order of Interbeing en Saigon		
1967		Taisen Deshimaru llega a Francia Sangharákshita funda la FWBO en India (actual Triratna)	Martin Luter King nombra a Thich Nhat Hanh para el premio Nobel de la Paz

Año	Asia	Europa	América
1968	Ole Nydhal i Hannah Nydhal viajan a Nepal y se hacen discípulos del XVI Gyalwa Karmapa		
1969		Se funda la Unified Buddhist Church en Francia por el maestro Thich Nhat Hanh	
1970		Taisen Deshimaru funda la Association Zen Internationale en París (AZI)	
1972		Lama Ole Nydhal y su mujer fundan el primer centro Karma Kagyu europeo (En Copenhague) Thich Nhat Hanh se exilia a Francia definitivamente	
1973		Primer viaje del XIV Dalai Lama a Europa	

A partir de los años 80 habrá una proliferación importante de visitas de maestros y aperturas de centros (Baumann 2002a, 85-86). Esto irá acompañado también de un gran aumento de la presencia social del Budismo, sobre todo a través de los medios de comunicación (Obadia 2001, 101). No sólo tendrá presencia en los medios sino que varias celebridades se convertirán al Budismo y lo anunciarán públicamente (Coleman 2001, 18), desde actores hasta deportistas y otros personajes públicos que se confiesan seguidores del Budismo y se configura la imagen de una religión de moda, moderna y de contenidos profundos. Aparecen en los años 90 los “Budistas del Celuloide” (C. S. Prebish 1998) y en esa misma década habrá una gran producción de películas comerciales con temáticas budistas, como *El Pequeño Buda* (1994), *Kundun* y *Siete años en el Tíbet* (ambas de 1997). De alguna forma se puede afirmar que las celebridades han supuesto parte de los “otros significantes” que contribuyeron sobre todo durante los años 90 a la popularización y el acercamiento al Budismo. Cusak así lo expresa:

(...) celebrities have taken on certain functions and significances that traditionally belong to religious figures, which make celebrity an effective way to promote and normalize an alien religion such as Buddhism in the West. (Cusak 2011, 299)

No se proporciona eje cronológico para este periodo por la imposibilidad de recoger de forma exhaustiva todos los eventos más importantes en el periodo. La cantidad de hechos en los tres continentes comparados se multiplica de forma exponencial, teniendo lugar hechos de todas las tradiciones en prácticamente cualquier lugar.

Toman relevancia también las publicaciones budistas que aparecen, sobre todo en formas de revistas. En Estados Unidos cabe destacar la revista *Tricycle* que ve la luz a inicios de los '90. Su aparición es importante en el sentido que es la primera revista de Budismo no sectaria y con unos niveles de edición y estética propios de una publicación que presenta ideas y valores budistas para un público amplio y no estrictamente a practicantes ya comprometidos

(Batchelor 2011, 175). Otras revistas importantes a tener en cuenta son: Shambhala Sun, y Turning Wheel: Journal of Buddhist Peace Fellowship⁸⁹ (Baumann 1997b). En Europa surgen básicamente dos revistas afincadas en Inglaterra: *Dharma-life* y *The Middle Way* (Baumann 1997b). En definitiva, las primeras incursiones están dedicadas a trazar la historia e identificar los hechos que van configurando el contacto y la valoración del Budismo como algo adaptable y factible.

3.2 La expansión del Budismo y los *Buddhist Studies*

El contacto y la interacción entre las tradiciones budistas y los nuevos contextos donde se inserta, implica inevitablemente un intento de comprender, caracterizar y limitar al sistema simbólico desconocido. Se activan mecanismos de construcción social que definen, encajan y legitiman el espacio otorgado y las funciones de la nueva cosmovisión. Nace también la necesidad de comprender el fenómeno desde la perspectiva académica y por eso se genera una nueva disciplina o área de estudio para satisfacer esas necesidades.

3.2.1 La consolidación de los *Buddhist Studies*

Con la expansión del Budismo más allá de Asia, nace una nueva disciplina: los *Buddhist Studies* o Budología. Es interesante hacer un breve repaso del nacimiento y la consolidación de los *Buddhist Studies*, en tanto que supone también una forma de comprender cómo evolucionan las aproximaciones a la cuestión, qué debates se plantean, cómo se resuelven y qué métodos utilizan. Volviendo la vista atrás, el Budismo como objeto de estudio para las ciencias sociales, ya aparece en los escritos fundacionales de la Sociología. Max Weber escribió el libro sobre Budismo e Hinduismo, resaltando sus diferencias a mediados del siglo XX, (M. Weber 1958); y Émile Durkheim en *The elementary forms of religious life* (Durkheim 1912) se preocupó por la vertiente religiosa de las tradiciones Budistas (Phillips 2007, 326). Aunque analizan o estudian el Budismo, lo hacen todavía bajo la perspectiva de algo lejano y no propio o apropiado por parte de la cultura occidental. Weber, en su ensayo sobre las religiones de la India, procura entender cuál es el pósito sobre el cual se basa el Budismo, poniendo especial atención al Brahmanismo por ser la base cultural y el Jainismo por ser competidor directo (M. Weber 1958, 205 y ss.) Weber de hecho menciona a los “Indologists” que son los expertos en los estudios sobre la India (M. Weber 1958, 206). La valoración que hace Weber del Budismo es la siguiente:

Ancient Buddhism, represents almost all, practically decisive points the characteristic polar opposite of Confucianism as well as of Islam. It is a specifically unpolitical and anti-political status religion, more precisely, a religious “technology” of wandering and of intellectually-schooled mendicant monks. Like all Indian philosophy and theology it is a “salvation religion” if one is to use the name religion for an ethical movement without a deity and without a cult. More correctly, it is an ethic with absolute indifference to the question whether there are “gods” and how they exist. Indeed, in terms of “how”, “from

⁸⁹ Esta revista es uno de los productos de la Buddhist Peace Fellowship, constituida como grupo de presión pro-tradiciones budistas asiáticas (Queen 2000, 90).

what", "to what end" of salvation, Buddhism represents the most radical form of salvation striving conceivable. Its salvation is a solely personal act of the single individual. There is no recourse to a deity, or savior. From Buddha himself we know no prayer. There is no religious grace. There is, moreover, no predestination either. (M. Weber 1958, 206)

Parece que la visión de Weber sobre el Budismo es unívoca y un poco limitada, puesto que la considera como una religión apolítica o incluso antipolítica cuando en realidad en lugares como el Tíbet es un grupo de interés político importante desde el siglo XIX (Baumann 1998). En cambio sí detecta o describe bien la idea de la base individual de la salvación: hay que buscarla dentro de uno mismo y no esperar un salvador o Dios personal como se concibe, por ejemplo, en el Cristianismo. No obstante, su objetivo era analizarlo en tanto que religión oriental y bajo los puntos de mira de su teoría del análisis de la religión y las organizaciones religiosas. Después de las aportaciones de Weber no habrá una gran incursión desde las ciencias sociales, mientras que sí abundarán en el terreno más filosófico (siguiendo la corriente iniciada a finales del siglo XIX) o filológica (desde las cátedras de *Sánscrito*⁹⁰ principalmente).

Será a partir de la segunda mitad de los años 70 del siglo XX, cuando en Estados Unidos empieza a gestarse la "Budología" (Baumann 1997b), entendido como la disciplina académica que tiene por objeto de estudio el Budismo (Shannon 2010). Los *Buddhist Studies* tienen una doble vertiente: el estudio de los textos originales del Budismo (aparecen entonces traductores de los textos clásicos y demás estudiosos) como Budólogos que estudian el fenómeno de la irrupción de las tradiciones Budistas en Occidente como una nueva religión. La principal problemática de esta segunda pata es la translación de las tradiciones Budistas que irrumpen con fuerza a partir de los años 60 en nuevos contextos: países industrializados de Europa y América del Norte (Harvey 1998; Lenoir 2000; Yandell y Netland 2009). La producción académica al respecto se concentra especialmente en Estados Unidos y eso conlleva una visión de la Budología desde la perspectiva norteamericana. A continuación se expone un breve repaso cronológico y temático sobre las obras principales de la disciplina.

Las primeras incursiones académicas empiezan generando literatura acerca de la historia de las tradiciones Budistas, la llegada de los refugiados a Norte América y las primeras conversiones. El primer intento de crear una teoría sobre aspectos generales de las tradiciones Budistas fue de la mano del alemán Ernst Benz (1969). A partir de entonces hay numerosos libros y artículos publicados tratando de describir el proceso de llegada y de contacto. Buenos ejemplos de ello son Rick Fields⁹¹, Stephen Batchelor⁹², Charles Prebish y Tanaka⁹³, entre otros⁹⁴. Los principales debates son la identificación y cuantificación de las comunidades establecidas (Morreale 1988), sus características (Fields 1992; C. S. Prebish y Tanaka 1998) y las estrategias de adaptación, con las innovaciones, aculturaciones y redefiniciones identitarias que eso comporta, tanto por el nuevo producto como por la cultura de recepción (Batchelor

⁹⁰ Junta al Pali, lengua del Indostán en la que se han escrito la mayoría de textos budistas.

⁹¹ Escribió "How the Swans came to the lake", un libro que pretendía ser una narración del Budismo en América, (Fields 1992)

⁹² Redacta una especie de crónica de la propagación a partir del encuentro de Occidente con el Budismo.

⁹³ Realiza una tarea monumental de inventariado de tipos y centros budistas en Estados Unidos.

⁹⁴ Puede consultarse una exhaustiva revisión en el artículo sobre Budología en (Baumann 1997b).

1994; Baumann 1997a) en los dos grandes contextos: en Estados Unidos (Batchelor 1994; Fields 1992; C. S. Prebish y Tanaka 1998) y también en Europa (Baumann 1994; Baumann 1997b; Baumann 1997a; Gira 1989; Obadia 2001; Lenoir 2000). Más recientemente se ha ampliado a cuestiones más sociológicas como las identidades grupales, los patrones de liderazgo y la vida organizativa, las relaciones intra-grupo, los procesos de adaptación, la migración y el transnacionalismo, la raza y la etnicidad, además de las dinámicas en distintas generaciones (Numrich 2008a). Estos últimos temas (de raza, etnicidad y generaciones) tienen un marcado acento norteamericano: es donde más influencia ha ejercido y ejerce el *Budismo étnico*⁹⁵. El caso Europeo no tiene sentido hablar de distintas generaciones de migrantes, puesto que es todavía reciente para que haya surgido una segunda generación.

No obstante, en su mayoría, ofrecen visiones generales y descriptivas. Las investigaciones que se centran en cuestiones de propagación y adaptación, permanecen en el nivel puramente descriptivo o aportan tendencias desde la generalización (Obadia 2001). Paralelamente, los estudios de caso se limitan a discutir la llegada de una rama o escuela concreta en un contexto específico (Obadia 2001, 92). En este sentido ha sido útil contar con la propuesta de “agenda” para analizar los Movimientos Religiosos de forma completa (Pitchford, Bader, y Stark 2001). Proponen una agenda con un listado de temas y dimensiones para contribuir a la creación de bases de datos con información comparable entre Movimientos Religiosos. Los temas van desde la historia organizativa y el contexto a los “resultados” en términos de éxitos y fracasos, pasando por la movilización y el reclutamiento, las formas de liderazgo y las bases de la supervivencia de la organización. El objetivo de la agenda es avanzar en el conocimiento acumulativo y esta tesis quiere colaborar en ello a través del estudio del Budismo en España.

El incremento notable de la literatura académica acerca de Budismo en los países industrializados, se ha hecho un lugar en las tres últimas décadas (Baumann 1997b, 1). Actualmente se encuentra en la encrucijada de diversos debates acerca de la concepción occidental de las tradiciones Budistas; la modernidad, la secularización y las nuevas formas religiosas; el postorientalismo y la difusión bidireccional; las cuestiones acerca de la adaptación y, por último, quién es budista. La aproximación de los occidentales al Budismo no está exenta de varios debates al respecto. Cabe decir que las aportaciones académicas sobre Budismo, en su inmensa mayoría se realizan desde la historia de las religiones. A nivel sociológico pocos temas hay y curiosamente se deben en gran parte a los autores asiáticos (Smith y Froese 2008; Z. Chen et al. 2011). En Estados Unidos surgió una línea muy potente dedicada a hablar de la Americanización del Budismo, Budismo con sabor americano, etc. (Numrich 1996; Richard H. Seager 1999; Richard Hughes Seager 2002; Williams y Queen 1999; Verhoeven 1998; Sogen Hori 1998). Este fenómeno no se ha dado en el caso europeo de forma predominante.

La década de mejor salud para los estudios budistas fue la de los 90, coincidiendo con la explosión de las tradiciones budistas a nivel mundial. Tras los atentados del 11 de Septiembre de 2001, el mundo académico gira la mirada hacia el Islam (Numrich 2008b). Quizá

⁹⁵ Como se verá más adelante, la distinción más extendida durante años (aunque ahora está en revisión), se basa en la cuestión étnica: el *Budismo étnico* es el Budismo practicado por inmigrantes y el *Budismo blanco* o *converso*, es practicado por locales (C. Prebish 2002).

actualmente se está volviendo al estudio del Budismo desde la psicología por los beneficios terapéuticos que puede aportar el conocimiento (se tratará más a fondo al final del **capítulo 4**, ver pág. 125 y ss.).

En cuanto al caso español, no se consolida su introducción hasta bien entrada la primera década del siglo XXI. El esfuerzo más exhaustivo es el de los trabajos realizados por comunidades autónomas identificando las diversas religiones presentes en cada territorio. El ejercicio primero fue el de Estruch y su equipo con *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya* (Estruch et al. 2007), pero hay otros trabajos posteriores publicados sobre la Comunidad Valenciana (Buades y Vidal 2007), Madrid (B. López et al. 2007), Canarias (Díez de Velasco 2008), (Hernando y García 2009), Aragón (Gómez 2009), Andalucía (Briones 2010), País Vasco (Ruiz 2010), Murcia (Montes y Martínez 2011) y Navarra (Lasheras 2012).

Un elemento central en esta tesis es precisamente el encuentro entre dos sistemas simbólicos culturalmente distantes. Se identifican los elementos propios del proceso de trasplante: el contexto de emisión, el de recepción, el mensaje o sistema simbólico que se trasplanta y los medios que se utilizan. Se añade la noción de los “otros significantes” que suponen el motor de las adaptaciones en sí. En este trabajo se presta atención la adopción de tradiciones budistas por parte de una proporción - pequeña pero significativa en términos de influencia - de la población española. El contexto cultural español está caracterizado por el Catolicismo como sistema religioso predominante. Históricamente, además, el Catolicismo ha sido un eje vertebrador y aglutinador en la construcción de la nación española, desde el siglo XV con los Reyes Católicos (Casanova 1994, 75). La historia de las tradiciones Budistas en España está todavía por escribir, pero su presencia es palpable (Díez de Velasco 2009). En octubre de 2007, la Federación de Comunidades Budistas de España (FCBE, entidad creada en 1994), conseguía el reconocimiento del Budismo como religión con “Notorio Arraigo” en España⁹⁶. Este estatus indica la importancia y la presencia relativa de una tradición religiosa en el país (al menos un 0,3% de la población) y además cierto grado de consolidación, ya que deben presentar un interlocutor único. La Federación ha jugado ese papel primordial en el proceso de reconocimiento del Budismo en España. Como se verá más adelante, el Budismo, además de ser una opción individual es una cosmovisión que trae y atrae unos valores específicos que tienen efectos importantes sobre las sociedades donde se implanta. Conlleva un gran énfasis en la introspección y la transformación individual. Convive con un estereotipo positivo, como una religión pacífica, individualista, y alejada del mundo que se le atribuye. Algunas escuelas hacen también hincapié en una visión social y una responsabilidad sobre el bienestar de la sociedad. El impacto social de las prácticas esenciales (como la meditación) debe tenerse en cuenta puesto que es un fenómeno creciente y de rápida expansión en algunos sectores de la sociedad española, que avanzan mucho más rápidamente que la implantación doctrinal.

⁹⁶ La Federación de Comunidades Budistas de España cifra en 400.000 los seguidores del Budismo en España. Cabe decir que no concreta la definición que utiliza de “seguidores”.

3.2.1.1 Trayectorias en dos vías

Con lo expuesto en el momento, se puede apreciar que aunque hay puntos en común, entre los contextos europeo y americano describen dos trayectorias o dos formas de evolución distintas. Hay dos grandes diferencias al respecto: una es que en Estados Unidos es la presencia de varias generaciones de inmigrantes asiáticos como mano de obra y la segunda, que se deriva de la primera, es la importancia del Budismo de base étnica. Se enmarcan a continuación las dos vías resaltando los aspectos más importantes a tener en cuenta en cada caso.

En el caso de Estados Unidos, el inicio de contacto importante primero a nivel cronológico, es a través de inmigrantes asiáticos, sobre todo los inmigrantes provenientes de China que en el siglo XVIII llegan a Hawái por la fiebre del oro. A lo largo del siglo XIX llegarán más inmigrantes por motivos económicos y que llegan como fuerza de trabajo (básicamente japoneses) y los inmigrantes refugiados por temas políticos en el siglo XX. En Estados Unidos había habido cierto florecimiento budista pero se ve truncado por la Segunda Guerra Mundial. Se explican crudos episodios de asiáticos en campos de concentración americanos, hecho que obligará a tomar una forma mucho más americanizada de sus prácticas. La inmigración también será la causa principal del contacto con el Budismo en Oceanía (Spuler 2002) y Canadá (Mathews 2002).

La Segunda Guerra Mundial trunca las organizaciones étnicas budistas, pero tras la explosión contracultural de los años 60 se da un impulso importantísimo a la meditación y a la mirada hacia la India como proveedora de respuestas. En esto movimiento tendrá mucho que ver la corriente hippie, las drogas psicodélicas y la recuperación de autores como Paul Carus, Alan Ginsberg, Henry David Thoreau, Walt Whitman, entre otros.

Se concentran grupos Zen sobre todo en la costa Oeste (esencialmente California) con la Ciudad de San Francisco como el epicentro de esa explosión. Entre los conversos se instalan sobre todo corrientes Zen y de Budismo Tibetano. El Theravada es más minoritario entre conversos. Para esta escuela sí que hay infinidad de templos étnicos que todavía hoy cumplen más funciones sociales en sentido amplio que religiosas estrictamente.

Otra vía importante de difusión en este caso es la presencia de estudios de Budismo en las universidades (Smith 2006). Fenn apunta algunas cuestiones importantes en la enseñanza del Budismo, como el grado de especialización/profundidad, la lengua de acceso a los textos, el papel de las nuevas tecnologías y la investigación y sus tendencias (Fenn 2001). El caso canadiense es muy similar al de Estados Unidos en cuanto a los patrones migratorios (McLellan 2008) y se destaca mucho el papel de las universidades como avenida importante de entrada (Mathews 2002). En el continente americano se ha registrado también cierto auge budista en Brasil, que se trata de grupos de raíces étnicas, de orientación filosófica universal y con carácter globalizado. El hecho de pertenecer a redes globales facilita que no haya barreras lingüísticas, que haya una gran variedad de canales de comunicación, que se enfatice el Budismo comprometido y la atracción causada por lama y maestros (Usarski 2002).

En el caso Europeo, inicialmente predomina la aproximación intelectual, a través de textos escritos por filósofos referentes como Schopenhauer (Baumann 1997b) o Voltaire (Obadia

2001), Nietzsche, Hegel (Coleman 2001, 55; Lenoir 2000, 12). En la época de Schopenhauer se consideraba una religión científica y analítica, que no ponía en entredicho las teorías de la ciencia moderna (Baumann 1997a, 279). Además de Nietzsche también en Alemania y Voltaire en su filosofía humanista y secular del siglo XVIII (Obadia, 2001:101), así que se mantiene siempre como un objeto puramente intelectual. (Baumann, 2001:9). Se trata de un conocimiento a través de textos: una forma de hacer más tangible la entelequia (Goldberg 1999). También será en la década de los 60 que con el surgimiento de los movimientos contraculturales (a finales de los 60, como mayo del '68) y con la llegada de maestros a Europa, se extenderá el interés a partir del contacto directo con las experiencias de los maestros. El caso africano también es muy parecido al caso europeo en este sentido. El fenómeno budista se concentra en el sur de África, entre la población blanca y los tempos son también parecidos: en la década de los 70 los sudafricanos blancos empiezan grupos de meditación, en los 80 se inicia una nueva fase de interés y contacto y en los 90 ya comienzan a llegar maestros permanentes y/o residentes (Clasquin 2002).

3.3 El trasplante del Budismo: condicionantes, fases y estrategias

El proceso de trasplante y la adaptación a nuevos contextos, forma parte de la historia de las tradiciones budistas desde sus inicios. Como se ha visto en el **capítulo 2**, una primera expansión en el continente asiático, durante más de quince siglos. No obstante, el interés de este trabajo yace en la segunda expansión: la que alcanza localizaciones más allá de Asia. Se trata de nuevos enclaves como Europa, Estados Unidos, África u Oceanía. En el trasplante se encuentra con otras tradiciones religiosas, mayoritariamente cristianas. La literatura académica acerca de las tradiciones Budistas combinado con otras religiones, es limitada. Hay diversos estudios que se encargan de estudiar la relación y la adaptación de las tradiciones Budistas en países protestantes (Baumann 1994; Baumann 1997a; Gombrich 2005; Matsudo 2000; Obeyesekere 1968). Resulta más complicado encontrar autores que pongan en relación Budismo y Catolicismo. Quizá el esfuerzo más importante que se ha realizado hasta el momento, ha sido a través de la revista *Buddhist-Christian Studies*, iniciada la década de los '80. A menudo se centra en discusiones filosóficas y comparaciones acerca de ambos sistemas conceptuales, sin llegar a incursiones metodológicamente interesantes. No obstante, desde las publicaciones budistas hay un diálogo profundo y fecundo entre las artes contemplativas y monjes y monjas cristianos que adoptan la parte más mística y experiencial (como es el caso del Padre Henomiya la Salle o Willigis Jagger). A las distintas adaptaciones de las tradiciones Budistas en cada lugar, Martin Baumann lo identifica con "variaciones indigenizadas de formas, prácticas e interpretaciones budistas" (Baumann 2001, 2).

A continuación se presentan y se detallan los elementos que intervienen en el proceso siguiendo el esquema de cuatro elementos presentado en el apartado **Mundialización y trasplante de sistemas** religiosos (ver pág. 44 y ss.):

- (1) El **contexto de la cultura emisora**: no se puede simplificar en un solo contexto, sino que se deben mencionar todos los países donde se alojan y se han alojado las tradiciones Budistas. Comenzando por el Budismo del sur asiático (Tailandia, Vietnam,

Sri Lanka...); el Budismo del Este (China, Japón, Corea) o el Budismo del Norte (Norte de la India, Nepal, Tíbet).

- (2) Las **culturas de recepción** son principalmente contextos industrializados y tecnológicamente avanzados, con sociedades desiguales y con sectores sociales que avanzan hacia el postmaterialismo
- (3) El **elemento o sistema simbólico** que se trasplanta son las tradiciones budistas, el Dharma de distintas formas y proveniente de distintos lugares
- (4) **Los medios:** Al tratarse de contextos históricos, políticos y sociales distintos, los medios de difusión también difieren. De la misma forma que se ha comentado anteriormente, su aparición en forma de películas y en el resto de medios de comunicación de masas, es una forma novedosa de difusión. Los agentes significantes en este caso son inicialmente los colonizadores y comerciantes que iniciaron los primeros contactos con los entornos originales y las tradiciones budistas. Posteriormente los maestros, como máximos representantes de sus tradiciones y a medida que se ha ido avanzando en el proceso de trasplante también han comenzado a intervenir múltiples instituciones budistas o vinculadas al Budismo en mayor o menor medida.

Las numerosas diferencias entre las concepciones orientales y las occidentales hace necesario identificar cuáles son las bases de ambos tipos de civilizaciones. En el análisis de la orientalización (*Easternisation Thesis*), Campbell apunta las diferencias originales entre las civilizaciones orientales y las civilizaciones occidentales. A pesar de ser una caracterización generalista y poco rigurosa, sí que sirve como primera contextualización. La comparativa se presenta en la **Tabla 10**, donde se muestran las concepciones fundamentales:

Tabla 10: Comparativa entre las concepciones fundamentales y los rasgos intelectuales que forman la base de civilizaciones orientales y occidentales

CIVILIZACIONES ORIENTALES	CIVILIZACIONES OCCIDENTALES
Concepciones fundamentales de las cosmovisiones	
- Seres humanos y naturaleza son Uno - Lo espiritual y lo físico son Uno - Cuerpo y mente son Uno - Los seres humanos deberían reconocer su Unidad con la naturaleza, lo espiritual y lo mental, en lugar de analizar, etiquetar, categorizar, manipular, controlar o consumir las cosas del mundo - Los seres humanos deberían sentirse en casa en cualquier lugar y con cualquier persona, dada su unidad con toda la existencia - La ciencia y la tecnología, como mucho aportan la ilusión del progreso - La iluminación implica llegar a un estado de unidad con el universo, donde las dicotomías se desvanecen - Meditación como elemento imprescindible para la iluminación – contemplación calmada	- El hombre tiene características que le separan de lo natural y lo espiritual - Hay un Dios Personal que está por encima de los hombres - El hombre se divide en cuerpo, espíritu y mente - Los seres humanos deben controlar y manipular la naturaleza para asegurarse la supervivencia - El pensamiento racional y la aproximación analítica se deben enfatizar para la resolución de los problemas - La ciencia y la tecnología nos proveen de buena vida y de esperanza para un futuro aún mejor - La acción y el espíritu competitivo se deben recompensar

Fuente: elaboración propia a partir de (Campbell 1999, 42-43)

En resumen, en las civilizaciones orientales predominan las concepciones de la unidad entre universo, hombre y naturaleza, se prescinde del progreso y se ensalza la vida contemplativa. Para las occidentales hay una gran fragmentación en la concepción de la vida, el hombre y el universo, se presupone una superioridad de los seres humanos sobre el resto y se ensalza el pensamiento científico, el progreso, la competitividad y la racionalidad. Los fundamentos derivan en rasgos intelectuales concretos. Se muestran en el siguiente listado:

Rasgos intelectuales	
<i>Oriente</i>	<i>Occidente</i>
Síntesis	Análisis
Totalidad	Generalización
Integración	Diferenciación
Deducción	Inducción
Subjetividad	Objetividad
Dogmatismo	Intelectualidad
Intuición	Razonamiento
No ciencia	Ciencia
Personal	Impersonal
Moral	Legal
No-discursivo	Asertivo
Afiliativo	Poder
Éxtasis	Orden
Imaginación	Crítica

A nivel de rasgos intelectuales se diferencian también en innumerables aspectos. La autora comparte con Hamilton cuatro críticas a la teoría de la orientalización: en primer lugar estereotipa y generaliza las religiones y las categorías de “oriente” y “occidente”, no es sensible a las diferencias entre tradiciones, lo ve como un proceso irrevocable que remite

teleológicamente al avance religioso y por último ignora el carácter “intramundano” de las nuevas tendencias que pretende describir (M. B. Hamilton 2002). Es en el diálogo entre ambos tipos de civilizaciones que se resaltan las diferencias. Y a partir del contacto se incorporan y se valoran los rasgos orientales por parte de culturas occidentales.

En ese mismo sentido (en la influencia de oriente hacia occidente, se ha descrito ampliamente la “East-meets-West Spirituality”. Aunque en este caso el concepto de espiritualidad planteado no afecta únicamente a la vertiente religiosa, sino que es todo el paisaje cultural que se nutre de nociones orientales (King 1999). Destacan especialmente por su gran presencia, elementos de distintas tradiciones budistas, hinduistas, el Yoga y la meditación entre las audiencias de los países industrializados y modernos (Pond 2003).

3.3.1 Condicionantes y factores que influyen

Las tradiciones y organizaciones budistas que arriben y las nuevas que se creen, van a estar marcadas, con toda seguridad, por las formas de intercambio y las pautas sociales de su entorno (W. Powell y DiMaggio 1991). Se revisan a continuación de forma extensiva los factores y condicionantes más importantes en los procesos de trasplante de las tradiciones budistas en la segunda expansión. Para ello, de nuevo se sigue el esquema de los cuatro elementos.

- (1) Las culturas de origen: el origen del Budismo yace en sociedades agrarias y de estructuras feudales prácticamente. El Budismo nace en un contexto de urbanización creciente y de búsqueda de nuevas religiosidades más allá del hinduismo. Cuando se trasplante a lo largo de los siglos en la primera expansión asiática, convive con contextos imperiales muy diferentes de los originarios.
- (2) Los contextos de recepción: También son múltiples y variados porque no hay un solo contexto o en un momento concreto del tiempo. Hay distintos momentos y características que identifican cada momento y sus entornos. Por ejemplo, no es lo mismo el contacto filosófico del siglo de las luces a través de los colonizadores y el orientalismo, que los lazos tejidos por Olcott y la Sociedad teosófica y el auge de la Beat Generation en la década de 1960. No obstante, en este apartado se intentará enfatizar en aquellos aspectos más importantes a nivel de condicionamiento e impacto, contextualizándolos y enmarcando bien su carácter.

El marco legal resulta muy importante en esta segunda expansión (Baumann 1994; Chandler 1998; Richard Hughes Seager 2002; Mathews 2002; Obadia 2002). Un caso paradigmático es el de Israel. Con la mayoría de la población judía, no hay legalmente la posibilidad de crear templos budistas, está totalmente restringido, así que se trata de un Budismo altamente visible, activo y articulado a través del espacio virtual (Obadia 2002). Diana L. Eck dibuja un triángulo de influencia bidireccional entre los templos budistas que se crean, el contexto y los cambios en la esfera religiosa. Esta tríada está en constante fluidez. Pone como ejemplo claro de la importancia del contexto la “Immigration Act” de 1965, donde se permitió la entrada a exiliados y asiáticos. A partir de ahí fue masiva la llegada de tibetanos a Estados Unidos (Eck

1999). Numrich también señala el contexto como elemento importante en su comparación de dos templos Theravada (Numrich 1996). Pero el contexto no solamente una cuestión legal, sino también cultural. Parece también que el mensaje budista cuaja en el momento en que la audiencia está a punto para recibirlo. Encaja el mensaje con unos valores que ensalzan (postmaterialismo, democratización, participación de las mujeres, etc.). Así lo manifiesta el siguiente fragmento de Daniel Cozort:

That Tibetan teachers have generally been successful anyway is a testament to the power of the ideas of Buddhism and the West's readiness to receive them. (Cozort 2003, 241)

Dentro del ámbito cultural, se consideran también muy importantes las instituciones educativas como fuentes de entrada importante de nuevas ideas y transmisión de las tradiciones Budistas a las élites esto en América del Norte, sobretudo en Estados Unidos (Smith 2006) y Canadá (Mathews 2002). En este mismo ámbito, no se pueden descuidar los procesos transculturales (Kay 2004): los impactos a tener en cuenta en el lugar de origen, lo que se dice "Buddhism modernism", Buddhist reformism o "protestant Buddhism". Son por ejemplo los procesos coloniales que hacen que la adaptación ya empiece antes que el trasplante (eso lo discuten también Baumann y Neumaier) aquí habla de los factores de empuje (misioneros, *push*) o de atracción (*pull*) y dice que es muy importante tener en cuenta a los asiáticos modernistas. El Budismo protestante es una crítica al Cristianismo: aporta elementos subjetivos, individualizados, racionales, textuales y sin el "color de su vestido indio" (Baumann 1997a).

A nivel religioso, en los contextos como el Americano o el Europeo, se dice que influye el hecho que el monopolio religioso esté en descenso, como ocurre en contextos internacionales los contextos multiculturales y religiosamente plurales y seculares (Spuler 2002). Como consecuencia, se propician contextos de mercado religioso, donde interviene más de una religión y emerge la cuestión de la competitividad (C. S. Prebish 1998). En un intento de aplicar la perspectiva nacional y cuantitativa, Smith prueba cuáles son los determinantes sociodemográficos y religiosos. Toma como medida el número de centros budistas por región y encuentra que se concentran más centros budistas en las zonas donde hay mayor población de origen asiático y con mayor presencia de instancias educativas superiores (como universidades). A nivel religioso no se ha establecido un patrón claro. Para el caso americano Smith afirma que el Budismo atrae a nichos de mercado que no han estado conquistados todavía por ninguna otra tradición (Smith 2006). No obstante, como se verá en el capítulo siguiente, se plantean tres posibles escenarios.

- (3) La naturaleza de las tradiciones budistas en sí: Sin duda el Budismo bebe del Hinduismo (puesto que los progenitores de Buda pertenecían a esta religión) pero erige muchas características como reacción al hinduismo (por ejemplo la no-violencia hacia todos los seres sintientes). Por otro lado, se le atribuye históricamente una gran flexibilidad que genera capacidad adaptativa. En términos de Coleman:

“Powerful affinity between methods, goals and perspectives Buddhism has to offer and the dilemmas of life in the postmodern world” (Coleman 2001, 20).

Es decir, hay un encaje perfecto entre métodos, objetivos y perspectivas que ofrece el Budismo con respecto a los dilemas de la vida en un mundo Postmoderno y postmaterialista.

El Budismo además ha sido desde siempre una religión de tipo misionero. Ya en los inicios Buda pidió a sus discípulos que difundieran el Dharma en las cuatro direcciones del viento. Weber en sus ensayos de la religión ya identificó el Budismo en tanto que religión misionaria⁹⁷. Obadia reafirma esta cuestión indicando que aunque a nivel de las escrituras el Budismo no es una religión misionera como las religiones reveladas, con el paso del tiempo sí se ha convertido en una actividad importante, sobre todo en el caso de los refugiados tibetanos, que en muchas ocasiones convierten la difusión del Budismo en su modo de vida (Obadia 2001, 94). Todo ello apunta que uno de los factores importantes puede ser que el Budismo ha tenido tanto éxito como religión misionera a causa de su adaptabilidad, una flexibilidad acorde con su énfasis en la impermanencia y la vacuidad (la “ausencia del yo” en todas las cosas). Eso ha hecho que no generara resistencias frontales con las religiones vigentes en los contextos donde se inserta.

- (4) A partir del proceso de dislocación-reemplazamiento, el Budismo adopta un nuevo rol. En su llegada a nuevas orillas, desarrolla todavía más su desarrollo del rol misionero, los esfuerzos de difusión les llevan a comunicarse con grandes audiencias y emplean los canales habituales del nuevo contexto: transmisión oral, libros, charlas, editores especializados en Budismo, revistas, webs, programas de televisión, etc. (Obadia 2001, 101). Toma relevancia entre las diásporas asiáticas y entre los individuos que se tornan nuevos conversos (los *White Buddhists*). De facto, ambas dimensiones se solapan: los grupos locales de practicantes se convierten en *Sanghas* (comunidades budistas) a través de un reconocimiento oficial de alguna orden monástica. A nivel de los “otros significantes”, se pueden identificar a los monjes y maestros asiáticos y, con el paso del tiempo, también los maestros no asiáticos. Los monjes asiáticos asumen la socialización religiosa de los nuevos grupos de practicantes laicos, los designa “centros budistas” y, posteriormente, se apropian simbólicamente de un espacio, con áreas de estudio y de meditación y gradualmente los adornan con muebles y objetos rituales (Obadia 2001, 100). Baumann también afirma que aunque la transmisión fue iniciada por monjes y maestros asiáticos, la difusión masiva de las prácticas y enseñanzas Budistas han sido llevadas a cabo por redes laicas (Baumann 1994, 35).

3.3.2 Fases y estadios del Trasplante del Budismo más allá de Asia

En el caso del trasplante de las tradiciones Budistas fuera de Asia, las cinco etapas identificadas por Baumann, suceden de la siguiente manera:

⁹⁷ «Buddhism become one of the greatest missionary religions on the earth» (M. Weber 1958, 228).

- (1) Contacto: la mayor parte del contacto se hace en base a textos. Las escrituras sagradas se traducen y comienzan algunas actividades misioneras. Ya en esas traducciones se presenta como una religión de la razón o del conocimiento (iniciativas como las Olcott y la sociedad Teosófica).
- (2) Confrontación y conflicto: Se inicia un período de confrontaciones. Se intentan identificar las deficiencias de la sistema simbólico a implantar, demostrar las ventajas de las tradiciones Budistas, por ejemplo en el caso de solucionar problemas sociales (*Dukkhas*, o sufrimientos). La interpretación racionalista de las tradiciones Budistas fue determinada por la tradición europea de pensamiento y por los valores predominantes de los estratos de los que provenían los intérpretes. El principal valor fue la actitud negativa frente a la religión dominante (más basada en la fe y el dogma que en la exploración y el razonamiento).
- (3) Ambigüedades: Los malentendidos son inevitables. Aparecen ambigüedades y situaciones intermedias como el “Catecismo Budista” o “el Evangelio de Buda”. A parte de las interpretaciones individuales, también se adaptan a nivel organizativo: paraguas de organizaciones budistas luchan por su reconocimiento, etc. Eso implica ya una determinada forma de ver la *Sangha* o comunidad (en el lugar de origen está compuesta por los residentes en el Monasterio únicamente, pero con las nuevas formas organizativas se convierten en algo mucho más heterogéneo, menos delimitado, etc.). Tiene que ver con el proceso de desvinculación de las enseñanzas de su “vestido oriental” y su “exótico colorido”, con el objetivo de convertirlo en un conjunto de enseñanzas universales y atemporales tal y como apunta Martin Baumann. Un ejemplo puede ser la expansión del imaginario que entiende el Zen como un estado flotante del ser en lugar de entenderlo como una tradición histórica basada en años de práctica y reflexión.
- (4) Recuperación: Fase de examen crítico de las ambigüedades, se reorienta lo que se supone que es el núcleo central de las tradiciones Budistas, lo que se denomina la esencia. Surgen organizaciones como la Friends of Western Buddhist Order que se centran en un único aspecto de las tradiciones Budistas como leitmotiv: El modo de vida correcto (*right livelihood*, precepto del Óctuple Noble sendero).
- (5) Innovación y autodesarrollo: Creación de nuevas formas e interpretaciones innovadoras. Se mantiene siempre la tensión con la tradición original. Es el caso del *Budismo protestante*, acuñado por Obeyesekere y examinado por Baumann (él se refiere al *Buddhism on protestant Shape*)⁹⁸. También se da el caso que los protagonistas de las innovaciones religiosas fundan nuevas organizaciones en función de donde ponen el acento adaptativo. Resultado de este proceso es el papel de las mujeres en el Budismo adaptado (inexistente en los países asiáticos) o la igualdad de trato entre budistas laicos (practican sin tener el reconocimiento de un maestro) y budistas ordenados (amparados por un maestro y que han hecho la “toma de

⁹⁸ La expresión del Budismo Protestante proviene del General Olcott, de la Sociedad Teosófica. Identifica con Budismo Protesante la corriente que surge como reacción a las misiones cristianas en los países del sur asiático y porque se forja a imagen del protestantismo en forma y contenido (Prothero 1995).

refugio”). El Budismo Theravada, Mahayana y las tradiciones tibetanas (Vajrayana y sus escuelas) conviven ahora con grupos budistas que no se adhieren a ninguno de estos linajes. Todos ellos se pueden encontrar en un mismo país, e incluso en una misma ciudad. A consecuencia de ello, en los países industrializados occidentales se propicia un mayor diálogo intrabudista que en sus países de origen.

Todas las fases que expresa Baumann otorgan un gran papel a los importadores de la religión asiáticos que tienen un papel activo, de carácter misionero (Neumaier-Dargay 1995, 186). Descuida lo que Nattier llama el Budismo de “maleta”, que son los inmigrantes que no llegan a nuevos contextos por causas religiosas sino por motivos económicos y como fuerza de trabajo en la mayoría de los casos. Se tratan además a los agentes que intervienen como unidades sólidas (Neumaier-Dargay 1995, 187).

Por último, Martin Baumann describe períodos del Budismo en el tiempo a escala global: primero tiene lugar el Budismo Tradicional, le sigue el Budismo Moderno y, actualmente se está dando la etapa Postmoderna de las tradiciones Budistas, caracterizada por la hibridez, la flexibilidad y la pluralización (Baumann 2002b). A esta teoría la da por obsoleta Janet McLellan a principios del siglo XXI (McLellan 2008).

3.3.3 Estrategias

En este apartado se describen algunas estrategias propias de casos de trasplante del Budismo, principalmente a Estados Unidos y Europa. Lo que aquí se describen son los mecanismos que se activan y las estrategias que se adoptan, mientras que los resultados y las construcciones y cristalizaciones concretas del “Nuevo Budismo” o el “Budismo Moderno” se explicarán en el siguiente capítulo.

Para que la cultura de recepción pueda entender el “nuevo producto” cuando este difiere mucho de la cultura de recepción, hace falta un proceso de adaptación y aculturación. El entendimiento primero no es sencillo puesto que se trata de una religión exótica, lejana y poco comprensible. En el encuentro, comienzan los procesos de asimilación, adaptación y aculturación. Diversas estrategias se utilizarán y serán comentadas a lo largo de las siguientes páginas. Martin Baumann lo expresa de forma clara en su artículo sobre el contacto cultural entre el Budismo y Alemania a finales del siglo XIX y el siglo XX:

“Various strategies of adaptation are devised in order to mediate the new teachings and by this to win first and further convert. Such adaptive strategies cover, for example, emphasizing and reinterpreting particular elements of one's own tradition, leaving aside certain concepts which might still be difficult to grasp. Further strategies might be the adoption of new forms and features prevalent in the host culture, leading to processes of assimilation, absorption and acculturation” (Baumann 1997a, 272).

Las estrategias adaptativas descritas por Baumann incluyen la aculturación, la traducción, la reducción, la reinterpretación, la tolerancia, la asimilación y la absorción. A continuación se explican brevemente y se vinculan a las fases del trasplante expuestas en el punto anterior.

Traducción: Una forma de acercar la tradición a nuevas audiencias pasa por traducir los textos a las lenguas de los nuevos practicantes. A menudo la traducción meramente filológica, más mecánica resulta muy difícil para algunos términos, que son prácticamente imposibles de traducir de forma simple. A menudo se crean perífrasis para hacer referencia a un concepto que originalmente posee una palabra propia. Esta estrategia se halla en las fases de contacto (1) y adaptación (4).

Reducción: se trata de reducir los aspectos que generen rechazo y enfatizar solamente aquellos aspectos que sean inteligibles y comprensibles para la nueva audiencia. Es despojarlo de aquellos elementos que lo hacen lejano, exótico e incomprensible (Koné 2001, 148-149). Se ensalzan los valores y elementos comprensibles y encajables con la cultura de recepción. Esta reducción implica siempre una selección de unos aspectos y no otros, con lo que es otra forma de construcción (o deconstrucción). Se interpreta qué es el “corazón” del verdadero Budismo. Es realmente una estrategia que está presente en todas las fases. Numrich también lo identifica con un proceso de esencialismo (Numrich 1996). McMahan lo describe como una forma de desenfatizar o atenuar los límites que no son concebibles en el nuevo contexto (McMahan 2008a). Se trata por ejemplo de una creciente destradicionalización y disminuye la autenticidad tradicional (McKenzie 2011). Además el esencialismo o la reducción a menudo conllevan o deconstrucción separación, deconstrucción: la distinción entre prácticas y creencias o también entre fondo (lo esencial) y la forma (aquello que es continente, externo). Es lo que Baumann identifica como “vestido oriental de exótico colorido” para convertirlo únicamente en fondo (enseñanzas universales y atemporales), (Baumann 1997a, 287).

Reinterpretación: Consiste en tomar conceptos originales y hacer una lectura diferente, más llana, una definición más acorde con las mentalidades de las nuevas audiencias. Un caso muy claro es la reencarnación. Es un concepto que genera ciertas resistencias y que se utiliza pero bajo una definición diferente. Adaptaciones desde los maestros que reinterpretan cuando están fuera de su casa:

“Living in foreign parts and under less control of the home orthodoxy, advocates of an imported religious tradition might take up the chance for new developments, different emphases and various adaptations. In many of the cases that have been studied, however, such religious-ethnic minorities displayed a marked conservatism” (Ballard 1994, 182, 264)

Se halla también en todas las fases, puesto que es una reinterpretación dinámica, sin sentido ni orientación concreta. Puede reinterpretarse una y otra vez hasta que se ajuste a la definición de mayor calado. Koné también contempla esta estrategia (Koné 2001, 148-149). Otro buen ejemplo es la parte de resignificación del Budismo Chino por parte de los residentes chinos en Estados Unidos: su tradición budista original en cuanto a religión la percibían como una cosmovisión anticuada y poco moderna, así que se reinterpreta la tradición como una forma de educación inspiradora, con valores beneficiosos (C. Chen 2008).

Tolerancia: Esta es una estrategia claramente liderada por los agentes introductores que provienen del contexto original (en este caso, monjes y maestros asiáticos). Será la opción que tomarán ante valores o situaciones cotidianas del nuevo contexto que entren en contradicción

con su mensaje. La tolerancia reside en el hecho de no intentar erradicarlas o tildarlas de acciones negativas.

Asimilación: También reside en gran parte en maestros y monjes. Se refiere a la incorporación de elementos del nuevo contexto a los rituales y las formas de proceder propias de la tradición que se quiere introducir. Esta asimilación no se hará en base a elementos centrales o de mucho valor para la cultura de recepción, para que no se tome como un plagio. Serán elementos identificativos y seguramente superficiales que se incorporarán a los rituales ancestrales. Sobre todo se da en la fase 5 de innovación y desarrollo. Es decir, se toman elementos de la cultura de recepción y se incorporan al sistema simbólico nuevo. A menudo el énfasis de renovación está asociado a los miembros que forman parte de los practicantes laicos (la parte laica de la sangha) (Bender y Cadge 2006; Roof 1993; Wuthnow 1998; Coleman 2001; Hall 1997; Orsi 2010).

Absorción: Es la asimilación a la inversa, es decir desde la perspectiva de la cultura de recepción. Se “cristianiza” el Budismo, se permite la absorción del nuevo sistema simbólico por parte de la cultura de recepción. Es lo que Baumann también conoce como la “indigenización”. Por ejemplo, el Budismo adopta palabras y conceptos del Cristianismo y de la psicología moderna para acercar la cosmovisión a los nuevos allegados (Goldberg 2006, 294). Es especialmente importante en las fases de contacto (1) y confrontación (2). Un recurso frecuente es el de encontrar “tulkus” (reencarnaciones de grandes maestros), que sean totalmente occidentales (Lavine 1998).

Aculturación: Se da el proceso de aculturación cuando se valoran positivamente elementos concretos del sistema simbólico nuevo y se adoptan con el convencimiento que serán inspiradores o beneficiosos para el desarrollo espiritual. Pueden ser ideas, bienes materiales, posturas, cantos, textos... cualquier tipo de elementos. Es la forma de resaltar las diferencias y beneficios de las tradiciones budistas sobre el cristianismo. Se pone a menudo de manifiesto el problema que ha tenido siempre la religión cristiana ha sido la anulación de la razón por parte de la revelación divina. El punto fuerte de las tradiciones Budistas en este caso es que queda fuera de esa problemática, y ese es uno de los elementos que lo hacen atractivo a ojos de los cristianos occidentales (Morris 1999, 19). El hecho es, que tras una mentalidad globalizada y postmodernista, con el fin de los grandes *metarelatos*, llega el Budismo presentado como una religión racional, científica, basada en la propia experiencia y que no pone en entredicho los preceptos del mundo occidental moderno y globalizado. Se abre además la puerta al debate entre lo auténtico, aquello exótico y lo próximo, lo entendible culturalmente. Cozort indica que en Estados Unidos el componente más exótico no está tan presente, pero en Europa sí es un ítem saliente (Cozort 2003, 222). Sobre todo en Europa, es justamente es la parte exótica, mística y mágica lo que caracteriza a estas tradiciones, y no la parte racional. Pero sí se manifiesta el punto empírico de la propia experiencia.

Hasta aquí se han descrito las posibles adaptaciones. Otra cuestión interesante pero minoritaria en la literatura es la posición frente a la tradición. Koné a través de un estudio sobre comunidades Zen europeas, define cuatro posiciones con respecto a la tradición, tres de ellas se recogen en el modelo de Baumann, pero no ha contemplado ni la repetición de la tradición ni la descontextualización total de un elemento concreto para una finalidad nueva

(religiosa, psicológica, etc.). (Koné 2001, 148-149). Sería el caso del *Mindfulness*, que teniendo su base en las tradiciones budistas, se toma como una técnica utilizada en ciertas formas de terapia psicológica.

Al final todas las estrategias suponen formas de actuar en función de la posición que se toma con respecto a la tradición y la innovación. El eje va desde un fuerte conservadurismo tradicional a una fuerte asimilación. Lo aplica a las tradiciones Budistas de tipo más bien étnico en el entorno estadounidense. Estas dos posturas no tienen como predictores adaptación ni la nacionalidad, ni el grado de innovación ni tampoco el grado de compromiso social (C. S. Prebish 1998). Aunque en la literatura es frecuente encontrar un vínculo erróneo de asociación directa entre la nacionalidad asiática y el conservadurismo. Padgett señala principalmente cuatro factores que influyen en las formas de adaptación. Éstos son la creatividad de la gente que participa en el templo, la relativa dispersión de tradiciones religiosas, las exigencias del estilo de vida americano y las tendencias conservadoras de la sangha y el fundador – en su caso analizaba una comunidad (Padgett 2002).

La visión más comprensiva en este sentido es de Wallace donde combina el eje de tradición/modernidad (es el predominante en la literatura), con preservación/innovación y continuidad/adaptación (Wallace 2002). En palabras de Richard Seager, la tensión creativa entre tradición y modernidad da lugar a miles de posibilidades de desarrollo de las tradiciones budistas (en el contexto norteamericano) y que es todavía muy pronto para poder plantear escenarios:

The discussion is structured to bring out the dynamic tension between tradition and innovation that is expressed in many different ways in America's Buddhist communities. But the general idea I develop throughout the book is that there are so many forms of Buddhism and so many different roads to Americanization that it is too early to announce the emergence of a distinct form that can be said to be typically American. (Richard H. Seager 1999, xii)

Para McMahan la tradición se puede resumir en la homogeneidad cultural, la aceptación del mito y un nivel de libertad individual bajo, por la supremacía de la autoridad religiosa. La modernidad se caracteriza por la liberación de los límites de la religión, la liberación del colectivo, reflexión crítica sobre los presupuestos de la cultura y la construcción y elección de sus propios significados religiosos (McMahan 2008).

En mitad de esta encrucijada se debe hacer un doble proceso: adaptarlo a cultural local y a la vez mantener un vínculo con el antiguo lugar. Aquí se abre la dicotomía entre la importancia de los asiáticos y el proceso de adaptación por parte de población local (McKenzie 2011). Aquí se abre también la brecha entre la adaptación y la construcción. Es decir, ¿en qué medida es adaptar el mensaje o interpretar el mensaje y reconstruyéndolo a la vez? Batchelor habla del "Spectrum of Adaptation" (Batchelor 1994, 337) que viene a ser una constante tensión entre tradicionalismo y modernismo (Tiradhammo 2002). Puede concebirse mejor como un continuum que incluye procesos de revisión, reforma y recreación (Henry 2006, 4). En el proceso de adaptación, ¿qué se omite? ¿Qué se considera esencial y por qué? Phil Henry en lugar de hablar de adaptación en sentido general, propone las tres erres: la Recreación, la Revisión y la Reforma. Por recreación entiende la reproducción de algo existente. La reforma

es mejorarlo a través de introducir algunas alteraciones, como es el caso de los “modernistas”. Por último la revisión es una modificación en línea con una visión más tradicional. Phil lo aplica al caso del Budismo comprometido específicamente y entonces vincula las adaptaciones a una mayor implicación política y humanitaria. En cualquier caso se puede concebir como un continuo que va de la Tradición a la Modernidad, donde la identidad queda en medio, entre los revisionistas por un lado y los reformistas y recreacionistas por el otro (Henry 2006, 4).

Es importante recordar que el proceso de trasplante tiene muchas vertientes. Aunque la principal es la interpretación de lo que se recibe, no es menos notoria la construcción de qué es lo que se recibe, cuáles son sus límites y sus funciones. Kay lo pone en sus palabras:

The “Buddhism” of westerners, therefore, is not so much a religion they have converted to, as something they have created during the process of conversion. (Kay 2004, 7)

De alguna forma, es también una conversión o una adopción construida a imagen y semejanza de lo que los nuevos practicantes creen que es y desean que sea. En el contexto occidental se priman tres aspectos: la velocidad, la simplicidad y la adaptación. Es decir, la adaptación para que se considere próximo o inteligible. La velocidad en tanto que no se valora tanto el proceso como una fórmula mágica y directa a la Iluminación. La simplicidad implica que no hace falta entender todo el aparato cosmovisional, sino solamente aquello que puede llegar a tener un sentido práctico en la vida cotidiana (Cozort 2003).

Resultan interesantes a modo de ejemplo las tensiones que surgen en el proceso adaptativo que explica Numrich en la comparación de dos templos Theravada. Por ejemplo deben cambiar la forma de vestir por una cuestión meramente climática (en invierno hacía demasiado frío en Estados Unidos para ir con el hábito solamente), las comidas son también un espacio de relación social en el mundo occidental, así que se encontraban que les invitaban a cenas cuando los monjes Theravada no pueden comer más allá de mediodía, no pueden tomar vehículos pero en Estados Unidos dependían totalmente del coche de alguien para ir a los sitios y si iban andando a todas partes era inoperante e inseguro, etc. (Numrich 1996)

Robert Bluck en su tesis doctoral acerca de las tradiciones Budistas en Inglaterra (Bluck 2006) usa las 7 dimensiones de la religión de Ninian Smart para ver en qué medida están adaptadas o no⁹⁹. A continuación se muestra la **Tabla 11** hecha en base a las conclusiones de Bluck:

⁹⁹ Ninian Smart prescinde del concepto religioso y toma el concepto “sagrado” para dividirlo en siete dimensiones: la ritual, la narrativa y mítica, la experiencial y emocional, la social e institucional, la ética y legal, la doctrinal y filosófica y, por último, la material (Smart 1999). Este concepto de sagrado lo vincula más que a la religión estrictamente, a las cosmovisiones. Presenta una primera aplicación de las siete dimensiones aplicándolas al Cristianismo por un lado y al nacionalismo estadounidense.

Tabla 11: Resumen de las conclusiones de Bluck del grado de adaptación de las tradiciones Budistas en Inglaterra, según las Siete Dimensiones de la Religión de Ninian Smart

Dimensión	Eje	Adaptaciones
Práctica (poco adaptada en términos generales)	Formas asiáticas de meditación, menos canto y devoción	Aumenta el número de laicos involucrados Combinación de técnicas meditativas Traducciones de los textos al inglés Adopción de estilos musicales occidentales
Doctrinal (poco adaptada)	Se enfatizan las enseñanzas tradicionales	Sólo se muestran cambios en la presentación (no en el contenido) Creación de programas de estudio
Narrativa	Cuestiones relacionadas con la separación de las raíces asiáticas y se consideran a los Budas y los Boddhisatvas como grandes maestros de las propias tradiciones	Se considera la narrativa tradicional como algo importante Se incluyen figuras contemporáneas (seguramente el Dalai Lama).
Experiencial	Bluck lo define como un área imposible de penetrar y por tanto reportar su nivel de adaptación ¹⁰⁰	No encuentra patrones claros de por qué la gente se siente atraída por un tipo de tradición u otra
Ética	Se siguen códigos morales tradicionales combinados con ideas occidentales liberales	Los 5 o los 10 preceptos se toman como guías más que como prohibiciones firmes Flexibilidad de interpretación y aplicación del Vinaya Poca distancia entre las figuras del monje y el laico
Social (la que Bluck considera más adaptada)	Existen las comunidades budistas, pero de una forma muy diferente del monasticismo tradicional	Ordenación temporal, difusión de los límites entre lo laico y lo monástico El uso del proselitismo se observa sobre todo por parte de los nuevos movimientos budistas, como la Soka Gakkai, la NKT y FWBO. Lo usan para el desarrollo de la organización
Artística o material	Usan referentes tradicionales y actuales	Combinación híbrida de ambos tipos

Así, el caso inglés es un buen ejemplo del contexto europeo, aunque también hay una gran presencia de población asiática, la proporción de Budismo étnico es más baja que en Estados Unidos. En su análisis de las comunidades Soka Gakkai, New Kadampa Tradition y actual Triratna (en el momento de su estudio *Friends of the Western Buddhist Order*), encuentra sobre todo cambios en la dimensión social (en el sentido de Ninian Smart). Lo que destaca es que existen las comunidades que se organizan de formas muy distintas a las del monasticismo tradicional.

3.4 Conclusiones

Este capítulo ha presentado dos partes: la primera destinada a explicar las fases de la segunda expansión del Budismo y la segunda que ha descrito en detalle el proceso de trasplante más allá de Asia.

¹⁰⁰ Aquí no se puede entender la dimensión experiencial puesto que es una cuestión individual, pero que si se puede ver como cuestión externa la importancia que se otorga a la parte experiencial, el lugar que ocupa en la conversión y en el día a día. También la parte experiencial y la capacidad de demostrar la transformación interior sufrida es una cuestión muy presente.

Para la primera parte se han expuesto los primeros encuentros (que se sitúan antes del inicio de la era cristiana) y se han ido mostrando ejes cronológicos para cada fase. Sin duda fueron muy importantes misioneros a partir del siglo XVI y posteriormente, los movimientos coloniales y la inclusión de conceptos budistas en la producción filosófica del siglo de las luces Europeo. Se han comparado los territorios de lo que actualmente se conoce como Asia, Europa y América (a partir del siglo XV). La fase fuerte y decisiva comienza a partir del siglo XIX que es realmente cuando se origina la segunda expansión. Movimientos como el Orientalismo, el Romanticismo y el Trascendentalismo serán fundamentales para que las élites intelectuales vuelvan la mirada hacia las tradiciones orientales y las vean como fuentes de inspiración. El primer Parlamento Mundial de la Religiones (celebrado en Chicago en 1893) se toma como una fecha importante. Se generarán dos grandes modelos en función de si se trata de modelos misioneros o de empuje (push) o llamada (pull): los de empuje comienzan con las migraciones por la fiebre del oro (mayoritariamente chinos que migran hacia América del Norte) y el segundo gran modelo (de llamada) comienza a finales del siglo XIX (tras el Parlamento). El auge de las conversiones por el interés en la experiencia se dará sobre todo a partir de los movimientos contraculturales de la década de 1960.

Por otro lado se han definido los condicionantes, las fases y las estrategias del trasplante del Budismo en su segunda expansión. Se deben tener en cuenta los cuatro elementos especificados para cualquier proceso de trasplante (no solamente la cultura de recepción, sino también el contexto de la cultura emisora, el sistema simbólico en sí (el Dharma, el Budismo) y los medios a través de los que se transmite.

Se ha visto que hay una tendencia a homogeneizar y a generalizar los contextos. La literatura se sitúa todavía en un nivel exploratorio que prácticamente se queda en la descripción del fenómeno pero no se dimensiona o se contextualiza más bien poco. Sí que resultan extremadamente útiles las estrategias que cita Baumann como estrategias de adaptación como son la traducción, la reducción, la reinterpretación, la tolerancia, la asimilación, la absorción y la aculturación. Baumann las propone desde la perspectiva de los agentes adaptadores (maestros misioneros) para el caso alemán. Se tomarán como guías estas estrategias de cara al análisis.

Una aportación que será de mucha utilidad para el análisis es la de Henry. Henry propone la clasificación de las actitudes frente a la tradición. Escapa además de la discusión entre preservación e innovación y genera una tricotomía: la recreación de la tradición, la revisión de la tradición y la reforma de la tradición (que incluye revisión y cambio). Se ha cerrado el capítulo con una tabla que resume los hallazgos de Bluck para el caso inglés. Revisa en qué medida ha habido adaptación o no en cada una de las siete dimensiones de lo sagrado (recuperando la tipología de Ninian Smart). La cuestión social, que atañe especialmente a la comunidad y las formas de crear y gobernar la Sangha, es la que más se ha adaptado. Por el contrario, los estudios dedicados a analizar esta transformación son pocos y aunque se han descrito las características y rasgos principales, no hay contrastación empírica ni datos concretos al respecto. En este punto el presente trabajo supone también una aportación en términos de contrastación empírica (aportando datos) y a nivel agregado (para el caso español, tomando todas las tres grandes tradiciones).

4 LAS CARACTERÍSTICAS DEL BUDISMO MODERNO

Filling in perceived gaps in one with material of another, was not uncommon.
(McMahan 2008a, 87)

Este capítulo se centra básicamente en características del Budismo Moderno más allá de Asia (principalmente en Estados Unidos y Europa, por ser los casos que mejor pueden proporcionar referencias para el estudio del Budismo en España). Se analiza bajo la perspectiva del trasplante religioso expuesto en el capítulo anterior. A pesar de la facilidad de entrada y la flexibilidad reconocida de las tradiciones Budistas, el contexto de la globalización y el acercamiento del mundo budista y el mundo cristiano, el contenido del mensaje y sus formas requieren de adaptación. En este proceso, como se ha visto intervienen imaginarios, adaptaciones y discursos que limitan, definen y hacen encajar la innovación de forma que pueda insertarse en el nuevo contexto. Son importantes los “otros significantes” entendidos como los maestros y las estrategias de adaptación descritas. El foco se pone en los resultados más predominantes y consolidados del proceso de trasplante. Ya se adelanta que la visión que se presenta en la literatura es altamente unívoca. Si bien las fuerzas modernizadoras actúan en la misma dirección para todos los casos, hay particularidades locales que pueden dar lugar a distintos modelos que no se toman en consideración.

Los temas que se examinan en este capítulo, prestan atención sobre todo a las nuevas definiciones que se construyen (qué es el Budismo y para qué sirve), cuáles son las formas de pertenencia una vez sometidas al proceso modernizador, el fenómeno de la democratización que se da a tres niveles: en la participación de budistas laicos, la participación y los roles de las mujeres y la participación de no asiáticos. Se tratan también las transformaciones en las estructuras jerárquicas. Con este último aspecto entronca la cuestión de los linajes y la autoridad de las figuras de los maestros (que tampoco quedan exentos de cambios). Junto a todo ello necesariamente se presentan los esfuerzos legitimadores de las construcciones y también las consecuencias en términos de actualización doctrinal, ritual o práctica y organizativa.

4.1 Los rasgos indispensables para su trasplante

Cuando el contexto de práctica y transmisión cambian, el contenido también se transforma, se adapta, se adecua. Autores como Cristopher Queen y Martin Baumann han identificado algunos elementos indispensables para su adaptación en la mayoría de contextos occidentales. Una forma sintética e integradora de presentarlos es la siguiente: (1) Énfasis en formas laicas de participación y práctica, (2) evaluación crítica del rol de las mujeres (ambos, 1 y 2, tienen que ver con la *democratización*), (3) vinculación con conceptos psicológicos y (4) compromiso social: extensión de la práctica budista a todos los aspectos sociales (Baumann 2001, 27).

Los niveles de disciplina requeridos no pueden ser los mismos en un monasterio (con funcionamiento de institución total), que teniendo audiencias más heterogéneas y con vidas personales fuera del Budismo. Las formas de transmisión son también diferentes (más interactivas, más visuales, menos jerárquicas) (Cozort 2003). Baumann apunta incluso hacia un

Budismo en fase postmoderna: favoreciendo la pluralidad, la hibridez, la ambivalencia, la globalidad y la desterritorialización (Baumann 2001, 4-5).

Es muy importante también su compatibilidad con el pensamiento racional y la superación del escrutinio científico. En este punto resulta paradójico el gran éxito (en cuanto a número de templos y seguidores) del Budismo Vajrayana. Siendo la vía mántrica y tántrica, con altos niveles de magia, imaginería y devoción, y por tanto escapando del plano racional, es sorprendente que sea una de las tradiciones más extendidas más allá de Asia. No hay autores que aborden la cuestión y solamente Lenoir afirma que el Budismo Vajrayana ha sabido conjugar las dosis de racionalidad en cuanto a la autonomía espiritual en la búsqueda interior y la representación mágica de los rituales:

... permitiendo reconciliar lo racional con lo irracional, el pensamiento lógico y el pensamiento mágico, y el manejo riguroso del concepto y el simbolismo ritual. (Lenoir 2000, 288)

Este Budismo Moderno no se presenta como una culminación de resultados de una secuencia, sino que más bien proclama una vuelta a los orígenes, a la “esencia”. Resulta interesante también el proceso de definir qué es realmente la esencia. Se irá desarrollando a lo largo de este capítulo. Los Budistas modernos creen que Buda ya sabía hace más de 2000 años cuestiones que Europa descubriría siglos más tarde (D. López 2002). McMahan añade que sin entrar en el debate de la autenticidad, es seguro que hay elementos nuevos en la articulación de los conceptos como la interdependencia, puesto que el contexto actual es muy diferente y las tradiciones dan respuesta a cuestiones que no eran posibles en el tiempo de Sakyamuni, Nagarjuna o Dogen (McMahan 2008b, 166).

4.2 Entre espiritualidad y religión: nuevas definiciones

Como se ha visto en **capítulo 2**, Buda no pretende crear una religión pero bien es cierto que en los contextos asiáticos de la primera expansión termina siendo una religión y, en muchos casos, una religión de estado. En el proceso de trasplante de la segunda expansión el debate se abre de nuevo (Fronsdal 2002; Wallace 2002). Hay acuerdo en que el Budismo o los Budismos son cosmovisiones, pero no hay consenso en si es una cosmovisión religiosa o más bien filosófica o las dos cosas simultáneamente (Kay 2004). En la vertiente moderna y sobre todo en países avanzados, se lima o se aminora la parte esotérica de la naturaleza de su filosofía y su religión y se convierte en una Filosofía de la Compasión (McKenzie 2011). Con carácter general, entre los practicantes conversos se tiende a identificar más con una forma espiritual que no con una religión (McMahan 2008a). En esa faceta espiritual, conlleva además connotaciones de individualidad, crecimiento personal, autorrealización y bienestar (Alonso 2008; Díez de Velasco 2010). En Europa el Budismo se ha definido en gran medida en oposición a la religión en el sentido Judeocristiano del término. Se eliminan los signos más institucionales, no se define como tradición histórica sino más bien como un movimiento religioso alternativo y moderno, lejos de una forma coercitiva y determinista (Obadia 2001, 97).

Si se toma en consideración el proceso de introducción (independientemente de cómo se defina), tampoco queda claro que ocupe los mismos espacios que las religiones vigentes hasta

el momento. La teoría de la estrictez¹⁰¹ aplicada al caso de las tradiciones Budistas no sirve, puesto que el Budismo se caracteriza por una gran flexibilidad, adaptabilidad y la no exclusividad (Wuthnow y Cadge 2004, 378).

A partir de este punto se describen tres posibilidades acerca de los grados de religiosidad previa de las personas que se acercan al Budismo. En primer lugar, están los que tienen un impulso religioso previo fuerte y que desde su propia religión se acercan e incorporan el Budismo a su experiencia religiosa. Lo que encuentran es que quien se une al Budismo no son aquellas personas que declaran ser no religiosas o que no tienen religión, sino que son personas proclives a cierta actividad religiosa que encuentran en el Budismo nuevas formas de pensar la espiritualidad. Sería un acercamiento al Budismo desde una búsqueda profunda en la espiritualidad. El caso más claro de pluralismo religioso en sentido estricto se ejemplifica en la comunión entre el Cristianismo y el Zen. Monjes, monjas y curas reconocidos por la Iglesia, han llegado también a ser grandes maestros del corriente Zen (Rawlinson 2001, 127). Un ejemplo pionero son los misioneros jesuitas que fueron enviados a Japón.

Un segundo patrón son aquellos que no encuentran válida la religión vigente y substituyen la que tradicionalmente había sido su religión por el Budismo. Corresponde a los autores que describen el “desencanto occidental” y considera que la implicación en el Budismo y otras religiones (o cosmovisiones) orientales son una forma de expresar su bajo nivel de identificación con las sociedades occidentales (Phillips 2007, 325). Éstos consideran que el Budismo representa una alternativa a la religión tradicional. Tiene que ver con un desencanto con “occidente”, la obsolescencia de las religiones tradicionales, la secularización institucional y la incapacidad, esencialmente del catolicismo, a dar respuestas que se puedan examinar críticamente y falta de adaptación a los problemas actuales (que tiene como consecuencia la poca habilidad de proporcionar respuestas adecuadas y satisfactorias). Esto se identifica con un rechazo de la religión tradicional y la sustitución de ésta por el Budismo. El Budismo se concibe en “occidente” como una religión totalmente opuesta a las judeo-cristianas en cuanto a nivel de institucionalización y fundamentos morales. Los signos de institucionalización del Budismo se han disipado y no se concibe tanto como tradición histórica y de estado, sino como alternativa de los nuevos movimientos religiosos (Obadia 2001) pero no solamente eso, sino que también supone una nueva aproximación a los canales existentes, tanto es así que se dan muchos casos de cristianos desilusionados que a través de la práctica budista se reconcilian con su religión tradicional (Batchelor 1994).

Por último, se describe sobre todo en Estados Unidos lo que Smith denomina nichos “vírgenes, sin cubrir”, es decir, entre personas que no tienen ninguna afiliación religiosa (Smith 2006). Estos sectores son los que se acercarían al Budismo desde la vertiente más filosófica, en busca de la paz interior y el desarrollo personal. Esta situación de “escoger” el tipo de acercamiento es un ejemplo de cómo el Budismo participa dentro del mercado religioso, vinculado a la mayor capacidad autobiográfica de los sujetos (Beck, Lash, y Giddens 1997, 120).

¹⁰¹ La teoría que planteaba Iannaccone en su artículo hace referencia a que en un contexto de competitividad y mercado religioso, acostumbran a tener más éxito las propuestas que presentan códigos morales más estrictos (Iannaccone 1994).

Todo esto hace necesario dedicar unas líneas describir cuáles son las formas de pertenencia y por tanto, de la composición sociodemográfica de los grupos budistas en el contexto moderno. La atracción que genera el Budismo se debe a que se concibe como alternativa religiosa por un lado, y una opción que presenta continuidades y compatibilidades. Se considera una alternativa religiosa válida que ante el declive de las iglesias cristianas ofrece una visión no teísta, nada dogmática y que ensalza la autonomía espiritual por encima de la fe (Kay 2004, 5).

4.3 Cuando las barreras son fluidas: ¿quién es budista?

La respuesta a la pregunta de quién es budista, de momento se ha respondido parcialmente en referencia a la dimensión religiosa de la persona. Como resultado, se encuentra que cualquier perfil, religioso o no religioso, de entrada, puede presentar interés en la cosmovisión budista. Lo que sí parece que está orientado en función del objetivo que se percibe es el tipo de práctica que se realiza (Richard Hughes Seager 1999). En este apartado se tratarán especialmente las tipologías de budistas que se han descrito en la literatura, los perfiles sociodemográficos y la posibilidad de cuantificar el fenómeno budista.

Cabe decir que en este caso hay extensa literatura acerca de los “consumidores” de Budismo, quién escoge Budismo y por qué, pero hay muy poco acerca de quién ofrece Budismo, cómo y por qué (Obadia 2001, 93). En este apartado se aportan las características de los consumidores mientras que en la parte del análisis de las tradiciones budistas en España se intenta dar respuesta a la parte “proveedora”.

4.3.1 Tipologías de budistas

Los intentos de clasificar a los budistas ha sido un tema recurrente en la literatura de estudios budistas y todavía no se ha resuelto de forma satisfactoria. La distinción más clásica y frecuente es la que distingue a dos clases de budistas: los étnicos y los conversos. Eso se explica porque gran parte de la literatura se centra en Estados Unidos, donde se está dando un doble proceso: uno como fruto de las migraciones y los exiliados y el otro como el proceso moderno de conversión, más propio de aquellos de ascendencia europea. A partir de aquí, los dos modelos se preocupan en primer lugar de distinguir aquellos que son budistas por herencia y los que deciden serlo. Coinciden los dos perfiles con el hecho de ser asiático y no serlo. Se dan muchísimas nomenclaturas en formato dicotómico: por un lado los *Baggage/ethnic/cradle Buddhists* (de maleta, étnicos, budistas de cuna) para denominar a aquellos que han nacido en contexto budista por un lado y *White/convert Buddhists*, los budistas blancos o conversos por el otro (C. S. Prebish 1993; Numrich 1996; Fields 1998; Richard Hughes Seager 2002).

La clasificación más extensa basada en el criterio étnico es la que presentan autores como Jan Nattier o Paul Numrich. Nattier habla de tres tipos de Budismo: el Budismo “de maleta” que es el que incorporan los inmigrantes que llegan como fuerza de trabajo (en términos de Numrich, los de relocalización (Numrich 2008a). El segundo tipo son los budistas “evangélicos” (a menudo los que Numrich llama de dislocación (Numrich 2008a) y se refiere a refugiados y exiliados que

toman el rol misionero y convierten la difusión del Budismo en su modo de vida. La cuestión del reclutamiento se vuelve entonces interesante, ¿quién ofrece Budismo y por qué? (Obadia 2001). Por último describe a los budistas de élite, que son las clases medias y acomodadas de origen caucásico (según la definición racial de Estados Unidos) que tienen tiempo libre y dinero para explorar las tradiciones budistas. Martin Baumann identifica también los tres tipos con las tres grandes formas de introducción de las tradiciones Budistas en contextos europeos y norteamericanos. Los budistas blancos y de élite se acercan con unas “demandas culturales innegociables” como son el individualismo, la libertad de elección y la autorrealización (Nattier 1997). Los dos primeros casos (los budistas de maleta y los evangélicos) corresponden a una lógica misionera, de empuje (*push*) y los terceros, los budistas de élite son los que demandan el conocimiento o la práctica de las tradiciones Budistas (lógica *pull*) (Baumann 2002b; Nattier 1998). Nattier añade que la religión también puede implantarse por imposición tras una conquista, pero que no es el tipo que ocupa el estudio de las tradiciones budistas en contextos occidentales (Nattier 1997).

La validez de esas clasificaciones está altamente discutida: ¿qué pasa con los inmigrantes de segunda generación? ¿En qué categoría se deben ubicar a los hijos de la primera generación de conversos? ¿Y en el caso de las segundas generaciones de budistas conversos? ¿Por ejemplo un niño que nace en un país tradicional y culturalmente cristiano pero sus padres son budistas y lo educan a él como budista? Es la problemática que introdujo Bryan Wilson en la cuestión de las sectas y la afiliación voluntaria (B. R. Wilson 1970). Son cuestiones todavía no resueltas, aunque cabe aclarar que el Budismo siempre es por afiliación, se podría considerar que todos aquellos que “toman refugio” son conversos. Incluso los asiáticos. Por ello quizá se podría hablar de nuevos conversos o conversos modernos (Scherer 2009).

A ello se le suma que resulta poco obvio que se puede hablar de conversión o afiliación firme y entonces se recurren a nomenclaturas intermedias como las de Thomas Tweed. En un interesante artículo de 1999, Tweed plantea que la pertenencia al Budismo plantea retos acerca de la medición de la afiliación puesto que se escapa a un patrón de asistencia semanal a un oficio y al hecho de estar registrado en el momento que se bautiza. No se toman registros de los miembros que han tomado refugio. Se añade además la dificultad que hay practicantes que, aunque hayan tomado refugio, en una encuesta no se considerarán pertenecientes a la *religión budista*. Por eso Tweed acaba hablando de simpatizantes y otras criaturas, puesto que hay una gran amalgama de posibilidades que van desde los budistas de “mesita de noche”¹⁰² hasta los practicantes que toman las sesiones de meditación como terapia en busca de la paz interior. Aquí se cruza la flexibilidad, la compartimentalización, la concepción de la religión como mercado y la construcción de las propias autobiografías (Tweed 1999).

En resumen, la pertenencia o no al Budismo es compleja. Hay numerosas formas de afiliación, compromiso, seguir, simpatizar, etc. Además, en medio de formas de vida individualizadas, se ven abocados a la necesidad de crear formas de pertenencia “a medida” (Simmer-Brown

¹⁰² Aquellos que en la mesita de noche tienen un libro que leen antes de ir a dormir y que al día siguiente intentan poner en práctica lo que habían leído la noche anterior.

2002). La cuestión de la identidad budista en el contexto actual no deja de ser una identidad en construcción o en transición (Queen 1999).

La mayoría de clasificaciones hasta el momento se han construido en base al eje del origen asiático y la afiliación. Solamente se han hallado dos propuestas de clasificación que sobrepasan el clásico eje étnico. Por un lado, está la alternativa de analizar los grupos donde se analizan los procesos y no tanto los productos y las características sociodemográficas de quién los lleva a cabo (Shannon 2010). Se plantean entonces tres categorías de grupos: Los establecidos son aquellos que están consolidados y llevan un rodaje de cuatro generaciones como mínimo. Los *offshoot*, son los derivados de un centro anterior, sea vía escisión o vía “nueva sede”. Los “trasplantados” son nuevos centros que se crean en un nuevo contexto. Sin duda es una tipología que se adapta a contextos donde la migración asiática tiene fuerte presencia. Por último aquí Shannon destaca que los nuevos movimientos son fruto de iniciativas laicas (personas que no han recibido nunca entrenamiento monástico) pero que desarrollan y promueven elementos como si se tratara de una parte de la religión establecida.

La segunda alternativa plausible llega de la mano de Harris. Harris propone una clasificación en cinco grupos a partir de seis criterios que identifica en la restauración del Budismo en Camboya tras la negativa comunista. Aunque está pensado para el caso Camboyano, puede resultar útil tomar en consideración los seis ejes que utiliza para caracterizar las distintas propuestas de Budismo. En esa clasificación Harris tiene en cuenta seis criterios: la orientación del Budismo (modernistas o tradicionalistas), el grado de superstición (racionalistas o supernaturalistas), la democratización organizativa (Budismo democrático o autoritario), el marco geográfico de referencia (cosmopolitistas o nacionalistas), la meditación utilizada (orientación Vipassana o Samatha) y el grado compromiso social (comprometidos o no comprometidos socialmente) (Harris 2001). Resulta muy interesante el salto cognitivo que aporta esta visión, aunque se aplique al caso Camboyano quizá una forma de superar las clasificaciones deficientes sea justamente elegir diversos ejes y ver en qué medida se combinan y dan paso a distintas propuestas.

4.3.2 ¿Quiénes son los *convertos* en el Budismo Moderno? Cuestión de clase

Algo que parece más sencillo y menos variado es la composición sociodemográfica de los budistas convertos de cualquier grado (simpatizantes o de alto nivel de compromiso). Para definir a los convertos se toma la definición de Phillips & Aarons:

Rather than being born into Buddhism, these people are distinguished by having developed an individual interest in it at some point during the life course. Their involvement with Buddhism is therefore more a matter of personal choice rather than inherited tradition. (Phillips 2007, 329-330)

Es decir, personas que más que haber nacido en el Budismo, son personas que han mostrado interés por alguna de las tradiciones desde el nivel individual. Es por tanto una cuestión de elección y no algo heredado. La idea de “converso” no implica necesariamente abandonar la religión precedente ni que haya necesariamente una afiliación religiosa anterior. Para los convertos, generalmente se describe un perfil sociodemográfico bienestante: individuos que

pertenecen a clases medias o altas, con estudios mayoritariamente universitarios (capital cultural elevado), e ideológicamente progresistas (Coleman 1999; Coleman 2001; C. S. Prebish y Keown 2010; Possamai 2000; Richard Hughes Seager 2002). Son personas sensibilizadas con el medio ambiente, el fin de las guerras y los derechos humanos. Mayoritariamente del género femenino, suponiendo un mínimo de 60% de mujeres y 40% de hombres, la mayoría de ellos de mediana edad (por encima de los 40 años mayoritariamente).

Este es el perfil generalizado y más frecuente, aunque a lo largo de la historia de las tradiciones Budistas cada tradición o escuela ha atraído a distintos segmentos de la población (Bailey y Mabbett 2003, 9). No obstante, no quedan definidos cuáles son los motivos que los adeptos se declinan por una u otra tradición (Bluck 2006; McLellan 2008). Se apunta que las vías más folclóricas y ritualísticas atraen más a personas con menor nivel cultural, mientras que las más intelectualizadas y centradas en el individuo apelan al perfil de clases bienestantes¹⁰³.

Uno de las pocas excepciones en cuanto a nivel de etnia y composición social es la Soka Gakkai. Es una organización internacional muy estudiada desde la Academia. Hurst destaca algunos elementos como relevantes en la heterogeneidad de la Soka Gakkai: se trata de un movimiento no elitista y más bien anti-intelectual (Daishonin, el fundador, era pobre en origen, un maestro de escuela y no un príncipe como Siddhartha); está liderado por personas muy carismáticas, la pertenencia la viven con orgullo y la no pertenencia enfatiza la ignorancia; la práctica se centra en la recitación del Sutra del Loto, provocando un empoderamiento individual (Hurst 1998).

A pesar de ser una decisión de acercamiento individual, las formas de contactar con el Budismo son generalmente variadas pero se apunta al capital social de los sujetos como la fuente principal (Snow, Zurcher, y Ekland-Olson 1980, 790). Las situaciones de acercamiento a menudo están vinculadas a episodios de sufrimiento. Vicky McKenzie, una prestigiosa periodista estadounidense recoge en un libro entrevistas en profundidad a conversos salientes que explican su historia de por qué escogen el Budismo y no otra tradición o cosmovisión. Los temas que encuentra recurrentes en la mayoría de las entrevistas son las dificultades con las cuestiones culturales y la psique oriental, la fascinación por la vacuidad, la importancia de hacer retiros, la aceptación de la muerte como fuerza y la inspiración proporcionada por el ejemplo personal de los maestros (McKenzie 2003, xxv).

4.3.3 Cuántos budistas hay

Dado que resulta complejo definir cuáles son los límites de la pertenencia, no lo es menos hacer recuentos de cuántos budistas hay en un territorio. A nivel de datos agregados, difícilmente se incluyen preguntas en encuestas sociales que recojan el pluralismo religioso a nivel individual. Al no ser una religión que demande exclusivismo, a menudo convive con las creencias anteriores. Además del no exclusivismo, no existe ninguna forma de registro formal que marque el ingreso a la comunidad budista. Para poderse considerar budista únicamente es

¹⁰³ No obstante, hasta el momento no existen teorías firmes ni contrastaciones empíricas al respecto.

necesario que se manifieste la voluntad de «tomar refugio en las Tres Joyas»¹⁰⁴. Precisamente esta facilidad para entrar a formar parte de la comunidad hace que sea muy difícil determinar el número de budistas (Estruch et al. 2007, 340). También es clásica la pregunta acerca de quién es Budista: ¿aquel que lo practica? ¿Aquel que se autoconsidera Budista? ¿Aquel que ha tomado refugio en las Tres Joyas? ¿Y el simpatizante, lo es? Finalmente, quizá la mejor opción sea la que opta Thomas Tweed: el budista es aquel que dice que lo es (Tweed 1999).

La cantidad de budistas en el mundo es un dato altamente discutido todavía. Además de la falta de registros oficiales, surgen otros tres problemas metodológicos: la desactualización de los listados proporcionados por las mismas organizaciones budistas, que unido al dinamismo del fenómeno hace que sea únicamente una aproximación a “vista de pájaro”, no se pueden incluir a los individuos que no estén vinculados a centros y por tanto no puede ser una revisión del dibujo completo (Koné 2001, 140-141). Los datos más recientes, ofrecidos por el Pew Research Forum en base a un proyecto que dispone de muchos recursos para explorar la religiosidad a nivel mundial, indican que en el mundo hay un 7,1% de budistas (el 72% de los cuales viven como minoría religiosa, esto es, que el Budismo no es la religión predominante en el país) (DDAA 2012).

4.4 La democratización: monasticismo, nacionalidad y género

En la literatura uno de los temas más centrales es el proceso de *democratización* de las tradiciones budistas. La idea de democratización la describe Coleman en su libro sobre Nuevo Budismo:

The new Buddhism takes the path of liberation that was preserved and refined by countless generations of Asian monks and offers it up to everyone who is interested.
(Coleman 2001, 14)

La cuestión de la democratización entronca fácilmente con las cuestiones de autoridad. Cabe preguntarse cómo se transforma la vida monástica, cómo se pueden regular las relaciones de género en una cultura que tiende a la igualdad y qué tipo de autoridad se puede implantar en el nuevo contexto (Koné 2001, 150). Las respuestas son la eliminación de la opción monástica y la tendencia a un Budismo laico, más feminizado y más horizontal. Se entiende en general la democratización a tres niveles: en cuanto el acceso de los laicos y los no asiáticos al mundo sagrado (Queen 1999) y la participación de mujeres (Wallace 2002; Queen 1999). Estos son los tres puntos que se cubren en este apartado.

4.4.1 Hacia un Budismo laico y no asiático

Una de las actualizaciones más importantes tiene que ver con la mayor participación de los laicos en la vida budista. La figura del monje se respeta pero pierde valor y admiración. El

¹⁰⁴ Como se ha especificado en el **capítulo 3**, son el Buda, el dharma, (las enseñanzas de Buda) y la sangha (la comunidad de practicantes).

monasticismo extramundano se ve como una vía agotada. En el Budismo Moderno se asume que tiene que vivir en sociedad.

Ello se debe también al hecho que los nuevos budistas no pretenden convertirse en profesionales a tiempo completo, sino que, independientemente del objetivo que persigan, la mayoría incorporan el Budismo a sus vidas profesionales y familiares. No abandonan sus roles en las demás esferas para dedicarse al Budismo completamente. Son lo que Lekshe Tsomo llama los budistas a tiempo parcial (Lekshe Tsomo 2002, 255). Por otra parte, se crean figuras nuevas: por ejemplo, en contextos seculares como el de Australia, los profesionales del Budismo no son monjes, sino maestros budistas laicos (Spuler 2002). También porque las formas organizativas cambian como se verá un poco más adelante. La importancia del Budismo laico llega también a transformar el papel del maestro en el sentido que han surgido figuras de profesionales dedicados al Budismo desde las filas laicas, esto es, maestros seculares que no han optado por la vida monástica. En este sentido la pertenencia también se flexibiliza y se crean afiliaciones a medida (Wetzel 2002).

En este punto cabe añadir que además se hace ordenación mucho más laxa y por ejemplo se puede llegar a ser Lama tras un retiro tradicional de tres años, tres meses y tres días, cuando en Tíbet por ejemplo se deben dedicar casi dos décadas al estudio y el entrenamiento (Lavine 1998). La cuestión de la residencia estaba reservada a monjes únicamente: ahora hay casos en los que como estrategia se aceptan residentes que no sean budistas, temporalmente (Lekshe Tsomo 2002).

Esos cambios se ven acompañados también de una mayor erosión de la distinción entre monjes y laicos (Wallace 2002). En otras palabras, se identifica con aproximaciones fluidas tanto a las reglas monásticas como la administración de los centros (Lekshe Tsomo 2002). Estos cambios comportan también la reducción de la práctica de “hacer méritos” por parte de los laicos (Fronsdal 2002). Por tanto, los Monasterios ya no son los centros neurálgicos de las tradiciones Budistas. Se pueden encontrar con organizaciones budistas que al mismo tiempo se autoidentifican como comunidades laicas, y lo mismo ocurre con los practicantes. Ese es el caso de la Soka Gakkai, implicada en dimensiones sociales seculares como la educación, la cultura y la promoción de la paz (Matsudo 2000, 59). La diferencia está en el tipo de enfoque.

4.4.2 Hacia un Budismo feminizado

Por feminización se entiende un crecimiento importante de la participación de mujeres en un espacio (en este caso el budista) que había estado dominado tradicionalmente por figuras masculinas. La participación de monjas concretamente, es un fenómeno efectivo tanto en Asia como en los países de la segunda expansión (Lekshe Tsomo 2002).

El hecho es que en las filas laicas se puede hablar de una proporción del orden del 60% de mujeres frente al 40% de hombres. El papel de la mujer en el Budismo tradicional, como se había expresado en la formación de la sangha, ha ido por detrás del de los hombres. Es el reflejo de las sociedades patriarcales y dominadas por hombres en las que se había desenvuelto (especialmente la sociedad tibetana). Vale la pena insistir: en las filas laicas. Lo cierto es que a inicios del siglo XXI se percibe cierta desigualdad en el acceso a las posiciones

de poder. (McMahan 2002). La perspectiva de género y las autoras budistas-feministas defienden que se debe apostar por un importante liderazgo femenino, con Rita Gross al frente (Adam 2000; Gross 1998; Simmer-Brown 2002)

Aunque el auge de la participación de mujeres en el Budismo es un fenómeno reciente, desde la academia se vaticina que no es solamente una cuestión numérica, sino que vale la pena analizar en qué medida el hecho que haya un mayor número de mujeres liderando grupos budistas puede influir el tipo de valores y enfoques que propongan (Wetzel 2002). Con carácter general las mujeres tienden a tener una sensibilidad espiritual mayor y se ha traducido en una creencia religiosa más fuerte en mujeres que en hombres (Simmer-Brown 2002).

4.5 Jerarquía y linaje: Hacia un Budismo más horizontal

En el imaginario de los países de la segunda expansión, por contraposición a las fuertes estructuras eclesíásticas que han dominado sobre todo en los países europeos, el Budismo generalmente se presenta como una tradición poco jerárquica, muy horizontal, a pesar que en sus países de origen los monjes recibían y reciben gran respeto y admiración por parte de las masas laicas practicantes (Coleman 2001, 6).

Cabe recordar que la línea de transmisión, es decir el linaje, es la principal fuente de legitimidad en el contexto original. La tradición se considera una fuente de legitimación para la actividad religiosa, a diferencia de las aproximaciones modernas y antitradicionales de la autoridad carismática (Mellor 1989). Al discípulo se le asigna un maestro, figura altamente importante dado que la transmisión de las enseñanzas se hace oralmente y en sentido vertical, y el linaje ocupa un lugar destacado en cualquiera de las escuelas budistas de que se trate (Estruch et al. 2007).

En el contexto original, el linaje es la garantía de la autenticidad de la tradición que se está transmitiendo. La construcción de la legitimidad pasa por establecer las fuentes de autoridad en medio de las fuerzas del nuevo contexto. A la larga, el reconocimiento social y la aceptación son casi tan importantes como el sustento económico (Koné 2001, 148). El linaje y el reconocimiento de los grupos por parte de la cabeza del linaje es una forma de credencial religiosa (en el sentido de “religious stance” en (Hervieu-Léger 2000). En el proceso de renovación de las tradiciones Budistas la legitimidad más tradicional se mantiene en los casos Vajrayana (que a su vez son los del componente jerárquico más fuerte). Para el resto casos, la legitimidad tradicional se combina también con la dimensión racional (no sirve únicamente el “siempre se ha hecho así”). Lo importante en los nuevos contextos es legitimar sus funciones, sus alcances, su compatibilidad con el pensar científico y la vertiente de experiencia personal (se basa en una legitimidad más de tipo carismático). Cabe preguntarse aquí qué pasa con los maestros carismáticos que no están cobijados bajo un linaje, ¿cuál es el legado que dejarán tras ellos? (Scherer 2009)

Leyendo este texto se conecta con la idea que aunque el Budismo esté basado en la legitimidad tradicional, puede ser que en los inicios favoreciera su implantación el hecho que

lo presentaran personajes de un gran carisma (Adam 2000). Waterhouse identifica cuatro fuentes diferentes de legitimidad: los textos sagrados, la experiencia personal, el valor de la tradición y la fe en el maestro (Waterhouse 1997, 36).

Además la autoridad del maestro no es transversal, sino que se remite únicamente en el aspecto espiritual. El maestro no es un maestro para la vida, el trabajo u otras esferas, sino que es maestro espiritual solamente y fuera de la relación espiritual se debe romper la jerarquía o ya no debe ser un ejemplo a seguir (no es que no deba, es que no hace falta) (Gross 1998).

En la escuela Kagyu, el cabeza de linaje es el Karmapa y recientemente ha habido diversas disputas sobre cuál debía ser el Karmapa (a pesar de los regentes presentados). Waterhouse analiza la construcción de la legitimidad a través de los argumentos a favor o en contra de uno y otro, y termina detectando dos formas de legitimación: la tradicional, la que está vinculada al linaje y la experiencial: donde se guían por el ejemplo y la experiencia de las prácticas sobre ellos mismos (Waterhouse 1995). El papel de la transmisión sigue siendo muy importante. Amy Levine define esencialmente tres factores que intervienen: las fuentes autorizadas de la tradición que garantizan la autenticidad. Eso se combina con la continuidad entre las formas tradicionales de la práctica religiosa y los estilos, posibilidades y habilidades de los practicantes occidentales. A menudo también afecta el hecho que haya disponibilidad frecuente o no de maestros tibetanos cerca.

La construcción de lo auténtico se vincula a la presentación de algo que se conciba como tradicional. Una de las estrategias que encuentra McKenzie en su estudio de caso de la comunidad tibetana de Rokpa en Escocia es el control del flujo de información en la destradicionalización (McKenzie 2011). La construcción social de la autenticidad que describe McKenzie pasa por la adaptación a la cultural local y el vínculo con la práctica antigua (manteniendo los elementos esenciales relacionados con el Budismo, que en el caso de ROKPA son las tres Joyas, el linaje como fuente importante de autoridad y los preceptos cardinales de los 5 votos). Se trata de estrategias limitadas de adaptación y mantenimiento de vínculos con el origen (McKenzie 2011). Las estrategias que se usan, según McKenzie, al menos en la organización ROKPA en Escocia, tienen que ver con la construcción social de la autoridad tradicional. Para ello, se utilizan básicamente tres elementos: Las tres Joyas, el linaje como fuente de autoridad y los Cinco Preceptos. En palabras de McMahan, corresponde al repensar la autoridad (McMahan 2002)

Las piezas clave en este proceso de transformación son básicamente los maestros fruto de la segunda expansión de las tradiciones Budistas (Rawlinson 2001, 123). Siempre lo han sido y, hasta el momento, parece que lo siguen siendo. El papel que juegan los maestros y las autoridades principales es importante. Son los gatekeepers de la información. Son los que están en los procesos de circulación de la información entre allí y aquí. Son el puente. Desempeñan un rol muy importante a nivel de adaptación, introducción, comunicación, gestión y toma de decisiones y es primordial tenerlos en cuenta. Además de los traductores: son de alguna forma los guardianes de la tradición. El concepto de “transmisión de las tradiciones Budistas a Occidente”, no es adaptación, no es introducción, sino seguir el linaje en un nuevo entorno (Henry 2006; Obadia 2001). Eso sí, los nuevos entornos tienen unas características especiales que provocan algunos cambios en las figuras principales.

Quizá hay varias muestras de cómo la autoridad cambia cuando se trata de las tradiciones Budistas fuera de Asia. Es decir, cuando se toma una línea diferente, ¿importa quién es el Karmapa original? (Waterhouse 1995). En cualquier caso, si bien la autoridad tradicional era la predominante hasta ahora, podemos pensar en la creciente autoridad carismática - que es además el tipo de autoridad que puede conllevar más innovaciones y puede suponer el motor de cambios importantes. Pero hay todavía una tercera idea: Buda mismo habló a sus discípulos acerca de la conveniencia de experimentar por ellos mismos y de la importancia de la experimentación física y mental de las enseñanzas. Si esto es así, se trate o no de la autoridad tradicional, mientras sea un maestro experimentado, ¿no sería suficiente? Cabe preguntarse en qué medida la legitimidad del grado de experiencia de los maestros viene dada por una meritocracia basada en la autoridad tradicional.

Aunque formalmente el papel que desempeña el maestro es el mismo, el rol que juega con respecto a los discípulos y el resto de la sociedad difiere. En términos de análisis de redes se puede decir que los maestros son las personas más centrales y que más desempeñan la función de intermediarios entre el conocimiento en origen y el conocimiento trasplantado. La figura del maestro en el Budismo moderno no queda exenta de adaptaciones, como tampoco su rol. Ya no sólo hay que transmitir el conocimiento, sino que hay que adaptar las formas y los contenidos al nuevo contexto histórico, social y cultural. Es por ello que incluso los programas de formación de maestros varían según si están pensados para maestros que se entran en Asia o maestros que se entrenan “aquí”. Los entrenamientos “occidentales” son más simples, más interactivos (más debate y menos memorización), más visuales y sobre todo, menos jerárquicos y con un alto componente democrático (es decir, acceso posible por parte de mujeres, laicos y practicantes de otras tradiciones) (Cozort 2003).

4.5.1 La descentralización asiática de la autoridad

Es importante presentar un pequeño apartado dedicado a la descentralización asiática de la autoridad. Si bien durante la primera parte de la segunda expansión no había duda que el origen y las fuentes legitimadores del Budismo pasaban por el continente asiático, durante la segunda mitad del siglo XX se da un proceso de descentralización. Hay muchos autores que reconocen el traslado de maestros importantes a países de la segunda expansión, pero solamente Prebish y Baumann realizan el salto conceptual a la “descentralización” asiática. Para entrar en este punto, es interesante tener en cuenta una reflexión que exponen en el prólogo de *WestWard Dharma*:

The globalization of Buddhism does not refer only to a spread from the center to the periphery, that is, from Asia to Western Countries. It also encompasses the emergence of new centers, with regionalized Buddhist interpretations and practices. As a consequence, globalization involves a dissolving of the Asian center(s) as the main or only agent of authority and emergence of a variety of authority centers. We hold that with the end of the twentieth century we have entered a period in which the globalization of Buddhism has truly begun, because a multi- or polycentric form is emerging, step by step. Buddhist networks and organizations have become comfortable operating on a global scale. Centers

of Buddhist authority and legitimacy can be found in Eastern and Western, as well as Southern and Northern, regions of the globe. (C. S. Prebish y Baumann 2002, 6-7)

El desplazamiento de los centros de autoridad desde Asia hasta el resto del mundo lo menciona también (Lekshe Tsomo 2002). Es decir, que la actualización pasa porque las fuentes no están todas en Asia. Pueden ser maestros de origen asiático pero que en su mayor parte han recibido formación también occidental o que han estado viviendo tiempo fuera de sus entornos originales y han podido captar las diferencias entre los contextos. En la transmisión y la difusión las fuerzas modernizadoras también actúan. Es consecuencia de la globalización del Budismo pero también con las transformaciones al nivel local. Se multiplican los centros proveedores de legitimidad, lo que propicia una explosión todavía más heterogénea de escuelas, subescuelas e innovaciones en todos los rincones del planeta donde se instale.

4.6 Cambios en las tradiciones Budistas

Externamente, el Budismo está asociado con la austeridad por su énfasis en el desapego. Se ve por tanto en contradicción con el consumo y la acumulación de bienes. No obstante, la industria creada alrededor de la meditación y sus elementos necesarios (cojines, incienso, músicas, etc.), no pasa desapercibida. En el caso de Estados Unidos es por ejemplo, uno de los hechos de definen el Budismo actual (Padgett 2000). De nuevo encaja en este sentido el ejemplo del auge de compra de reliquias en Tailandia actualmente.

Un elemento importante en la actualización es la compartimentalización o la división. Se generan distinciones sobre todo entre “creencias” y “prácticas”, o “formas” y “contenido”. Son interesantes en este sentido las tres formas que concluyen Bender y Cadge en su comparativa entre monjas católicas y monjas budistas en Estados Unidos. Tienen en cuenta su tiempo de exposición al Budismo y su entrenamiento por un lado, y por el otro las prácticas. Encuentran finalmente tres formas de construcción del Budismo: (1) Budismo como forma: cuando formas y contenidos pueden separarse (sobretudo por parte de las monjas católicas, que toman los contenidos sin la forma y los incorporan a las formas católicas), está vinculado a la “tecnología de la iluminación”: la meditación; (2) Budismo como forma y filosofía, se distingue entre forma y contenido pero son indisociables (sobre todo lo ven así las monjas budistas, aunque se toma el todo que incluye ambas cosas (esta construcción es sobre todo para las monjas budistas); y (3) Budismo como “way of life”, no separan ni identifican cosas diferentes. Se toma el todo sin disociar (Bender y Cadge 2006).

4.6.1 La actualización doctrinal

Los cambios en la doctrina tienen que ver con la adaptación de la formación y el entrenamiento de los practicantes occidentales, además de los textos seleccionados y las formas de transmisión que se llevan a cabo (Cozort 2003, 239). Las formas definitivamente cambian y se adaptan a esa necesidad de velocidad, simplicidad y direccionalidad del mensaje. Es un caso claro para el Budismo Zen lo que describe Heine sobre el Shushogi: se trata de una versión más corta y más sencilla de los textos del monje Dogen del siglo XXII. Heine se

pregunta si además de una abreviación no se trata también de una aberración, dada la gran cantidad de referencias y elementos que quedan fuera de esa versión ligera (Heine 2003).

En otro orden de cosas, cabe señalar el énfasis en el empoderamiento que presenta el Budismo actualizado: si bien ya estaba basado inicialmente en un esfuerzo personal y el forje del propio camino (y no en una posición social de nacimiento), en el Budismo Moderno se pone mucha atención a la sensación de control sobre la propia vida que se desarrolla a través de la meditación. Si bien es un proceso global, se puede señalar una diferencia entre los contextos del este y los del oeste: la práctica de la meditación genera empoderamiento en ambos casos, mientras que la creencia en el Karma no tiene ese efecto en China y en occidente sí, porque se lee como una ley “natural” de causa y efecto (Liu 2009).

La figura del Dalai Lama es muy importante en el proceso de actualización doctrinal. Además de ser la figura más saliente de las tradiciones Budistas en todo el mundo, es también la autoridad budista que más ha procurado por el acercamiento entre culturas y perspectivas. Sin ir más lejos, ha tenido y tiene una labor altamente conciliadora con respecto a la invasión China del Tíbet. Por ese motivo ganó el Premio Nobel de la Paz en 1989 (30 años después de su exilio)¹⁰⁵.

Ligado en cierta medida con la vertiente organizativa, hay un elemento interesante que destaca Lenoir es el cambio en los canales de transmisión usados (Lenoir 2000). Es interesante tenerlo en cuenta ya que en el nuevo medio de desarrollo hay otras herramientas a usar en la transmisión y la difusión de las tradiciones Budistas. En origen no es una religión proselitista pero en un espacio de conversos, se desarrollan formas innovadoras de comunicarse (Lekshe Tsomo 2002), ya que de alguna forma debe darse a conocer para asegurar la supervivencia de las entidades creadas y el éxito presente inclusive. Además de la presencia de los grupos budistas y los maestros en los Medios de Comunicación (por ejemplo, mediático Dalai Lama).

Con la aparición de las nuevas tecnologías, el Budismo actualmente entra en una lógica transmisora nueva¹⁰⁶. Se adapta también en las formas de transmisión y en el mensaje adaptado (Rodríguez, Ramon, y Arroyo 2011). En este punto convergen las nociones del Budismo 2.0, el Budismo en la red y la religiosidad virtual. La virtualidad es un aspecto interesante en la cuestión de la transmisión y el aprendizaje. Supone incluso un espacio donde reflexionar sobre el Budismo en sí. Richard P. Hayes analiza foros y grupos de discusión de internet donde encuentra que es un espacio íntimo, anónimo y útil para el crecimiento en la tradición (aparte del maestro). Es un espacio de cuestionamiento de algunos elementos como la creencia en la reencarnación, la necesidad de tener un maestro para completar el camino o la disciplina en la práctica. Se convierten en un espacio de cuestionamiento de las tradiciones Budistas, donde lo pueden cuestionar libremente, sin la presión de la estructura espiritual de donde aprenden (Hayes 1999). Y no solamente es un espacio de transmisión, sino que el espacio virtual es también un campo de definición de la identidad. Campbell lo explica muy bien en su obra *Exploring religious community online* (H. Campbell 2005). Es por ello también

¹⁰⁵ Se puede consultar el discurso que hizo el Dalai Lama en la ceremonia del Premio Noebl en este enlace: http://www.nobelprize.org/nobel_prizes/peace/laureates/1989/lama-lecture.html (en inglés)

¹⁰⁶ “From the Wheel to the Web” (de la Rueda del Dharma a la Web) (Fenn 2001).

que no puede obviarse la creación de identidad también en el espacio virtual. Es otra nueva ventana al mundo a través de la cual darse a conocer. De ahí nace la necesidad de introducir literatura acerca de cómo examinar páginas web (Weare y Lin 2000) para poder analizar de forma comprensiva, ya que el fenómeno, además de existir físicamente lo hace también virtualmente.

La actualización doctrinal ha quedado claro que afecta a la forma, pero afecta también al contenido. Por ejemplo hay una desenfaticación de las creencias (Queen 1999). Se rebaja, se suaviza la naturaleza exótica de algunos contenidos, sobre todo aquellos que generan rechazo. Un ejemplo muy claro es la cuestión del renacimiento o la reencarnación. Seager comenta que es una opción individual creer en ello o no y que no se observan patrones claros tampoco en cuanto a la adhesión a esta creencia (Richard Hughes Seager 1999). La reencarnación es un concepto controvertido y hay quien ha sido monje budista y sin creer en la reencarnación (Batchelor 2011). Se teje un Budismo “sin creencias” (Batchelor 1998), donde los conceptos como el *karma* o la *reencarnación* deben ser críticamente revisados (Baumann 2001, 27).

Como ejemplo de actualización asiático, vale la pena destacar las corrientes de las tradiciones Budistas humanistas que aparecen en China: adopta un discurso moderno y científico (C. Chen 2008). Se propicia sobretodo en base a los chinos que viven en Norte América.

Cabe decir también que hay cierta tendencia a la intelectualización de las tradiciones Budistas. Sobre todo por parte de aquellos que lo toman como una filosofía. Lo viven más como una forma de enfocar la vida y no tanto como experiencia ritual y mística (Wallace 2002). En el caso del Zen, se realzan los elementos relacionados con la libertad y el individualismo, con el impulso hacia el universalismo y una conexión de base común y, sobre todo, como una experiencia de contacto directo con la realidad (McMahan 2002). El Zen en los años 50 y 60, cuando explota verdaderamente en Estados Unidos se ve como una vía de escape a la jaula de hierro que expresó Weber (McMahan 2008a). Otro ejemplo adaptativo es no hacer celebraciones cuando la gente trabaja y por tanto ubicar las grandes ceremonias al estilo del oficio dominical (Bankston III y Hidalgo 2008).

Por último, se debe destacar el proceso de traducción como un elemento importante, que va más allá de una estrategia adaptativa. La actualización doctrinal, además de pasar por los maestros como guardianes de la tradición, también se deben en gran parte de los esfuerzos a los procesos de traducción. La cuestión de las traducciones es un elemento importante a tener en cuenta. La traducción no se puede considerar solamente un acto mecánico de substitución de palabras, sino que supone una interpretación y a la vez, construcción del contenido. Es decir, la traducción es un acto de creación (Padgett 2002) y de transformación (McMahan 2008a).

Los problemas de la traducción (Cozort 2003, 238). En el momento en que los aprendices no conocen el idioma original, sólo pueden basarse en las traducciones al inglés, por ejemplo. Eso implica una mayor dependencia en los maestros si quieren acercarse a los textos originales.

Mellor acuña la idea de la traducción cultural, más que la adaptación o la interpretación. Indica que el contexto de “lectura” está imbricado en una realidad sociocultural concreta y eso mediatiza la lectura e interpretación que se haga (P. Mellor 1991).

4.6.2 La actualización ritual

La parte ritualística es quizá la que más modificaciones recibe en términos de reducción. Se da un enfoque “neo-tradicional” (Simmer-Brown 2002) y aunque es la parte más atractiva para los nuevos budistas, se deben distinguir sobretodo las técnicas meditativas del resto de prácticas. La práctica ritual toma mucha importancia en el nuevo contexto (Queen 1999), sobre todo a través de la Meditación. La centralidad de la meditación como ritual va acompañada de un menor énfasis en las creencias, fenómeno que Prebish identifica con el pragmatismo (C. S. Prebish 1998). Siendo la meditación una práctica que en origen está reservada únicamente para los monjes, profesionales de las tradiciones Budistas, pasa a ser un elemento central y el más atrayente de las tradiciones Budistas en las culturas modernas occidentales (Coleman 1999; Coleman 2008; McMahan 2008a). En cambio, los rituales más cargados y que tienen más que ver con la cosmología budista, disminuyen su presencia en el Budismo moderno (Fronsdal 1998; Fronsdal 2002; Coleman 1999). Por ejemplo, el Zen se reinventa y enfatiza la libertad y el individualismo; el impulso hacia el universalismo y los lugares comunes y la experiencia pura del contacto con la realidad (McMahan 2002).

Aquí se describe el fenómeno del reduccionismo a la práctica desvinculada del contenido doctrinal. Una tradición derivada del Theravada que en los países industrializados de occidente se conoce como Vipassana. Así como las tradiciones Zen y Tibetana fueron trasplantadas principalmente por parte de Maestros asiáticos, el Vipassana fue traído por occidentales que fueron a buscar alguna cosa a antiguo Burma (actual república de Myanmar) o Tailandia. Como resultado, el estilo del Vipassana es mucho más secular y desprovisto del gran bagaje cultural de las demás tradiciones (Coleman 2001, 8). Se describe extensamente en la literatura la conexión que existe entre practicar la meditación - elemento fundamental del Budismo Moderno (McMahan 2008a) - y percibir una gran capacidad de percibir un alto control sobre la propia vida (Liu 2009, 779). Esto resulta de vital importancia para que se considere algo valorable en el contexto de la modernidad reflexiva, donde son los individuos los que toman las riendas de su vida por encima del destino y la fortuna.

4.6.3 La actualización organizativa

La actualización organizativa o social es la que más cambios recibe (Bluck 2006). En primer lugar cabe distinguir dos grandes tipos de centros en referencia a las funciones que desempeñan: los que son un centro budista orientado a refugiados e inmigrantes asiáticos, que cubren más las funciones de centro social que de centro budista, y los centros destinados a conversos, que son lo que se denomina “centrados en el Dharma”. Los primeros también se conocen como centros diaspóricos y en la estructura espiritual de este tipo de centros, a menudo se mantiene la figura del abad o del maestro residente, esté residiendo a tiempo completo o no (Padgett 2002). No es lo mismo un centro budista de conversos o para conversos que un centro budista que se funda con una base étnica y se orienta a estos “budistas étnicos”, muchas veces inmigrantes o refugiados. Un caso claro de este tipo de centros es Estados Unidos. Un ejemplo clásico de organización que se estudia es la BCA (Buddhist Churches of America, anteriormente conocido como Buddhist Mission of North

America¹⁰⁷) (Kenneth K. Tanaka 1999). Es el ejemplo más habitual de inmigrantes que desde la parte laica crean un centro de características sobre todo culturales en sentido amplio (como lugar de encuentro con iguales, para crear redes de apoyo y ayuda, generar capital social, y también, donde asistir a oficios de la propia religión). Es una institución budista eminentemente orientada hacia los budistas étnicos y por tanto, cumple funciones diversas, más allá de lo estrictamente religioso, y ofrece actividades distintas a otro centro que esté orientado a americanos nativos (sobre todo de ascendencia europea o caucásica, los *White caucasian*). La tendencia que se describe habitualmente, es el trasvase de un centro más cultural a uno más centrado en la parte religiosa (Kenneth K. Tanaka 1999). Se destacan experiencias concretas que pueden acelerar el proceso de asimilación, como son los campos de exterminio durante la Segunda Guerra Mundial (Williams 2002). Habitualmente se distinguían físicamente entre unos centros y otros, hasta que Paul D. Numrich, publicó su tesis doctoral comparando dos centros Theravada y elaboró el concepto de “Congregaciones Paralelas” (Numrich 1996). La idea de base es que en un mismo centro, conviven dos grupos o dos dinámicas que son prácticamente paralelas (como si no coincidieran en el tiempo), que van a buscar y obtienen elementos distintos a un mismo centro. Mientras unos buscan elementos más de tipo cultural o identitario, los otros van a buscar la tecnología de la Iluminación por excelencia: la Meditación. Los maestros pueden ser los mismos, pero cambian su papel en función de la audiencia a la que se dirigen.

Se pueden definir cuatro tipos de maestros fundadores: los maestros asiáticos que encabezan comunidades de conversos, europeos autorizados a enseñar por maestros asiáticos, maestros entrenados por maestros occidentales y maestros no budistas (Koné 2001, 143). Según los vínculos del centro a nivel de organización externa, se pueden definir dos modelos: los que son tipo “templo filial” (*branch temple*) en el sentido de sucursal y resultado en el exterior; y los de “práctica privada” (*private practice*), más adaptados, laxos y modernos (Chai Kim 2008).

Así como los laicos mantienen su función de garantizar la supervivencia material de los monjes, hacen que los monjes jueguen un nuevo papel. Además la administración del templo se divide en dos aspectos: la diferenciación entre los aspectos de Dharma (a cargo de los monjes) y la parte burocrática, de la que se encargan los laicos (Numrich 1996). La gestión laica a menudo en formatos de “consejos de administración”. Numrich destaca tres elementos en el caso Theravada que revisa: existe un liderazgo laico, vinculado a la burocracia; existe un liderazgo del Dharma o estructura espiritual, que es la parte monástica; por último menciona el nuevo rol que cumplen los monjes más la figura del ordenado laico (u ordenado temporal) (Numrich 1996).

Las cuestiones de funcionamiento interno en los centros donde hay maestros asiáticos y practicantes laicos, presentan tendencia importante a tener una doble estructura: la espiritual y la administrativa. Se ve la tendencia de los “consejos de administración” compuestos por autóctonos (Lavine 1998). El igualitarismo es un valor transversal en las organizaciones

¹⁰⁷ El cambio de nombre de la organización se debe a un gran esfuerzo adaptativo y de asimilación al contexto norteamericano. Para un relato claro y documentado sobre el proceso ver (Nishimura 2008)

budistas modernas y se puede apuntar hacia un descenso de la autoridad y la jerarquía (Simmer-Brown 2002). Hay una fuerte crítica a las estructuras patriarcales (Wetzel 2002).

Sandra Bell identifica dos grandes formas o tipos ideales de gestión de los grupos: las que están basadas en las formas puras de la autoridad tradicional y/o carismática (en cualquier caso, unipersonal) por un lado y las que son más corporativas, más racionales y burocráticas. Dice que las que generan problemas de liderazgo y abusos son las que están en transición de un sistema al otro (Bell 2002).

Los temas de organización interna de los grupos también son importantes y presenta cambios respecto a su vertiente original. Según Smith y Froese, el cambio más elemental que se realiza es a nivel organizativo. Dentro de éste, es el paso de templo a estructura congregacional (Smith y Froese 2008, 10)(cabe decir que se centran en el contexto estadounidense). Se pueden crear organizaciones con arreglo a tres modelos: organizaciones de objetivo específico, organizaciones que siguen un modelo tradicional u organizaciones con roles de asignación específica. Cuanto mayor flexibilidad presentan las estructuras y los miembros, mayor facilidad de adaptarse al cambio. Por el contrario, cuanto mayor divergencia hay en el seno de la organización en cuanto a los niveles de flexibilidad, se enfrentan a mayores dificultades en el proceso de adaptación y aceptación del cambio, suponiendo grandes retos para las comunidades y la perspectiva organizativa (Tiradhammo 2002).

Los cambios organizativos afectan también a la forma que toman los centros budistas. Lejos de los Monasterios retirados en el entorno rural, este formato deja paso a círculos o sanghas de práctica y meditación, grupos y centros afincados en entornos urbanos (Baumann 1998). También se crean monasterios pero generalmente son mucho más abiertos y de participación mixta (Lekshe Tsomo 2002). A nivel legal, toman la forma de asociaciones en la mayoría de los casos (y no siempre se inscriben como organización religiosa) (Baumann 2002a, 96).

Otra realidad actual que se halla en las sanghas es la homosexualidad, que también generan debates sobre cómo se debe tratar la cuestión a nivel interno en las comunidades budistas. El argumento es que el Buda habla del deseo sexual y de sus peligros, pero no del sexo de los compañeros de relaciones (Corless 1998).

A nivel de organización interna, la modernidad prioriza las organizaciones en forma de red en detrimento de las organizaciones piramidales. Las tradiciones budistas, sobre todo las de origen tibetano, tienen una estructura fuertemente vertical. El hecho de trasplantar una cuestión como el linaje en el formato de jerarquía oriental, en combinación con el individualismo excesivo y narcisista occidental, da lugar a situaciones problemáticas (Richard H. Seager 1999; Bell 2002; M. B. Hamilton 2002). El problema yace en la importación de la devoción asiática despojada de sus mecanismos de control social (Butler 1991). Bell cita diversos escándalos de índole sexual y de abuso de autoridad y poder, también a nivel económico. Si se imagina un eje entre las formas puras basadas en la autoridad carismática y formas más actuales, formas más racionales o democráticas de organización, en ambos extremos hay claridad en el sistema de funcionamiento. Bell detecta que los casos problemáticos son aquellas organizaciones que están en transición de un modelo carismático a un modelo racionalizado o corporativo (Bell 2002).

La supervivencia económica es otro punto clave: con la práctica desaparición de la “realización de méritos” por parte de la masa laica, y el paso de Monasterios a centros urbanos, las formas de sustento económico también cambian. ¿Cómo sobreviven económicamente estas organizaciones tanto a corto plazo como a largo? Resulta interesante ver cómo generan ingresos suficientes para seguir siendo viables. Los que son templos o centros étnicos consiguen los recursos a través de la organización de actividades culturales y donaciones, mientras que los templos de conversos parece que tienden a recaudar fondos a través de cursos o sesiones de meditación y en la provisión de bienes materiales para el desarrollo espiritual, como cojines de meditación, incienso o libros (Koné 2001, 147). Padgett lo denomina la mercantilización del Budismo y muestra su desacuerdo con esta tendencia, en el sentido que el Budismo es transformado por las fuerzas de su comercialización (Padgett 2000, 61). Otra cara de la moneda son aquellos productores que se enrolan en la venta de productos budistas como una forma de “modo de vida correcto” (dentro del Óctuple Noble Sendero, como la *Friends of Western Buddhist Order*). En otras trayectorias se realiza un proceso de resignificación de la propia profesión, como en el caso del comercializador de diamantes: el diamante deja de ser un elemento lujoso para pasar a ser el elemento central de la tradición tibetana que practica (Mckenzie 2003).

En cuanto a escándalos económicos se conocen dos casos primordiales: el de Soka Gakkai y la Buddhist Light International Association. En la Soka Gakkai hubo acusaciones públicas de funcionar como una secta y apropiarse dinero de sus miembros, de forma reactiva crearon una estructura económica transparente y centralizada para cada país, parecido a un modelo de administración pública donde se deben justificar todos los gastos (Geekie 2008). Otro gran ejemplo es el del Maestro Hsi Yün de la Buddha’s Light International Association. Se trata de una organización de origen Taiwanés con fuerte presencia en Estados Unidos y Europa. Se acusó al Maestro de financiar la campaña de un candidato (Al Gore) a través de un gran banquete. Hubo reacciones negativas por parte de la sociedad norteamericana porque consideraron que el gesto implicaba convertir a la organización budista en un grupo de presión (Chandler 1998).

Por una parte, el hecho de encontrar distintas escuelas y tradiciones ubicada en una misma ciudad, ya supone ciertas diferencias con las distinciones entre tradiciones según país en regiones asiáticas. Por otro lado, el hecho de convivir en un mismo espacio geográfico, invita al desarrollo de nuevos niveles organizativos como pueden ser la *European Buddhist Union* (que aglutina distintas Sanghas por países a nivel europeo) o las asociaciones de cada país que ponen en relación centros y comunidades de conversos, irreconciliables en los países asiáticos. Comienzan a haber experiencias de diálogo intrabudista e interreligioso (Richard H. Seager 1999). Por último, es importante tener en cuenta que las organizaciones religiosas están imbricadas en el entorno institucional concreto.

A nivel meso (comunidades amplias). Se crean redes de base nacional y después redes transnacionales (Obadia 2002). Y en esta dimensión global se crea el Budismo Folk Global (rompiendo la asociación entre folk y local) (McMahan 2008a). Aparecen además grandes redes Budistas. Son un fenómeno internacional pero especialmente asentado en occidente. La tarea de personas occidentales que abren el Budismo a occidente se cristaliza en numerosas

publicaciones, entidades que proporcionan material necesario para la meditación y sobretodo en agrupaciones, grupos y organizaciones amplias con representación en la mayoría de países occidentales.

Otros ejemplos de organizaciones adaptativas son los que vienen de la mano de la Orden Chogye y de la Comunidad del monje Vietnamita Thich Nhat Hanh. Por un lado, la Orden Chogye crea templos “rama”, como extensión de los templos originales en el extranjero. Por otra parte crea centros de práctica privada, más laxos y adaptados. La organización impulsada por Thich Nhat Hanh está considerada como una iglesia budista con un centro referencial, no jerárquico pero si central de cara al resto de centros que funcionan de forma relativamente independiente pero que en ningún caso estos grupos son propiedad del Abad (Chai Kim 2008).

4.7 Budismo en diálogo:

Un elemento característico de las tradiciones Budistas es que se trata de una aproximación tolerante y que no demanda exclusividad. Siendo sus límites poco impositivos, el Budismo presenta una capacidad y una flexibilidad que le permite penetrar esferas distintas, más allá de la religiosa. De esta forma y bajo el contexto de expansión global, entra en diálogo con otras aproximaciones religiosas y no religiosas. Los grandes ejemplos son el desarrollo del compromiso social, el encuentro entre Budismo y Ciencia y, particularmente el gran auge del diálogo con la Psicología (C. S. Prebish 1999). Por eso supone altamente importante estudiar el Budismo como proceso, concebirlo como algo cambiante y no como algo estático (Tweed 2011).

4.7.1 Budismo y sociedad: el compromiso social

La cuestión acerca de en qué medida el Budismo Socialmente Comprometido es fruto de una renovación de las tradiciones Budistas, o fruto de contactos de la segunda expansión, es todavía un debate abierto (Henry 2006, 10). Existen varias corrientes de pensamiento al respecto. Por un lado están aquellos que consideran que el Buda nunca se pronunció acerca de la implicación en el mundo, de manera que la vertiente comprometida no estaría considerada original (M. Weber 1958; Baumann 1998). Por otra parte, grandes estudiosos de los textos raíz de las tradiciones Budistas sí encuentran trazos de compromiso social en el Buda histórico. El emperador Ashoka (del siglo III a.C.) se considera otro hito importante por su aplicación de la compasión y la generosidad budistas en su forma de gobernar. Las teorías partidarias de una evolución más reciente de las tradiciones Budistas hacia la vertiente comprometida, la atribuyen a las consecuencias del contacto cultural con la moral Cristiana y la idea de “caridad”. Queen explicita que particularmente surge en un contexto de conversación global entre los derechos humanos, la justicia social y el progreso (Queen 2000).

Se apuntan tres ejemplos históricos recientes como compromiso social en el marco de la Asia Moderna (Goldberg 2006, 288). A principios del siglo XIX nació como movimiento de protesta contra – y también como síntesis de – Cristianismo y Colonialismo. Ahí comienza la tradición de lucha y protesta por los derechos humanos (que todavía continúa hoy con fuerza, sobre

todo en defensa del pueblo tibetano desde la invasión China y el exilio del Dalai Lama en 1959). A partir de esa diáspora, los lamas que salen refugiados para occidente se encargan de crear redes globales (Samuel 1996). A mediados del siglo XX hubo el movimiento de los *Dalits* (los intocables, la casta de los parias en la India), protagonizado por el Dr. Ambedkar en la India, que impulsó la conversión de miles de intocables al Budismo, por su rechazo al sistema de castas. Su máximo esplendor llega en los años 60 con la guerra del Vietnam y el movimiento Zen (Queen 2000). De hecho, la nomenclatura de *Socially Engaged Buddhism* fue acuñada por el maestro Zen vietnamita, Thich Nhat Hanh, inspirado en Jean Paul Sartre y el término *engagé* (Rothberg 1998). Thich Nhat Hanh, Dalai Lama o Sulak Sivaraksa, son sin duda estandartes de las tradiciones Budistas socialmente comprometido. Otras figuras de los dos últimos siglos que se reconocen como fundadores son Nichidatsu Fujii, Tsunesaburō Makiguchi, Robert Aitken, Haku'un Yasutani. Puede sorprender que una cosmovisión percibida como altamente individualista, tenga esta vertiente social. Thich Nhat Hanh, el poeta y maestro vietnamita, defiende que el Budismo (desde Sakyamuni) ha sido siempre social (Loy 2002, 99). Para reflejar esta interconexión entre seres y objetos, acuña el término "inter-ser" (en el sentido de *interbeing*). El Budismo Socialmente comprometido ya no se circunscribe únicamente al que practican en la Sangha de Thich Nhat Hanh, sino que es cualquier forma de acción colectiva bajo la sombra budista con el objetivo de liberar del sufrimiento (Doyle 2003, 253). La implicación es tan amplia e inclusiva que los participantes en esta forma de compromiso social acostumbran a ser multireligiosos:

In my own research, engaged Buddhist participants often admit to a hybrid religious identity, laying claim to their Buddhist Jewish-nests, or Christian Bud-deist sympathies, rarely removing these cultural and religious identities from their perspectives and outlooks.
(Henry 2006, 14)

A pesar de los debates que no llegan acuerdos para situar los inicios, sí existe acuerdo en cuanto que es una cuestión que actualmente está tomando mucha fuerza a escala planetaria. Christopher Queen defiende que el Budismo Socialmente Comprometido es una religión en sí misma, que reúne la confluencia entre agnosticismo, interdependencia y globalización (Queen 2002). Queen lo designa incluso como la cuarta vía (el cuarto vehículo del Budismo).

Las organizaciones budistas que tienen en su lista de prioridades el compromiso social tienen generalmente dos características además de sus raíces budistas y su compromiso de liberación del sufrimiento. Por un lado, que el sufrimiento y su superación tienen una dimensión social que va más allá de la espiritualidad y la moralidad. Por otro, han creado agencias globales que fomentan la participación y el apoyo material de simpatizantes de todo el mundo, haciendo uso de los medios de comunicación actuales y de alta velocidad (Queen 2002). Queen propone que sea considerado un cuarto vehículo, diferenciado de los demás. Lo considera una religión en sí misma:

In this respect, it is important to remember that engaged Buddhism is a religion, 'a symbol system that orients us to the ultimate conditions of existence by linking meaning and motivation' in Robert Bellah's still-useful definition. Unlike a mathematical or scientific system, or a system of music law, or philosophy, religious symbols and rituals return us to

the problems of orientation, meaning and motivation as ultimate frames of reference.
(Queen 2002, 342)

Pero ¿cuál es la base común, las ideas fuerza subyacentes que impulsan esta expansión del concepto compasivo? Sin duda todos los autores coinciden en la noción de interdependencia. También ayuda comprender su forma de entender el Vacío o vacuidad, puesto que el “yo” en realidad es “no-yo” y se define en la interacción (McMahan 2008a, 132-133). Es una ética de responsabilidad universal (Lenoir 2000).

Del mismo modo que la identidad de un individuo, desde la sociología no se entiende únicamente como la que se construye uno mismo, sino que la identidad es también la que le confieren los demás. Y ello sólo puede suceder a través de la interacción. Este es un punto interesante, puesto que se retorna la responsabilidad al sujeto, lo que actualmente y desde la psicología, se conoce como “empowerment” (Dockett, Dudley-Grant, y Bankart 2002). Ello tiene la vertiente positiva en cuanto a proacción, pero tiene también la vertiente negativa en términos de responsabilidad y peso sobre las acciones negativas.

Engaged Buddhist approaches to social suffering, illustrated by the precepts and tenets of the Tiep Hien and Peacemaker Orders and the lives of the activists we have met, promote open-mindedness, creativity, resourcefulness, solidarity, and a search for common ground and consensus among the actors in social conflicts. (Queen 2002, 341)

Así pues, emerge de forma saliente el concepto de interdependencia como base de una ética relacional (Queen 2002; McMahan 2008a). Se nutre de la idea que existe una vertiente social del sufrimiento y para minimizarlo la práctica y la compasión llevada a cabo de forma individual no es suficiente (Queen 2002, 341). Lógicamente parte del concepto Mahayana de la compasión. En el momento en que los elementos están conectados y los cambios en una parte del “sistema”, generan, inevitablemente, efectos sobre otras partes de dicho sistema, nace la noción de responsabilidad, que es lo que le da su vertiente ética a la interdependencia. Implica que deja de ser filosofía únicamente para convertirse también en acción y consecuencias (McMahan 2008a, 326). Es decir, en el momento en que se está conectado a través de una red, que se hace eco de lo que pasa en un extremo e influye en el otro, ahí se abre un espacio para la acción social altamente relevante desde el punto de vista sociológico. En un mundo conectado (y globalizado) se origina el leitmotiv de pensar “globalmente” y actuar “localmente” (Robertson 1992), puesto que la acción debe llevarse a cabo teniendo en cuenta el conjunto, ya que la acción local conlleva repercusiones de alcance mucho mayor. De aquí se desprenden las ideas de cuestiones medioambientales. Es uno de los grandes temas del Budismo Socialmente Comprometido, junto con las cuestiones políticas y de derechos humanos. No se debe olvidar que, más allá de la tradición budista, la globalización comporta también un activismo religioso a escala global (Geekie 2008). Es interesante sociológicamente destacar que añaden visión estructural y colectiva al sufrimiento: ya no se debe a consecuencias inherentes al ciclo vital y al apego únicamente (enfermedad, vejez, muerte, odio, avaricia...) sino que se debe también a condiciones de existencia colectivas derivadas de la estructura de las sociedades (economía, derechos humanos, etnicidad, etc.). Se traslada el enfoque individual que salta del plano de acción individual, a una visión holística que conduce a formas colectivas de acción. Cristopher Queen define dos vertientes en el compromiso social

que toma el Budismo: por un lado está el pro de la familia y la comunidad (domesticación) y la politización, que tiene que ver con todo lo que afecta a la sociedad, incluidas las condiciones ambientales (Queen 1999). Actualmente parece consolidada la dimensión colectiva del Budismo comprometido, sobre todo en cuanto a cuestiones de derechos humanos, conflictos políticos, la dimensión ecológica y la salud.

Paralelamente a esta cuestión, algunos grandes maestros están apostando en la línea de crear una cultura budista. Es decir, no sólo introducir las prácticas y creencias budistas en países tradicionalmente cristianos o monoteístas, sino intentar crear una cultura budista. Una importante iniciativa se le debe al *Naropa Institute of Education* del polémico maestro Chögyam Trungpa (Goss 1999). Es el creador de Shambhala, una organización internacional que tiene como objetivo expreso la transformación social. A través del Instituto pretenden educar budistamente, presentando los valores de forma transversal y no solamente vinculados a la práctica. Es un cambio de paradigma en el sentido que pretenden trasladar el pensamiento budista en todos los aspectos de la vida: por ejemplo en estudios artísticos no se trata de hacer arte budista, sino de hacer arte desde el posicionamiento budista. No es una cuestión puramente estética sino de cosmovisión del propio creador.

Como resultado de este salto al pensamiento en clave colectiva, se destaca la implicación social y política de las tradiciones Budistas (McMahan 2002) y la voluntad de beneficiar no solo al individuo, sino también a otros. Genera un cambio de imaginario frente a aquella religión apolítica o antipolítica que proponía Max Weber (M. Weber 1958). Está también en comunión con la apuesta de las tradiciones Budistas intramundano que caracteriza al Budismo Moderno (B. Wilson 1990).

4.7.2 El encuentro entre el pensar científico y el Budismo

Una de las atribuciones más importantes que se le hacen al Budismo es que es compatible con el racionalismo científico. Encaja perfectamente con el cientifismo y el discurso empírico (McMahan 2008a). Se ha ido comentando a lo largo de este capítulo, pero la vertiente empírica, de comprobación por uno mismo es un polo atractor para las mentalidades racionalistas modernas. Además acompasa con los ideales de la modernidad reflexiva donde el individuo escoge. En el Budismo el individuo puede escoger si una enseñanza le es útil, se cumple, le funciona y por tanto la adopta, o por el contrario la descarta. No obstante, se distinguen las esferas de Budismo y ciencia como algo diferenciado: complementariedad en método o en contenido pero el Budismo como ciencia de la mente y la ciencia sobre el mundo material.

Pero yendo todavía más allá del empirismo búdico, Budismo y Ciencia se han encontrado de varias formas. Por un lado, el Budismo se convierte en objeto de estudio (para las ciencias sociales e históricas). Pero también las técnicas budistas como la Meditación irrumpen en las agendas de neurólogos, neuropsicólogos y disciplinas afines (McMahan 2008a). Los meditadores y sus mentes en estados de meditación se convierten en objeto de estudio. Actualmente son muchos artículos realizados desde la neurociencia que vinculan la práctica meditativa con la actividad neuronal, segregación de serotonina, y sus impactos reales en las

sensaciones de bienestar y la plasticidad del cerebro (McMahan 2008a). Se puede decir que en esta forma de acercamiento es la ciencia moderna occidental la que se dedica a examinar el Budismo y sus componentes.

Pero hay un encuentro en un sentido más bidireccional y es el diálogo entre la ciencia y el Budismo. En este ámbito lo que se hace es que budistas y científicos dialogan y comparan los hallazgos sobre los mismos hechos. El Dalai Lama es un gran propulsor de este diálogo fecundo y para ello propicia y participa activamente en los grandes encuentros que tienen por objetivo por en común las respuestas desde una visión y la otra. Aquí se pueden destacar aportaciones que en occidente se han hecho desde la medicina o la física cuántica y que ya están contenidas en los sutras de Buda. Una cuestión candente es por ejemplo la concreción con que los textos budistas describen el proceso de la muerte. Los signos, las fases y las sensaciones de la persona en el momento de ese trance. Buda también tiene un Sutra describiendo la evolución del feto a lo largo del embarazo y es algo que suscita admiración en tanto que hace 2600 no existían las facilidades tecnológicas que están al alcance actualmente. Otra gran área que se ha mencionado es la física cuántica. Por ejemplo los conceptos de la vacuidad budista coinciden en gran medida con las teorías cuánticas de vacío-forma.

Pero si hay un encuentro exitoso por excelencia, es entre el Budismo y la Psicología. Ambas aproximaciones parten de la mente como objeto de estudio (McMahan 2008a) y como materia de trabajo. La interacción entre semejantes ciencias de la mente proviene desde finales del siglo XIX pero toma fuerza sobre todo a partir de los años 70, tras la explosión de las tradiciones Budistas en el mundo occidental. Además Layman ya señalaba en 1976 las continuidades entre el Budismo y la psicoterapia y el movimiento del potencial humano (Layman 1976). Cabe recordar que no se puede hablar del Budismo como un todo unívoco y lo mismo ocurre con la psicología, no es lo mismo la Gestalt, la transpersonal, la Freudiana que la psicología de Jung. De alguna forma se puede convenir que el vínculo más estrecho se forja con la psicología de Jung, la psicología transpersonal (Clasquin 2002) y las terapias Gestalt. De hecho en la introducción de las tradiciones Budistas, sobre todo en el contexto norteamericano - donde tienden a psicologizarlo todo (Imamura 1998), se hace un especial énfasis en la naturaleza psicológica de las tradiciones Budistas (Wallace 2002).

A partir de este encuentro entre el Budismo y la Psicología, se generan tres grandes patrones al respecto. En primer lugar se halla el patrón admirador de las tradiciones Budistas. Se considera que el Budismo es algo mucho más informado y extenso y que por tanto puede aportar mucho a la psicología. De ahí surgen iniciativas de crear una nueva psicoterapia Budista (Imamura 1998) Podrían comentarse aquí las cuestiones de la psicología positiva y el *coaching*, cuyos creadores tienen un fuerte componente de inspiración budista. Como indica Imamura en el siguiente fragmento, gran parte del interés en esta aproximación psicológica al Budismo yace en la composición social de los interesados. Se trata de clases medias educadas que son potencialmente los consumidores de salud mental:

"Since the foreword by Carl Jung in D. T. Suzuki's Introduction to Zen in 1949, followed in 1960 by the classic Zen Buddhism and psychoanalysis by Erich Fromm, D.T. Suzuki and Richard de Martino, interest in Buddhist thought and practice by Western psychologists has grown steadily and dramatically. At the same time, the growing popularity of

Buddhism with middle-class educated Euro-Americans, many of whom are consumers and providers in the mental health field, has led to much inquiry into the possible connections between Western psychotherapy and Buddhism on both the personal and the professional levels. In stark contrast, interest in Western psychotherapy by Asian American Buddhists has been so minimal and sporadic that it can safely be said to be virtually nonexistent.

(Imamura 1998, 228)

El segundo patrón es más paritario donde se considera que existe influencia mutua y que se da un doble proceso (de psicologización de las tradiciones Budistas y budificación de la psicología (Metcalf 2002). Se generan procesos de psicologización que se consideran indispensables para su trasplante. El tercer caso es el de la supremacía psicológica que aprovecha elementos budistas y los incorpora totalmente desvinculados de su origen. En otra dirección, se está dando un proceso de asimilar técnicas concretas de trabajo con la mente y se están incorporando como recursos en el marco de terapias psicológicas. Se activan procesos de descontextualización de técnicas budistas de meditación, concentración o relajación para ponerlas al servicio de la psicología. Por ejemplo el Mindfulness es un caso claro de instrumentalización de una técnica budista (Metcalf 2002). El ejemplo paradigmático del Mindfulness de Jon-Kabatt es el más extremo. Hasta el punto que el *Mindfulness* se desvincula totalmente de las tradiciones Budistas aunque el vínculo es innegable. Es un claro ejemplo de la sacralización de lo cotidiano: todo se convierte en una acción sagrada si se le pone plena atención (McMahan 2008a).

4.8 Conclusiones

En este capítulo se apuntan múltiples elementos que se han descrito en la literatura como características fundamentales del Budismo Moderno. Por un lado se debe destacar la capacidad informativa y descriptiva de los trabajos revisados. Por otro, es importante destacar que son aproximaciones generalmente sin base empírica y que difícilmente contextualizan el fenómeno. El riesgo de no contextualizar es caer en el generalismo o en concebirlo como un fenómeno homogéneo. Es importante destacar que los sectores de población que son consumidores o se acercan al Budismo Moderno son precisamente pertenecientes a sectores bienestantes: son élites con formación universitaria, con tiempo libre y poder adquisitivo para poder dedicarse a la práctica Budista. Son de orientación progresista y tienen bases de pensamiento liberal y postmaterialista. Esto provoca que el individualismo (a pesar del no-yo del Budismo), la libertad de elección y la autorrealización sean elementos indispensables. Para la mayoría lo atractivo del Budismo es la capacidad que brinda para la autonomía espiritual, en base a una aproximación no teísta y no dogmática. Su forma de contacto habitualmente es través de sus propias redes de capital social, más que a través de libros como a finales del siglo XIX. El perfil religioso de las élites que se afilian al Budismo no es unitario: pueden ser personas con una religiosidad previa fuerte y que se acerquen al Budismo como una forma de seguir explorando la cuestión trascendente. Puede ser personas que partan de un desencanto con su religión tradicional y vean en las tradiciones budistas una alternativa espiritual. Por último, también puede haber casos (sobre todo en Estados Unidos) que sin estar afiliados a ninguna religión previamente, se interesen por el Budismo.

La definición de quién es budista es una cuestión compleja. En primer lugar las clasificaciones dicotómicas solamente consideran el eje asiático y no asiático, para denominarlo ético y converso respectivamente. La mejor clasificación es la triple, que combina el eje de la nacionalidad y el interés. Y así, Nattier, Numrich y Baumann proveen un marco donde los asiáticos pueden ser simplemente personas que llegan como fuerza de trabajo y traen consigo un bagaje cultural o bien pueden tener voluntad misionera, de dar a conocer su religión. Por el contrario, los blancos o los de la élite son los que demandan conocimiento. En esta misma línea, cada perfil genera un tipo de centro diferente y los de tipo “maleta” a menudo cumplen más funciones de centro social que de centro de Dharma. Las clasificaciones son también limitadas. La que se toma de referencia es la propuesta de Harris para la renovación del Budismo en Camboya tras el régimen comunista. En lugar de escoger solamente un criterio, escoge seis aspectos concretos (sin especificar como los mide) y los centros se clasifican según combinen cada caso. Toma la orientación (si es tradicional o modernista), el nivel de superstición, la democratización organizativa, el marco geográfico de referencia, la técnica de meditación utilizada y el nivel de compromiso social que presentan.

A continuación se presenta un cuadro sintético de las ideas que componen el Budismo moderno, los elementos con los que es compatible y qué ideas quedan excluidas del imaginario del Budismo Moderno:

Tabla 12: Elementos básicos del Budismo Moderno y compatibilidades

Budismo Moderno ES...	Compatible con...	El Budismo moderno NO es...
Espiritualidad Meditación Compasión Focalización ahora y aquí Libertad Racionalidad Práctica laica Altamente vinculado a la Psicología Budismo Socialmente comprometido Ecuménico y de tradiciones no sectarias	Racionalismo científico Feminismo (<i>evaluación crítica del rol de las mujeres</i>) Democracia (<i>y principios de igualdad</i>) Conducta Ética Agnosticismo Cristianismo liberal	Culto en templo Culto ancestral Ritual monástico Acumulación de méritos Crear buenas condiciones para futuras vidas Contenido cosmológico

Fuente: Elaboración propia a partir de C. S. Prebish y Baumann 2002; McMahan 2008a

Como se constata en la **Tabla 12**, el Budismo es compatible tanto con el agnosticismo, como el ateísmo o el seguimiento de cualquier otra religión. Las identidades religiosas híbridas que se acercan al Budismo son numerosas y frecuentes (Henry 2006, 15). Se define además en el ámbito de la espiritualidad, que es un concepto más amplio y menos restrictivo que el de “religión”. En el momento que las tradiciones que en origen estaban aisladas convergen en una misma ciudad, comienzan a florecer los intentos ecuménicos, llevados a cabo en gran medida por maestros conversos (Rawlinson 2001, 130).

A nivel doctrinal y ritual hay una gran disminución de la parte cosmológica y la centralidad de los rituales. Solamente la meditación es algo central, común y transversal en todos los casos. No se toma tanto como una religión, sino como una forma de espiritualidad y exploración interior. Además se da un proceso de compartimentalización y se dan casos en los que pueden reducirlo únicamente a “forma”, tomar la forma y el fondo como dos cosas relacionadas o no distinguir entre fondo y forma, entre técnicas y doctrina. La tendencia general, tanto a nivel

ritual, doctrinal como organizativo es a suavizar las barreras, a limar los aspectos chocantes o que pueden generar rechazo. Se pretende restar dificultad tanto a los rituales como a la complejidad conceptual. Se redefine qué es lo esencial y qué es accesorio (cultural, cuestión de forma separable). El acceso al conocimiento textual “original” es difícil y requiere de procesos de traducción cuidadosos. Se generan cuerpos enteros de expertos en la traducción y la interpretación de textos en Sánscrito y Pali a inglés u otras lenguas.

El linaje sigue siendo una cuestión importante, pero puede convivir con otras formas de legitimación. La autoridad ya no la confiere el contexto asiático únicamente y tanto la salida de maestros hacia los países de la segunda expansión, como la preparación de maestros de las élites, favorecen un desplazamiento de los centros de autoridad: el proceso de descentralización permite cierta emancipación de los contextos asiáticos de donde procede.

Las formas de participación se democratizan: la ordenación y la pertenencia son más laxas. Las formas de acceder a las posiciones de maestro se facilitan y se revisan. En general hay un proceso de suavizar todos aquellos aspectos difíciles de encajar con los ritmos de vida de practicantes laicos y generalmente budistas a tiempo parcial. La participación de las mujeres es un signo importante de apertura y democratización. Las formas organizativas también cambian y de ser monasterios aislados en mitad de la naturaleza pasan a ser entresuelos en las calles de muchas ciudades. Lo central es la práctica de la meditación, es la “tecnología de la iluminación” que proporciona cambios y resultados inmediatos. Las formas de supervivencia económica se multiplican, ya no se basan en donativos sino que se montan tiendas y se mercantiliza la parte material del Budismo.

Los espacios de práctica y estudio ya no se reducen a los encuentros presenciales en el centro. Las nuevas tecnologías suponen formas de acceso a la información diversa y sin filtraje. También se crean espacios de discusión, de definición y de visibilización de los centros. Muchos están presentes a través de la red para exponerse. Se generan numerosos grupos de discusión al margen de los maestros.

Por último, la interacción del Budismo intramundano sobrepasa la esfera religiosa. Además de dialogar con otras confesiones, se relaciona y actúa sobre la sociedad a través del compromiso social. En las mismas tradiciones budistas, antes separadas por países, se crean también intentos ecumenistas. Y todavía llega más allá: dialoga y se encuentra con la ciencia y el pensar científico, y genera sinergias con las psicologías de orientación más humanistas como la Gestalt o la Jungiana.

II. LA HOJA DE RUTA:

CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO, DATOS Y MÉTODO

5 LA CONSTRUCCIÓN DEL OBJETO DE ESTUDIO

En la primera parte del capítulo de presentación del caso, se trata de explicar el contexto español a nivel religioso y social de finales del siglo XX e inicios del siglo XXI. Este es el momento en el que se inicia el proceso del trasplante del Budismo en España. Se comienza dando unas pinceladas sobre historia, ya que la construcción nacional de España está altamente ligada al Catolicismo, como se verá más adelante. No se pueden obviar tampoco hechos como el Franquismo y su autarquía e incluso el papel que juega la Iglesia española entonces, para comprender algunas de las cuestiones. Se contextualiza el caso acerca de la composición social y la religiosidad de la población desde los años 80 hasta la actualidad, utilizando los datos del World Values Survey. En la segunda parte del capítulo el foco es el conocimiento académico acerca de la presencia de las tradiciones budistas en España. Se traza brevemente un recorrido desde las rutas de la seda hasta la actualidad y se distinguen cuatro etapas. Se dedican también unas líneas a recoger las características que los pocos académicos en el área han detectado. Todo ello permite construir el objeto de estudio antes de plantear la estrategia analítica y metodológica.

5.1 El contexto religioso español

Como se ha visto anteriormente, los elementos contextuales son importantes en cualquier proceso de trasplante. Es altamente pertinente caracterizar el contexto religioso español para comprender en qué medio social se inserta el Budismo. Esta primera parte del capítulo tiene como telón de fondo las teorías de la sociología de la religión presentadas en el **capítulo 1** y la lectura del caso español realizada de la mano de Pérez-Agote (Pérez-Agote 2012). Se aporta un breve repaso de la relación entre el Estado y la Iglesia desde el siglo XV hasta la actualidad. Se pondrá especial énfasis al papel de la religión desde el régimen franquista y qué marco legal se establece durante la transición. El objetivo último es comprender cómo la realidad religiosa afecta al trasplante del Budismo.

5.1.1 De la Reconquista a un estado aconfesional

Para comenzar presentando el contexto español, necesariamente deben buscarse los inicios de la fuerte relación entre la Iglesia y el Estado. El origen se remonta al siglo XV, donde se inicia la tradición de construir la identidad nacional y fomentar la cohesión en base al credo católico (Díaz-Salazar 2008). Esta tradición se ha visto interrumpida y ha experimentado cambios notorios a partir del siglo XIX (Callahan 2000; Pérez-Agote 2012). La Reconquista supuso la expulsión de las personas que profesaban cualquier fe distinta de la católica. Los Reyes Católicos, instauran el Tribunal de la Inquisición, suponiendo un fuerte mecanismo de control social, que procuraba la homogeneidad religiosa y, especialmente, la pureza de los conversos. La vinculación entre el Estado y la Iglesia sigue con la línea Borbónica, tras la Guerra de Sucesión. Un ejemplo claro del poder de los monarcas sobre las instituciones religiosas, se hace manifiesto en el primer Concordato con la Santa Sede (en el año 1753). Uno de los puntos destacables es la potestad de la Corona en la elección de los Obispos. El conjunto de la

sociedad será altamente religiosa y se sentirán innegablemente católicos. Solamente se seculariza una pequeña porción de la élite anticlerical. Como Pérez-Agote recuerda:

Debemos darnos cuenta de que la sociedad española se mantiene como sociedad profundamente religiosa durante el siglo XIX y gran parte del XX, por más que algunas élites y ciertos movimientos intelectuales se hubieran secularizado, e incluso mantuvieran posiciones profundamente anticlericales, y de que las ideologías socialista y anarquista tuvieran progresivo éxito social. (Pérez-Agote 2012, 66)

Ya en el siglo XX, en la II República de 1931 habrá un esfuerzo claramente laicista por parte del estado. Esta iniciativa se verá truncada a partir de 1936: El General Francisco Franco lidera el “Alzamiento Nacional” que hace explotar la Guerra Civil (1936-1939) y tras la victoria del bando conservador instaura un régimen autoritario, que se prolongará hasta el 1975. A lo largo de las cuatro décadas, habrá dos etapas. En la primera, uno de los pilares del régimen es la Iglesia. Está vinculada al poder y sirve de elemento legitimador del régimen. El General Franco, según Pérez-Agote (2012), recupera una forma de poder que había existido previamente a la II República. El régimen se caracteriza entonces se define como “Nacionalcatolicismo”. Claramente se vincula el Catolicismo al poder y las posiciones conservadoras. No obstante, las relaciones entra la Iglesia y el Régimen no se mantendrán invariables a lo largo de las cuatro décadas. En los años 40 nacen organizaciones obreras católicas como la HOAC (Hermandad Obrera de Acción Católica).

Tras el Concilio Vaticano II, en los años 60, la Iglesia Católica desde su sede revisa algunas cuestiones. En 1966 se crea la Conferencia Episcopal, con el beneplácito del Vaticano. A partir de aquí la Iglesia comienza un proceso de renovación para hacer frente al contexto marcado por distintas tensiones sociales (C. Powell 2001, 71-73) Pérez-Agote narra el distanciamiento del estamento religioso con respecto al régimen:

En la Asamblea de la Conferencia Episcopal de 1971, realmente constituyente, por un lado se toma posición abierta a favor de los derechos humanos, cívicos y políticos; y por el otro se pone en entredicho la adhesión de la Iglesia a la Cruzada del general Franco y se rechaza de modo explícito el Concordato de 1953, afirmando la plena independencia de la Iglesia en relación con el Estado. (Pérez-Agote 2012, 91-92)

Poco antes del fin del régimen (1974), la Conferencia española se posicionará abiertamente a favor de un sistema democrático. Durante la Transición Democrática, las relaciones entre Iglesia y Estado se irán asimilando a los demás estados seculares de Europa en materia legal. En primer lugar, la Constitución Española de 1978 declarará España como un estado aconfesional:

- 1. Se garantiza la libertad religiosa, ideológica y de culto de los individuos sin más limitación, en sus manifestaciones, que la necesaria para el mantenimiento del orden público protegido por la ley.*
- 2. Nadie podrá ser obligado a declarar sobre su ideología, religión o creencias.*
- 3. Ninguna confesión tendrá carácter estatal. Los poderes públicos tendrán en cuenta las creencias religiosas de la sociedad española y mantendrán las consiguientes relaciones de cooperación con la Iglesia Católica y las demás confesiones.*

Constitución Española de 1978, Sección Iª, artículo 16, punto 3.

A pesar de plasmar en la constitución que “ninguna confesión tendrá carácter estatal”, Pérez-Agote considera que existen “actuales dificultades para conseguir una separación, propugnada por el concilio Vaticano II y establecida por la Constitución Española de 1978, entre aquellas dos instituciones [Iglesia y Estado]”. Como consecuencia, la secularización en el caso español es tardía y de características especiales que se irán expresando a lo largo de este capítulo.

5.1.2 Secularización y pluralismo a inicios del siglo XXI

Como se ha visto en los apartados anteriores, España es un país absolutamente dominado por el Nacionalcatolicismo hasta la década de los 60. A partir de la fundación de la Conferencia Episcopal se replantea la posición de la Iglesia junto al régimen y se orienta para apoyar a la democracia. En la Constitución española de 1978 ya se plasma legalmente la figura del *estado aconfesional*. No será hasta finales del siglo XX que se podrá detectar cierto grado de secularización. No obstante, Pérez-Agote distingue tres oleadas de secularización para el caso español desde el siglo XIX. Esos movimientos serán semillas para la secularización del siglo XX.

La primera oleada se basa en un fuerte anticlericalismo elitista del siglo XIX. En ese momento Europa está sometida en el Renacimiento Orientalista y el Romanticismo, y España recibe influencias de esas corrientes. También se instala la Sociedad Teosófica y conviven en las élites distintas opciones de aproximación religiosa, diferentes al Catolicismo predominante. La segunda es la lógica de separación progresiva a nivel individual, comprendida entre los años 60 y los 80 y caracterizada por el paso de la religiosidad católica a una cultura católica. En este momento (sobre todo en la década de los años 60) los países ricos de Europa y de América del Norte viven una explosión contracultural. Es también este momento en que el Tíbet se da a conocer al mundo por la invasión China y países como Estados Unidos, Canadá, Francia, Alemania o Reino Unido ofrecen asilo a los linajes tibetanos en peligro. España presenta un escenario absolutamente diferente: hay poco espacio para visibilizar la contracultura y además la mirada está orientada hacia el interior de la nación (era una situación de autarquía) en lugar del exterior. El contexto español hasta el final de la dictadura es un escenario hostil y nada proclive al contacto y la introducción con las tradiciones budistas. Por último, la tercera oleada de secularización se da a inicios del siglo XXI y se identifica con la pluralización del panorama religioso. Es decir, tras siglos de dominio Católico y especialmente tras un régimen que tomaba la religión Católica como uno de los pilares legitimadores, a finales del siglo XX e inicios del XXI se termina la hegemonía y comienza el pluralismo. Pérez-Agote lo atribuye al crecimiento de población inmigrante, que proviene de países no son de tradición católica y tampoco cristiana. En este contexto de pluralización religiosa también proliferan las posturas laicas (Díaz-Salazar 2008). La secularización societal, en términos de separación de la Iglesia y el Estado está en proceso:

Es cierto que tras el período franquista, con el asentamiento del sistema democrático, el Estado ha ido adquiriendo grados cada vez mayores de independencia con respecto a la Iglesia Católica. Pero también es verdad que la Iglesia está utilizando nuevas formas de acción política; y que el Estado por su parte, junto a sus iniciativas que suponen independencia, ha intentado compensar a la Iglesia por otras vías. (Pérez-Agote 2012, 33)

Pérez-Agote presenta un marco útil para comprender gran parte de la realidad religiosa en España pero solamente focaliza el cambio en el contacto con inmigración proveniente del norte de África principalmente. No obstante, dentro de esta tercera lógica y el auge del laicismo, además de esta noción de religiosidad “de maleta”, de los migrantes que traen consigo su herencia cultural (Nattier 1997; Baumann 2001), se deben tener en cuenta los fenómenos de búsqueda espiritual y la atracción de nuevas aproximaciones religiosas por parte de la población española, esencialmente mirando hacia oriente. En el caso del Budismo, se deben tener en cuenta a los *budistas de élite*, atendiendo a los procesos de afiliación de españoles (de élite o no, eso se contrastará más adelante) a tradiciones que hasta el momento de apertura de España al mundo habían quedado lejanas y mayoritariamente desconocidas. No es solamente una cuestión de desafección con las instituciones eclesiásticas. A menudo la insatisfacción se acompaña de búsquedas, muchas de ellas con las miradas puestas en religiones históricas como el Islam¹⁰⁸ (en este caso sí, por la presión demográfica) o tradiciones orientales como el Hinduismo o el Budismo.

5.1.3 Breve retrato numérico de la evolución religiosa en España (1981-2007)

Una vez expuesto el marco legal y político donde se socializa la población española del siglo XX, se aportan datos empíricos sobre el paisaje religioso actual y su evolución en las tres últimas décadas, con la finalidad de mostrar las características del entorno religioso español, donde se inserta el Budismo. De aquí en adelante se exponen datos sobre la religiosidad de la población española desde los años 80, utilizando el World Values Survey, ilustrando la evolución de la religiosidad a nivel individual y a nivel societal. Se muestran indicadores de religiosidad desde la afiliación y la pertenencia a denominaciones, la confianza en las instituciones eclesiásticas, y la evolución de la práctica, tanto pública como privada. Para la contrastación se toman los datos del World Values Survey para España desde la primera oleada (1981) hasta la última (2007) en todos aquellos casos que está disponible.

En primer lugar, en la **Tabla 13** se muestran los datos obtenidos en el World Values Survey para España sobre la pertenencia a alguna denominación religiosa¹⁰⁹:

Tabla 13: Personas que se consideran pertenecientes a alguna denominación religiosa (% por oleadas del WVS)

Pertenencia a alguna denominación religiosa	Oleada del World Values Survey				
	1981	1990	1995	1999	2007
No	9,4%	14,7%	13,8%	18%	19,5%
Si	90,6%	85,3%	86,2%	82%	80,5%
(N)	(2303)	(4145)	(1199)	(1200)	(1200)

La proporción de personas que se consideran afiliadas a alguna tradición religiosa presenta una leve tendencia al descenso desde 1981 (disminuye un 10,1% en prácticamente 20 años). No obstante, para el último dato de 2007, hay un 80% de la población española que se siente

¹⁰⁸ Para conocer el caso de acomodación de las prácticas Islámicas en el contexto español, consultar la tesis de doctoral de Gloria García-Romeral (García-Romeral 2011).

¹⁰⁹ Variable f024 del cuestionario.

afiliada a alguna denominación. ¿Cuántos de ellos se afilian al Catolicismo? Se presentan los resultados en la **Tabla 14**:

Tabla 14: Evolución de la afiliación a la Denominación Católica (% WVS, 1981-2007)

Afiliación Católica	Oleada del World Values Survey				
	1981	1990	1995	1999	2007
Sí	89,9%	89,7%	97,4%	88,2%	99%
(N)	(2072)	(3492)	(1007)	(1944)	(995)

Las respuestas recogen solamente los casos que han afirmado pertenecer a alguna denominación religiosa (situados en la categoría del “sí” en la **Tabla 13**). La evolución de la pertenencia al Catolicismo en las últimas décadas (de 1981 a 2007) oscila entre el 97,4% y el 99%, obteniendo una media del 98,5%. No se puede afirmar que haya disminución de afiliación a la denominación católica. En gran parte se debe a que la afiliación es prácticamente una herencia familiar y cultural en el sentido que ser español en cierto sentido equivaldría a ser Católico. A pesar de las fluctuaciones, se puede afirmar que la religión Católica sigue siendo la denominación mayoritaria (y casi única), ya que el registro más bajo es el 88,2% para la cuarta oleada. No obstante, cabe destacar aquí el fenómeno que describe Pérez-Agote del paso de una religión católica a una cultura católica por herencia (lo que él denomina *exculturación*). En cualquier caso, a juzgar por los datos resulta complejo afirmar una pluralización del panorama religioso en España. Los datos disponibles no permiten hacer buenas estimaciones sobre las afiliaciones religiosas de la población española. En cualquier caso sí cabe preguntarse qué otras denominaciones conviven en este contexto de gran presencia católica. A continuación se dedica la **Tabla 15** a examinar todas las denominaciones se nombran en las encuestas (además de la católica):

Tabla 15: Evolución de la afiliación a religiones distintas de la católica (% WVS, 1981-2007)

Denominación Religiosa	Oleada del World Values Survey				
	1981	1990	1995	1999	2007
Budista	0%	0,1%	0,1%	0,1%	0,3%
Hindú	0	-	-	0,01	-
Judía	-	-	0,2	0,01	-
Musulmana	-	0,1	0,2	0,2	0,4
Ortodoxa	-	0,1	-	0,01	-
Protestante	0,8	0,3	0,4	0,8	0,4
Otras	0,3	0,6	1,1	0,6	0,2
(N)	(2072)	(3492)	(1007)	(1944)	(995)

Si bien la presencia de otras religiones es más bien escasa, se pueden apuntar algunas cuestiones en base a la **Tabla 15**. La segunda denominación más presente en España es la protestante, también de tradición Cristiana. Le siguen la categoría “otras”, bastante indeterminada en cuanto al contenido, pero es la categoría que más crece en la tercera oleada. Cabe destacar a continuación la presencia de musulmanes. La denominación budista presenta una tendencia sostenidamente ascendente, mientras que la hindú, la judía y la ortodoxa presentan números bajos y con cierta intermitencia. Para el año 2007, las otras religiones con mayor presencia son la protestante y la musulmana en proporciones similares (0,4%), seguidos de la budista (0,3%) y la categoría “otras”. Para completar la información se debe tener en cuenta el efecto de la presión migratoria en estos resultados. Para ello, se muestran en la

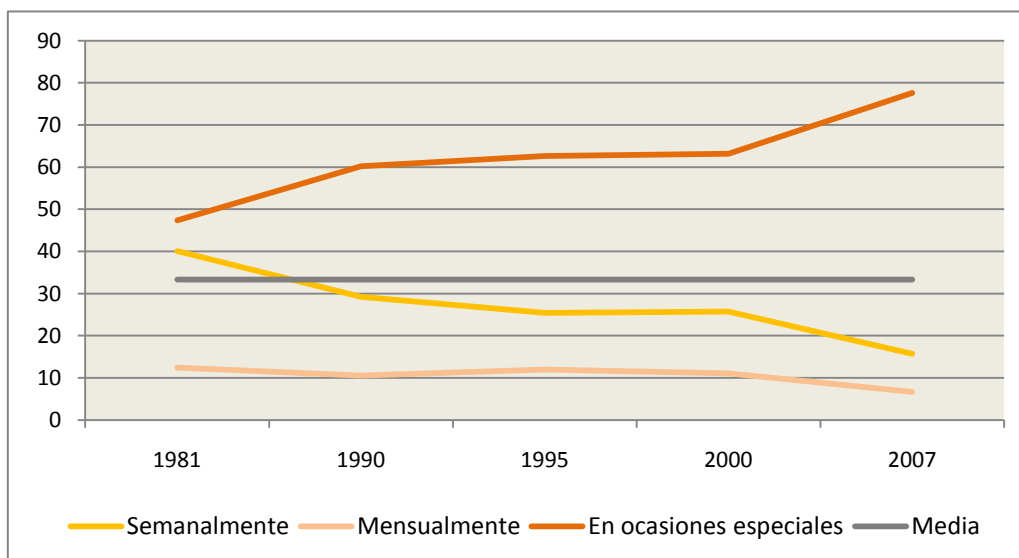
Tabla 16 las distintas denominaciones, según el origen autóctono o extranjero del entrevistado. Para el caso español, el WVS solamente presenta esta información para la tercera oleada (año 1995):

Tabla 16: Denominación religiosa según el lugar de nacimiento del encuestado (% WVS, 1995)

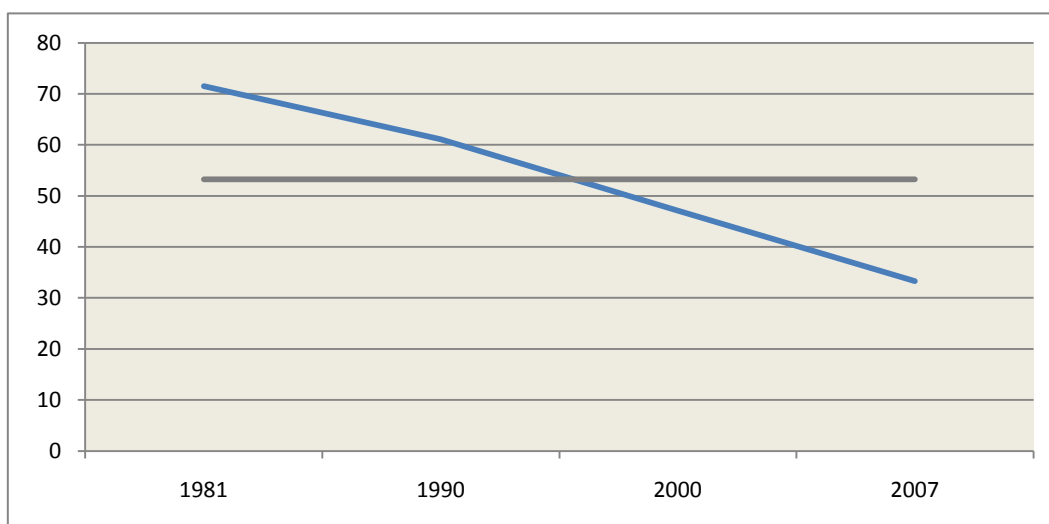
Denominación Religiosa	Año 1995	
	Autóctono	Extranjero
Católica	97,6%	81,3%
Budista	0,1	0
Hindú	-	-
Judía	0,1	6,3
Musulmana	0	12,5
Ortodoxa	-	-
Protestante	1	0
Otras	1,2	0
(N)	(1017)	(16)

En este caso sí se incluye la religión católica en la comparación. Cabe destacar esencialmente que en la denominación Católica hay una mayor proporción de autóctonos en comparación con los extranjeros, pero el Catolicismo es también la religión mayoritaria entre residentes nacidos fuera de España. Cabe destacar que, tanto en la denominación Judía como en la musulmana, es destacable la presión demográfica, mientras que la religión Budista, la protestante y la categoría “otras”, se nutren esencialmente de personas nacidas en España. No hay datos al respecto, pero cabe pensar en la posibilidad de procesos de conversión (sobre todo en el caso budista), que es una de las dimensiones del objeto de estudio principal de esta tesis: el Budismo en España. Se plantea entonces un escenario donde los practicantes de Budismo son autóctonos, más que el auge del Budismo como consecuencia de migrantes asiáticos.

Además de la afiliación a las denominaciones religiosas que se ha presentado hasta el momento, se muestran también datos acerca de la frecuencia de práctica tanto pública (en base a la asistencia a servicios religiosos) como privada (tiempo dedicado al rezo individual). El **Gráfico 1** muestra la evolución de asistencia a ceremonias religiosas según frecuencia:

Gráfico 1: Evolución de la frecuencia de asistencia a ceremonias religiosas (% WVS, 1981-2007)

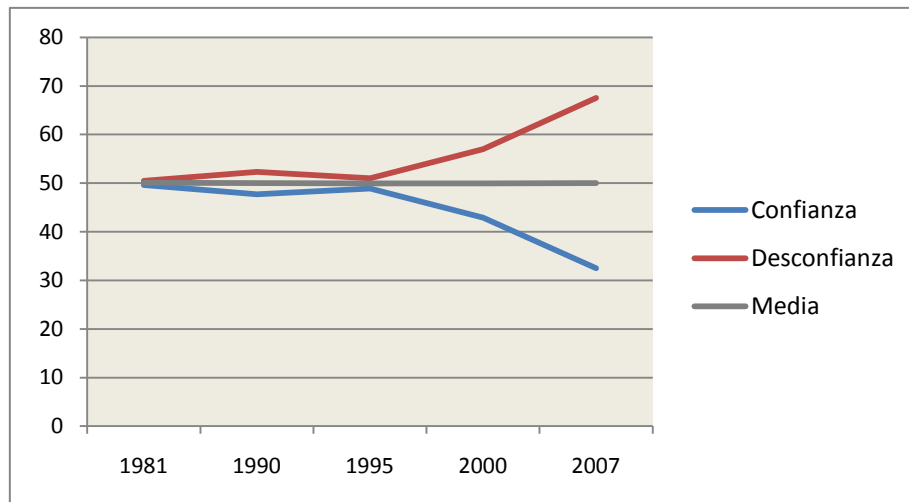
A diferencia de los niveles de pertenencia a alguna denominación y los porcentajes de católicos para todas las oleadas, la frecuencia de asistencia a Iglesia marca una tendencia de descenso importante, además de presentar niveles mucho más bajos que la afiliación (la media está por debajo del 35% de práctica pública). Por un lado, disminuye el porcentaje de asistencia frecuente (al menos semanal o mensualmente) de forma acusada. Por otro lado, aumentan de forma importante aquellos que acuden a la iglesia de forma eventual (anualmente y en ocasiones especiales). Paralelamente se mide la práctica individual en base a los momentos de rezo de los encuestados. En el **Gráfico 2**, recoge la evolución para España entre 1981 y 2007:

Gráfico 2: Evolución de la práctica individual (momentos de rezo) (% WVS, 1981-2007)

De nuevo, la población que declara momentos de práctica religiosa íntima disminuye de forma acusada y regular, disminuyendo del 72% al 33% (prácticamente un 40%) en 26 años. El punto de inflexión se podría situar alrededor de 1990. No se confirma en este caso la individuación de la práctica.

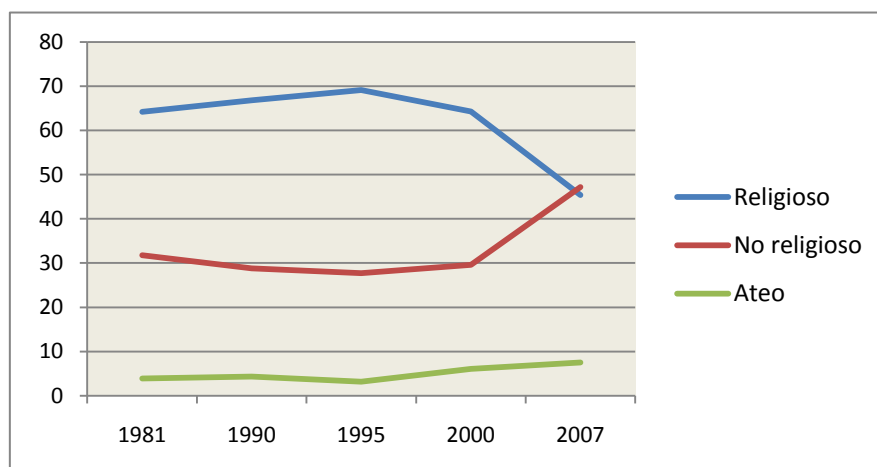
Por último, se presenta otro elemento importante en la Sociología de la Religión y que debe tenerse en cuenta de cara al trasplante de nuevas religiones en España, es el nivel de confianza en las instituciones religiosas. Se toma el grado de confianza como indicador de la pérdida de la importancia social de la religión. Se muestra la evolución en el **Gráfico 3**¹¹⁰.

Gráfico 3: Evolución de la confianza en las instituciones religiosas (% WVS, 1981-2007)



La tendencia paritaria entre la confianza y la desconfianza que se dibuja en 1981 se rompe a partir de 1990. La desconfianza aumenta fuertemente, pasando del 50% a prácticamente el 70%. Sin duda hay un proceso de desafección con las organizaciones eclesíásticas de forma muy acusada para los últimos 20 años. Se muestra en el **Gráfico 4** la definición en materia religiosa. Es una forma de medir el impulso religioso (Giorgi 1992), más allá de la experiencia religiosa del país en las últimas décadas:

Gráfico 4: Evolución de la definición en materia religiosa (WVS, 1981-2007)

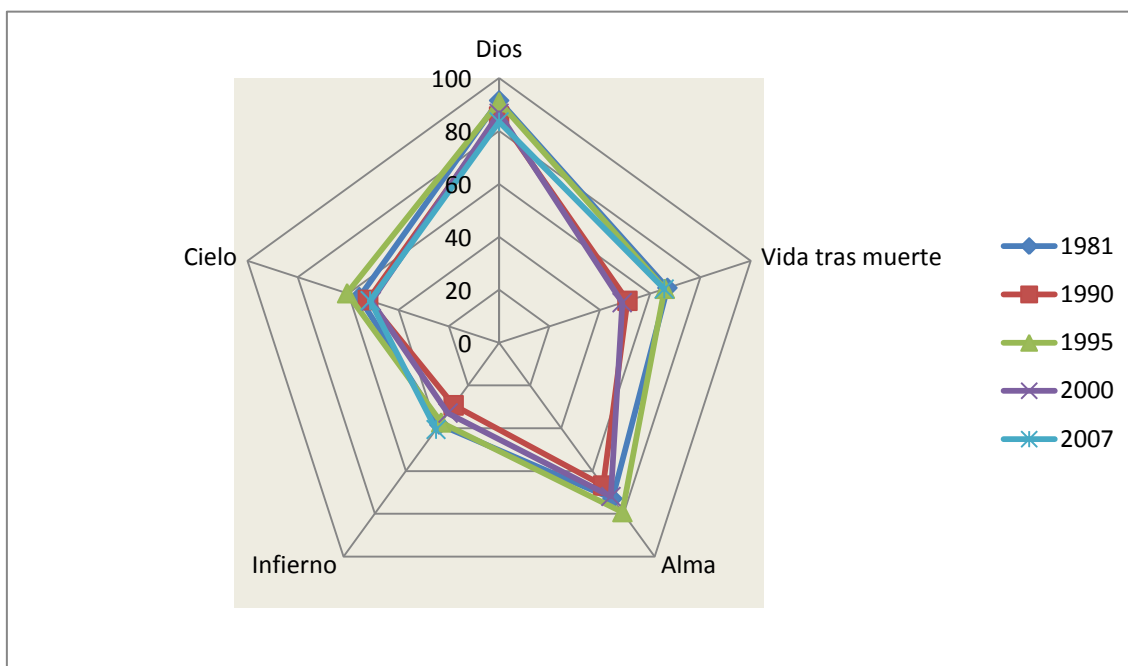


El resultado es que la proporción de personas que se consideran religiosas ha disminuido un 20% en las últimas décadas (sobre todo a partir del año 2000), mientras la proporción de “No religioso” ha aumentado prácticamente en la misma medida. También se experimenta un

¹¹⁰ Para visualizar mejor los resultados, se reducen las cuatro categorías de la pregunta inicial, a solamente dos: Confianza (alta + bastante confianza) y Desconfianza (baja y ninguna confianza).

repunte de “Ateos” a partir del año 1995. Significa que el impulso religioso también está en declive. Por último se muestra en el **Gráfico 5** los niveles de creencia en los *valores escatológicos*, para ver en qué medida las creencias también disminuyen o queda en una cuestión de afiliación, práctica y desconfianza. Se muestra en un gráfico radial, donde cada vértice del pentágono es un valor (Dios, Vida tras la Muerte, Alma, Infierno y Cielo) y las series son los años:

Gráfico 5: Evolución de los valores escatológicos (WVS, 1981-2007)



El nivel de creencias es variado en función del valor: el más mencionado es la creencia en “Dios”, seguido de la creencia en el “Alma”, el “Cielo” y “Vida tras la Muerte”. El “Infierno” es el valor menos presente. En las últimas décadas las variaciones en los valores son muy pocas y son quizá la parte más estable de los elementos asociados a la religiosidad que se han revisado en este apartado. El único cambio relativamente visible es el aumento de la creencia en la “Vida tras la Muerte” para las tres últimas décadas (pasa del 50% al 70% aproximadamente). El resto de valores presentan oscilaciones menores y de poca importancia.

5.2 La introducción del Budismo en España

Actualmente resulta complejo trazar una cronología completa acerca de las relaciones históricas entre España y el Budismo, más allá de las misiones evangelizadoras (Webb 1998). Quizá el documento general más completo, que comienza antes de las misiones, es la tesis de María Jesús Alonso Seoane (*Budismo y Medios de Comunicación: Un análisis sociológico*) (Alonso 2008). En su tesis, ella misma lanza la hipótesis de la falta de documentación acerca

del encuentro entre el Budismo (y otras religiones como el Taoísmo, el Confucianismo o el Hinduismo) y el diálogo entre ellas y el cristianismo¹¹¹:

Quizá sea algo prematuro el adelantar conclusiones, pero desde luego existe una opacidad informativa a este respecto. Si analizamos, por ejemplo la cantidad de artículos publicados en BAEO 18 sobre la cristianización de oriente podemos encontrar fácilmente datos de todo tipo de países: Laos, Japón, China, Camboya... con todo lujo de detalles en cuanto a número de bautizados, de martirios, detalles sobre las persecuciones a cristianos y cantidad de datos, entre los cuales jamás aparece nada sobre los diálogos. (Alonso 2008, 23)

Russell Webb, en cambio, en el capítulo incluido en el libro de Peter Harvey sí que detalla publicaciones en portugués (que narran la vida de San Francisco Javier) y en alemán que recogen detalles de los contactos y las opiniones que despertaban las doctrinas budistas en los misioneros¹¹². En cualquier caso, se pueden distinguir cuatro momentos: una primera etapa puramente mercantil y protagonizada por comerciantes y viajeros; un segundo momento donde hay contacto religioso (protagonizado por misioneros jesuitas); le sigue una época donde el foco es más bien filosófico (iniciada en el siglo XVIII aproximadamente) y no será hasta finales del siglo XX cuando llegarán maestros budistas a España. A continuación se detallan los rasgos de cada una de las etapas.

La etapa comerciante se inicia en la península en los siglos XII y XIII. Hubo contacto entre las coronas de Castilla y Aragón a través del comercio como la Ruta de la Seda. Sobre todo la Corona de Aragón, que destaca la influencia de Marco Polo. Justamente los relatos de los viajes del mercader en el *Livre des Marveilles du Monde* fue una de las primeras aproximaciones de los antecesores de la actual Europa a lo que se conoce hoy en día como Asia central y China (da Pisa y Polo 1300). Cabe señalar que la dimensión material era lo más destacado entre los viajeros y mercaderes de la época. Más adelante, en el siglo XVII son fundamentalmente misioneros y por tanto no era una aproximación tan material sino más cultural e intelectual (Alonso 2008, 18). Fruto de aquél momento nace *Barlaam et Iosaphat* (Palma 2001), siendo la adaptación Cristiana de la Leyenda de Buda. Se trata de la influencia del Budismo sobre el Cristianismo mejor documentada, que terminó en la canonización de Buda como un Santo Cristiano en 1585 (Fields 1992, 19).

En ese punto comienza cierta admiración exótica por China y, por extensión, otras civilizaciones asiáticas. Parece ser que los misioneros jesuitas son el colectivo que más entró en dialéctica con el Budismo y que más informaba a España de su existencia y de los contenidos de las tradiciones Budistas (Shüte 1975; Webb 1998, 363)¹¹³. A parte del contacto entre religiosos, otra vía de entrada es a través de las cátedras de filología en las universidades. Es el caso de la primera cátedra de Sánscrito en España. A finales del siglo XIX se creó en la

¹¹¹ Sí se puede afirmar que en la documentación se detectan las visiones unidireccionales de los procesos y supuestos difusionistas de Blaut, presentados en la **Tabla 1** (ver pág. 41).

¹¹² Para más información consultar el capítulo de Russell Webb (Webb 1998).

¹¹³ Para mayor información y detalle sobre nombres de los misioneros, textos y libros realizados y fechas, consultar el capítulo de «Budismo en España e Iberoamérica» incluido en el capítulo 13 de la versión española de Peter Harvey (Harvey, 1998:362-406)

Universidad de Madrid, concretamente en el año 1877 (B. López et al. 2007, 80; Webb 1998, 366). A través del estudio de la lengua, inevitablemente se introducían conceptos de la filosofía oriental, presentes tanto en el Budismo y el Hinduismo, como en el Confucianismo y el Taoísmo en menor medida (Webb 1998). No obstante, justo en el siglo XIX, cuando las relaciones coloniales realzan el estudio del Budismo desde las Universidades de los países vecinos europeos, España tiene muy poca relación con el continente asiático y no se despierta el interés académico (Díez de Velasco 2012b).

Aunque existen numerosos relatos sobre la evangelización de budistas, hay poca información sobre la adopción de valores o elementos de la cosmovisión budista por parte de cristianos. Justamente ahí se denota la “opacidad informativa” comentada por María Jesús, puesto que la influencia budista existe aunque no se dé cuenta de ello de forma explícita, justamente por la bidireccionalidad de los procesos de contacto y diálogo. Como ejemplo, se puede considerar que cristaliza en la literatura española del Siglo de Oro. Se toma el ejemplo de Calderón de la Barca en *“La vida es Sueño”*, y seguramente se explica porque se educó una temporada entre jesuitas (Alonso 2008, 21)¹¹⁴. La influencia de las tradiciones Budistas sobre la literatura española continúa en la Generación del 98, seguramente por una atmósfera orientalista impulsada desde la Sociedad Teosófica. Se han encontrado influencias en el *“Árbol de la Ciencia”* de Pío Baroja, obras de Antonio Machado, y Miguel de Unamuno. Federico García Lorca en 1918 escribe la huida de Siddhartha del Palacio en su poema *Buddha*¹¹⁵. También se le conoce un auto sacramental de juventud titulado *Siddharta*, como el príncipe.

Más adelante, en lo que refiere a la tercera etapa, se encuentran de nuevo influencias budistas en la generación del 27 y en Ortega y Gasset. Durante el siglo XVIII, la Sociedad Teosófica y la filosofía alemana (Nietzsche y Schopenhauer son los focos de contacto con el Budismo y el Hinduismo). La Sociedad Teosófica toma fuerza en España a finales del siglo XIX, con un renacimiento oriental liderado por una élite perteneciente a la organización. Jordi Pomés identifica el primer teosofismo español (1888-1906) como un movimiento religioso heterodoxo y ocultista, que sintoniza bien con los movimientos sociales del momento como el liberalismo, el naturalismo y las ideas progresistas y republicanas de la época (Pomés 2006). Las influencias de las tradiciones Budistas sobre los fundadores de la Sociedad Teosófica se han mostrado en el apartado **3.1.1 Contactos entre culturas: mundo budista y mundo cristiano** (página 73).

En referencia a los inicios del siglo XX no hay demasiada información en esta línea. La presencia de una sede nacional de la Sociedad Teosófica en 1921 (afincada en Barcelona) favoreció la discusión y la reflexión acerca de las ideas budistas. Además se creó también la Asociación de Amigos de la India, de mayor importancia para la difusión de ideas de carácter budista especialmente. Ambas organizaciones, vieron truncadas sus labores con la Guerra Civil Española (1936-1938) y posteriormente con la dictadura (Webb 1998). En los años 50 y 60, mientras que en otros países Europeos, como Gran Bretaña y Francia había numerosas

¹¹⁴ Para mayor detalle acerca de los encuentros de misioneros en el este de Asia (principalmente China y Japón) con Budismo y Confucianismo, consultar su tesis doctoral en el siguiente enlace:
<http://www.tesisenred.net/handle/10803/36541>.

¹¹⁵ Facsímil y transcripción disponibles en el siguiente enlace:
<http://www.librosbudistas.com/descargas/buddha/buddha.htm>

publicaciones sobre Budismo, en España solamente entraban algunos textos de forma clandestina. En cambio sí pueden destacarse algunos personajes clave en la popularización de elementos estrechamente ligados al Budismo. En España no se pueden obviar las contribuciones de Ramiro Calle como gran propulsor del Yoga, el Budismo y el Hinduismo (Ramiro sigue la corriente Theravada de Budismo). Ramiro es también escritor y traductor (B. López et al. 2007). También es importante Claudio Naranjo (estudiante de Dhiravamsa, fusiona psicología y espiritualidad con el uso del Eneagrama en la psicología Gestalt) y su discípulo, Juan Manzanera. En los años 70 la literatura que se genera en español proviene de Borges de Argentina. Después se popularizan algunas traducciones, a través de canales no académicos, como las novelas de Herman Hesse (*Siddharta*, publicada por primera vez en Español en 1968, Barcelona) o *El tercer ojo* del inglés Lobsang Rampa. (Alonso 2008, 40).

El contacto directo con maestros marca la cuarta etapa (a partir de 1977). La mayoría de budistas de largo recorrido en práctica llegan principalmente a partir de experiencias psicodélicas o en viajes a la India en la oleada hippie en busca de su verdadero yo interior (Díez de Velasco 2012b). Se caracteriza por la llegada de los primeros maestros a España invitados por aquellos en busca de su yo. Se propician así las condiciones del contacto directo y la experiencia de las enseñanzas, junto con la creación de centros y comunidades budistas (Díez de Velasco 2013). En la mayoría de casos los maestros llegan invitados por algún grupo de españoles interesados (siguiendo una especie de efecto llamada) y con la institucionalización de maestros y practicantes, van consolidándose distintos centros. Se publica la revista nacional *Cuadernos de Budismo* desde 1982, por Ediciones Dharma (Díez de Velasco 2009). Un hecho importante en el proceso de implantación e institucionalización se da en octubre de 2007, cuando el Budismo en España recibe la mención de “Notorio Arraigo” en octubre de 2007, convirtiéndose en la primera religión que no proviene del tronco *Abrahámico* de religiones y a pesar de su entrada reciente, la visibilización es muy alta a través de su patrimonio arquitectónico en forma de templos y estupas (Díez de Velasco 2012b). El Budismo en España no genera problemas de integración, puesto que no hay el componente migratorio. Buena recepción, imaginario positivo gracias a la presencia en los medios de comunicación y visibilización en festivales y en las ornamentaciones de los espacios visibles desde la calle. Se ha identificado con el contra estigma (Díez de Velasco 2013).

Resulta muy difícil todavía decir cuántos budistas hay actualmente en España y hasta el momento conviven dos aproximaciones numéricas. Por un lado, la Federación de Comunidades Budistas cifra en 400.000 los budistas en España¹¹⁶. Francisco Díez de Velasco es el autor español más prolífico en la introducción de tradiciones budistas en España. En un libro sobre las Religiones en España, publicado recientemente, da aproximación de 50 a 60.000 budistas en España, suponiendo un 0,1% de la población (Velasco 2012, 22). Tras llevar a cabo un estudio financiado por la *Fundación Pluralismo y Convivencia*, ajusta la cifra a 80.000 seguidores activos y 200.000 simpatizantes¹¹⁷. Díez de Velasco resalta también la importancia

¹¹⁶ Información proporcionada en su página web, sin notación metodológica de cómo han realizado el cálculo.

¹¹⁷ Al cierre de ese estudio el libro que resulta del estudio financiado por la Fundación Pluralismo y Convivencia está todavía en prensa. No obstante, se puede visualizar la conferencia donde presenta

de la presencia de los estupas tibetanos como una nueva forma de patrimonio religioso en el paisaje español (Díez de Velasco 2009). El baile de cifras al respecto es importante y, además, no se explicitan en qué se basan las aproximaciones de ambas fuentes (ni la FCBE ni los estudios de Díez de Velasco).

¿Cómo se introduce una religión histórica en un contexto con la religiosidad como elemento cultural, con una secularización a nivel societal muy importante (aunque la separación entre iglesia y estado a nivel legal existe pero de facto todavía se conservan muchas inercias de décadas anteriores), donde los niveles de práctica son bajos pero la semilla de los valores escatológicos sigue viva? Francisco Díez de Velasco sitúa a Europa como la fuente de entrada principal del Budismo en España (y no directamente desde Asia). Apunta además una gran diversidad de afiliaciones. Detecta también un Budismo urbanita, concentrado alrededor de las grandes capitales y que presentan modelos de centros urbanos y centros rurales de retiros. Destaca dos vías, la del desarrollo personal de sus miembros y la de la acción social en la línea del Budismo Comprometido. Parece que cuenta con una gran participación de mujeres y aunque los puestos de relevancia los ostentan varones, se puede considerar el fenómeno de “empoderamiento de algunas mujeres”. En la segunda vía, la de la acción social, destaca esfuerzos de creación de actividades por acercarse a la sociedad en general. “el Budismo se convierte en un ingrediente más de una vivencia religiosa y polimorfa y cambiante” (Díez de Velasco 2008). Se trata de un Budismo que es desde la sociedad, en la sociedad y para la sociedad, dando lugar a organizaciones reticulares complejas, donde la complementación entre la *Sangha* laica y la *Sangha* ordenada sigue pasando por una simbiosis material y simbólica (Rodríguez, Ramon y Arroyo 2011).

En cuanto a la composición social de los seguidores y simpatizantes budistas, hay también una aproximación en una publicación reciente de la autora. Dada la escasez de información acerca del pluralismo religioso o la afiliación múltiple en las encuestas, se creó una escala de *Proximidad a los valores budistas*¹¹⁸ utilizando la encuesta del *International Social Survey Programme* de 2008, para España. Se contrastaban entonces las características sociodemográficas y el resultado es que las personas más próximas a los valores budistas reúnen un capital cultural elevado (estudios universitarios, especialmente de tercer ciclo) combinado con un capital económico elevado. No necesariamente son personas que se consideren progresistas y están especialmente secularizadas. Es decir, los valores budistas en España se instalan siguiendo un patrón elitista, posibilitado por un capital cultural elevado y propulsado por una desafección con las instituciones religiosas (especialmente en términos de confianza). Son además católicos por excultura y su práctica religiosa (tanto pública como privada) es baja. Se planteaba al final del artículo la posibilidad que el hecho de ser budista (o estar próximo a los valores budistas en España) podría ser una nueva forma de distinción (Arroyo 2012, 88).

resultados acerca del crecimiento de stupas en España y donde ofrece estas aproximaciones, en el portal de la Universidad de La Laguna (consultada el día 20 de noviembre de 2012):

http://ullmedia.udv.ull.es/view_item.php?item=OYW64W38N352&type=videos&collection=24

¹¹⁸ Para la información concreta sobre las variables utilizadas ver Arroyo 2012.

5.3 Conclusiones

En este capítulo se ha analizado en primer lugar el contexto religioso y la importancia del catolicismo en España. El carácter religioso de España sigue siendo mayoritariamente Católico y hay poco margen para el pluralismo religioso. No obstante ha habido cierto proceso de exculturación y a pesar que las tasas de afiliación al catolicismo son altas, los niveles de práctica tanto colectiva (asistencia a misa) como individual han disminuido de forma acusada en las tres últimas décadas. La confianza en las instituciones religiosas también presenta una tendencia a la disminución, lo que confirma la secularización institucional para el caso español. Lo único que se mantiene son los valores escatológicos, especialmente la creencia en *Dios*. A partir de la década de los '80, si bien no se puede hablar claramente de pluralismo religioso, sí se puede destacar la pérdida de centralidad de la Iglesia Católica como estructuradora del mapa cognitivo del día a día de los encuestados. Además de los cambios expresados en el marco legal y la definición del Estado Español como un estado aconfesional, se perciben inercias muy fuertes en la masa social hacia la pérdida de la importancia social de la religión. La esfera religiosa en España combina dos corrientes crecientes: por un lado el incremento del ateísmo, el agnosticismo y la no-religiosidad y, por el otro, un rechazo profundo hacia las instituciones, hecho relacionado con el anticlericalismo de algunos sectores de la élite que emana de la dictadura Franquista (Díez de Velasco 2009, 156). No obstante, sigue habiendo sectores sociales para los que la religión es todavía un eje vital en sus trayectorias y sus formas de estructurar el mundo. En cuanto a las oleadas de secularización, cabe añadir que Pérez-Agote aunque comenta las cuestiones de bricolaje vinculadas a la religiosidad, obvia las teorías del mercado religioso y los contextos de religiosidad plural. Es cierto que el impacto en la pluralidad religiosa en España viene dado principalmente por el fenómeno migratorio para Islam y Judaísmo, pero no es así para el caso budista. Obvia también los procesos de conversión que son a veces consecuencia del desinterés y la pérdida de la importancia social del catolicismo. Seguramente no lo analiza porque sus datos no lo reflejan, pero el impulso religioso y trascendente de muchas personas sigue vivo y se orienta quizá hacia nuevos horizontes. En España, se da el fenómeno que expone Grace Davie de *creer sin pertenecer*¹¹⁹, como lo ejemplifican los datos de las creencias en *valores escatológicos*, (vale la pena recordar que más de un 90% de los encuestados declaran creer en Dios en todas las oleadas). También se da el fenómeno inverso y no descrito en la literatura: el pertenecer sin creer, o la afiliación hereditaria en un contexto donde la religión es un elemento de la base cultural.

En la segunda parte del capítulo se han dado algunas pinceladas acerca de la introducción del Budismo en España. La literatura existente es limitada así que se ha presentado a grandes rasgos prácticamente todo lo referente al fenómeno del Budismo en España. Para empezar se han distinguido cuatro etapas distintas de contacto cultural entre la cultura española y las tradiciones budistas. Las etapas comienzan con las relaciones comerciales a través de la ruta de la seda, una segunda fase se da en los contactos misioneros (especialmente de jesuitas) en China y Japón. Algunos autores españoles que habían recibido educación jesuita, habían

¹¹⁹ La expresión de Grace Davie es *believing without belonging* (Davie 1994)

incorporado algunos elementos del imaginario budista. La admiración filosófica del siglo XVIII pasará bastante desapercibida en España. Se han destacado las primeras figuras salientes, aunque la etapa más notable y de instalación definitiva del Budismo en España se inicia a partir de 1977, con la llegada de los primeros maestros invitados a la península. Las motivaciones iniciales estaban relacionadas con la búsqueda interior. A medida que se ha ido institucionalizando el Budismo, se han ido creando centros mayoritariamente urbanos en las grandes ciudades, con algunos centros de retiro rurales. Es un perfil bienestante y se generan dos formas de Budismo: una como forma de desarrollo personal de base individual y otra en dirección hacia la acción social. Se destaca la participación de mujeres en la base y la fuerte visibilización a través de elementos arquitectónicos como templos y estupas. Generalmente se concibe como una religión no estigmatizada y en 2007 consigue el estatus de Notorio Arraigo.

Con la información expuesta en este capítulo, se ha dibujado el marco religioso donde se instala el Budismo y los principales hechos y características que se han identificado en cuanto al trasplante de las tradiciones budistas hasta el momento. En este capítulo se ha iniciado la construcción del objeto de estudio en base al conocimiento existente hasta el momento. En los dos capítulos siguientes se expondrá la hoja de ruta del análisis que se realizará a través de la especificación del modelo de análisis y la estrategia metodológica y analítica.

6 EL MODELO DE ANÁLISIS

Este capítulo expone el modelo de análisis propiamente y está muy ligado también a la parte metodológica. Aquí es donde se expone la hoja de ruta a seguir para poder conseguir los objetivos de la investigación. Se explica qué se va a hacer y en el capítulo siguiente se expondrá el cómo (la estrategia metodológica y analítica). En el primer apartado se muestran los puntos de partida de la perspectiva teórica que se adoptan. Con el estudio del Budismo en el contexto español se brinda una generosa oportunidad de explicar la difusión exitosa de un producto oriental en un contexto no asiático, marcadamente católico y alejado de las referencias orientales. Una vez seleccionadas las distintas teorías en la primera parte, en este capítulo se explicitan cuáles son las que se toman para guiar el análisis. Se presentan entonces los elementos básicos de un diseño de investigación, considerando: los objetivos de la investigación, las hipótesis subyacentes, las variables que se utilizarán, y cómo se operacionalizan las variables. En el capítulo siguiente se muestra la estrategia metodológica en cuanto a cómo se organizan y se realizan las observaciones y la estrategia analítica y por último, una exposición de cómo se analizarán los datos obtenidos (Manheim y Rich 2002, 100).

6.1 La base teórica y los conceptos centrales

En este apartado se presenta por un lado la base teórica, identificando y explicitando qué teorías enmarcan el análisis y en segundo lugar, se definen y se operativizan los conceptos centrales.

6.1.1 La base teórica

La introducción de las tradiciones budistas en España es un fenómeno reciente. La literatura existente hasta el momento es limitada. En esta investigación se aplican las teorías del trasplante, donde los agentes adaptadores tienen un papel importante en la construcción, definición y presentación del sistema simbólico nuevo, de cara a los seguidores potenciales. Las unidades de análisis de referencia son lo que se identifican como “Agentes Adaptadores” en el sentido de los “significant others” de G. Mead. Hay dos tipos de agentes adaptadores: los colectivos y los individuos referentes. Ello incluye casas de Dharma, monasterios, templos, lugares de culto y entidades dedicadas a la práctica, enseñanza y difusión de las tradiciones Budistas. Se entiende que varios centros pueden formar una misma Comunidad con sedes en diferentes zonas geográficas del país. No obstante, interesa entender el funcionamiento de cada uno de los centros puesto en relación con su entorno social inmediato. En definitiva, se entiende cada centro como un “iniciativa” distinta de Budismo.

Interesan los centros bajo el punto de vista de organizaciones generadoras y ofertadoras de Budismo, espacios donde se define y configura el Budismo. Bajo la lógica de los “supermercados religiosos” planteados en la parte teórica, se pretende obtener información

acerca de los ofertadores de Budismo¹²⁰ (la *supply-side*) y de las propuestas de Budismo que ofertan.

El marco teórico más genérico es el de la teoría del trasplante bajo la perspectiva de la hibridez. Se toma la hibridez como superación de las teorías de difusión esencialistas unidireccionales. El concepto del “trasplante religioso” se remonta a Michael Pye (Pye 1969). La definición exacta que se toma es más actual, y es la que propone Martin Baumann:

I employ this notion to denote the process of transmitting or transferring a symbolic system – in this case a specific religious tradition – from one geographic/national location to another. The dissemination of a religious teaching and its practices to a foreign country – and by this into an “alien cultural milieu” (Burghart 1987) is the crucial point in question.
(Baumann 1996, 367)

Es por tanto un proceso de transferencia o transmisión de un sistema simbólico de una locación determinada a otra, que representa un entorno cultural diferente. Martin Baumann es un referente central para este trabajo. De sus teorías se toma también la propuesta de fases que hace del proceso (caracterizado por cinco momentos:

En el presente estudio se entiende la religión en el sentido que expresa David Loy: Cualquier religión tiene como objetivo mostrar «lo que es verdaderamente importante en el mundo y, por tanto, cómo vivir en él» (Loy 2002)¹²¹. Es decir que se toma una visión poco restringida de la religión, puesto que el estudio del Budismo más allá de Asia requiera definiciones de religión más allá del teísmo y los límites de la imaginación cristiana.

Se han tomado también algunas nociones de Sociología de la Religión expuestas en el **capítulo 1**, especialmente del Nuevo Paradigma y las nuevas formas individualizadas de vincularse a lo divino y a lo sagrado, para comprender por un lado, el contexto religioso español y algunos de los cambios que se aplican a las tradiciones budistas en su segunda expansión. Se toma también como referencia la concepción del “supermercado religioso”, en el sentido que hay una parte ofertadora y una parte demandante. Se pone el acento en este trabajo justamente en esa parte ofertadora, que configura y define el “producto religioso” que ofrece. En cuanto a la parte de la demanda, el panorama religioso global se tiñe de espiritualidad y de historias de búsqueda, lo que da origen al encuentro entre “occidente” y la “espiritualidad oriental” (Aupers y Houtman 2010). Las religiones pasan de un dogma unificado a una especie de *patchwork* (Wuthnow 2003). En este proceso de búsqueda y elección individual, se desmitifica y se desbanca la imagen de un Dios Personal por una búsqueda de la divinidad en el interior y la sacralización del “yo”. Lo “sagrado”, que históricamente se ha considerado como algo que está aparte (Durkheim 1912), que debe separarse de lo mundano, pasa a residir en lo cotidiano (McMahan 2008a). Como respuesta surgen los nuevos movimientos religiosos y el Budismo Moderno, sin ser propiamente un NMR, se reinventa dando paso al *Budismo Moderno*.

Estas nuevas formas de religiosidad entran a formar parte de una especie de mercado religioso y se insertan a la sociedad a través de la provisión de “servicios” a sus “clientes” (Beckford

¹²⁰ En el sentido de *supply-side* referentes a las teorías del mercado religioso (ver pág. 38 y ss.)

¹²¹ David Loy ofrece una reflexión a lo largo del primer capítulo de “El gran despertar” (Loy 2002).

1987, 44). Los centros son la parte proveedora a través de la que se articula esa oferta “productos religiosos” y puede darse el caso que distintas ramas de una misma religión se encargan de nichos diferentes (Smith y Froese 2008). Es importante para romper la idea de hegemonía en el proceso y se toman los modelos “umbral” que describía Granovetter (Granovetter 1978, 1423). En la difusión y la comunicación de la “oferta” tienen un papel primordial los medios (a través de qué se comunica el mensaje) y los otros significantes (a través de quién, especialmente será importante que posean cierto grado de carisma y capacidad de persuasión para poder abrir puertas a la introducción del mensaje).

En términos de literatura budista estrictamente, se adopta la perspectiva del **Budismo Moderno**. En este trabajo se descartan las nociones de “Budismo en Occidente” porque se considera que recoge prejuicios dualistas y debates superados. La nomenclatura de “Nuevo Budismo” se considera válida en tanto que pretende enfatizar la novedad de la situación, pero resulta insuficiente puesto que en cada trasplante del Budismo desde sus orígenes, se había ido creando un “Budismo Nuevo” diferente del anterior (y por eso, el surgimiento de las tres grandes tradiciones: Theravada, Mahayana y Vajrayana). El *Budismo moderno*, en cambio, implica el Budismo en todas sus formas, que alcanza presencia mundial y se somete, tanto en los contextos de origen como en los contextos de recepción, a las fuerzas de la modernidad presentadas en el **capítulo 1**. No se pueden descuidar los procesos de industrialización y Modernización que están teniendo lugar en el sur asiático, puesto que se caería en el error de pensar en los países originales como un bloque homogéneo y estático (segundo postulado de Blaut). Es por tanto un fenómeno glocal (Robertson 1992), que tiene la vertiente *global* y *local* a la vez. Se intentarán tener en cuenta los cambios que atañen a la globalidad, aunque se escapa de los límites de esta tesis hacer una comparación exhaustiva de las evoluciones en distintos contextos. Se toman en consideración básicamente tres ideas: (1) que la realidad social es compleja y son múltiples las fuerzas que actúan en la configuración de los fenómenos sociales (por tanto, no solamente son los efectos de un proceso de contacto e importación cultural, sino también las fuerzas modernizadoras globales y otros elementos intervinientes que se examinan al final de éste capítulo), (2) que la esfera religiosa es parte de la realidad social y que en la actualidad los cambios provocan que las religiones ocupen nuevas funciones y nuevos campos sociales, (3) que el Budismo es un ejemplo paradigmático de religión global, moderna y en creciente expansión. Paralelamente y dado que el objetivo final es comprender la configuración de distintos modelos de Budismo en el contexto español, tampoco tendría sentido centrarse únicamente en los casos de occidentalización, aunque sí pueden ser altamente inspiradores por compartir algunos elementos de base con la cultura española que los contextos asiáticos donde nace el Budismo.

Desde la academia, en relación al *Budismo Moderno* se han aportado reflexiones acerca del nivel societal (sobre todo en cuanto a las constricciones del entorno en la introducción del nuevo sistema simbólico). Se han analizado contextos pluri-religiosos (como pueden ser Estados Unidos, Canadá y Reino Unido) o protestantes, como Alemania. No hay análisis en perspectiva macro que contemple contextos católicos. Se ha aportado mucho más desde la dimensión individual, sobre todo explorando los objetivos y las motivaciones de aquellos que se acercan al Budismo y cuáles son sus trayectorias. Desde la perspectiva meso, de análisis de

las organizaciones religiosas, hay muy pocas referencias. Es en este aspecto que este trabajo pretende contribuir aportando conocimiento acerca de las dinámicas organizativas de los centros budistas, pudiendo además contar con datos agregados y no de una sola tradición o comunidad concreta. Alrededor del fenómeno budista nace la disciplina de la “Budología” o los *Buddhist Studies*, que se encarga generalmente de realizar o bien estudios acerca de los procesos de introducción, o bien se realizan estudios de caso muy concretos. Se ha destacado la falta de información a nivel agregado (nacional) y que permita comparaciones. Esta es una de las faltas que pretende suplir este trabajo, centrándose en la perspectiva agregada para los centros budistas en España. El caso español presenta además particularidades como una esfera religiosa característica, tratándose de un entorno culturalmente católico pero religiosamente desencantado (Pérez-Agote 2012).

Todos los elementos aquí citados son los que se tomarán esencialmente para pautar los elementos a contrastar para el modelo español. De aquí también se obtienen guías para tomar indicadores que permitan generar una tipología de centros budistas que supere el eje de la nacionalidad y ofrezca una visión más completa de cómo se pueden distinguir los distintos modelos. Del conjunto de elementos analizados en el marco del Budismo Moderno, se han definido ocho temáticas relevantes que recogen los ítems a contrastar y enmarcan las dos preguntas de investigación y las hipótesis:

1. Los condicionantes del contexto de recepción: qué elementos del contexto español son condicionantes en el trasplante del Budismo (barreras y potenciadores).
2. La definición y la delimitación del Budismo: Cómo se define el Budismo, el debate entre espiritualidad y religión, de base empírica y no de fe, con un énfasis en la transformación personal, el énfasis en la psicologización del Budismo y la orientación intramundana.
3. La flexibilización en las formas de pertenencia a la tradición budista a nivel de compromiso individual y de participación colectiva en la Sangha.
4. La democratización: en qué medida se refleja la importancia de la participación laica, femenina y no asiática.
5. Los cambios en las *Sanghas*: aparecen los centros urbanos, se disuelve la figura del maestro residente y son lugares donde practicar. Diferenciación en estructura espiritual y estructura institucionalizadora a nivel macro y distinción entre jerarquía espiritual y jerarquía administrativa en el seno de cada centro.
6. Transformación y cambio de la autoridad: tanto de *Buda* (los maestros) como la descentralización asiática. Las figuras de autoridad cambian.
7. El compromiso social como forma extensiva de práctica.
8. Estrategias adaptativas utilizadas en la construcción de lo “auténtico” y los mecanismos de legitimación usados.

6.1.2 Definición y operativización de los conceptos

Los conceptos seleccionados para llevar a cabo el análisis son seis: (1) los condicionantes particulares, (2) los orígenes del centro, (3), la visión del Budismo o *Dharma*, (4) la *Sangha*, (5)

el centro como organización y (6) el tejido relacional. A continuación se ofrece la definición de cada concepto y se explicitan las dimensiones, los componentes y sus indicadores pertinentes.

6.1.2.1 Concepto 1: los condicionantes particulares

El primer concepto son los condicionantes particulares. Siguiendo las teorías del trasplante, se han identificado cuatro elementos que intervienen en el proceso (contexto de emisión, contexto de recepción, mensaje y canales (medios o personas). En este caso los condicionantes particulares toman en consideración el segundo elemento (el contexto de recepción y los *otros significantes* (Mead y Morris 1934; Lippi 2000) en tanto que protagonistas clave del proceso de trasplante.

En cuanto al contexto de recepción, se han presentado las características del marco religioso en el **capítulo 5**. Para la operativización del concepto se definen dos dimensiones: una en cuanto al entorno de inserción y otra que pone el acento en las tensiones que se crean en la interacción con el entorno. En el *entorno de inserción* se tienen en cuenta dos componentes: la percepción sobre cuán favorable es el entorno hacia la innovación (en este caso las tradiciones budistas) y el imaginario social que se genera alrededor del nuevo producto. La segunda dimensión está más enfocada hacia los aspectos que generan *Tensiones*, aspectos salientes en las etapas de confrontación y conflicto (Baumann 1997a). Se identifican tres conjuntos de características en el origen de las tensiones: las características estructurales (en referencia esencialmente a las características de las formas de vida de la modernidad reflexiva y la implantación de otros grupos religiosos en un contexto tradicionalmente hegemónico); las características culturales, que tienen que ver con el pósito cultural católico y cierta actitud de rechazo hacia lo religioso por parte de algunos colectivos; y por último, aspectos de características doctrinales de las tradiciones budistas en sí (como son las posibles tensiones con monasterios tradicionales o la tensión por el desconocimiento de las lenguas de práctica originales) (Cozort 2003).

La segunda dimensión de los condicionantes del trasplante son los *Otros significantes*. La dimensionalización tiene en cuenta su perfil sociodemográfico, la trayectoria budista, sus motivaciones iniciales de acercamiento al Budismo y por último su vinculación actual con el centro (Coleman 1999). En la **Tabla 17** se muestra el resumen de la operativización del concepto por dimensiones, componentes y los indicadores pertinentes:

Tabla 17: Operativización del concepto CONDICIONANTES DEL TRASPLANTE

Concepto 1: Condicionantes del trasplante	Dimensiones	Componentes	Indicadores
	Entorno de inserción	Percepción	Favorabilidad del entorno en el momento de la fundación
		Imaginario social	Imaginarios negativos
			Imaginarios positivos
			Evolución del imaginario
	Tensiones	Características estructurales	Tensiones ocasionadas por las características de la vida actual
			Tensiones ocasionadas por implantación de otros grupos religiosos
		Características culturales	Tensiones ocasionadas por el rechazo a elementos religiosos
			Tensiones Ocasionadas por entrar en un entorno católico
		Características doctrinales	Tensiones con monasterios tradicionales
			Tensiones por lenguas de práctica lejanas
	Los Otros significantes	Perfil sociodemográfico	Género
			Edad
			Religión predominante en el seno familiar
			Definición en materia religiosa-espiritual
			Nivel de estudios
			Clase social auto percibida
			Nivel de ingresos mensuales
			Ocupación actual o la más reciente
		Trayectoria Budista	Año de primer contacto
			Forma de primer contacto (a través de conocidos; Maestro; Libros o películas; charla o conferencia; de viaje; Centros de yoga o terapias; centros budistas; medios de comunicación
			Proporción de budistas en su entorno
			Año de inicio del camino budista
		Motivaciones iniciales	Búsqueda espiritual; búsqueda de una salida a una situación crítica o dolorosa
		Vinculación con el centro	Año de contacto con el centro
			Forma de contacto con el centro (Lo fundó; a través de conocidos; Maestro; Libros o películas; charla o conferencia; de viaje; Centros de yoga o terapias; centros budistas; medios de comunicación
			Cargo o posición actual en la estructura espiritual del centro
			Cargo o posición actual en la estructura administrativa del centro

6.1.2.2 Concepto 2: Los orígenes del centro

El segundo concepto tiene que ver con todos los aspectos que caracterizan el nacimiento del centro y la configuración de su misión. Esencialmente se han descrito tres dimensiones relativas a la *historia fundacional*, la *misión* y las *características de la organización*. En la historia fundacional se incluyen la antigüedad del centro, las características de los que propulsaron la iniciativa fundacional y las condiciones de formación.

En cuanto a la *misión*, se tienen en cuenta dos momentos de definición de la misión: la misión inicial (esto es, los objetivos que motivaron la fundación del centro en el primer momento (Bankston III y Hidalgo 2008) y la misión futura (los objetivos que se plantean ahora los centros

para los próximos años (C. S. Prebish y Tanaka 1998; Kennet K Tanaka 1998). Se incluyen indicadores que consideran objetivos de índole espiritual o trascendente y de índole institucionalizadora, por la doble estructura que ha detectado Kay en los procesos de trasplante (Kay 2004).

Las *Características de la organización* incluyen cuestiones del perfil de los centros. Dados los múltiples formatos que surgen en la segunda expansión del Budismo a parte del formato tradicional de los monasterios, se han tenido en cuenta dos componentes: el perfil del centro (si se trata de una Sangha o círculo de práctica, un centro de estudios budistas, un templo o un monasterio) (Baumann 2001) y el entorno donde se ubica (rural, urbano) (Díez de Velasco 2008). A continuación se muestra la **Tabla 18** con las dimensiones del concepto, los componentes y los indicadores para cada uno de ellos:

Tabla 18: Operativización del concepto ORÍGENES DEL CENTRO

	Dimensiones	Componentes	Indicadores
Concepto 2: Orígenes del centro	Historia fundacional	Antigüedad	Año de fundación
		Iniciativa fundacional	Número de laicos; maestros; asiáticos y no asiáticos que impulsan la fundación
		Condiciones de formación	Centro pionero; centro filial continuista o rupturista
	Misión	Inicial	Importancia de aunar intereses; interlocutores institucionales; participación interreligiosa; debatir textos; practicar o meditar; preservar una tradición; dar a conocer el Budismo
		Futura	Prioridad de consolidarse como entidad; aumentar el número de miembros; ampliar el abanico de actividades; obtener mayor reconocimiento social; llegar a una gran difusión del Budismo
	Características de la Organización	Perfil del centro	Es una sangha de práctica; un centro de estudios; un templo o/y un monasterio
		Entorno	Situación en entorno rural o urbano

6.1.2.3 Concepto 3: La visión del Budismo o Dharma

La *visión del Budismo o Dharma* es el concepto más complejo de todo el trabajo. Hace referencia a la concepción que se tiene del Dharma en sí mismo. Se identifican cinco dimensiones dentro de la visión del Budismo: la definición, las características, el contenido, la adaptación del Dharma y por último el compromiso social.

En cuanto a la *definición*, el primer componente es la definición formal de qué es el Budismo y para qué sirve. El rango de definiciones propuestas es amplio y va mucho más allá de la dicotomía de “religión” y “filosofía” (Estruch et al. 2007), incluyendo la transformación personal, la transformación social y definiciones más en la línea de la fragmentación y la reducción como un conjunto de técnicas o una actividad complementaria. En línea con la definición, se profundiza en los aspectos del proceso de psicologización – identificado como elemento indispensable para su trasplante (Baumann 2001, 27)-. Especialmente se presta atención al lugar que ocupa la transformación personal, la concepción del Budismo como herramienta terapéutica y la relación que se dibuja entre el Budismo y la Psicología (Imamura 1998). Seguidamente se atiende a la dimensión de las *características* que se le atribuyen al Budismo (ya no se define lo que es sino cómo es y sobre todo con qué elementos es compatible). Se utilizan indicadores vinculados a elementos modernos, racionales,

democráticos, de igualdad de género y de dificultades en referencia a llevarlo a la práctica (McMahan 2008a; Batchelor 2011). Se presta especial atención también a la cuestión del empirismo budista, su planteamiento compatible con la racionalidad y la relación que se establece entre la ciencia y las tradiciones budistas (McMahan 2004). Las dimensiones de la definición y la caracterización van muy de la mano.

La tercera dimensión del Dharma es el *contenido* tanto a nivel ritual como doctrinal (se establecen ambos componentes). A nivel doctrinal se recogen componentes vinculados a valores y creencias. Se mide la importancia de los valores que se han identificado como centrales en el Budismo Moderno (Harvey 1998; Lenoir 2000; C. S. Prebish y Tanaka 1998; C. S. Prebish y Baumann 2002), se incluyen las dificultades conceptuales que pueden surgir de esos valores que se supone que son centrales (Batchelor 2011) y dado el componente de transformación personal se incluye también la definición del sufrimiento. La segunda cara del *contenido* es el contenido ritual. Se incluye qué lugar ocupa la práctica (en cuanto a importancia, tanto a nivel discursivo como factual, contando el número de actividades ofrecidas, el tipo y la periodicidad) (Coleman 1999; McMahan 2008a). Se atiende también a aspectos que han aparecido como relevantes en la literatura como son las formas de transmisión (y los nuevos formatos entre maestro y discípulos) y el uso de materiales traducidos en la parte ritual del Budismo (Padgett 2002; Cozort 2003).

La cuarta dimensión se dedica a la *adaptación*: especialmente a las estrategias adaptativas que se refieren a valores y creencias (Fronsdal 2002). Se recoge un componente importante que es el posicionamiento frente a la tradición. Una aportación que será de mucha utilidad para el análisis es la de Henry: propone la clasificación de las actitudes frente a la tradición en tres niveles. Escapa además de la discusión entre preservación e innovación y genera una tricotomía: la recreación de la tradición, la revisión de la tradición y la reforma de la tradición (que incluye revisión y cambio). Se emplea la orientación de la triple R de Henry: Recreación, Revisión y Reforma (Henry 2006). Dentro de la dimensión adaptativa se contempla también el conjunto de estrategias descritas por Baumann (Baumann 1997b) y los mecanismos de legitimación en cuanto a la “construcción de lo auténtico”, usando el concepto de McKenzie (McKenzie 2011).

La última dimensión que se incluye en la *visión* del Budismo hace referencia al *compromiso social* en el sentido amplio. En primer lugar el compromiso social comprende la visión intramundana del *Budismo Moderno* - en contraposición al ascetismo extramundano, (Max Weber 1922). Supone la instalación del Budismo en la sociedad y se mide por el posicionamiento frente al acercamiento del Budismo. Los tres últimos componentes están relacionados con la definición del *Socially Engaged Buddhism* de Queen, que hace referencia a un Budismo Socialmente Comprometido (Queen 2002). El compromiso social se mide a través de la identificación de su origen en el mismo Buda o en diferentes estadios hasta la modernidad reciente, el posicionamiento deseable del Budismo en cuanto al compromiso respecto a diversos aspectos y por último, el compromiso que de facto desempeñan los centros. Se muestra el conjunto de indicadores en la **Tabla 19**:

Tabla 19: Operativización del concepto VISIÓN DEL BUDISMO

Concepto 3: Visión del Budismo	Dimensiones	Componentes	Indicadores
	Definición	Definición Formal	Acuerdo con definirlo como religión; conjunto de técnicas; actividad complementaria; filosofía o elemento cultural; forma o estilo de vida; vía de transformación personal; vía de transformación social
		Psicologización	Importancia de la transformación personal
			Relación entre Budismo y Psicología
			Budismo como herramienta terapéutica
	Características	Cómo es el Budismo	Grado de acuerdo con afirmaciones: Accesible a todo el mundo; compatible con la ciencia; igualdad de género; importancia de la práctica; importancia de la doctrina; requiere disciplina; dificultades conceptuales - reencarnación
		Racionalismo y Ciencia	Importancia del empirismo budista
			Posicionamiento en el diálogo con la ciencia
	Contenido	Doctrinal	Valores
			Dificultades conceptuales
			Sufrimiento
		Ritual	Importancia de la práctica (discursivo)
			Número, tipo y frecuencia de actividades ofertadas
			Estadios asociados a la práctica
			Frecuencias de uso de las formas de transmisión (individual y colectiva)
			Uso de traducciones en la práctica
	Adaptación	Posición frente a la tradición	Recreación; revisión; reforma
		Estrategias adaptativas	Uso de estrategias adaptativas (reducción; reinterpretación; traducción; asimilación; aculturación; tolerancia y/o absorción)
		Mecanismos de legitimación	construcción de lo auténtico; cómo se define qué es válido
	Compromiso Social	Orientación intramundana	Posicionamiento frente a la orientación intramundana/extramundana
		Orígenes	Cuando nace
		Implicación deseable	Implicación en cuanto a Naturaleza, Derechos Humanos, Conflictos Políticos y Salud
		Implicación de facto	Número de proyectos de compromiso social
			Áreas de acción a través de compromiso social

6.1.2.4 Concepto 4: La Sangha

La Sangha engloba la Comunidad de practicantes y su composición a distintos niveles (Harvey 2003; Olson 2005; Bluck 2006). La primera dimensión es la *magnitud* de la comunidad, medida básicamente a través del número de miembros que forman parte de esa comunidad. La segunda dimensión especificada es la composición de esa Sangha en cuanto a seis características de sus miembros: la edad (con el punto de inflexión en los 40 años), el género, el rango monástico o laico, la nacionalidad (asiáticos y no asiáticos) y por último, el grado de democratización (medido a partir de la proporción de mujeres, de laicos y de no asiáticos) (Coleman 1999). Baumann y Queen definen la participación laica y la evaluación crítica del rol de las mujeres como dos aspectos cruciales para el éxito del Budismo en nuevos contextos. El

proceso de democratización está ampliamente definido en la literatura (C. S. Prebish y Tanaka 1998; Coleman 1999; López 2002).

Una tercera cuestión que ocupa espacio predominante en la literatura son los *límites de la Sangha*. Se incluye aquí el grado de estrictez en la pertenencia entendiendo la estrictez en el sentido de Iannaccone, de demandas fuertes y una vinculación de compromiso alto (Iannaccone 1994), aunque Wuthnow & Cadge muestran para el caso estadounidense que el Budismo justamente es saliente por su flexibilidad (Wuthnow y Cadge 2004). Junto a la estrictez se sitúa también el grado de apertura de la comunidad a su entorno y a la entrada de nuevos fieles. Se contemplan aquí el perfil o perfiles admitidos (teniendo en cuenta el rango de “criaturas budistas de Tweed”) desde el que opta por la vía monástica al budista de “mesita de noche” (Tweed 2002). Como medida del esfuerzo dedicado a la apertura se incluye la cantidad de actividades introductorias o divulgativas que se ofrecen en cada centro (C. S. Prebish y Keown 2010).

Por último en la composición de la *Sangha* se incluye la *difusión*, por ser un tema central tanto en las teorías del trasplante como en el *Budismo Moderno* (Obadia 2001). Se incluyen las formas de difusión, los medios y canales utilizados además de la frecuencia. El último aspecto relativo a la difusión es el proselitismo, comprendido desde las actitudes frente ganar prosélitos (a nivel discursivo) y especialmente las actitudes frente a dos actividades concretas: la proporción de información y el intento de sugestión (Snow, Zurcher, y Ekland-Olson 1980; Baumann 2002a). Todos estos aspectos son los que se recogen bajo el concepto de *Composición de la Sangha* y se muestra la operativización en la **Tabla 20**:

Tabla 20: Operativización del concepto LA SANGHA

Concepto 4: La Sangha	Dimensiones	Componentes	Indicadores
	Magnitud	Tamaño de la Comunidad	Número total de miembros
	Composición	Edad	Número de miembros mayores de 40 años y menores
		Residentes	Número de miembros residentes y no residentes
		Género	Número de hombres y número de mujeres
		Rango	Número de monjes y número de laicos
		Nacionalidad	Número de asiáticos y número de no asiáticos
		Democratización	Proporción de mujeres; laicos y no asiáticos
	Límites de la Sangha	Estrictez de pertenencia	Tipo y número de requisitos mínimos para formar parte
		Apertura	Perfiles admitidos
			Frecuencia de actividades divulgativas
	Difusión	Formas de difusión	Canales de difusión; medios utilizados
			Frecuencia
		Proselitismo	Actitudes frente al proselitismo
			Actitudes frente a proporcionar información
			Actitudes frente a la sugestión

6.1.2.5 *Concepto 5: El centro como organización*

En este concepto se utilizan nociones de la Sociología de las organizaciones además del marco teórico planteado anteriormente. El *centro como organización* es justamente una aproximación a las formas organizativas internas y externas de cada centro.

La primera dimensión la ocupan las *fuentes de legitimidad tradicional* y se definen dos componentes únicamente: la figura del maestro y el Linaje (entendido como la pertenencia a una tradición) (McKenzie 2011). Se incluyen diversos indicadores en cuanto a la figura del maestro como la existencia de un Abad o maestro residente, la definición (y cambios) en el rol del maestro, cómo se concibe la relación maestro-discípulo y cómo se articulan las vinculaciones a maestros (en términos de número de maestros y centros conectados) (Cozort 2003; Steve Heine 2007; Lavine 1998; Padgett 2002).

Relativamente vinculada a la primera dimensión, se expone la *Jerarquía espiritual*, en este caso se ha englobado en la toma de decisiones, con el indicador central de quién participa en los procesos de toma de decisión y en qué medida son procesos inclusivos y participativos, o exclusivos y jerárquicos (Henry 2006; Obadia 2001; Pitchford, Bader, y Stark 2001; Gross 1998; Simmer-Brown 2002; Wetzel 2002).

Dado que en la literatura se distinguen dos niveles de jerarquía, la tercera dimensión focaliza en ese segundo plano, vinculado a la parte espiritual: la *Jerarquía administrativa* (Lavine 1998). Dado que los centros budistas son organizaciones que se instalan en un contexto relativamente burocratizado, se mide la división del trabajo (bajo una escala de especialización) y la externalización. Es importante saber cómo se ordena la toma de decisiones, la distribución de las tareas y en definitiva, el sistema de autoridad con el “quién hace qué” (Briones 2010). Sandra Bell identifica dos grandes formas o tipos ideales de gestión de los grupos: las que están basadas en las formas puras de la autoridad tradicional y/o carismática (en cualquier caso, unipersonal) por un lado, y por el otro las que son más corporativas, más racionales y burocráticas (Bell 2002).

La cuarta dimensión es la *supervivencia económica*, puesto que de alguna forma deben garantizarse las condiciones materiales de existencia de los centros. La vertiente económica se mira primero desde la inversión inicial (quién aporta bienes tangibles o intangibles para la fundación del centro): es una cuestión que se ha analizado en profundidad para los centros de tipo étnico y con funciones más sociales que religiosas (por estar destinados principalmente a inmigrantes o refugiados en Estados Unidos (Numrich 1996), pero se ha dedicado poco estudio a los centros orientados al *Dharma*. Otro componente son las fuentes de financiación actuales (provenzan de fondos públicos o privados bajo distintos conceptos) y por último, la presencia de dos elementos salientes: las nuevas tecnologías (Hayes 1999) y la figura del voluntariado (Rodríguez et al 2011).

A nivel organizativo se contemplan también *estrategias organizativas* empleadas para afrontar las múltiples aproximaciones y demandas que generan las distintas audiencias que se acercan a los centros (Sharot 2001). Se mide en definitiva la voluntad diversificadora y multinivel de los centros, o bien si optan por una voluntad unívoca, de modelo único.

Por último se toma en consideración lo que se denominan en este trabajo las *formas organizativas externas*. En el marco teórico se ha expuesto que los centros budistas de la segunda expansión no son entidades aisladas, sino que a menudo pertenecen a Comunidades en sentido amplio, redes o agrupaciones de centros de orientaciones distintas (Baumann 2001). Se identifican comunidades amplias de tipo comunitario y de tipo representativo. Por último y como innovación introduciendo la perspectiva del Análisis de Redes, se mide el componente del tejido relacional budista en España, a través del número y tipo de relaciones entre centros y organizaciones afincados en el país (Rodríguez et al 2011). El concepto del centro como organización supone también un concepto complejo y extenso. Se presenta el resumen de la operativización en la **Tabla 21**:

Tabla 21: Operativización del concepto EL CENTRO COMO ORGANIZACIÓN

Concepto 5: El centro como organización	Dimensiones	Componentes	Indicadores
	Fuentes de legitimidad tradicional	Maestro	Hay Maestro residente
			Definición del rol del maestro
			Relación maestro-discípulo
			Número de centros y número de maestros implicados
	Jerarquía Espiritual	Toma de decisiones	Tradición a la que pertenecen
			Quién toma las decisiones (maestro; consejo; sangha o todo el mundo)
	Jerarquía Administrativa	Repartimiento de tareas	Especialización
			Externalización
	Supervivencia económica	Fuentes de financiación	Inversión inicial
			Fuentes de ingresos: públicas; privadas (donativos; cuotas; matrícula actividades)
		Medidas de bajo coste	Figura del voluntariado
			Uso de nuevas tecnologías
	Adaptación	Estrategias frente a aproximaciones múltiples	Número de cursos y formatos distintos
			Voluntad de diversificación
			Tendencia a la concentración en modelo único
	Organización externa	Pertenencia a una Comunidad	Pertenencia a Comunidad Amplia
			Pertenencia a Comunidad Representativa
		Red budista en España	Relaciones con otros centros y organizaciones Budistas en España

6.1.2.6 Concepto 6: El tejido relacional

El último concepto corresponde al *tejido relacional* y hace referencia al capital social donde están imbricados los centros budistas españoles. Este capital social supone contactos, recursos y formas de ver el mundo (Ramon 2012). Se mide de acuerdo con tres dimensiones distintas.

La primera dimensión son los *vínculos* en sí mismos, podría decirse que se contempla la “acumulación” de contactos en sí misma (Putnam 2001). Incluye por tanto los tipos de relación con otros agentes (sean centros, maestros y organizaciones de cualquier lugar del mundo). En este caso se miden el número de contactos para cinco tipos de relación basados en el ejemplo del cuestionario realizado en el estudio de Sakya Tashi Ling (Rodríguez et al 2011). Los tipos de relación incluidos son de contacto, apoyo, coincidencia en la visión, coincidencia en la difusión

y desacuerdo. Se mide también el número de organizaciones distintas que participan en estas relaciones, así como el número de países distintos donde estas organizaciones se ubican.

Además de la cantidad, se mide también la *composición* de estas relaciones, atendiendo a su diversidad de acuerdo con distintos ejes. Las relaciones endogámicas u homofílicas (McPherson, Smith-Lovin, y Cook 2001) son aquellas que se mantienen dentro de la misma comunidad y/o dentro de la misma tradición. Las de tipo exogámico incluyen el número de relaciones fuera de la comunidad amplia, relaciones con miembros de otras tradiciones budistas y relaciones con no budistas. En la literatura se han identificado intensos esfuerzos de tipo interbudista e interreligioso (Bender y Cadge 2006).

La tercera y última dimensión es el *marco geográfico* de esas relaciones. Los componentes se basan en dos tipos de procesos que se han descrito frecuentemente en la literatura: la descentralización y la internacionalización (o globalización del Budismo). La descentralización se entiende como el desplazamiento del centro de autoridad de Asia hacia Europa y Estados Unidos (Prebish y Baumann 2002). Se mide en base a la proporción de relaciones en Asia y la proporción de relaciones en el resto de continentes. El segundo fenómeno, la internacionalización (Baumann 2001), se mide por el número de regiones donde está presente la Comunidad (la comunidad amplia), la proporción de relaciones por continente y la proporción de relaciones por país. La dimensionalización se expone en la **Tabla 22**:

Tabla 22: Operativización del concepto TEJIDO RELACIONAL

Concepto 6: Tejido Relacional	Dimensiones	Componentes	Indicadores
	Vínculos	Tipos de relación con otros agentes (centros, maestros u organizaciones)	Número contactos en relaciones de Contacto; Apoyo; Coincidencia en la visión; coincidencia en la difusión y Desacuerdo
			Número de organizaciones con las que se relacionan
			Número de países con los que se relaciona
	Composición	Endogámica	Número de relaciones dentro de la Comunidad Amplia
			Número de relaciones dentro de la misma tradición
		Exogámica	Número de relaciones fuera de la Comunidad Amplia
			Número de relaciones intertradicionales
			Número de relaciones con no budistas
	Marco geográfico	Descentralización	Proporción de relaciones en Asia y fuera de Asia
		Internacionalización	Número de regiones donde está presente la Comunidad
			Proporción de relaciones por continente
			Proporción de relaciones por país

6.2 Las preguntas de investigación y las hipótesis:

En este apartado se recogen las dos grandes preguntas que dan origen a la investigación y las hipótesis que se plantean para guiar el análisis. Antes de entrar en las preguntas, se recuerda que los objetivos específicos del presente trabajo son los siguientes:

1. Aportar conocimiento sistemático y comparable desde la perspectiva meso, a través de la construcción de instrumentos de recogida de información sobre los centros budistas afincados en España y sus representantes.
2. Contribuir al desarrollo del marco teórico sociológico del trasplante cultural y los Estudios Budistas, probando las estrategias adaptativas que se han desarrollado para el caso del trasplante del Budismo a España.
3. Contrastar las características especificadas en la teoría sobre el Budismo Moderno y ver en qué medida se corresponden con la realidad de las organizaciones budistas en España.
4. Contribuir a las clasificaciones existentes con una nueva propuesta tipológica en base a criterios múltiples y superando las limitaciones de las barreras étnicas y tradicionales, con la finalidad de caracterizar modelos de Budismo.

El modelo de análisis se enfoca a construir los instrumentos citados en el objetivo 1. La información que se obtenga a partir de los instrumentos creados para dicho objetivo, servirá para conseguir los otros tres. De acuerdo con los objetivos 2 y 3, se plantea la primera pregunta de investigación: *¿Qué similitudes y/o diferencias presenta el caso del trasplante del Budismo a España con respecto a los procesos de trasplante descritos en las teorías del Budismo Moderno?* Para responder al objetivo 4, la pregunta a responder es la siguiente: *¿Qué criterios debe contener una propuesta tipológica que permita entender mejor la complejidad de las diversas orientaciones del Budismo?* A partir de estas dos grandes preguntas que enmarcan toda la investigación, se desarrollan un conjunto de preguntas específicas que son la base de las hipótesis. A continuación se presentan las subpreguntas y las hipótesis asociadas:

- **¿Qué similitudes y/o diferencias presenta el Budismo en España con respecto a las características descritas del Budismo Moderno?**

Hipótesis 1: Las similitudes entre el caso español y otros casos de trasplante budista en la segunda expansión, se explican por las características generales de un país industrializado occidental, sometido al proceso de globalización y al paso de la sociedad de la información, inmerso en un proceso de destradicionalización y modernidad reflexiva:

- 1a. Las características estructurales modernas tendrán impacto en la composición de las sanghas y presentarán perfiles democratizados en las bases, aunque los otros significantes son mayoritariamente hombres. (Elementos 4 y 5).
- 1b. Habrá un fuerte compromiso social en los que conciben el Budismo como un elemento colectivo e integrador (elemento 7).
- 1c. La psicologización del Budismo estará muy presente entre los centros que apuesten por el Budismo como una herramienta personal (elemento 2).
- 1d. Cualquier propuesta de Budismo deberá ser compatible con la propia experimentación y el no dogmatismo basado en la fe, con un fuerte énfasis en la autonomía espiritual (elemento 2).
- 1e. A nivel organizativo se desarrollarán centros urbanos mayoritariamente y de tipo funcional, con organización interna de tendencia colaborativa (elemento 5).

1f. Las formas de pertenencia serán múltiples y altamente flexibles para adaptarse al espectro de necesidades de los *buscadores* (elemento 3).

Hipótesis 2: Las diferencias con respecto a las características del Budismo Moderno tendrán que ver con características particulares del contexto español, constituyendo un entorno de recepción distinto a los demás:

2a: El proceso de secularización individual y colectiva condicionará fuertemente el trasplante del Budismo a España, sobre todo en cuanto a la definición del Budismo como religión. Eso dará lugar a modelos que resulten del efecto llamada, donde la autoexploración y el vínculo con la divinidad interior serán muy importantes. El Budismo se concebirá como una alternativa a la religión tradicional (elemento 1).

2b. La introducción del Budismo en España sigue un modelo de *efecto llamada* y son los propios interesados los que traen y atraen a maestros o procuran formarse fuera. La cantidad de maestros locales se espera que sea más elevada que maestros asiáticos y que la proporción de maestros en contextos donde se ha expandido un Budismo de tipo misionero. La cuestión de la autoridad presentará una tendencia muy tradicional por parte de maestros españoles de primera generación y una mayor laxitud por parte de las filas laicas (elemento 6).

2c. Los *otros significantes* serán parte de la élite cultural (al menos los pioneros) y habrá un gran énfasis en la cosmología budista no por la vía ritual sino por la vía intelectual (elementos 1 y 2).

2d: El grado de adaptación dependerá de los otros significantes que estén al frente del centro o comunidad y de las estrategias adaptativas que desarrollen. Las narrativas fundacionales cuentan con maestros asiáticos pero el desarrollo se efectuará en base a maestros y líderes locales (elemento 8).

Además de identificar las similitudes y/o diferencias del caso español, se ha visto en la literatura que los modelos de clasificación de centros y practicantes son a menudo exploratorios, sin contrastación empírica y con tendencia homogeneizadora. Por ello se propone también la segunda pregunta:

- **¿Qué criterios debe contener una propuesta tipológica que permita entender mejor la complejidad de las diversas orientaciones del Budismo?**

Harris propone una clasificación en cinco grupos a partir de seis criterios que identifica en la restauración del Budismo en Camboya tras la negativa comunista. Aunque está pensado para el caso Camboyano, puede resultar útil tomar en consideración los seis ejes que utiliza para caracterizar las distintas propuestas de Budismo. En esa clasificación Harris tiene en cuenta seis criterios: la orientación del Budismo (modernistas o tradicionalistas), el grado de superstición (racionalistas o supernaturalistas), la democratización organizativa (Budismo democrático o autoritario), el marco geográfico de referencia (cosmopolitistas o nacionalistas), la meditación utilizada (orientación Vipassana o Samatha) y el grado compromiso social (comprometidos o no comprometidos socialmente) (Harris 2001). Resulta muy interesante el salto cognitivo que aporta esta visión, aunque se aplique al caso Camboyano quizá una forma

de superar las clasificaciones deficientes sea justamente elegir diversos ejes y ver en qué medida se combinan y dan paso a distintas propuestas.

Para responder a esta pregunta, en base a la teoría y a los resultados obtenidos a partir del modelo de análisis, se elabora una propuesta de tipología. Del modelo de análisis y la teoría se toman los conceptos operativizados en el apartado anterior, mientras que los resultados obtenidos permiten afinar qué variables son discriminantes y por tanto útiles para la clasificación. A continuación se exponen los conceptos y las dimensiones que se tomarán para medir y clasificar los diferentes modelos que existen en las propuestas de Budismo en España. Se utilizará exclusivamente con fines clasificatorios y qué indicadores se toman para la validación. Se ha visto en el marco teórico como las categorizaciones de budistas y centros hasta el momento han sido limitadas generalmente al criterio asiático – no asiático. Solamente el modelo de Harris para Camboya tiene en consideración la combinación de seis criterios de carácter endógeno (más hacia la orientación budista, las técnicas meditativas utilizadas, la democratización de la Sangha, etc.).

Para el modelo se plantean cinco dimensiones o criterios a tener en cuenta, que se derivan de los conceptos 2, 3, 4, 5 y 6 del apartado anterior. Cada criterio corresponde a un concepto que será medido en base a unas variables (no todas las que se han especificado en el concepto general, sólo aquellas óptimas para la clasificación en función de los resultados). Los conceptos o dimensiones que se utilizarán para ordenar y clasificar los modelos de Budismo son los siguientes:

- **La narrativa fundacional:** se recogen las condiciones relativas a la fundación y la misión. Se incluye la iniciativa fundacional, el año de fundación, la misión inicial y futura (los objetivos) y el perfil de centro en cuanto a funciones y ubicación.
- **La visión del Budismo:** aquí se recogen las cuestiones sobre la definición del Budismo, qué es, cuáles son sus características, su orientación social o individual, la adaptabilidad deseada y el uso de traducciones en la práctica. Es la construcción del Budismo donde se le dota de una orientación, de funciones y compatibilidades.
- **La composición de la Sangha:** implica el tamaño de la organización, la estrictez en las formas de pertenencia y la composición bajo la idea de democratización (género, monasticismo y etnicidad).
- **Las formas organizativas:** incluyen la jerarquía espiritual, la jerarquía administrativa, la organización externa y formas de financiación y supervivencia.
- **El marco relacional de referencia:** incluye las relaciones con el entorno y la percepción de favorabilidad, el capital social, su composición y el ámbito geográfico de actuación.

El orden en el que se presentan no responde a una secuencia causal. La hipótesis subyacente es que en función de cómo se combinen estos elementos, los tipos de organización que resultarán pueden ser muy distintos. Se ha procurado incorporar en el modelo todas aquellas cuestiones que se han considerado relevantes en términos de generar diferencias entre centros. Los conceptos se utilizarán en dos construcciones de tipologías. La primera consistirá en clasificar los centros según se sitúen dentro de cada criterio (es decir, realizar un análisis de conglomerados para cada uno de los conceptos o dimensiones, cinco en total). En la segunda

fase, para terminar el análisis, se realizará un análisis de conglomerados para todos los conceptos simultáneamente, obteniendo así una gran tipología, agrupando los centros de acuerdo a su situación para todos los conceptos a la vez. En el siguiente apartado se muestra la operativización de los conceptos y cuáles son los indicadores que se utilizan para el análisis.

A continuación se muestran los cinco conceptos en tablas separadas. En cada tabla se muestran las dimensiones subyacentes al concepto, los componentes, los indicadores concretos que se toman y la variable concreta del cuestionario¹²².

Tabla 23: Operativización del concepto NARRATIVA FUNDACIONAL

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
Iniciativa fundacional	Iniciativa fundacional Año de fundación	Quién lo funda (maestros, practicantes, organizaciones, asiáticos o no asiáticos); año de fundación	v5a, v5b, v5c, v5d, v5e, v5f, v5g; (se elabora Análisis de Correspondencias Múltiples para reducir la iniciativa fundacional); v2	OBSCO1_1 OBSCO2_1
Misión	Objetivos en el momento de la fundación (representar, difundir el Budismo, preservar una tradición, practicar, debatir textos, participar en diálogos religiosos, negociar con instituciones) Objetivos actuales para próximos 5 años	Marcar los objetivos fundacionales y los actuales	v29a, v29b, v29c, v29d, v29e, v29f, v29g; v30a, v30b, v30c, v30d, v30e,	OBSCO1_3 OBSCO2_3 FAC1_14 FAC2_14
Perfil de centro	Entorno (rural o urbano)	Indicar el entorno	v14	OBSCO1_6 OBSCO2_6
	Centro de estudios Centro de retiros Círculo o Sangha de práctica Templo o monasterio Federación o Coordinadora	Indicar qué tipo de perfil o perfiles se adecuan en su caso	v13a, v13b, v13c, v13d, v13e	

Tabla 24: Operativización del concepto VISIÓN DEL BUDISMO

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
Definición	Budismo como religión, Budismo como forma de vida, Budismo como actividad complementaria, Budismo como conjunto de técnicas, Budismo como elemento cultural, Budismo como vía de transformación personal, Budismo como vía de transformación social	Grado de acuerdo coincidencia con cada una de las definiciones (de 1 “no coincide nada” a 10 “coincide totalmente”	V28a, v28b, v28c, v28d, v28e, v28f, v28g	FAC1_3 FAC2_3 FAC3_3
Características	Budismo y ciencia compatibles, Budismo al alcance de todo el mundo,	Grado de acuerdo con cada una de las definiciones (de 1	V26a, v26b, v26c, v26d, v26e, v26f,	FAC1_2 FAC2_2

¹²² La construcción de la tipología se realiza solamente en base a los datos del cuestionario de organizaciones, que lleva por nombre “El Budismo en España 2012”.

ESPIRITUALIDAD, RAZÓN Y DISCORDIAS:
EL BUDISMO AHORA Y AQUÍ

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
	la práctica requiere disciplina y dedicación, Budismo accesible para hombres y mujeres, énfasis en la práctica, énfasis en la doctrina, dificultad conceptual de reencarnación	"Nada de acuerdo" a 10 "Totalmente de acuerdo"	v26g	FAC3_2
Compromiso Social	Implicación del Budismo en Salud Implicación del Budismo en Medio Ambiente y Naturaleza Implicación del Budismo en conflictos políticos Implicación del Budismo en Derechos humanos	Cuatro posibles respuestas que van de menos a más para cada tipo de compromiso social (1: "como cualquier otra organización cultural"; 4: "debe liderar la liberación del sufrimiento")	V43, v44, v45, v46	SEB_index
Grado de adaptación	Posición fiel – Recreación; Posición adaptadora – Revisión; Posición renovadora – Reforma	Se plantean las tres opciones y deben escoger la que más les identifique	V27	OBSCO1_5 OBSCO2_5
Uso de traducciones	Lengua en los textos utilizados para la práctica	Deben marcar si son mayoritariamente traducidos o en lengua original	V24	

Tabla 25: Operativización del concepto COMPOSICIÓN DE LA SANGHA

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
Tamaño	Número de miembros de la comunidad	Número total	v9	-
Composición	Participación por género, Participación por nacionalidad Participación por rango	Número de hombres, mujeres, residentes, no residentes, asiáticos, no asiáticos, monjes, laicos, menores de 40 años, mayores de 40 años	V10.1a, v10.1b, v10.3a, v10.3b, v10.4a, v10.4b,	FAC1_19
Formas de pertenencia	Tener interés en el Budismo, tomar cursos, tomar iniciaciones, recibir enseñanzas, participar en rituales, seguir el camino monástico, participar en actividades no budistas, ser voluntario, ocuparse de temas burocráticos, contribuir económicamente, ser aceptado por el Maestro.	Suma de requisitos (número total: índice de estrictez)	V11a, v11b, v11c, v11d, v11e, v11f, v11g, v11h, v11i, v11j, v11k	v11rec

Tabla 26: Operativización del concepto FORMAS ORGANIZATIVAS

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
Jerarquía espiritual	Hay algún maestro residente en el centro Jerarquía espiritual (toma de decisiones del maestro, un consejo, la sangha)	Presencia de un maestro residente; Quién toma las decisiones.	v12, v17	(combinada con toma decisiones) V17 y v12
Jerarquía administrativa	Repartimiento de tareas (especialización, personal externo, voluntarios)	Repartimiento de tareas y especialización en las tareas	v18, v19	OBSCO1_8 OBSCO2_8
Formas de financiación	Supervivencia económica	(cuotas, donativos, precio de cursos y actividades, financiación proyectos públicos)	v36	OBSCO1_4 OBSCO2_4
Organización externa	Pertenencia a una agrupación de centros Rol que juega el centro en la agrupación de centros (coordinador, autónomo, etc.). Tipo de agrupación de centros (aglutinadora o representativa)	Indicar las condiciones que se cumplen en su caso	V20c y v21	OBSCO1_7 OBSCO2_7

Tabla 27: Operativización del concepto MARCO RELACIONAL DE REFERENCIA

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
Percepción del entorno	Entorno favorable	Indicar favorabilidad en escala de 1 a 10 (1 Nada favorable, 10 totalmente favorable)	v7	V7
Capital social	Relaciones con otros centros de España Relaciones con Maestros Relaciones con centros y monasterios no Españoles Endogamia/exogamia de la tradición Endogamia/exogamia de la agrupación de centros	Número de relaciones de cada tipo, en términos relativos %	variables creadas a partir de las relaciones declaradas en las preguntas v49, v50, v51, v52, v53, v54	FAC1_20 FAC2_20
Ámbito geográfico	Continentes de presencia Capital social por continentes (internacionalización) Descentralización del capital social	Presencia sólo en España; en América, en Oceanía, en África, en Asia; % de relaciones declaradas en cada continente; Descentralización es % de relaciones fuera de Asia	V22, el resto son variables creadas a partir de las relaciones declaradas en las preguntas v49, v50, v51, v52, v53, v54	FAC1_18 FAC2_18

Cabe recordar que la propuesta tipológica nace como reflexión y conclusión a la teoría expuesta y los resultados obtenidos que se analizan en la tercera parte de la tesis. Se exponen aquí las variables aunque su gestación es posterior al análisis de resultados de los capítulos 8 a 11.

6.3 Conclusiones

En este capítulo se han recuperado las principales nociones del marco teórico que se han tenido en cuenta para elaborar el modelo de análisis. Se han definido los conceptos, se han operativizado y se han explicitado los indicadores que se utilizan para medir los conceptos convenidos. En total se desarrollan seis conceptos centrales que incluyen: las condiciones del trasplante como concepto vinculado a los elementos contextuales; los orígenes del centro y el centro como organización en cuanto a las cuestiones más estructurales de los centros; la visión que proponen del Budismo, tanto a nivel de funciones, rol, compatibilidades y adaptaciones; la *Sangha* en cuanto a su configuración y composición; y el tejido relacional donde está inserto como medio de interacción en el que se desarrolla el modelo o propuesta de Budismo. También se han recuperado los objetivos de la investigación y las hipótesis que guían toda la contrastación de los capítulos teóricos. Las dos grandes hipótesis hacen referencia a los factores que generan similitudes y diferencias con respecto al modelo de *Budismo Moderno* descrito en el **capítulo 5**. Se detalla también el conjunto de elementos que se tienen en cuenta en la propuesta tipológica que se aporta a modo de conclusión final. Se especifican qué criterios, derivados de los seis conceptos principales, se escogen para la clasificación. Dado que la técnica clasificatoria requiere variables de características determinadas, se expresan también las dimensionalizaciones y los tratamientos que reciben las variables para poder ser incluidas en el Análisis de Conglomerados que se realiza como contribución final. En el siguiente capítulo se plantean la estrategia analítica y la estrategia metodológica a seguir.

7 METODOLOGÍA

En este capítulo se presenta la estrategia metodológica de la recogida de datos y la estrategia analítica que se plantea para el análisis de los datos obtenidos. Dada la inexistencia de datos agregados acerca de las comunidades budistas en general y los centros budistas en España en particular, uno de los puntales del trabajo reside en la construcción de instrumentos para la recogida de información. Éstos se exponen en la estrategia metodológica. En total se han utilizado tres instrumentos: un guión para análisis del contenido de páginas web (como forma exploratoria del universo), un cuestionario destinado a centros budistas y finalmente las entrevistas en profundidad. En la estrategia analítica se exponen las técnicas de análisis utilizadas así como los programas usados para análisis y representación. Se utilizan fundamentalmente análisis univariado, bivariado (tablas de contingencia) y medidas de asociación (r de Pearson, Φ y V de Cramer), técnicas de reducción de datos (como el análisis factorial de Componentes Principales y las Correspondencias Múltiples) y finalmente clasificatorias (el Análisis de Conglomerados).

7.1 La estrategia metodológica

Aquí es donde se recogen los instrumentos contruidos para la recogida de la información (cuestionario de páginas web, cuestionario para centros, guión de entrevistas a *otros significantes* -maestros, centros y otras organizaciones representativas o clave en el proceso de introducción y/o consolidación - de las tradiciones Budistas en España.

La creación de herramientas de obtención de los datos necesarios para la contrastación del modelo de análisis es un momento crucial de la investigación. La definición de la muestra y de los indicadores a obtener son decisiones cruciales para garantizar una buena aproximación a la realidad social. Dada la complejidad de la realidad misma y la imposibilidad material y cognitiva de recoger información de forma ilimitada, las decisiones acerca del cómo se mira y lo que se mira son definitivas para una buena investigación.

Este capítulo es de especial relevancia puesto que dada la complejidad y la falta de conocimiento sociológico previo acerca de las modalidades de Budismo en España, se constata desde muy temprano la falta de información empírica acerca de la realidad estudiada. Ante la falta de datos, deben crearse instrumentos adecuados para recoger la información necesaria.

Se debe recordar que la propuesta de análisis de la presente investigación, pretende superar las perspectivas del acercamiento individual o la descripción y análisis de trayectorias observadas sobre la expansión de las tradiciones Budistas en nuevos contextos. Se hace desde la perspectiva “ofertadora”. Se toman en consideración todas las tradiciones y escuelas budistas presentes en España, independientemente del lugar de origen de los practicantes, los fundadores y los directores actuales. El criterio es que se ubiquen físicamente en España. Es decir, se pretende tomar como referencia el universo entero de organizaciones budistas.

Se utilizará el concepto de “centros” como concepto genérico para hacer referencia a las distintas iniciativas budistas que cristalizan en organizaciones (con mayor o menor nivel de

estructuración). Se definen como grupos de personas constituidos como núcleo estable en forma de centro, monasterio, sangha o círculo de práctica que tienen un contacto regular en un sitio físico fijo o variable. Cada iniciativa, puede pertenecer a una agrupación de centros, y aunque puedan gestionarse desde un centro “madre”, se toman en consideración por separado las distintas sedes o iniciativas locales. Los criterios de inclusión utilizados son los siguientes¹²³:

- Presentarse y autoidentificarse como budistas
- Reconocer un maestro o guía espiritual budista de referencia.
- Constituir un grupo básico relativamente estable de practicantes, con voluntad de definirse como tal¹²⁴.

Cumplir al menos dos de los anteriores requisitos garantiza que no se toman casos que no se adecúen al universo de centros.

Los “**individuos referentes**” o los “otros significantes” son grandes maestros o personas de referencia que han participado activa o pasivamente en el proceso de introducción e implantación de las tradiciones Budistas en España. Los criterios de selección para los individuos referentes son los siguientes:

- Presentarse y autoidentificarse como budistas
- Reconocer un maestro o guía espiritual budista de referencia.
- Haber recibido la transmisión de un maestro
- Tener amplio conocimiento de tradición budista que practica
- Haber participado (directa o indirectamente) en la fundación y/o consolidación de un centro (o editorial, u organización) de inspiración budista
- Ser el director espiritual de un centro (o editorial, u organización) de inspiración budista

De nuevo, para poder seleccionar como informante a un individuo referente se deben reunir tres de los seis criterios planteados. En definitiva, el universo a tener en cuenta serán las iniciativas budistas existentes en España entre los años 2010 y 2012, tanto a nivel de centros, personas o maestros referentes, organizaciones e instituciones relacionadas. Se tomará el universo entero, lo que significa que no se hace distinción ni por escuela o rama, ni tampoco se seguirá la distinción clásica entre budistas étnicos y conversos presentada en el **capítulo 4** (ver página 106).

7.1.1 Localizando el universo Budista: la creación de la base de datos

Previo al inicio de esta tesis, no existía ningún registro completo y actualizado de los centros budistas afincados en España. Así que el primer paso es identificar cuántos centros budistas

¹²³ Se siguen el esquema de Koné para el estudio de centros Zen en Europa, donde cada centro se registra por separado aunque pertenezcan a una misma comunidad o centro madre (Koné 2001).

¹²⁴ Para considerarlo un grupo estable se ha tomado en consideración que tengan encuentros presenciales periódicamente (no necesariamente en un centro fijo)

hay en España, dónde se ubican y cuáles son sus principales características. Para esta primera toma de contacto, se acude a diversas fuentes de información. La primera que se revisa son los registros oficiales del Ministerio de Justicia. Dado que el Budismo obtuvo el reconocimiento de “Notorio arraigo” en 2007, aparece en el registro de Entidades religiosas, en la pestaña de confesiones minoritarias. Se puede encontrar la información por Comunidad Autónoma y aparecen datos asociados como el año de registro y la dirección postal¹²⁵. Se ampliarán los listados a partir de los miembros de organizaciones representativas como la Federación de Comunidades Budistas de España¹²⁶. Se tienen en cuenta también los listados que proporcionan otras organizaciones representativas como la *Coordinadora Catalana d’Entitats Budistes* (para el caso de Cataluña) o el listado de centros publicado por la *Revista Dharma*¹²⁷. Por último, otra fuente importante es la colección de monográficos de minorías religiosas de la Fundación Pluralismo y Convivencia. Todos ellos presentan brevemente algunos centros budistas para las comunidades autónomas de Cataluña (Estruch et al. 2007), la Comunidad Valenciana (Buades y Vidal 2007), Madrid (B. López et al. 2007), Canarias (Díez de Velasco 2008), (Hernando y García 2009), Aragón (Gómez 2009), Andalucía (Briones 2010), País Vasco (Ruiz 2010), Murcia (Montes y Martínez 2011) y Navarra (Lasheras 2012)¹²⁸.

Cabe decir que una de las ventajas en la búsqueda es que el Budismo está muy presente en el mundo virtual. Internet será una fuente importante de información porque muchos de los centros budistas tienen algún espacio virtual propio (bien sea una página web, un blog o perfil en alguna red social). Un último paso consiste en visitar los espacios virtuales de cada grupo o centro y se contrasta con los links que ellos presenten. Finalmente se obtiene un listado lo bastante exhaustivo como para que las nuevas búsquedas sean redundantes y aparezca información que ya se ha registrado. En verano de 2011 se cierra el listado con 268 centros ubicados

7.1.1.1 Recogida de información en espacios virtuales:

En el estudio de las tradiciones Budistas moderno que se está desarrollando en España, no puede obviarse el hecho que el Budismo no existe únicamente a nivel físico, sino que en la mayoría de casos hay también una gran presencia a nivel virtual (Obadia 2001). Es por ello que se ha realizado un análisis aproximatorio a la realidad de los centros budistas. Para ello, se realiza un breve análisis de la información disponible en la red. Por un lado se entienden estos espacios virtuales como una forma consciente de auto-presentación. Por otro, se recoge un conjunto de informaciones (siempre que sea posible) como un primer contacto no intrusivo con los centros o grupos. Todo ello, se utiliza con vistas a una mejor preparación del posterior cuestionario.

¹²⁵ Se puede consultar en esta página web: <http://dgraj.mju.es/EntidadesReligiosas/NCindex.htm>

¹²⁶ FCBE: <http://www.federacionbudista.es/> y Coordinadora Catalana <http://ccebudistes.org/>.

¹²⁷ Pertenece a “Ediciones i”. Revista virtual: <http://www.revistadharm.com/>

¹²⁸ Este último se publicó una vez cerrado el censo de centros budistas y cuando la fase de recogida de la información estaba prácticamente terminada, aún y así se tuvo en cuenta para descartar que se hubiera quedado fuera algún centro. Todos los centros nombrados en la publicación se habían registrado en la búsqueda de la autora.

La información se recoge de acuerdo con el cuestionario que se puede consultar en el **anexo** (ver Guión de análisis de webs – Creación del Censo de Centros Budistas, pág. 398). Como se puede apreciar en el cuestionario presentado, hay dos niveles de información: aquella que aparece en primer lugar (si se trata de una página, en la página de inicio y si se trata de un blog o espacio en red virtual, aquello que aparece como más reciente) y la que aparece en pestañas o en espacios que no son la página principal o el espacio donde se entra directamente.

La información básica que se recoge se estructura en los siguientes bloques:

- Bloque 0: identificación e información general, rama o escuela en que se afilian los centros, dónde están ubicados físicamente y formas de contacto
- Bloque 1: Características, apariencia y estructura de la página
- Bloque 2: Información y contenido sobre la historia, el linaje, actividades, fuentes de financiación, aparición de conceptos, recuentos de ítems, publicaciones, links a otras entidades.

La información recogida se introduce en una matriz de SPSS y se trata estadísticamente con el mismo programa. Se utilizará como universo para enviar los cuestionarios y para dimensionalizar el fenómeno. El análisis básicamente se muestra en la presentación del caso, para contextualizar y dimensionalizar el fenómeno budista a nivel de tejido organizativo. Se utiliza también como fundamentos para la construcción del cuestionario que se envía a los centros.

7.1.2 La construcción de unos datos a medida: el cuestionario “El Budismo en España”

Para poder recoger la información necesaria para contrastar los modelos y las hipótesis presentadas en el modelo de análisis, se construye un extenso y detallado cuestionario. Se escoge la técnica de la encuesta por poseer una gran capacidad de estandarizar la información (García Ferrando 1993, 143). La voluntad inicial era que se hiciera llegar a todos y cada uno de los centros, grupos y comunidades existentes en España, es decir, se toma el universo entero. Es por ello que no se realiza ningún muestreo. Cabe destacar que el montaje del cuestionario ha ocupado gran parte del tiempo y el esfuerzo de la tesis. Prácticamente unos 15 meses y más de un borrón y cuenta nueva han hecho posible que el cuestionario viera la luz. Ante todo, la construcción del cuestionario ha requerido mucha precisión y concreción en cuanto a la información que se debe recoger. También ha resultado compleja la fase de articular las preguntas, ordenarlas según temas y cuidar los enunciados. Además de la información recogida en la revisión de la literatura y de los elementos encontrados a través del análisis de páginas web y demás espacios virtuales, hay varias ideas básicas que guiaron el diseño del cuestionario. Por un lado están las nociones de tipo técnico:

- Obtener información fidedigna, válida y comparable.
- Plantear preguntas rigurosas, precisas, poco ambiguas y con el menor sesgo posible

- Articular preguntas con respuestas cerradas que recojan el máximo de variabilidad posible, pero evitando la codificación posterior.
- Formular las respuestas para tener variables lo más continuas o escalares posibles, para permitir un análisis posterior de calidad¹²⁹ y adecuado para el análisis de Conglomerados de la clasificación tipológica.

Por otro, han acompañado el proceso las nociones de tipo empático y de conexión con los encuestados:

- No preguntar aquello que se puede responder de otras formas (saturar con preguntas poco relevantes puede conducir a un abandono mucho mayor que si se pregunta realmente aquello que únicamente el informante puede proveer.
- Entender el marco de referencia del colectivo encuestado, es decir, intentar en la medida de lo posible usar sus términos, intentar entender sus conceptos referenciales y realizar un gran ejercicio de empatía para asegurar su comodidad y aumentar su deseabilidad de responder y formar parte del estudio.
- Entender el cuestionario como una conversación con aquel que responde. Establecer un marco de intimidad y una conexión más allá de un conjunto de preguntas a responder. Es por ello que el cuestionario va acompañado de párrafos de introducción a los temas, con algunas pautas básicas y con la intención de acompañar a la persona de decide dedicar una parte de su tiempo a ello.

Se han tenido en cuenta algunas recomendaciones del capítulo sobre la encuesta de García Ferrando (García Ferrando 1993), sobre todo en cuanto a la organización y la secuencia de las preguntas del cuestionario. Entre ellas, comenzar con preguntas poco problemáticas (fundamentalmente de hecho e identificación de la organización a la que representa el encuestado), que haya un acercamiento gradual al tema central y terminar con preguntas relajadas acerca de la identificación individual del que responde.

En cuanto al contenido, ha sido muy importante la propuesta de agenda para incluir los temas de la historia organizativa y el contexto, la movilización de adeptos, las formas organizativas, las formas de organización interna y los resultados de la organización (Pitchford, Bader, y Stark 2001).

Como resultado se obtiene un cuestionario compuesto de 75 preguntas y 300 variables, que recoge información sobre la organización y sobre el informante que lo responde. El cuestionario resultante se puede consultar en el **anexo** (ver Cuestionario enviado a centros “El Budismo en España”, pág. 405).

¹²⁹ Se sigue la recomendación de W. Philips Shively (citado en Manheim y Rich 2002, 77): “Recomienda éste que utilicemos las medidas más precisas que permita el tema objeto de estudio y que no desaprovechemos información con mediciones imprecisas. Por lo general, esto quiere decir que elevemos los procedimientos de medición cuanto sea posible para alcanzar niveles superiores: que no acometamos una operacionalización que conduzca a una medición nominal cuando sea teóricamente defendible y técnicamente posible la medición ordinal o la de intervalo”

7.1.2.1 La prueba piloto:

Una vez finalizado el cuestionario y antes de comenzar a aplicarlo a todo el universo, se llevó a cabo una prueba piloto o *pre-test*, durante el mes de octubre de 2011. El objetivo de la prueba piloto era comprobar que el conjunto de preguntas plantea resulta inteligible, adecuado y se adapta a los objetivos planteados. Se escogen informantes clave que además resulten accesibles para que realicen la encuesta acompañados y, además de responder, puedan expresar sus sensaciones, dudas e impresiones respecto a las preguntas. Efectivamente comentaron sus impresiones acerca de las preguntas, el tono, las explicaciones, los términos empleados, etc. Se realiza de forma presencial para favorecer todos los comentarios posibles y entender sus causas y motivos. Una vez finalizada la fase del pre-test, se evaluaron los cambios necesarios y posibles, obteniendo finalmente la versión definitiva.

- Thubten Gyatso y Berta Meneses: ambos como maestros tibetano y zen respectivamente. Sus aportaciones fueron esencialmente dirigidas a la afinación de conceptos, el uso de términos correctos y la adecuación de algunas expresiones y concepciones. Thubten Gyatso hizo notar el tono marcadamente tibetano del enfoque de la encuesta en general. Berta Meneses, hizo que se rebajaran justamente esos aspectos: por ejemplo la gran importancia otorgada a la parte ritualística y especialmente tántrica en algunas preguntas.

- Ma Àngels como filósofa y practicante budista, aportó su visión conceptual y científica sobre el uso de algunos términos.

- Jesús Vicens y José A. Rodríguez como directores y acompañantes del proceso, ambos con conocimientos amplios sobre Budismo de primera mano.

- Agustí Iglesias: como sociólogo y experto en el ámbito del estudio de las tradiciones Budistas (por haber realizado la parte sobre Budismo de el libro *Les altres religions. Minories religioses a Catalunya* (Estruch et al. 2007). Sus aportaciones fueron dirigidas sobre todo a comentarios sobre la extensión del cuestionario y la ambigüedad de algunas de las preguntas.

Además de la prueba piloto, se exponen a continuación todas las decisiones tomadas a lo largo de la construcción del cuestionario.

1. Escoger la plataforma on-line

Decidir qué plataforma se utiliza para el lanzamiento del cuestionario on-line no es una decisión intrascendente. Se exploraron diversas opciones de pago (*Survey Monkeys*, *ProQuest* y *NetQuest*). Todas ellas presentaban el inconveniente del coste económico e incluso otros inconvenientes como la recepción limitada de respuestas o la poca flexibilidad en cuanto a la variedad de formatos de preguntas disponibles. Finalmente se escoge la plataforma que ofrece la empresa Google (concretamente Google Forms). La **Tabla 28** supone el resumen sintético de las ventajas y los inconvenientes:

Tabla 28: Ventajas e inconvenientes de la plataforma on-line de *Google Forms*

VENTAJAS	INCONVENIENTES
Bajo coste (gratuita)	No permite crear tablas de doble entrada en las preguntas, de forma que se reduce la facilidad para realizar las preguntas relacionales
Facilidad de creación de la encuesta y muy intuitiva para aquellos que responden	No se pueden ir guardando los resultados a medida que se avanza. Sólo puede guardarse al final de todo
Devuelve las respuestas en una matriz de Excel y requiere relativamente poca manipulación	En las preguntas con desplegable, en caso que se deje en blanco, queda marcada por defecto la primera categoría

2. El envío por correo tradicional:

Se preparan sobres para aquellos centros o entidades que todavía no han respondido. El contenido del sobre consta del cuestionario completo y un sobre preparado con el sello de vuelta y las direcciones del remitente y el destinatario incluidas. De esta forma se pretende minimizar el esfuerzo del participante, para asegurar que se devuelvan el mayor número posible de sobres.

3. La fase telefónica:

Se llama a los centros que no han respondido ni por vía electrónica ni por vía postal, y aquellos que tampoco han acusado de recibo de ningún tipo. Se llama también a los casos que han devuelto los sobres por correo postal, porque las direcciones eran incorrectas. Se pide la dirección correcta y se vuelve a enviar. Para esta fase, se prepara una ficha básica de guía para atender la llamada telefónica donde se recoge básicamente la fecha y los motivos para no responder (cuando sea pertinente). Se escogen también un conjunto de preguntas básicas y clave para que las respondan aquellos que no quieran participar por falta de tiempo.

7.1.2.2 La implementación

Se denomina así al lanzamiento del cuestionario a todo el universo. Para asegurar el máximo de respuestas posibles, se realizan tres etapas:

- (1) En un primer momento se hace un lanzamiento virtual del cuestionario (octubre de 2011).
- (2) Lanzamiento del cuestionario en papel (noviembre de 2011).
- (3) Por último se realiza un recordatorio telefónico (enero-febrero de 2012).

A pesar de tener tres etapas tan marcadas, en cualquiera de las fases era posible responder el cuestionario en formato papel, para facilitar así las respuestas que eran reticentes a responder de otras formas¹³⁰.

Para invitar a los participantes a completar la encuesta, se adjuntaba una carta de presentación del estudio y de la importancia de completar el cuestionario. Además, como forma de agradecimiento por su participación se les ofrecía la posibilidad de recibir los

¹³⁰ Por ejemplo, en algunos casos los encuestados habían expresado su preferencia a responderlo en papel en lugar de virtualmente. Siendo una encuesta larga, en algún caso había habido problemas en el momento de guardar la información si había problemas de conexión, etc.

resultados en un breve informe. La mayoría de entidades participantes lo solicitaron (un 93% de los casos)¹³¹.

El calendario de las fases de la implementación de la encuesta ha sido el siguiente:

- 1) Se termina el diseño fundamental del cuestionario a finales de septiembre
- 2) Se realiza la prueba piloto entre el 1 al 7 de octubre de 2011.
- 3) Durante el 7 y el 12 de octubre se realizan los cambios oportunos
- 4) Se adapta el cuestionario a los dos formatos (papel/on-line)
- 5) Los días 13 y 14 de octubre se lanza el cuestionario en su versión on-line!
- 6) Semana del 20 de octubre, se hace un recordatorio vía e-mail
- 7) A finales de noviembre se realiza el envío por correspondencia tradicional. En algunos casos las direcciones son incorrectas
- 8) Durante los meses de enero y febrero se hace una última ronda telefónica.
- 9) En marzo de 2012 se da por finalizada la recogida de datos a través del cuestionario.

A lo largo de la implementación del cuestionario y sus tres fases (envío on-line, envío en papel y recordatorio telefónico), la muestra total se ha ido reconfigurando. En la **Tabla 29** se puede ver la dinámica de entidades budistas que han respondido en cada momento, los que se han eliminado de la muestra y el número total de centros que componen el universo en cada etapa.

Tabla 29: Resumen de las variaciones en la muestra según los avances del trabajo de campo

Momento	Respuestas	Bajas	N total
Fase inicial	-	-	268
Envío on-line	32	27	241
Envío en papel	21	12	229
Recordatorio telefónico	10	20	209

El momento de mayor tasa de respuesta es la primera fase, a través del envío on-line. Es también el momento donde se registran más bajas. El motivo principal (más del 54% de los casos) es el no identificarse como centro. Aquí centro engloba la idea de grupo estable y organizado. Muchos de estos se autodefinen como un grupo de amigos o conocidos que se reúnen para practicar juntos, pero sin formalidades ni intención de institucionalizarlo. El segundo motivo en importancia es el no identificarse como budistas. Detrás de esta identificación yacen aquellos que, aún teniendo elementos budistas o utilizando prácticas originalmente budistas, no se conciben como budistas. Se presenta la **Tabla 30** con los detalles:

¹³¹ Se pueden consultar las cartas de presentación en el anexo y también el informe preliminar entregado a los centros.

Tabla 30: Motivos de la no-respuesta y las bajas del listado

Motivo de baja	Número	Porcentaje
No identificarse como Budistas	12 ¹³²	20,3%
No identificarse como “centro”	30	50,8
No interés	4	6,8
Falta de tiempo/longitud del cuestionario	3	5,1
Centros inaccesibles	7	11,9
Centros desaparecidos	3	5,1
Total	59	100%

Finalmente, el universo total queda reducido a 209 centros. Se obtiene una muestra de 70 casos (equivalente a un 33,5% de tasa de respuesta). Los 70 centros e informantes participantes en el estudio pertenecen a las siguientes comunidades: Kagyu Samye Dzong, Triratna, Nueva Tradición Kadampa, Zendo Betania, Diamond Way Buddhism, Orden del Interser, Centros de Gueshe Tenzing Tamding (Federación Budista Thubten Tinley), IBPS Buddha’s Light International Association, Dag Shang Kagyu, RIGPA España, Comunidad Mahayana Tara, Comunidad Shambhala, Centro Milarepa (Arya Marga Sangha), la Comunidad Soto Zen (templo Zen Luz Serena), Mokusan, Centro Jikô An, Asociación Seikyuji, Dojos Zen formados por discípulos de Taisen Deshimaru, centros Nagarjuna y la FPMT, Soka Gakkai de España, Amigos del Dharma de Menorca, Yun Hwa Sah de la matriarca, Karma Samten Ling, Diki Ling centro de Estudios Budistas, Sakya Tashi Ling, Dhiravamsa Sangha, Círculo Niguma, Comunidad Dzogchen de España, Dharmadhatu, Templo Theravada de Madrid, Sangha Activa, Coordinadora Catalana d’Entitats Budistes, Federación de Comunidades Budistas de España, Ediciones Dharma, Revista Dharma, y la Casa del Tíbet de Barcelona.

7.1.3 Entrevistando a los *otros significantes*

Por último, se ha cerrado la recogida de la información con las entrevistas en profundidad. La entrevista en profundidad es la técnica que permite el acercamiento cualitativo al fenómeno estudiado. Así como los datos del WVS o el ISSP permiten tener una visión genérica de las características de la sociedad española en materia religiosa, el cuestionario permite el acercamiento al caso del Budismo en España desde el punto de vista de los centros budistas afincados en España. Dicho cuestionario, tiene a su vez la vertiente colectiva y la vertiente individual (atendiendo a quién lo responde).

Falta entonces una pequeña porción por completar: la de los protagonistas y actores clave en el proceso de construcción de las tradiciones Budistas en España. Aquí es donde la entrevista en profundidad aparece como una técnica complementaria ideal para aproximarse de forma exhaustiva a aquellos agentes considerados clave para el proceso de consolidación. Además de maestros y personas referenciales. En esta fase se incluyen también organizaciones e instituciones que han participado activamente y han sido influyentes en la labor de difusión y consolidación de las tradiciones Budistas en España.

¹³² De los 12 casos, 9 corresponden a la misma Comunidad (Zendo Betania). Responde a una problemática que se tratará en el análisis, ver pág. 244.

Se entiende la entrevista en profundidad como la fuente que ayudará a comprender la parte del dibujo que desde los cuestionarios no se puede explicar. El objetivo de la entrevista en profundidad es focalizar en el proceso de adaptación en sí: el trasplante de las tradiciones Budistas en cuanto al contenido, mensaje y formas de difusión/transmisión. La finalidad es detectar y comparar las diferencias existentes entre escuelas y, de alguna forma, entender también qué tensiones o complicaciones añadidas aporta el hecho de enseñar, difundir y practicar el Dharma en la actualidad en España.

En el proceso de las entrevistas las proporciones no mantienen la distribución presentada en el censo. Aunque se contactó con 40 informantes, resultó sencillo entrevistar a los grupos Vajrayana pero los grupos Zen generalmente son menos accesibles. Así, finalmente, se realizaron 25 entrevistas y la distribución según tradiciones, se muestra en la **Tabla 31**:

Tabla 31: Distribución de los entrevistados según tradición (%)

Tradición	Porcentaje
Theravada	8
Mahayana	24
Vajrayana	52
No sectarios	16
Total	100%
(N)	(25)

Como se aprecia en la **Tabla 31**, están sobrerrepresentados los Theravada (que en el censo suponen un 1 % sobre el total) y los no sectarios (de un 4,5% en el censo pasan a un 16%. Los Vajrayana suponen un 52% (frente al 43% en el censo, también están por encima de lo esperado). Los Mahayana en cambio están infrarrepresentados, ya que solamente el 24% de las entrevistas son a referentes Mahayana (frente al 49% de presencia según el censo). Si bien es cierto que la mayor parte de centros Mahayana corresponden a Dojos Zen donde la variabilidad entre ellos es más baja que entre la amalgama de formas y tradiciones Vajrayana. Otro elemento a favor, es que tanto en los casos Mahayana como Vajrayana se ha conseguido entrevistar a personas muy referenciales en el proceso de introducción e instauración de las tradiciones Budistas en España. En total se han realizado 25 entrevistas.

7.1.4 Comparación entre fuentes de información

Una vez desarrolladas todas las fases del trabajo de campo, ¿cuáles son los datos que se obtienen en cada fuente y según tradiciones? Se muestran los resultados en la **Tabla 32**.

Tabla 32: Resumen de resultados obtenidos según fuente y tradición (%)

Tradición	Contenido Web	Cuestionario	Entrevistas
Theravada	1%	3%	8%
Mahayana	50	50	24
Vajrayana	45	42	52
No sectarios	4	4,3	16
Total	100%	100%	100%
(N)	(209)	(70)	(25)

En la **Tabla 33** se muestran las correspondencias de las informaciones recogidas a nivel individual y colectivo, organizadas por dimensiones y por tipo de instrumento de recogida de la información. En el caso del contenido web se indica la presencia o ausencia de la información, en el cuestionario “El Budismo En España” se indica la identificación de la pregunta y para las entrevistas se indica el bloque y los apartados donde corresponda:

Tabla 33: Comparación de contenidos entre instrumentos de recogida de información, por nivel de análisis y temáticas tratadas

Nivel de análisis	Dimensiones	Instrumentos de recogida de información y preguntas		
		Contenido Web	Cuestionario	Entrevistas
Individual (del informante)	Datos sociodemográficos	-	A, b, c, d, e, t, s, u, v, w	Bloque 1, presentación
	Pósito religioso	-	F, g	
	Trayectoria Budista	-	H, i, j, k, l, n	
	Centro al que representa	-	O, p, q	Bloque 2
	Conocimiento de otros centros	-	R	
Colectivo, meso (de la organización)	ID	Nombre, año fundación, registro entidades religiosas	1 y 2	Bloque 4: historia fundacional
	Condiciones creación	Fundadores	5, 6, 8	
	Linaje, estructura espiritual	Sí	3, 4, 6, 17	Bloque 3: Autoridad religiosa/espiritual
	Composición actual Sangha	-	9, 10, 11 y 39	Bloque 4: Sangha
	Organización interna	-	18, 19 y 36	Bloque 3: Autoridad religiosa/espiritual
	Organización externa / pertenencia	Sí	20, 21, 22, 49, 50, 51, 52, 53, 54	Bloque 2: en qué rama se afilia
	Actividades y servicios	Sí	32, 33, 34, 38, 41, 47 y 48	Bloque 5: actividades que promueven
	Objetivos iniciales y futuros	-	13, 29, 30	Bloque 4: historia fundacional
	Contenido/valores	-	25	Bloque 2
	Ritual/transmisión	-	35	Bloque 5: actividades que promueven
	Parte material	-	23 y 24	
	SEB	-	42, 43, 44, 45 y 46	Bloque 5: actividades
	Budismo y entorno	-	7, 31, 37, m	Bloque 6, (practicar Budismo hoy)
	Características físicas	Sí	14, 15, 16 y 40	Bloque 4
	Proceso de adaptación	-	27	Bloque 6b: estrategias de adaptación
	Definición y características del Budismo	-	26 y 28	Bloque 2: características del Budismo que practica y Bloque 6 (Budismo en diálogo)
	Cuestión traducciones	Sí	24	Bloque 6b: construcción de la legitimidad

7.1.4.1 El primer censo de centros Budistas en España

Como se ha expuesto anteriormente la información se recoge en el periodo 2010-2011 y se obtiene un total de 209 grupos budistas de tradiciones, perfiles y funcionamientos muy diversos. Estos 209 centros locales, que en su mayoría no funcionan aisladamente y se

articulan en *Comunidades Amplias*. En España estas comunidades amplias o agrupaciones de centros suman un total de 51. Cada Comunidad puede estar compuesta por uno o varios grupos localizados en territorio español. Además tanto los centros que funcionan individualmente como las comunidades, pueden pertenecer a redes de centros de fuera de España (se tratará en detalle en el **capítulo 9**). La complejidad del entramado organizativo en el tejido budista es muy elevada y se dedicará un espacio al análisis en la organización externa. En este apartado se presenta la información del primer censo de centros budistas en España.

Habiendo un total de 209 centros en el año 2011, y siendo la población española de 46.815.916 millones de personas¹³³, la proporción de centros por habitante es inferior al 0,000004. En cuanto a la distribución territorial de los centros, cabe decir que es desigual y concentrada. La **Tabla 34** muestra el detalle:

Tabla 34: Distribución territorial de los centros Budistas en España (%) y ratio de habitantes por cada centro

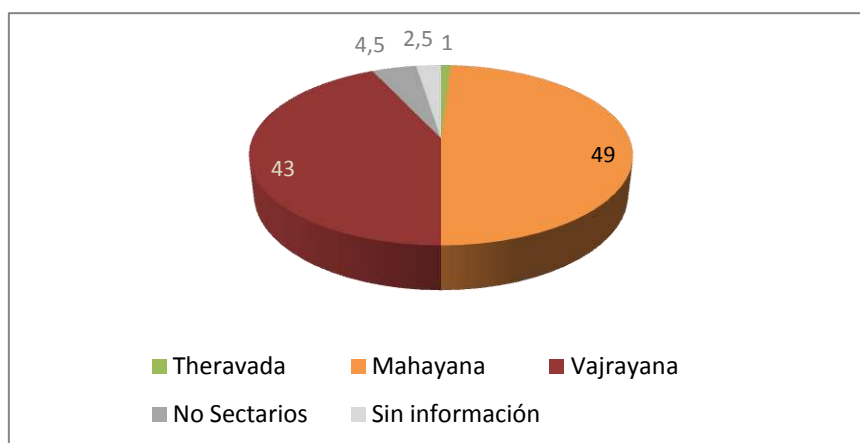
Comunidades	Frecuencia	% sobre el total de centros	Ratio habitantes por centro
Catalunya	52	24,9	144612
Andalucía	35	16,7	239179
C. Valenciana	27	12,9	185553
Madrid	17	8,1	377757
Canarias	14	6,7	148761
País Vasco	11	5,3	198672
Baleares	10	4,8	110050
Galicia	10	4,8	277293
Aragón	9	4,3	149390
Murcia	6	2,9	243688
Navarra	4	1,9	160032
Castilla la Mancha	3	1,4	702110
Cantabria	2	1	296271
Castilla y León	2	1	1270094
Asturias	1	0,5	1075183
Extremadura	1	0,5	1104499
La Rioja	1	0,5	321173
Sin información	6	2,8	-
(N)	(209)	100%	-

Las cuatro comunidades más importantes por orden descendiente son Cataluña (supone prácticamente una cuarta parte del total, 24,9%), Andalucía (16,7%), Valencia (12,9%). La Comunidad de Madrid está en cuarto lugar con un 8,1%. En realidad se concentran alrededor de las tres grandes ciudades Españolas: Madrid, Barcelona y Valencia, y las zonas rurales de Andalucía.

¹³³ En base a datos del Padrón Municipal, a fecha 11 de noviembre de 2011 (último dato publicado a fecha de 21 de enero de 2013), en el Instituto Nacional de Estadística: <http://www.ine.es/jaxi/menu.do?type=pcaxis&path=%2Ft20%2Fe260%2Fa2011%2F&file=pcaxis&N=&L=0>

Por último, en la literatura se ha hablado de tres grandes tradiciones: Theravada, Mahayana y Vajrayana. Aunque se afirma que en la segunda expansión es muy característico que estén representadas prácticamente todas las tradiciones en un mismo país, las más implantadas tanto en Estados Unidos como en Europa son el Budismo Zen (perteneciente a la tradición Mahayana) y el Budismo Tibetano (de las cuatro escuelas Vajrayana). El caso de España no es una excepción de este fenómeno. Del total de los 209 centros censados, prácticamente la mitad de organizaciones pertenecen a la tradición Mahayana (en color naranja, 49%), seguido del 43% de Vajrayana o Tibetano (en color granate). La tradición Theravada (en verde) es la menos presente (1%) de las grandes ramas budistas. Surge en cambio un modesto 4,5% de grupos que se consideran “No sectarios” (en gris). Se definen así porque o bien están afiliados a varias tradiciones (por ejemplo el Movimiento Rimé, que es una iniciativa integradora de las Cuatro Escuelas tibetanas, Kagyu, Gelugpa, Nyigma y Sakya;) o no están afiliados pero beben de muchas tradiciones y maestros diferentes (como la organización TRIRATNA, que se consideran ecuménicos). En el **Gráfico 6** se muestra la distribución:

Gráfico 6: Distribución de las grandes tradiciones (censo de las tradiciones Budistas en España 2012)



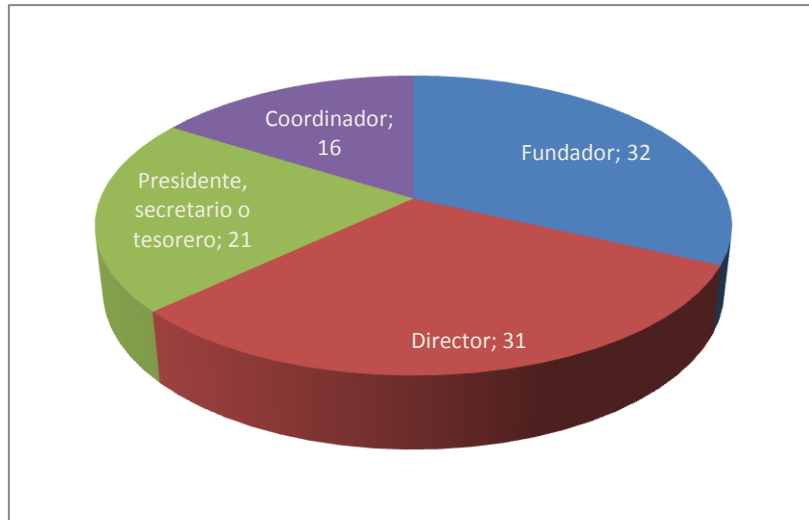
Para entrar un poco más en detalle, se añade que dentro de la escuela Mahayana predomina la escuela Zen (con un 32% sobre el total) y dentro de las escuelas tibetanas, aunque están representadas las cuatro escuelas principales, predomina claramente el linaje Kagyu (con un 22% sobre el total). Quedan por detrás las escuelas Gelugpa, Nyigma y Sakya.

Las informaciones que se han presentado en este apartado, corresponden al primer censo Budista realizado en España. A continuación se presentan algunas pinceladas acerca la historia de España en relación con el Budismo.

7.1.4.2 Caracterización de los informantes clave

En esta sección se presenta a los informantes clave (tanto representantes de los centros como los informantes de las entrevistas en profundidad). En primer lugar se presentan las posiciones de responsabilidad que ejercen los informantes del estudio (corresponde al criterio de selección de los informantes):

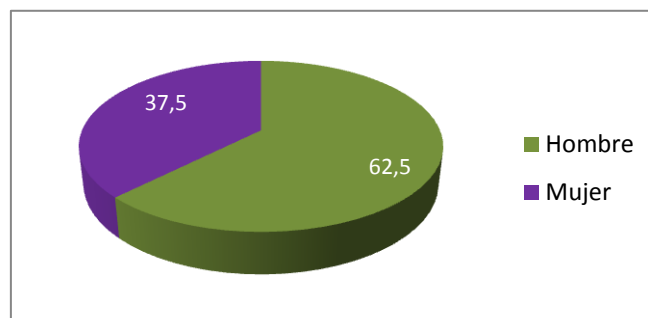
Gráfico 7: Posiciones de responsabilidad ocupadas por los informantes (%)



El 32% son fundadores de las organizaciones que representan. Le sigue estrechamente el 31% que son directores. En menor medida han respondido posiciones propias de una asociación (presidentes, secretarios o tesoreros, el 21%). Por último, el 16% de los casos corresponde a la figura del coordinador. Sin duda todos ellos poseen información y visión amplias sobre los centros a los que representan.

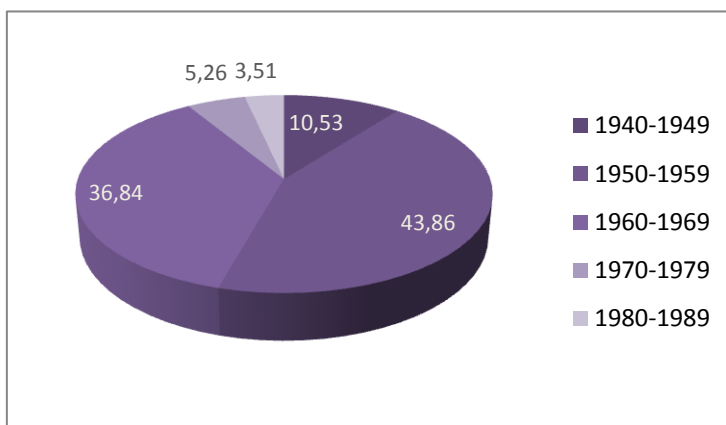
Se presentan a continuación dos características más: el género y la edad de los informantes. Observando el **Gráfico 8**, cabe destacar que en la representación de las *Sanghas* participan hombres en un 62,5%, mientras que un 37,5% son mujeres. La reciente introducción de las tradiciones Budistas y las características de las estructuras sociales que perviven culturalmente en España, seguramente favorecen que los lugares de responsabilidad y poder estén ocupados por hombres. En los casos pertenecientes a corrientes Vajrayana se ve también favorecido por la masculinidad predominante en la jerarquía espiritual tibetana. Más adelante se entrará en esta cuestión con mayor profundidad.

Gráfico 8: Género de los informantes (%)



En cuanto a la edad (ver **Gráfico 9**), más del 80% son nacidos en la década de los 50 (43,8%) y los 60 (36,8%): más del 80% de los representantes tienen entre 43 y 60 años. La mayoría nacieron bajo la dictadura franquista y han vivido distintas atmósferas sociales en cuanto a la religiosidad.

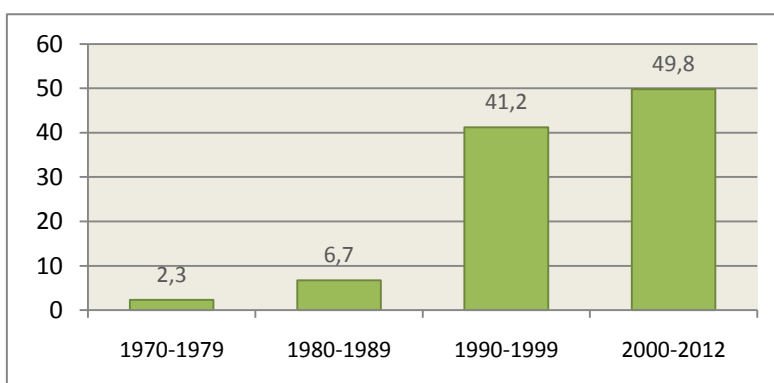
Gráfico 9: Década de nacimiento de los informantes (%)



En cuanto a la práctica budista, se definen de acuerdo con diversas posiciones. Prácticamente un 60% son practicantes laicos (lo que contribuye a pensar en la importancia de la masa laica), un 24% son maestros y un 14% monjes. El 3% restante corresponde a la figura de “instructor”, que es una posición intermedia entre el practicante laico y el maestro, sobre todo en términos de dirigir sesiones de meditación.

El otro criterio importante en la selección de participantes se basa en la trayectoria en relación al centro a Comunidad. En la dimensión temporal, la relación con los centros a los que representan, en la mitad de los casos se concentra en la última década, a partir del año 2000 (49,8%). De forma esperable, el porcentaje va disminuyendo exponencialmente en la medida en que se aleja el foco en el tiempo (siendo el contacto más temprano en 1977 y el más reciente en el año 2011). La media es de 12,5 años de relación con el centro. Los resultados se presentan en el **Gráfico 10**:

Gráfico 10: Año en el que inicia su relación con el centro (%)



En el anexo¹³⁴ se pueden consultar las fichas de los 25 informantes que han participado en las entrevistas en profundidad.

¹³⁴ Ver Fichas de los entrevistados, pág. 428.

7.2 La estrategia analítica

Una vez presentados los juegos de datos que se utilizarán en el análisis y el proceso de su obtención, la estrategia analítica muestra la estructura del análisis por niveles y qué tipo de técnicas se utilizan en cada caso.

Para exponer la estrategia analítica de deben diferenciar dos fases: la primera es la puerta de entrada y la contextualización del panorama religioso en España en base a datos secundarios agregados. La segunda se refiere a toda la información relativa al Budismo en España, obtenida a través del análisis del contenido web, el cuestionario a centros budistas y las entrevistas.

El análisis presenta tres niveles utilizando datos del cuestionario a centros budistas y datos de las entrevistas. Los niveles de análisis son (1) descriptivo (basado en análisis univariado y tablas de contingencia, mayoritariamente cruzando según la tradición declarada de la organización, análisis de contenido de las entrevistas y en casos concretos se utiliza el análisis de Redes como análisis de contenido), el (2) de asociación utilizando correlaciones cuando las variables son continuas y tablas de contingencia cuando son nominales, (3) reducción de datos, básicamente se muestra cómo reducir datos a través de Análisis Factoriales y análisis de Correspondencias Múltiples) y (4) el análisis clasificatorio basado en Análisis de Conglomerados. A continuación se exponen las justificaciones y la contextualizaciones del uso de cada técnica.

7.2.1 Análisis estadístico univariado y bivariado

Se realiza utilizando básicamente el SPSS. A nivel univariado se visualiza la distribución de las frecuencias, medias y modas. En el análisis bivariado se utilizan tablas de contingencia, técnicas asociativas (como las correlaciones para variables continuas y el análisis de correspondencias múltiples para variables nominales). Para todos estos procedimientos se ha utilizado el programa SPSS v.15

7.2.2 Análisis de reducción de datos

En la dimensionalización el objetivo es reducir los datos y crear nuevas variables con criterios de dimensionalización. Esto es, para el caso de variables continuas, efectuar análisis factorial de Componentes Principales para reducir el número de conceptos a utilizar. Por ejemplo es muy útil en el caso de la definición del Budismo (pasando de siete categorías originalmente a tres factores que identifican tres grandes formas de definir el Budismo en España) o de forma muy similar en la caracterización de las tradiciones Budistas (se partía de ocho afirmaciones acerca de las características de las tradiciones Budistas y se obtienen finalmente tres factores de caracterización). El análisis factorial es altamente útil para variables que son cuantitativas y que presentan una distribución normal. En esta investigación con carácter general se ha aplicado la rotación ortogonal de tipo Varimax, porque maximiza la varianza explicada por el factor y resulta más interpretable en relación a los ejes de los factores. (López Roldán y Lozares Colina 2000)

Para las variables cualitativas se ha utilizado el análisis de correspondencias múltiples donde el sistema de extracción se basa en el estudio de las proporciones de cada casilla (de datos categóricos o cualitativos). Ha sido altamente útil para las iniciativas fundacionales, donde se combinaban los ejes de rango (maestro, practicante) y etnicidad (asiático, no asiático). También ha sido importante para la reducción de los perfiles de centro. Para todos estos procedimientos se ha utilizado el programa SPSS v.15

7.2.3 Análisis de Conglomerados

El análisis de Conglomerados es la técnica escogida para la clasificación y la generación de la tipología de los modelos de Budismo en España. El análisis de conglomerados es una técnica que tiene por objetivo ordenar objetos en grupos (clasificar). Se trata de una “operación técnica de construcción empírica a través del tratamiento de una matriz de datos” (López Roldán 1996, 72). El criterio clasificatorio de fondo es la mayor similitud entre miembros del mismo clúster y la máxima disimilitud respecto a los miembros de diferentes clústeres (Vicente 1999). Puede utilizarse de forma exploratoria o para la definición formal de nuevas categorías o conceptos (tipologías). En este trabajo se utiliza con la finalidad de ordenar conceptualmente las propuestas de Budismo existentes en la realidad Española del siglo XXI. La tipología ha sido un instrumento habitual en la Sociología (López Roldán 1996, 10).

Es decir, la tesis culmina en la propuesta y la validación de una tipología que recoge distintos modelos de Budismo. Pero no se trata de modelos religiosos, sino que son (o pretenden captar) modelos sociales distintos, que reflejan concepciones diferenciales de definir el Budismo, implican objetivos distintos, sanghas de composiciones diversas, formas de organizarse concretas y marcos relaciones de referencia distintos.

Se utilizarán conglomerados jerárquicos en primer lugar para determinar los grupos para cada dimensión de las cinco especificadas en el modelo de análisis. Una vez obtenidos y analizadas las cinco agrupaciones, se aplicará el método jerárquico sobre los conglomerados de pertenencia de cada una de las dimensiones. Así se obtendrá análisis de conglomerados sobre los conglomerados a los que pertenecen para cada una de las dimensiones. En las pruebas se realizaron varios análisis con todas las variables directamente pero al haber mucha información la clasificación era inestable y poco consistente. Para todos estos procedimientos se ha utilizado el programa SPSS v.15.

7.2.4 Análisis de Redes Sociales

El análisis de Redes Sociales supone una técnica basada en información acerca de vínculos o interacciones. Se trata de un enfoque teórico y analítico que focaliza su atención en las relaciones entre actores. La base es la interacción, “la relación en tanto que resultado como la unidad irreductible del análisis social” (Emirbayer 1997). Ello da paso a poder analizar las estructuras relaciones que se emergen a nivel global y a nivel local, se pueden determinar indicadores de la posición que ocupan dichos actores en la red incluso determinar roles en función de sus patrones relacionales. Los elementos básicos en el análisis de redes son los nodos y los lazos. Los actores o “nodos” como se conocen genéricamente, pueden ser todo

tipo de agentes (palabras, individuos, organizaciones, comportamientos...). Los lazos son los vínculos son el acto de interacción presente entre dos nodos. Pueden ser de afiliación, de intercambio, de difusión, etc. Además pueden ser relaciones simétricas (donde las relaciones son recíprocas) o asimétricas (cuando las relaciones son unidireccionales). Las fuentes de información utilizadas para el Análisis de Redes son el cuestionario a las organizaciones budistas y las entrevistas a informantes clave.

El Análisis de Redes Sociales se utiliza en este trabajo para dos finalidades esencialmente: la de construir el mapa relacional del tejido budista y la de analizar los redes conceptuales para determinadas cuestiones que se han obtenido en las entrevistas. Se presentan en el primer caso datos referentes al último año y en el segundo caso los discursos transcritos de las entrevistas realizadas a informantes clave.

Para el primer caso, se utilizan los datos relativos a las relaciones de los centros y las personas vinculadas a los centros, a varios niveles: entre centros con otros países, con otras organizaciones, etc. También se recogen datos sobre la pertenencia y se dibujan mapas de redes de pertenencia y de capital social. Así los nodos son los centros u organizaciones por un lado y países, maestros, otros centros y otras organizaciones por otro. Se toman informaciones de distintos tipos de vínculo (de contacto, comunicación, colaboración, acuerdo y desacuerdo).

Para el segundo caso, se utiliza el análisis de redes conceptuales (o análisis reticular del discurso) (Lozares Colina et al. 2003) y se toman exclusivamente datos de los entrevistados. Generalmente, en este tipo de análisis se pueden presentar dos niveles: las redes semánticas y los mapas cognitivos o redes conceptuales. El análisis centrado en las palabras toma los agentes informantes (los entrevistados) como nodos y la cantidad de conceptos compartidos entre cada par de vínculos son el vínculo. Se obtienen así grupos de actores en función de los contenidos de sus discursos durante la entrevista. Es lo que Doerfel denomina “Redes Semánticas” (Doerfel 1998, 23). En segundo término se presentan los mapas cognitivos (Borgatti 1997), donde se muestra la representación de los conceptos relacionados en función de las veces que aparecen dos conceptos en una misma entrevista. Por ejemplo se mide en cuántas entrevistas aparecen los conceptos “compasión” y “sabiduría” o “meditación” y “monje”. Al final se trata de medir qué conceptos forman parte habitualmente de una misma forma de ver el mundo (en base a las entrevistas). Lo importante en este caso es ver qué posición ocupan los vínculos y qué lugar ocupan en la red conceptual, más que el simple cómputo (Carley 1993; Carley 1997).

En esta investigación se toma el análisis del segundo tipo, dibujando las redes conceptuales. Los datos tienen la forma de una matriz rectangular donde se dispone la información de la intensidad de uso de determinados conceptos a lo largo de la entrevista por cada informante. De ahí se deriva una matriz cuadrada (coocurrencia entre conceptos) que da lugar al análisis centrado en redes conceptuales. Los datos se presentan en términos relativos, puesto que las duraciones de las entrevistas son variables y las entrevistas más largas quedaban sobrerrepresentadas en el análisis de redes. La codificación de los fragmentos y la extracción del recuento de palabras se han realizado con el programa Atlas.ti (usando el *Wordcruncher*) También con este programa se realizaron análisis exploratorios acerca de las vinculaciones

entre conceptos a través del análisis en árbol. Finalmente, por la mejor adecuación y por los fundamentos en cálculos matemáticos, se aplica el análisis de contenido a través del análisis de redes.

7.3 Conclusiones

Con este capítulo se cierra el apartado de la hoja de ruta y construcción del objeto de estudio. Básicamente se ha presentado la estrategia metodológica, identificando los instrumentos de recogida de información, así como las fases de pre-test e implementación y los índices de respuesta obtenidos para cada caso. En la segunda parte se ha presentado la estrategia analítica, detallando cuatro niveles de análisis y las técnicas y programas utilizados en cada caso. Los capítulos que siguen presentan el análisis propiamente de los datos obtenidos.

III. ANÁLISIS: EL BUDISMO EN ESPAÑA

8 CONDICIONANTES Y DIMENSIÓN DEL FENÓMENO BUDISTA

Este primer capítulo de análisis se presenta a modo de introducción al fenómeno del Budismo en España. Se tratan por un lado los condicionantes del pósito católico y otros elementos contextuales como la evolución del imaginario social en las cuatro últimas décadas, las diferencias entre el contexto español y los contextos asiáticos y las posibilidades del diálogo interreligioso. Se presenta bajo la perspectiva de los informantes budistas, los *otros significantes*. Su percepción es altamente relevante en el sentido que son justamente estos agentes la clave del proceso de dislocación e inserción en el nuevo contexto. De su habilidad estratégica depende la receptividad que presenten las nuevas audiencias.

En segundo término se le otorga dimensión al fenómeno presentando quiénes son los líderes en España, cuáles son sus trayectorias, motivaciones y características sociodemográficas. Es la presentación de los *otros significantes*, siendo los protagonistas y líderes del proceso de introducción y consolidación del Budismo en España. Por último se ofrecen unas pinceladas sobre los centros, que son los espacios donde los *otros significantes* generan sus modelos y a través de las organizaciones los ofrecen. Se mostrará cuántos centros han participado, cuáles son sus narrativas fundacionales, su misión y su visión. Finalmente se introducirá la cuestión de las comunidades amplias, porque aunque las unidades de análisis son los centros, éstos a menudo forman parte de una Comunidad.

8.1 La influencia del pósito Católico y otros condicionantes

El trasplante del Budismo a España está altamente marcado por los elementos contextuales que lo condicionan. Como se verá a lo largo de este apartado, algunos aspectos tienen efecto limitante, otros lo potenciarán y en algunos casos, dependerá del tipo de propuesta budista tendrá un efecto u otro. Los efectos además cambian con el paso del tiempo y lo mismo ocurre con el imaginario social que se crea en torno a las tradiciones budistas. Los imaginarios al inicio de la cuarta etapa (años 70 y 80) son más bien negativos, en los años 90 evolucionan y cambian a medida que aumentan las cuotas de información. Una cuestión favorable es que la mayor parte de los practicantes budistas en España son locales (no se debe a un efecto migratorio) y que en comparación con otros grupos religiosos nuevos, con mayor presencia y que han causado más conflictividad en la sociedad favorece todavía más la consideración positiva hacia el Budismo. En este último apartado se tratarán ambas cuestiones para facilitar la comprensión del proceso de trasplante en sí.

8.1.1 La evolución del imaginario social

La cuarta etapa del **contacto** español con las tradiciones budistas de finales de los 70, se ha caracterizado por la llegada y el asentamiento de los primeros maestros asiáticos a España. Debido a que las relaciones entre Asia y España se basan esencialmente en las expediciones misioneras, el vínculo y el conocimiento por parte de la población general acerca de las tradiciones budistas, era muy limitado y solamente al alcance de miembros de la élite. A

diferencia de otros países europeos, España no ha tenido contacto cultural continuado con Asia más allá de las misiones jesuitas antes de la Ilustración. En la época colonial la mirada se pone en África y Latinoamérica. Por el contrario, Inglaterra o Francia, teniendo colonias en territorios asiáticos, han establecido vínculos culturales y flujos migratorios constantes. Esto ha permitido un mayor contacto directo debido a la presencia social de las ideas propias de las sociedades colonizadas, mucho antes de la gran expansión del Budismo más allá de Asia, iniciada generalmente a partir de los años 60. En el caso de España, el conocimiento sobre “oriente” era limitado así que el contacto directo con el Budismo se produce en la década de los años 70. La fase del contacto ya se ha consolidado y, de acuerdo con las fases de Baumann y Goldberg, se pasa entonces a un estadio de evaluación mutua, que genera **confrontación y conflicto**. Esta fase en España se ve reflejada sobre todo en cuanto al imaginario social que se genera entorno al Budismo. Convive junto con la fase de **ambigüedades** prácticamente hasta finales de la década de los 80.

En este período el imaginario predominante es negativo, considerando que el Budismo como una secta. Así como la visión negativa del Budismo en países europeos se da en el siglo XIX y se basa en las opiniones de filósofos¹³⁵, la concepción negativa del Budismo en la España de los 70, proviene mayoritariamente las filas católicas. Las suspicacias se desatan sobre todo entre profesionales del servicio religioso, seguramente por percibirlo como una cosmovisión en competencia, en un entorno donde el monopolio ha sido la tónica dominante durante siglos. Un buen testigo de las suspicacias iniciales es el monje que llegó como traductor del primer Lama residente en España:

Entonces se sospecha del Budismo, sí sí, entonces uy, ¿viene aquí para convertir los católicos al Budismo? Parece que este miedo se tenía. Los curas, los monjes como católicos y yo pienso que se notó. Incluso gente normal católica. CASA DEL TÍBET

Por otro lado, a nivel de la población general, la falta de información lleva a considerar el Budismo como una secta por ser algo desconocido y extraño, no necesariamente en términos de competencia. A mediados de los años 80 se da el reconocimiento del primer *tulku** occidental en el seno de una familia de practicantes españoles que dirigían un centro de retiros en Andalucía. La noticia y el seguimiento de la entronización de Osel Hita (nombrado posteriormente Lama Osel) tuvo un gran impacto mediático y además supuso la forma de dar a conocer que el Budismo era una religión que había llegado a España y que había devotos de las tradiciones tibetanas en el país.

En los años 90, además de darse un proceso de expansión y proliferación de centros, la **institucionalización** y la **reorientación** están muy avanzadas. Durante la misma década se da la explosión mediática desde las celebridades y desde la movilización política a favor de los derechos humanos. La explosión cinematográfica se da en la cantidad de películas que llegan sobre la temática budista (con los *Budistas de Celuloide*, generalmente centrados en el Tíbet y sus tradiciones tibetanas), junto con las declaraciones públicas de conversión de grandes celebridades. A nivel político, se inician movilizaciones en soporte de la Comunidad Tibetana (lideradas sobre todo por la Casa del Tíbet) y la información en los medios de comunicación

¹³⁵ Como se ha visto en el **capítulo 3**, lo consideraban como una religión nihilista y negadora del mundo.

acerca de la situación límite que viven los monjes budistas bajo el régimen chino, ayudan a configurar una imagen positiva.

A partir del año 2000, la presencia social y mediática del Budismo es muy elevada y se mercantilizan muchos de sus símbolos. Se multiplica el contacto con terapias alternativas, Yoga y otras técnicas con origen en la India. En tres décadas pasa de ser un completo desconocido a ser un elemento más de las tendencias culturales y religiosas. El Budismo es una cosmovisión relativamente conocida – con niveles de información diferentes según los segmentos de la población – pero generalmente se valora en positivo. La percepción de las comunidades budistas que han participado en el estudio, así lo confirma: actualmente la valoración es positiva y las tradiciones budistas generan simpatías en la población general. Lo confirman los datos de la encuesta, donde se propusieron dos afirmaciones: una en relación a la imagen general del Budismo en España y la otra, más dirigida a la consideración del ser budista o estar comprometido con la práctica budista. La afirmación “El Budismo genera simpatía en España” recibe un 6,33 de media sobre 10¹³⁶. El acuerdo con que “Ser budista en España está bien considerado” recibe un 5,63 sobre 10¹, un acuerdo más moderado que el caso anterior. Parece que se distingue entre la imagen positiva en términos genéricos y el compromiso firme, generando el segundo una actitud menos proactiva. La primera afirmación indica un clima social favorable hacia el Budismo como concepto, pero el acuerdo es menor en cuanto al vínculo factual. Las percepciones y los imaginarios tienen mucho que ver con las experiencias previas que se hayan dado. Cuando no existe información anterior de contactos previos, generalmente lo desconocido genera rechazo en primera instancia.

La progresión de los imaginarios desde antes de los 80 hasta el momento actual, se constata también en la percepción del entorno por parte de los informantes. Para analizar en qué medida la apreciación sobre el entorno ha ido variando con el paso del tiempo, se proponía una escala de favorabilidad percibida del entorno, usando una escala de 1 al 10¹³⁷. Es importante notar que la pregunta se focalizaba concretamente en el momento de fundación del centro, dado que es en los inicios cuando se pueden hallar más resistencias y se pueden dar las fases de confrontación y conflicto con el entorno más inmediato. En términos generales, se puede confirmar que el entorno no es especialmente favorable (de media se obtiene un 4,78 con una desviación estándar de más de 2 puntos, lo que indica una gran variabilidad). Para contrastar en qué medida la percepción sobre el entorno depende del momento de fundación, se ha generado la **Tabla 35**, donde se exponen las medias según la década de fundación de los centros:

¹³⁶ Siendo 1 “Nada de acuerdo” y 10 “Totalmente de acuerdo”.

¹³⁷ Siendo 1 “Nada favorable” y 10 “Totalmente favorable”.

Tabla 35: Percepción del entorno según la década de fundación del centro (medias sobre diez)

Fecha de fundación	Media (SD)	(N)
En los 80	3,54 (1,71)	13
En los 90	4,30 (1,89)	23
A partir del 2000	5,72 (1,9)	29
Total	4,78 (2,06)	65

El resultado es que por cada década que pasa, aumenta de forma notable la tendencia a percibir el entorno más favorable que la década anterior. Entre los 80 y los 90 se registra un incremento de 0,76 puntos, mientras que de los 90 a la década del 2000 aumenta 1,42 (casi el doble que en el caso anterior). Es decir, no se percibe el entorno de la misma forma si se pretende abrir un centro en los años 80 (donde el entorno es desfavorable, con un 3,54 de media y abrir un centro budista suponía una gran innovación), que abrirlo tras el auge de los años 90 y la aparición de los “Budistas de Celuloide”, cuando además ya habían proliferado muchos otros centros¹³⁸. La idea importante aquí es la siguiente: no es solamente una cuestión de tiempo, sino de clima social y de cantidad de información disponible. Así lo corrobora el siguiente extracto de la entrevista en profundidad con un monje de la tradición tibetana, de origen catalán:

Actualment, amb tots els missatges, pel·lícules i tota la informació que hi ha, el Budisme es veu d'una altra manera, hi ha una visió molt diferent del que és el Budisme. El missatge del Budisme no es coneixia, no? Sobretot el missatge de Pau que dona el Dalai Lama és molt important. DIKI LING

A nivel mundial, el Tíbet, que fue un rincón desconocido hasta la invasión china en 1950, por los conflictos y el seguimiento mediático de las relaciones con China, mediadas en gran parte por el Dalai Lama, ofrece hoy la imagen del prototipo del Budismo. El Dalai Lama, hasta hace muy poco líder político y espiritual de solamente una de las cuatro escuelas tibetanas, se ha convertido en el estandarte y la punta del iceberg del Budismo más allá de Asia para la población general. Sobre todo en España, donde el conocimiento previo sobre las tradiciones budistas era escaso. Aquellos que tienen un mayor conocimiento sobre la existencia de distintas tradiciones y, sobre todo aquellos que están comprometidos con la práctica, aparcen este estereotipo simplificador. A lo largo de las entrevistas en profundidad que se han realizado, han aparecido otros elementos (además de la presencia mediática y la industria cinematográfica) que han hecho aumentar el conocimiento o la presencia social del Budismo en España. Una cuestión que recoge bastante consenso y que coinciden una cuarta parte de los informantes que ha tenido impacto en el imaginario, es el contacto directo con terapias alternativas, corrientes de medicina védica o técnicas como el Yoga y el Tai Chi. Son elementos que, sin ser budistas estrictamente, están muy en sintonía con ello o se han generado en un

¹³⁸ Entre los 70 y los 80 se fundan solamente el 18,6% de centros del total, en los 90 aumenta hasta una tercera parte (32,9%) y a partir del 2000 se fundan el 41,4%. Para un 7% no hay información disponible.

entorno cultural similar al Budismo y por tanto, parten de supuestos y concepciones similares. Dicho en otras palabras, pertenecen a las *civilizaciones orientales* en el sentido de Campbell¹³⁹.

Por último, cabe poner atención momentáneamente a los efectos que los informantes han detectado sobre el auge del imaginario positivo en el Budismo. Un tercio de los informantes alerta de los riesgos de la mercantilización que puede generar la popularización de la imagen positiva del Budismo. En cierta medida considera que ha derivado hacia un reclamo publicitario atractivo y eficaz. Se percibe entonces que es un espacio de configuración y definición del Budismo que está mayoritariamente fuera del alcance de los centros y las personas que se vinculan directamente a la tradición. Se origina un proceso de apropiación de imágenes, símbolos o conceptos más allá de la tradición y de los canales de habituales de transmisión. El concepto “Zen” es quizá el mejor ejemplo y para cerrar el apartado se incluye una anécdota justamente originada por el uso publicitario del concepto “Zen”, asociado a relajación, lujo y Spa:

Vinieron una señora y su hija de Barcelona, así parecían de la alta burguesía porque venían con un cochazo y por la forma de estar y así. Pues pensaban que venían a un sitio de relax, Zen de Spa Zen, donde se les iba a enseñar a meditar y tal. Y llegaron y empezaron a mirarlo todo por todos los sitios y decían ¿dónde estará el Spa aquí, no? Y a las dos horas se marcharon pitando. Claro, porque venían con esa idea, que esto era un sitio de Relax, un Spa de lujo, chic... COMUNIDAD SOTO ZEN

Las protagonistas de la anécdota experimentaron el fenómeno de la mercantilización del término Zen. Los representantes budistas, como guardianes de la tradición que no tienen control y capacidad sobre este proceso de apropiación por parte del mercado, lo perciben como un fenómeno negativo y que puede conllevar consecuencias negativas para la tradición y el mal uso de los términos.

Hasta aquí se ha constatado la evolución del imaginario social en España sobre el Budismo, condicionado en gran medida por la falta de información y los escasos contactos con Asia y las tradiciones budistas antes de los 70. Se ha constatado que a medida que la presencia mediática del Budismo a nivel mundial ha ido proliferando y que la creación de centros y la institucionalización del Budismo en España ha ido aumentando, el imaginario ha evolucionado de una visión negativa a una visión altamente positiva, pacifista y generadora de simpatías. Ahora bien, además del imaginario social, ¿qué elementos concretos detectan los informantes, que son los *otros significantes* en el proceso de trasplante de Budismo a España, como condicionantes del trasplante y la adaptación? En la siguiente sección se profundiza en ello.

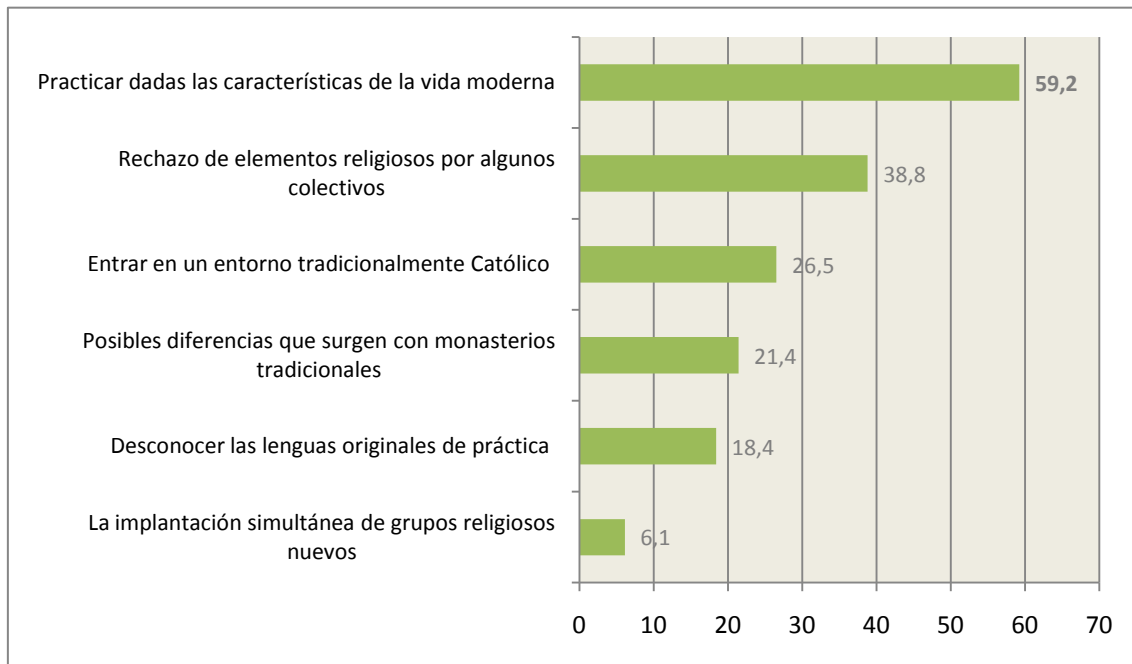
8.1.2 Condicionantes del trasplante del Budismo a España

En esta sección se analizan concretamente qué elementos perciben los informantes como condicionantes. Son los elementos que permiten entender también por qué valoran el entorno como favorable y en qué medida.

¹³⁹ Ver la Tabla 10, pág. 90.

Con carácter general se puede afirmar que las características y el estilo de vida que siguen los practicantes budistas es un foco de tensiones o desequilibrios. Esto atañe al contexto general. Una cuestión más particular y esperable son las características del contexto católico y la experiencia religiosa previa. Por el contrario, cuestiones más vinculadas a la tradición, no se perciben como tan problemáticas. Los resultados detallados se muestran en el **Gráfico 11**¹⁴⁰:

Gráfico 11: Aspectos que pueden ocasionar tensiones en el proceso de implantación de las tradiciones Budistas en España (%)



En primer lugar, el elemento que se percibe como causante de más tensiones o dificultades tiene que ver con las características de la vida moderna y cómo éstas afectan a la práctica budista (identificado por el 59,2% de los centros). Esto hace referencia a una variable sociocultural genérica, que se puede identificar con las condiciones de vida marcadas por ritmos rápidos, gran parte del tiempo dedicado a la vida profesional y proyectos de vida de base individual entre otros. A pesar de las tensiones, hay dos lecturas al respecto: como un elemento limitante, porque indica que hace falta un cambio social importante para poder practicar y como elemento favorecedor: porque las tradiciones budistas en sí aportan eso que a la sociedad le falta y es en la práctica que se realizará el cambio. Los siguientes fragmentos recogen ambas posiciones. El primero se corresponde al posicionamiento del 40% de los entrevistados y resalta esas condiciones de ritmos de vida y rasgos que no son favorables:

Y la sociedad en que vivimos es como una roca: es muy agresiva, hay mucha intransigencia, hay mucha prisa... hay una serie de condiciones que hacen que no sea favorable. Entonces hace falta un cambio más profundo de nuestra cultura. SHAMBHALA

¹⁴⁰ Vale la pena destacar que un 30% de los participantes la devolvieron en blanco, así que las respuestas se sustentan en el 70% de respuestas obtenidas del total de la muestra. Fue la pregunta que más problemas planteó de todo el cuestionario en términos de “no respuesta”. Era una pregunta de respuesta múltiple, así que los resultados no suman el 100%.

La segunda postura la adoptan más del 50% de los centros participantes. La idea que subyace en el siguiente fragmento es que, precisamente por las inercias de la vida y las concepciones occidentales, el Budismo halla su lugar como solución o como paliación a esas situaciones:

Entonces, vivimos en un tiempo en que es difícil realmente encontrar una visión clara de cómo podemos practicar en la vida espiritual. Pero hay falta de introspección, hay falta de cosas elementales que el Budismo puede proporcionar. TRIRATNA

En definitiva, este tipo de condicionante, “Practicar dadas las características de la vida moderna”, es justamente lo que se destaca en la literatura del *Budismo Moderno* como elemento común en el trasplante tanto en Asia como más allá de Asia. Le siguen dos cuestiones más, de tipo endógeno y particular del contexto español: “El rechazo de los elementos religiosos por parte de algunos colectivos” (38,8%) y “Entrar en un entorno tradicionalmente católico” (26,5%). Lo que se desprende de los porcentajes que obtienen ambas afirmaciones, es que la tensión no reside tanto el hecho que el entorno sea católico en sí, sino que casi un 40% percibe un gran rechazo por los elementos que tienen que ver con la religión. Más adelante se tratarán que aspectos incluyen estas afirmaciones de forma más concreta.

A continuación, los elementos que tienen que ver con el contexto original de las tradiciones no se perciben como problemáticos: se trata del desconocimiento de las lenguas tradicionales, 18,4% o las posibles tensiones con centros madre asiáticos (21,4%). La primera cuestión responde a que hay un fuerte énfasis en la traducción de textos (que se tratará más adelante) y la segunda, que posiblemente alerta del proceso de descentralización asiática y de emancipación de las raíces (todo esto se tratará también a fondo en otro capítulo).

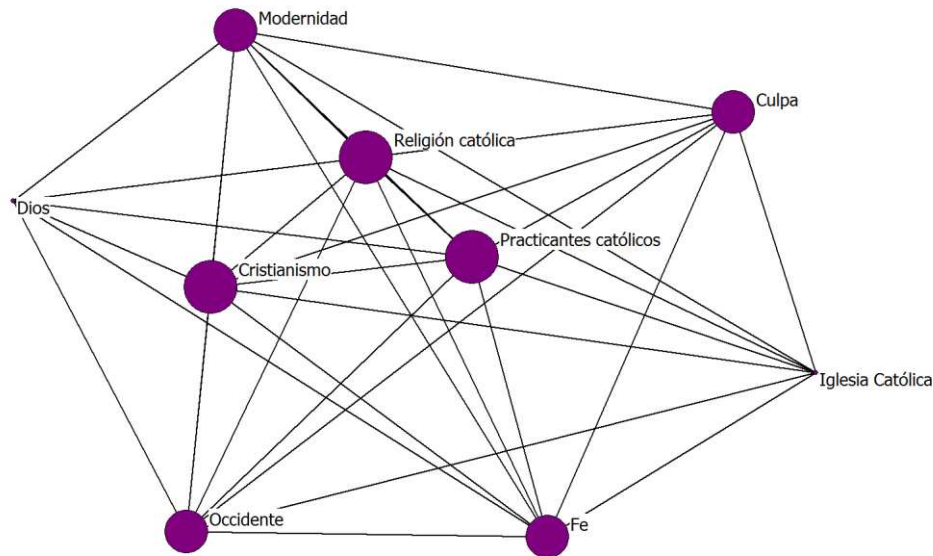
El elemento que menos problemático parece, es la implantación simultánea de otros colectivos religiosos nuevos en el mismo entorno. Este último elemento está relacionado con la pluralización del entorno religioso que están viviendo la mayoría de países europeos, aunque para el caso español implica mayoritariamente la implantación del Islam. Además hay un factor interesante que aparece en el 24% de las entrevistas y es que el Budismo es un colectivo bien recibido mientras que según declaran, tradiciones como el Islam se perciben como más problemáticas. Así, en cierta manera si condicionan, es en positivo porque genera una visión positiva por comparación. Esto se recoge en el fragmento siguiente:

Jo recordo un dia que vam anar al Parlament, quan estaven fent aquesta llei sobre centres de culte i ens van fer anar a representants de diferents tradicions i tal. Els parlamentaris ens feien preguntes perquè clar, ells estaven amb la història dels centres musulmans, que si el soroll, que si problemes... no sé què. I ens van dir: i vostès ha tingut problemes amb els veïns i tal? I vam dir, doncs si, de vegades tenim problemes, perquè fan soroll. Escolta, volem meditar i posen la tele alta o fan soroll. DHARMADHATU

Lo que refleja este fragmento son básicamente dos cosas: por un lado que el colectivo budista no genera demandas importantes a la administración y por el otro es que no generan impacto en los lugares donde se instalan, sino que más bien la cotidianidad afecta a sus prácticas contemplativas.

Como se ha mencionado anteriormente, en las entrevistas se identifican los mismos elementos principalmente, aunque las cuestiones acerca del entorno católico y el rechazo a los elementos religiosos por parte de la población toman una dimensión mucho mayor. Por ello se tratarán específicamente en este caso, analizando el contenido de las entrevistas sobre estas cuestiones. Para presentar de forma visual y rápida qué elementos son recurrentes en las entrevistas, qué importancia tienen y qué relaciones existen entre dichos conceptos, se ha construido una red conceptual.¹⁴¹ El resultado es el **Gráfico 12**:

Gráfico 12: Red conceptual en la definición del contexto español (tamaño según coocurrencia)



Los conceptos más utilizados para definir el contexto español que encuentran los *otros significantes* de las tradiciones Budistas, se caracteriza sobre todo por apelaciones al marco religioso predominante en España. En posiciones centrales y con mayor tamaño, lo ocupan el “Cristianismo”, la “Iglesia” y los “Practicantes Católicos”. El “Cristianismo” se define como una doctrina basada en la “Fe” y en la “Culpa”. Fuera del ámbito religioso se utiliza mucho el concepto “Occidente”, asociado en el 75% de los casos a una visión y unas condiciones de vida esencialmente materiales y racionales. En menor medida se mencionan la “Modernidad” y la “Iglesia Católica”. Por último, como concepto presente pero poco relevante, aparece “Dios” y que a menudo también aparecen como contraposición a lo que el Budismo presenta: una religión sin *dios* y una moral basada en una ética universal que se fundamenta en la idea de la

¹⁴¹ La red se ha construido en base a la coocurrencia de los conceptos en dos o más entrevistas. Se presentan los conceptos más recurrentes y sus interrelaciones al preguntar por los elementos contextuales que destacarían como condicionantes negativos, limitantes o que dificultan la implantación del Budismo. Cada nodo es un concepto distinto y las líneas indican la coincidencia de cada par de conceptos en dos o más entrevistas. Se construye en términos de coocurrencia en más de una entrevista para cada par de conceptos. El tamaño de los nodos indica la importancia de coocurrencia del nodo en cuestión, es decir, a mayor tamaño, mayor presencia conjunta en las entrevistas. En análisis de redes se identifica con el *Grado*. En este caso, siendo la red simétrica, el Grado de envío y de recepción es el mismo.

interdependencia. Justamente esta *religión sin dios*¹⁴² se percibe en la mayoría de las entrevistas (96%) como algo positivo y más atractivo que el modelo cristiano de divinidad exterior (coincidiendo con las teorías del Nuevo Paradigma de la Sociología de la Religión, donde el individuo se sacraliza y se tiende a la introspección).

A continuación se analizan con más detalle las opiniones que se han recogido sobre los aspectos negativos del Catolicismo sobre el Budismo. En la mayor parte de las entrevistas (un 80% aproximadamente) el bagaje Católico se considera como muy limitante por los imaginarios que genera, por la insatisfacción de algunos sectores de la población y el descrédito religioso o por las estructuras legales que se han desarrollado. Se ha visto en el **capítulo 5** que, efectivamente, a pesar de ser un país culturalmente católico, han disminuido de forma fuerte tanto la pertenencia como la práctica pública semanal (asistencia a misa) y privada (el rezo). El rechazo es un fenómeno clave.

Desde distintas aproximaciones diferentes se alude al rechazo de lo Católico en concreto y de lo religioso de forma general. A continuación se plantean tres situaciones paradigmáticas de la incomodidad de la presencia de elementos religiosos en las prácticas budistas. En el siguiente fragmento se describe la experiencia religiosa en España como algo prácticamente traumático:

Porque la gente no quiere saber nada de religión, porque la experiencia religiosa en España que ha sido única, ha sido monopolizada ha ido muy mala tradicionalmente. Con lo cual, nos dibuja es una sociedad que está escarmentada de alguna manera de la experiencia religiosa. THERAVADA MADRID

Lo que está reflejando es un rechazo a todo lo que se asocia a una religión en situación de monopolio y habla en términos de “escarmiento”. Por último en esta línea, se presenta un fragmento perteneciente a la entrevista en profundidad con el director de Ediciones Dharma (prácticamente la editorial más importante de textos budistas en España), donde expone qué barreras encuentran por el hecho de utilizar el término *Budismo*:

Si “Cuadernos de Budismo” lo llamáramos “Cuadernos de Meditación”, tendría muchísimo más éxito. Por eso que ya te digo que si pones meditación budista, hay un porcentaje que todavía le tiene miedo. O sea, la idea de religión, cosa el Budismo... bueno... habría que discutir eso... Asusta, a nosotros nos perjudica. Si cambiáramos el nombre y le pusiéramos “Contemplación interior” entraría mejor. EDICIONES DHARMA

En este caso, ya no sólo se describe el rechazo a lo católico sino a todo lo que pueda asociarse a religión. Por el contrario han detectado un mayor acercamiento a conceptos de forma aislada (fragmentación o compartimentalización), como la meditación o la contemplación interior, sin vínculos manifiestos a cualquier tradición religiosa. Esto constituye una forma de definición de qué es el Budismo y para qué sirve mientras que aplicar la nomenclatura de “Cuadernos de meditación” implicaría utilizar la estrategia adaptativa de la reducción. En el **apartado 9.2**, (pág. 246) se pone atención específicamente a cómo se articulan distintas estrategias adaptativas en el proceso de trasplante.

¹⁴² Utilizar el término *religión sin dios* implica que la concepción de base es de carácter monoteísta, basado en un *Dios personal*.

Como anécdota del rechazo basado en un ejemplo concreto, el siguiente fragmento presenta una situación que se ha vivido algunas veces en los retiros anuales de la Sangha de Dhiravamsa, un maestro que parte de una orientación muy exploratoria compartimentalizada, que toma el Budismo como fuente original de inspiración pero no se ciñe solamente al Budismo¹⁴³:

També hi ha hagut a vegades gent que ha deixat el Dhiravamsa perquè ell una vegada es va obrir molt i va comentar una experiència que havia tingut amb Crist i tal, una visió. Llavors ja va haver gent que això li va donar mal rollo, potser si hagués sigut Buda, no hagués passat res. DHIRAVAMSA SANGHA

Lo que se describe en este fragmento es básicamente la no aceptación por parte de los retirantes de la presencia de la figura de Cristo en un contexto de práctica budista. El simple hecho de incluir la figura cristiana por excelencia, generó rechazo automáticamente a todo lo que proveniente de ese maestro.

En último término en las consideraciones negativas, los elementos limitantes relacionados con la religión tienen impacto fuera de la esfera religiosa y se inmiscuyen en el marco legal vigente. Se percibe como una legalidad altamente restrictiva, que dificulta el desarrollo de una religiosidad plural o el reconocimiento de otras tradiciones diferentes del catolicismo. En el 96% de las entrevistas se menciona el alto nivel de rigidez del marco legal español en materia religiosa, y en el 72% de las entrevistas se vincula además al poder que todavía ejercen las jerarquías eclesiásticas. En el siguiente fragmento se recoge la opinión más ilustrativa con respecto a ambas cuestiones:

Pues la verdad es que las leyes españolas actuales están hechas de forma que no haya igualdad religiosa ni libertad religiosa y con muchos problemas para las confesiones que no sean católicas. Bueno y ¿por qué? Pues por qué va a ser, porque la Iglesia Católica todavía tiene poder político a través de todos sus miembros del Opus, que están en los Ministerios. COMUNIDAD SOTO ZEN

En este caso el informante sitúa la presión eclesiástica sobre el mundo político y educativo como causa principal de la desventaja. Habla en términos de estancamiento y de predominio del Opus Dei en cargos de responsabilidad decisiva como realidad que obstaculiza el avance hacia la libertad religiosa efectiva.

Hasta aquí se ha mostrado que el rechazo que se destaca en la sociedad en general, también se filtra en gran medida en las perspectivas de los informantes. Solamente se dan dos excepciones a la visión negativa que se genera del Catolicismo. La idea de base es que la influencia de siglos de Catolicismo ha generado un pósito que está más preparado para ejercicios de fe (primer fragmento) y para una profunda conexión con la religiosidad (segundo). Lo particular de estas entrevistas es que ambos informantes se han socializado fuera de España. Estas reflexiones en realidad incluyen un ejercicio de comparación de la sociedad española con la francesa (donde el informante también ejerce como maestro residente) en el primer caso y la inglesa en el segundo (su lugar de nacimiento). Se ha

¹⁴³ Los mismos miembros que participan en los retiros periódicamente o definen como una psicoespiritualidad budista.

considerado por ello interesante, ya que analizando los elementos contextuales resulta útil resaltar las diferencias con otros contextos para poder destacar más los elementos propios del contexto español. El primer fragmento pertenece a la entrevista con un Lama Tibetano que es maestro residente de un grupo de centros en España, pero que desde que dejó el Tíbet ha estado residiendo en Francia:

Creo que los españoles tienen menos problemas con el concepto de fe o confianza. Quizá porque han tenido una tradición cristiana o católica más fuerte que en otros países. A los franceses por ejemplo, eso les cuesta mucho, la idea de tener que desarrollar confianza o fe. NAGARJUNA

La fe es una cuestión controvertida, como se verá más adelante. En este fragmento se toma como un elemento de valor y que facilita la práctica budista. Mientras que, por otro lado, para una proporción importante de informantes, la forma de fe cristiana se considera algo negativo y se ensalza entonces el empirismo budista como contraposición. El siguiente fragmento señala el pósito de fervor religioso que el informante percibe en España en comparación con su país natal, Inglaterra:

En Inglaterra realmente los Anglicanos son muy pasivos en la sociedad, pero la iglesia aquí hasta pues durante los años antes de la Democracia era mucho más activa y también conservadora. Entonces hay diferencias pero creo que hay oportunidades en este momento, porque creo que los españoles tienen un sentido fuerte de la vida espiritual, debido al Catolicismo. TRIRATNA

De alguna forma, el pósito religioso presenta una sociedad que históricamente ha desarrollado el componente religioso del individuo y la religiosidad ha estado muy presente en el entorno social. Los elementos aquí descritos como el teísmo, la fe y la religiosidad son elementos que los informantes consideran positivos, favorecedores del trasplante del Budismo a España.

8.1.3 La comparación entre dos mundos

La mayoría de los representantes budistas, sean o no de origen asiático, han tenido un mínimo contacto con las sociedades a las que pertenecen sus maestros. A lo largo de las entrevistas en profundidad iban surgiendo comparaciones entre características de los contextos asiáticos y los países de la segunda expansión en general (y España particularmente porque es donde enseñan y practican actualmente). Los referentes budistas a menudo se ven inmersos en interconexiones a escala planetaria y poseen información sobre qué ocurre en ambos tipos de escenario. Los debates entre las semejanzas y diferencias entre contextos emergen en diversas direcciones. Dado que se ha descrito el *Budismo Moderno* como un fenómeno que se desarrolla con fuerza también en los contextos asiáticos, vale la pena poner atención a las similitudes y las diferencias que describen los informantes. A grandes rasgos, las semejanzas tienen que ver por un lado con la naturaleza del individuo y por el otro con los efectos de la tecnificación de las sociedades. En cuanto a las diferencias, las más importantes se basan en que la sociedad del conocimiento y el espíritu meritocrático, que se percibe como algo que está muy desarrollado en España.

La similitud que destacan prácticamente todos los representantes de todas las tradiciones, está relacionada con procesos motivados por la Modernización y la globalización, que requieren adaptación en cualquier contexto. Son fuerzas que actúan en la misma dirección en todos los contextos y que obtienen resultados similares. Hay dos condicionantes globales actualmente: la irrupción de las nuevas tecnologías y, en cierta medida como consecuencia de ello, la modificación de las concepciones del tiempo y el espacio. Se pone de manifiesto la inmediatez que se requiere y se demanda en todas partes y lo vincula además a la inmediatez que permiten las nuevas tecnologías y las condiciones de vida materiales avanzadas.

En segundo lugar, aquellas aproximaciones que ponen el énfasis en la curiosidad y la búsqueda de la verdad (esencialmente tibetanas, Vajrayana), no detectan diferencias entre las búsquedas de las verdades últimas entre unos países y otros. Las comunidades tibetanas más bien detectan las diferencias en el auge en el interés, afirmando que en el nuevo contexto se despierta mayor interés que en los originarios. Los maestros socializados y entrenados como maestros en Asia detectan además una búsqueda de la verdad en el sentido que se utilizaba el “impulso religioso” en el **capítulo 1**. Hay una motivación innata, inherente, que impulsa al ser humano hacia esa búsqueda de la verdad, independientemente del contexto donde esté. Es remarcable que sea un discurso predominante entre las comunidades Vajrayana especialmente. Una posible explicación es que siendo las comunidades más ritualísticas, más mágicas y las que son cosmológicamente más distantes de la visión judeocristiana de la España actual, buscan el punto de anclaje en algo universal, que reside en el individuo y que precede a la cultura. La parte cultural es aquello que hace que las comunidades tibetanas sean menos reconocibles que las Mahayana (sin implicar que las Mahayana no necesiten adaptación). Es decir, hallan una gran religiosidad (seguramente sustentada en gran medida por los valores escatológicos, que son lo que permanece más estable) porque es una sociedad que tiene una fuerte experiencia religiosa (bien sea una experiencia positiva o negativa, el pósito de religiosidad existe).

Así pues, a nivel comparativo se hallan dos elementos externos (la cultura de la inmediatez y las comodidades y nuevas tecnologías) y un elemento interno, propio de cada individuo como es la búsqueda de la verdad.

En cuanto a las diferencias, destacan básicamente dos elementos, ambos conectados con la importancia del conocimiento en los contextos occidentales y la importancia de la meritocracia en España concretamente. El primero de ellos tiene que ver con la sociedad del conocimiento: destacan que en España se tiende más a la parte del conocimiento que a la fe. La importancia del conocimiento en las sociedades occidentales se filtra también en la aproximación al Budismo (sigue siendo importante en las comunidades tibetanas, tanto lideradas por asiáticos como por españoles). La otra característica, además es que el conocimiento se torna meritocrático: no basta con tenerlo, sino que necesitan poder acreditarlo (asemejándose a los sistemas de conocimiento). El énfasis meritocrático como algo negativo lo destacan sobre todo

los maestros asiáticos¹⁴⁴. Es decir que es una característica saliente para los que no se han socializado en un entorno mediterráneo.

8.1.4 El Diálogo Interreligioso

El diálogo interreligioso entre Budismo y Cristianismo a nivel global no es nuevo. Como se ha visto en los **capítulos 3 y 4**, han existido cristianos contemplativos que incorporaban formas meditativas del Budismo a sus prácticas místicas. El trasplante del Budismo a España ofrece óptimas condiciones para el diálogo interreligioso fecundo entre las tradiciones budistas y el Catolicismo. Para analizar en qué medida las organizaciones budistas afincadas en España trabajan en vistas a un diálogo interreligioso, se introdujeron preguntas tanto en las entrevistas como en el cuestionario.

Para medir el esfuerzo de interreligiosidad se toma el indicador de participación en diálogos religiosos. El resultado es que no es una práctica muy extendida por el momento: solamente el 7,5% de las comunidades encuestadas participan o han participado regularmente en este tipo de eventos. En la literatura no se proporcionan datos acerca de la proporción de comunidades que practican este tipo de reuniones, aunque presumiblemente en Estados Unidos, por la tradición de pluralismo religioso en el país puedan ser más que este 7,5%. Las comunidades que sí participan de ello, lo hacen a través de iniciativas de diálogo interreligioso como grupos de debate con representantes de distintas tradiciones.

Aunque el porcentaje es bajo como para confirmar tendencias entre los que sí dedican esfuerzos al diálogo interreligioso, es interesante anotar que la mayoría de centros que se dedican a ello en la actualidad son las comunidades que con más vocación representativa y menores niveles de dependencia presentan con respecto a la tradición. Un buen ejemplo es el de la Arya Marga Sangha del Centro Milarepa:

Un jesuita y yo montamos un movimiento que se llama “Encuentro de caminantes”. En el cual hay participantes a título individual, pero de 7 u 8 corrientes distintas. Y el foco es acercar todo lo que es el diálogo, lo que es el encuentro entre la implicación social y el diálogo interreligioso. MILAREPA

Por otro lado, la *Coordinadora Catalana d’Entitats Budistes* está poniendo en marcha diversos grupos de trabajo para avanzar en distintas direcciones, y una de ellas es la interreligiosidad. Explica también de la dificultad de crear sinergias en este sentido, porque el diálogo intrabudista está muy “verde”, declara la presidenta:

En l’aniversari de Gandhi, el 2 d’octubre em sembla que és, es va fer una marxa per la pau i llavors voldríem que això fos una activitat inter, diguem. Primer va ser només budistes: birmans, tibetans, i ens agradaria que fos a la llarga una activitat a l’any interreligiosa.

¹⁴⁴ Son los tres Lamas tibetanos (es decir un 1,2%). La monja de Taiwán, en cambio, no denota esta característica, posiblemente porque el suyo es un templo de base mayoritariamente étnica y no tiene tanto contacto con audiencias locales.

Però està tan verd l'àmbit de barreja de dins, entre budistes, que ara el que cal és això.
CCEB¹⁴⁵

Como último ejemplo de sinergia, cabe mencionar el uso de espacios cristianos para prácticas y/o retiros budistas. Se utilizan sobre todo en la realización de retiros de varios días y se requiere espacio para pernoctar. Además de ser espacios más austeros y adecuados y pensados para la práctica religiosa, hay también una razón económica generalmente y es que los monasterios cristianos son generalmente los alojamientos más asequibles. Existe ahí una interacción entre la vertiente religiosa y la importancia de las fuerzas económicas de Víctor Hori.

Hasta el momento el diálogo interreligioso entre el Budismo y el Catolicismo (u otras tradiciones), es poco numeroso y además no está institucionalizado a nivel de centros. Es todavía incipiente, en gran medida por el perfil católico de gran parte de la población, el poco costumbre del dialogo entre religiones en el contexto de acogida del Budismo y la fase de consolidación y ambigüedades en la que se halla el Budismo en el contexto español actualmente. Aunque hoy por hoy no es una prioridad en la agenda de la mayoría de centros budistas, se percibe como algo necesario y positivo desde las comunidades budistas. Se pueden apuntar dos causas principalmente: por un lado, porque el Budismo está todavía en fase de consolidación y por el otro, porque el contexto ha sido históricamente hegemónico a nivel religioso y no hay costumbre de ejercicios de diálogo entre tradiciones. No obstante, es posible que en un futuro surjan más iniciativas en esta dirección.

8.2 Dimensionando el fenómeno: centros y practicantes

Según los datos obtenidos en la encuesta a centros budistas, se puede hacer una aproximación en base al tamaño de las comunidades que han participado. El resultado es que con un nivel del 95% de confianza¹⁴⁶, actualmente hay aproximadamente **entre 6792 y 17500 practicantes** budistas asociados a centros. Lo que supone un máximo del 0,0003% sobre el total de la población, sabiendo que la población a 1 de noviembre de 2011 era de 46.815.916¹⁴⁷. Supone un número sustancialmente menor al que presentaban las dos agencias citadas en el **capítulo 5**.

¹⁴⁵ Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes

¹⁴⁶ El cálculo se realiza en base al error estándar y dos grados de libertad, con un sencillo ejercicio de inferencia. se puede calcular el intervalo inferior y el superior, y con un intervalo de confianza del 95%, la cifra se situará en ese rango. La fórmula es Media +/- (1,96 x Error estándar). El error estándar se calcula en base a la raíz cuadrada de la desviación estándar al cuadrado, partido por N. La media es de 58 personas y el error estándar es 13. Por tanto, se calcula el intervalo de confianza inferior: media - (1,96xError Estándar)= 58 - (1,96*13)= 58-25,48= 32,5. Se calcula seguidamente el intervalo de confianza superior: media + (1,96xError Estándar)= 58 + (1,96*13)= 58+25,48= 83,48. Y por último para obtener la aproximación para el caso español, se multiplica tanto intervalo inferior como el superior por el número de centros hallados en el censo budista (209).

¹⁴⁷ Datos proporcionados por el Instituto Nacional de Estadística en el apartado de censos (http://www.ine.es/censos2011_datos/cen11_datos_inicio.htm)

Se han considerado únicamente el número de personas que los centros consideran como miembros. Es por tanto una aproximación del número de practicantes asociados a comunidades. Seguramente si fuera posible hacer un recuento de todas aquellas personas que aplican preceptos budistas en su día a día, los simpatizantes con la tradición y los meditadores, el número ascendería rápidamente. La dificultad de contabilizar cuántos budistas hay es enorme, básicamente por dos motivos: por las múltiples aproximaciones posibles – que hacen que la pertenencia sea difusa, se verá también para el caso español más adelante-, y porque no existe ningún registro oficial ni unificado donde se listen ni todos los centros existentes, ni tampoco quiénes se afilian como practicantes budistas.

Teniendo en cuenta la baja receptividad del contexto español a nuevas cosmologías y considerando los factores expuestos en la sección anterior, en esta sección se describen las características de los representantes budistas a nivel sociodemográfico. Se expone quiénes son los líderes budistas en España, cuáles son sus características, qué trayectorias vitales presentan en el Budismo y cuáles son sus motivaciones para introducirse en el *Dharma*.

La hipótesis de partida es que, siendo España un contexto culturalmente monolítico y prácticamente cerrado hasta mediados de los años 80, se cumplirá con fuerza el pronóstico de los budistas de élite entre los representantes. Se espera que sean personas bien estantes, con capital económico y sobre todo poseedores de capital cultural elevado. Particularmente hombres. Son las personas que tienen las condiciones materiales de existencia y la capacidad de observación crítica de la realidad que les lleva a ser auténticos buscadores. A nivel religioso, cabe esperar que sean personas que hayan perdido la confianza en las instituciones religiosas y que tras darse las condiciones de permeabilidad, han iniciado procesos de búsqueda individual y han generado un efecto *llamada* hacia tradiciones orientales, en este caso, budistas.

Se exploran también las motivaciones de estas búsquedas y las necesidades para generar demanda e importación del Budismo. Se toma en consideración también la importancia de la Felicidad como meta individual y colectiva.

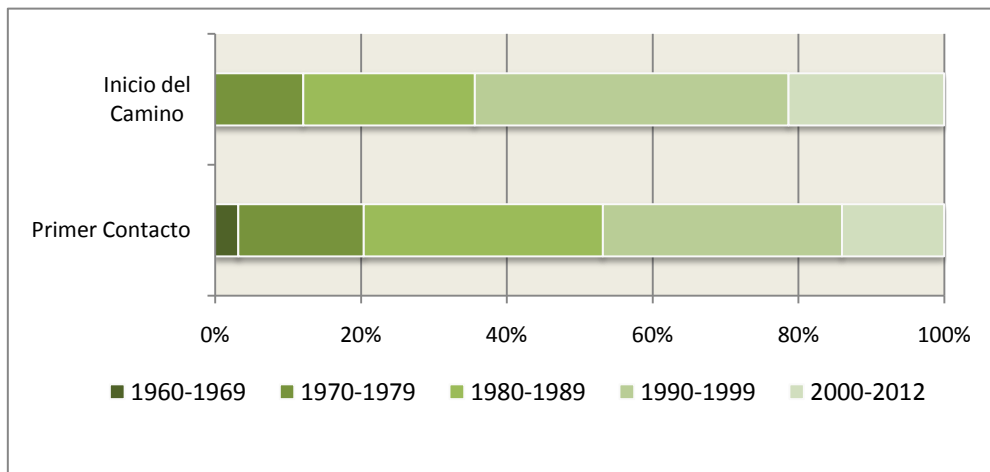
8.2.1 Retrato sociodemográfico y trayectorias budistas de los representantes

La información que se presenta en esta sección, hace referencia exclusivamente a los datos proporcionados por los líderes budistas que han participado en el estudio. Tal y como se ha expuesto en el **capítulo 6**, son los informantes (representantes de centros para las encuestas, y maestros y personas referentes en el proceso de introducción e institucionalización del Budismo en España). Se pueden considerar por tanto que los representantes son los pioneros del Budismo en España y no se pueden generalizar los perfiles al conjunto de miembros de las comunidades que han participado en el estudio. Son los *otros significantes*, que se han fijado anteriormente como las piezas clave del proceso de introducción y consolidación del Budismo en el país.

En la presentación básica del capítulo 7, se ha constatado que son personas que ocupan cargos de responsabilidad en los centros¹⁴⁸, mayoritariamente hombres (62,5%, frente al 37,5% de mujeres) y el 80% de ellos tienen entre 43 y 60 años. Son por tanto una generación nacida en pleno régimen franquista (años 50 y 60) y que han vivido el Nacionalcatolicismo y también los efectos del Concilio Vaticano II. Conviven también con la segunda oleada de secularismo que describe Pérez-Agote entre los años 60 y 80, en pleno proceso de exculturación¹⁴⁹.

Los primeros contactos con el Budismo se inician a finales de la década de los 60, como consecuencia de la explosión contracultural europea. Son escasos (3,2%) y muy tentativos. En los 70 aumentan los primeros contactos pero se darán sobre todo en los 80 y los 90 (cuando la presencia del Budismo va aumentando, el 32,8% de los representantes para cada década). No obstante, el compromiso con las tradiciones budistas – lo que se ha identificado con el inicio del camino” - comenzará a partir de la segunda parte de la década de los 70, aumentando en los 80 y especialmente notables en los 90 (un 43% de los representantes). A partir del año 2000 disminuyen los valores justamente porque se trata de líderes y representantes del Budismo. Si hubiera información disponible acerca de los miembros, practicantes y simpatizantes, el dibujo sería muy diferente y sería a partir del 2000 cuando más aumentarían las proporciones de contactos y de “inicios del camino”. El **Gráfico 13** muestra los resultados de los primeros contactos con el Budismo y el inicio de su camino:

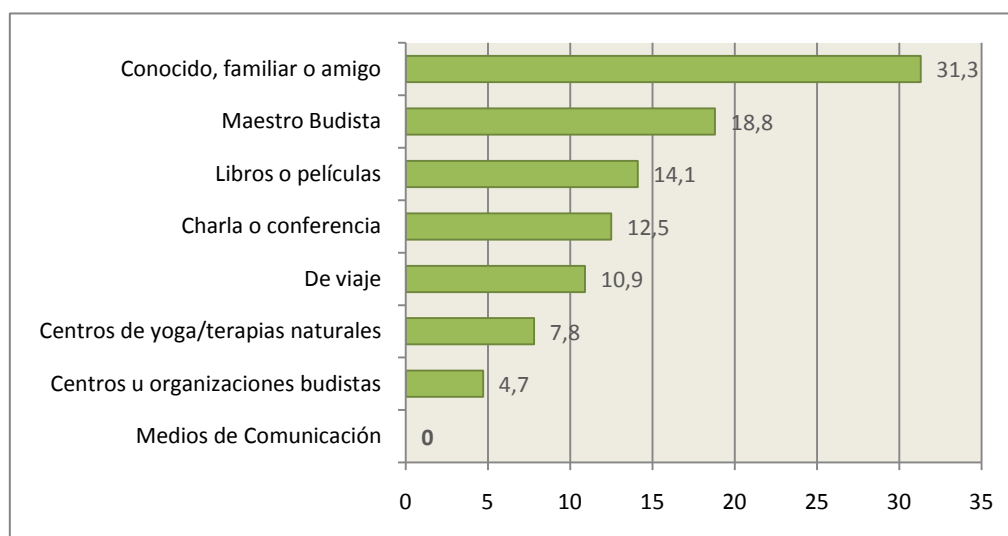
Gráfico 13: Momento de la primera toma de contacto y el inicio del camino del Budismo (%)



Un elemento importante que se desprende de estos datos es que el interés y la llamada del Budismo comienzan todavía bajo el régimen franquista. La pregunta siguiente es ¿de qué forma entran en contacto con el Budismo? En la literatura se han destacado el capital social y el contacto directo con maestros. En el **Gráfico 14** se exponen las principales formas de contacto de los representantes con las tradiciones budistas:

¹⁴⁸ Una tercera parte son los fundadores de los centros (32%), prácticamente otro tercio son directores (31%), ocupan cargos relacionados con la junta de gobierno de una asociación el 21% (presidentes, secretarios o tesoreros) y el resto son una figura intermedia de responsabilidad (coordinadores, 16%).

¹⁴⁹ Es en esta segunda oleada que Pérez-Agote sitúa el paso de una *religiosidad* católica a una *cultura católica*.

Gráfico 14: Forma principal del primer contacto con el Budismo (%)

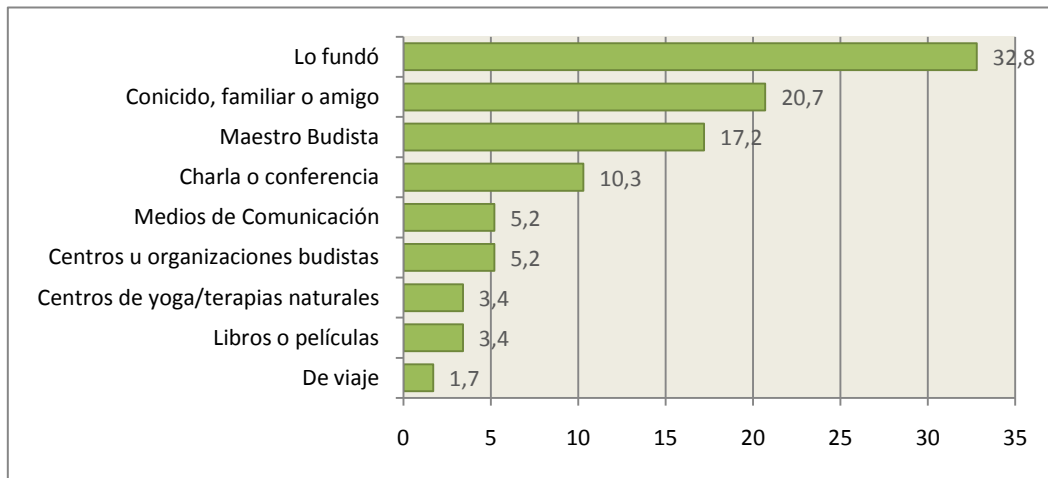
Las opciones se han ordenado de mayor a menor, para facilitar la lectura. Las dos primeras, coinciden totalmente con lo presentado en la literatura: Una tercera parte prácticamente llegan al Budismo través de un conocido, un familiar o un amigo (31,3%), es decir, la importancia del capital social como forma de reclutamiento. En segundo lugar, pero a cierta distancia, le sigue la opción de haberlo conocido a través de un Maestro Budista (18,8%), (posiblemente porque en el momento de contacto había más bien pocos maestros presentes y cercanos). El resto de opciones son menos frecuentes (por debajo del 15%) y cabe destacar la ausencia total de casos que han conocido el Budismo a través de medios de comunicación (en gran medida se debe a cuestiones estructurales de los momentos de toma de contacto, sólo estaban presentes en libros y películas, y ello supone el 14,1% de los casos). Cabe destacar también el 10,9% de casos que conocen el Budismo en un viaje, mayoritariamente en viajes a la India y el Nepal en plena oleada *hippie*.

Utilizando el mismo listado de elementos a través de los cuales conocieron al Budismo, se preguntaba también la forma a través de la que conoció el centro al que está representando. Aparece una nueva categoría de fundación, puesto que un tercio de los representantes eran a la vez los fundadores (32,8%). La fundación es la primera forma de contacto y el capital social pasa a un segundo plano y disminuye hasta el 20, 7% (es menor la importancia del capital social en el contacto con el centro que con las tradiciones budistas en general). Le sigue la opción de conocerlo a través de un maestro budista (17,2%, que mantiene un nivel similar a la importancia en el contacto con la tradición). En situación minoritaria se hallan las opciones de conocerlo a través de actividades divulgativas como charlas o conferencias (10,3%). Tienen poco impacto en el contacto con los centros los medios de comunicación (el auge del Budismo en los medios de comunicación no se afianza hasta la década de los 90), disminuye la importancia de los viajes (dado que los centros están en España, tiene poco sentido conocerlo en un viaje a no ser que sea en la misma península).

El resto de opciones son bastante minoritarias, y disminuyen su impacto en el contacto con los centros respecto a su importancia en el contacto con el Budismo (se trata de los centros y

organizaciones budistas, los centros de terapias naturales y los libros o películas). A continuación se muestra el **Gráfico 15**:

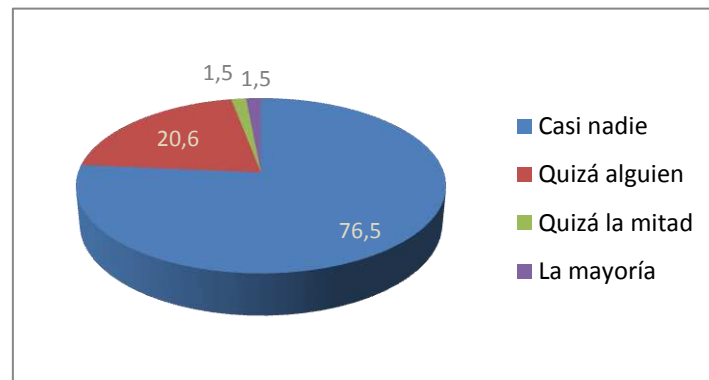
Gráfico 15: Forma principal de conocer al centro que representa (%)



Una de las cuestiones remarcables es la importancia ineludible del capital social. En el caso del contacto con las tradiciones budistas es la primera forma de contacto y en el caso de la vinculación a un centro es la segunda (puesto que un tercio de los representantes participan además en la fundación de los centros a los que pertenecen).

En el intento de explorar un poco más a fondo la cuestión del capital social y su importancia en la introducción en el Budismo, se preguntaba en qué medida el capital social de los representantes era efectivamente budista. En otras palabras, se indaga qué proporción de sus amigos, familiares y conocidos, son budistas o cercanos al Budismo (o alguna entidad Budista) en el momento de su primera toma de contacto con las tradiciones budistas. Resulta sorprendente constatar que tres cuartas partes (76,5%) afirman que nadie o prácticamente nadie de su entorno se consideraba budista en el momento en que tuvo su toma de contacto. Un 20,6% declara que quizá alguien de su entorno era Budista o cercano al Budismo, mientras que el 3% restante considera que quizá la mitad (1,5%) o la mayoría (1,5%). Se presentan los resultados en el **Gráfico 16**:

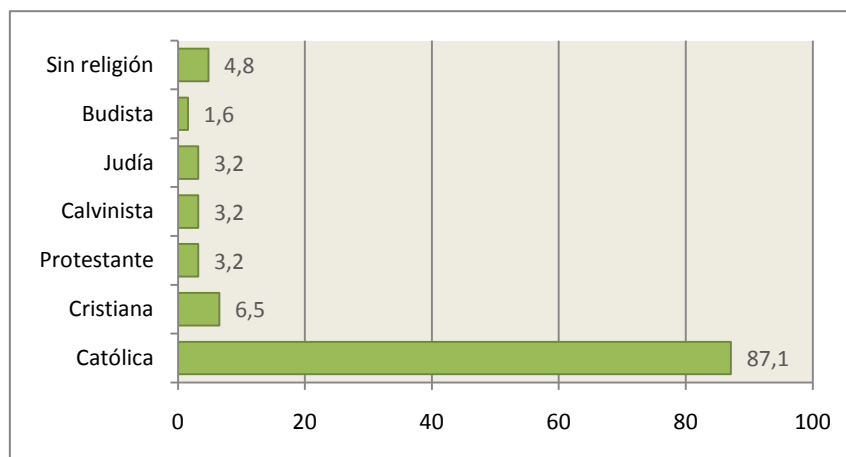
Gráfico 16: Proporción de conocidos Budistas o cercanos al Budismo en el entorno del representante, en el momento de la primera toma de contacto con el Budismo (%)



Es decir, que en la mayoría de casos que llegan al Budismo a través de los propios contactos, estos contactos que los introducen no son budistas. Resulta en cierta medida una paradoja y de forma especulativa puede vincularse a dos fenómenos: puede estar relacionado con lo difusas que son las fronteras entre identificarse como budista y no hacerlo (aunque en la pregunta ya se incluyó la instrucción de ser budistas o cercanos al Budismo). La segunda cuestión es que el Budismo es algo recomendable aunque no se esté participando en él. Puede tener relación en cierta medida con el imaginario positivo y simpatizante que ha conseguido. Los representantes budistas, por tanto, en el momento de tomar contacto con el Budismo conviven con unas relaciones que, como mínimo, conocen de la existencia de las tradiciones budistas.

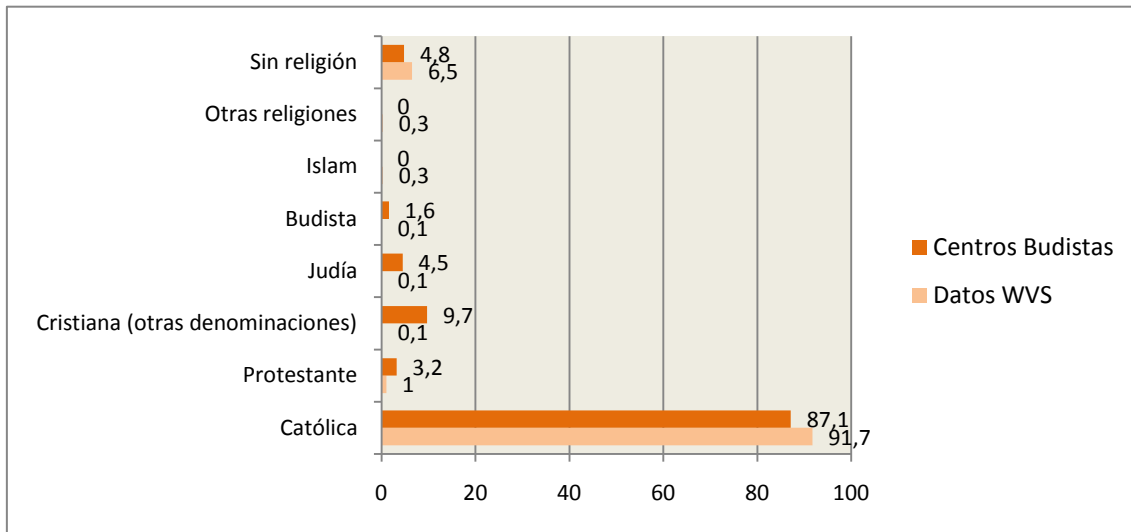
En otro orden de cosas, y dadas las características del paisaje religioso en España, cabe apuntar algunas cuestiones acerca de los entrevistados en materia religiosa. Es importante, en primer lugar, conocer el entorno religioso en el cual han crecido. En el Gráfico 17 se muestra cuál es la religión predominante en el seno familiar de los representantes:

Gráfico 17: Religión predominante en el seno familiar de los representantes (%)



El seno religioso predominante es cristiano, con excepciones minoritarias de budistas (1,6%) y los que crecen en un entorno “sin religión” (4,8%). Predomina el Catolicismo (87,1%) y le siguen otras denominaciones cristianas (6,5%) y protestantes, calvinistas y judíos se dan en la misma proporción (3,2% en cada caso). Se confirma por tanto que son mayoritariamente conversos, dado que tan sólo un 1,6% considera que proviene de una familia budista. Para comparar en qué medida se corresponde con la distribución de la población general, se toman los datos de *World Values Survey* presentados en el **capítulo 5** de la población general entre los 35 y los 72 años de edad. El **Gráfico 18** muestra la comparativa entre las religiones en las que han sido educados los representantes budistas y la población general:

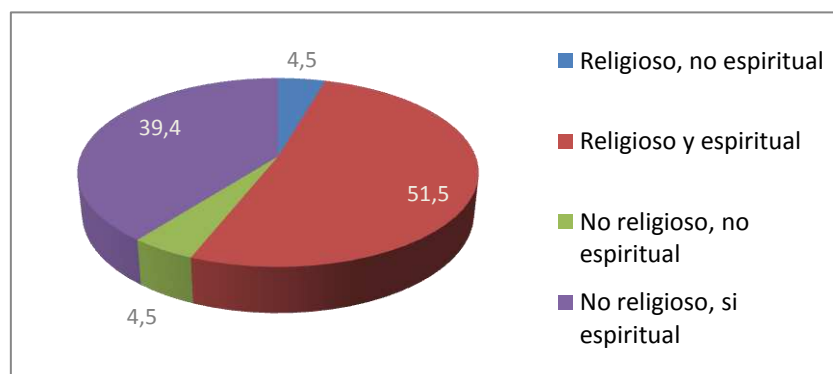
Gráfico 18: Religión predominante en el seno familiar (comparativa WVS 2007 y datos de Budismo en España)



Se observa que las tendencias son similares: la religión en el seno familiar es en ambos casos predominantemente Católica (en el caso de los budistas un poco más baja, porque hay un poco más de otras denominaciones cristianas). En el caso de los representantes budistas hay también algunos casos de judíos y un 3% de personas que crecen sin estar educadas en una religión concreta (suponiendo el doble que en el caso de la población general). En definitiva, se recoge algo más de variabilidad de religiones en el seno familiar para los representantes budistas. Por otra parte, la proporción de la población general que considera haber crecido en un entorno “sin religión”, es algo superior (supone un 6,5% frente al 4,8% para los representantes budistas).

Siguiendo con el perfil religioso, se analiza ahora el Autoposicionamiento en materia religiosa. Como se ha visto en el **capítulo 4**, generalmente el Budismo es una tradición religiosa que no solamente atrae a personas religiosas y creyentes, sino que apela también a aquellas que tienen una vertiente más espiritual. No obstante, para el artículo de la proximidad a valores budistas (Arroyo 2012) se halla que la secularización individual es un factor importante, especialmente en cuanto a la desconfianza con respecto a las instituciones religiosas. El **Gráfico 19** muestra la proporción de perfiles en materia religiosa, entre el colectivo de los representantes de los centros:

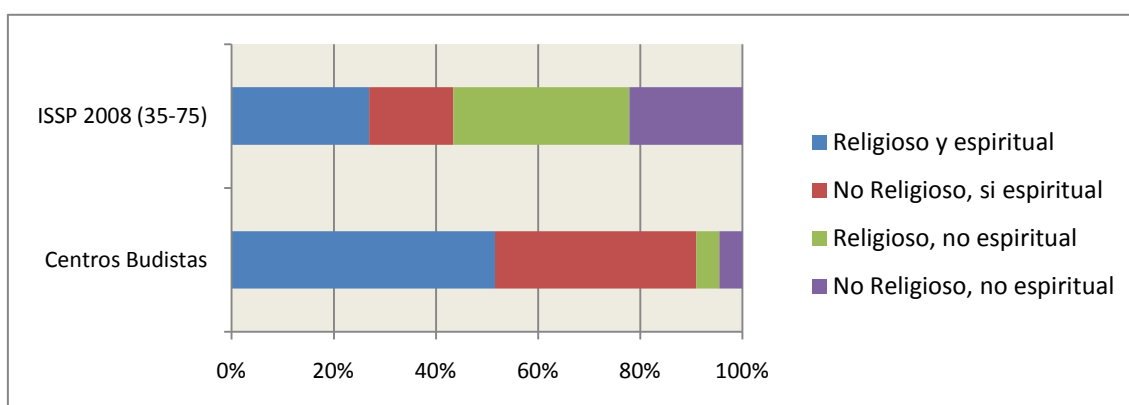
Gráfico 19: Perfil de los representantes en materia religiosa y espiritual (%)



En el **Gráfico 19** se observa que más de la mitad (51,5%) se consideran “Religiosos y espirituales”. Les siguen de cerca los que no se consideran “No religiosos pero sí espirituales” (39,4%). Es decir, el 90% comparten la característica de ser espirituales mientras que los que se consideran religiosos (independientemente de su vertiente espiritual) son el 56% (51% “religiosos y espirituales” y 4,5% de “Religioso, no espiritual”. En definitiva, la constante entre los representantes budistas es la dimensión espiritual y en cuanto a la dimensión religiosa hay más heterogeneidad. Vale la pena notar también que hay un 4,5% que se consideran “No religiosos, no espirituales”. Aunque el número es poco impactante, puede estar apuntando una tendencia hacia la destradicionalización y las múltiples definiciones que adopta el Budismo (como se verá más adelante) que realice un giro hacia algo que no tenga que ver ni con religión ni con espiritualidad.

Para comprender mejor en qué medida estos perfiles de autodefinición en materia religiosa se corresponden con el conjunto de la población, se ha creado el **Gráfico 20**. En él se comparan los datos anteriores con la población española general, para las mismas edades¹⁵⁰:

Gráfico 20: Perfil en materia religiosa (Comparativa ISSP 2008 para las mismas edades y los centros budistas de España 2011-2012)



Tal y como se desprende del **Gráfico 20**, se recogen grandes diferencias en materia religiosa para los representantes de los centros budistas y la población general. De entrada, entre los representantes de centros budistas predomina la vertiente espiritual (combinada con la religiosidad o no). En la población general hay un 34,5% de individuos religiosos pero no espirituales (frente al 4,5% de la otra muestra). Además también entre la población general se multiplica por cinco el volumen de personas que no se consideran religiosas y tampoco espirituales. Es decir, la gente que forma parte de centros budistas y está comprometida, presenta un paisaje distinto en lo que se refiere a la definición de los entrevistados en materia religiosa, basado en la espiritualidad y donde queda poco espacio para aquellos que no se consideran ni religiosos ni espirituales. En la población general predominan aquellos que se consideran “Religiosos, no espirituales”.

¹⁵⁰ Se toman los datos de la oleada de *Religion 2008* del ISSP. Son los datos más recientes y se han tomado además los resultados para aquellos que tienen entre 35 y 75 años, para hacerlo coincidir con el rango de edad de los representantes.

Así como en las entrevistas se declara que los condicionantes del entorno, especialmente el rechazo hacia la religión católica, tienen un gran impacto sobre la entrada del Budismo, también declaran que tras años de práctica budista se da un fenómeno de comprensión o reconciliación con la *religión* en sentido amplio. En el 40% de las entrevistas surge la cuestión que el mismo informante o miembros de su comunidad se reconcilian o se tornan menos hostiles hacia el catolicismo tras su compromiso en la práctica budista. El siguiente fragmento presenta dos ideas: la posibilidad de convivencia de ambas tradiciones en una misma persona y la reconciliación. Este fenómeno es transversal a todo tipo de comunidades, tanto Mahayana como Vajrayana. Se presenta a continuación un fragmento ilustrativo, que pertenece al Presidente de RIGPA España:

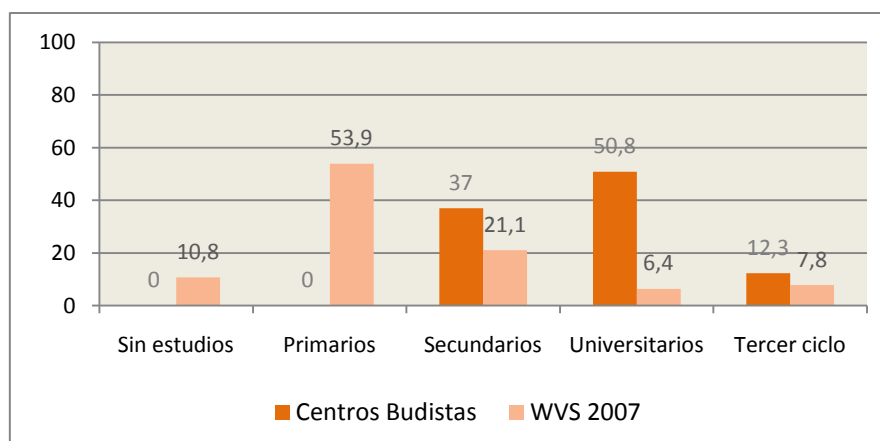
En RIGPA respetamos la creencia de todas las personas, ¿no? Y además, diría más, hay muchas personas que son católicas y que después de haber estado en relación con el Budismo y con las enseñanzas que en RIGPA ofrecemos, se han podido relacionar de una manera más profunda con su propia religión. Para aquellos que se consideraban ateos, hay un proceso de acercamiento y distensión hacia el Catolicismo. RIGPA

En definitiva, en materia religiosa los representantes budistas se caracterizan por haber crecido en entornos esencialmente cristianos y espirituales. La religiosidad es una cuestión que presenta más diferencias de partida, pero se apunta también a un fenómeno unificador que conlleva la práctica budista. A continuación se centra el análisis en el perfil sociodemográfico de los informantes.

En el Budismo Moderno se afirma que los practicantes budistas son personas de clase bienestante, con un buen nivel de estudios y con un poder adquisitivo importante. A continuación se contrastan los datos de los representantes de las Comunidades budistas con la población general española en materia de estudios, clase social, posicionamiento político y nivel de ingresos. Al final se examinan también los perfiles profesionales de los informantes clave.

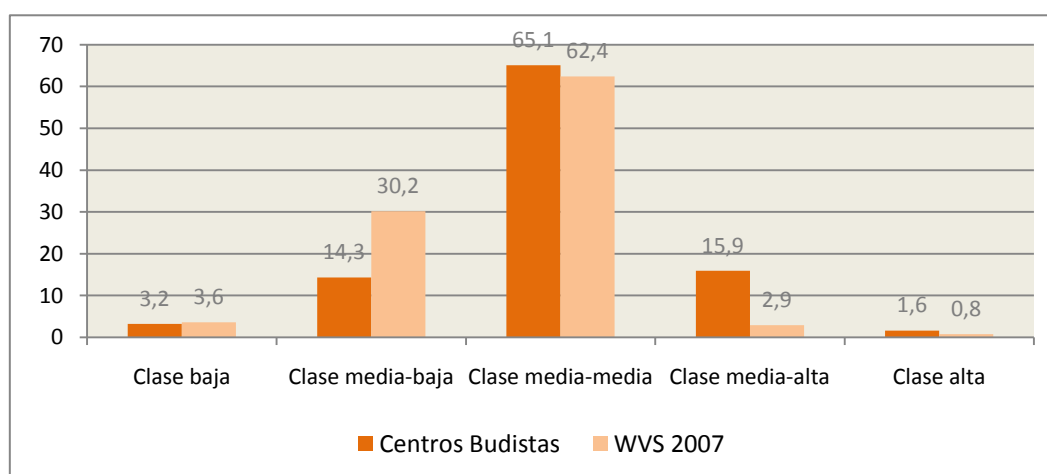
El nivel de estudios finalizados de los representantes de los centros, es mayoritariamente alto y no se registran casos con estudios primarios o sin estudios. Casi un 65% de los representantes tienen como mínimo estudios universitarios completos (50,8% universitarios completos y un 12,3% tiene estudios de Tercer Ciclo, Máster y/o Doctorado). El 35% restante tiene como mínimo estudios secundarios completos (secundarios completos, 10,8% y Universitarios completos, 26,2%). Son por tanto un segmento con un capital cultural elevado. En cambio, en el caso de la población española para las edades comprendidas entre 35 y 75 años, se denota una clara tendencia a estudios mayoritariamente primarios. En el **Gráfico 21** se recoge como los representantes budistas tienen mucha más formación que la población general para el mismo rango de edad:

Gráfico 21: Comparativa entre el nivel de estudios de los representantes y la población española entre 35 y 75 años (%)



A continuación se muestra la clase social percibida de los representantes de los centros, comparada con la clase social percibida de la población general. La percepción de la clase social está de acuerdo con los niveles de formación y los perfiles ocupacionales que se han comentado en el **capítulo 4**: una gran parte (más del 85%) se consideran, como mínimo, de clase media-media (media-media, 65,1%; media-alta, 15,9% y alta, 1,6%). En comparación con la población general, es siempre mayor el porcentaje de representantes budistas de clase media-media hasta clase alta, destacando que la clase media-alta es cinco veces superior para los representantes budistas:

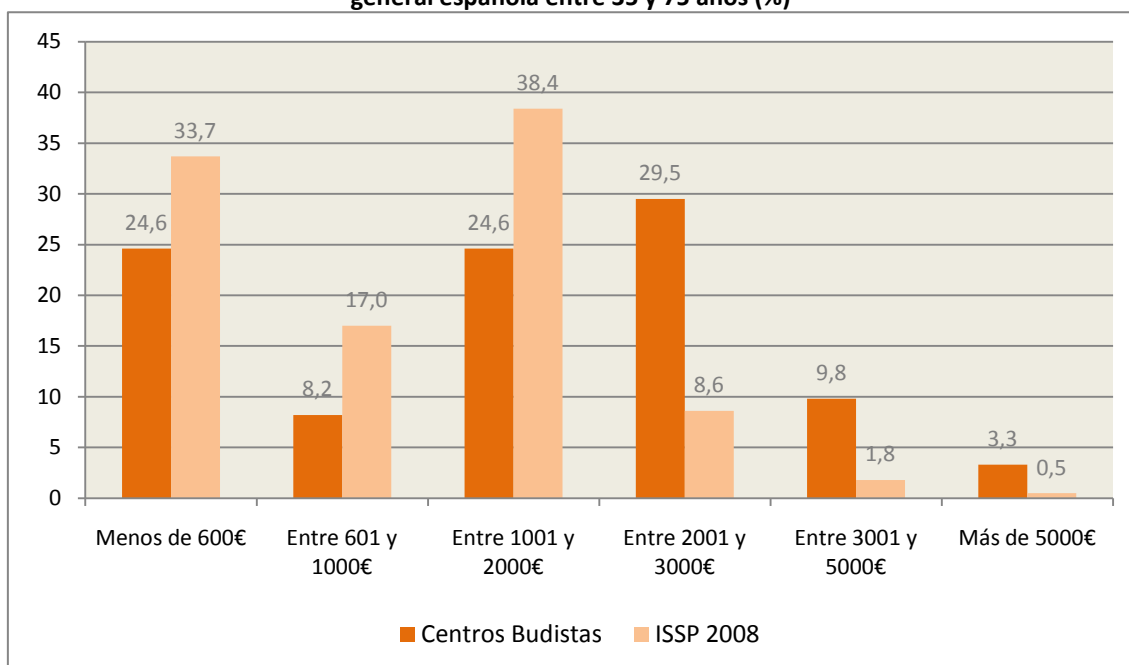
Gráfico 22: Comparativa del autopercepción en clase social de los representantes y la población general española entre 35 y 75 años (%)



En cuanto al posicionamiento político, la media se sitúa en el 3,54 sobre 10 (siendo 1 extrema izquierda y 10 extrema derecha). Se registra una desviación estándar baja (1,54), así que se puede considerar que los líderes budistas en España son de tendencia progresista. La media española, según el WVS para encuestados entre 35 y 75 años, corresponde a 4,62 (con un 1,9 de desviación). Los representantes de las Comunidades Budistas se sitúan más a la izquierda que la población general, representando una visión de tendencia más progresista.

A continuación se recoge el nivel de ingresos de los representantes encuestados y se representan junto al nivel de ingresos mensuales para la población general en la edad especificada en el **Gráfico 23**:

Gráfico 23: Comparativa en el nivel de ingresos mensuales de los representantes y la población general española entre 35 y 75 años (%)



El nivel de ingresos de los representantes está por encima del nivel de ingresos de la población general en las categorías de salarios más elevados (a partir de 2000 euros mensuales). La diferencia en la categoría de 2001 a 3000€ supone más del triple que la población general, se quintuplica a partir de los 3000 y es seis veces superior a partir de los 5000 euros mensuales. Sin duda, el poder adquisitivo de los representantes de los centros budistas está muy por encima de la población general española entre 35 y 75 años, confirmándose así el perfil de capital cultural y económico elevado entre los practicantes de Budismo.

Por último resulta pertinente registrar cuáles son las ocupaciones laborales de los practicantes: en primer lugar porque la mayoría de los representantes no son budistas a tiempo completo y por otro, para ver en qué medida coincide con las descripciones de mayoría de profesionales liberales que describe la literatura. La **Tabla 36** recoge las ocupaciones citadas en las encuestas y clasificadas por categorías generales.

Solamente para el 13% de los casos, su ocupación principal es el Budismo (corresponde con Maestros que son directores de Comunidades). El resto de informantes, son lo que se ha identificado como “budistas a tiempo parcial”, y compaginan su práctica con otras profesiones. Destacan las ocupaciones relacionadas con la docencia a cualquier nivel de enseñanza (23,7%) y los profesionales liberales (14,6%). Resulta interesante la elevada proporción de psicólogos y psicoterapeutas (12,5%), coincidiendo con las proporciones expresadas para Estados Unidos:

Tabla 36: Ocupación principal de los representantes (actual o la última que tuvo) (%)

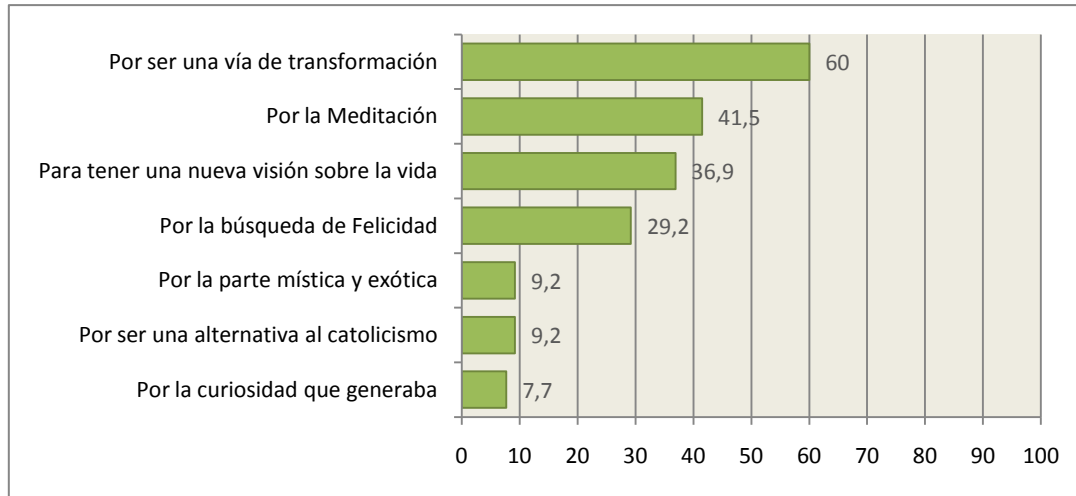
Ocupación	Porcentaje	Ocupación	Porcentaje
Administrativos	1,6	Estudiantes	1,6
Asistentes Sociales	3,2	Jubilados	3,2
Bibliotecarios	3,2	Labores domésticas	3,2
Budismo únicamente	12,9	Personal Sanitario	10,1
Directivos	5,4	Profesionales liberales	14,6
Docentes	23,7	Psicólogos	12,5
Empleados municipales	4,8	Total	100%

En este apartado se ha visto como los informantes clave del estudio personas con un alto conocimiento de las tradiciones Budistas, largas trayectorias y un alto conocimiento de las Comunidades a las que representan. Muchos de ellos entraron en contacto con el Budismo hace décadas y son actualmente referentes de las comunidades que, o bien fundaron ellos mismos (se cumple en una tercera parte de los casos) o bien están en la Comunidad desde hace muchos años. Más del 80% son testigos de los primeros años de las tradiciones Budistas en España. A través de sus perspectivas, sus vivencias personales y sus labores representativas, han contribuido para la construcción de esta pequeña historia de las tradiciones Budistas y para la comprensión del fenómeno en profundidad que se trata en los próximos cuatro capítulos. Se ha tratado de comparar también el perfil sociodemográfico de los informantes con la población general española para las edades entre 35 y 75 años, para ver en qué medida se sitúa por encima de la media. El resultado es que los líderes budistas son esencialmente hombres, con un estatus socioeconómico alto y un nivel muy elevado de capital cultural, superando a la población general en todos estos aspectos.

8.2.1.1 Motivaciones de acercamiento al Budismo

Se ha detallado que los representantes budistas son esencialmente *buscadores* bienestantes que tras una orientación más espiritual y en menor medida religiosa, llegan a las tradiciones budistas. En esta sección se muestra cuáles son las motivaciones iniciales que acercan a los informantes al Budismo. Se ha visto anteriormente que el capital social es la principal forma de contacto, pero ¿por qué el Budismo? En un entorno reflexivo y de pluralización religiosa incipiente pero en aumento, son múltiples las posibilidades y los frentes de búsqueda por descubrir. Las tradiciones budistas se instalan en una sociedad como la española, donde la religión católica está generalmente desprestigiada y los niveles de práctica disminuyen de forma inequívoca. A continuación se detalla qué elementos tiene el Budismo o qué elementos consideran los informantes que son atractivos y suponen motivaciones para implicarse en el Budismo. El **Gráfico 24** muestra que el interés mayoritario se centra en ser una vía de transformación (60%), seguido de la Meditación (41,5%) y las posibilidades que ofrece de tener una nueva visión sobre la vida (36,9%). La búsqueda de la Felicidad se sitúa en el 29%, mientras que el resto de las opciones (por la parte mística y exótica, por curiosidad y por ser una alternativa al catolicismo) se quedan por debajo del 10%:

Gráfico 24: Motivo del interés inicial por el Budismo (%)



De aquí pueden desprenderse esencialmente dos ideas: por un lado, que no es tanto una cuestión religiosa y trascendente, sino que supone en prácticamente dos terceras partes de los encuestados en un elemento transformador y nuevas visiones, nuevas ideas. No hay curiosidad destacable ni una gran atracción por lo exótico, sino que finalmente el contacto inicial es como un soporte, una forma de cambiar. De las cuatro opciones que más se mencionan, tres de ellas implican cambio, nuevas visiones o mejoras. Queda como excepción la Meditación, que podría considerarse como la técnica fundamental para cualquiera de las tres cuestiones (la vía de transformación, la nueva visión sobre la vida y la búsqueda de la felicidad). Es sorprendente que solo el 9,2% está motivado en acercarse al Budismo como alternativa al Catolicismo. Teniendo en cuenta la situación descrita en el capítulo 6, cabía esperar que el porcentaje fuera más alto. No obstante, conduce a pensar que justamente el Budismo, por esa dimensión espiritual y transformadora, no se sitúa en el mismo plano que el Catolicismo. Será interesante explorar cuáles son las definiciones que se ofrecen en los distintos modelos que se exploren.

En este mismo sentido, los informantes declaran que detrás de todas sus historias y trayectorias con el Budismo hay búsquedas, lo que lleva a recuperar el concepto de *buscadores*¹⁵¹. Además, en el 80% de los casos se detecta el sufrimiento como denominador común, tanto para ellos como para los miembros de sus *Sanghas*. El sufrimiento propio o ajeno, motivado por pérdidas, enfermedad o situaciones de crisis se identifica como la gran avenida de entrada entre los practicantes españoles. En el siguiente fragmento se expone claramente qué tipo de situaciones de sufrimiento son habituales:

Trobes molta gent que ha tingut alguna experiència dolorosa, o per tenir diguem-ne més coneixement sobre el procés de la mort, perquè ha passat, diguem-ne un moment de dol; d'altres que tenen malestar, que volen reeixir d'alguna malaltia... del que sigui, depressió, angouxa, neguit...allò que ens falta, que volem una ajuda perquè ens faci anar cap endavant. Molta gent arriba al Budisme per problemes, depressions i coses d'aquestes.
DIKI LING

¹⁵¹ Es el concepto de *seekers* que plantea Stutcliffe (Sutcliffe 2003)

Realza situaciones de pérdida, experiencias dolorosas propias o cercanas. LA cuestión del duelo y la muerte son recurrentes, en gran medida porque en las sociedades occidentales, generalmente, la muerte se oculta o se aparta de las explicaciones centrales que ofrecen las cosmologías religiosas, mientras que en el Budismo se ofrecen muchas herramientas para comprender el proceso de la muerte, con un gran hincapié en la preparación para el momento de tránsito y los signos específicos de dicho proceso.

Aunque el sufrimiento es la avenida más importante, no se puede afirmar que todos los practicantes budistas y los representantes se convirtieran al Budismo por situaciones críticas. Hay un 20% que declaran que se acercan al Budismo en la búsqueda de “algo más”. También se origina en una insatisfacción o una falta de respuestas, pero no necesariamente en dolor y sufrimiento. El siguiente fragmento expone un caso paradigmático: además de contemplar la insatisfacción o la necesidad como punto de partida, explican cómo la búsqueda espiritual (sin necesidad de partir de la situación de crisis o dolor, simplemente búsqueda) constituye una vía de llegada hasta el Budismo. Corresponde a la representante de la Comunidad Zendo Betania:

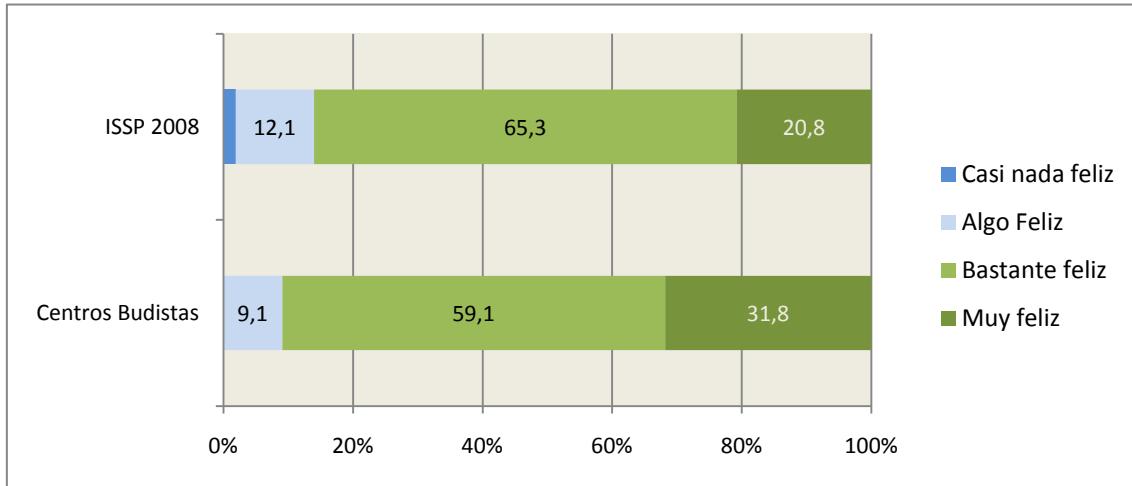
Bé, en el nostre cas, la introducció va estar per un tema de recerca, de búsqueda. En realitat el fet de pertànyer a una institució religiosa, pot semblar que la recerca la fas en la línia de l'àmbit religiós al que pertanys. Era tot un treball de descobriment de la importància del cos en el procés espiritual. Amb respecte al cos vam entrar en contacte amb el loga i per tant, amb les tradicions orientals. Doncs de cop i volta ens adonem que existeix una línia de pràctica espiritual que encara que sigui cristià, ve des de les tradicions orientals. Ve des del Zen, no? Concretament des de Japó. ZENDO BETANIA

Narra el proceso de una comunidad de católicas que a través del Yoga llegan a contactar con una corriente de jesuitas contemplativos que incorporaban el Zen en su práctica espiritual. Por tanto, el componente de búsqueda está presente en todas las trayectorias, comprensible dado que las tradiciones budistas son generalmente lejanas y, sobre todo en los inicios de los informantes, eran poco conocidas en el contexto español. La insatisfacción está presente en estas búsquedas pero sobre todo, lo predominante es el sufrimiento como punto de partida de esos procesos de búsqueda. No resulta extraño dado que el Budismo busca salir del sufrimiento como objetivo último y en su expansión moderna se vincula a la búsqueda de la Felicidad. Aunque la búsqueda de la Felicidad no es la motivación principal en el momento inicial de contacto de los informantes con el Budismo, en seguida se convierte en un objetivo común: la Felicidad para todos los seres sintientes.

Existen pocas diferencias entre las definiciones de la felicidad como objetivo común que realizan las distintas comunidades. Además de ser un objetivo común, el simple hecho de darse cuenta que la Felicidad es una meta compartida y universal, genera un efecto empático con el resto de seres. La Felicidad se sitúa como un valor importante y por ello se recogía el nivel de Felicidad general de los representantes de los centros budistas. El resultado es que los representantes de los centros budistas se declaran altamente felices. Casi un 32% se considera “Muy feliz” y casi un 60% es “Bastante feliz”. Ello implica que más de un 90% son altamente felices. Ninguno de ellos declaró estar “Poco” o “Nada Feliz” y únicamente el 10% se consideró “Algo Feliz”. Para poder contextualizar estos datos en relación a la población general española,

se compara con los datos de Felicidad proporcionados por el International Social Survey Programme de 2008 (ISSP)¹⁵². Se muestran los resultados en el **Gráfico 25**:

Gráfico 25: Nivel de Felicidad (Comparación entre ISSP 2008 y cuestionario a centros budistas)



Se muestra la comparación en columnas apiladas, una para cada conjunto de datos. Se han marcado las categorías más asociadas con felicidad en tonos verdes y las menos asociadas en tonos azules. A nivel general se aprecia un predominio de los verdes en ambos casos. Eso refleja que se consideran “Bastante” o “Muy felices” tanto la población general (sumando 86,1%) como los representantes de los centros budistas (90,9%). Significa una amplia mayoría en ambos casos, pero se registran matices diferentes. Por ejemplo en la categoría más baja, “casi nada feliz” se sitúa menos de un 2% de la población general y en el caso de los representantes budistas, nadie. Las proporciones de la población general son más altas para las categorías “Algo feliz” y “Bastante feliz”. Pero los muy felices son un 30% de los representantes, frente a un 20% de la población general. En definitiva, las diferencias están en los extremos: los representantes de centros budistas son, como mínimo, algo felices y hay un 30% que son muy felices. La población general se concentra en el “Bastante feliz”, registrando menos proporción de respuestas en el “Muy feliz” y más personas ubicadas en los dos peldaños inferiores (“Casi nada feliz” y “Algo feliz”). Con los datos disponibles no se puede establecer una relación causal entre ser budista y ser feliz, pero sí se puede constatar que el colectivo budista está asociado a menor infelicidad y a cuotas de felicidad más elevada. Si bien es cierto que muchas de las trayectorias arrancan en estadios de infelicidad, dolor y pérdida, es muy probable que el contacto con el Budismo y la práctica budista aumenten los niveles de felicidad.

¹⁵² Aunque el enunciado coincide con el del ISSP, ésta da cuatro opciones de respuesta (“Not at all happy”, “Not very happy”, “Fairly happy” y “Very happy”) mientras en el cuestionario a centros budistas se proporcionaban cinco categorías (“Nada feliz”, “Poco feliz”, “Algo feliz”, “Bastante feliz” y “Muy feliz”). Para poder comparar ambos resultados en una misma representación se han aglutinado las categorías “Nada feliz” y “Poco feliz” para compararlas con “Not at all happy”.

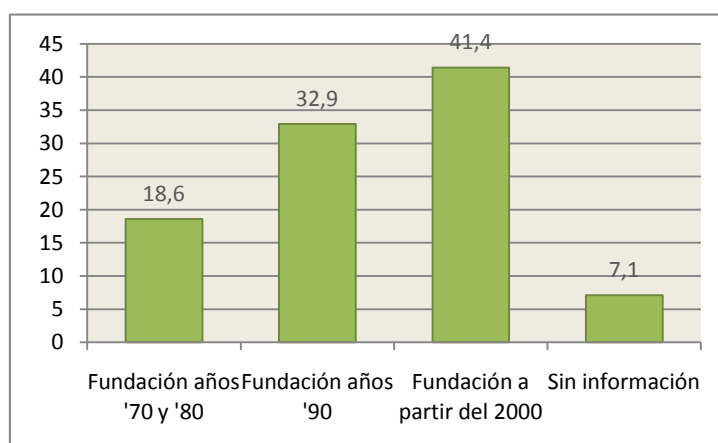
8.2.2 Las narrativas fundacionales

En este apartado sobre la iniciativa fundacional se pretenden responder preguntas esenciales acerca de la fundación de las distintas sedes: cuándo se funda, cómo, el quién y el por qué o para qué. La base es que los orígenes y las motivaciones son importantes para poder entender cómo se concibe la organización y a qué se dedican los esfuerzos.

8.2.2.1 Cuándo, quién y cómo

Como indicador del cuándo nacen, se preguntaba el año de fundación. El resultado es una tendencia creciente desde finales de los 70 hasta hoy. En el **Gráfico 26** se muestra cómo en la última década (a partir del año 2000) se fundan más del 40% de los centros que han participado en el estudio. De los años 80 a los 90 prácticamente se duplica el número de centros fundados, es cuando hay el gran salto en el crecimiento. Y para la siguiente década sigue aumentando (hasta el 41%).

Gráfico 26: Año de fundación del centro (% por décadas)



Según la información presentada en la literatura, el caso español coincide en la explosión de los 90, aunque los primeros centros se empiezan a crear prácticamente una década más tarde que en el resto de Europa. En comparación con Estados Unidos, donde los primeros centros se fundan por inmigrantes asiáticos a finales del XIX, la diferencia temporal es mucho mayor en templos de tipo étnico, pero si se toman en consideración los templos fundados por conversos, como la mayoría de los que se hallan en España, la diferencia es de una década de media.

Dado que la llegada del Budismo no es una cuestión homogénea y, según apunta la literatura existen diferencias entre tradiciones, para acotarlo un poco mejor, a continuación se muestra la **Tabla 37**. Se cruza el año de fundación según la tradición a la que corresponden los centros:

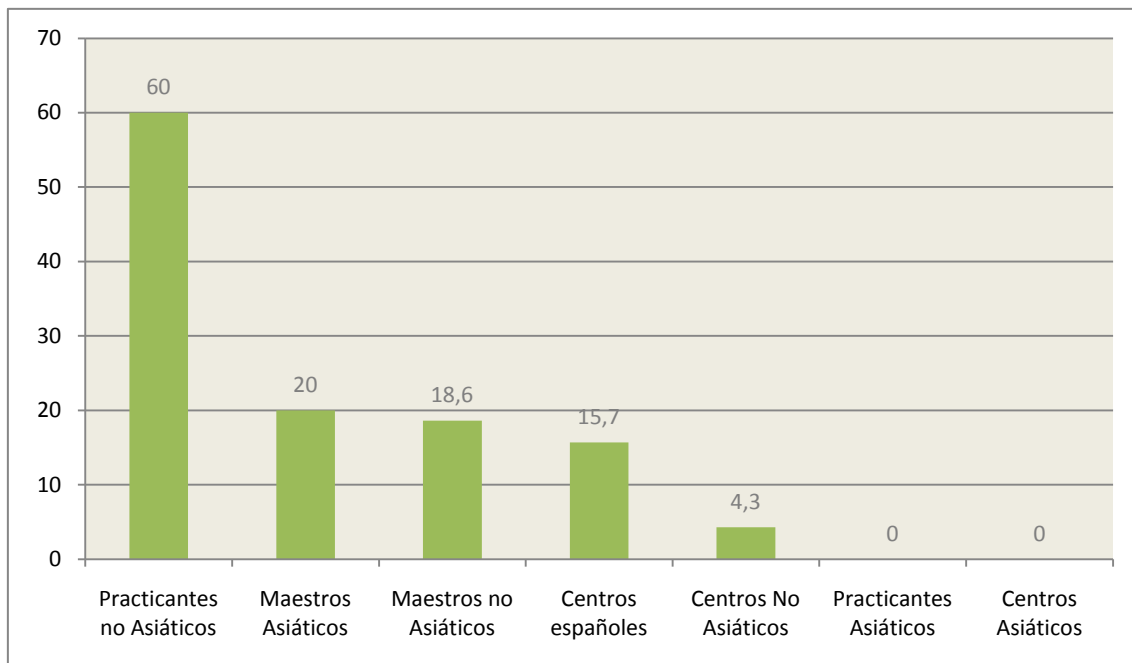
Tabla 37: Fecha de creación de los centros según Tradición budista (%)

Año de fundación	Theravada %	Mahayana %	Vajrayana %	No sectarios %
Años '70 y '80	0	26,5	15,4	0
Durante los '90	50	32,4	34,6	66,7
A partir del 2000	50	41,2	50	33,3
(N)	(2)	(34)	(26)	(3)

Del total de centros encuestados, hasta los años 80 se implantaron una cuarta parte de los centros Mahayana y sólo un 15% de centros Vajrayana. En los 90 irrumpen en la escena los Theravada y los no sectarios mientras que a partir del 2000 predominan los Vajrayana de nuevo. Se ve un claro aumento de todas las tradiciones a partir del año 2000, puesto que en esta franja se concentra más del 40% de creación de nuevos centros. En definitiva, tanto los centros Mahayana como los Vajrayana aparecen en cada década en proporciones similares, aunque los Vajrayana se concentran más tarde.

La información siguiente hace referencia al “quién”, poniendo el foco en las características de la persona o personas que tienen la iniciativa de la fundación. Es decir, ¿quién incentiva y promueve la creación del centro? El “quién” resulta importante porque las organizaciones se construyen en base a la cosmovisión de los que las crean. En el **Gráfico 27**, se distinguen las iniciativas según origen geográfico de los propulsores y según su rango. Se incluyen, además de individuos, centros e instituciones (bajo el genérico “centros”). No se tienen en cuenta aquí las iniciativas mixtas:

Gráfico 27: Iniciativas fundacionales (%)



Se dan esencialmente tres grandes tipos de procesos en función del rango de los fundadores: los de tipo impulsor, de empuje (*push*, a iniciativa de maestros); los de tipo atractor, de llamada (*pull*, a iniciativa de practicantes) y las iniciativas conjuntas (maestros y practicantes). Además los fundadores pueden ser de origen asiático (*push*) o de origen no asiático (*pull*).

En este caso, se denota un claro impulso laico y de tipo atractor (*pull*), con un 60% de las iniciativas lideradas por practicantes no asiáticos (en su mayoría españoles o europeos). La importancia de los maestros llega en segundo lugar y de forma bastante igualada entre asiáticos y no asiáticos, (siendo maestros asiáticos el 20% y maestros de origen no asiáticos el 18,6%). Los centros españoles generan el impulso en un 15,7%, mientras que las

organizaciones o instituciones tienen un papel poco destacado (de hecho las asiáticas ninguno y españolas un 4,3%). Cabe destacar que de los centros participantes en el estudio no se registra ningún caso tipo atractor (pull) liderado por practicantes asiáticos. Las iniciativas mixtas no son la tónica predominante (no llegan a una cuarta parte, 21,5%), pero dentro de éstas, se observan cinco patrones distintos. Los más extendidos, son los que combinan maestros y practicantes. El más numeroso está basado en maestros y practicantes conversos (33,3%) y el segundo más habitual combina maestros de origen asiático y practicantes autóctonos (ver **Tabla 59** en el anexo, ver pág. 448).

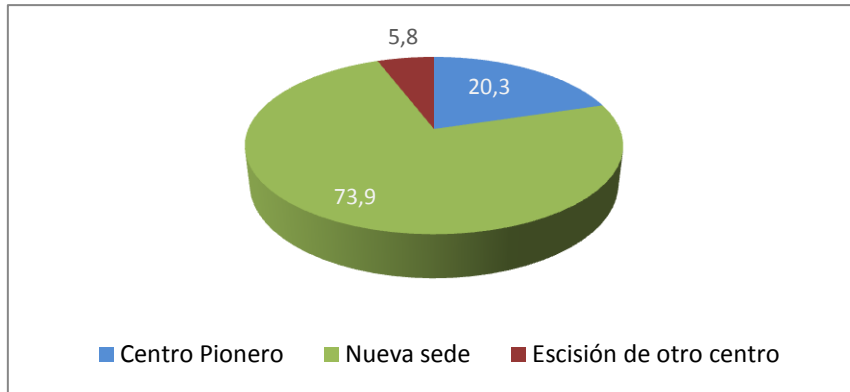
Se ha aplicado un Análisis de Correspondencias Múltiples para profundizar en las relaciones entre iniciativas fundacionales¹⁵³. Se han obtenido dos dimensiones claramente diferenciadas. Para la dimensión 1 las variables que más contribuyen para caracterizar el eje son las iniciativas de “practicantes” y de “no asiáticos” mientras que en el segundo se proyectan sobre todo “maestros” y “centros” (las iniciativas más institucionales). Por tanto, la dimensión 1 recibirá el nombre de “Iniciativa fundacional - conversos y practicantes” y la 2 “Iniciativa fundacional – tipo institucional y asiática”.

Los practicantes y las iniciativas de tipo atractor son predominantes en el caso español. Se trata de un Budismo que se organiza, al menos en su fundación, por una petición de “abajo a arriba”. La importancia de los practicantes en los procesos de fundación es transversal y prácticamente igual para todas las tradiciones. La participación de maestros se concentra sobre todo en los casos Vajrayana. No se trata de patrones basados en un Budismo *missionero*, (de tipo *empuje*).

Además del momento de fundación y la iniciativa, son importantes las condiciones de creación. Sobre todo marca la diferencia si se trata de un centro pionero, si es una nueva sede o bien si supone una escisión del anterior. En el **Gráfico 28** se expresan las condiciones de creación de los centros. Las opciones de respuesta eran tres: que fuera el primer centro de la línea (el centro pionero en España); ser una nueva sede (que hubiera ya un centro fundado y instalado y que se abriera una nueva sede en otra parte del país) o bien que se creara como escisión de otro centro (proceso bastante habitual en la medida en que se consolidan objetivos y aparecen discrepancias entre formas de entender y practicar el Budismo:

¹⁵³ Para ver el método y los resultados obtenidos, consultar anexo Variable: iniciativa fundacional (Análisis de Correspondencias Múltiples), pág. 455.

Gráfico 28: Condiciones de formación del centro (%)



Prácticamente tres cuartas partes (73,9%) de los centros que han participado son “nuevas sedes” de algún proyecto o comunidad instalada con anterioridad en España, un 20,3% son centros pioneros que tuvieron que abrirse paso, mientras que un 5,8% son fruto de escisiones de centros originales (por tanto, nuevas sedes nacidas para hacer un cambio de orientación con respecto a la base en algún sentido). La gran diferencia está en si es un centro pionero (que por tanto debe empezar desde cero) o un centro a partir de otro centro o experiencia anterior, bien sea continuista (una nueva sede) o rupturista (una escisión). Las nuevas sedes acostumbran a crearse en base al modelo y método de la iniciativa original, aunque una nueva ubicación siempre supone una ecología local ligeramente diferente. Para los centros que surgen como escisión, su intención es romper, en mayor o menor medida, con el imaginario y la cultura organizativa que habían experimentado en el caso anterior. No existen datos agregados acerca de la proporción de escisiones que se han dado en otros países donde se hayan analizado los grupos budistas, si bien sí que se tratan casos diversos, parece que la proporción de escisiones es pequeña. En el caso español, en 30 años de trayectoria budista, entre los centros participantes en el estudio ya se ha dado casi un 6% de escisiones. Esto da cuenta de lo dinámico que es el proceso de consolidación del Budismo en el nuevo contexto también.

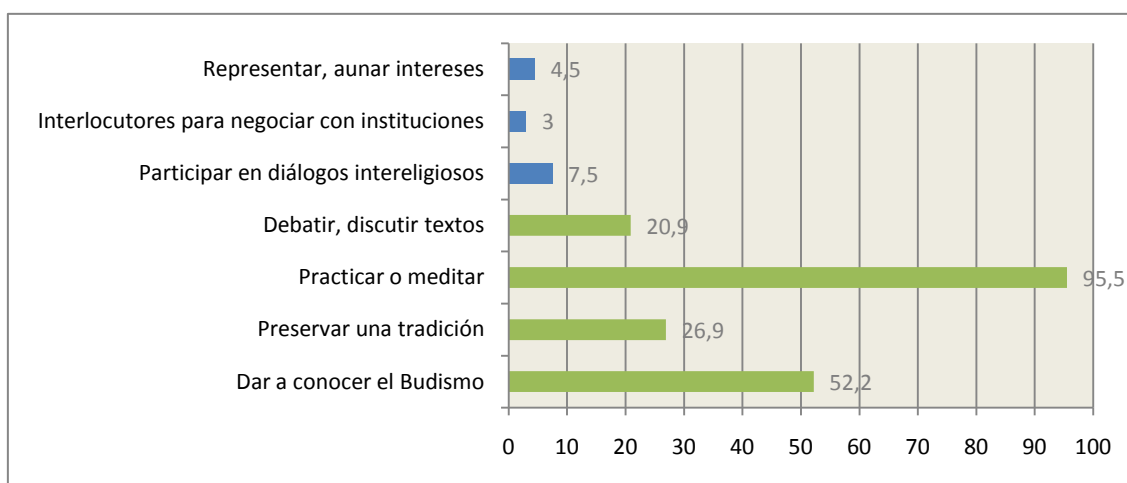
El crecimiento de las organizaciones, es un proceso dinámico: las comunidades se expanden en todo el territorio español. Más adelante, en la sección dedicada a la organización externa, se tratará el fenómeno de la “Agrupación de centros” más a fondo.

8.2.2.2 ¿Para qué? Objetivos y misión de las organizaciones

Otro elemento primordial en la configuración de las organizaciones, son los objetivos (la misión, el por qué de su existencia). Los objetivos con los que nace la organización afectan a las formas, las localizaciones y los tempos por los que se rige el nuevo centro. En la encuesta se planteó un listado de posibles objetivos y para cada uno, debían indicar los que eran pertinentes en su caso. Una vez obtenidos los resultados, se aplica un Análisis de

Correspondencias Múltiples y se obtienen dos dimensiones diferenciadas, que permiten comprender mejor las dos grandes tendencias¹⁵⁴. A continuación se muestra el **Gráfico 29**:

Gráfico 29: Motivos, objetivos o necesidades para la fundación del centro (%)



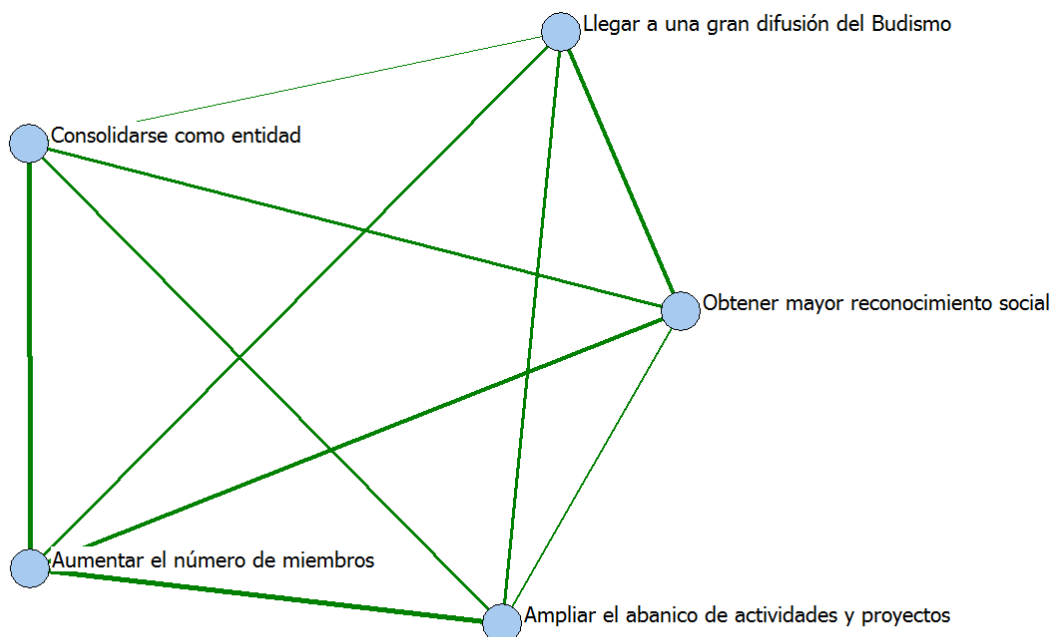
Se distinguen dos tipos de objetivos iniciales, en función de su orientación pragmática o representativa. Los de orientación pragmática son los que tienen la barra verde: tienen que ver con actividades relacionadas con el Budismo como es “Debatir, discutir textos”, “Practicar o meditar”, “Preservar una tradición” o “Dar a conocer el Budismo”. Los de tipo representativo son los de las barra azules: recogen funciones de proyección externa a la organización y con fines esencialmente representativos y de institucionalización. La mayor parte de los esfuerzos organizativos se desempeñan en vistas a los objetivos de tipo endógeno (verde): prácticamente la totalidad (un 95,5%) de los centros encuestados tenían como objetivo inicial “Practicar o meditar”. Ello da cuenta una vez más de la centralidad de la práctica. El segundo gran objetivo, para más de la mitad de los casos era “Dar a conocer el Budismo” (52,2%) hecho que se entiende en la medida que se instalan los centros en un entorno eminentemente católico y con un conocimiento bajo sobre el Budismo. Los practicantes lo conciben como algo positivo y transformador, y por tanto desean que las iniciativas organizativas sirvan también para colectivizar el conocimiento. Por otro lado, este objetivo está reñido con los discursos acerca del proselitismo, que se tratarán en **apartado 11.2.1**, pág. 324. Dentro de este primer tipo de objetivos, los que reciben menor atención son “Preservar una tradición” (26,9%) y “Debatir, discutir textos” recibe menciones en el 20,9% de los casos (a pesar que la vertiente doctrinal aparecía como una parte importante y característica de las tradiciones Budistas). Los objetivos menos mencionados coinciden en ser una parte más institucional: “Participar en diálogos interreligiosos” (7,5%), “Representar, aunar intereses comunes” (4,5%) y finalmente

¹⁵⁴ En cuanto al carácter de las dimensiones, la primera presenta valores importantes para conseguir interlocutores, seguido de participar en diálogos interreligiosos y representar y aunar intereses. Esta dimensión pertenece a la parte más institucional y representativa, así que recibirá el nombre de “Objetivos iniciales - representación e institucionalización”. Por el contrario, el segundo eje tiene un carácter más debilitado pero marcado esencialmente por los objetivos de la práctica o la meditación y dar a conocer el Budismo, así que se nombra “Objetivos iniciales - relacionados con la práctica y la difusión del Budismo”. Para ver el método y los resultados obtenidos, consultar anexo Variable: Objetivos iniciales (Análisis de Correspondencias Múltiples), pág. 458.

“Interlocutores para negociar con instituciones” (3%). Todo ello refleja la necesidad del establecimiento de Sanghas para poder generar un entorno de práctica estable e institucionalizada. Es propio de la fase de institucionalización (Obadia 2001).

Una vez planteados los objetivos iniciales y la puesta en marcha la organización, cabe la posibilidad de plantearse nuevos objetivos o que tengan otro alcance. Es decir, de las *Sanghas* que se han ido creando a lo largo de las tres últimas décadas, que se mantienen y que han respondido al estudio, ¿cuáles son sus prioridades como organización para los próximos cinco años? ¿Cuáles son las misiones que se plantean?¹⁵⁵ Para analizar las relaciones entre los diferentes objetivos se realizó un análisis de correlaciones y se representa en forma de red en el **Gráfico 30**¹⁵⁶.

Gráfico 30: Correlaciones entre conceptos de OBJETIVOS FUTUROS atribuidas al Budismo (InDegree)



El primer elemento a destacar es la estructura única y que cuenta con la participación de todos los nodos. Formando un cliqué de tamaño 5. Se trata de una estructura densa y fuerte, como indican las líneas gruesas. La correlación más débil se halla entre el objetivo de “Consolidarse como entidad” y el de “Llegar a una gran difusión de las tradiciones Budistas”. Están moderadamente correlacionados el hecho de “Ampliar el abanico de actividades” con el “Consolidarse como entidad”, el “Aumentar el números de miembros” y “Llegar a una gran difusión de las tradiciones Budistas”. A este mismo nivel se percibe la consolidación de la

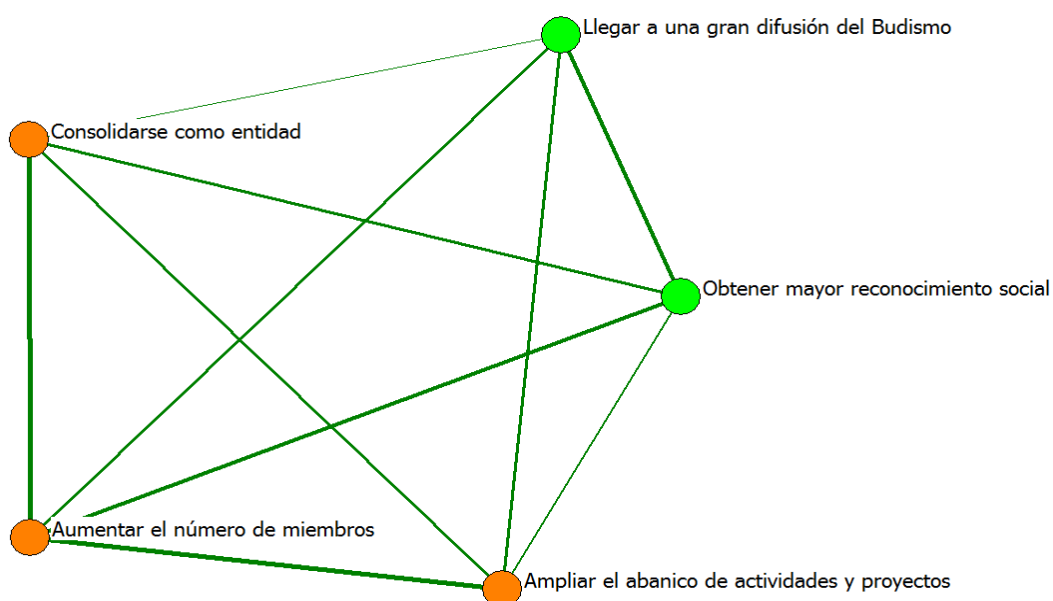
¹⁵⁵ Para este caso se ofrecía también un listado de cinco posibles objetivos y se proporcionaba una escala de prioridad para los próximos 5 años, de 1 a 10 (donde 1 era “ninguna prioridad” y 10 “total prioridad”).

¹⁵⁶ Los nodos son las variables, los distintos objetivos y los vínculos las correlaciones significativas. El tamaño de los nodos indica centralidad (número de correlaciones significativas en las que participa). Las líneas son verdes indicando las correlaciones de signo positivo y el grosor de las líneas indica intensidad.

entidad y la obtención de mayor reconocimiento social. Las demás son correlaciones fuertes y cabe destacar la más intensa entre la consolidación de la entidad y el aumento en número de miembros.

Sobre las mismas variables se aplica un Análisis Factorial de Componentes Principales para corroborar en qué medida los siete objetivos se pueden agrupar en las dos vías: la espiritual y la representativa¹⁵⁷. En el **Gráfico 31** se muestra la estructura de correlaciones coloreada por componentes y finalmente se identifican los dos componentes con las dos vías:

Gráfico 31: Correlaciones entre conceptos de OBJETIVOS FUTUROS atribuidas al Budismo), coloreados por Factores

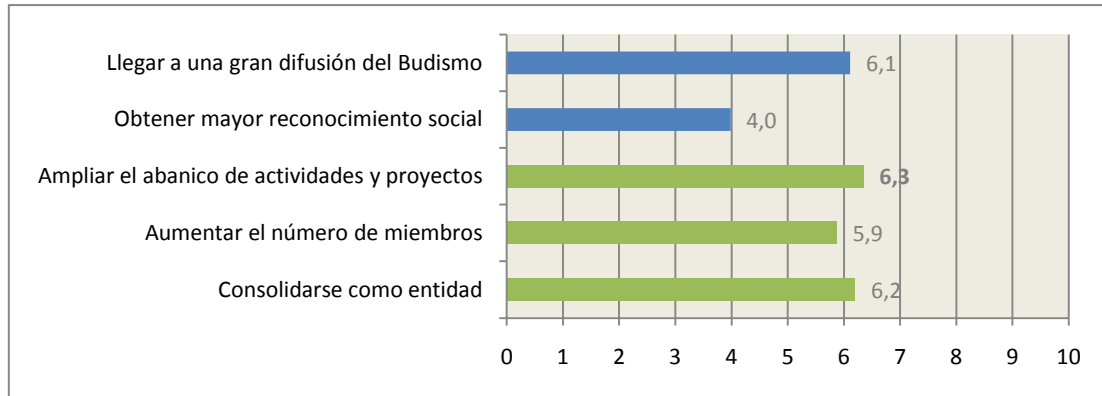


En naranja se muestran los tres objetivos pertenecientes al componente uno. Dado que son objetivos que tienen que ver con la consolidación y el crecimiento de la organización en sí, se nombrará "Objetivos futuros - relacionados con la supervivencia de la organización y sus proyectos". Son objetivos que atañen únicamente a la organización. Los coloreados en verde, en cambio, son objetivos que tienen que ver con lo que ocurre de cara a la sociedad: son los objetivos de reconocimiento social y difusión. Por ello recibirán el nombre de "Objetivos futuros – Proyección externa de reconocimiento y difusión". El **Gráfico 32** muestra las medias obtenidas para cada tipo de objetivo¹⁵⁸:

¹⁵⁷ Para ver el método y los resultados obtenidos, consultar el anexo Variable: Objetivos futuros (Análisis de Componentes Principales), pág. 462.

¹⁵⁸ Se marcan en azul los objetivos representativos, de institucionalización; y en verde los de tipo pragmático, espiritual.

Gráfico 32: Priorización de objetivos para los próximos 5 años (medias sobre 10)



De nuevo se encuentran objetivos de tipo endógeno a la organización (ampliar sus actividades, el número de miembros y la consolidación como entidad) y los de tipo institucional representativo: llegar a una gran difusión del Budismo y obtener mayor reconocimiento social.

En primer lugar cabe decir que la priorización de los objetivos no es demasiado elevada. El objetivo que recibe una media mayor es un 6,3 sobre 10 y se refiere al crecimiento del proyecto (ampliar el abanico de actividades). Le sigue la consolidación de la entidad (6,2 de media) y muy seguido también, con una décima menos la gran difusión del Budismo (6,1). El crecimiento en cuanto al número de miembros recibe un 5,9 y lo menos prioritario es obtener un mayor reconocimiento social (4). Seguramente está vinculado al imaginario positivo que se percibe sobre el Budismo en el entorno social y a la poca importancia otorgada, dado que el Budismo ya tiene reconocimiento social y genera simpatía actualmente (se puede contrastar con los resultados presentados en el **capítulo 8** - página 191- , sobre imaginarios de Budismo). La lectura general de esta priorización de objetivos, da cuenta de lo reciente que es la implantación de las tradiciones Budistas en el contexto español ya que los objetivos de consolidación y crecimiento son todavía muy importantes. Resulta contradictorio de nuevo que el segundo objetivo en prioridad para los próximos cinco años sea la difusión del Budismo cuando a nivel discursivo la mayoría de las organizaciones consideran que el Budismo no es proselitista ni de forma activa ni de forma pasiva. Para descartar que la antigüedad de los centros sea una variable interviniente en los objetivos futuros, se contrastan los resultados por la fecha de fundación. Lo más destacable es que en ningún caso se establece una relación lineal que indique tendencias en los objetivos en función de la antigüedad de los centros. En el caso de la consolidación como entidad, no hay ninguna diferencia. Sí se aprecia que en el caso de los centros fundados en los años 90 obtienen generalmente medidas más altas para todos los casos (ver **Tabla 60**: Objetivos prioritarios a alcanzar en cinco años según momento de fundación (medias sobre diez) en anexo, pág. 448).

Tanto en los objetivos iniciales como en los futuros, se han hallado las dos tendencias o vías: una de tipo espiritual, relacionada con la práctica budista en sentido amplio, y otra más de tipo institucional, orientada hacia la representación y la consolidación de la vertiente institucional del Budismo en su nuevo contexto. Se trata de dos vías que son complementarias y aunque la mayoritaria es la de tipo pragmático (no todos los centros se dedican a las labores de

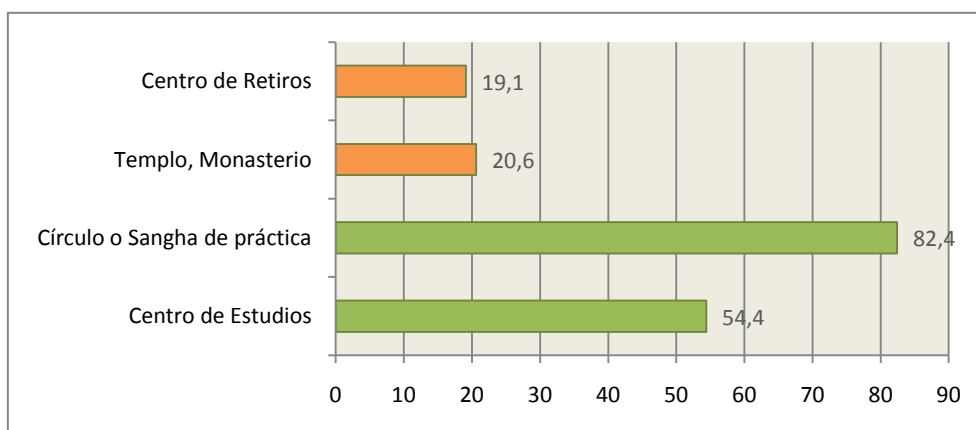
representación), es una condición necesaria pero no suficiente para el desarrollo de las tradiciones budistas en España y cualquier país de la segunda expansión.

8.2.2.3 Tipos de centro: perfiles y funciones

En el proceso de expansión de las tradiciones Budistas fuera de Asia, se da un proceso de flexibilización de las formas, que se ha apuntado en el **capítulo 4**. El Budismo pasa de los Monasterios a una multiplicidad de formas y tiene una gran tendencia a instalarse en núcleos urbanos más que en zonas rurales. En esta sección se tratarán los distintos tipos de centro, las funciones que desempeñan y la ubicación donde se encuentran. La idea de fondo es que la forma organizativa se ajusta a las finalidades y la misión de la organización.

Si bien en el contexto asiático el formato habitual son templos y monasterios, el *Budismo Moderno* se caracteriza por la pluralidad y la democratización también a nivel de formas organizativas. El hecho que exista esta pluralidad de perfiles y tipos de centros, más allá del monasterio tradicional, ya supone un indicador de flexibilidad y laicidad. En la encuesta se proponían los cuatro perfiles como formas no excluyentes. Se identifican esencialmente cuatro perfiles de centro (basados en (Baumann 2002a)): el “Centro de Retiros”, el “Templo o Monasterio”, los “Círculos o *Sanghas* de práctica” y los “Centros de Estudio”. De las cuatro categorías, se pueden crear dos grupos según si se trata de instituciones de tipo *total* (marcados en naranja) o de tipo *funcional* (marcados en verde). Las organizaciones budistas de tipo *total*, tal y como se definen aquí, se corresponden con los “Centros de Retiro” o los “Templos o monasterios”, en el sentido de centros alejados del mundo, donde se puede ir a residir temporal o definitivamente, dedicado a la práctica y/o al estudio). Los perfiles de tipo *funcional* corresponden con lugares donde se acude a realizar una o varias actividades, como los “Círculos o *Sanghas* de práctica” o “Centros de Estudios”, pero que no suponen retiro ni el alejamiento. El **Gráfico 33** muestra cómo se distribuyen los perfiles de centros:

Gráfico 33: Perfiles de los centros y comunidades (%)



Los perfiles más habituales son los de tipo *funcional*. El resultado más destacado es que la mayoría (más del 82%) tienden a identificarse sobre todo como “Círculo o *Sangha* de práctica”, coincidiendo con la importancia otorgada a la práctica y al objetivo inicial más importante. La parte de estudio doctrinal, que se desarrolla en lo que se denominan los “Centros de Estudio”, coincide con el perfil en más de la mitad de los casos (54.4%). La identificación con las

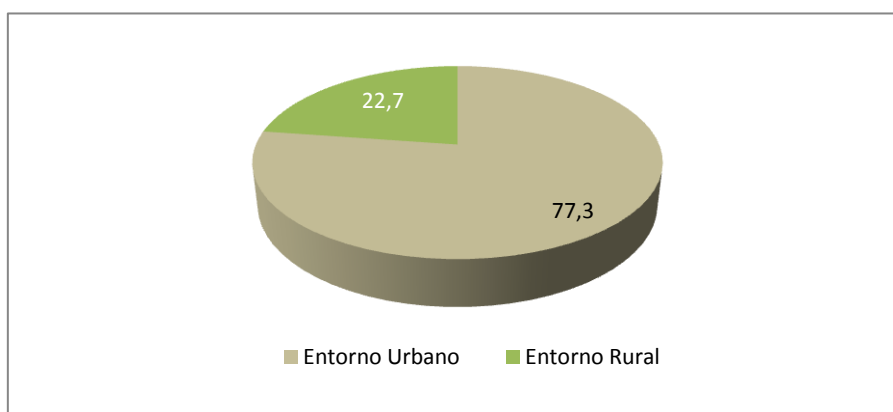
instituciones de carácter *total* (templos, monasterios o centros de retiro) es más minoritaria (alrededor del 20% en cada caso). Muchos son la combinación de “Círculo o *Sangha* de práctica” y otra orientación (con carácter general, con un “Centro de Estudios”). Si se presta atención a las tradiciones, los “Centros de Estudios” son esencialmente Vajrayana (71,4%). Un 42% de los Mahayana también se consideran “Centros de Estudios” y ninguno de los centros Theravada lo es. El “Círculo o *Sangha* de práctica” es la figura predominante a nivel general, en la tradición Mahayana suponen un 85,7% y la Vajrayana 78,6%. Cabe recordar que estas modalidades pueden ser combinadas. Por ejemplo, los grupos no sectarios se consideran en su totalidad “Círculo o *Sangha* de práctica”, mientras que sólo dos terceras partes de estos se consideran centros de estudios budistas.

El concepto “centro” acoge en su seno formas muy variadas de existencia de las organizaciones. Como tónica general se trata de centros con sedes fijas, físicamente ubicando algún tipo de espacio. Solamente el 3% de los casos no cuentan con un lugar estipulado físicamente. Son casos que atienden a la fluidez y a la impermanencia, que manejan un número reducido de miembros y que no tienen una frecuencia elevada de encuentros ni ofrecen múltiples actividades. Son formas de comunidad esencialmente basadas en encuentros periódicos con los maestros, habitualmente en formatos de retiros intensos. Se incluye a continuación un fragmento de la entrevista en profundidad con la Lama del Círculo Niguma, donde expresa claramente los motivos de esta forma organizativa:

Claro, yo no me veo cómo una institución, o sea la flexibilidad, la fluidez de poder investigar, adaptar las cosas, no tener cargos económicos, mantener un edificio... Hoy por hoy, para mi manera de trabajar, es más cómodo. Más acorde con la impermanencia que nos rodea. CÍRCULO NIGUMA

En su caso, las dinámicas de funcionamiento claramente se vinculan a una forma de trabajo colectivo pero sin cristalizar en una institución física. Ella da una explicación material (las cargas económicas) pero también incorpora que esta forma es impermanente y fluida, y justamente son valores que se deben poner en práctica en la concepción budista.

Y ¿dónde se encuentran los centros que han participado en el estudio? De acuerdo con las proporciones presentadas en el centro, se puede destacar una gran concentración urbana. Esto va acorde con las características del *Budismo Moderno*. El **Gráfico 34** muestra claramente como los participantes del caso español no son una excepción: el 77,3% de grupos se ubican en entornos urbanos:

Gráfico 34: Ubicación física de los centros (%)

Eso explica también el tipo de espacios donde se alojan: más de la mitad se hallan en bajos o locales comerciales (53%), le siguen de lejos los que se ubican en pisos – a menudo son casa de particulares - (17%). El 30% se distribuyen entre casas adosadas (16%) y masías o caseríos (14%). El entorno (rural o urbano) donde se ubican los centros y las funciones que llevan a cabo guardan una estrecha relación. Para examinarla se ha aplicado un Análisis de Correspondencias Múltiples y se han obtenido dos dimensiones diferenciadas que lo confirman¹⁵⁹. En la dimensión 1 predomina claramente la clasificación según el entorno del centro. Por ello las identidades que se otorgan a cada eje son las siguientes: para la dimensión 1 se cree conveniente la designación “Perfil centro - instituciones totales, entorno rural”. Instituciones totales en el sentido que tienen vocación de institución cerrada y de ser el espacio único donde el individuo vive y se relaciona (al menos temporalmente). Por otro lado, los centros de estudios y las sanghas de práctica se designarán como instituciones funcionales en el sentido que tienen una función específica y lejos de ser una institución total. Además coincide que tienden a ser lugares que ocupan espacios urbanos. Por todo ello el segundo eje recibirá la nomenclatura de “Perfil centro - Instituciones funcionales, entorno urbano”.

8.3 Organización externa y Comunidad en sentido amplio

La organización externa se refiere a las afiliaciones, los vínculos y las relaciones que se mantienen con otros centros budistas o no budistas. Se explora aquí la noción de “Agrupación de centros” como organización externa (pertenencia a una comunidad en sentido amplio) y el capital social de los centros como su tejido de relaciones y la ubicación geográfica de esas relaciones.

En el contexto del *Budismo Moderno* se ha caracterizado a las comunidades budistas como organizaciones compuestas de varios centros a nivel local y asociaciones vinculadas a nivel nacional y/o internacional. Se ha considerado también que los centros aparecen y se multiplican como setas (*Mushrooming* de Baumann). En este trabajo se ha hecho en el sentido contrario: se ha partido de los centros locales como unidades de análisis y ahora se examinan

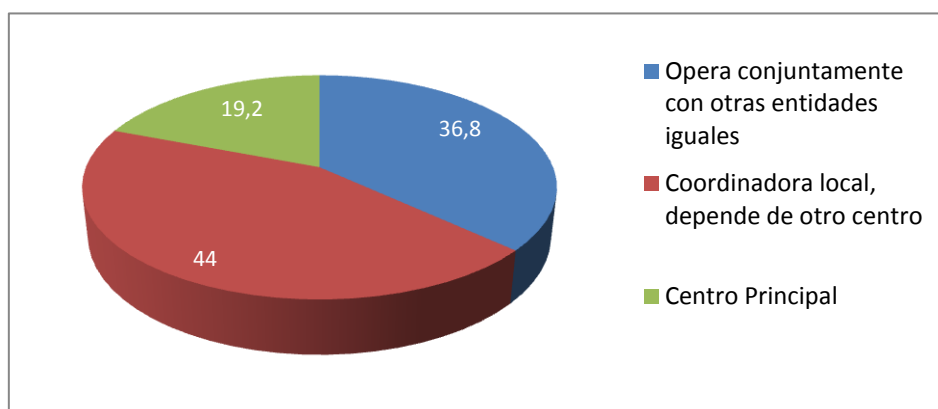
¹⁵⁹ Para ver el método y los resultados obtenidos, consultar anexo Variable: Perfil de centros (incluye tipo de centro y entorno rural/urbano – Análisis de Correspondencias Múltiples), pág. 463.

sus vinculaciones a varios niveles: con las comunidades amplias (en el marco español o a nivel internacional), afiliadas a organizaciones representativas nacionales o internacionales (organizaciones “paraguas”). La hipótesis de fondo es que el hecho de pertenecer a una agrupación de centros tiene impacto en el desarrollo de la organización así. Propone unas condiciones a nivel de capacidad de movilización de recursos y margen de toma de decisiones diferente que si el centro funciona de forma aislada. En este mismo sentido, cuanto más autónomo sea el centro, más podrá adecuarse a la ecología local inmediata.

8.3.1 Las agrupaciones de centros

En el cuestionario se propusieron varias preguntas para explorar la afiliación de las *Sanghas* españolas. Del total de los centros participantes, la mayoría (91%) pertenecen a una Agrupación de centros o Comunidades en sentido amplio. Es decir, sólo un 9% son entidades que funcionan aisladamente. Los perfiles de agrupación de centros son diferentes: hay comunidades a nivel nacional, auspiciadas por un mismo maestro, las hay con una estructura similar pero sin base nacional y de alcance internacional. Fuera de las Comunidades Amplias, están las afiliaciones a organizaciones representativas, tipo paraguas (las que tienen finalidades más bien aglutinadoras). La diferencia entre unas y otras es que las primeras tienen sentimiento de “Comunidad” en sentido estricto, forman parte de una misma cosa, comparten maestro, comparten formas, comparten relativamente la visión y la misión. El caso de afiliación a entidades tipo paraguas es más bien la pertenencia a una gran asociación con fines más políticos o representativos, pero sin el sentido de pertenencia a una Comunidad de límites claros y esfuerzos acompasados. En este apartado se exploran los dos niveles, que no son excluyentes y pueden ser compatibles.

Del 91% que forman parte de una Agrupación de centros, vale la pena profundizar un poco más en las relaciones que se establecen dentro de la comunidad en sí. Las relaciones entre centros no necesariamente son entre iguales, así que se puede dar origen a distintos roles en función de la autonomía de funcionamiento y la independencia respecto a otros en las decisiones importantes. Esto es importante porque cuanta mayor autonomía o independencia entre los centros, mayor posibilidad que existan formas heterogéneas de adaptar localmente. El **Gráfico 35** muestra cómo se distribuyen los tres tipos de rol posibles dentro de la Agrupación de centros:

Gráfico 35: Rol que desempeña el centro dentro de la Agrupación de centros (%)

Algo más de un tercio (36,8%) corresponde a los que “operan conjuntamente con otras entidades iguales”, significa que colaboran de forma habitual y con orden horizontal. En estos casos, se trata de una agrupación de centros a nivel nacional donde hay varias “sedes” que se mantienen conectadas y avanzan de acuerdo a unas directrices comunes. Prácticamente la mitad (44%) son centros que pueden coordinar varias iniciativas pero que a su vez, dependen de otro centro de referencia o *centro madre*. Por último, un 19,2% de la muestra se corresponde con *centros madre*, centros principales, desde donde se toman las decisiones que afectan generalmente al resto de la Agrupación de centros. Conocer los roles que tienen las comunidades afincadas en España puede ser útil de cara a una posible predicción del margen de renovación. Cuantas más comunidades basadas en un *centro madre* que centraliza directrices, menor margen de heterogenia. En cambio, cuántos más centros hay funcionando de forma autónoma y horizontal, cada uno en su ecología local, permite una mayor variación en el espectro de adaptaciones a sus entornos concretos.

Se ha considerado con la forma de afiliación y el rol que desempeñan los centros hace referencia a la Organización Externa. Para examinar la relación entre ambas variables, se ha aplicado un Análisis de Correspondencias Múltiples¹⁶⁰. La primera dimensión está caracterizada por ambas variables (aunque el rol del centro aporta prácticamente el doble), mientras que la segunda está proyectando básicamente las categorías del rol que desempeña el centro. Con todo ello, se pueden caracterizar los ejes de la siguiente forma: la dimensión 1, representa “organización externa. Centros de decisiones y miembros de comunidades amplias” y la dimensión 2 “organización externa – centros autónomos y entidades representativas”.

Además del tipo de afiliación y el rol, en el cuestionario se incluyeron preguntas acerca de sus relaciones *de facto* con los otros centros de la Comunidad. Se toma en consideración también su capital social. Para el último año, se re presenta la suma de las relaciones en el **Gráfico 36** (ver página siguiente)¹⁶¹. Se ve el tejido relacional de centros a nivel español basado en la

¹⁶⁰ Para ver el método y los resultados obtenidos, consultar anexo Variable: Organización externa (forma de pertenencia o afiliación y rol que desempeña el centro), pág. 475.

¹⁶¹ de contacto (A49), de organización de actos rituales o ceremonias (A50), de organización de programas docentes (A51), de coincidencia en la forma de ver y practicar el Budismo (A52), de

información que proporcionaron en el cuestionario y las entrevistas los informantes clave. Cada nodo es un centro u organización. Su tamaño mide la centralidad de recepción (cantidad de relaciones que reciben) así que a mayor tamaño, mayor centralidad en la red. El color de los nodos corresponde a las tradiciones: en verde los Theravada, en naranja los Mahayana, en rojo los Vajrayana y en gris los ecuménicos y/o no sectarios.

Lo primero que se debe destacar es que es una red desconectada, con muchas subestructuras que a menudo se corresponden con otros centros de la misma tradición. Predomina la homofilia que traducido en el contexto budista es la endogamia (sobre todo entre Comunidades Vajrayana). El centro de la red está ocupado por los nodos 1 y 2, coloreados en gris (como no sectarios) puesto que se trata de dos organizaciones representativas importantes: a nivel Español, la Federación de Comunidades Budistas y a nivel catalán, la Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes. Las subestructuras Vajrayana (en rojo) acostumbra a ser más numerosas y más densas internamente. El conjunto de subestructuras dibujan una forma más arbórea que reticular.

Si se colorean los nodos por grandes agrupaciones de centros o comunidades amplias, el dibujo cobra mucho más sentido (ver el **Gráfico 37**). Se mantiene la cuestión del tamaño de los nodos y los vínculos, solamente cambia el coloreado y se añade la intensidad en el grosor de las líneas. Cada color es una Comunidad distinta¹⁶² y los nodos en blanco son aquellos que no se declaran como pertenecientes a ninguna agrupación de centros como se ha definido aquí. De nuevo se confirma que las relaciones entre centros son mayoritariamente endogámicas en cuanto a tradición (excepto los no sectarios) y sobre todo endogámicas en cuanto a relacionarse dentro de la misma comunidad. Eso se explica porque las comunidades actúan como marco de referencia para las *Sanghas* locales que se distribuyen por el territorio.

Si bien en ambos gráficos se muestra solamente el tejido relacional entre los centros budistas de España de la muestra participante, se puede identificar (al menos visualmente) un patrón muy concreto en las formas de relacionarse. Predomina la endogamia y la homofilia. Las comunidades amplias de tradición Vajrayana constituyen redes mucho más densas las relaciones entre centros Vajrayana. A su vez son los que más se aglutinan alrededor del maestro.

Cabe recordar que estos gráficos muestran las relaciones a nivel español de los centros y el resultado es la organización externa, es decir la estructura de agrupaciones de centros¹⁶³. Todo esto son las relaciones que se mantienen dentro del territorio español. No obstante, las agrupaciones de centros (tanto si son representativas como si son “comunitarias”) pueden tener presencia internacional.

coincidencia en la forma de difusión del Budismo (A53) y relaciones de apoyo por cuestiones organizativas o logísticas (A54). El resultado es una matriz valorada, de 0 a 5 (la intensidad se indica por el grosor de las líneas).

¹⁶² No se especifica la leyenda entre colores y comunidades concretas porque el objetivo del gráfico es mostrar la estructura general.

¹⁶³ No significa que todos los nodos que aparecen en el gráfico hayan participado en el estudio, algunos aparecen porque han sido nombrados por otros.

Gráfico 36: Relaciones entre organizaciones budistas en España (coloreado según Tradición y tamaño según el número de contactos que recibe)¹⁶⁴

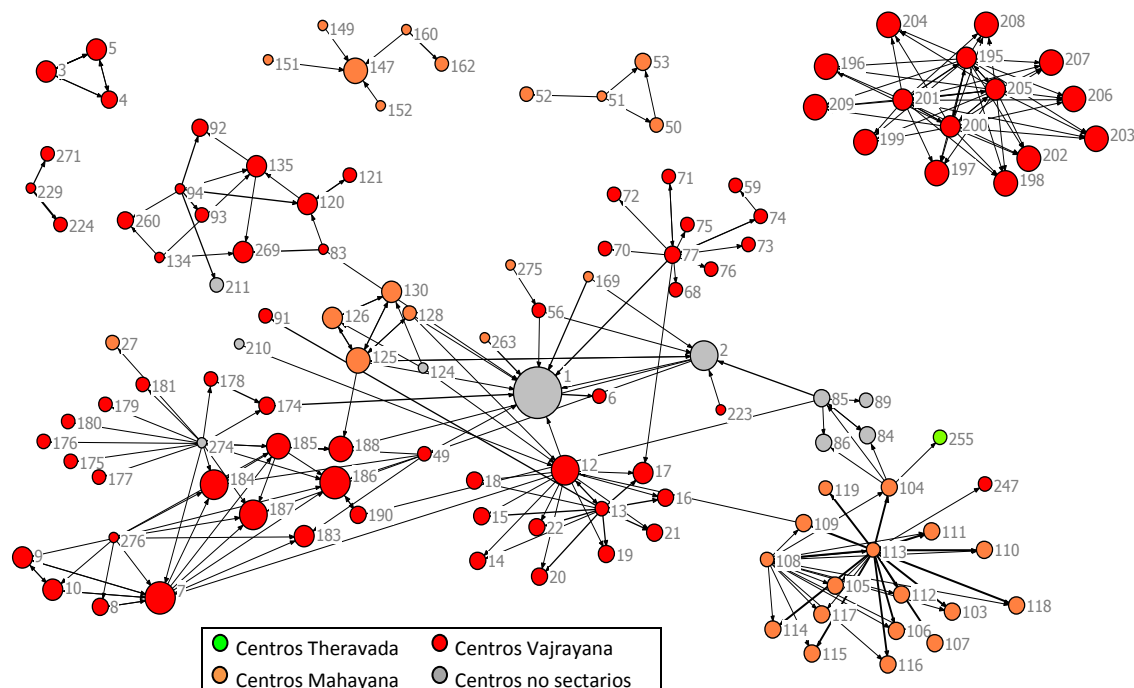
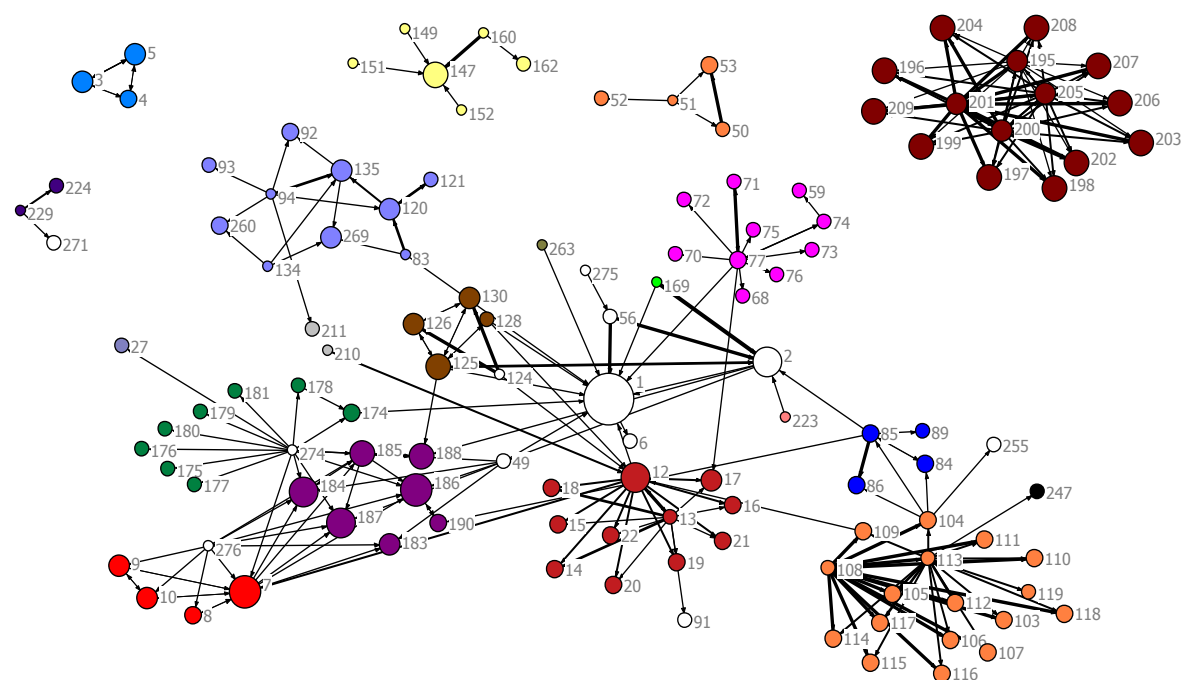


Gráfico 37: Relaciones entre organizaciones budistas en España, (coloreado por agrupación de centros y tamaño según el número de contactos que recibe)¹⁶⁵

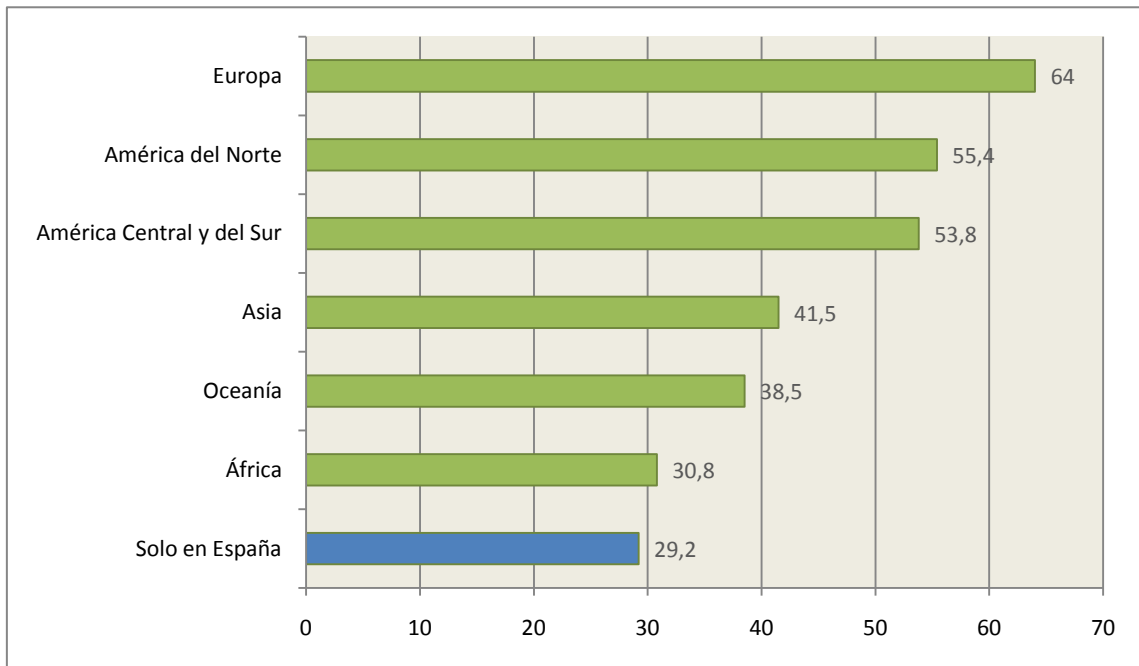


¹⁶⁴ Los nodos son los centros y se han coloreado según su tradición de pertenencia. El tamaño de los nodos depende de su grado de centralidad en términos de recepción (número de veces que lo citan).

¹⁶⁵ Los vínculos son los mismos que en el gráfico anterior. En este caso los nodos blancos son los que no pertenecen a ninguna agrupación y se han coloreado del mismo color a los que pertenecen a la misma agrupación de centros.

El Budismo es hoy en día una religión global y las tradiciones budistas están presentes en todos los continentes. Una primera exploración va encaminada a ver en qué medida los centros presentes en España pertenecen a Comunidades Amplias que se localizan sólo en España o también tienen presencia en otras regiones en otras regiones. En el **Gráfico 38** se muestra en qué medida las comunidades amplias a las que pertenecen los centros, son únicamente a nivel nacional o tienen también presencia internacional (y en qué regiones):

Gráfico 38: Lugares donde está presente la agrupación de centros (%)

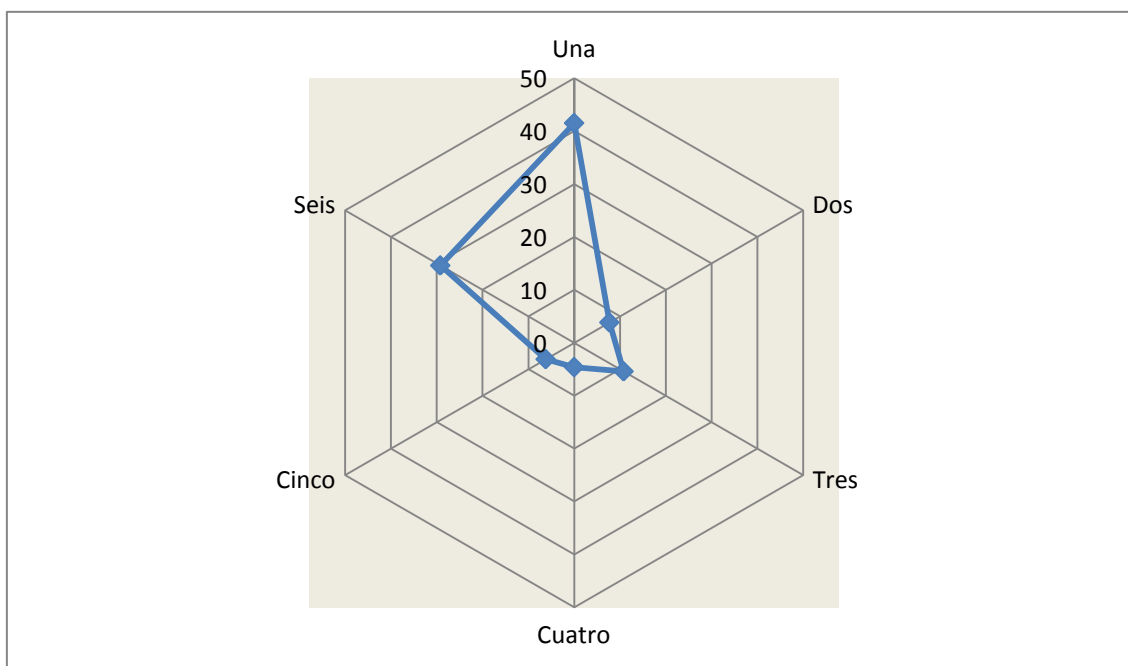


La primera categoría, marcada en azul, recoge a los centros que están presentes solamente en España (o bien porque no pertenecen a ninguna Agrupación de centros o los que pertenecen a una Agrupación de centros que está presente solo en España). Esta categoría es excluyente respecto a las demás, por eso se marca en otro color. En total, esto supone menos de un tercio del total de centros encuestados. El resto de categorías, pintadas en verde, indican la representación de las Comunidades por regiones. Podían marcar tantas regiones como fueran pertinentes¹⁶⁶. En primer lugar, se percibe la descentralización del centro de autoridad en estas comunidades amplias de Asia (que registra un 41,5%) hacia Europa (con el mayor registro, 64%) seguida de América, tanto del Norte (55,4%) como del Centro y del Sur (53,8%). Por detrás queda la presencia en Oceanía (38,5%) y África (aunque un 30% es bastante más de lo esperado). Así pues, se constata el surgimiento de redes budistas globales, a escala planetaria y que no tiene el centro de poder ubicado en el continente asiático. Todo ello da cuenta del marco de referencia donde se amparan los centros budistas españoles. Visto en

¹⁶⁶ Se ha separado América en América del Norte por un lado, y central y del Sur por otro, por dos motivos: primero porque la literatura se refiere esencialmente a Estados Unidos y Canadá (esto es, América del Norte). En cambio, España tiene un pasado colonial estrechamente vinculado a América Latina. De esta forma se puede examinar en qué medida distan los patrones relacionales con respecto al continente americano.

perspectiva agregada, sumando la presencia en todas las regiones (son 7 en total), la distribución se muestra en el **Gráfico 39**:

Gráfico 39: Número de regiones en las que está presente la agrupación de centros (%)



Los que responden uno se deben en gran parte a que se sitúa en España únicamente (29,2%). Sin contar con los que están solo en España, lo más habitual (la moda) es estar presente en 6 regiones (casi el 30% de los casos, están internacionalizados completamente). La tercera opción son tres regiones: Europa, América del Norte y América del Sur (11% de los casos). De media, las tradiciones que más capital social tienen son los Vajrayana y los no sectarios (ambos por encima de 3 y medio). Los primeros centros tienen 2,5 de media, las nuevas sedes 3,2 y las escisiones 4,3. Va en aumento. El hecho que haya maestro residente aumenta de 3 a 3,3 la media de regiones en la que está presente (tampoco implica un impacto excepcional).

8.4 Conclusiones

En este capítulo se ha presentado la muestra participante en el estudio a tres niveles. En primer lugar se ha adoptado la perspectiva macro para contextualizar el trasplante del Budismo a España. Se ha mostrado cómo inicialmente el imaginario era más bien negativo pero a medida que España ha sido más permeable por nuevas cosmovisiones y que el Budismo se ha hecho más presente (sobre todo a nivel de medios de comunicación y en cuanto a la proliferación de centros) la receptividad ha ido mejorando. Se ha analizado el fenómeno de la institucionalización y las ambigüedades propias de los procesos de ajuste. Los principales condicionantes son las características de la vida actual en combinación con la cultura judeocristiana. Es un contexto donde la religiosidad no goza de su mejor momento y el rechazo a las instituciones religiosas afecta en gran medida a la introducción de esta nueva *religión*. Se apela por tanto a una cuestión universal como la búsqueda de la *verdad* y la sociedad del conocimiento marca muchas diferencias con el contexto asiático donde la alfabetización no es

tan habitual. En comparación con otros grupos religiosos, el Budismo genera simpatías en la población general y tiene un marcado tono converso. El diálogo interreligioso se hace a nivel individual pero no es una prioridad en las agendas de los budistas españoles.

Los líderes o representantes forman parte de la élite cultural. Su estatus socioeconómico es elevado y de tono progresista, mucho más que la población general. Predominan los profesionales liberales y la mayoría son hijos de una generación que vivieron de forma casi clandestina la revolución contracultural de los 60 y los 70. Llegan al Budismo en gran parte a propuesta de conocidos o amigos que aunque no sean practicantes, consideran que el Budismo es algo recomendable. Son marcadamente espirituales (condición prácticamente necesaria aunque no suficiente) y la mitad sienten el impulso religioso (condición presente, pero no necesaria ni suficiente). Se registra una minoría que no se define por ninguno de los dos rasgos: hecho que hace pensar en un Budismo de carácter instrumental. Todos ellos son *buscadores*, especialmente impulsados por situaciones críticas, puntos de inflexión o dolor. Su nivel de felicidad actual es más elevado que la población general son menos infelices.

Todo esto, a nivel meso se traduce en una mayoría de laicos e interesados en el Budismo que generan un efecto llamada a maestros a partir de finales de los 70 y especialmente a partir del cambio de siglo. Se instalan esencialmente las tradiciones Mahayana y Vajrayana de la mano de maestros tanto asiáticos como no asiáticos. Generalmente su misión es de tipo pragmático, con el objetivo de traer la práctica al contexto español. A esto, le acompaña una pequeña proporción encargada de la vía más consolidadora, con el fin de asegurar la representación ante las instituciones y efectivamente la institucionalización del Budismo en España. Se mantienen estas dos vías para la misión de los próximos años. La mayoría de los centros son de tipo funcional y se encuentran en entornos urbanos. Una cuarta parte son monasterios con vocación de tipo total, y son los estandartes de la institucionalización. También se dibujan aproximaciones fluidas y grupos de practicantes estables pero no fijos. Se trata de centros que pertenecen a su vez a Comunidades con presencia en varios países en su mayoría. Aunque el carácter internacional de las comunidades con presencia en España es notable, la mayoría se concentran en Europa y América.

Si bien este capítulo ha hecho las funciones de introducción, los tres siguientes se focalizan en cada una de la *Tres Joyas* del Budismo. El siguiente trata el Buda, entendido como la autoridad en sentido amplio. Ahí se examinarán las fuentes de la autoridad, la implantación de los linajes al contexto español y las cuestiones relativas la adaptación.

9 BUDA: LINAJES, AUTORIDAD Y ADAPTACIÓN

Este capítulo presenta la autoridad desde dos vertientes: la autoridad tradicional en base a la figura del Maestro y el linaje en el caso Español por un lado, y las cuestiones relativas a las adaptaciones por el otro.

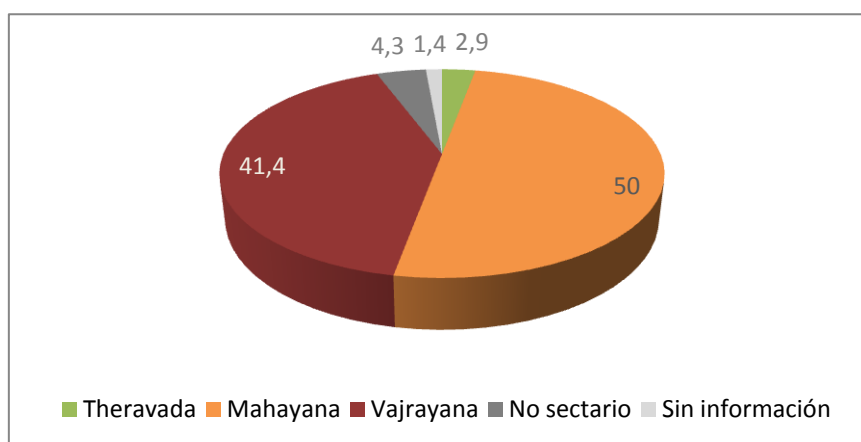
El “Buda” es la primera de las *Tres Joyas* en las que se “Toma Refugio”. Es además el origen de todas las tradiciones y supone por tanto un pilar importante. La primera parte se centra en los maestros y los linajes como los portadores de la tradición. Se trata la figura del Maestro y se abordan temas asociados: el papel que juegan en la transmisión y el cambio en rol que desempeñan, el lugar que ocupa el devocionalismo en las tradiciones Vajrayana y los conflictos asociados al linaje.

En la segunda parte se abordan las cuestiones relativas al proceso de adaptación. Se sitúan a los centros de la muestra en cuanto a su grado de adaptación general, se analizan las estrategias adaptativas que utilizan (en base al modelo de adaptaciones de Baumann) y cuáles son los mecanismos de legitimación que se activan. Se tratan básicamente la legitimación a partir de enfatizar la naturaleza adaptativa del Budismo, la deconstrucción entre fondo-forma y técnica-doctrina y el pragmatismo como justificación. Por último se contrasta empíricamente el fenómeno de la descentralización asiática y su relación con la adaptación.

9.1 Tradiciones y linajes representados

Identificar las grandes tradiciones a las que pertenecen los centros estudiados es importante en el sentido que cada tradición contiene sus énfasis y sus particularidades. Conocerlas es un avance hacia comprender mejor cuáles son los roles que ocupan los maestros y qué funciones se esperan de ellos. También resulta interesante en cuanto a medida del éxito de la implantación o trasplante de cada una de las grandes ramas. En el **Gráfico 40** se muestra la afiliación a las tres grandes tradiciones de los centros que han respondido a la encuesta:

Gráfico 40: Tradición a la que pertenecen los centros participantes en el estudio (%)



Del total de centros participantes, un 50% son de la tradición Mahayana, seguida de Vajrayana (41,4%) y solamente 2,9% corresponde a centros Theravada. Destacan los que no se afilian a

una única tradición (los no sectarios, suponiendo un 4,3% del total de respuestas). Entre las comunidades Mahayana participantes en el estudio, cabe destacar que la escuela mayoritaria dentro de la tradición es también el Zen (32% sobre el total de centros) mientras que las escuelas tibetanas más comunes entre los centros que han participado en el estudio, son la escuela Kagyu (17,3%) y la Gelugpa (13%).

Los porcentajes de afiliación a las grandes tradiciones, se asemejan en gran medida a la distribución obtenida en el censo de centros budistas. Véase la **Tabla 38** para la comparación:

Tabla 38: Comparación de afiliación por Tradiciones entre los datos del Censo y el Cuestionario (%)

Tradición	Censo de Centros Budistas	Cuestionario
Theravada	1%	2,9%
Mahayana	49	50
Vajrayana	43	41,4
No sectarios, ecuménicos	4,5	4,3
Sin información	2,5	1,4
Total	100%	100%

Las respuestas obtenidas reflejan muy bien el universo detectado. Estas proporciones de afiliación coinciden con la implantación mayoritaria del Budismo Zen y el tibetano en el resto de contextos de la Segunda Expansión. Pertenecen a las dos grandes tradiciones (Mahayana y Vajrayana) cuya doctrina hace hincapié en la compasión y la búsqueda de la Iluminación para todos los seres: las tradiciones del Este y el Norte. Son además muy diferentes entre sí, con énfasis distintos en la parte cosmológica. El Vajrayana está además envuelto en *mantras*, misticismo y devoción hacia el maestro.

9.1.1 La figura del Maestro

Como se ha visto en el **capítulo 2**, originalmente las tres grandes escuelas tienen aproximaciones distintas al Maestro. En el Theravada por ejemplo, no existe la figura del Maestro como tal, existe el guía espiritual en un Monasterio regido por el *Nikaya* y todos los votos y preceptos que acompañan la vida monástica. En los casos Mahayana, especialmente Zen, el Maestro es el transmisor experto y se le toma en consideración por su sabiduría. En las tradiciones Vajrayana, se puede establecer que el maestro o *gurú* (usando la jerga de ellos mismos) se considera un ejemplo viviente de Buda y por tanto, el Maestro en sí mismo es objeto de veneración y prácticamente pasa a ser un ser divino. Las distintas posiciones y concepciones generan estructuras diferentes. La visión tántrica es la más vertical de todas.

A continuación se ilustran distintas concepciones acerca del papel del maestro como figura y se resaltan, de entre los cambios resaltados en la literatura, cuáles son los que se han dado en España.

Tradicionalmente todo monasterio cuenta con un abad y su claustro de maestros. De todos los maestros que se han citado en el apartado anterior, muy pocos residen en las Comunidades que auspician. En el estado de la cuestión se ha explicado como con la flexibilización y la democratización de las tradiciones Budistas, aparecen nuevos formatos de centro (para el caso

español ver el capítulo 8 (pág. 227), y con ello también nuevas estructuras y nuevos roles tanto para los maestros residentes como los no residentes. De la muestra que ha participado en el estudio, solamente el 41% de los centros o sedes tiene un maestro residente. El maestro residente no es una constante en España, de la misma forma que ocurre para el *Budismo Moderno*. Atendiendo al tipo de tradición, son los centros Vajrayana los que más maestros residentes tienen como era esperable en el sentido que es la tradición que más necesita la presencia física del maestro, por ser objeto de devoción. En el caso de las Comunidades Mahayana, sólo una tercera parte de los centros tiene un residente. En el caso de los grupos Theravada y no sectarios, hay más centros con maestro fijo que sin, aunque la información se basa en un tercio del universo, por tanto no se puede confirmar la generalización.

La definición del papel del maestro es una cuestión muy relevante (tanto si reside como si es visitante) en el proceso de institucionalización de las tradiciones Budistas en el contexto español. Si bien existen importantes diferencias entre las tradiciones, siendo los Theravada los que menos ensalzan la figura del maestro y las escuelas tibetanas son las que lo consideran de forma más elevada, la literatura apunta que es una figura que también ha sufrido cambios. En este apartado se intenta contrastar en qué medida en España se dan esos cambios en la figura de los maestros en cuanto a funciones y en cuanto a su relación con los discípulos y practicantes.

Las dos grandes tradiciones, Vajrayana y Zen, coinciden que la función del maestro es la de hacer de espejo (92% de los casos Vajrayana y 83% de los grupos Zen) y, en el 60% de las entrevistas a informantes Zen, cumple además funciones de evaluador. Se muestran a continuación un fragmento Vajrayana y uno Zen ejemplificando esa definición del maestro como espejo:

Y el papel que juega el maestro desde el Budismo más Vajrayana, es como el espejo que muestra tu verdadera naturaleza. Es decir, que a través del maestro descubres quién eres, no es que sigas al maestro como algo externo a ti. Sino que de alguna forma el maestro te ayuda, sirve para volver a ti. Entonces como un espejo que a través de sus enseñanzas entras en contacto contigo mismo. RIGPA

Para el caso Zen, utilizando los *Koans*, explica la actitud del maestro en tanto que espejo, dejando la resolución de esos grandes interrogantes al discípulo:

Llavors són moltes trobades amb el mestre, moltes empentes, moltes pistes que el mestre et dóna, mai resol el Koan: sempre fa de mirall perquè tu et vegis, o de dit: que t'assenyala.
ZENDO BETANIA

En los casos Theravada se da importancia al maestro como fuente de conocimiento pero no han utilizado los términos de espejo. En el caso de los no sectarios, la cuestión de la figura del maestro queda más bien diluida y no se dedica prácticamente tiempo en la entrevista. La única excepción es el caso de Triratna, que se tratará más adelante, porque plantea el maestro como “amigo espiritual”, concepción que genera jerarquías fluidas basadas en el conocimiento adquirido.

Una vez definida la función del maestro hacia los discípulos, ¿cuál es la actitud o actitudes que debe tomar el discípulo o practicante? Como tónica general se atribuye al aprendiz la actitud de esfuerzo y aprendizaje y de no emplazar sus avances o aprendizajes en las acciones del

maestro. Es decir, en el momento en que el maestro muestra y refleja, ni mediatiza ni interviene. No tiene, por así decirlo, poder de acción sobre el discípulo. Es el propio alumno el que debe ser proactivo y debe gestionarse su propio camino con la ayuda del maestro.

En el 75% de las comunidades se destaca que el vínculo con el maestro se basa en el camino que traza uno mismo. Presenta similitudes con las teorías de la reflexividad y con la situación del individuo en primer plano en la esfera religiosa.

9.1.2 El maestro como “puente” hacia la tradición

La afiliación a la tradición y la garantía de cualquier centro budista, se basa en el reconocimiento por parte del Cabeza de Linaje. La vinculación directa se establece con un Maestro concreto que, a su vez, pertenece y está reconocido por el linaje correspondiente. A priori es en ellos donde “reside” la tradición y por tanto, la capacidad de cambiarla. Se generan estructuras diferentes en función de la cantidad de centros y maestros que se involucren. En el **Gráfico 41**¹⁶⁷ se muestran diferentes formas de vinculación entre centros y maestros. Las estructuras *simples* constan de un único centro que vinculan al centro con un maestro (A) o varios maestros (B). Las estructuras *complejas* implican a más de un centro y a varios maestros. Cuando la red es pequeña (menor de 5 centros involucrados) se considera compleja de tipo A, y si combina a más de 5 centros es compleja de tipo B.

¹⁶⁷ Los datos se basan en la pregunta número 3 del cuestionario de centros y el primer bloque de preguntas de las entrevistas en profundidad. La información proporcionada por centros pertenecientes a la misma Comunidad se ha unificado y se representa a la Comunidad en un único círculo. Hay dos tipos de nodos: los redondos (Comunidades Budistas) y los cuadrados (Maestros y representantes del linaje). El color de los nodos corresponde a la tradición: Theravada, verde; Mahayana, Naranja; Vajrayana, rojo y ecuménicos y no sectarios en gris. Se han dispuesto de forma organizada atendiendo al tipo de estructura que presentan. Se han clasificado de acuerdo con el número de centros y maestros implicados.

Gráfico 41: Cabezas de linaje y grandes maestros (según Tradición e InDegree), organizado por tipos de estructura

Tipo de estructuras	Visualización
Simple A: un centro y un maestro (30% sobre el total)	
Simple B: Un centro, más de un maestro (10% sobre el total)	
Compleja A: Varios centros, maestros compartidos y maestros propios (23% sobre el total)	
Compleja B: varios maestros, varios centros, una misma estructura (37% sobre el total)	

Observando el **Gráfico 41**, se detecta que las estructuras más frecuentes son las complejas de tipo B (las más numerosas, que constan de varios centros y varios maestros referentes. Predominan los centros Vajrayana y tienen un referente claro (en este caso son Kagyus y el gran maestro espiritual compartido, el cuadrado de mayor tamaño, es el Karmapa, su cabeza de linaje. Se observa aquí también que hay vinculado un nodo que se define como no sectario,

que cita como grandes representantes de su tradición a un maestro Theravada y uno Vajrayana simultáneamente. Es el único caso intertradicional. Todas las demás estructuras siguen un patrón sectario, ya que es justamente la línea del maestro que siguen lo que les otorga el linaje y la referencia. Siguiendo en proporción, se hallan las estructuras simples del tipo A (un 30% de los casos). Son las más atomizadas y predominan tanto los centros Mahayana (en naranja) como los Vajrayana (en rojo). En tercer lugar las estructuras complejas que involucran a menos centros y por último solo un 10% de estructuras simples tipo B (un centro con más de un maestro). La importancia de la estructura que presentan, en términos de trasplante reside en la capacidad de influencia y de generar una línea de Budismo concreta. En el momento que varios centros se cobijan bajo un mismo maestro o comparten maestros se establece un escenario de posibles sinergias, movilización conjunta de recursos, etc. Son la base sobre la que se construye donde se construye las comunidades en sentido amplio (que se han tratado en el apartado 8.3, pág. 229).

9.1.2.1 Los riesgos de la devoción ciega en las Comunidades de orientación Vajrayana

Una cuestión importante para los grupos Vajrayana (o que al menos, aparece con mayor frecuencia para este colectivo), es poder contar con un maestro bien realizado y con la pureza de la experiencia. Esta idea aparece en el 92% de las entrevistas Vajrayana (esto se explica en la medida en que es la tradición donde la figura del maestro es más central). En esta línea, cabe recordar que en los textos budistas tibetanos como el *Lam Rim*¹⁶⁸, se describen las actitudes de devoción y respeto hacia el maestro. La relación que se establece con el maestro es un vínculo muy estrecho y personal. Al importar la centralidad de la figura del maestro, elemento indispensable en el camino de cualquier budista Vajrayana, a una realidad occidental, se puede llegar a situaciones donde el discípulo quede en una posición vulnerable frente al maestro. En el **capítulo 4** se ha expuesto que la principal causa es que se importan las formas de devoción sin importar los mecanismos de control social o la psique característica del contexto original.

Ante estas situaciones, la medida o solución que se propone para que el maestro sea capaz de cumplir su papel de “espejo” o de guía sin llegar a los abusos de poder que se describen en la literatura, es que sea un maestro auténtico o bien realizado. Desde las posiciones lamaicas y étnicas, se alude a los peligros de los maestros que no están bien realizados. Las principales consecuencias de un maestro mal realizado, en la literatura se traducen en abusos de poder y egocentrismos basados en orgullos superlativos. En realidad la realización incompleta se asocia a un desarrollo exagerado del *ego*. En el fragmento siguiente, extraído de un Lama socializado e íntegramente entrenado en un país asiático, en este caso Bután, se define la autenticidad del maestro en dos direcciones: por un lado, que no sea un maestro egocéntrico y orgulloso (lo que sería no realizado) y por otra parte, además de realizado, que esté reconocido por alguna autoridad espiritual legitimada (esto es, que tenga un linaje):

Ahora aquí hay mucha gente que se hace pasar por maestro, se las da de importante. Tarde o temprano eso trae problemas. No es tener un título para estar orgulloso. Eso

¹⁶⁸ Conjunto de textos budistas de las escuelas tibetanas que recogen el camino gradual para conseguir la Iluminación (literalmente se traduce como “Etapas del Camino”).

confunde. Y nosotros tenemos mucho miedo a los que sólo quieren un título. Entonces sale el orgullo de soy Lama, sé mucho, yo he estudiado... si alguien dice esto... marcha atrás. Hay que cuidar esto. Humildad, simple, bueno corazón y siempre en el linaje. DAG SHANG KAGYU

Apunta esencialmente a dos elementos de legitimidad tradicional más reconocidos: el linaje y la realización del maestro. Desde las posiciones de autoridad del Vajrayana socializadas en España, se enfoca bajo el prisma del riesgo de caer en el fanatismo. A continuación se muestra un fragmento que va en esta dirección (coincidiendo con las declaraciones del 77% de informantes Vajrayana):

El respecte és correcte. La devoció cega no. Jo estic parlant de devoció, però si transformem la paraula en una cosa que no és, com "fanatisme", llavors no estem parlant de devoció. El fanatisme no hi té cabuda en el Budisme. El mestre ha de ser transmissor del Buddha, per això ha de mantenir una actitud ètica pura, ha de tenir una ment molt concentrada, i ha de tenir molta saviesa. Ha d'haver seguit tot un llinatge, una instrucció de mestre a deixeble. I aquesta instrucció de mestre a deixeble, si ens remuntem, ens remuntem i ens remuntem, prové directament del mateix Buddha. DIKI LING

Por otra parte, en las corrientes Zen y Theravada no existe la actitud de devoción. Primeramente porque en el Zen no existe tanta cosmología y, como se ha visto, tradicionalmente el maestro es un experto que contiene el conocimiento y lo transmite. En el caso del Theravada todavía se reduce más: no se aplica la palabra maestro sino guía espiritual. Paralelamente, en estos discursos se enfatiza mucho en la humanización de los maestros. El primer fragmento corresponde a la Sangha de Dhiravamsa, inspirada en el Theravada. El extracto muestra como el maestro juega a devolver al estudiante lo que este proyecta en él:

És una persona que dóna també el que tu vols rebre. Jo vaig ser un dels alumnes als que pitjor tractava. I va ser molt curiós, perquè jo no entenia per què em tractava d'aquesta manera i tal. I la meva professora de tai-txi que estava a la Sangha, em va dir: Ets l'únic que el tracta de vostè, clar, tu has projectat un gran mestre davant d'ell". Ell et dona el que tu esperes. DHIRAVAMSA SANGHA

A continuación, el responsable de las Sanghas de Thich Nhat Hanh en España habla de la humanidad de Thai (designación al maestro en Plum Village):

Jamás se ve ese "yo", nada más lejos de un gurú. Él lo vive y lo transmite así. Otras veces en una charla dice: pensáis que después de 50 años de monje yo ya no me enfado, pues claro que me enfado, y se puso las manos así. Mágico, totalmente mágico. Eso es lo bonito, ver que es humano. Claro que no se enfadará lo mismo que nosotros, pero él reconoce que tiene su tal y por qué no lo va a tener, dejaría de ser hombre. COMUNIDAD INTERSER

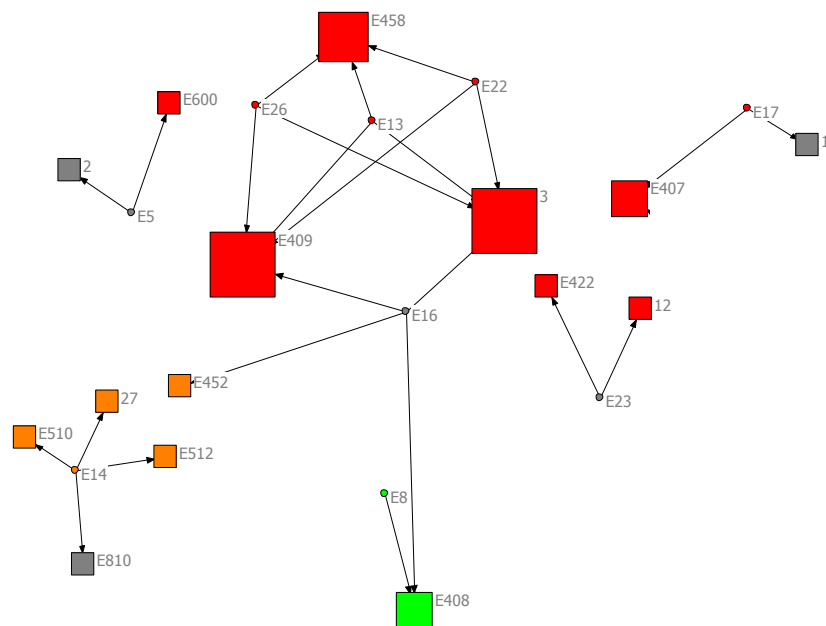
La definición del maestro tanto a nivel funcional como a nivel jerárquico es una cuestión que afecta a la organización de la comunidad y la gestión interna. La gestión de la autoridad se trata más adelante, en el apartado 11.3, pág. 330.

9.1.2.2 Los problemas de linaje y la generación de desacuerdo

El reconocimiento por parte de un linaje es una fuente importante de legitimidad. En el trasplante del Budismo a España surgen algunos conflictos en relación al reconocimiento. Se puede constatar por los datos de la encuesta que la opinión que recibe menos acuerdo y mayor desviación estándar (esto es, más variación) es que “los grupos budistas en España forman un colectivo consolidado con intereses comunes” (5,10 de media sobre 10). El conflicto es inherente a la vida social. En este caso resulta interesante dedicar atención a los conflictos o tensiones que surgen, puesto (los *otros significantes*) interaccionan en el intento de definir y ofrecer una cosmovisión que atraiga a nuevos practicantes y buscadores.

El hecho es que no solamente no suponen un colectivo unificado, sino que existen importantes brechas de desacuerdo entre comunidades dentro de una misma tradición. Hay puntos de conflicto abierto y en gran medida está focalizado en algunas comunidades concretas. Es decir, es entre seguidores de una misma tradición que se identifican los desacuerdos con la visión y la llevada a cabo de la práctica budista. Dicho en otras palabras, cuando se pertenece a una gran Escuela (Theravada, Mahayana o Vajrayana) el desacuerdo se refiere a otro grupo o maestro dentro de la misma. Se presentan las relaciones de desacuerdo en el **Gráfico 42**¹⁶⁹.

Gráfico 42: Relaciones de desacuerdo en la visión del Budismo (coloreados según Tradición y tamaño según el número de menciones de desacuerdo que recibe)



El desacuerdo es homofílico y parroquialista. Sólo cuando los entrevistados se consideran no sectarios entonces puede haber desacuerdo en varias direcciones (como es el caso de E16, que cita a grupos Vajrayana, un Mahayana y un Theravada). Se recoge especial desacuerdo entre

¹⁶⁹ Los nodos son cuadrados porque se trata de relaciones negativas (desacuerdo). El color de los nodos indica la gran tradición a la que pertenecen y las líneas indican el desacuerdo citado. El tamaño de los nodos indica el grado de recepción, así que cuanto mayor es el nodo, más receptor de desacuerdo es.

las escuelas Vajrayana y cabe destacar que sobretodo, en ambos casos, se trata de cuestiones de linaje y desacuerdo en la forma de presentar el Budismo. Por un lado tenemos a un Maestro (E409) y el centro *Madre* de la comunidad en que es Abad (nodo 3) que son los que mayor discrepancias reciben. El siguiente fragmento ilustra las motivaciones del desacuerdo:

Cada vegada està sortint més gent que es munten el seu xiringuito i com aquests del Palau Novella. O sigui ells no pertanyen a cap mestre ni tenen cap llinatge i llavors intenten enganxar-se a alguns. Es van posar en contacte amb el Sakya Trizin perquè fan coses que no són budistes. Gent que ha sortit i explica barbaritats. KAGYU SAMYE DZONG

Es claramente un desacuerdo en cuanto a la afiliación al linaje. Por otra parte, el segundo nodo con mayor centralidad, esto es, que recibe más vínculos en cuanto al desacuerdo, es el E458. Es el segundo gran foco de desacuerdo a nivel español. Se trata de un maestro nacido en Tíbet, que es el fundador de la “Nueva Tradición Kadampa”. La gran discrepancia se explica un poco más abajo: el nodo E10 es un informante que participa en los centros de E458 y son los únicos que están en desacuerdo con el Dalai Lama (E407). Se ilustra en las siguientes declaraciones:

I hi ha un grup els Mahakaruna, doncs aquests segueixen un Lama que ha negat l'autoritat del Dalai Lama perquè el Dalai Lama ha negat fer una pràctica que expressa la compassió però que dóna béns materials. Una pràctica mundana. Llavors s'ha fet com una nova escola que no reconeix l'autoritat del Dalai Lama, que li diuen la Nova Escola Tradició Kadampa. DIKI LING

Los motivos del desacuerdo son dobles: el posicionamiento contrario al Dalai Lama y la realización de una práctica que el informante llama “mundana”, esto es, que está vinculada al apego material. El conflicto es totalmente abierto y los Nuevos Kadampa responden a eso:

Doncs les postures més radicals budistes, com la Casa del Tibet que segueixen el Dalai Lama no ens van acceptar en la Federació aquest [FCBE] a, i bueno. No hi vam poder entrar, no hi va haver aquest interlocutor que seria el representant dels Budistes, per aprofitar-nos dels avantatges de la Llei del Notorio Arraigo. NUEVA TRADICIÓN KADAMPA

No pueden participar en la Federación de Comunidades Budistas de España porque parece ser que consideran que no cumplen con la cláusula D de la FCBE¹⁷⁰.

Fuera de la tradición Vajrayana, en el plano Mahayana hay también un pequeño conflicto que prácticamente va en dirección contraria. Según uno de los informantes, una comunidad reconocida por una línea de maestros legitimada toma el Zen en sí mismo, sin vincularlo explícitamente al Budismo. EL siguiente fragmento muestra el motivo del desacuerdo:

Cometen una certa aberració cuando dicen “nosotros no somos Budistas, nosotros somos Zen y el Zen no es Budismo”, es ahí donde está la contradicción que tienen ellos. (...) Ellos tratan de separar la tradición Zen del Budismo. Pero fíjate la contradicción hasta qué punto llega, que ellos forman parte de una organización zen Internacional creada en Japón, que se llama al Sanbo Kyo Dan, o sea los Tres Tesoros: el Buda, el Dharma y la Sangha. COMUNIDAD SOTO ZEN

¹⁷⁰ D.- En el caso de las comunidades de tradición Vajrayana, no deberán mantener posiciones contrarias a la máxima autoridad del Budismo Tibetano (expuesto en los requisitos de la FCBE, ver anexo, pág. 444.

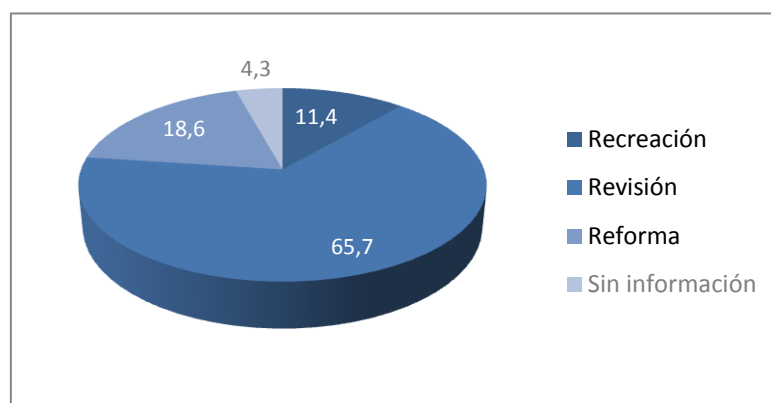
Está asociado a una estrategia de reducción que se analizará más adelante. De alguna forma, en el proceso de negociación que supone la definición o construcción de la identidad de algo tan heterogéneo como el Budismo, tan importante es el cómo se define (lo que es) como lo que no es. El desacuerdo muestra en general el rechazo por desvirtuación de alguno o varios aspectos de lo que un actor considera válido. Así, los conflictos entre los tibetanos vienen caracterizados por los reconocimientos de los linajes. En el caso de los Mahayana, es más una cuestión de la equiparación de las tradiciones Budistas como tradición o el Budismo como conjunto de herramientas separables de la esencia más doctrinal o filosófica.

9.2 Entre preservación e innovación: adaptaciones

Hay una cuestión relevante en el trasplante de una religión a un nuevo contexto, que tiene que ver con la capacidad y la necesidad de adaptar el universo simbólico milenario al entorno de recepción. Es decir, el Budismo se debe adaptar a contextos distintos de sus orígenes, como el que se vive actualmente en España. En este apartado se trata la adaptación desde dos vertientes: las estrategias de adaptación del nuevo sistema simbólico y legitimación de dichas adaptaciones. Aunque los procesos de construcción y legitimación a menudo se confunden, se intentarán analizar de forma separada: entendiendo la construcción como proceso y lo la legitimación como un conjunto de mecanismos que se activan para justificar el trasplante de las tradiciones Budistas al nuevo contexto.

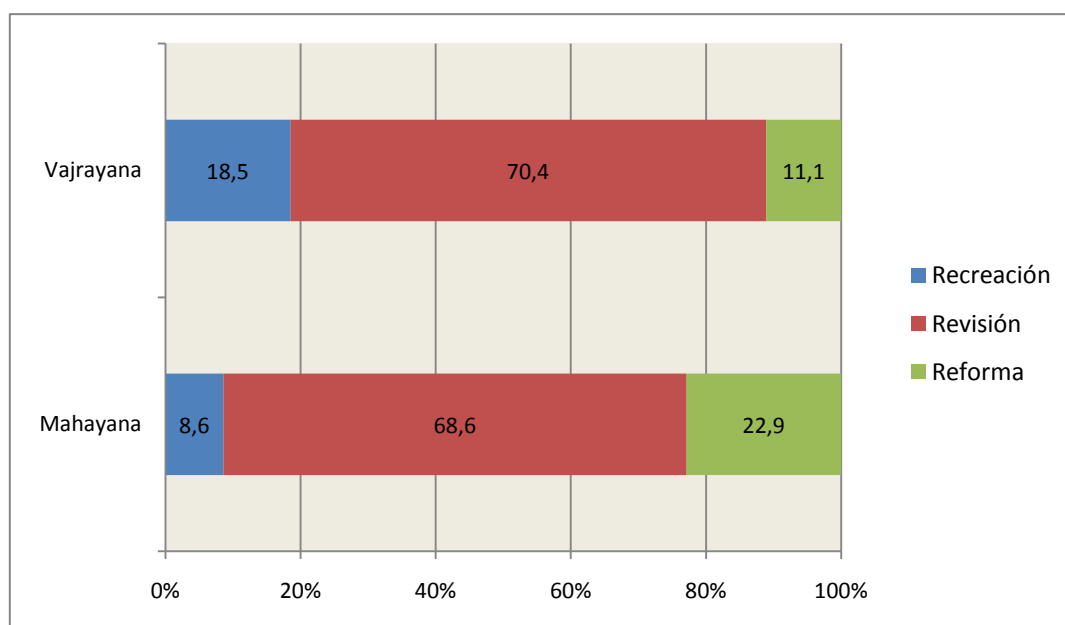
Según el grado de preservación y de innovación en las propuestas de Budismo, se considera la posición de los centros con respecto a la tradición. En la encuesta se ofrecían tres posicionamientos posibles: la Recreación, la Revisión y la Reforma¹⁷¹. En el **Gráfico 43** se muestra que casi dos tercios (65,7%) se posicionan en la revisión: consideran que debe adaptarse de forma moderada al país y al momento concreto, pero consideran adaptar aquellos elementos necesarios para poder ser entendido y practicado en el nuevo contexto. Serían los partidarios de un Budismo actualizado, que combina preservación e innovación en proporciones similares. Un 18,6% de centros que están por la Reforma: consideran que se puede tomar el Budismo como base pero además puede someterse a un proceso de renovación y Modernización, seguramente adoptando y asumiendo características propias del nuevo entorno donde se inserta, priorizando la innovación a la preservación. Por último, existe un 11,4% de los centros son partidarios de transmitir el Budismo de la forma más fiel posible (con más preservación que innovación, recreando la tradición una vez más), sin alterar sus elementos y formas esenciales.

¹⁷¹ Derivados de las Tres R's de Henry: Recreación ("debe transmitirse fielmente"), Revisión ("se debe hacer una revisión y adaptarse") y Reforma ("debe revisarse críticamente y renovarse") (Henry 2006).

Gráfico 43: Concepción acerca de Recrear, Revisar o Renovar el Budismo (%)

En definitiva, las posiciones adaptativas (con un grado mayor o menor de reforma), suponen el 85% de los centros encuestados. Solamente un 11,4% apuestan por la recreación del extremo fiel, quedando bastante por debajo del extremo renovador (18,6%). Esto implica que el margen de innovaciones que se pueden esperar es grande y por tanto, se multiplican las posibles formas de valores, creencias y representaciones. Para el 75% de los entrevistados, la preservación pura se concibe como algo no deseable.

Vistos los resultados generales, pero ¿en qué medida hay diferencias entre las grandes tradiciones? A continuación se presenta el **Gráfico 44**, donde se muestra el posicionamiento adaptativo deseado según la tradición a la que pertenecen:

Gráfico 44: Grado de adaptación deseado, comparativa entre tradiciones Mahayana y Vajrayana¹⁷²

Para ambas tradiciones predomina mayoritariamente la Revisión (la posición intermedia, en granate). Las diferencias están en los extremos: mientras los Mahayana se concentran en la

¹⁷² No se han incluido los Theravada y los No sectarios y ecuménicos por tener muestras muy bajas (N=2 y N=3 respectivamente).

“Reforma” y la renovación (22,9% el doble que los Vajrayana), el extremo de la fidelidad, la “Recreación” está dominada por Vajrayana (18,5% frente al 8,6 de los Mahayana). Las tradiciones mántricas y Vajrayana, son las que presentan el componente exótico y mágico, con un universo simbólico más complejo. En términos generales se apuesta por la adaptación en mayor o menor medida. Si se toma la suma de “Revisión” y “Reforma”, suman un 81,5% para los Vajrayana frente a un 91,5% para los Mahayana. En este caso se hace referencia a la adaptación en sentido amplio, sin especificar el nivel doctrinal, ritual u organizativo. Se trabaja con la hipótesis de fondo que las tradiciones con una cosmovisión más desarrollada pueden ser más difíciles de adaptar y que cuanto más interés en lo exótico, menos revisión o reforma, justamente porque lo que se busca es ese exotismo, ese “marcar la diferencia”.

En la literatura se han apuntado a los maestros como los principales renovadores, aunque determinar las causas de la tendencia más o menos adaptativa es algo pendiente todavía. No se han podido identificar variables predictoras del comportamiento adaptativo (C. S. Prebish 1998). Baumann apuntaba a los maestros como los iniciadores de las renovaciones y las reformas. De alguna forma los maestros son los guardianes de la tradición y son los que tienen la legitimidad para introducir los cambios. ¿En qué medida influye el hecho de tener un maestro residente en el grado de adaptación deseado en el caso español? Entre los centros que han participado en el estudio, se cumple la constante que a mayor presencia de maestros residentes, menor es el margen de renovación. De los centros considerados “fieles” (o de recreación), tienen maestro residente el 62%; los adaptadores o de revisión un 41% y los renovadores o reformistas, un 30%. Cabe recordar que el maestro puede ser asiático o no. No se está asumiendo aquí que la fidelidad o recreación de la tradición esté vinculado a la nacionalidad. Así como Baumann emplazaba en la figura del maestro la renovación, para el caso español se genera una situación doble: los maestros asiáticos generalmente son más reformistas mientras que los maestros españoles (primera generación) son en algunos aspectos más estrictos.

Las posibilidades de renovación también varían su margen en función de los maestros vinculados. Si el vínculo de un centro con el linaje se basa en un solo maestro, éste puede ejercer una influencia total sobre el centro del que es el referente. En cambio, tener más de un maestro permite una situación de menor dependencia del referente. Al no ser único el referente también se pueden diversificar las ideas y las posibilidades. En términos de trasplante y adaptación, el hecho de tener más de un maestro intensifica la orientación: si todos los maestros son altamente fieles, amplificará el acento de preservación en lo exótico y lo tradicional. Si los maestros son menos ortodoxos, amplificará las variaciones en la ortodoxia. Si se combinan diversas perspectivas, se generará un escenario de fuerzas que actuarán a la vez y seguramente en función del caso que se trate, predominará la preservación o la adaptación.

Aunque la tónica general es el sectarismo en la vinculación, se han observado algunas formas particulares minoritarias de vinculación con los linajes, que no siguen las líneas tradicionales de afiliación y presentan nuevos patrones. Ocurre lo mismo a las relaciones con los maestros y, sobretodo, con el lugar que ocupan y las funciones que estos cumplen. A continuación se deja

a un lado la legitimidad de origen tradicional para analizar las estrategias adaptativas utilizadas.

9.2.1 Las estrategias adaptativas

De aquí en adelante se señalan las distintas estrategias adaptativas detectadas en el análisis de las entrevistas en profundidad. Por tanto, las estrategias adaptativas que se analizan aquí son sobre todo a nivel discursivo. Se toman como referencia analítica las estrategias propuestas por Martin Baumann (Baumann 1997b)¹⁷³. Dentro de las estrategias adaptativas conviven los factores de preservación y los de innovación en distinta proporción, además del rol que juegan los activadores de la estrategia.

Para analizar las estrategias adaptativas se consideran las entrevistas en profundidad realizadas a los *otros significantes*, por tanto la dirección es la misma que señalaba Baumann (aunque en su caso solamente lo focalizaba en los maestros misioneros, se toman aquí todos los *otros significantes* como los agentes que participan activamente en el proceso de adaptación, independientemente de su nacionalidad). En el 95% de los casos (mayoritariamente Vajrayana) los procesos adaptativos vienen dados por la primera generación de maestros que enseña fuera de Asia. Muchos de ellos, sobre todo los que son originarios del Tíbet, han recibido educación oriental y educación occidental, con lo que conocen de primera mano ambos sistemas de concepción del mundo. Conscientes de ello, a menudo son los que comienzan el proceso de revisión y en algunos casos de reforma. Es muy importante notar que lo hacen desde su posición legitimada.

Las estrategias predominantes son la de **reducción**, **reinterpretación**, **traducción**, **asimilación** y **aculturaciones**. No se han hallado casos de absorción y tolerancia, y se han detectado nuevas estrategias de **elección reflexiva** y la incorporación de la **dimensión temporal** de algunas estrategias.

Hay un punto de inflexión a partir de la década de los 70 a nivel mundial. En ese momento surgen los grandes maestros asiáticos que adoptan el rol misionero de expansión y como forma de vida. La misión la realizan a partir de la renovación y la creación de grandes organizaciones internacionales. Suponen los esfuerzos de maestros y grandes reformistas: fueron visionarios sobre la posibilidad y la necesidad de adaptar a las nuevas audiencias el mensaje del que eran portadores. Esto resulta paradójico, en el sentido que mientras hay numerosas iniciativas fundacionales que cuentan con el impulso desde “abajo”, las iniciativas adaptativas vienen en parte por los agentes legítimos de la tradición: los maestros y monjes autorizados. La mayoría de las estrategias que se muestran a continuación implican una toma de consciencia de los aspectos que son funcionales, los que son disfuncionales y de qué forma se pueden encajar mejor. Todas vienen motivadas por las circunstancias del nuevo entorno. A continuación se muestran un fragmento de una comunidad tibetana, que es la tradición más saliente en cuanto a maestros renovadores:

¹⁷³ Las estrategias que describe Baumann son las siguientes: traducción, reducción, reinterpretación, tolerancia, asimilación, absorción, y aculturación. Para más detalle, ver la explicación en la pág. 95 y ss.

Bueno, el salto empezó con los primeros maestros que vinieron hacia los años 70 u 80 a occidente, y ahí empezó esos primeros pasos, sobretudo el Budismo tibetano que es el que yo conozco. Hay muchos otros Budismos como el Zen etc., que no conozco. Pues tras la expulsión de los tibetanos del Tíbet, primero ellos fueron a la India y después ya empezaron a venir hacia occidente, a Estados Unidos, Europa, etc. RIGPA

Las estrategias de **elección reflexiva** no se han descrito en el modelo de Baumann pero sí se han descrito en los modelos micro (de base individual) de la Sociología de la Religión. Se han hallado también en algunas entrevistas en profundidad. Puede comenzar por escoger la tradición que se considere más adecuada al estilo de vida (en España resulta fácil ya que coexisten prácticamente todas las ramas y escuelas). Es una elección consciente, que está en consonancia con el supermercado religioso, en este caso sería un supermercado de tradiciones budistas. Esto es posible justamente en los enclaves de la segunda expansión, donde es posible acceder a maestros de todas las tradiciones y estilos prácticamente en cualquier ciudad. Esta cuestión es minoritaria pero presente en el 28% de las entrevistas:

A continuación se muestra un fragmento que muestra la idoneidad de la tradición a la que pertenecen: "Sí, bueno, en particular algo que queremos desde el principio para la viabilidad el proyecto es porque estamos anclados en la tradición Ngagpa. Que es una de las particularidades es que los votos que especialmente permiten llevar una vida profesional tener familia, pareja, hijos y demás. Entonces, esto de alguna manera son aspectos o condicionantes que facilitan la plena integración. Se caracterizan precisamente por vivir en sociedad. Entonces esto tiene plena compatibilidad". SAKYA TASHI LING

A continuación se presentan estrategias adaptativas basadas en **asimilaciones**. Las asimilaciones se usan para presentar de forma próxima y occidentalizada conceptos complejos. Sobre todo en relación a la cosmología tibetana (52% de las entrevistas), que es la más compleja y extensa. El caso paradigmático de la asimilación es "psicologizando". Esto significa llevar la explicación de un gran concepto a un plano psicológico. El siguiente fragmento muestra cómo se explica el infierno budista en base a estados conocidos para los practicantes:

(...) llavors l'expliquem com una al·lucinació o també en la vida normal. Infern és quan et trobes en una situació que estàs tancat, de patiment, que no saps com sortir-ne i que per molt que intentis sortir-ne doncs hi pateixes molt. No? Això la gent ho entén. KAGYU SAMYE DZONG

Los ejemplos más habituales son de **reducciones**: en este tipo de estrategia se trata de aminorar los aspectos que generan más rechazo en España. Se trata de suavizar la presentación (neutralizarla), facilitar la escritura y la simbología de los conceptos clave, pero sobre todo suavizar los ritmos y las exigencias de retiros y ceremonias. Los procesos de aminorar o desenfatizar aspectos chocantes o dificultosos es una estrategia tanto para los recién llegados o interesados como para los que forman parte de la *Sangha*. Se presentan a continuación fragmentos ilustrativos de las distintas formas de reducción. Cabe decir que el énfasis en suavizar las cuestiones conceptuales, sobre todo se registra en las Comunidades tibetanas y las Mahayana que no tienen un enfoque centrado absolutamente en la práctica. Se han encontrado reducciones a nivel de prácticas y creencias, pero también en cuestiones de presentación a la sociedad en general.

La **reducción** comienza por las enseñanzas (sobre todo aquellos que no destacan el exotismo como un elemento de valor). Una estrategia de reducción, basada en el fenómeno de la desmitificación, el acercamiento de lo mágico y sagrado a la cotidianidad. Una forma de reducción habitual consiste en situar elementos del Budismo en un plano “universal” o “atemporal”. A la atemporalidad Baumann la incluye en las estrategias de **reducción** aunque tiene también el componente de universalización o de reducción a algo que puede estandarizarse, en el sentido de ser comprensible y pueda ser compartido por todos los que se acerquen al Budismo. Es sobre todo una cuestión que se argumenta en las Comunidades tibetanas. Hay dos fragmentos interesantes en este sentido. El primer fragmento sitúa la esencia en algo tan universal como la mente:

Yo creo que lo principal, el principal camino o la principal respuesta o trasvase que se ha hecho en este sentido, es que el Budismo no tiene que ver con que seas tibetano o no tibetano. Sino que cuando tiene que ver con tu mente, entonces cuando comprendes esto, creo que esto es muy sorprendente para los Occidentales, porque cuando nos hablan de religión, pensamos bueno, la religión es creer en algo, seguir algo, algo fuera de mí, etc.
RIGPA.

La otra forma de reducción doctrinal, focaliza en el sufrimiento como realidad transversal y presente en cualquier época de la existencia humana:

L'essència és atemporal, perquè de patiment sempre n'hi ha. El patiment, les causes del patiment, l'extinció i el camí, és el mateix en totes les èpoques. Canvia la manera d'explicar-ho, potser la manera concreta de viure-ho externament, però externament és el mateix: un cor lliure, un cor obert, una ment oberta... no canvia. En el temps de Buda ja era així. Com ho expliques? Val, així sí. Però l'essència és intemporal, cap problema.
DHARMADHATU

Se desarrollan sobre todo a nivel de prácticas. En un contexto de implicación mayoritariamente laica y a tiempo parcial, resulta extremadamente importante que los tiempos de las actividades sean compatibles o encajen con una dedicación que difícilmente es exclusiva. El uso estricto del silencio; los tiempos de estudio y de práctica; y los ritmos se reducen. En cierta forma se suaviza la estrictez y se suavizan los aspectos que exigen demasiada dedicación. Se adapta a las posibilidades de práctica reales de los practicantes, teniendo en cuenta que son mayoritariamente “budistas a tiempo parcial”, sin interés en el monasticismo y a menudo son profesionales liberales. En el siguiente fragmento se recogen las palabras del director espiritual de Dag Shang Kagyu, un Monasterio Vajrayana recreacionista. Destaca sobre todo las dificultades de tiempo:

Hay gente que no tiene tiempo de vivir y quedarse aquí, porque tienen que trabajar o lo que sea, pero a veces viene gente normal para un fin de semana, o una semana, hacen retiro de una semana... No de tiempo largo, nadie tiene tiempo. DAG SHANG KAGYU

En cuanto a las cuestiones de la presentación a la sociedad en general, se escapa sobre todo de los elementos que pueden obstaculizar una aproximación al Budismo. No sólo se trata de reducir, sino también de normalizar y reducir al máximo las reacciones negativas cuando se interacciona con el entorno social. Esto se hace rebajando o aminorando los aspectos chocantes o difíciles de entender de entrada, en el ámbito más visible, más social. Los

ejemplos van desde el uso de indumentaria no budista en las interacciones con la sociedad, hasta evitar las decoraciones típicas o tradicionales, pasando por diseñar la arquitectura de un nuevo templo reduciendo al máximo el impacto visual.

No podemos partir de una arquitectura extraña a la propia tradición arquitectónica española. Entonces hay que olvidarse de orientalismos, de las pagodas, por mucho que nos gusten los techos de punta, todo ese tipo de ornamentación de dragones y de animales fantásticos... en España tenemos que huir de ello. THERAVADA MADRID

En el ámbito de la **reducción**, hay elementos colindantes de **reinterpretación** también. Y aún en un paso más, la reinterpretación puede consistir en las ambigüedades. Es una de las fases que Baumann apuntaba aunque la mencionaba como necesaria y transitoria pero desde este trabajo se considera que podría considerarse como una estrategia en sí misma (aunque seguramente se debería limitar al proceso de consolidación del trasplante del Budismo a un nuevo entorno). Actualmente en España existe ambigüedad acerca de la utilidad o los objetivos últimos del Budismo. Se plantea esta cuestión des de el 65% de los entrevistados, en proporciones similares para comunidades Mahayana y Vajrayana. En el 32% de las entrevistas se han hallado aspectos en que las ambigüedades o la definición laxa a veces se utilizan para propiciar un espectro más amplio de interesados. En Sakya Tashi Ling, con un recorrido de más de 15 años, empiezan a dar importancia a la limitación de las ambigüedades:

Y ahora pues en ese sentido el Maestro te dice “y esto es para iluminarte”, sin entrar en si es una religión o no lo es. Pero eso es la enseñanza: la arroja y esto es así y lo tienes que observar de cierta manera. Si te quedas en meditación y concentración mental, no has ganado nada. Si no tienes una visión correcta, no te va a dar buen resultado. SAKYA TASHI LING

En este punto entran también las **traducciones**, donde los textos se traducen para que sean inteligibles a los practicantes y éstos puedan implicarse. La simplificación o la suavidad en la escritura suponen también un doble proceso de traducción y de **aculturación**. Esta cuestión aparece en todas las tradiciones pero sobre todo en aquellas comunidades que han tenido o tienen iniciativas traductoras. La traducción en este trabajo se concibe como un proceso de acercamiento y de creación a la vez.

A medida que ha ido evolucionando el Budismo en España, se ha ido profesionalizando el proceso de traducción. Actualmente se da importancia al conocimiento lingüístico de los traductores, pero también el grado de experiencia budista para poder realizar una traducción rigurosa. Incluso están naciendo proyectos en grupos de investigación de universidades, donde se intentan crear corpus de traducción al Budismo. Esto supone la vía de entrada más importante del Budismo al mundo académico¹⁷⁴. El director de Ediciones Dharma lo atribuye directamente a la necesidad de comprensión. De hecho, en el siguiente fragmento narra cómo

¹⁷⁴ Vale la pena mencionar que en las Jornadas Budistas organizadas por la Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes en 2010, una de las mesas redondas estaba destinada a la reflexión sobre las traducciones. Se invitó a participar a filólogos reconocidos y a los miembros de un grupo de investigación instalado en la Universitat Autònoma de Barcelona que está intentando crear un corpus budista de traducción.

esta editorial nace primero como un servicio de traducción a petición de los lamas de la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana:

Empecé que aquí no teníamos absolutamente nada de literatura de Budismo, ¡pero nada! Y Lama Yeshe acababa de publicar un libro que se llamaba "La energía de la sabiduría" y nos pidió, me pidió a ver si lo podíamos mover y publicar en España, y lo hicimos, esto era por ahí por el 78... A partir del 82 o el 83, formamos realmente la editorial y empezamos a sacar primero las enseñanzas de Lama Yeshe Zopa y luego poco a poco pues fuimos abriendo un poco más a todo lo que era el Budismo en un plan, un poco divulgativo, no demasiado erudito, porque no teníamos traductores que tradujeran de las fuentes, sino que básicamente pues traducíamos del inglés, del francés, de donde fuera. EDICIONES DHARMA

En un inicio la traducción tenía la función más mecánica de acercar el texto a los nuevos oyentes, pero a medida que evoluciona y se toma consciencia de la importancia de la traducción, no solamente en cuanto al entendimiento, sino a la pureza del mensaje que se está transmitiendo, se tiende más y más a buscar la figura del traductor-practicante. Esto aparece en una cuarta parte de las comunidades, sobre todo las que tienen experiencia directa o indirecta en traducciones. El siguiente fragmento recoge la idea de base, desde la perspectiva del centro Theravada que están fundando en Madrid:

También ojo, habrá que evaluar los conocimientos que tienen esos traductores. La buena voluntad se agradece muchísimo, pero hay que certificar de alguna manera que la traducción va a ser correcta. Entonces para eso va a haber venerables bikkhus que van a estar supervisando el trabajo. THERAVADA MADRID

En definitiva, la traducción más que una estrategia adaptativa para poder comprender qué dicen los textos originales, es un acto de construcción, reinterpretación y definición. No es una cuestión mecánica de sustitución de palabras, sino que atañe a universos simbólicos y marcos referenciales distintos. Si bien la aproximación textual se hace a través de traducciones, el Budismo al que se accederá será el Budismo que presenten estas translaciones.

A continuación se muestra la relación entre la adaptación y el uso de traducciones, cruzando ambas variables en la tabla de contingencia (**Tabla 39**):

Tabla 39: Tabla de contingencia entre el Uso de traducciones y el Grado de adaptación (N y %)

	Recreación	Revisión	Reforma	TOTAL
Textos mayoritariamente traducidos	7 87,5%	45 97,8%	12 92,3%	64 95,5%
Textos mayoritariamente originales	1 12,5%	1 2,1%	1 7,6%	3 4,4%
TOTAL	8 100%	46 100%	13 100%	67 100%

En la **Tabla 39** se observa que la mayoría trabajan con textos traducidos (95,5%). No obstante, si se presta atención a los que usan los textos en las lenguas originales, un 12,5% se aglutina en la tendencia más recreacionista (frente al 7,6% y el 2,1% de las opciones adaptadora y renovadora).

Un ejemplo claro de **aculturación** llega también a través de las técnicas. Por ejemplo, el auge de centros de deporte o centros de bienestar (no necesariamente vinculados al Budismo

formalmente) ofreciendo cursos y clases de Yoga o Tai Chi, es cada vez más frecuente. No queda claro el vínculo con el Budismo, son además técnicas orientales que pueden estar también vinculadas al Hinduismo.

Por último cabe mencionar que las adaptaciones tampoco son homogéneas. En función de lo revisionistas o reformistas que son los grupos, la cantidad y el alcance de las adaptaciones varía. Una pequeña proporción de los centros (menos de un tercio), ofrecen en cierta medida la opción no adaptada (o adaptada mínimamente): aquellos que apuestan por un trasplante fiel y recreacionista. También se dan casos de estrategias temporales (que se aplican ante una circunstancia determinada y después se abandonan). Se cierra este apartado apelando que además de la flexibilización docente, de las adaptaciones de prácticas y creencias, algunos centros han comenzado a desarrollar estrategias dirigidas a segmentos de edad determinados. No es una tendencia mayoritaria ya que se registra solo en un 2% de entrevistas, pero puede marcar una tendencia en los próximos años. Básicamente se trata de estrategias adaptativas que focalizan especialmente en jóvenes y buscan formas de inclusión para estos colectivos. Un buen ejemplo es el siguiente fragmento:

“For those young people, they see like Buddhism is just for old people. So what my Master would do? He just looked the young people so started to have a course, the will gather together every Saturday, and singing (not chanting, playing!)”. BUDDHA’S LIGHT INTERNATIONAL ASSOCIATION

Además de ser estrategias adaptativas, cabe plantearse en este punto en qué medida son también estrategias de reclutamiento y garantía de cara a futuras generaciones. Teniendo en cuenta que el punto de inflexión se da mayoritariamente pasados los 40 años y que todavía no se puede considerar que haya habido la consolidación de una primera generación de budistas españoles.

9.3 La legitimación de las adaptaciones

Así como en el apartado anterior se han identificado distintas estrategias de adaptación, en este se examinan qué mecanismos de legitimación se utilizan para justificar esas adaptaciones. Son mecanismos de justificación que desarrollan los mismos *otros significantes*, especialmente los maestros no asiáticos. En este apartado se tratan tres estrategias de legitimidad que van más allá de la vinculación al linaje. Como se ha visto en el visto en el **capítulo 3**, el linaje es una fuente de legitimidad, puesto que certifica que forman parte de la línea de transmisión ininterrumpida. Pero las adaptaciones que se realizan en el nuevo contexto requieren nuevos mecanismos de legitimación para aquello que no se deriva estrictamente de la legitimidad del linaje. En el trasplante de las tradiciones budistas al contexto español, se requiere de otras formas para legitimar y construir cuál es el Budismo “auténtico” por un lado, y qué formato (o formatos) resultan “válidos” para dicha sociedad. Las principales estrategias de legitimación se pueden resumir en tres grandes formas: la apelación a la naturaleza adaptativa de trayectoria histórica de las tradiciones budistas, la deconstrucción de fondo-forma y técnica-doctrina, y el pragmatismo como justificación. A continuación se examinan los tres casos detalladamente.

9.3.1 La naturaleza adaptativa del Budismo

Un argumento recurrente para la legitimación de cualquier tipo de adaptaciones es la naturaleza adaptativa que ha mostrado históricamente el Budismo. En el 80% de las entrevistas se identifica con una capacidad de flexibilización propia de las tradiciones budistas. El discurso generalizado sobre la capacidad de adaptación gira sobre todo en torno a términos culturales. El 76% de las entrevistas lo enfatizan de forma transversal, sin mostrar patrones especiales por tradiciones o aproximaciones. La secuencia cognitiva inmediata a la naturaleza adaptativa lleva a pensar qué es lo que se ha ido adaptando históricamente. La idea de base es que hay una esencia que se mantiene y una parte cambiante y adaptable.

La naturaleza adaptativa se expresa a dos niveles: desde el mismo Buda, de quien consideran que daba las enseñanzas adaptándolas al nivel de cada aprendiz; y en base a la traslación de unos países a otros. A continuación se muestran dos fragmentos, ejemplificando las dos situaciones. El primero, remite a la figura de Buda:

Buda cuando impartía sus enseñanzas, las daba según las necesidades y las capacidades de los que escuchaban. De manera que en distintos lugares y a distintos grupos de personas, les hacía hincapié en una serie de enseñanzas diferentes que a otros. CÍRCULO NIGUMA

Y el segundo, del representante del centro Theravada Madrid, expresa cómo para cada país donde hay Budismo del sur, ha habido adaptaciones:

Las escuelas budistas Theravada, son diferentes en cada uno de los países Theravada, que son 5: Camboya, Sri Lanka, Laos, Tailandia, y Birmania. Si bien la filosofía es la misma, las tradiciones, la forma de acercarse a esa tradición budista, son un poco diferentes. THERAVADA MADRID

Este último fragmento distingue entre algo estable, identificado como “la filosofía” y algo cambiante y adaptable que son las “tradiciones”. Esto lleva a pensar que no se concibe un todo unificado e indivisible, sino que se distingue en dos elementos diferenciables. Esto lleva a lo que en el apartado siguiente se ha identificado como *deconstrucción*.

9.3.2 La deconstrucción: fondo-forma y técnica-doctrina

A lo largo de las entrevistas se ha detectado una tendencia generalizada a considerar la tradición a dos niveles: una parte esencial o permanente y otra que es la parte variable. Esto se puede identificar con un proceso de *deconstrucción*. En las entrevistas analizadas se han hallado dos procesos simultáneos de deconstrucción. Por un lado se distingue entre el fondo y la forma y, por otro, entre las técnicas y las doctrinas. A continuación se examinan ambas deconstrucciones.

En el primer tipo, se distingue entre el fondo y la forma, a modo de contenido y continente. El fondo se identifica con una esencia o contenido que es invariable, lo que se identifica con el corazón de las tradiciones Budistas. La forma es el continente, la parte externa. Se asimila a los ropajes, la parte más visible y externa, vinculada al folclore y la cultura asiática de donde provienen las distintas tradiciones. Esta diferenciación entre fondo (esencia) y forma (parte

externa) es sobre todo una cuestión que aparece en la mayoría de las entrevistas a centros de tradición tibetanos y sólo en un 10% de los casos Mahayana. Por tanto la tradición con “formas” más ricas y complejas tiene una mayor tendencia a separar lo externo de lo esencial. Las escuelas tibetanas muestran mucho más la preocupación acerca de la distinción entre el fondo y la forma porque son tradiciones que se han desarrollado en un lugar que hasta el siglo XX había estado prácticamente aislado del resto del mundo y su cultura presenta supuestos que se perciben como anacrónicos en una cultura occidental y moderna como es la Española. El siguiente fragmento comparten la noción que lo que se puede adaptar o cambiar es la forma y la autenticidad debe residir en el fondo:

Es sobre todo en el calado de fondo y la forma, en un momento dado, se puede presentar hábilmente de una forma diferente, porque no es lo mismo una sociedad tibetana medieval, porque su estructura era medieval, que con una sociedad actual. No puedes presentarlo de la misma manea, pero al mismo tiempo tienes que tener la seguridad de que el camino que presentas sea totalmente auténtico, que el contenido... aunque el continente pueda cambiar un poco, el contenido tiene que ser auténtico. RIGPA

En la deconstrucción se llega a desmitificar la parte más externa. Es la tendencia a considerar esa esencia, ese fondo como algo auténtico y lo externo como algo accesorio, folclórico, opcional e innecesario.

La **deconstrucción** es la doble legitimación de lo que se toma y lo que se aparta. En el caso del folclore (sobre todo tibetano) se genera también el argumento que la cultura tibetana es medieval y no es posible trasladar esa mentalidad al contexto español. Un caso paradigmático es el que cita en el siguiente fragmento el director de la *Revista Dharma*. Lo expresa en términos de choque cultural:

De hecho hay un choque cultural muy grande, un choque social, choque de incluso hasta digamos ético-moral que no coincide con el nuestro en muchos aspectos. Sus tradiciones quedan muy lejos de las nuestras y sería inviable totalmente aplicarlas aquí, ya que hemos superado muchas de esas barreras culturales, de género, etc. REVISTA DHARMA

Ésta forma de legitimación está totalmente vinculada a la estrategia de reducción que Baumann resume en términos de *despojar a la tradición de su vestido más folclórico* (Baumann 1997a). Además de las barreras o choques culturales, en el 50% de las entrevistas se apela a la consciencia en el acto de escoger el Budismo en sustitución de otro santoral de una forma transformadora. No es solamente una cuestión de choque cultural sino que el objetivo no es el cambio por el cambio, sino que hay una elección consciente de las tradiciones Budistas. Esta forma de legitimación se considera positiva y consensuada por la mayoría de centros budistas. El segundo tipo, que se presentará a continuación, es una forma de legitimación y deslegitimación simultáneamente, en función de la posición de los centros respecto a la tradición.

El segundo tipo de **deconstrucción** que se expresa distingue entre la técnica (la práctica) y las creencias o la doctrina. Cuanto más separada está la práctica de la creencia, mayores son las posibilidades de focalizar en una y prescindir de la otra. Por un lado, la reducción de las tradiciones Budistas a técnica (con lo cual pasa a ser una herramienta desvinculada de su origen) favorece la instrumentalización; y la reducción de las tradiciones Budistas a teorías o

elementos doctrinales, se genera una situación de erudición o intelectualización. Si bien la mayoritaria es la instrumentalización, los dos casos de reduccionismos están considerados como algo negativo por tres cuartas partes de los informantes. Para el 85% de los centros, si bien aceptan los dos componentes diferenciados y diferenciables, no es aceptable tomar sólo una de las partes.

En la separación entre técnica y doctrina se desarrolla una vertiente más intelectualizada o erudita del Budismo, que se vive por la mayoría como algo no deseable. Justamente porque el Budismo se define como una experiencia (de forma mayoritaria en los casos tibetanos y la totalidad en las comunidades Mahayana). Tomar únicamente la parte erudita implica perder el potencial transformador inherente a las prácticas budistas.

A occident tenim aquest perill. Hi ha molts budistes intel·lectuals, que se e saben textos i els poden recitar de memòria, però no estan realitzant res en ells mateixos. És pura intel·lectualitat. És com quan vas a la universitat. Has de clavar colzes i memoritzar. Però això et fa ser una persona diferent? No. Oi que no? És un pur exercici intel·lectual. DIKI LING

Lo que se deriva de estas opiniones es que si se instrumentaliza y sólo se aplican técnicas descontextualizadas, sin un marco cognitivo en el que comprenderlas e interpretarlas, se pierde el potencial transformador parcialmente. Es la concepción que la práctica en sí misma es útil pero se debe acompañar de la doctrina. Lo desaprueban sobre todo cuando la reducción práctica va acompañada de una descontextualización de la técnica de su origen budista. En el **capítulo 4** se ha hablado del movimiento Vipassana a nivel mundial. El Vipassana, tomada como una técnica aislada, sería un ejemplo claro de **reduccionismo**, instrumentalización y desvinculación de la técnica de su origen doctrinal. Las visiones que recogen la mayoría de las comunidades (casi el 80% sobre el total), tanto Zen como Tibetanas, son negativas frente a esa reducción¹⁷⁵. El siguiente fragmento del Abad de la Comunidad Soto Zen lo tilda de contradicción puesto que no solamente se considera como una forma de reduccionismo y el olvido del origen, sino que existe el compromiso en los Cinco preceptos básicos del Budismo:

Fíjate en la contradicción, que cuando hacen los retiros Vipassana se comprometen a los 5 preceptos budistas del laico. Hay muchas contradicciones así, ahora. Por ejemplo los cristianos que practican Zazen y no se consideran budistas. COMUNIDAD SOTO ZEN

Para cerrar este apartado, cabe añadir que los datos obtenidos en la encuesta en referencia a la importancia de la práctica y la doctrina. De entrada se valoran como bastante importantes ambas cosas. Aunque la práctica recibe una puntuación más alta (casi un punto, 7,05) que la parte filosófica (recibe más de un 6 sobre 10 en acuerdo). No obstante, la pregunta no era excluyente, así que aunque no son partidarios de reduccionismos ni de uno ni de otro tipo, la

¹⁷⁵ Solamente el 1% de los centros participantes aplican esta visión más instrumental. Justamente son las visiones más exogámicas y menos ortodoxas de entre los participantes. La *Revista Dharma* y la *Sangha* de Dhiravamsa son las dos propuestas que han participado que presentan una propuesta más diluida o más entremezclada de las tradiciones Budistas

intelectualización se lleva una peor consideración por considerarlo una aproximación estéril que no aprovecha el potencial transformador de las tradiciones.

9.3.3 El pragmatismo como justificación

Si bien un poco más arriba se ha examinado el carácter empírico de las tradiciones Budistas, en este apartado se analizan los posicionamientos que utilizan el pragmatismo (en qué medida es útil o no) como forma de legitimación de aquellos elementos que se incorporan al Budismo español. Es decir, se justifica su exclusión o su inclusión según el grado de utilidad que se le confiere, independientemente de su autenticidad. Esta forma de justificación es una radicalización del consejo de Buda a los Kalavas y presenta una transversalidad parecida a la legitimación por la naturaleza adaptativa de las tradiciones Budistas. Con ello se denota la transversalidad y su aparición en prácticamente la totalidad (94%) de las entrevistas realizadas:

Tiene que ser una llave para ti, porque si no, para qué estás todo el día meditando, o haciendo cursos y estudiando Budismo. No vale para nada, no son más que palabras. Tiene que ser algo que te transforme, que te haga comprender tu sufrimiento, que te haga tener herramientas para ser más compasivo, para contigo mismo también... con los demás, comprender... COMUNIDAD INTERSER

Se argumenta según utilidad el uso de unas prácticas u otras. Es decir, las prácticas no se conciben como algo prescrito sino como herramientas puestas al servicio de una finalidad concreta. Esto también da paso a aplicar el criterio de utilidad en otros ámbitos y buscando fuera de las tradiciones Budistas. Esto se refleja en la percepción de la Revista Dharma, que ya de entrada presenta una visión amplia y más espiritual que estrictamente budista:

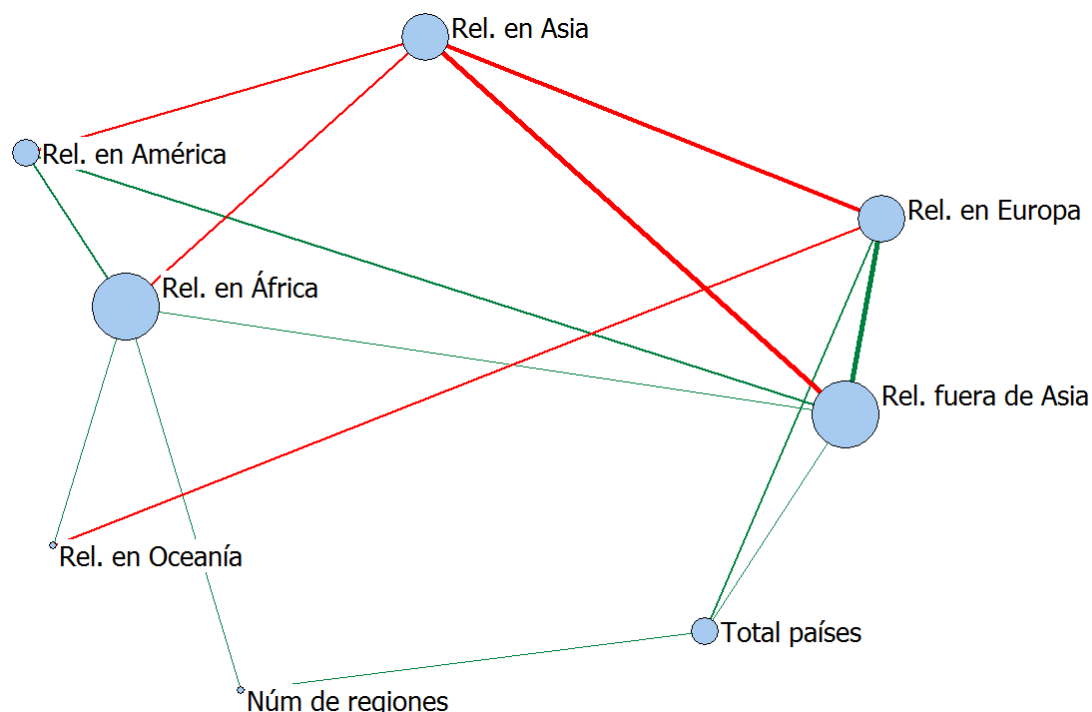
Uno debe buscar aquello que le sirva y le sea útil, sea en el Budismo o sea fuera, sea en una época de crisis, o no. Tanto social, como particular. El Budismo tiene que ser una herramienta. Si se nos estropea el coche necesitamos una herramienta muy concreta para arreglarlo. Es una fusión en la cual pues podemos seleccionar aquello que más nos interesa, aquello que más efecto surte en nosotros y eso también lo puede hacer uno mismo, ¿no? coger de cada práctica pues aquello que le va mejor y utilizarlo en su propio beneficio. REVISTA DHARMA

9.4 Descentralización asiática y adaptación

Se ha tenido en cuenta el ámbito geográfico de presencia y actuación, puesto que el Budismo es un ejemplo de religión global, mundializada, que ha vivido una importante expansión más allá de Asia y que incluso está dando paso a una descentralización de las autoridades espirituales asiáticas. Para examinar esta cuestión, se ha tenido en cuenta el número total de países (como indicador de diversidad) y se han construido variables tales como el número de regiones donde está presente la Comunidad amplia (en caso de pertenecer a alguna y regiones refiriéndose a continentes), la proporción de relaciones en cada uno de ellos y además, el índice de descentralización calculado en base a las relaciones totales que se mantienen fuera de Asia (sumando las de los otros cuatro continentes). Aquí se analizan datos acerca de la

descentralización y la internacionalización. A continuación se presenta la estructura de correlaciones entre todas las variables, ver **Gráfico 45**¹⁷⁶:

Gráfico 45: Correlaciones entre conceptos de ÁMBITO GEOGRÁFICO del tejido relacional (tamaño según el número de correlaciones significativas)

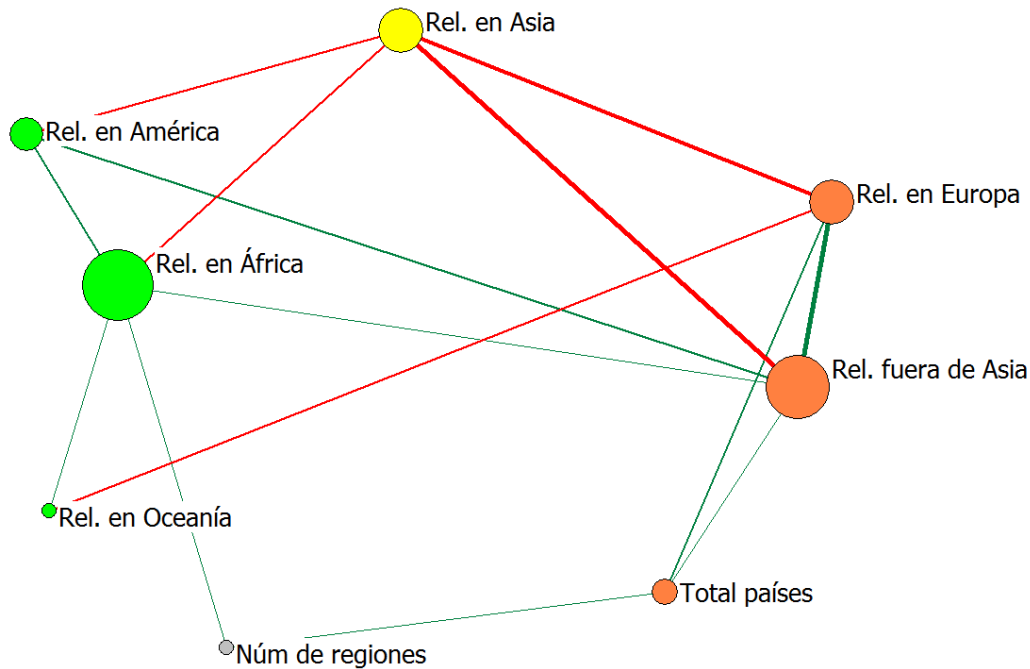


En primer lugar se visualiza una estructura única y compacta de relaciones. No hay ningún nodo que quede desconectado del resto. Los nodos que destacan por su tamaño son las “Relaciones fuera de Asia” (indicador de *descentralización*) y las “Relaciones en África”. El número total de regiones correlaciona positivamente con el “Total de países” (correlacionado positivamente a su vez con las “Relaciones en Europa” y la *descentralización* o “Relaciones fuera de Asia”) y con las “Relaciones en África”. Cabe anotar en este punto que en general las proporciones de “Relaciones en África” presentan valores bajos y asociados mayoritariamente a casos con un capital social muy extenso. Las “Relaciones en África” correlacionan positivamente también con las “Relaciones en América” y “Relaciones en Oceanía”, mientras que presenta correlación negativa (línea roja) con las “Relaciones en Asia”. Es interesante en este punto que el cliqué de “Relaciones en Asia”, “Relaciones en Europa” y “Relaciones fuera de Asia” hace emanar prácticamente el sistema de correlaciones inverso. Si bien la *descentralización* está fuertemente correlacionada con el número de “Relaciones en Europa”, la proporción de “Relaciones en Asia” correlaciona claramente de forma negativa con la *descentralización* (o “Relaciones fuera de Asia”) y las “Relaciones en Europa”, siendo además correlaciones negativas muy intensas. Las “Relaciones en Europa” también mantienen correlación inversa con las “Relaciones en Oceanía”. No resulta sencillo concluir alguna cosa de

¹⁷⁶ El tamaño de los nodos es muy variado en este caso dado que participan muchas variables con presencia desigual en correlaciones. Se aprecian líneas verdes (correlaciones positivas) y rojas (correlaciones negativas).

esta estructura, así que se aplica un Análisis Factorial de Componentes Principales y se hallarán tres tipos de comportamientos¹⁷⁷. Se muestran los resultados el **Gráfico 46**, donde sobre la estructura de correlaciones mostrada y analizada anteriormente, se pintan los componentes para una mejor identificación:

Gráfico 46: Correlaciones entre conceptos de ÁMBITO GEOGRÁFICO del tejido relacional (tamaño según el número de correlaciones significativas, coloreado por Factores)



En el **Gráfico 46** se muestra en naranja el factor 1, que incluye la “cantidad de capital social”, las “Relaciones fuera de Asia” y las “Relaciones en Europa”. Éste se identificará como “Descentralizados y con tejido relacional Europeo”. En el segundo caso, pintado en verde y ocupando la parte izquierda, aparecen las “Relaciones en América”, “África” y “Oceanía”. Ello indica la internacionalización del capital social, sin necesidad de *descentralización*. Por ello este segundo componente se conocerá como el del “Capital Social internacionalizado”. Para terminar, se ha coloreado en amarillo las “Relaciones en Asia”, puesto que sin estar en uno u otro componente, presenta la misma posición alejada y de signo negativo en los dos casos, con un valor muy similar. En gris se ha marcado el número de relaciones por tener una comunalidad baja y no poder asignarlo a ningún factor.

Se vincula a continuación la relación por regiones a la descentralización y a la posición frente a la tradición. Hay esencialmente tres posiciones: los recreacionistas (que son la forma de mayor fidelidad y preservación), los revisionistas (con cierto grado de adaptación) y los reformistas, que son los que aportan más innovaciones. La **Tabla 40** muestra los resultados:

¹⁷⁷ Para ver el método y los resultados concretos, consultar el anexo Variable: Ámbito geográfico (Análisis Factorial de Componentes Principales), pág. 478.

Tabla 40: Proporción de relaciones en cada continente según Grado de adaptación (%)

	Recreacionistas	Revisionistas	Reformistas
Asia	27,3	17,4	20,0
Europa	27,3	26,1	28,0
América	27,3	24,3	24,0
África	9,1	14,8	12,0
Oceanía	9,1	17,4	16,0
Total	100%	100%	100%
(N)	(11)	(115)	(25)

Se muestran tendencias diferentes para cada grado de adaptación. Mientras los recreacionistas se concentran en igual medida en Asia, Europa y América, los revisionistas y los reformistas presentan menores relaciones en Asia y se concentran en Europa y América. Los más fieles, además tienen una presencia mucho menor en África y Oceanía (tienden menos a la internacionalización). Para los Revisionistas, las relaciones en Oceanía y África suponen un 32,2% y un 28% para los Reformistas. Cabe destacar que en Estados Unidos se sitúan una gran proporción de los maestros asiáticos que han pasado a vivir en Occidente (es uno de los efectos de las *Immigration acts* del **capítulo 3**). El marco Europeo es el predilecto para los centros budistas españoles. Hay intensas redes de base Europea con mucha intensidad. Prácticamente la totalidad de los centros participantes tienen presencia en Europa a través de Comunidad Amplia. Es decir, los centros que pertenecen a Comunidades amplias que tienen presencia en Oceanía y en África en una probabilidad muy alta tienen presencia antes en Europa y América.

En cuanto a la internacionalización, los Mahayana tienen relaciones en todas las regiones, aunque especial énfasis en Europa (65%, posiblemente por el fuerte peso de los vínculos Zen con Francia y la Asociación Zen Internacional) seguido de América (16%). De media se relacionan con Asia en un 6%. Su nivel de descentralización es del 87%. El Nivel de descentralización de los Vajrayana es del 70%, ya que tienen presencia en todas partes y en un 53% en Europa. No obstante, mantienen todavía un fuerte vínculo con Asia (un 25% de media). Por último, en el caso de los No Sectarios, presentan una descentralización muy elevada (del 85% de media) y sólo el 14% de relaciones son con Asia, y un 71% en Europa. Es decir, la internacionalización es real y la descentralización también, aunque no en todas las tradiciones ha habido un desplazamiento total.

En términos de capital social internacional, el primer espacio de relación es Europa (casi siempre por encima del 50%). Destacan aquí las iniciativas iniciadas por practicantes no asiáticos (de tipo *llamada, pull*), que se relacionan en un 64% de los casos con países de Europa. Las relaciones con América registran un 14% en el caso de maestros asiáticos y practicantes no asiáticos. Las relaciones con África son más bien bajas, seguidas de Oceanía, en el caso de los maestros asiáticos rozan el 10% y para los practicantes no asiáticos casi llegan al 5%. Las relaciones con Asia siguen suponiendo una proporción importante para los centros (28,84) y los maestros No asiáticos (24%). En cambio, las iniciativas misioneras (de maestros asiáticos) están por debajo (16,9% de media). El indicador de descentralización muestra como la variable etnia no implica grandes cambios (están algo más descentralizados los no asiáticos 77,89 que los asiáticos 74,4). No obstante, donde recaen las diferencias es en las iniciativas

impulsadas por practicantes no asiáticos: de media tienen un 85% de relaciones fuera de Asia. Los que menos nivel de descentralización presentan, son los que están impulsadas por maestros no asiáticos. Los maestros asiáticos registran niveles similares a los practicantes (83,09), posiblemente porque ellos mismos no necesitan ir al origen, ellos suponen el “origen” allí donde estén.

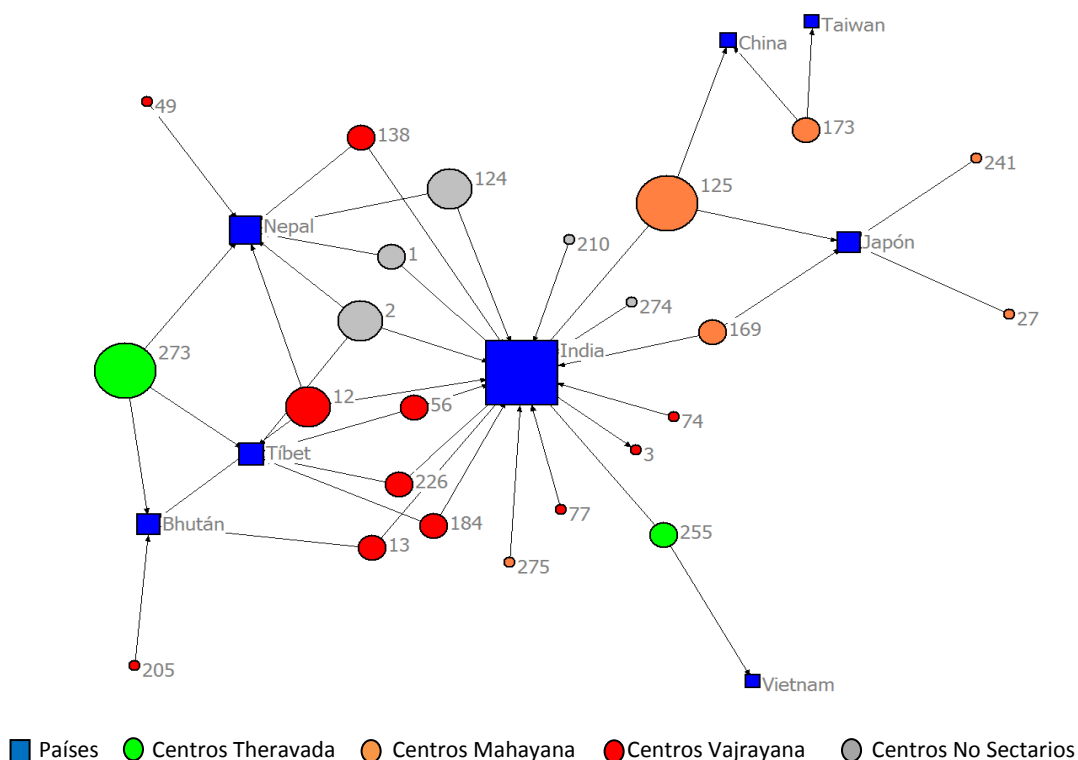
A continuación se muestra la información por países en base a representación reticular. Se toman los países donde se sitúan las organizaciones, maestros y personas con las que declaran relacionarse los centros a distintos niveles. Los resultados se muestran separados por continentes¹⁷⁸ y, para cada uno, se distinguen las relaciones Totales (la suma de los cuatro tipos) y contacto, colaboración, acuerdo y apoyo¹⁷⁹. Para comenzar, se examinan las relaciones con Asia, el número de países diferentes que se nombran es elevado. Se muestra a continuación el **Gráfico 47** para el total de relaciones. Los países que aglutinan la mayoría de relaciones son los cuadrados de mayor tamaño. Destaca por encima de los demás India y en menor medida Nepal. Les siguen Tíbet, Bután y Japón al mismo nivel y de lejos China, Taiwán y por último Vietnam. Se ve cierta tendencia tradicional también en este caso. Por ejemplo, los únicos que mencionan países del este asiático son comunidades Mahayana¹⁸⁰, debido a su origen en esta parte del continente. La mayoría son relaciones lideradas por Vajrayana hacia el centro de Asia y la India. También participan bastantes centros No sectarios y sorprende el valor destacado del nodo 273 (que siendo Theravada) cita en sus relaciones Nepal, Tíbet y Bután. Cabe resaltar que sus relaciones con maestros y referentes de su tradición las mantiene en América Latina. Según los datos de la entrevista, la vinculación con estos países de tradiciones de Budismo del Norte son para poder comprender mejor las corrientes budistas con vistas a poder presentar una perspectiva más amplia y comprensiva desde el nuevo centro de Madrid.

¹⁷⁸ Solamente se muestran para América, Asia y Europa, ya que a pesar de la presencia de las Comunidades amplias en África y Oceanía, no se han declarado relaciones concretas con organizaciones en esos dos continentes.

¹⁷⁹ Se distinguen además los tipos de relación que se mantienen en cada caso. En estos gráficos los nodos redondos son los centros, coloreados por Tradición y su tamaño es por Outdegree (centralidad de envío de relaciones). Los países se identifican con cuadrados azules.

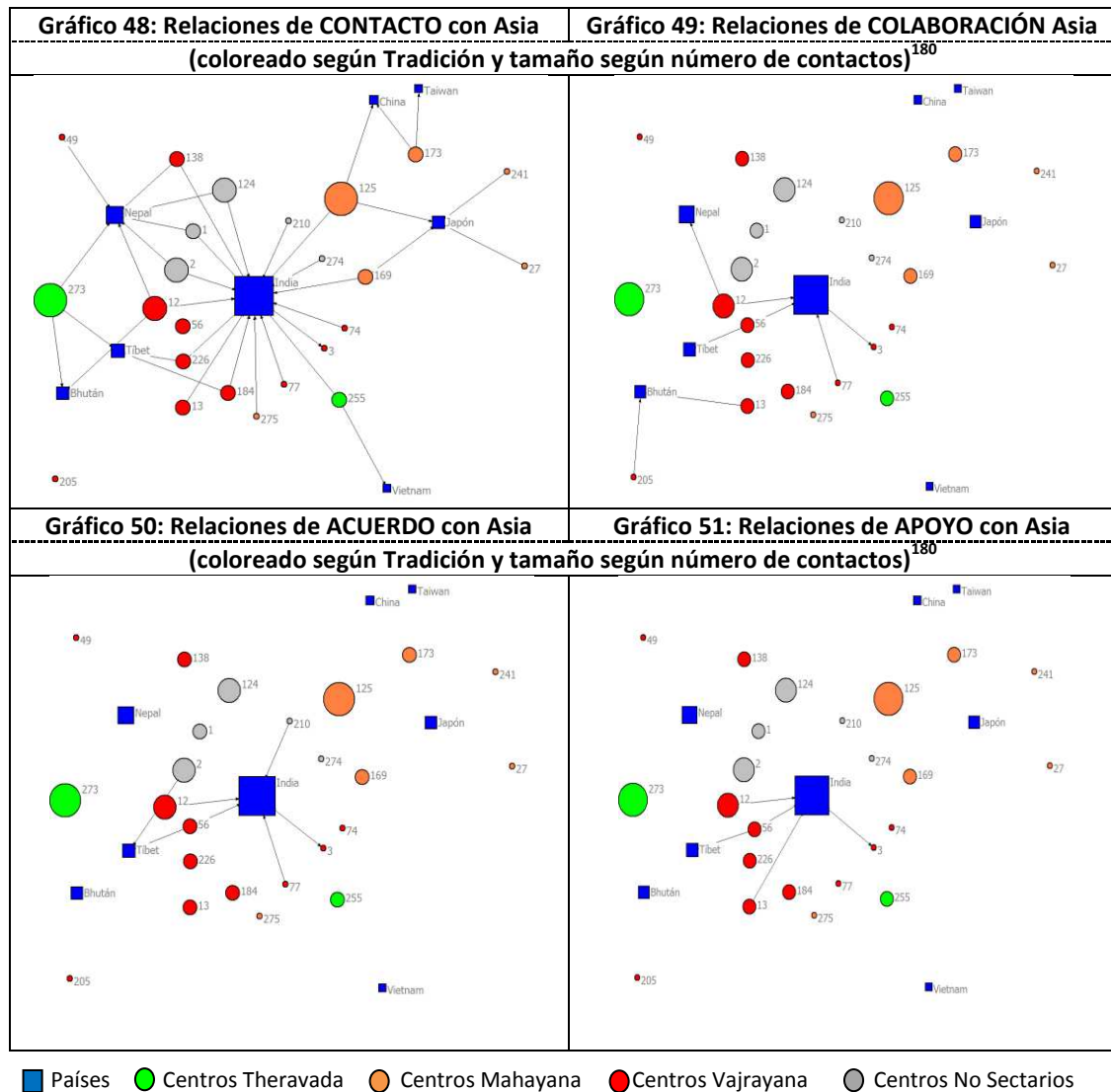
¹⁸⁰ Justo son tradiciones del Este, originadas en esta parte del continente.

Gráfico 47: Relaciones TOTALES con Asia, (coloreado según Tradición y tamaño según número de contactos)¹⁸¹



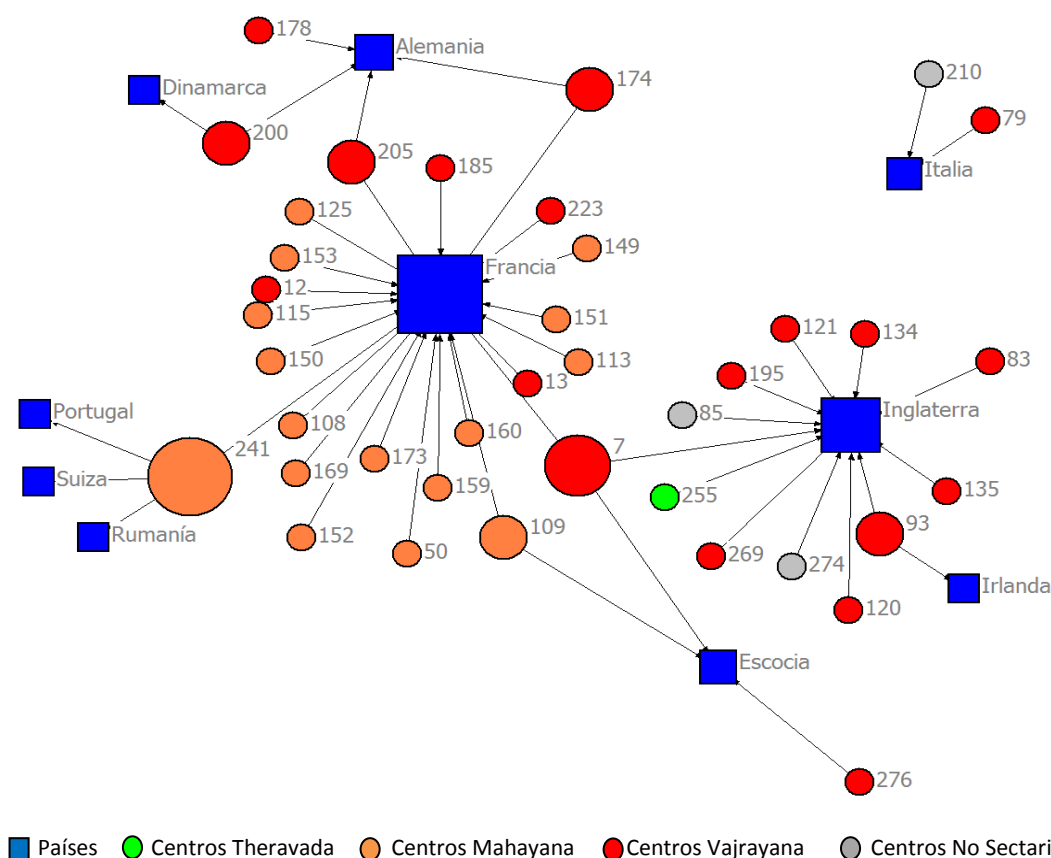
En los gráficos siguientes (del 48 al 51) se ve cómo en Asia se mantienen básicamente relaciones de contacto. Las de colaboración disminuyen enormemente y solamente las mantienen algunos centros Vajrayana con India, Nepal y Bután (justamente los centros que tienen lamas asiáticos). El patrón es similar para las relaciones de apoyo, mientras que el acuerdo en la visión es ínfimo. Puede ser un leve indicador de descentralización y actualización.

¹⁸¹ En el juego de gráficos de esta sección se distinguen dos tipos de nodos: los países (en forma cuadrada y azul) y los centros (redondos y coloreados según su Tradición de pertenencia). El tamaño de los nodos toma en consideración dos medidas diferentes de grado (el grado en la recepción de contactos o el grado en el envío), según el tipo de nodo. Para los centros se aplica el tamaño según el número de vínculos enviados (cuantos más países cite, mayor será su tamaño). Es un indicador de actividad. En el caso de los países (nodos cuadrados) se toma el grado de recepción y su tamaño será mayor cuantos más centros los citen. De esta forma se visualiza en una sola representación qué centros son los más activos y cuáles son los países más centrales donde ubican las relaciones. Esta nota aplica a todos los gráficos de la sección, desde el **Gráfico 47** al **Gráfico 60**, ambos incluidos.

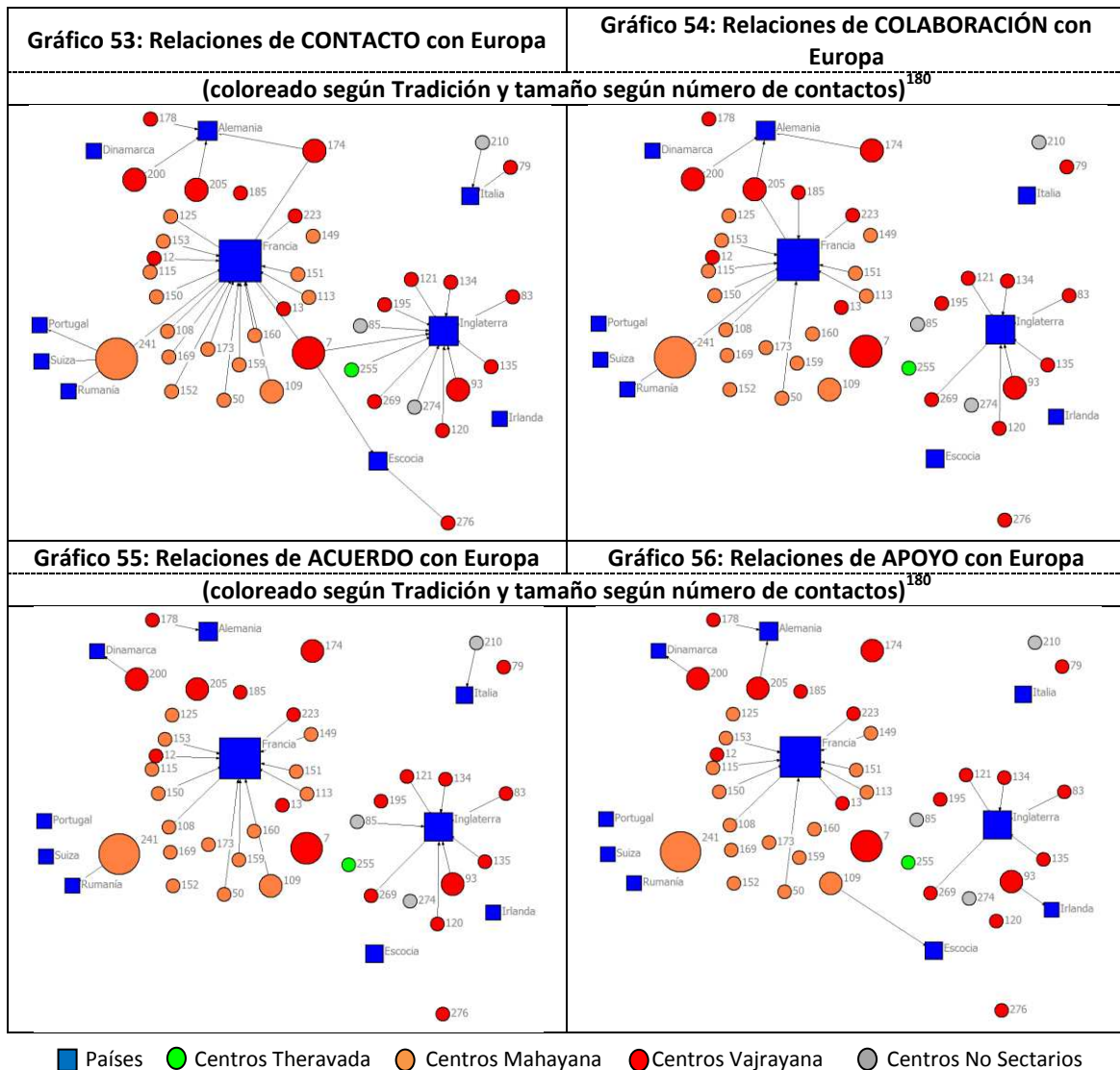


En el caso de las relaciones para el caso Europeo y las diferencias son notables. Destaca enormemente en el gráfico total (**Gráfico 52**) el papel referencial de Francia, esencialmente para seguidores Mahayana (posiblemente tiene que ver con la figura de Taisen Deshimaru), pero también es importante para algunos centros Vajrayana. Otro foco muy importante es Inglaterra, seguido de Alemania y en menor medida Italia, Dinamarca, Portugal, Suiza y Rumanía. Se trata sin duda de la red más grande en comparación a los otros dos continentes y con un grado de centralización muy elevado por parte de Francia e Inglaterra:

Gráfico 52: Relaciones TOTALES con Europa, (coloreado según Tradición y tamaño según número de contactos)¹⁸⁰



Si se compara por los cuatro tipos de relación (ver los gráficos de la página siguiente), se muestra como en el caso de Europa se mantienen de forma consistente las relaciones a todos los niveles. Las relaciones son muy fluidas con todos los países. Las redes de colaboración se mantienen para Francia, Alemania, Francia e Inglaterra básicamente. Son también los países donde hay las sedes principales de las redes europeas de centros y maestros budistas. Coinciden prácticamente las relaciones de apoyo con las que se acaban de comentar de colaboración. Cabe destacar aquí la gran cantidad de relaciones que se registran a nivel del acuerdo: invita a pensar de forma fundamentada en la idea de una base para el Budismo europeo (lo que Queen denomina *Euroyana*). Comparativamente con América y Asia, se puede establecer el orden de acuerdo en la visión: en primer lugar es la base Europea, en segundo la América y por último la base asiática.



Por último se examinan las relaciones con países americanos. En la página siguiente se muestran todos los gráficos relativos a América para mejorar la comparabilidad. Los países más mencionados (en cuadrados azules y tamaño según centralidad) son Estados Unidos y Méjico. En menor medida Canadá y países de Latinoamérica como Venezuela, el Salvador, Cuba y Ecuador. Comparativamente, predominan las relaciones de contacto y acuerdo en la visión de la práctica y la doctrina de las tradiciones Budistas. En cambio la colaboración de hecho es más bien minoritaria. En el caso de las redes de apoyo no se muestra el gráfico puesto que eran inexistentes las relaciones para este tipo de vínculo.

Gráfico 57: Relaciones TOTALES con América, (coloreado según Tradición y tamaño según número de contactos)¹⁸⁰

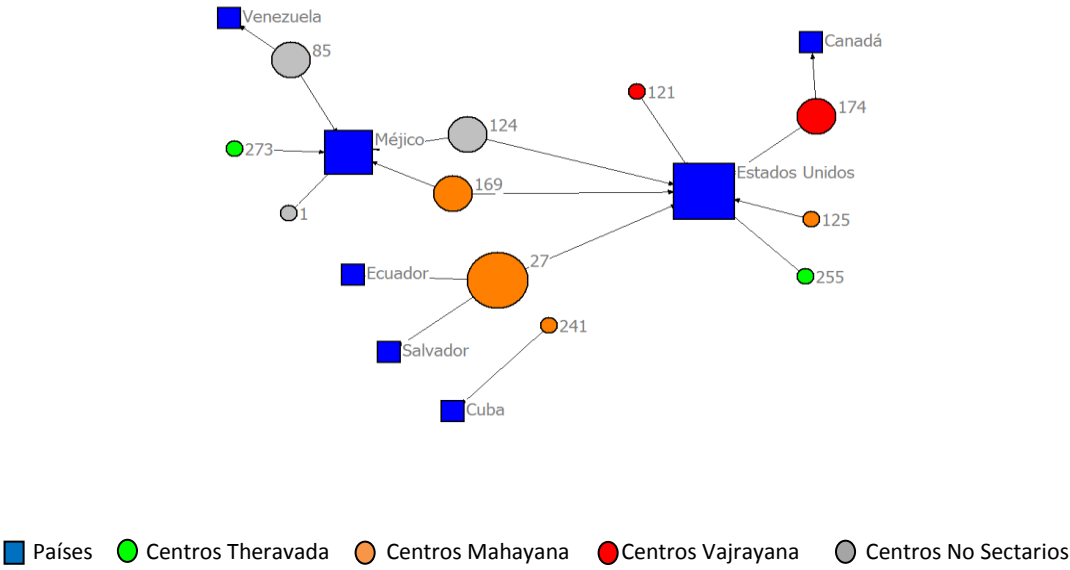


Gráfico 58: Relaciones de CONTACTO con América (coloreado según Tradición y tamaño según número de contactos) ¹⁸⁰	Gráfico 59: Relaciones de COLABORACIÓN con América (coloreado según Tradición y tamaño según número de contactos) ¹⁸⁰
Gráfico 60: Relaciones de ACUERDO con América (coloreado según Tradición y tamaño según número de contactos) ¹⁸⁰	

9.5 Conclusiones

Las tradiciones más presentes en España son el Mahayana (particularmente la escuela Zen) y el Vajrayana (con presencia de las cuatro escuelas, particularmente destacable la presencia de *Kagyupas*). Se han expuesto las distintas concepciones acerca del rol del Maestro, pero se conciben siempre como el puente o la vía de acceso a la tradición. Son los intermediarios entre el linaje y los practicantes o aprendices. Son por tanto la bisagra y en ellos residen en gran medida las posibilidades de cambio en la tradición. Las figuras devocionales generan cierto malestar en el caso de las comunidades Vajrayana y se alerta de las posibles consecuencias del fanatismo. Se ha visto como siendo el linaje la garantía de la legitimidad tradicional, en gran medida las disputas entre Comunidades Vajrayana se basan también en el reconocimiento de la autenticidad.

En la segunda parte del capítulo se ha analizado el papel renovador o promotor de la adaptación brindado a los maestros y seguidamente se muestra cómo los posicionamientos frente a la adaptación generan posturas proactivas y posturas pasivas. En base a la información obtenida a través de las entrevistas en profundidad, se ha podido analizar el fenómeno de las estrategias adaptativas a nivel discursivo. Se han descrito las distintas estrategias adaptativas en base a las que proponía Martin Baumann. Se han hallado nuevas formas adaptativas y se ha acompañado en la última parte del capítulo con el análisis de las tres estrategias legitimadoras más recurrentes: la naturaleza adaptativa del Budismo, la deconstrucción y el pragmatismo. Finalmente se ha confirmado el proceso de descentralización asiática de la autoridad y se ha visto como el centro, especialmente para las comunidades budistas con un cierto grado de renovación (revisionistas y reformistas), se traslada especialmente a Europa y Norteamérica.

10 DHARMA: DEFINICIÓN, VALORES Y CREENCIAS

El Dharma es el mensaje que quiso transmitir Buda. En este capítulo se trata, en primer lugar, qué definición de Budismo se hace desde cada centro, es decir, su *visión* sobre el Budismo. Se analiza la vía de transformación personal que supone el Budismo para los *buscadores*, los obstáculos para definirlo como una Religión y el auge del empirismo budista como un elemento de valor y la construcción de un Budismo empírico versus las tradiciones basadas en la fe. Se muestran también las características asociadas al Budismo en términos de racionalidad, accesibilidad y compatibilidad. En este punto se dedica un espacio a mostrar el diálogo entre el Budismo y la Ciencia y las posturas que se generan alrededor.

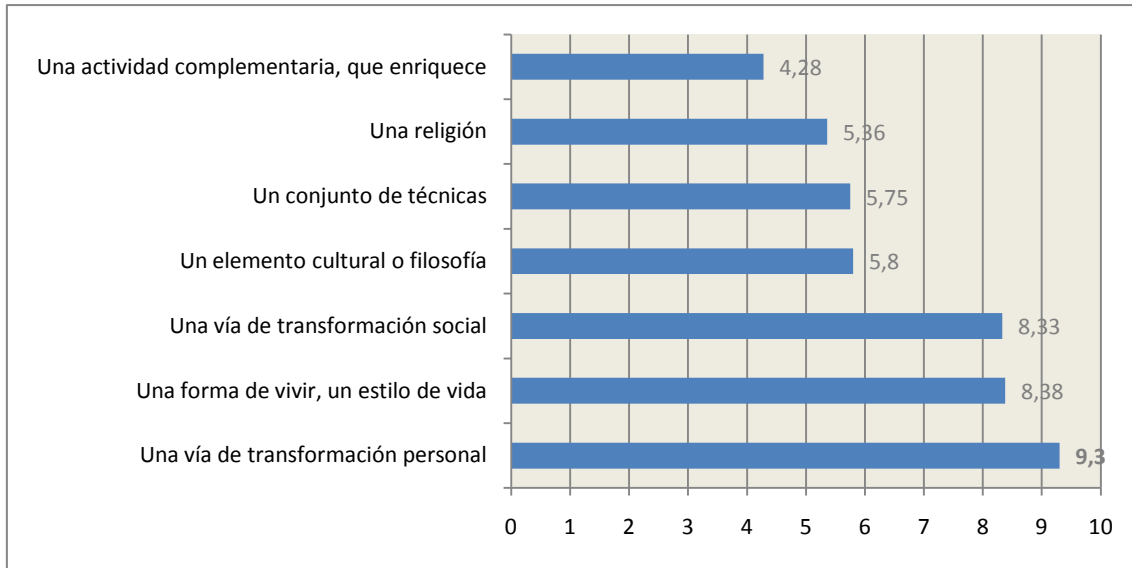
El resto del capítulo se concentra en los contenidos propiamente. A nivel doctrinal se presentan los valores que configuran la cosmovisión budista, poniendo especial atención a los conceptos de *Karma* y *Reencarnación* por ser los que se han reinterpretado más, debido a su complejidad. En cuanto al contenido ritual se destaca ante la importancia de la práctica y cuáles son los beneficios que se obtienen y las dificultades que encuentran los practicantes con mayor frecuencia. La práctica se vehicula a menudo a través de actividades y se analizan cuáles son las más frecuentes y a qué audiencias se dirigen. Se dedica también un apartado a las formas de transmisión del *Dharma*, elemento indispensable entre maestros y discípulos y cómo se orienta cada vez más a la transmisión colectiva. Las lenguas de práctica merecen un punto exclusivo puesto que es una barrera fuerte. Por último se toma en consideración la orientación intramundana del Budismo y en qué medida se está desarrollando un nuevo Dharma, basado en una *visión* del Budismo que entiende el sufrimiento como un elemento social y qué actitudes se generan frente al compromiso.

10.1 Definiendo el Budismo

La definición del Budismo, qué es y para qué sirve implica una *visión* determinada en los centros. Comprender cómo definen el Budismo y por qué es importante para comprender otros aspectos de sus propuestas, la organización de la vida colectiva y los espacios que ocupa en las vidas de los practicantes.

En la encuesta se preguntaba el grado de acuerdo con distintas definiciones, algunas de las expresadas en la teoría (como una religión, una forma de vivir o estilo de vida, una actividad complementaria, un conjunto de técnicas o un elemento cultural o filosofía). Pero además se añadieron dos categorías relacionadas con la capacidad transformadora del Budismo a nivel individual (por su vinculación a la transformación y el crecimiento personal) y a nivel social (dada su orientación intramundana y en muchos casos, también comprometida). En el **Gráfico 61** se muestra la media sobre 10 obtenida para cada definición:

Gráfico 61: Nivel de coincidencia para cada definición del Budismo (Medias sobre 10)



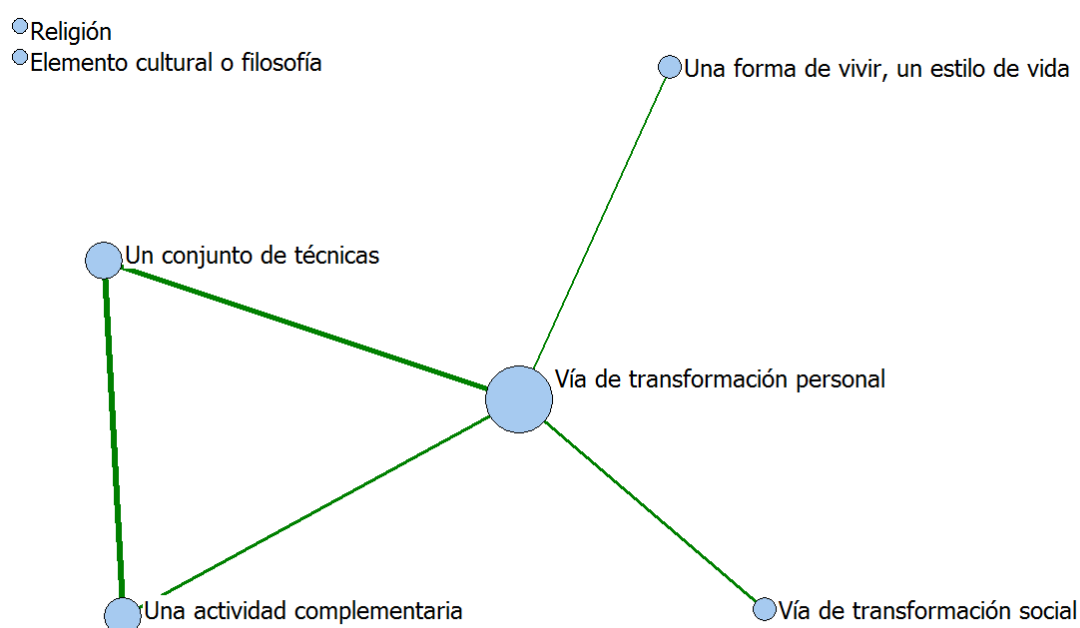
Las tres definiciones que reciben un mayor nivel de coincidencia son “Una vía de transformación personal” (9,3 de media y con la desviación estándar más pequeña), “Una forma de vivir, un estilo de vida” (8,38) y “Una vía de transformación social” (8,33). Estas tres primeras reciben una media por encima del 8,3. A continuación se recogen medias por debajo del 6. Recibiendo puntuaciones entre 5 y 6, se encuentra el Budismo como “Un elemento cultural o filosofía” (5,8); “Un conjunto de técnicas (meditación, yoga, etc.)” (5,75); y “Una religión” (solamente un 5,36). Ver el Budismo como religión es la segunda definición menos valorada, en consonancia con el rechazo a lo religioso que se ha visto en el **capítulo 5**. La definición menos secundada es “Una actividad complementaria que enriquece”, vinculado a una reducción. Predominan las definiciones que tienen que ver con un empoderamiento tanto para el cambio individual como el cambio colectivo y el Budismo como elemento integrador que marca una forma de vida. Es decir, que la tendencia general es considerarlo como una cosmovisión no necesariamente religiosa.

Dado que las definiciones no eran excluyentes, se examinan las relaciones entre las distintas definiciones. Primero se muestran las correlaciones existentes entre los distintos conceptos¹⁸². El resultado es el **Gráfico 62**: en él se observa una estructura de correlaciones central pero no todas las definiciones participan en ella: el Budismo entendido como “Religión” y como “Elemento cultural o Filosofía” no presentan correlaciones significativas con ningún otro

¹⁸² En lugar de presentar una matriz de correlaciones convencional, se representa en forma de red. Los nodos (redondas) son las siete definiciones posibles y los vínculos entre ellos son las correlaciones significativas (las no significativas no se han representado). El color de las líneas indica la dirección de la correlación (verde si es positiva y roja si es negativa, aunque en este caso todas son positivas). El grosor de las líneas indica intensidad de la correlación (cuanto más gruesas, mayor es la *r* de Pearson). El tamaño de los nodos indica la importancia o centralidad, en base al número de correlaciones significativas en las que participa (cuántas más correlaciones significativas, mayor tamaño). La red es simétrica puesto que la correlación implica bidireccionalidad.

concepto. El centro de la red lo ocupa la Vía de transformación personal (que a la vez era la definición que presentaba una media de coincidencia más elevada). Correlaciona de forma débil con “Una forma de vivir, un estilo de vida”, con la “Vía de transformación social” y “Una actividad complementaria”. Presenta una correlación muy fuerte (y por tanto la línea más gruesa) con “Un conjunto de técnicas”. A su vez, ésta definición correlaciona también positivamente y de forma intensa con la definición del Budismo como “Una actividad complementaria”. Se puede decir que se halla un cliqué¹⁸³ donde se reúnen las definiciones del Budismo como vía de transformación personal y los ingredientes que componen esa vía: el conjunto de técnicas y las actividades complementarias.

Gráfico 62: Correlaciones entre conceptos de DEFINICIÓN (tamaño según el número de correlaciones significativas)



Hasta aquí se han detectado las relaciones a nivel asociativo entre las variables. Para detectar en qué medida el comportamiento de las variables responde a unas conceptualizaciones de la definición determinadas, se aplica un Análisis Factorial de Componentes Principales¹⁸⁴.

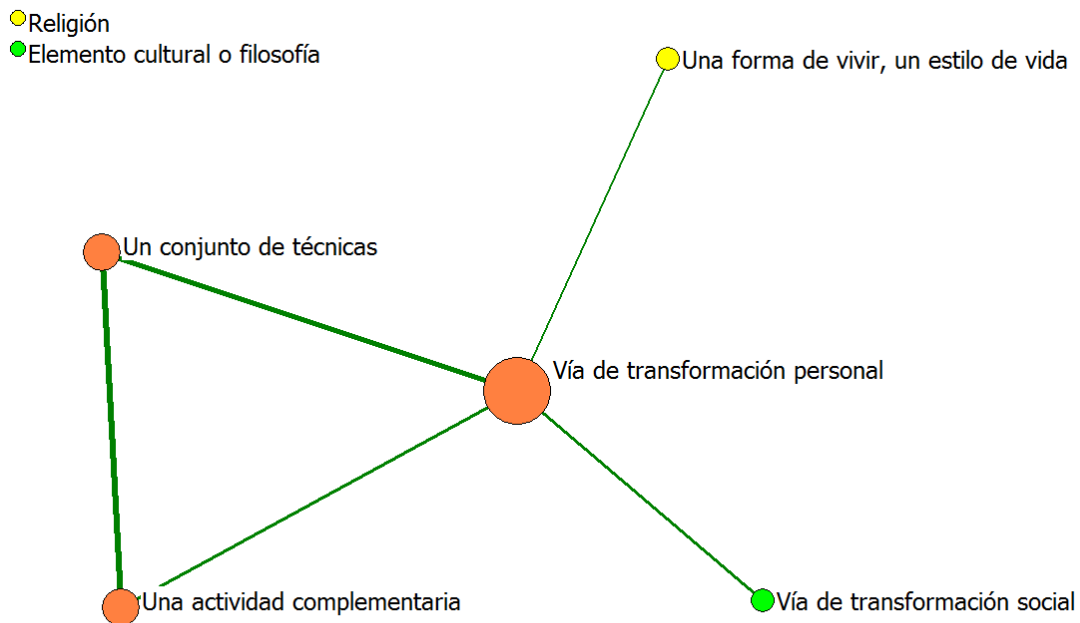
El resultado hace emerger tres factores subyacentes a las siete formas de definición del Budismo, que se representan en el **Gráfico 63**. El factor uno se ha coloreado naranja y se le denominará “Budismo como crecimiento personal”, puesto que incluye el camino de cambio

¹⁸³ Un cliqué es una tríada, un grupo de tres nodos, donde todos los nodos están conectados con los demás participantes del subgrupo. Es una tríada que presenta una cohesión elevada. En este caso, las tres definiciones correlacionan de forma intensa y positiva. Esto es uque se les atribuye un nivel de importancia muy similar. El resultado es que cuando una definición recibe un valor alto, las otras dos también y viceversa.

¹⁸⁴ Para consultar en detalle el proceso de factorialización y los resultados obtenidos, ver el anexo Variable: definición del Budismo (Análisis Factorial de Componentes Principales), página 466.

individual y los ingredientes que lo acompañan que son las actividades y técnicas que posibilitan seguramente esa transformación. El segundo, coloreado en verde muestra la definición del “Budismo como elemento colectivo”, puesto que incluye la transformación social y la vertiente cultural y filosófica. Por último, se encuentra el “Budismo como código de vida”, donde se unen la definición de religión y de estilo de vida. Son por tanto instrucciones, códigos que vertebran la vida de uno mismo, con los demás y con el universo, son por decirlo en otras palabras, las cosmovisiones vertebradoras de la vida, de voluntad religiosa o no.

Gráfico 63: Correlaciones entre conceptos de DEFINICIÓN, (tamaño según el número de correlaciones significativas, coloreado por Factores)



Una vez se examina el acuerdo con cada una de las definiciones, ¿en qué medida las definiciones dependen del grado de adaptación deseado? El grado de adaptación se ha dividido en las tres posiciones de Henry¹⁸⁵. La gradación va de menor a mayor cambio. Se presenta a continuación la **Tabla 41** donde se recogen las medias, según el grado de adaptabilidad deseada de las tradiciones Budistas:

¹⁸⁵ Henry divide en tres posiciones ante la tradición, siguiendo a Henry: la recreación de la tradición, la revisión de la tradición y la reforma de la tradición. Para examinar los resultados en el caso español, ver el **Gráfico 43: Concepción acerca de Recrear, Revisar o Renovar el Budismo (%)** página 247.

Tabla 41: Formas de ver y definir el Budismo según grado de adaptación (medias sobre diez)

El Budismo es...	Recreación		Revisión		Reforma		TOTAL	
	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)
Una religión	7,63 (3,02)	8	5,18 (3,19)	46	4,90 (3,54)	12	5,44 (3,28)	66
Una forma de vivir, estilo de vida	8,75 (1,48)	8	8,54 (1,96)	46	7,50 (3,03)	12	8,38 (2,17)	66
Una actividad complementaria	4,38 (2,72)	8	4 (2,44)	46	4,02 (2,74)	12	4,28 (2,48)	66
Un conjunto de técnicas	5,75 (3,61)	8	5,4 (3,13)	46	7,18 (2,81)	12	5,75 (3,22)	66
Un elemento cultural, filosofía	7,50 (2,51)	8	5,71 (2,61)	46	5,20 (2,9)	12	5,80 (2,69)	66
Una vía de transformación personal	9,63 (0,51)	8	9,24 (1,50)	46	9,33 (0,98)	12	9,30 (1,34)	66
Una vía de transformación social	9,29 (1,11)	8	8,15 (2,45)	46	8,45 (1,44)	12	8,33 (2,21)	66

El mayor impacto, en forma de diferencias entre las medias, se registra en el caso de definirlo como una religión: disminuye cuanto mayor es la tendencia adaptativa del centro. Es decir, aquellos que proponen un modelo fiel de las tradiciones Budistas, son los que más consideran el Budismo como “Una religión” (7,5 de media sobre 10). Los que creen que es razonable adaptar parcialmente para que sea factible, partidarios de la revisión, disminuye la media más de dos puntos, hasta el 5,2. En el caso de los renovadores desciende todavía un poco más el acuerdo con la definición del Budismo como “Una religión” (4,9 de media). Se puede concluir que la definición de religión se asocia a un modelo más tradicional. Ligado a esto, se observa cierta tendencia a la compartimentalización cuanto más cercanos están al extremo renovador: por ejemplo, en considerarlo como un conjunto de técnicas (destaca la puntuación alrededor de 5 y medio en los dos primeros casos, mientras que los renovadores expresan un acuerdo del 7,18 de media). Verlo como una forma de vivir o estilo vida (aunque no sea una religión, el estilo de vida se puede concebir como un conjunto de elementos que estructuran y dan sentido a la vida de cada ser) implica tomarlo en su conjunto, mientras que si se considera como un conjunto de técnicas que tienen adosado una parte cultural (la separación entre forma y contenido, más la separación entre técnicas y doctrina, en tanto que estrategia adaptativa), implica una visión más individualista y utilitaria.

Se examinan a continuación fragmentos de entrevistas. En primer lugar, se expresan las dificultades de definirlo como religión desde cualquier tradición, por las reacciones de rechazo que se generan. El siguiente extracto de la entrevista con el director de la *Revista Dharma* muestra la importancia de la presentación que se hace del Budismo:

Desde el principio hay prejuicios y cosas de esas, que asusta la idea de religión, y es una cosa que hemos estado diciendo siempre cómo hay que presentar el Budismo: como una psicología de vida, una filosofía profunda, un camino de conocimiento y autorrealización...

EDICIONES DHARMA

Un 92% de las comunidades describen esta situación en términos similares: las dificultades de asociarlo a una religión. La definición es una forma de construcción social porque siempre se

remite a un sentido interaccional. En gran medida los centros y los maestros lo definen en función de las reacciones que observan en los *buscadores*¹⁸⁶ ante la definición del Budismo como religión. Los centros y los maestros (los *otros significantes*), lo identifican con un problema conceptual esencialmente, donde los conceptos son limitados y limitantes. Y en este caso, están además muy mediados por la experiencia religiosa previa a nivel colectivo. Es el ejemplo paradigmático de cómo ajustar el nuevo “producto” a la audiencia local. Es el proceso consciente de ajuste en la presentación del Budismo (definiendo qué es y qué no es). Se observa también que la definición no se hace a través de un único concepto, si no que es una combinación de varios. O incluso se define de una forma u otra según el momento: en los inicios, en época de Buda no se consideraba una religión, pero posteriormente, tras procesos de institucionalización, se considera una religión. Se remarca además que Buda no es un ser divino o trascendente, sino que es un ser humano como todos los demás. Se observa en el siguiente fragmento:

Es decir, Buda no hizo ninguna religión, él explicó su experiencia personal porque se la pidieron. Después hubo los concilios que hubo y ahora el Budismo es una religión, guste o no guste. O una filosofía de vida, claro y yo especialmente formo parte de esa religión. A mí el término me trae sin cuidado en tanto que no va a cambiar lo que es realmente, porque las palabras siempre son limitadoras. SAKYA TASHI LING

Humanizar, o recordar la naturaleza humana de Buda es también una forma de desvincular su origen de leyendas religiosas. Sobre todo es un hincapié que se hace desde las comunidades tibetanas, además de insistir en la definición de religión como algo más amplio que la definición monoteísta del término. En el 32% de las entrevistas se considera que el problema de definirlo con una religión yace en el concepto teísta dominante. Se proporcionan a continuación dos fragmentos en este sentido (uno de representante ecuménico y otro tibetano)

Realmente el Budismo no es una ciencia, claro. Es una religión, pero también esta palabra es un poco difícil de definir. Normalmente la gente entiende la religión con Dios. Pero no hay un Dios en el Budismo. Es un ser humano iluminado. No es el concepto de Dios, porque tú puedes ser Buda, yo puedo hacerme Buda. Entonces la palabra religión es un poco difícil. TRIRATNA

La tradición que marca más diferencias con los problemas definitorios es la Mahayana y especialmente la visión Zen. Supone una aproximación mucho más práctica y por tanto con mayor tendencia a definir el Budismo de forma experiencial:

Eso con el Zen es muy fácil: la esencia una postura física que va con una actitud de la mente, del espíritu y que, donde se encuentra la Unidad cuerpo-mente. Y entonces nace de esta unidad una inmensa sabiduría que te acompaña en la vida y que te hace despertar a la vida. En mi escuela se dice que el zazen mismo es la esencia del Budismo porque está sin palabras, sin interpretación, ¿sabes? Experiencia directa MOKUSAN DOJO ZEN

¹⁸⁶ Se identifica a menudo con personas que se acercan a los centros o maestros con cierta curiosidad y desde el desconocimiento.

Un caso paradigmático es el de Zendo Betania. Se trata de una Comunidad Cristiana, liderada por monjas católicas y que a la vez son reconocidas maestras Zen. En este caso, describen el Zen, sin vincularlo al Budismo ni definirlo como una religión. Destacan que lo que aporta el Zen es una práctica y también una forma diferente de ver la vida donde destacan los elementos que Campbell define como características de las civilizaciones orientales (no dualidad, no linealidad e interdependencia):

El Zen no és només una pràctica més o menys habitual, sinó que també és sobretot una manera de viure, una manera d'entendre la realitat i és molt interessant. (...) Però té a veure amb una manera diferent de veure la vida. Una visió no dual, no lineal, interdependent, essencial. ZENDO BETANIA

Esta cuestión sobre la transformación, el cambio de percepción, engarza también con la necesidad de hacerlo desde la experiencia.

El último elemento a destacar en el plano de las definiciones, por su emergencia en las entrevistas, es equiparar el Budismo a una “ciencia de la mente” (en el 64% de las entrevistas, quedando fuera sobre todo los representantes Mahayana). No es exactamente la definición de qué es, sino a qué se parece, está vinculado a un ejercicio de *reinterpretación y adaptación* al discurso cientifista conocido por los practicantes en España, forma parte del proceso de *psicologización*¹⁸⁷. El siguiente fragmento, pertenece a un monje tibetano:

El Budismo también es la ciencia de la mente, filosofía y ciencia de la mente, y entonces cualquier cosa, aunque recite algunos mantras, por ejemplo, no sé una meditación que sirva para alimentar a tu mente, que tenga más compasión. CASA DEL TÍBET

Esta relación establecida entre el Budismo y la mente, lleva a una aproximación muy psicológica vinculada con el énfasis en la transformación personal que se ha expuesto al inicio del capítulo (o psicologizada, como describe la literatura estadounidense sobre todo). No es un aspecto nuevo por tanto. Se trata con mayor profundidad el vínculo entre Budismo y psicología en (página 125 y ss.), atendiendo al diálogo entre Budismo y ciencia.

10.1.1 Transformación personal y psicologización del Budismo

La transformación personal es uno de los puntos centrales y destacados en el *Budismo Moderno* en general y como se ha visto definiciones del Budismo, en España en particular. Es pertinente profundizar en qué significa la transformación personal. Cabe recordar que se trata mayoritariamente de *buscadores* que pretenden, en su mayoría, superar situaciones críticas. La transformación personal es esa “palanca de cambio”.

En primer lugar, esta transformación se comienza dirigiendo la mirada hacia el interior en todas las tradiciones. Es un ejercicio de introspección y búsqueda, donde se toma consciencia que todo lo necesario está en el sí de cada uno, sin necesidad de buscar elementos externos:

¹⁸⁷ Baumann y Queen lo identifican como un elemento indispensable para su trasplante (ver **capítulo 4**)

La propuesta del Budismo es encontrar en la vida misma, de uno, la respuesta a todas las inquietudes, a todas las búsquedas, a todos los problemas dentro de ti mismo, y no buscar fuera. SOKA GAKKAI

Esta mirada hacia el interior está en consonancia con las teorías del nuevo paradigma de la religión. Se ha descrito el proceso de “sacralización del yo” donde la divinidad reside en el interior del propio individuo. En el caso del Budismo no es operativo hablar de la “sacralización del yo”, puesto que el “yo” es algo que el Budismo afirma que no existe (es la erradicación del ego). Sí que el término es operativo en cuanto a que no se buscan respuestas fuera, sino en uno mismo. En este sentido, es un elemento de las tradiciones Budistas que genera resonancias en la concepción moderna, y también en España. Esta visión retorna el origen y la capacidad de transformación al mismo individuo: lo empodera. Conduce al individuo a observarse, explorarse, conocerse e incluso a reconciliarse consigo mismo.

En cualquier caso, la autoexploración en concreto pero el regreso al individuo como núcleo de espiritualidad genera empoderamiento. El empoderamiento viene también por el enfoque positivo y menos normativo. En un 40% de las entrevistas se destaca como el Budismo apela al potencial y no tanto en la culpabilidad y el castigo, como la moral judeocristiana:

El Budisme es no culpabilitzador, no hi ha una entitat que et controla perquè tot és dins teu... una cosa que es viu molt diferent. La compassió... com es viu no? La compassió es viu així: que l'altre sóc jo mateix i per tant el que li passa a l'altre a mi em passa i si és ignorant l'he d'ajudar a sortir de la ignorància. NUEVA TRADICIÓN KADAMPA

El empoderamiento y el hecho de situar el potencial en uno mismo, van también acompañados de una responsabilidad individual. Es decir, no hay nada ni nadie fuera que actúe sobre el individuo, así que si no es el propio individuo quien actúa para transformarse, no hay cambio. De la misma forma que se ha visto en el capítulo anterior que el maestro es solamente un espejo y que no incide en el proceso, puesto que el motor es el propio individuo. La transformación personal requiere una elevada responsabilidad individual desde la perspectiva de cualquier tradición. Si bien el empoderamiento se vive como algo positivo, vinculado a la propia libertad, los informantes de las comunidades Vajrayana especialmente perciben que el mensaje de la responsabilidad genera dos tipos de reacciones: la de potenciador y liberación (los efectos vistos hasta ahora), por un lado, y la responsabilidad vinculada a un esfuerzo costoso (y a la aceptación de las consecuencias) por el otro. La combinación del binomio de libertad y responsabilidad, genera dos posturas: la positiva y proactiva que enfatiza el empoderamiento y la que enfatiza la responsabilidad, desde una visión más reflexiva. A continuación se muestran dos fragmentos muy aclaradores en este sentido. El primero enfatiza la vertiente positiva y de liberación:

I aquest missatge de treballar-te a tu mateix, que no depengui d'un Déu exterior que et castigui o no et castigui, o coses d'aquestes, o que estiguis condemnat de per vida a un infern impossible de sortir-ne no? Clar, això és bastant interessant no? Això que diu que tot està en les teves mans. Depèn de tu, vull dir ni tan sols Buda pot salvar-te ni fer res per tu. L'únic que pot fer és ensenyar-te la forma en què tu mateix t'has d'alliberar del patiment. Llavors et fa responsable, i llavors aquest missatge de responsabilitat, molta gent l'entén molt ràpid, no? DIKI LING

El segundo caso apela que sus expectativas ante el mensaje de responsabilidad individual, provocaría que mucha gente no conectara con el Budismo. Lo conecta con el Karma y la posibilidad de tener impacto sobre la propia vida a través de los actos:

Jo sempre he pensat que el Budisme no tindria molt èxit en masses perquè la responsabilitat la tens tu, i és molt més fàcil donar la responsabilitat a un ésser que hi ha per allà, que és Déu... i no te n'adones que ets tu que t'estàs fent mal amb la teva ignorància, la teva còlera i tot això no? En canvi el Budisme, tot el que passa a la vida, és el que tu provoques, si tu provoques coses agradables, reps coses agradables. KAGYU SAMYE DZONG

Ahora se realiza un pequeño salto más allá de los dominios individuales específicamente: esta transformación personal que tiene mucho que ver con un cambio de concepción de las relaciones con los demás, tiene implicaciones éticas importantes. Por ello, todas las escuelas en mayor o menor medida sitúan un cambio social tras el cambio individual. Frente a esta idea, se pueden detectar esencialmente tres posturas. Se establece el vínculo directo entre transformación personal y transformación social (prácticamente ubica la transformación personal como causa de la transformación social):

Bueno, transformar o simplemente nos enseña a ser útiles para la sociedad. Pero puede terminar siendo la misma cosa. Porque si hubiera realmente un gran desarrollo con más amor y más compasión, sabiduría, quiere decir que entonces entre ellas personas habría menos envidia, menos celos, menos competitividad, habría más disposición a ayudar a los demás. Eso sí que sería utilidad o quizás transformación de la sociedad. NAGARJUNA

Así pues, la transformación individual además de ser empoderadora y de devolver la responsabilidad individual, es también un inicio o posible motor para un cambio de alcance social. Este es un hallazgo muy importante para la Sociología por los impactos colectivos que se pueden derivar de la introducción de la nueva cosmovisión en contextos industrializados y postmodernos. Más adelante se tratará la cuestión del compromiso social. Cabe diferenciar la transformación social como efecto de los cambios a nivel personal en cuanto a interacciones del compromiso social entendido a través de la articulación de actividades específicas.

Todo esto se hace en base al trabajo de la mente esencialmente, y en este punto es donde arranca la corriente de la psicologización del Budismo. El diálogo con la psicología está bastante consolidado en Estados Unidos sobre todo y está siendo muy fecundo en gran parte de Europa. Parece ser que el caso español también sigue esta tendencia, aunque vale la pena destacar qué discursos se generan alrededor de este diálogo. No todas las comunidades entienden el diálogo de la misma forma: existe la estrategia de reconocer el objeto común (la mente) pero diferenciar las áreas de acción, el discurso de la complementariedad y el enriquecimiento mutuo y por último, las propuestas que realmente combinan conocimientos psicológicos y conocimientos de Budismo de forma integral. Por último se trata brevemente la cuestión del *Mindfulness*, que supone una reducción de una técnica budista aplicada a la psicología.

En primer lugar, el punto común entre todas las comunidades es únicamente que el objeto de interés es la mente. Ahora bien, el primer tipo de discurso sitúa las formas de aproximarse a

dos niveles diferentes. Este es el caso de una tercera parte de las comunidades, como se expresa en el siguiente fragmento:

El Budismo es trabajo de la mente, ni más ni menos. Con lo cual, la relación con la psicología es directa. Digamos que la psicología se ha acercado al Budismo, en la medida en que parte de lo que la psicología propone que es el trabajo mental, ya lo está haciendo el Budismo. La psicología por el contrario se está acercando al Budismo porque parte de lo que proponen, ya lo recoge el Budismo. THERAVADA MADRID

Además, lo que se pone de manifiesto es que la tendencia es la de *budificar la psicología* (más que el enriquecimiento mutuo, en términos de Imamura (Imamura 1998). Según esta visión, es la Psicología la que sale beneficiada del contacto con el Budismo. El segundo tipo de discursos generados considera que aunque son formas de aproximarse diferentes, pueden complementarse y utilizarse en función de las finalidades requeridas. La comunión entre ellas a veces la prescriben los mismos maestros. Por ejemplo, el Abad de la comunidad Soto Zen a veces recomienda que antes de la exploración interior se haga una especie de “puesta a punto” a nivel psicológico, para garantizar una práctica budista posterior:

A veces yo recomiendo psicoterapia. Cuando hay cosas que te ponen ansioso, angustiado, o tal. Pues claro, no puedes aprovechar la meditación Zen, entonces hay que hacer un trabajo previo o al mismo tiempo. (...) Si no, hay muchas dificultades innecesarias, a la hora de abordar la práctica de la meditación. COMUNIDAD SOTO ZEN

En esta misma onda se sitúa también el director de Dharmadhatu, puesto que en cuanto montó el primer centro vio la necesidad de formarse a nivel universitario en la disciplina de la psicología para poder ayudar mejor a las personas que se acercaban a su centro.

Por último, se generan discursos de hibridez donde se integra una forma de trabajar que incorpora recursos de ambas partes. En España, las corrientes de psicología budista son todavía incipientes (alrededor del 15%) y las que se están instalando, llegan de la mano de Comunidades fuertemente instaladas en Estados Unidos, como el caso de Shambhala:

Existe también la meditación Karuna, que se basa en la psicología budista, es otro enfoque de la psicología. En vez de ver al enfermo como un, la enfermedad como algo patológico, es un simple oscurecimiento pero que la bondad fundamental, el estado sano que de por sí ya está ahí. SHAMBHALA

La introducción de este tipo de discursos es absolutamente revolucionario, puesto que la psicología parte de una “normalidad” a la que hay incorporar a los pacientes en “terapia”. Viene a ser una transformación de lo “desviado” o “enfermo” a lo “normal”. En esta perspectiva de Shambhala la salud o normalidad ya están, simplemente se deben sacar a relucir. Otro enfoque novedoso es el de Dhiravamsa. Dhiravamsa idea la psico-espiritualidad, donde la práctica es un híbrido entre Budismo y Psicología, puesto al servicio del individuo:

El Dhiravamsa va arribar a Estats Units als anys 60, llavors va començar a estudiar Psicologia Transpersonal. I la gràcia o el que tothom destaca que és excel·lent, és que ell fa una síntesi, una barreja de psico-espiritualitat. Ni està tan “pallà” com els orientals, ni és tan pragmàtic com aquí. Va començar a estudiar Gestalt i sobretot, una de les eines que més utilitza quan fa cursos, és l'eneagrama. Els prototips i tal. Doncs és el seu fort, bueno, per mi el seu fort és tot el tema de la meditació, però normalment, l'estructura que fa, això

està explicat també al curs aquest de 5 anys o 6, i quan acaba això, als que vulguis continuar, llavors ell treballa l'eneagrama. Com una eina per acabar d'arrodonir l'autoobservació. DHIRAVAMSA SANGHA

Por último, vale la pena mencionar una aproximación muy interesante dentro de la psicología que es el uso del *Mindfulness*. Como se describe en el marco teórico, se trata de una técnica de “atención plena” a la que se la ha dotado de entidad propia, por encima de si es budista en origen o no. Algunas comunidades expresan cierto malestar con el alejamiento del *Mindfulness* de sus raíces. Es un buen ejemplo de reduccionismo y de compartimentalización de la tradición, ya que en algún caso incluso se obvia que sus orígenes son budistas y supone un proceso de aculturación importante:

Todos los principios de Mindfulness han sido extraídos de la meditación Budista, ¿por qué renegar de su origen? Incluso decir, no, meditación budista no, Mindfulness. Entonces eso es un reduccionismo. Dejar en claro cuál es el terreno de la psicología de la psicoterapia, cuál es el terreno de la Meditación Zen o de la Vía del Zen, cómo se pueden complementar y qué es lo que no se puede confundir, es muy importante. COMUNIDAD SOTO ZEN

Esta última cuestión atañe a la definición de nichos de actividad, los espacios mentales y las funciones que cumplen unos y otros. El Budismo como tradición busca que todo lo que se deriva de ello sea reconocido, mientras que la visión técnica, la aplicación compartimentalizada aplicada no necesita reconocer el origen, necesita reconocer la utilidad y los beneficios del uso de esa práctica.

10.1.2 El empirismo budista

En todo el mundo moderno se destaca el empirismo budista como una característica valiosa. Como se ha mostrado en el **capítulo 4**, en un mundo racionalizado y altamente científico, hay poco espacio para el esoterismo y la magia. La tendencia se repite en las comunidades españolas. Según los datos obtenidos en la encuesta, la imagen general de las tradiciones Budistas que contienen los modelos de práctica del país, definen el Budismo como una tradición racional y compatible con la ciencia con un acuerdo de 9,27 sobre 10.

En el 93% de comunidades, la valoración del contenido empírico de las tradiciones Budistas se contrapone al dogma y la fe que ha caracterizado la tradición católica, arraigada durante siglos. Es la prevalencia del pensamiento racional por encima de la legitimidad tradicional. Además de ser un elemento valorado en el mundo moderno en su conjunto, está doblemente valorado entre aquellos que experimentan un rechazo al contexto tradicionalmente católico. Los elementos de valor que se destacan vienen por la resonancia con el racionalismo y el cientifismo imperante y como alternativa a una cosmovisión que en ocasiones se percibe como dogmática y basada en la fe. El 70% de las comunidades participantes presenta el Budismo como alternativa, una alternativa válida al catolicismo (aunque el porcentaje de representantes que se acercan al Budismo como una vía al Catolicismo, actualmente se presenta el Budismo como una alternativa). A continuación se presenta el ejemplo de la Comunidad Budista Soto Zen que ejemplifica el 70% que lo consideran una alternativa:

El Budismo es una vía de despertar la trascendencia no fundamentalista, no basada en la fe y en el dogma, no es una ideología, con lo cual puede superar el escrutinio de la ciencia, del pensamiento científico, que tiene cosas muy positivas. COMUNIDAD SOTO ZEN

El 30% restante, defiende que la religión y el Budismo tienen finalidades diferentes y que por tanto, no se debe considerar una alternativa. Este segundo grupo, considera que el Budismo es más una herramienta de crecimiento interior y por tanto lo sitúan más en el plano de la transformación interior a través de mecanismos diferentes a los religiosos. Como ejemplo se muestra el fragmento del director de la revista Dharma: no entiende que ambas formas de concepción estén por los mismos fines, sino que las tradiciones budistas aportan crecimiento interior y la religión no aporta eso necesariamente:

De cualquier forma sí que es cierto que mucha gente que salió del catolicismo buscando otras opciones buscó el Budismo como una alternativa al catolicismo y yo creo que no es así. No debe ser una alternativa, sino que debe ser un camino de crecimiento interior. La religión como tal yo pienso que no es el camino, sino que es la práctica lo que uno debe buscar. No como sustituto, sino como camino de evolución personal. REVISTA DHARMA

Por último, predomina la capacidad y la invitación constante de las tradiciones budistas a hacerse preguntas, a cuestionar las enseñanzas. En cierta medida es utilizar el razonamiento para evaluar la adecuación del mensaje. El siguiente fragmento, en último lugar, expresa con detalle cuál es el consejo a los Kalavas que dio Buda en sus enseñanzas:

Es lo que seguramente ya has oído de la frase de Buda que decía que igual que cuando un comprador de oro le dan oro, lo bate, le echa ácido para ver si realmente es oro, lo mismo tenemos que hacer con su enseñanza: cuando la recibimos tenemos que batirla y comprobar si realmente funciona para nosotros y si no funciona, no usarla. SHAMBHALA

Usó la metáfora de los buscadores de oro y aunque actualmente no es una profesión extendida ni cercana, se puede equiparar a cualquier comprador de productos que supervisa que sus productos sean de calidad.

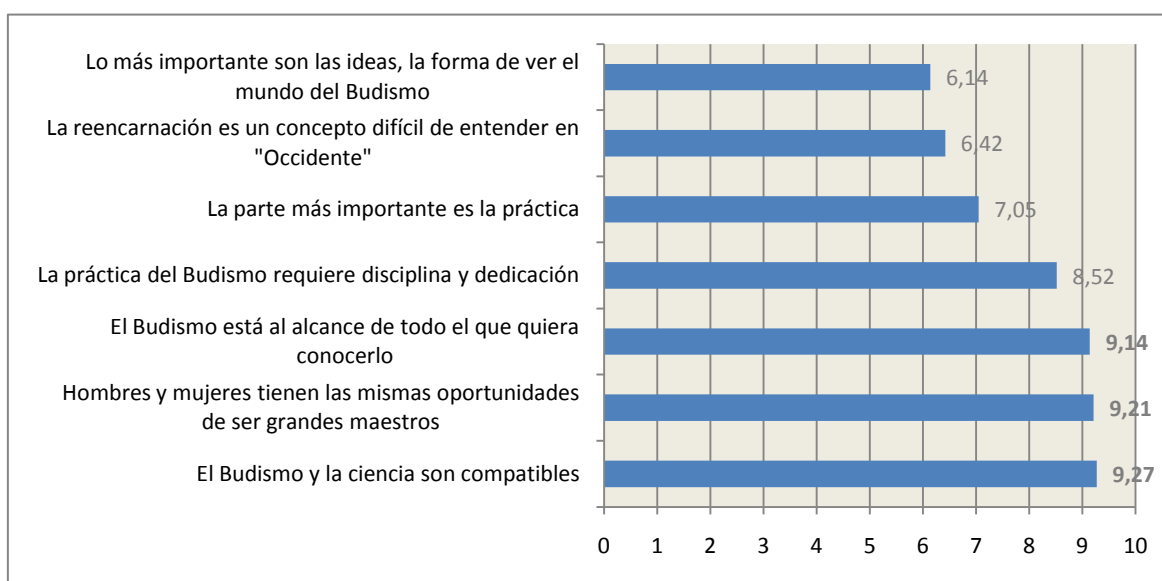
En este apartado se pone de manifiesto cómo una dimensión importante de la definición de las tradiciones Budistas (el hecho de definirlo como algo distinto a una religión) está directamente relacionado con los antecedentes religiosos y culturales del sector intelectual y predominantemente anticlerical donde se inserta. Los antecedentes vinculan la idea de religión a algo monoteísta e incuestionable. No es representativo del conjunto de la sociedad, pero sí de los segmentos donde se introduce y calan las distintas tradiciones budistas en su trasplante.

10.1.3 Las características del Budismo

La construcción de un sistema simbólico nuevo envuelve otros elementos además de la definición puramente que se hace de la cosmovisión introducida. En la fase de adaptación es importante también poner atención a las características que se le atribuyen en términos de la posición o la relación compatible o incompatible que se puede establecer con las bases culturales del propio del contexto receptor. En el caso español resaltan cuestiones como la racionalidad y la ciencia, la igualdad de género en las oportunidades de acceso a posiciones de

poder o las dificultades conceptuales que pueden surgir en la relocación. En el cuestionario se recogía el grado de acuerdo con siete características. Tres tienen que ver con los elementos de racionalidad, acceso a las posiciones de poder y dificultades con conceptos como la reencarnación. Se incluyeron también cuestiones relacionadas con el compromiso, como la accesibilidad del Budismo, la necesidad o no de disciplina y por último intentando recoger el fenómeno de la compartimentalización, se pregunta por la importancia de la práctica como elemento central o la importancia de la doctrina en el mismo sentido. El **Gráfico 64** contiene las puntuaciones medias que ha obtenido cada una de las siete afirmaciones que se proponían:

Gráfico 64: Nivel de acuerdo con las afirmaciones acerca de las Características del Budismo (medias sobre 10)

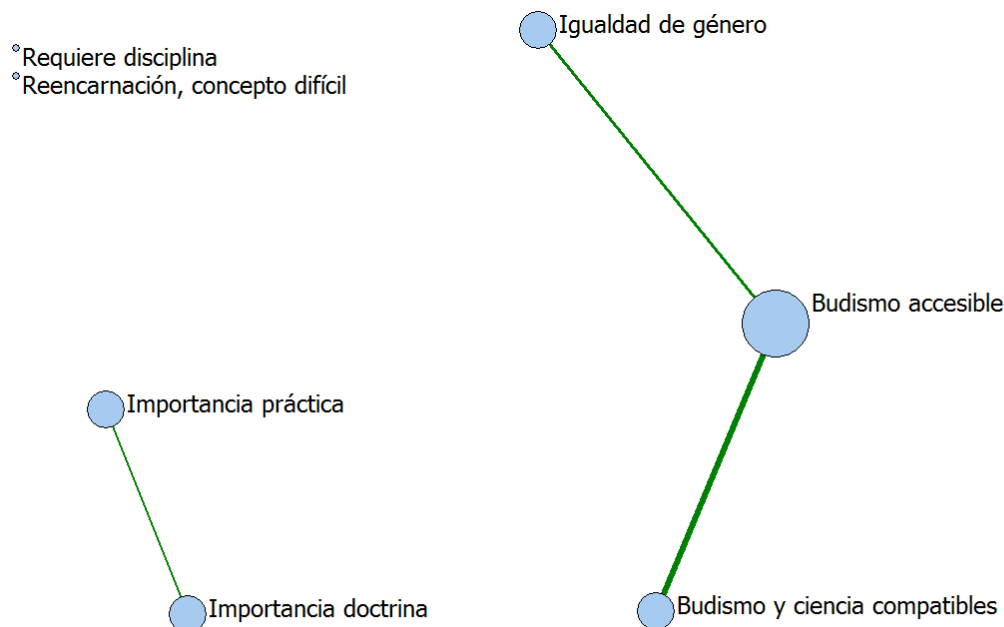


En primer lugar hay tres características salientes que reciben un amplio apoyo y por tanto, que se aceptan de forma general (recibiendo todas ellas un nivel de acuerdo por encima del 9 sobre 10): son la idea que “El Budismo y la ciencia son compatibles” (9,27), seguido de “Hombres y mujeres tienen las mismas oportunidades de llegar a ser grandes maestros” (9,21) y “El Budismo es accesible y está al alcance de todo el mundo que quiera conocerlo” (9,14). La afirmación que “La práctica del Budismo requiere disciplina y dedicación” recibe un 8,52. En cuanto a las aproximaciones, se distinguía entre la importancia de la práctica y la importancia de la doctrina y aunque las dos vertientes son medianamente importantes, la afirmación de “La parte más importante es la práctica” recibe un mayor acuerdo (7,05 de media) que “Lo más importante son las ideas, la forma de ver el mundo” (6,14). Las dificultades conceptuales se encuentran en penúltima posición, (“La reencarnación es un concepto difícil de entender en “Occidente”, recibe de media un 6,42).

Todas las características presentadas reciben mayor acuerdo que desacuerdo, y coinciden con los modelos expuestos en el marco teórico. Solamente la cuestión de la disciplina va en otra dirección: así como en la literatura se apunta a una gran flexibilización y en el análisis se hallan elementos flexibilizados como las formas de pertenencia a la *Sangha* o la transmisión y el aprendizaje, hay un elemento que apela a la disciplina y es la práctica (seguramente asociada con la meditación esencialmente).

Se presenta de nuevo la estructura de las correlaciones entre las siete variables por no ser excluyentes¹⁸⁸. El resultado es el **Gráfico 65**. En él se puede apreciar, de entrada, que la estructura es inconexa. Hay dos nodos que no participan en la estructura (el referente a la disciplina y el relativo a las dificultades conceptuales como la reencarnación). En la parte ligada de la red se identifican claramente dos subestructuras: una a la izquierda y compuesta por dos nodos: la importancia de las dos vertientes principales, disciplina y práctica que están correlacionadas significativamente y con signo positivo. A la derecha, se hallan la igualdad de género, la accesibilidad y la compatibilidad con la ciencia. En ambos casos se trata de correlaciones de mayor intensidad que la subestructura de la izquierda, pero cabe destacar el grosor e intensidad de la correlación entre la accesibilidad y la compatibilidad con la ciencia.

Gráfico 65: Correlaciones entre conceptos de CARACTERÍSTICAS atribuidas al Budismo, tamaño según el número de correlaciones significativas)



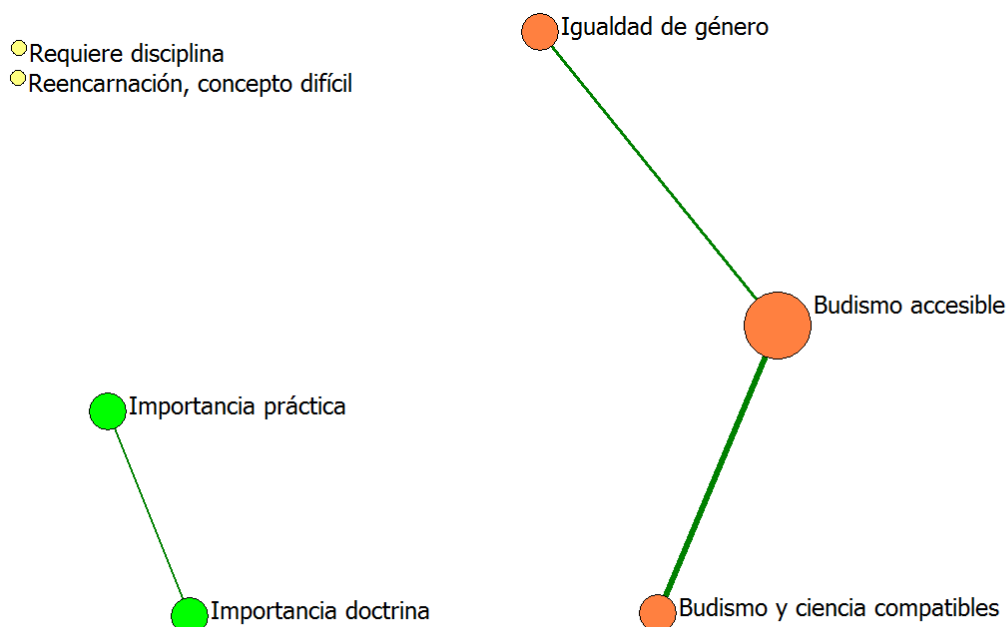
Para indagar en qué medida se pueden detectar tendencias en la consideración de las características expuestas del Budismo, se aplica un Análisis Factorial de Componentes Principales¹⁸⁹. En el **Gráfico 66** se muestra la representación de los factores coloreados sobre la

¹⁸⁸ Los nodos corresponden a cada una de las definiciones propuestas. Los vínculos entre ellas son las correlaciones significativas. Las líneas son verdes porque son correlaciones significativas y positivas. No existen líneas rojas puesto que no se han encontrado correlaciones negativas. El grosor de las líneas sigue indicando la intensidad de la correlación. El tamaño de los nodos corresponde al grado de recepción (InDegree) que en este caso, tratándose de una matriz simétrica, se puede equiparar al número de correlaciones significativas donde participa la variable.

¹⁸⁹ Para consultar en detalle el proceso de factorialización y los resultados obtenidos, ver el anexo Variable: Características del Budismo (Análisis Factorial de componentes principales), página 468.

estructura de correlaciones presentada anteriormente. El primer factor se ha coloreado naranja, el segundo verde y el tercero amarillo.

Gráfico 66: Correlaciones entre conceptos de CARACTERÍSTICAS atribuidas al Budismo, (tamaño según el número de correlaciones significativas, coloreado por Factores)



El primer factor (nodos naranjas) incluye tres elementos característicos de la *Alta Modernidad*¹⁹⁰: la democratización (expresada en el acceso universal y la igualdad de género) y la compatibilidad con el pensamiento científico y racional. Este será el componente del “Budismo como elemento *moderno*, democrático y racional”. El segundo, en verde, presenta la doble vertiente de las tradiciones Budistas y por ello recibe el nombre de “Budismo como *doble vertiente*: doctrina y práctica” (en términos de Bender & Cadge: *Budismo como forma y filosofía*). El último, en amarillo, aglutina las características relativas a la disciplina y la dedicación necesarias junto a las tensiones conceptuales como puede ser la reencarnación. Se le denominará “Las dificultades de aplicación del Budismo” en el sentido que su trasplante a España (y otros contextos) no está exento de elementos complejos, ni a nivel conceptual ni a nivel práctico.

Una vez analizadas las definiciones y las características que se atribuyen al Budismo es el momento de profundizar en los contenidos doctrinales y rituales.

10.1.3.1 El Diálogo con la Ciencia

Un diálogo importante y muy desarrollado es el diálogo entre Budismo y Ciencia. Como se ha visto en el **capítulo 4**, un gran propulsor de este encuentro es el mismo Dalai Lama. El 40% de las comunidades que han colaborado en el estudio han participado alguna vez en reuniones de

¹⁹⁰ Concepto de Giddens (Giddens 1990)

carácter científico. La relación entre Budismo y Ciencia se perciben en general como positivas, válidas y pertinentes. En ningún caso se niega la validez de la ciencia, pero sí que se pueden describir distintas posiciones al respecto. En primer lugar se hallan los discursos que consideran que en la actualidad algunas disciplinas científicas están explicando fenómenos descritos por Buda hace más de 2500 años. Es la postura de prácticamente la totalidad de las organizaciones, hay un gran consenso en este sentido. En gran parte por los motivos que exponen McMahan acerca de la configuración del discurso científico del Budismo (McMahan 2004). Lo que sí se tiende a diferenciar que la Ciencia examina la realidad en un plano material únicamente, mientras que el Budismo tiene un espectro más amplio, tomando aspectos materiales e inmateriales, accediendo así a mundos sutiles. El siguiente fragmento expone la base empírica del Budismo y después distingue situaciones en las que se debe usar el razonamiento científico y situaciones donde el Budismo será el que tiene las respuestas:

Entre la ciencia y el Budismo hay cosas en común: por ejemplo el Buda fue muy empírico y el Budismo es muy empírico. Para mí es una relación importante entre la ciencia y el Budismo. Digo yo a veces, si quieres saber cómo funcionan los conductores, no le preguntes al Budismo, pregúntale a la ciencia. Pero si quieres saber cómo puedes ser Feliz y Liberado, no le preguntes a la ciencia, pregúntale al Budismo. Entonces depende del entorno de tu pregunta. La verdad es que son dos tradiciones muy fuertes de conocimiento. TRIRATNA

La idea de fondo es que el Budismo va por delante y la ciencia llega a las mismas conclusiones siglos más tarde. En este sentido, se presenta el siguiente fragmento, donde la informante explica que un Sermón de Buda explica minuciosamente las fases del embarazo:

There is Sutra in Chinese that the Buddha started to explain when a mum, when she got pregnant, the first month what will happen, and every month until he got birth of the baby. And after that, a kid will have the milk from mum... Buddha started to explain very detailed. How could Buddha know about this?? How could he know about these 2500 years ago? BUDDHA'S LIGHT INTERNATIONAL ASSOCIATION

Dentro de los encuentros entre Budismo y Ciencia, una de las áreas que más se destacan en el 64% de las entrevistas es la investigación neurocientífica acerca de los efectos de la meditación sobre el cerebro, el impacto en la salud y los estados de Felicidad. También se mencionan elementos de la física cuántica y las teorías de la antimateria en consonancia con la vacuidad (28% de las entrevistas). Budismo y ciencia no entran en contradicción en ningún momento. Por último se debe mencionar la posición más extrema. Llega desde el Zen principalmente (un 12% de las entrevistas) donde la afirmación reside en la no dualidad: se comprende que Budismo y Ciencia lleguen a conclusiones similares puesto que la persona que aplica la ciencia y la persona religiosa pueden ser la misma. El siguiente fragmento expone una declaración en este sentido:

O sigui, és veritat que els descobriments de la física són de la física, és veritat que les experiències del Zen són experiències espirituals, són d'una cosmovisió profunda, però que és la mateixa persona la que té les experiències que la que fa la investigació científica. I per tant, és normal que sigui el mateix. Per què hauria de ser diferent? Aquesta mania, que és una mania dualista, de separar la ciència i la religió. Com que la ciència i la religió? ZENDO BETANIA

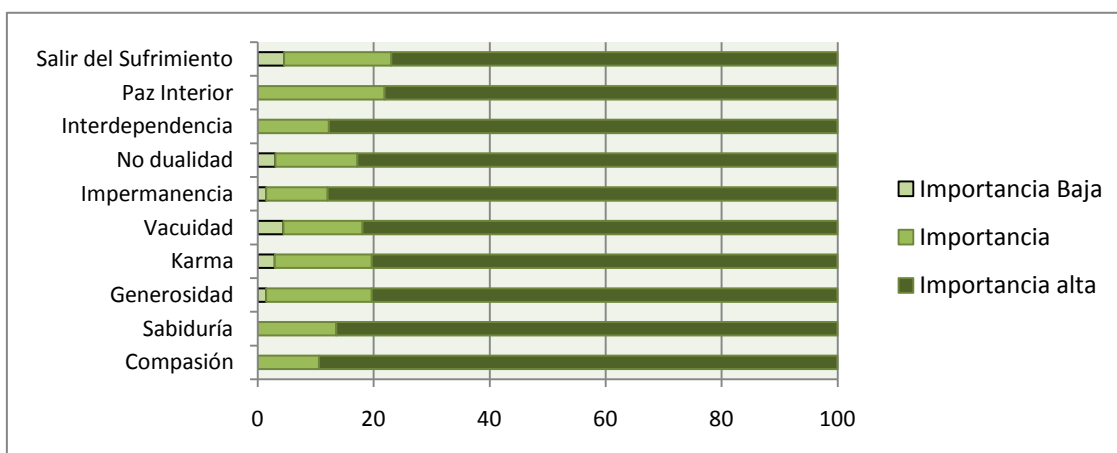
Así pues, se confirma la noción del Budismo Moderno de enfoque racional y en comunión con el discurso científico que afirma McMahan. Se valora además de forma positiva la vinculación entre ambas cosmovisiones. Pero si alguna disciplina en concreto tiene particular interacción con el Budismo, es la psicología.

10.2 Contenido doctrinal

En este apartado dedicado al contenido doctrinal se analizan dos aspectos esencialmente: los valores y los conceptos que configuran la cosmología, se identifica el universo de referencia de las distintas comunidades budistas. Los resultados que se analizan aquí se basan en parte en el cuestionario y sobre todo en las entrevistas en profundidad (las entrevistas es lo que más ha dotado de sentido a esta parte).

Como se ha visto en el marco teórico, hay un tronco común de creencias para todas las tradiciones. Lo que las distingue es el énfasis otorgado a cada uno de los elementos. Para recoger información estandarizada al respecto se planteó una pregunta en el cuestionario para una lista de valores identificados como los “esenciales y comunes”. En la respuesta debían indicar el grado de importancia (en una escala de 5 puntos). En el **Gráfico 67** se representan los resultados obtenidos¹⁹¹:

Gráfico 67: Nivel de importancia de los valores en el *Dharma* (%)



Se identifica la intensidad del color con el grado de importancia otorgado (a más importancia, mayor intensidad de verde). Los valores mayoritariamente están valorados con altos niveles de importancia y a pesar de algunos matices, no existen grandes diferencias entre ellos. En cierta forma esto entra en contradicción del “Budismo sin creencias” que proponía Batchelor. Esto posiblemente se explique porque las creencias y los valores escatológicos son la única dimensión de la religiosidad que se mantiene fuerte.

Si se toma como criterio el porcentaje obtenido para la categoría “Importancia alta”, destacan cuatro conceptos por encima del 85%: “Compasión”, “Impermanencia”, “Interdependencia” y

¹⁹¹ Para facilitar la lectura se unifican en tres categorías: “Importancia baja” incluye “ninguna” y “poca importancia”; importancia es la misma categoría que la original de la encuesta; importancia alta incluye “bastante” y “muy importante”.

“Sabiduría”, en este orden. La Compasión es el valor que registra más consenso entre todos los centros, ya que casi el 90% la consideran altamente importante. Se explica en gran medida por la presencia mayoritaria de comunidades Mahayana y Vajrayana. Los maestros siempre la vinculan a la Sabiduría (que es importante para más del 85% de los centros). Es interesante y está en consonancia en cierta forma con las importancias otorgadas a la práctica y la doctrina. Es decir, la sabiduría puede identificarse con el conocimiento y la parte doctrinal, mientras que la compasión, está más vinculado a la práctica porque es a través de la compasión que se canaliza la sabiduría y se experimentan los cambios en la práctica. La importancia de la interdependencia es también comprensible, por dos motivos: en primer lugar porqué la mayor parte de la muestra es de orientación Mahayana y Vajrayana, y por tanto con el gran desarrollo de la compasión que proponen es necesaria la idea de interdependencia. El segundo motivo es que el *Budismo Moderno* se caracteriza teóricamente por tener un gran énfasis en la era del “ínter”, como dice McMahan. No solamente hace que se valore el concepto sino que es reconocible porque el mundo hoy se estructura como una gran red de elementos interdependientes. En España no se hace excepción a esta cuestión tampoco. Por último, la Paz Interior (registrando un 77% de casos que la consideran altamente importante). Este, aunque es un objetivo histórico, es un énfasis más bien de tipo Moderno. No el concepto sino el vocabulario, la terminología. Está vinculado a la era de las emociones y las preocupaciones por la inteligencia emocional y el crecimiento interior. No sorprende por tanto que se tome también como parte de los valores a tener muy en cuenta en prácticamente todas las organizaciones budistas. En cambio, “Salir del Sufrimiento” como objetivo último también es muy importante para una proporción similar, pero genera menos consenso entre las distintas iniciativas: hay un pequeño porcentaje (alrededor del 5%) que no lo consideran importante. Posiblemente, la diferencia entre la paz interior y la salida del sufrimiento no sean tanto los conceptos en sí, sino la forma de plantearlos: el primero en perspectiva positiva y el segundo partiendo de una idea negativa. Siguiendo con esta lectura acerca del consenso, otros que presentan menos consenso (aunque la mayoría los considera importantes), son la no dualidad, la vacuidad y el karma. Son quizá los elementos más distantes culturalmente, menos inteligibles por el contexto de trasplante donde se ubican. Por último se recogen también los valores de generosidad e impermanencia recogen grandes niveles de importancia y solamente resultan poco importantes para menos del 5%¹⁹².

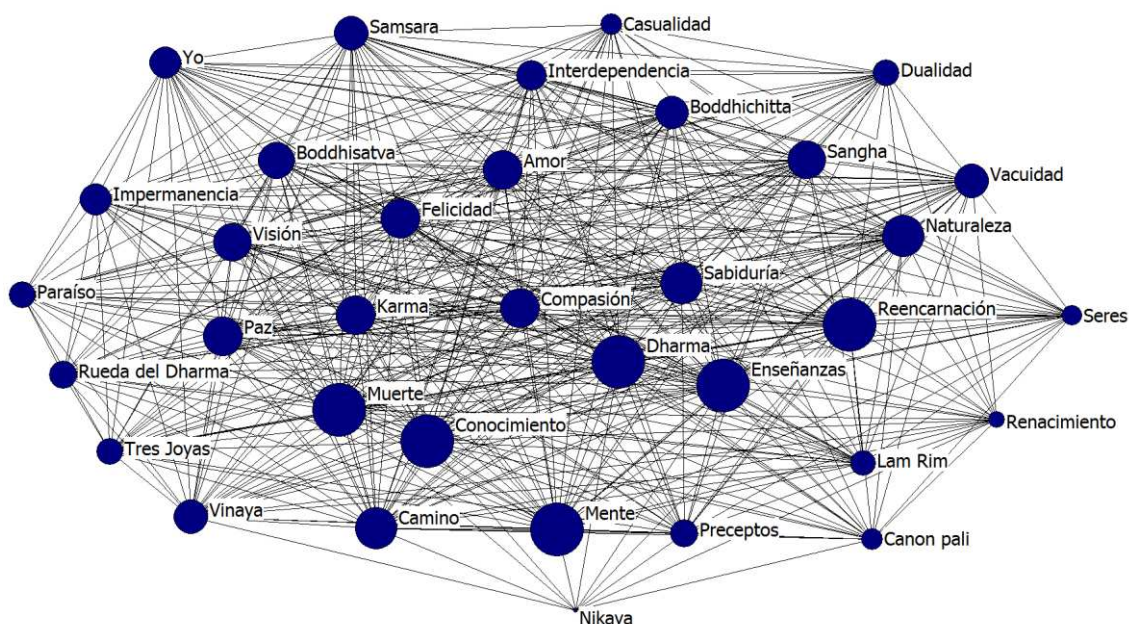
En la exploración según tradiciones no se diferencian patrones para esta cuestión, aunque sí se puede destacar que los grupos que se consideran no sectarios son, en general, un poco más bajas que las de las tres grandes tradiciones. Las tradiciones Mahayana y las Vajrayana son las que registran valores más altos en todos los casos, también en consonancia con su naturaleza.

Para profundizar en el contenido doctrinal, además de la pregunta incluida en el cuestionario, se analizan también los conceptos utilizados en las entrevistas en profundidad. El doble análisis se explica porque los conceptos escogidos para el listado del cuestionario se basan en los

¹⁹² De hecho se ha intentado aplicar un Análisis de Componentes Principales y se ha obtenido un único factor.

argumentos del marco teórico, pero las entrevistas otorgan una mayor libertad en el uso de los conceptos para expresarse. El resultado es el **Gráfico 68**:

Gráfico 68: Red conceptual de los elementos doctrinales (tamaño según coocurrencia)¹⁹³



La primera cuestión que se percibe es que en las entrevistas aparecen constantemente los elementos doctrinales. Se trata de un sistema rico y complejo de ideas interconectadas, y como resultado se obtiene una red relativamente densa y donde los nodos tienen importancias distintas. El conjunto de elementos más centrales son la mente, el conocimiento, las enseñanzas, el Dharma, la muerte y la reencarnación. El Dharma es la doctrina, el mensaje, el camino que transmitió Buda. Según la mayoría de las comunidades, se basa en enseñanzas sobre cómo trabajar la mente. La muerte y la reencarnación van de la mano: por un lado el Budismo tiene un acercamiento a la muerte como parte de la vida y del ciclo de *Samsara*, y esto resulta fascinante para las personas neófitas o que se introducen en él por voluntad propia. La reencarnación, aunque es un concepto que genera controversias (Batchelor 1998) (visto en **capítulo 4**) también aparece mucho como elemento central de la doctrina en el intento de reinterpretarlo.

En un segundo plano de importancia aparece la Sangha, la comunidad. La Sangha es una de las Tres Joyas (aparecen más tarde, y la Toma de Refugio también), y se convierte en una necesidad para el practicante. En un nivel inferior aparecen Camino, que es otra forma de llamarle al sendero budista, Samsara (el ciclo de reencarnaciones), la Impermanencia (la idea que todo cambia, nada existe para siempre), el No-yo y el Ego (la enseñanza del No-yo elimina el ego como algo separado del resto de seres, y sitúa al ego como un error de percepción que origina gran parte del sufrimiento). El Karma, que corresponde a la ley de causa y efecto (y

¹⁹³ Los nodos son los conceptos o elementos doctrinales que mencionan y las líneas las coocurrencias entre conceptos. El tamaño de los nodos indica su centralidad (medida en base al número de veces que participa en una misma entrevista junto a otro nodo).

junto con los méritos, regula las reencarnaciones de los seres, Boddhisatvas, que hay quien los compara con los santos Cristianos. En todo caso, son personas muy realizadas, con una gran compasión. Y por último en este nivel, se menciona el Vinaya. El Vinaya es el código de conducta y manual de vida de los monásticos. La *Sangha* se tratará en mayor detalle en el capítulo siguiente.

El resto de conceptos también están presentes pero en menor medida. Por orden descendente son: Interdependencia, dualidad, preceptos, Toma de Refugio, paraíso, Rueda del Dharma, Tres Joyas, Boddhichitta, Renacimiento (idea similar a la reencarnación pero para la escuela Theravada), Canon Pali (las escrituras antiguas), Lam Rim (las enseñanzas graduales), Seres sintientes, Nikaya (regulación de los bikkhus).

10.2.1.1 Karma y reencarnación

En este apartado se pone el acento en dos conceptos que originalmente van de la mano. En el contexto actual presentan reinterpretaciones distintas y que llegan a desvincularlos. Cabe recordar que en el *Dharma* budista, el *Karma* es aquella energía que regula el ciclo de reencarnaciones y renacimientos. En este caso se procura examinar cuáles son las reinterpretaciones de cada uno de los conceptos y si establece alguna relación o no entre ellos.

En el marco teórico se considera de forma amplia que el *Karma* en el *Budismo Moderno* se equipara a la noción de causa-efecto. A lo largo de las entrevistas se ha encontrado que aunque es la forma de interpretación mayoritaria, también hay algunas comunidades donde se utilizan términos más tradicionales, del *karma* como regulador de las reencarnaciones. En esta concepción del *karma* como regulador a menudo se utilizan metáforas agrarias para identificar la acción como la semilla y el alimento que se obtiene como el resultado. Los dos pasajes siguientes corresponden a dos comunidades Mahayana y coinciden en considerar que el Karma es causa y efecto simultáneamente. Definir el *karma* como acción y afirmar que todo es acción, conlleva también la responsabilización directa. Es especialmente destacable la idea que el momento presente es el resultado de lo anterior y causa de lo posterior en el mismo instante. Eso mismo destaca el siguiente fragmento de la Soka Gakkai utilizando la descripción de la Flor del Loto. Termina diciendo que de hecho, la flor del Loto es el símbolo porque representa de forma tangible la simultaneidad de la causación y el efecto obtenido:

Entonces, la Flor de Loto es la única Flor que cuando se abre ofrece al mismo tiempo la semilla y el fruto. Entonces, lo que quiere decir es que aparece simultáneamente la semilla y el fruto y se ha elegido este símbolo porque simboliza la simultaneidad de la causa y el efecto: la simultaneidad de la semilla y el fruto. Y eso es un concepto que para mí me resultó muy interesante. SOKA GAKKAI

En cuanto a la reencarnación, vale la pena recuperar las respuestas del cuestionario. Se planteaba una afirmación y debían expresar su grado de acuerdo en una escala de 1 a 10: “Hay conceptos difíciles de entender en Occidente (p. ej. “Reencarnación)”. Recibió un 6,42 de media sobre 10. Es una cuestión esencialmente Vajrayana. Los Theravada utilizan el término “renacimiento” en lugar de “reencarnación”. Por otra parte, en las tradiciones Zen el énfasis en la cosmovisión es más bien bajo y por tanto generan menos problemas conceptuales. Como ejemplo Zen (aunque un poco diferente) algo diferente se puede tomar el del Maestro

vietnamita Thich Nhat Hanh, extraído de una entrevista en profundidad con el fundador de la Comunidad del Interser de España. Realiza una comparación entre la búsqueda de *tulkus* por parte de los tibetanos. Al no reencarnarse, viene a decir que de alguna forma estará en la esencia de cualquier árbol o cualquier ser vivo.

Alguna vez nos ha hablado de qué va a pasar con la muerte. Una vez nos contó: “¿sabéis? Tenéis mucha suerte, más que nuestros hermanos tibetanos. Porque cuando yo muera no me vais a tener que buscar por ninguna parte. Podéis ir al tilo y allí estaré. COMUNIDAD INTERSER

De entre los Vajrayana, se pueden distinguir dos actitudes: las afirmadoras y las ambiguas. Las primeras forman parte de opciones más recreativas (basadas en la repetición de la tradición en la medida de lo posible, más que en la revisión crítica de sus conceptos y por tanto la estrategia es buscar similitudes con el imaginario local). Las segundas son más reformadoras y toman una mayor distancia, en cierto modo se emancipan de la tradición docta. A continuación se muestran fragmentos de ambas actitudes. El primero corresponde a la casa del Tíbet, donde lo que se procura es buscar símiles en la cultura local de la reencarnación para acercarla. En este caso el monje utiliza el símil de la resurrección de Jesús:

El otro día en una charla en un casal hablamos de la muerte. De la reencarnación. Aquí a la gente mayor le cuesta, sobre todo a la gente mayor. Les cuesta. Entonces mejor no utilizar como la muerte, entonces utilizar palabras que ellos usan. Ahora estamos vivos, ¿pero vamos a vivir por siempre? Dicen nooooo, eso quiere decir que la vida es Impermanencia. Pero Jesucristo es un ejemplo de reencarnación: morir y después nacer, volver. CASA DEL TÍBET

En cambio, en las comunidades Vajrayana más reformistas, la estrategia se basa en la elección de la creencia personal. Sintoniza directamente con las religiones a la carta y la forma reflexiva de relacionarse con la tradición. Se muestran a continuación dos fragmentos. El primero pertenece a la Lama de Kagyu Samye Dzong. Esta comunidad tiene una parte laica y una parte monástica en el sentido tradicional del término. Utilizan mucho el recurso de suavizar o de no exponer las ideas de forma que generen rechazo. Priorizan los beneficios que puede aportar el Budismo a las personas que no que lo compartan exactamente en el sentido de Buda:

Sí. La reencarnació, clar, per Orient, com que totes les tradicions orientals i de molts altres llocs (Hinduisme, Taoisme...) creuen en la reencarnació. Per tant pel Budisme era una cosa normal que no calia explicar-la perquè s’entenia així. Però nosaltres sí que ens trobem amb això, i nosaltres el que els hi diem és que no té problema. Que si no volen creure en al reencarnació, doncs que poden aplicar exactament el mateix en aquesta vida. KAGYU SAMYE DZONG

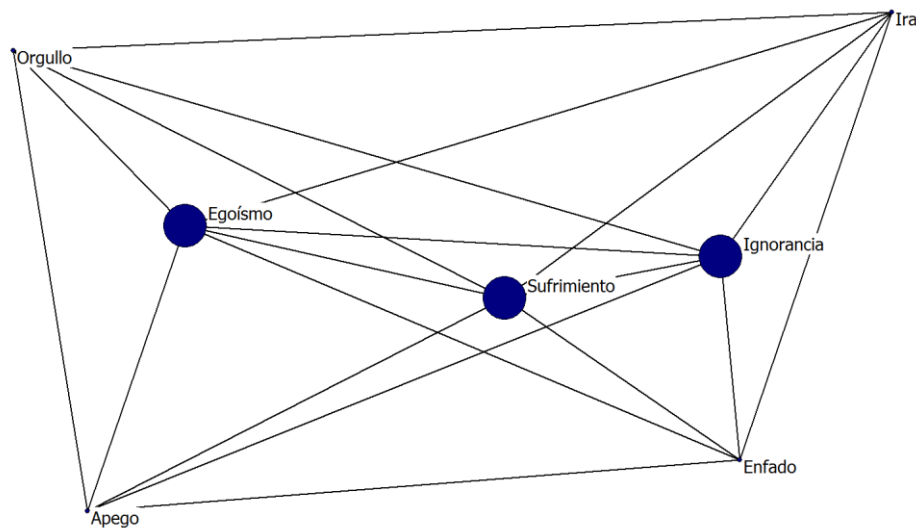
El argumento que se utiliza es de base empírica en el sentido que no se habla o no se da importancia a la reencarnación en tanto que no se guarda recuerdo de vidas anteriores. Por tanto no hay información conocida al respecto. En el 20% de los casos se detecta una opción clara por la ambigüedad doctrinal y la elección de base individual como la que se ha visto en el fragmento anterior. Esto implica que se construyen las creencias a medida y que por tanto, las posibilidades de construir diferentes narrativas se multiplican. En este punto resulta útil recuperar la idea del “Budismo sin creencias” (Batchelor 1998). Si bien no es un Budismo

totalmente despojado de creencias, sí que es un Budismo reflexivo, en el sentido que las creencias se incluyen y se excluyen selectivamente.

10.2.1.2 El origen del sufrimiento y sus antidotos

Dado que muchos practicantes parten de situaciones de sufrimiento, una idea muy presente en las entrevistas eran los venenos o los orígenes del sufrimiento. El Budismo sigue el esquema de la medicina védica (Loy 2002) y por tanto define el problema intentando hallar cuáles son sus causas. Éstas se identifican con el origen del sufrimiento y de forma extendida se denominan “venenos”. Para examinarlos se ha creado la red conceptual de los elementos definidos como venenos por los entrevistados. A continuación se puede ver el **Gráfico 69**:

Gráfico 69: Red conceptual de los causantes del sufrimiento (tamaño según coocurrencia)¹⁹⁴



La red consta de siete nodos. Los conceptos más centrales son la Ignorancia, el Egoísmo y el Sufrimiento. La secuencia que se describe en las entrevistas generalmente es que la ignorancia como situación de partida, genera esa falsa ilusión del ego y se desarrolla por tanto una visión basada en el Egoísmo y que genera Sufrimiento. Además, resulta interesante notar que al Egoísmo (en la parte izquierda del gráfico) se le asocian el apego y el orgullo, mientras que a la Ignorancia se relacionan estados de Ira y Enfado. Los venenos están presentes en todas las tradiciones con fuerzas similares y además se consideran que son propios de budistas y no budistas, con la diferencia que el Budismo aporta una solución a esa visión ignorante, y que por tanto deja de generar Egoísmo y Sufrimiento. Desaparece el apego, el orgullo, la ira y los enfados. Se ha elegido un fragmento de la entrevista en profundidad con el Lama Butanés que es el actual Director de Dag Shang Kagyu por ser el más concreto e ilustrativo de esta secuencia:

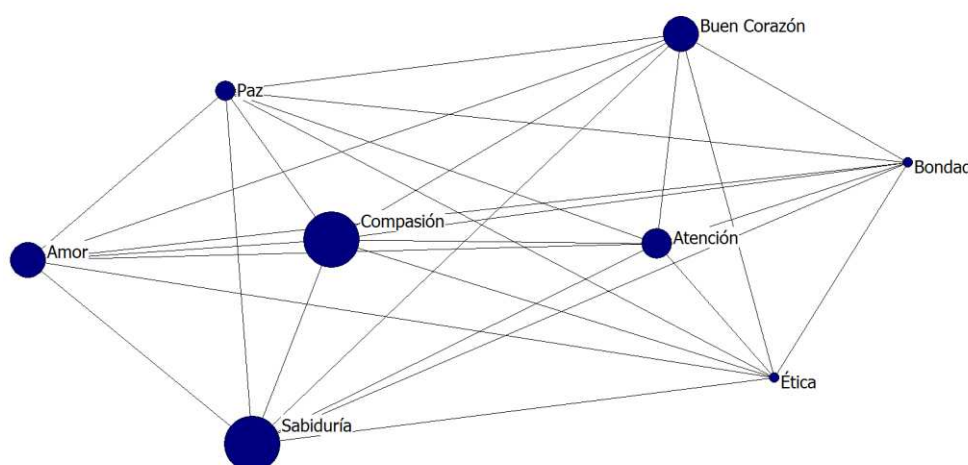
¹⁹⁴ Los nodos son los conceptos o elementos doctrinales que mencionan y las líneas las coocurrencias entre conceptos. El tamaño de los nodos indica su centralidad (medida en base al número de veces que participa en una misma entrevista junto a otro nodo).

El primero y principal es la ignorancia y a partir de ahí: aparecen el ego, el aferramiento, el odio, orgullo, celos, envidias... todo son demonios que están dentro realmente. Y a veces nos molestan muchísimo y no lo comprendemos. Pensamos que los enemigos están siempre fuera. Pero en Budismo son enemigos las emociones malas y los demonios que tenemos dentro. Budismo enseña cómo liberarse de esos demonios. DAG SHANG KAGYU

En este fragmento el Lama utiliza los símiles de demonios. Refleja exactamente la idea que son “venenos” que generan malestar, y que están dentro de uno mismo aunque la tendencia está siempre en buscar o culpabilizar a lo de fuera.

Siguiendo con el símil de los venenos, ahora se examinan cuáles son los antídotos que proporcionan las enseñanzas budistas para salir del sufrimiento. Principalmente es el cultivo de la compasión y la sabiduría, pero aquí se examinan todos los conceptos identificados como antídotos a lo largo de las entrevistas. Para examinarlo se genera la red conceptual de los antídotos:

Gráfico 70: Red conceptual de antídotos para salir del sufrimiento (tamaño según coocurrencia)¹⁹⁵



El **Gráfico 70** muestra los valores que se realzan como elementos positivos y beneficiosos. En primer lugar los más referenciales son la Compasión y la Sabiduría, las bases doctrinales de todas las escuelas. Además, no pueden existir la una sin la otra y esto es algo que aparece prácticamente en la totalidad de las entrevistas. Asociados a estos elementos pero con menor intensidad se presentan Amor, Paz, Buen Corazón, Bondad, Ética y Atención. Amor, Bueno Corazón y Bondad son distintas caras de la misma cosa. La Paz se refiere a la “paz interior”. La Ética supone el marco que proporciona las directrices acerca de las acciones propicias y las que

¹⁹⁵ Los nodos son los conceptos o elementos doctrinales que mencionan y las líneas las coocurrencias entre conceptos. El tamaño de los nodos indica su centralidad (medida en base al número de veces que participa en una misma entrevista junto a otro nodo).

no. Por último, en el marco teórico ya se ha destacado la importancia de poner atención a tres niveles: a la hora de obrar, pensar y/o hablar.

En todas las entrevistas se consideró que la compasión y la sabiduría deben ir de la mano en todos los casos. Esta enseñanza básica es de las más respetadas. La compasión se vehicula sobre todo en los ideales Mahayana y Vajrayana a través de la figura del Boddhisattva, cultivando la actitud o Boddhichitta. Es la cristalización de ese concepto compasivo en un ejemplo (Boddhisattvas) y una actitud (Boddhichitta). Y aunque la base es la misma, algunas escuelas presentan matices en la forma de interpretarlo.

En primer lugar, las escuelas que proponen un fuerte énfasis en la figura del Boddhisattva como aquél que pretende el beneficio de todos los seres, acostumbran a señalar esa gran diferencia con respecto al Theravada. El discurso habitual, sin ser peyorativo, pretende mostrar una bondad de mayor alcance en la figura del Boddhisattva que en el que pretende la liberación de uno mismo. Lo importante en ese caso es el énfasis en el bien de los demás por encima del bien propio. El siguiente fragmento contiene el símil de la madre y la prisión que permite entender rápidamente cuál es la forma de pensamiento del Boddhisattva:

Ara, a més d'això, hi ha persones d'un nivell superior que pensen, no basta que jo m'alliberi del patiment, sinó que hi ha tota la gent que també està patint igual que jo dins del Samsara. Aquesta gent, motivada per la seva compassió, o Boddhichitta, aquesta gent desitja arribar a la lluminació per poder ajudar als demés. Això són els Boddhisattvas, si tu estàs dins de la presó tancat amb la teva mare, no miraràs com escapar tu, deixant a la teva mare dins de la presó! Perquè saps que allà dintre està malament. NUEVA TRADICIÓN KADAMPA

Por último, se presenta una reflexión en una dirección un poco diferente. Si bien se presenta al Boddhisattva como un ideal supremo, en un tercio de las entrevistas surgió también la idea que no es una exclusividad budista, sino que en todas las épocas y culturas existen personas que cultiven esa actitud de Boddhichitta sin ponerle el nombre, pero obteniendo los mismos efectos. Un buen ejemplo es este fragmento de la Soka Gakkai:

Boddhisattva, siempre sacamos a la Madre Teresa de Calcuta, porque eso decimos que no es una propiedad exclusiva del Budismo o no Budismo. Uno puede ser perfectamente un Boddhisattva sin ser budista y Buda sin ser Budista, por ejemplo. SOKA GAKKAI

Es por tanto una actitud compasiva universal que no tiene porqué ser exclusiva del Budismo. Es un buen ejemplo de la “ausencia del yo” en todas las cosas que se mencionaba en el marco teórico. Es una condición que favorece la adaptabilidad en ofrecer una imagen lejana a la superioridad cultural, en términos del contacto cultural de Baumann.

Sea cual sea la finalidad, el mapa de antídotos lo que ofrece es el sistema de valores que se realza desde las tradiciones Budistas. La transformación personal de los *buscadores* avanza hacia un desarrollo de todos esos conceptos. Los antídotos son los ingredientes del escenario de la transformación individual que puede causar impacto en la sociedad entera. Se dibujan perfiles de practicantes que se responsabilizan de sus propios actos, conscientes y conectados con los demás, con una concepción del tiempo muy diferente del mundo actual de la inmediatez.

Tabla 42, donde se recogen se agrupan los nodos que suman el mismo valor en grado de recepción, para comparar qué conceptos ocupan el mismo lugar a nivel de importancia:

Tabla 42: Nodos agrupados según nivel de coocurrencia

Coocurrencia	Conceptos
39	Textos, sutras, traducciones, Transmisión, Práctica, Meditación, Discípulos, Monjes, Participación de hombres, Maestro, Yoga
38	Retiros, Laicos, Linaje, mantras, Gurú, Participación mujeres
37	Sánscrito, recitación, Disciplina, Monasticismo, Practicantes, ordenación
36	Técnicas, entrenamientos y realizaciones
35	Vipassana, proselitismo, rituales
34	Instructores, Tantra
33	Zazen, devoción, Estupa
32	Sesshin, Puja
29	Meditadores
28	Shiné
20	Vesak
18	Visualizaciones

Los elementos más presentes¹⁹⁷ en los tres primeros niveles de centralidad (con InDegree entre 37 al 39), por un lado muestran los elementos necesarios para la práctica (textos, Sutas, maestros, discípulos, monjes...). La traducción es un elemento altamente importante, puesto que no es únicamente el proceso mecánico de sustituir unas palabras en una lengua por otras. Las distintas posiciones frente a la traducción de los textos se tratan en mayor profundidad en el apartado de las estrategias adaptativas (ver pág. 249).

Entre las tres puntuaciones más altas aparecen también las cuestiones de los Gurús y el linaje (elementos básicos para la práctica, sin gurú ni linaje ¿cuáles son las fuentes de la práctica?, los retiros y la recitación de mantras como elementos importantes (esto último para las comunidades Vajrayana únicamente). Después se menciona elementos relacionados con la democratización: por un lado, todo lo que atañe al compromiso: discípulos, monjes, ordenación, laicos, monasticismo... y por otro, la flexibilidad de género: participación de hombres y participación de mujeres. El resto de conceptos ya tienen más que ver con cuestiones concretas y técnicas específicas, como el Zazen el Vipassana o el Shiné, también en cierta medida las visualizaciones. También relacionados con celebraciones como pujas o el Vesak¹⁹⁸. Se puede convenir que lo que constituye el núcleo central es mayoritariamente común en todas las tradiciones en cuanto a la práctica se refiere. A continuación se presentan dos apartados donde se aportan fragmentos de entrevistas por un lado donde se contextualiza la importancia de la práctica (que es muy central, coincidiendo con el pragmatismo descrito en la literatura) y por otro cuáles son los beneficios de practicar y qué dificultades destacan en relación a la práctica. Se plantean además las formas de transmisión y las lenguas de práctica.

¹⁹⁷ Los que más aparecen en las entrevistas en profundidad, en situación de coocurrencia con otros conceptos. La coocurrencia es una relación simétrica pero la suma de coocurrencias produce una red asimétrica, esto es, con vectores direccionales.

¹⁹⁸ Celebración del nacimiento y Nirvana y Parinirvana (muerte) de Buda. Cambia de fecha según la tradición).

10.3.1 La importancia de la práctica

Resulta algo paradójico que en un entorno donde una buena parte de la población se declara como “Católico no practicante”, uno de los elementos más destacados en el trasplante y configuración del Budismo a España se considere o se sitúe la práctica como un elemento primordial: en orden de importancia se puede decir que ocupa una posición central. Pero no se trata de la práctica aislada, sino que es a través de la práctica que se vehicula la introspección y el proceso de transformación individual. Aunque los discursos acerca de la práctica coinciden en su importancia, varían ligeramente los enfoques según la tradición. En las comunidades Vajrayana por ejemplo se ensalza el valor de la práctica individual diaria pero también el poder del ritual como potenciador. Son claramente las más ritualísticas. Es decir, que la importancia del ritual no solamente es física sino también cognitiva. Es necesario el ritual pero no solamente por la parte mística o las acciones que se realizan, sino porque a través de las acciones se está cultivando la mente hacia este camino de introspección y transformación. Por el contrario, las comunidades Zen dan menos importancia a las enseñanzas y tienen poco en cuenta los rituales y los elementos que consideran accesorios. En las comunidades de Zen Soto lo primordial es el *zazen* y en las Rinzai se incorpora la cuestión de los *Koans*, pero siempre bajo la perspectiva de ejercicios no intelectuales y vinculados a la práctica. En el siguiente fragmento, una maestra Zen explica como la sabiduría y el despertar se genera a partir de la práctica del *zazen* solamente:

El Zen se entiende en la práctica. La forma de entender el Zen hace que tú desarrollas tu intuición. Y entonces tú, la sabiduría no está en el exterior de ti. La sabiduría está dentro de ti. También hay enseñanzas de los maestros, de la escuela, pero lo principal es la práctica del zazen. MOKUSAN DOJO ZEN

El ritual tampoco está muy presente entre las dos comunidades Theravada que han participado en el estudio. Desde el proyecto del nuevo templo Theravada de Madrid se entiende que la práctica es algo muy personal y donde la comunidad y las actividades colectivas no son parte de la práctica en sí.

Todos los informantes entrevistados han convenido que a través de la práctica es como se vehicula el proceso de transformación porque los avances en la meditación generan cambios en la visión y concepción del practicante. Es algo que va mucho más allá de un estadio de relajación. A continuación se presentan varios fragmentos en este sentido. El primero muestra una idea recurrente en todas las comunidades tibetanas, conectada con la limitación de los conceptos. Se sitúan en un plano que las cuestiones experienciales superan el entendimiento intelectual del significado real de dichos conceptos. Desde la comunidad Zendo Betania explican que la experiencia de la práctica permite “una sabiduría de saborear”. Es una metáfora clara en el sentido que el sabor de algo sólo se puede conocer sometiendo a prueba el gusto.

Los cuatro informantes de origen asiático convergen en la insistencia de las consecuencias negativas del “hablar sin practicar”. Es algo que también aparece en entrevistas de los demás informantes, pero para los no asiáticos es algo más de divulgación o charlatanería. Lo asocian

además a una falta de compromiso o respeto hacia la tradición. Lo ejemplifica muy bien el siguiente fragmento del director de Dag Shang Kagyu:

Solamente hablando no es suficiente: hay que practicar. Sólo de palabra no sirve. Hay que comprometerse con la práctica: Se deben tomar votos. El voto de la verdad, proteger, voto de refugio, para proteger, compromiso del “quiero hacerlo bien”. Y luego, segundo, voto de amar. Porque si no se tiene amor, yo puedo saber mucha teoría, pero si no hay amor tampoco va a funcionar. DAG SHANG KAGYU

La práctica es algo tan esencial que en algunos casos no se limita a espacios temporales concretos, sino que ocupa todas y cada una de las acciones, pensamientos o palabras que se realizan en cualquier momento. Esto entronca en cierta manera con la tendencia de las nuevas formas de religiosidad de sacralizar lo cotidiano que en las tradiciones budistas se puede traducir en la plena consciencia y de incorporar la práctica en todas y cada una de las acciones. La idea fundamental que se halla tras la mayoría de las entrevistas (más del 80%) es que no debe ser una elección consciente de poner atención, sino que se debe entrenar la mente y vivir en la práctica (y no el sentido de aplicar la práctica a la vida). Por ejemplo lo refleja de forma clara el fragmento de la representante Dzogchen:

La práctica se ha de integrar en la vida diaria. Que no se quede en algo que hago solamente en el centro o en el retiro, sino que es todo el rato. Y es una práctica viva, viva y constante en la vida diaria. DZOGCHEN

Es también recurrente la idea de practicar en cualquier circunstancia, no solamente en un entorno propicio, calmado, en silencio, sino que lo complejo es aprender a tener la actitud búdica (o entrenar la mente para tenerla) en todas las circunstancias.

Por último, resulta interesante destacar el ejemplo de Triratna en cuanto al nivel de compromiso con la práctica y especialmente uno de los aspectos del óctuple noble sendero: el de modo de vida correcto. Ello implica que su forma de conseguir el sustento para vivir debe basarse en actividades beneficiosas, no perjudiciales y aceptables desde el punto de vista de la ética budista. Eso les lleva a organizar sus comunidades de acuerdo con un modo de vida correcto dentro la comunidad misma, aunque ello suponga la apertura de un negocio por su parte. En el siguiente fragmento se refleja esta visión:

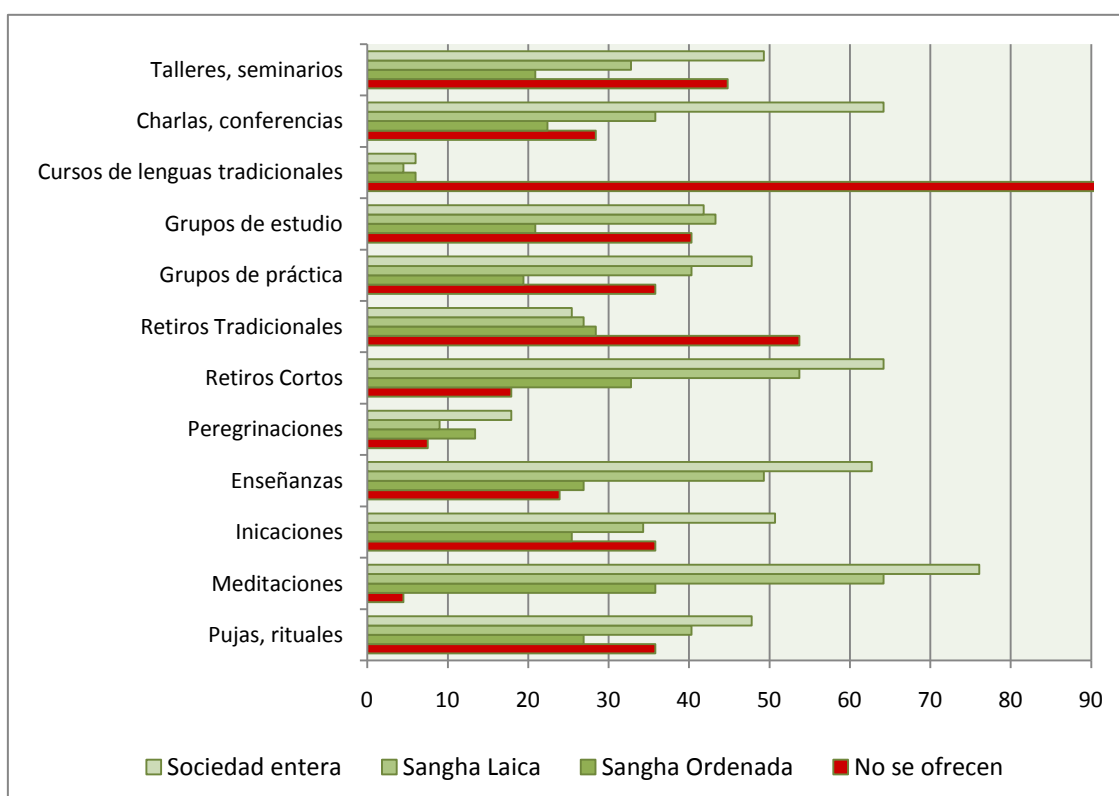
Es muy importante el trabajo porque es gran parte de tu vida. Y hablamos de trabajo ético pero también right livelihood. E interpretamos por ejemplo que apoye a tus ideas y tu visión es muy importante. Por ejemplo montamos cafés vegetarianos, porque es una comida ética y apoya a la salud de la gente. Y si no, por lo menos practicamos una profesión ética y adecuamos el trabajo en la vida budista. TRIRATNA

Es interesante en la medida que la instalación de una Comunidad Triratna en cualquier ciudad puede generar impacto no solamente espiritual, sino en cualquiera de las demás esferas. En este caso, puede contribuir al entorno económico inmediato en el lugar donde se instale (Sogen Hori 1998).

Además de ser una cuestión individual, la práctica a menudo se vehicula a través de actividades. En esta sección se hallan algunas preguntas acerca de las actividades que se ofrecen desde cada centro. La lista es amplia y variada, además que algún tipo de actividades

se puede corresponder únicamente a determinadas escuelas del Budismo. Así mismo se incluye información acerca de la frecuencia y los destinatarios de dichas actividades. Se proporcionaba una larga lista de actividades y se preguntaba en primer lugar si se ofrecían y, en caso afirmativo, a quién iban dirigidas. En el **Gráfico 72**, se muestra en rojo la proporción de centros que NO ofrecen cada tipo de actividad y en distintos tonos de verde los tres niveles comentados en el párrafo anterior: la *Sangha* Ordenada, la *Sangha* Laica y la Sociedad entera¹⁹⁹.

Gráfico 72: Tipo de actividades ofrecidas y público al que van dirigidas (%)



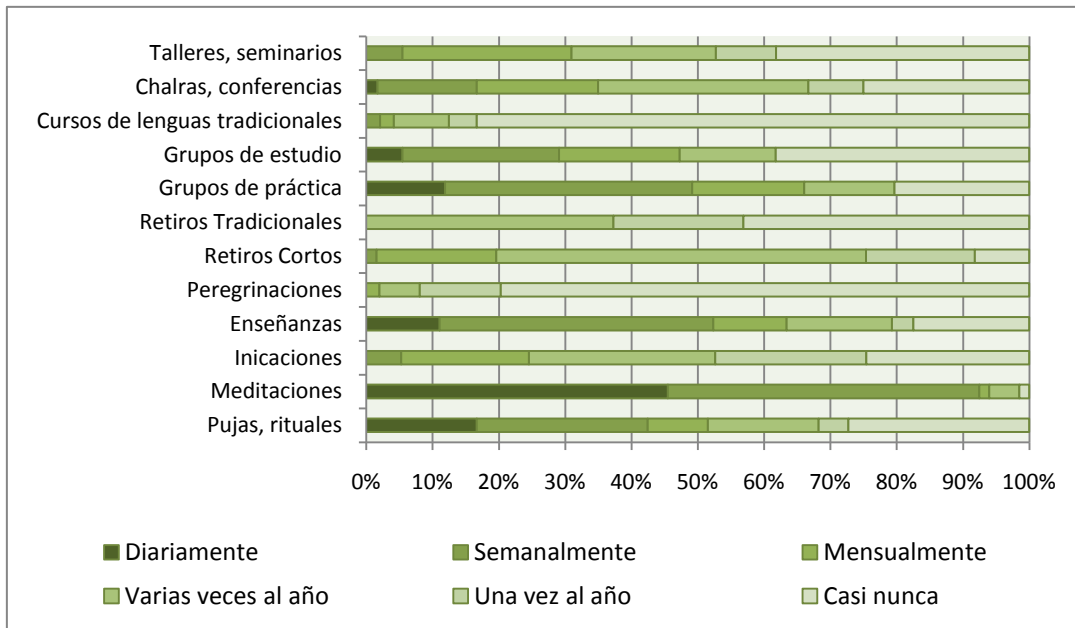
La Meditación es la actividad más transversal: prácticamente la ofrecen todos los centros. La importancia y centralidad de esta práctica queda manifiesta. Seguidamente, los retiros cortos, las enseñanzas y las charlas/conferencias son los tres tipos de actividades que más se ofertan (a pesar que algunos centros no lo hagan). Las tendencias generales, (aunque varíen las proporciones del público al que van dirigidas), es que la mayoría de las actividades están poco dirigidas a la *Sangha* ordenada (debido a la poca presencia de miembros ordenados que se ha visto en un inicio), se dirigen bastante más a la *Sangha* laica (mucho más numerosa y presente en toda clase de grupos), pero sobretodo, se destinan a la “sociedad entera”. Ello da cuenta de una intención general de crear un Budismo integrador y que pueda acoger a todo aquél que tenga algún interés. La cuestión de la apertura a la sociedad se trata con mayor profundidad en el capítulo siguiente (página 322) de las relaciones con el resto de la sociedad.

¹⁹⁹ A partir de este punto, se distingue entre la *Sangha* Ordenada, la *Sangha* laica y las personas que no forman parte de la *Sangha*, que se identifican con la “Sociedad entera”.

Las actividades que menos se ofrecen son las peregrinaciones (que se ofrecen poco y las pocas que se ofrecen están destinadas sobre todo a *Sangha* ordenada); los retiros tradicionales (que acostumbran a ser largos y por tanto requieren entrenamiento y conocimientos previos, por eso se ofrecen a partes iguales para *Sangha* ordenada y *Sangha* laica y en menor medida a la sociedad en su conjunto). Son actividades secundarias en cuanto a oferta. Por último, como caso anómalo destacan los cursos de lenguas tradicionales, ya que prácticamente no se ofrecen y cuando se hacen, es casi en la misma proporción para los tres colectivos mencionados.

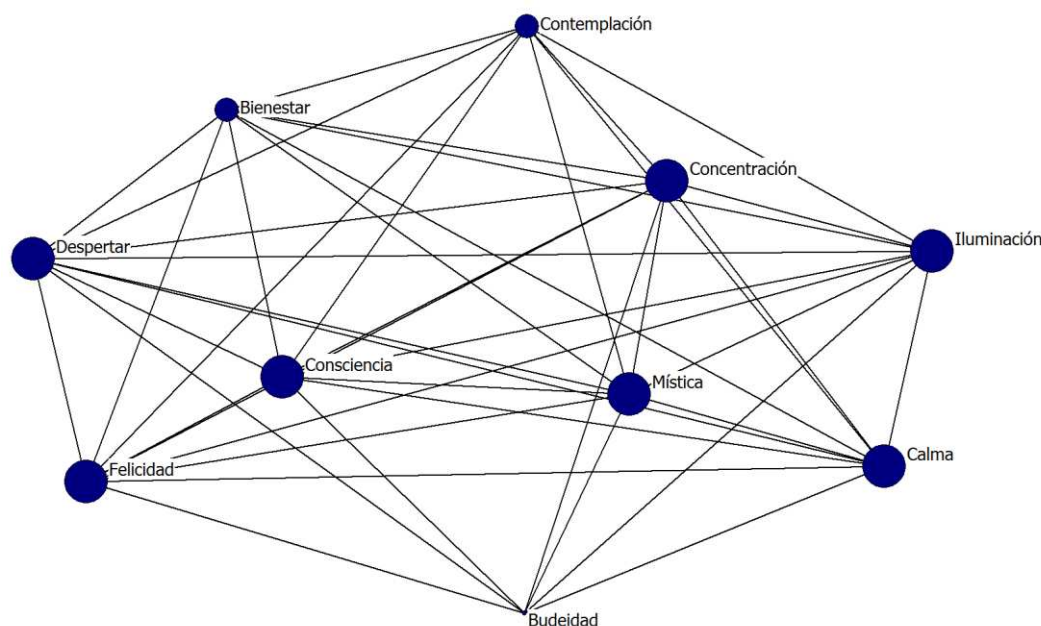
En la línea de la pregunta anterior, y a pesar de variaciones entre centros, en global se puede concluir que los centros son bastante activos en cuanto a frecuencia de actividades. Viendo el **Gráfico 73** se puede detectar rápidamente que ofrecen diariamente enseñanzas, meditaciones, pujas y grupos de práctica. Las actividades menos frecuentes, con diferencia, son los cursos de lenguas tradicionales y las peregrinaciones (también coinciden con los menos ofrecidos en el primer caso y un ejemplo de actividad relativamente restringida en el segundo).

Gráfico 73: Frecuencia con la que se realizan las actividades (%)



10.3.1.1 Beneficios y dificultades en la práctica

Una vez se ha contrastado la importancia de la práctica y qué lugar ocupa en las vidas de los practicantes, se analizan también cuáles son los beneficios y dificultades que resultan de dicha práctica (en el formato que sea). Para comenzar, se analiza qué elementos, estadios y conceptos resultantes de la práctica se consideran beneficiosos. El **Gráfico 74** presenta de nuevo una red conceptual donde los nodos son las ideas beneficiosas que se asocian a la práctica contemplativa:

Gráfico 74: Estadios asociados a la práctica budista (tamaño según coocurrencia)²⁰⁰

El resultado es una red formada por 10 conceptos con diferencias en cuanto al nivel de importancia. Los conceptos más importantes (con mayor centralidad) son el Despertar y la Iluminación (que se corresponden con la meta, el objetivo final de cualquier budista). Les siguen en centralidad la mística (vinculado a la vertiente contemplativa), la calma, la Felicidad, la consciencia y la concentración. La Felicidad es especialmente un énfasis que se encuentra en muchos países donde el Budismo se ha introducido recientemente. Les siguen el bienestar y la contemplación, y por último se menciona la Budeidad que es el concepto más erudito para referirse a la Iluminación. Destaca la no presencia de la palabra “Nirvana”. Lo que se establece a lo largo de las entrevistas es que aunque el objetivo último es la Iluminación, los demás estadios y efectos están presentes a lo largo del camino y a medida que van avanzando, los practicantes consiguen instalarse en estos estadios. Un tercio de los informantes entrevistados declararon que cuando entraron en contacto con el Budismo padecían depresión en grados agudos. Aparece la función latente del Budismo *terapéutico*.

Por otra parte, la práctica de las tradiciones Budistas requiere dedicación, regularidad y constancia. Como se ha visto al inicio del capítulo, en la encuesta realizada a centros, en una escala de acuerdo de 1 a 10, la afirmación “La práctica del Budismo requiere disciplina y dedicación” obtuvo un 8,52 de media. En las entrevistas en profundidad, se establece un vínculo claro entre la disciplina y la dedicación y las dificultades que se derivan de ello. Se pueden distinguir dos tipos de dificultades: las que están directamente relacionadas con la práctica en sí y las dificultades de incorporar la práctica a formas de vida sin celibato ni dedicación exclusiva al Budismo. Las dificultades de la práctica a menudo están asociadas a las lenguas de práctica, a la dificultad de familiarizarse con las técnicas o incluso a dolencias físicas

²⁰⁰ Los nodos son los conceptos o elementos doctrinales que mencionan y las líneas las coocurrencias entre conceptos. El tamaño de los nodos indica su centralidad (medida en base al número de veces que participa en una misma entrevista junto a otro nodo).

durante las primeras sesiones de meditación sentada. Pero los condicionantes más importantes se derivan de los ritmos de vida. Se sintetiza muy bien en el siguiente fragmento de la entrevista en profundidad con el director de Dharmadhatu:

És complicat clar, tenir família, feina... tot això dificulta molt la pràctica. Per això cal que hi hagi sempre una Sangha, sigui monàstica o no, professionalitzada. Per tant, cal que els mestres siguin professionals. DHARMADHATU

El informante destaca la necesidad de establecer una pequeña parte monástica, en el sentido de “profesionales del Budismo” dedicados totalmente a la vida práctica, enseñanza y transmisión de las tradiciones budistas.

10.3.2 Transmisión individual y transmisión colectiva

La transmisión es fundamental en el Budismo. Es la forma de traspasar el Dharma, pasar el conocimiento de maestro a discípulo. Originalmente, es un proceso de larga duración, pero en la segunda expansión de las tradiciones Budistas está sufriendo también algunos cambios. Los procesos de aprendizaje o entrenamientos no están exentos de modificaciones y en este apartado se examinará la flexibilización que están viviendo los programas de formación en la mayoría de Comunidades participantes en el estudio.

La transmisión básica se establece entre el maestro y el discípulo, pero en las nuevas adaptaciones se está dando paso a la transmisión colectiva en detrimento de la individual. En la encuesta a centros se planteaban dos escenarios posibles y debían responder en qué medida la forma de transmisión principalmente se basa en un formato personal (de Maestro a Discípulo) o bien en un formato colectivo (del Maestro a la *Sangha*). Con carácter general, la forma de transmisión más habitual es la segunda, la colectiva (con una media de 7,10 sobre 10, frente al 5,68 de la transmisión individual)²⁰¹.

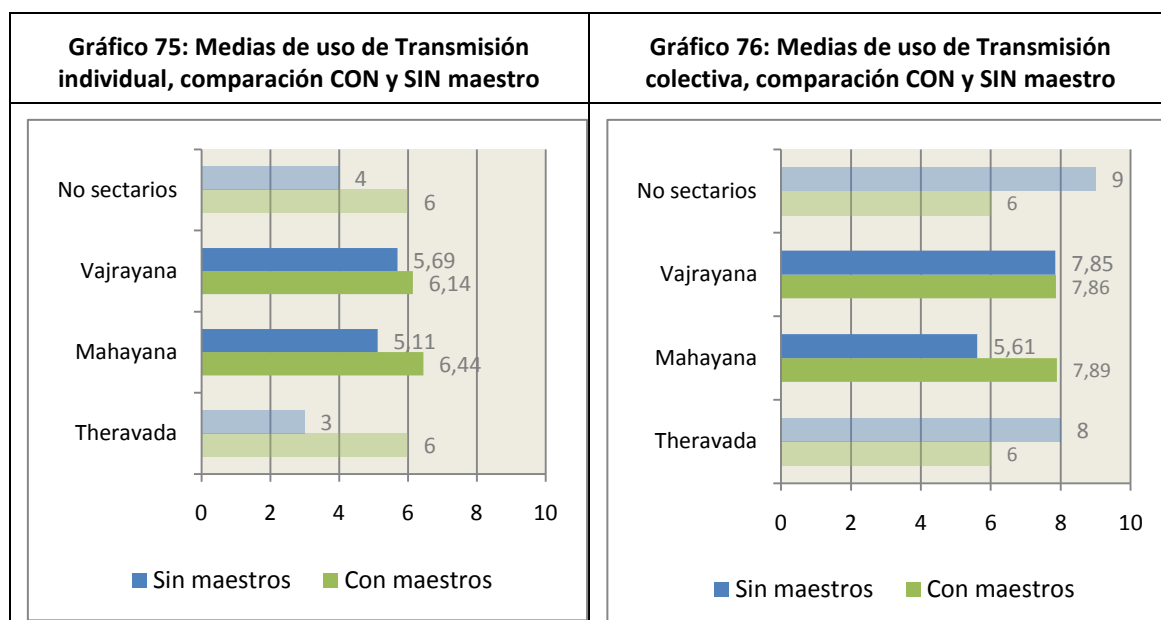
La tendencia según las distintas tradiciones es muy similar superando en todos los casos la dimensión colectiva a la individual. Donde se registran menos diferencias entre una forma de transmisión y la otra es en el caso Mahayana (aunque la desviación estándar es bastante elevada, por encima de 3 puntos). A continuación se muestra la **Tabla 43** con distribución de las medias de uso de cada tipo de transmisión:

Tabla 43: Frecuencia de uso de transmisión personal y colectiva, según Tradición (medias sobre diez)

Forma de transmisión	Theravada		Mahayana		Vajrayana		Ecuménicos, No sectarios		Total	
	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)
Maestro - discípulo	4,50 (2,12)	2	5,56 (3,81)	27	5,93 (2,6)	27	5,33 (2,3)	3	5,68 (3,15)	59
Maestro - <i>Sangha</i>	7,0 (1,14)	2	6,37 (3,28)	27	7,85 (2,23)	27	7,00 (1,7)	3	7,10 (2,77)	59

²⁰¹ Cabe destacar también que en esta pregunta, para el 15% de los casos no hay información disponible (ello hace que la muestra pase de 70 a 59 casos).

Un posible condicionante en el uso de las formas de transmisión es la presencia o no de maestro residente. El hecho que haya un maestro residente en el centro puede facilitar la frecuencia de encuentros personales, entre Maestros y discípulos. Para ello, se muestran los siguientes gráficos, donde se muestran las medias según tradición, comparando entre los centros que tienen maestro residente y los que no, y el uso de transmisión individual (**Gráfico 75**) o transmisión colectiva (**Gráfico 76**).



En ambos gráficos la comparación se realiza esencialmente entre centros de la tradición Mahayana y la Vajrayana. Para los Theravada y no sectarios la muestra es demasiado pequeña²⁰².

En relación al **Gráfico 75**, se presentan los datos sólo para la transmisión de tipo individual. Los niveles generales son más bajos que para la transmisión colectiva, pero se pueden destacar diferencias entre Mahayana y Vajrayana: mientras para los Vajrayana la diferencia entre la media para los centros sin maestro residente y los centros con maestro residente es baja (no alcanza el medio punto), para los Mahayana en cambio, la diferencia entre tener maestro y no tenerlo es más de 1,3 puntos de diferencia. Es decir, tener o no tener maestro tiene un mayor impacto en las transmisiones individuales de los centros Mahayana. Aunque a priori puede resultar chocante (son las comunidades Vajrayana las que más necesitan el maestro), quizá por ese motivo las diferencias en los centros Vajrayana sea más pequeña. Porque sin tener maestro residente, procuran que el impacto en la cantidad de transmisiones individuales sea bajo. En muchos casos generan sistemas de maestros itinerantes y giras de maestros visitantes.

A la derecha, se presentan los datos de las transmisiones colectivas en el **Gráfico 76**. La tendencia del mayor impacto sobre los centros Mahayana se confirma y se amplía. La diferencia en este caso entre tener maestro o no tenerlo varía la media de las Transmisiones

²⁰² Se muestran los casos Theravada y no Sectarios en color más diluido, por tener pocos casos.

Colectivas prácticamente en dos puntos. Por el contrario, para los Vajrayana prácticamente la media es la misma (variación del 0,01).

Otro factor que podría tener influencia es el tamaño de la *Sangha*. Para ver en qué medida el tamaño de la Sangha tiene impacto en el tipo de transmisión, se realiza una comparación de medias en la **Tabla 44**, según la cantidad de miembros de la *Sangha*:

Tabla 44: Frecuencia de uso de transmisión personal y colectiva, según el tamaño de la Sangha (medias sobre diez)

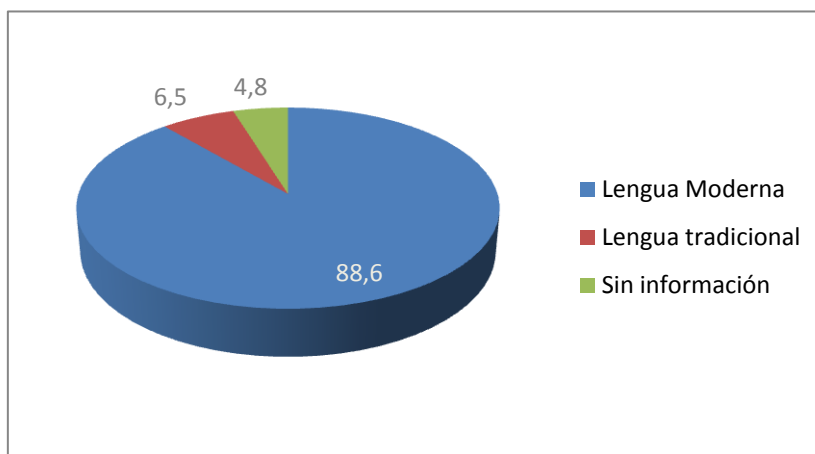
Forma de transmisión	Reducida (hasta 10)		Pequeña (de 11 a 25)		Mediana (de 26 a 50)		Grande (más de 50)		Total
	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)	Media (SD)
Maestro - discípulo	5,45 (2,5)	11	6,71 (3,51)	18	5,58 (3,25)	19	4,58 (2,8)	12	5,68 (3,15)
Maestro - Sangha	6,82 (3,44)	11	7 (3,03)	18	7,67 (2,5)	19	7,00 (2,06)	12	7,10 (2,77)

Se descarta en base a la tabla anterior la cuestión que la transmisión colectiva es más frecuente en *Sanghas* grandes. Se trata efectivamente de un rasgo característico de la segunda expansión, donde se utilizan formas nuevas descritas por Obadia. Son además espacios donde se crea e interaccionan los miembros de la comunidad entre ellos también, no solamente con el maestro.

10.3.2.1 Lenguas de práctica

Dado que el Budismo es originario del norte de la India, posteriormente expandido a diversos países del sur y el este asiático, las lenguas originales no tienen nada que ver con las lenguas románicas presentes en España. Pensando en los textos, libros, manuales, biografías y demás recursos utilizados para la práctica y la transmisión, en la encuesta se preguntaba en qué medida la lengua de los textos habitualmente era el castellano, el inglés o alguna otra lengua europea, o bien se tomaban los textos en sus lenguas tradicionales²⁰³. El **Gráfico 77** muestra claramente como sólo en el 6,5% de los centros usan los textos mayoritariamente en lenguas originales. Ello implica que la mayoría de referencias son traducciones y esta es una cuestión central e importante en el proceso de adaptación, más allá del proceso mecánico de sustituir una lengua por otra.

²⁰³ Por “lenguas tradicionales” se entienden las de la Primera Expansión: Pali, Sánscrito, Chino, Coreano, Japonés, Tibetano...).

Gráfico 77: En qué lengua están (mayoritariamente) los textos budistas que usan (%)

Si se distingue según tradición, los Theravada y los no sectarios traducen en todos los casos, los Mahayana en el 94,3% y los Vajrayana en el 86,2 (usan textos originales casi en el 7% de los casos). Los Vajrayana entonces son de los que más conservan los textos originales, posiblemente por la recitación de los mantras. Donde más se emplean los textos en lenguas originales es en los centros de tipo *Total*: los centros de retiros (76,9%) y los templos (85%).

Los motivos de la traducción en todos los casos que la utilizan, tienen que ver con la dificultad de las lenguas vernáculas originales y con la necesidad que el mensaje sea absolutamente comprendido por el practicante. Todas las comunidades que apuestan por el uso de traducciones, alegan que sin una comprensión clara no es posible tener la experiencia budista de transformación interior:

Se intenta que cada uno lo tenga en su idioma. Porque todo tiene que tener un significado. O si no qué sentido tiene toda la vida leyendo un texto que no entiendes. O que bueno, sabes de qué va pero.... Tu idioma es el que te va a llegar o un idioma que comprendas suficientemente bien, quiero decir. A veces el inglés, da charlas en inglés, en francés y en vietnamita. Y siempre hay alguien traduciendo. Porque si no te sirve de poco. Y los textos, él invita a traducir y traducir. Eso sí, muy fiel. Él lo que ha hecho es coger muchos sutras en chino o en sánscrito y traducirlos al inglés o vietnamita, etc. COMUNIDAD INTERSER

Vale la pena destacar que en las comunidades de base internacional, que tienen filiales en distintos países, donde predomina la estandarización a gran escala, dedican grandes esfuerzos a la traducción, como es el caso de la Buddha's Light International Association o la Soka Gakkai. El siguiente fragmento de la Buddhist Light International Association (Buddha's Light International Association) explica los efectos de la estandarización y el esfuerzo dedicado a la traducción, creando estructuras propias para poder abastecer en todas las lenguas:

But here in Spain I think that I also need to focus in doing the translation. Because we have many things in English, but we have few sutras in Spanish. Well, language is a tool, but if you don't have the tool, really you can't do anything. And also I think that the translation is very important. And now in Argentina, we have a translation centre that is in charge of the Spanish part. And in Brazil we have another place which is in charge of the Portuguese. Then in the United States, in Los Angeles we have a translation centre which is taking care of everything: they got the English part. So we have the translation centers, and they do

the translations not only the Sutras, but also some books of the Venerable Master Hsin Yün's book, in different languages, so people will have more chances to learn about our organizations, our Master. BUDDHA'S LIGHT INTERNATIONAL ASSOCIATION

Por último, el énfasis de la traducción atañe a todo tipo de textos, antiguos, modernos y de distintas tradiciones. Solamente los *mantras* se conservan en su versión original: son el único elemento sacralizado. El motivo es el carácter de fórmula mágica que se les atribuye a su sonoridad. En el siguiente fragmento el monje de Diki Ling lo expresa con mucho detalle:

Nosaltres pensem d'una altra manera, no pensem en tibetà o en sànscrit. Nosaltres pensem en català o en castellà, o en anglès o xinès... però és la teva llengua. Els mantres no, entén-los com funcionen i que produeixen una ressonància, això sí. Amb això t'hi has d'esforçar per entendre-ho. DIKI LING

Los procesos de traducción son costosos pero en la mitad de las comunidades destacan el coste de la alternativa: aprender la lengua original.

10.4 El Budismo social: ¿un nuevo *Dharma*?

Uno de los elementos más transversales en el *Budismo Moderno* es el paso de un Budismo mayoritariamente extramundano a un Budismo intramundano. De desmitifica la necesidad de aislarse del mundo para conseguir la *Iluminación* y se argumenta la necesidad que el Budismo esté presente, cercano y que tenga impacto. Por otro lado, este Budismo de presencia social, desarrolla una gran sensibilidad con respecto a los problemas de su entorno y en el proceso de tomar parte en esas dificultades, se desarrolla lo que se conoce como el *Budismo Socialmente Comprometido*. En este apartado se analizan los discursos alrededor del Budismo intramundano en primer lugar, y en segundo, se analiza cómo se articula el compromiso social como una forma extensiva de práctica.

10.4.1 La visión intramundana de las tradiciones Budistas

En España se desarrolla un Budismo que se basa claramente en su inserción en la sociedad. Más del 80% de comunidades rompen con la imagen del ermitaño y adoptan la visión del *ascetismo intramundano*²⁰⁴. La mayoría de discursos giran alrededor de la idea que no se puede llevar a cabo un Budismo que no esté en la sociedad, es algo fuera de lugar en el contexto actual. Sí que se percibe como necesario y parte del entrenamiento el hacer retiros temporales, pero no se concibe la idea de trasladar la vida al retiro en la mayoría de casos. Por tanto el Budismo es algo que está, pertenece y forma parte de la sociedad²⁰⁵. Se muestra a continuación un fragmento de la Soka Gakkai donde expresa esta necesidad y que no ha lugar para un Budismo que esté en “los bosques”:

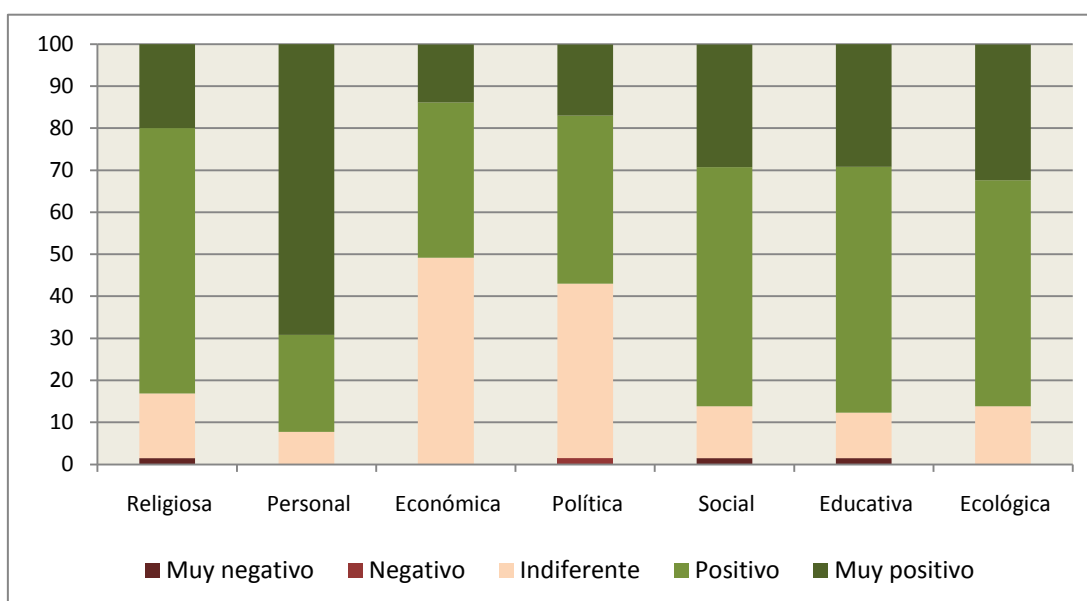
²⁰⁴ Término de Max Weber.

²⁰⁵ Hay tres grandes comunidades de carácter internacional que presentan una visión más radical acerca de la introducción del Budismo en la sociedad: no es solamente que el Budismo esté en y forme parte de la sociedad, sino que puede constituir la base sobre la que construir una sociedad futura. Son Shambhala, RIGPA y la Buddhist Light International Association (que apuesta por el *Humanistic Buddhism*).

Hay una base de austeridades, de prácticas de muchas austeridades: retirarse en el monte, retirarse en los bosques, hacer meditación y a base de muchas austeridades y mucha meditación, uno puede alcanzar un estado mejor o no. Pero de todas formas, en la sociedad donde vivimos no podemos, hay que intentar tenerlo en sociedad. Si nos vamos todos al bosque, ¿qué haremos en el bosque? SOKA GAKKAI

La idea subyacente es que el Budismo esté cerca para que tenga impacto. En el cuestionario se incluía una pregunta acerca del impacto esperado del Budismo en los próximos 10 años. Se especificaban distintas áreas de la vida pública (religiosa, económica, política, social, educativa, ecológica) y privada (personal) de una sociedad. Los resultados se muestran en el **Gráfico 78**²⁰⁶:

Gráfico 78: Impacto esperado del Budismo sobre distintas esferas en los próximos diez años (%)



De entrada cabe destacar la proporción de impactos “Positivo” y “Muy positivo” (ambos en tonos verdes) que se esperan de las tradiciones Budistas en global. Entrando en detalle, de un total de siete elementos, los impactos más positivos se esperan en la esfera “Personal” (suma más del 90% entre impacto “Positivo” y “Muy positivo”, recibiendo este último un 70%). Esto va acorde con el énfasis en la transformación personal que se la otorga al Budismo. Siguen la esfera “Social”, “Educativa” y “Ecológica”, con proporciones similares. También se espera impacto sobre todo positivo en la esfera “Religiosa”, aunque hay un 1,5% de respuestas que indican un impacto “Muy negativo” en la religión. Las esferas “Política” y “Económica” son las que presentan un tramo de indiferencia mayor, aunque en los casos que se espera impacto, se aprecia que será sea positivo (excepto un 2% de impacto muy negativo en la esfera política). En definitiva, el impacto que se espera del Budismo en los próximos 10 años es predominantemente positivo en todos los casos excepto en las áreas de economía y política, donde se registra el mayor nivel de impacto “Indiferente”. Se perciben como las áreas menos

²⁰⁶ La escala de respuesta tenía 5 puntos e iba de muy negativo a muy positivo, con una categoría intermedia de “indiferente”.

permeables y que 10 años no son tiempo suficiente para penetrar en esas arenas. Cabe mencionar que los impactos negativos son muy reducidos, en línea con el resultado esperable.

Cabe añadir que no se han hallado generalmente patrones diferenciados entre tradiciones de los impactos esperados para la mayoría de las esferas. La única excepción es el protagonismo de las comunidades Zen en la predicción de un impacto “Muy positivo” en la esfera ecológica. Son las comunidades que más enfatizan la no dualidad entre la humanidad y las otras formas de existencia y tiene un discurso fuertemente favorable a la consciencia ecológica. En el siguiente fragmento la Maestra Zen de la Comunidad Zendo Betania sitúa la idea de la interdependencia en la base de la ecología por proporcionar una situación de interrelación con base de igualdad entre hombres y el resto de formas de existencia:

I clar, quan el Budisme parla d'interrelació, és l'únic fonament del que podríem anomenar l'ecologia profunda. No sóc el centre de l'Univers, no sóc el centre del cosmos. Això és un homocentrisme! Tu ets una espècie més d'aquest món. L'altra cosa és que tinguis consciència i puguis pensar. En aquest sentit, clar, es dona un respecte a la natura que és com radical. ZENDO BETANIA

Es decir, la base, la idea de fondo en la ecología está basada en la interrelación, la interdependencia, en la visión de un sistema de partes conectadas. La aportación de las tradiciones Budistas es que lo incluye todo en esta interdependencia: hombres, animales, naturaleza y elementos. Pero el énfasis se hace sobre todo desde las comunidades Zen. Sobre esta base de la interdependencia y junto a otros elementos, se forja la idea del compromiso social del Budismo.

10.4.1.1 Actitudes frente al compromiso social. ¿Comprometidos con qué y con quién?

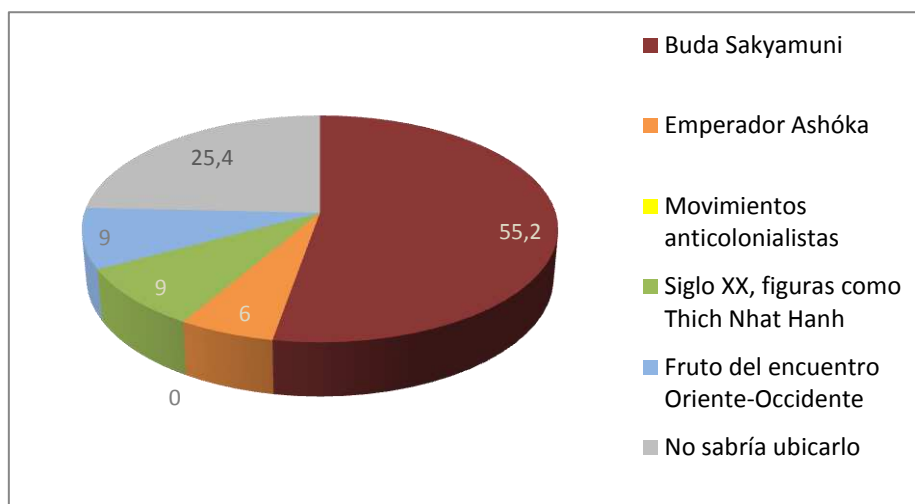
Una vez definido el Budismo como un elemento inserto en la sociedad, que no está apartado de ella y que por tanto, puede generar impacto en las dinámicas sociales. La voluntad de impacto puede derivar en un nivel de implicación mayor. Es lo que se ha identificado con el compromiso social del Budismo, o el *Budismo Socialmente Comprometido*²⁰⁷. Es decir, que entiende el sufrimiento como un elemento colectivo, se examina también una actitud proactiva hacia el compromiso de cambio o mejora de esa sociedad en la que existe. El Compromiso social es un elemento complejo dentro de las tradiciones Budistas, tanto por la consideración de cuándo empieza como por el posicionamiento acerca de si debe ser una cuestión que se adopte colectivamente o debe dejarse a la elección de los practicantes.

En el capítulo 5 se han detectado divergencias sobre el origen del compromiso social del Budismo. Es en qué momento surge el Budismo Socialmente. Hay quienes piensan que existe desde la época del mismo Buda, mientras que otros lo consideran un elemento muy reciente y moderno (marcado por el contacto entre el Budismo y el Cristianismo). Aunque las teorías del *Budismo Moderno* conciben el compromiso social del Budismo como un elemento indispensable, hay partidarios que lo consideran como un rasgo original que se remonta a las

²⁰⁷ El término del *Budismo Socialmente Comprometido* está ampliamente aceptado en entre los autores, pero en realidad tiene su origen en la *Sangha* de Thich Nhat Hanh, así que en este trabajo se opta por la expresión “compromiso social del Budismo”.

enseñanzas de Buda. Situar su origen en un momento del tiempo u otro tiene implicaciones en la concepción como innovación o tradición del compromiso social del Budismo. En el **Gráfico 79** muestra los resultados obtenidos en la encuesta, acerca de la opinión sobre cuándo tiene origen el compromiso social del Budismo:

Gráfico 79: En qué momento consideran que comenzó el Budismo Socialmente Comprometido (%)



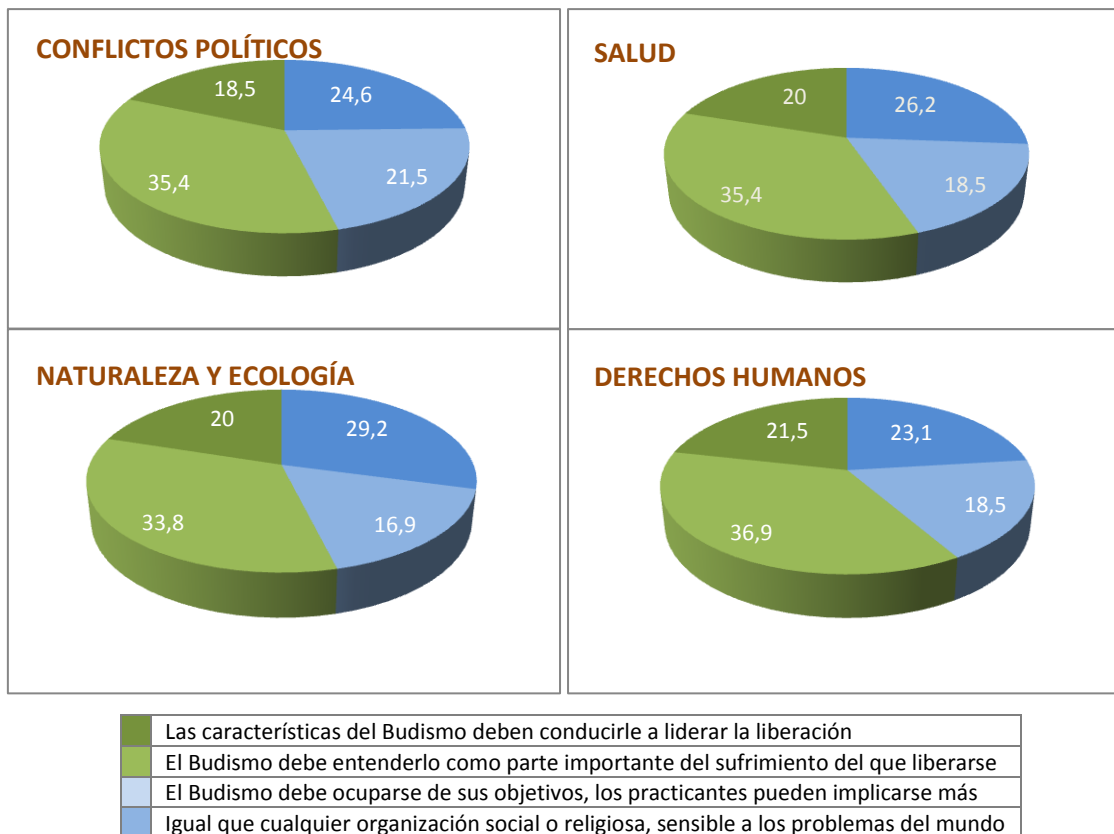
Más de la mitad opinan que la idea de la vocación social de las tradiciones Budistas proviene desde Buda Sakyamuni (55,2%). La segunda opción, aunque sólo con un 25,4% de respuestas, recoge la incertidumbre sobre el origen cierto del compromiso social. Hay algunas teorías que dicen que se enfatiza esta vertiente colectiva en el momento que el Budismo entra en contacto con el Cristianismo y su concepto de compasión y caridad. No obstante, la percepción de los centros no da lugar a esta tendencia.

El concepto saliente tras el compromiso social y la liberación del sufrimiento a nivel colectivo es la interdependencia. Cabe destacar que en todas las cuestiones que tienen que ver con el compromiso social, en el 64% de las entrevistas se apela más a la idea de interdependencia que a la de compasión. La interdependencia en algún caso se considera como la causa de la compasión. Seguramente se deba a que la idea de compasión cristiana es más vertical y puede conllevar confusiones, mientras que la interdependencia es una visión en red y más propia del Budismo.

Independientemente de si los centros practican el compromiso social o no, se planteaba la cuestión del compromiso del Budismo en un espectro que va desde una base individual (como elección del propio practicante) hasta una cuestión de responsabilidad central del Budismo como tradición. En la encuesta se preguntó sobre el nivel de implicación del Budismo en cuatro grandes ámbitos: los problemas de “Salud”, “Conflictos políticos”, “Naturaleza y ecología” y cuestiones de “Derechos humanos”. En el **Gráfico 80** se reúnen las respuestas para los cuatro tipos de *sufrimiento social*²⁰⁸.

²⁰⁸ En tonos azules se presentan las opciones que consideran que el Budismo concretamente no debe implicarse en materia social, dejando libre decisión a sus practicantes. En verde, encontramos opciones más proclives a la implicación, una afirmando que el Budismo debe entender esos problemas como

Gráfico 80: En qué medida el Budismo debe implicarse en problemas relacionados con... (%)



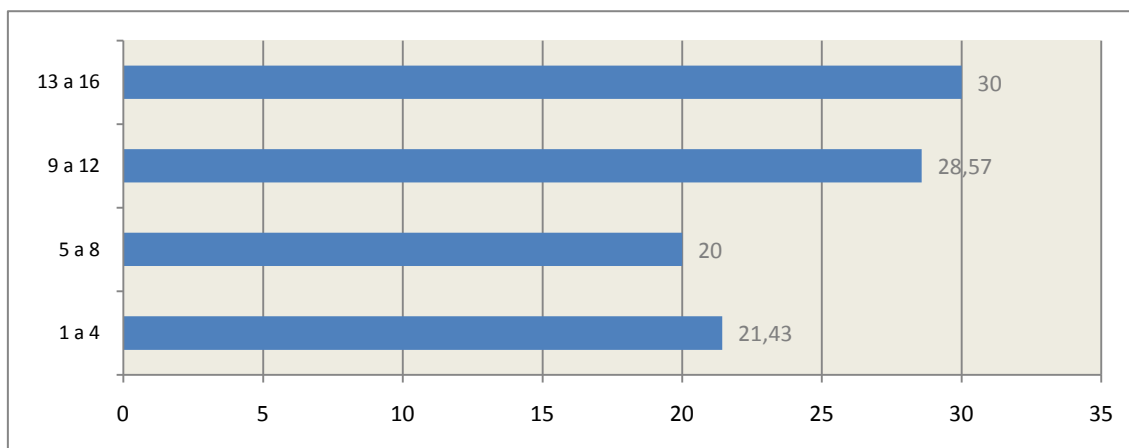
En los cuatro casos más del 50% lo ocupan tonos verdes, indicando que debe haber compromiso por parte del Budismo como cosmovisión. En el caso que más consciencia de compromiso hay es en los derechos humanos (problemática tratada ampliamente por el Budismo en muchas ocasiones por las situaciones actuales en los países de origen como el exilio del Tíbet o la pobreza en India, Nepal, etc.). Los problemas de salud (relacionados con enfermos y moribundos) toma también mucha relevancia en las sociedades occidentales, donde el tratamiento de la muerte es mucho más frío y más tabú que en las culturas orientales. Como elementos de menor compromiso social se sitúan las preocupaciones por la naturaleza y la ecología (predominantemente consideradas importantes desde las comunidades Zen). Una de las primeras reflexiones que se deben hacer es que si bien es cierto que hay un énfasis en el compromiso social, no es tan homogéneo como se plantea desde la literatura budista. Es decir, en el caso de mayor compromiso social por parte del Budismo como sistema simbólico, alcanza el 58,4% de respuestas verdes (“El Budismo debe conducir a la liberación” y “Lo debe entender como parte importante del sufrimiento del que debe liberarse”) para el caso de los Derechos humanos. Esto implica que por el contrario, hay un 40% que consideran que no es una cuestión sistémica y que se debe dejar a la elección de los practicantes o que el Budismo en sí, no debe ocuparse ni más ni menos que cualquier otra religión o filosofía sensible al mundo. Se percibe claramente una voluntad de incidir, de

parte del sufrimiento, y otra, que indica que especialmente, el Budismo y sus características deben conducirlo a liderar la salida de esos sufrimientos.

provocar cambio social. Cabe resaltar dos elementos aquí: que se bien se llega al 60% en la voluntad del compromiso social, no es tan homogéneo como se aprecia en la literatura. Al menos en el caso español no es un elemento indispensable para el trasplante el compromiso social (aunque sí lo es su orientación intramundana). Dicho en otras palabras: hay un 40% de centros que no conciben el compromiso social como una actividad que deban realizar como modelo budista. Por otro lado, el segundo apunte es de interés más bien sociológico. La voluntad de cambio social es interesante: aunque esté en parte de un colectivo pequeño, su capacidad de influencia puede ser proporcionalmente mucho mayor. Los representantes de los centros budistas son personas que forman parte, mayoritariamente, de una élite cultural de una generación determinada e incluso son profesionales en áreas donde la aplicación de cuestiones budistas puede tener mucho impacto en el bienestar de los individuos.

Dado que es una variable ordinal y a mayor número en la respuesta, mayor compromiso social, se ha construido la escala en base a una suma aritmética²⁰⁹. La distribución de la escala se muestra en el **Gráfico 81**, donde se recogen las frecuencias de cada puntuación en la escala:

Gráfico 81: Frecuencia por intervalos de la escala construida de Implicación Social del Budismo (%)



Se han agrupado en cuatro niveles y prácticamente el 60% de los centros se sitúan en los dos tramos de mayor compromiso social, (de 9 a 12 puntos un 28,57% y de 13 a 16). Los tramos bajos (de 1 a 4 y de 5 a 8), son los que sitúan la responsabilidad más a nivel individual que como cuestión colectiva de índole budista. Si bien es cierto que aunque predomina la consciencia colectiva del compromiso social, no es menos apreciable que el 40% lo considera en base a la responsabilidad individual. En principio autores como Queen consideran que el Compromiso Social es una característica básica del Budismo Moderno, pero en el caso español no se cumple esa hegemonía actualmente. Se puede explicar por dos motivos esencialmente. Por un lado, se debe al gran énfasis en la transformación individual y el crecimiento personal que toman ciertas adaptaciones del Budismo. Por el otro, se da una cuestión más estructural que tiene que ver con el pósito de caridad cristiana existente. En el contexto español ya hay organizada una forma de ayuda muy extendida y en cierta medida copante de la dimensión:

²⁰⁹ Se ha sumado el número de respuesta a cada pregunta y se ha obtenido una escala de 4 a 16, puesto que la respuesta mínima tiene valor 1 y en caso de escoger la respuesta número 4 en todos los casos, el sumatorio es 16.

Caritas. La percepción del 30% de las comunidades participantes es que las necesidades de ayuda locales ya están cubiertas y por tanto trasladan sus posibilidades a otros países donde sus comunidades tienen otras filiales, a menudo en el continente asiático. El argumento que exponen es que las vías de ayuda en España están canalizadas y dominadas por Caritas e iniciativas principalmente cristianas. Así lo expone el fragmento siguiente:

Destinem els diners a projectes al Tibet, perquè quan vam intentar fer-ho aquí, ens vam trobar que ja estava tan organitzada la qüestió de Càritas, que semblava que no feia falta.

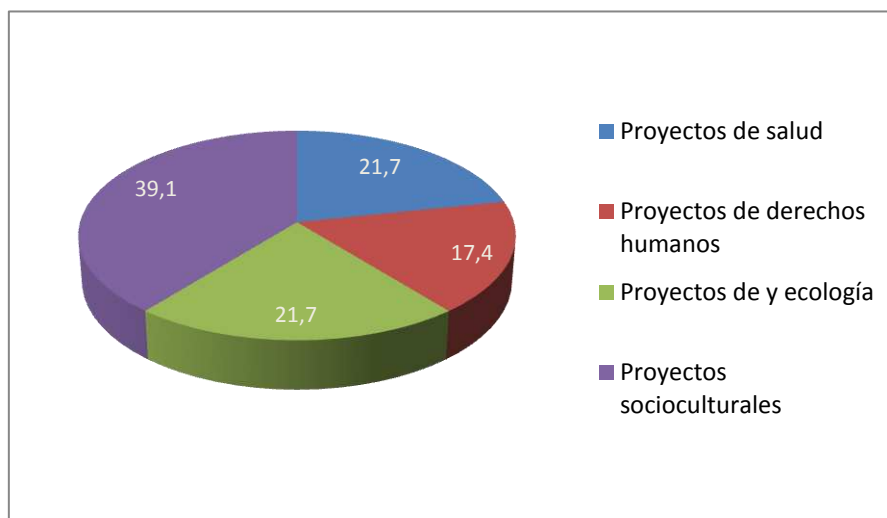
KAGYU SAMYE DZONG

Paralelamente, resulta interesante poner atención al tipo de proyectos que desempeñan desde el 60% de comunidades que sí toman el compromiso social como un eje identificador de su propuesta de Budismo. Tanto en el cuestionario como las entrevistas se ha detectado que los niveles de institucionalización de la acción social son diversos, y van desde la implicación de los practicantes aplicando preceptos budistas a través de sus profesiones y otras facetas de su vida fuera de la comunidad, hasta proyectos altamente consolidados que forman parte del programa habitual del centro o Comunidad. Los formatos son también muy variados. A continuación se muestra un gráfico con la proporción de proyectos por cada área.

En el **Gráfico 82** se muestra cómo el área con más proyectos es la de actividades socioculturales (39,1%) que incluye actividades de tipo político, apoyo para resolver conflictos bélicos y ferias o acciones de sensibilización. En segundo y tercer lugar, con la misma proporción de proyectos se encuentran actividades relacionadas con las cuestiones ecológicas y acciones vinculadas a salud (21,7% en cada caso). La implicación en cuestiones de salud son mayoritariamente acompañamientos a enfermos (en su gran mayoría enfermos oncológicos en procesos de radio y quimioterapia y acompañamiento a enfermos terminales y sus familias). Este tipo de proyectos se basan, en su mayoría, en la aplicación de la meditación:

Nosaltres tenim un grup de meditació que és en situacions límit i tots tenen càncer però amb metàstasi i varis, i molt joves. I són molts a l'hospital. I ara anem a practicar a la Vall d'Hebron, ens hem federat i tot, hem fet papers perquè això dels papers és horrorós, perquè volem en Oncohematologia de l'hospital, volem allí fer un grup de meditació amb els malalts. I després el SECPAL és l'associació internacional de pal·liatius, tots els cursos de formació que fan als que acompanyen als malalts terminals, doncs part és la pràctica que es diu Zen, en aquest sentit. ZENDO BETANIA

En cuarta y última posición, se encuentran los proyectos relacionados con la Pobreza y los Derechos Humanos, con un 17,4%. A menudo son actividades que, igual que las cuestiones políticas, están vinculadas a problemáticas de los países de origen de las tradiciones trasplantadas. En cambio, las cuestiones ecológicas y de salud se centran en problemas que se hallan en el contexto de trasplante. Una vez más, la mayoría de comunidades que impulsan proyectos ecológicos pertenecen a la tradición Zen, mientras que las comunidades Vajrayana se orientan más a Derechos Humanos y proyectos Socioculturales, a menudo relacionados con la causa política del Tíbet.

Gráfico 82: Tipo de proyectos vinculados a las actividades de Compromiso Social (%)

Hay una inclinación hacia grupos débiles como las personas mayores o los colectivos en riesgo de exclusión social como pueden ser inmigrantes o presidiarios. Por ejemplo se refleja en el siguiente fragmento de entrevista en profundidad con Triratna, una de las comunidades más comprometidas socialmente:

Es una visión de nosotros, que estamos en la sociedad para ayudar y apoyar a la sociedad. Y creo que los principios y las prácticas del Budismo son un regalo, y quiero darlo a la sociedad, pero no solo a la Sangha, sino para todos. Si podemos conectar con la gente mayor, inmigrantes, prisioneros... Es una visión de hacer cosas, pero es una parte de Right Livelihood. TRIRATNA

En cuestiones humanitarias y de Derechos Humanos, se tiende mucho a proyectos ubicados en Asia. A este nivel es muy importante la fundación Rokpa, fundada por Ákong Rimpoché y mantiene fuertes vínculos especialmente con dos Comunidades en España: la Arya Marga Sangha del centro Milarepa y la Comunidad Kagyu Samye Dzong. El siguiente fragmento corresponde a la Arya Marga Sangha, donde el informante explica cómo colaboran con los proyectos de la Fundación Rokpa, mayoritariamente destinados a Tíbet:

La Fundación Rokpa la Dirige Ákong Rimpoché y nosotros colaboramos con él desde el año 97. Y ayudamos en la puesta en marcha para el desarrollo de programas en Tíbet, Nepal o India. Ahora concretamente colaboramos en una escuela de huérfanos. MILAREPA

Los proyectos de la fundación Rokpa, con presencia internacional, se orientan a los países de origen de la tradición Vajrayana (India, Nepal, Tíbet).

Una de las reflexiones que se deben hacer al cierre de este apartado es que en gran medida el Compromiso Social se expande no solamente por el contacto con la cultura cristiana de la caridad y porque el Budismo sea intramundano, sino que un hecho diferencial muy importante es que en gran medida, los practicantes además de ser budistas son profesionales y por tanto pueden llevar el Budismo a los destinatarios últimos de sus profesiones. Las formas de hacerlo son múltiples: desde la aplicación individual de los preceptos en su entorno laboral (relaciones con los compañeros, atención a los clientes si los tratan directamente) o bien como en algunas unidades de medicina donde la meditación ha comenzado a formar parte de las prescripciones

y se generan grupos estables en los mismos hospitales. Por último, señalar que la tendencia de chocar con la ayuda caritativa organizada por *Caritas* es recurrente y en algunos casos desalentadora para las comunidades budistas, de cara a incidir en proyectos con destinatarios en España.

10.5 Conclusiones

La definición de qué es el Budismo y para qué sirve es una cuestión compleja, rica y diversa. Prácticamente cada Comunidad, tiene una forma específica de ver, entender y definir qué es el Budismo. La dialéctica más importante que se describe en la literatura está entre “religión” y “filosofía de vida”. Un elemento transversal en el caso español es la definición del Budismo como *Vía de transformación personal*. No es una definición única o excluyente, sino que puede ir acompañada de las otras. Se han hallado especialmente tres tendencias en la definición: el Budismo como crecimiento personal, el Budismo como elemento colectivo y el Budismo como Código de vida. El grado de fidelidad afecta especialmente a la definición del Budismo como una religión y la adaptación a las cuestiones vinculadas a la visión del Budismo como crecimiento personal. Se detecta la tendencia importante hacia la psicologización y la práctica del Budismo como terapia, hecho en consonancia totalmente con el perfil de *buscadores* que pretenden hallar la salida del sufrimiento. Se asocia por un lado a elementos modernos y democráticos. Por otro como una cuestión de doble vertiente (sin fragmentar entre doctrina y práctica) y por último se conjugan elementos relativos a las dificultades conceptuales y prácticas de la implantación del Budismo en España. Se traduce por tanto en algo empírico y experiencial, donde la práctica y la experimentación son primordiales. Los beneficios de la práctica no están exentos de dificultades (especialmente temporales) pero conducen a estadios asociados con Felicidad, calma y consciencia entre otros. Además del empirismo, se establece un diálogo con la ciencia que generalmente se concibe o bien siendo el Budismo y especialmente la meditación, un objeto de estudio relevante, o bien se comparan las similitudes entre las dos formas de explicar fenómenos, siendo la ciencia el enfoque desde el plano material y el Budismo considerado como una aproximación más amplia.

En cuanto a contenidos, los elementos doctrinales incluyen la importancia de los valores esenciales del Budismo, especialmente la Sabiduría y la Compasión (como elementos básicos Mahayana y Vajrayana) y la Interdependencia entre otros. El *Karma* y la *Reencarnación* son conceptos que se reinterpretan y en muchos casos se pone en duda la pertinencia de pensar en términos de ciclos de reencarnaciones. La inmediatez predominante y la racionalidad científica imperante conducen a la interpretación mayoritaria del *Karma* como una ley de causa y efecto que responsabiliza a los individuos y la cuestión de la *Reencarnación* se ve como una opción individual. Tanto la cuestión del Karma como el énfasis en la transformación individual generan un efecto de empoderamiento en los individuos que en gran medida conduce a pensar en una ética relacional, donde basada en la Interdependencia, cada acción, pensamiento o palabra se deben medir. A nivel ritual, la Meditación es la práctica más extendida, más universal y más ofertada por todos los centros. La transmisión es otro elemento central y se tiende cada vez más a un modelo colectivo en detrimento de la transmisión individual entre maestro y discípulo. Las lenguas de práctica suponen barreras y

por tanto se tiende mucho a la traducción como forma de aproximar el *Dharma* a los nuevos practicantes. Dado que la transformación personal es el objetivo y la definición mayoritaria, es indispensable que haya un entendimiento total de los textos.

Se ha detectado también la orientación intramundana del Budismo, donde se cree necesario y pertinente que el Budismo esté inserto en la sociedad e incluso que genere impactos en otras esferas sociales más allá de la personal. La ecología aparece como un elemento saliente en las propuestas Zen. Es la vía hacia una ética de la responsabilidad y junto a ésta, se generan discursos sobre el compromiso social del Budismo. El compromiso social del Budismo generalmente se emplaza en la figura del mismo Buda, como algo histórico y perteneciente a la naturaleza del Budismo. Alrededor de un 60% de comunidades entienden algunas formas de *sufrimiento social* y articulan formas de paliarlo. De las temáticas propuestas, las cuestiones acerca de Derechos Humanos y conflictos políticos se derivan de forma casi exclusiva de los países donde se origina el Budismo del Norte. En cambio aquí se están articulando iniciativas relacionadas a la cuestión ecológica y sobre todo a la salud. Son temáticas menos materialistas y es especialmente saliente la labor que están realizando los practicantes, como profesionales y como budistas, en la aplicación de técnicas meditativas a enfermos terminales o acompañamiento a familiares. Es un campo de expansión importante. Algunos informantes han destacado también como la atención a colectivos vulnerables en cierta medida está copada por organizaciones caritativas institucionalizadas desde la Iglesia Católica, como el caso de Caritas.

11 SANGHA: LA DIMENSIÓN COLECTIVA Y LA ADAPTACIÓN ORGANIZATIVA

Este capítulo focaliza en las comunidades como dimensión colectiva de la experiencia budista. Se abordan cinco temáticas importantes en la organización de la vida colectiva y de la *Sangha* como espacio de práctica y aprendizaje. En primer lugar se exploran las dimensiones de las *Sanghas* y su composición. Se contrasta en qué medida el proceso de Democratización está teniendo lugar también en el seno de las comunidades estudiadas. Además de la composición, es importante ver cuáles son los mecanismos de apertura a la sociedad, cómo se difunde el Budismo y las actividades a la sociedad en su conjunto y en relación a esto, cuáles son los límites de la comunidad, analizando las formas de pertenencia y de inclusión.

A nivel más organizativo se presta atención a una cuestión muy importante a nivel teórico como es la gestión de la autoridad: uno de los retos adaptativos más importantes de los descritos en el **capítulo 4**. En la gestión de la autoridad se distinguen dos estructuras que pueden solaparse o no en función de las comunidades: la estructura espiritual y la estructura administrativa (vinculada al concepto de “consejos de administración”). Se analizan también las estrategias organizativas de adaptación a las distintas demandas que reciben y se analiza particularmente el ejemplo de la diversificación docente. El cuarto punto se dedica a la supervivencia económica como condición *sine qua non* para garantizar el funcionamiento del proyecto colectivo. La composición del marco relacional de referencia, para ver en qué medida se dan situaciones de endogamia o exogamia, más allá del linaje.

11.1 La composición de las Sanghas

El interés particular en esta área es conocer el tamaño, la composición y las formas de pertenencia de las Sanghas. En primer lugar se analiza qué dimensión tienen las Sanghas. A continuación se examina el grado de democratización, entendido como la participación de mujeres y practicantes laicos de forma predominante, además de no proceder de países asiáticos. Se responde en qué medida se puede hablar de los tres fenómenos como un concepto unificado.

11.1.1 Las dimensiones de las Sanghas

En referencia al tamaño y la envergadura de las *Sanghas*, es difícil dar un resultado sintético y ajustado, ya que las 70 *Sanghas* que han participado en el estudio, van desde los cuatro miembros hasta más de quinientos. Haciendo una primera clasificación según el tamaño de la *Sangha*, se obtienen los resultados que se muestran en la **Tabla 45**:

Tabla 45: Tamaño de las *Sanghas*²¹⁰ (%)

Tamaño de la <i>Sangha</i>	Porcentaje	(N)
Reducida	17,1	(12)
Pequeña	31,4	(22)
Mediana	28,6	(20)
Grande	22,9	(16)
Total	100	(70)

De todas las *Sanghas* participantes en el estudio, un 17,1% son reducidas, un 31,4% son pequeñas, un 21,6% son medianas y un 22% son sanghas con más de 50 miembros. Prácticamente la mitad son *Sanghas* con capacidad de movilización (comprenden entre 26 y 500 miembros). El tamaño en sí no es relevante, pero sí puede dar cuenta de la cantidad de recursos que puede llegar a movilizar y la cantidad de capital social potencial que tienen estas organizaciones en función del capital social de sus miembros.

Resulta importante también conocer quién forma parte de estas organizaciones: la composición de las *Sanghas*. Tomando en consideración todos los centros que han participado en la encuesta, se muestran las proporciones totales para cada tipo de perfil. Se han tenido en cuenta las variables de género, la residencia o no residencia en el centro, el origen asiático, monjes y laicos y la edad. Se ha puesto como punto de corte los 40 años (es la edad que la literatura apunta como edad frontera a partir de la que comienza el interés por el Budismo). Se contrasta en qué medida la composición de la *Sanghas* está democratizada o no. Los resultados se presentan en la **Tabla 46**:

Tabla 46: Composición de las *Sanghas* (% sobre el total de miembros)

Característica	Porcentaje	(N)	Característica	Porcentaje	(N)
Hombre	50,7%	(1278)	Mujer	49,3%	(1243)
Residentes	26,7	(691)	No Residentes	73,3	(1895)
Asiáticos	1,3	(33)	No asiáticos	98,7	(2458)
Monásticos	4,8	(117)	Laicos	95,2	(2334)
Menores de 40 años	39,6	(1001)	Mayores de 40 años	60,4	(1526)
Total		100%	N=(2527)		

El total de personas vinculadas a las *Sanghas* que han participado en el estudio es de 2527 personas. Cabe destacar que el conjunto de las *Sanghas* presentan un perfil equilibrado en la presencia hombres y mujeres (50,7% y 49,3% respectivamente) a nivel global. Presentan un perfil más equiparado que en el caso de los representantes (aproximadamente 75% de hombres y 25% de mujeres). En este punto no se confirma la participación mayoritaria de las mujeres, pero sí paritaria a la de los hombres. Tres cuartas partes de los budistas no residen en los centros y son mayoritariamente conversos (lo indica el hecho que 98,7% no sean asiáticos y el 95,2% sean laicos). A nivel de edad, hay más presencia de personas por encima de los 40 años, esta vez sí que coincide con las edades de los representantes budistas entrevistados. Se confirman las características del *Budismo Moderno* prácticamente a todos los niveles, excepto

²¹⁰ Se ha considerado que una *Sangha* es reducida cuando tiene hasta 10 miembros; pequeña entre 11 y 25; mediana entre 26 y 50; por último, la *Sangha* se considera grande cuando tiene más de 50 miembros.

en el caso de las mujeres, donde las proporciones habituales corresponderían a un 60% de mujeres y 40% de hombres.

11.1.2 La democratización de la Sangha

A priori, el Budismo es accesible para todo el mundo y así lo reflejan las opiniones de los representantes. En una escala de acuerdo de 1 a 10, la afirmación “El Budismo está al alcance de todo el mundo”, recibe una media del 9,14 sobre 10 (máximo acuerdo). Se percibe por tanto como una cosmovisión no restrictiva o excluyente, que admite el acceso a todo el que quiera acercarse y conocerlo (no implica que sea sencillo o de un nivel de comprensión bajo). De hecho está también relacionado con la Budeidad innata, en el sentido que el acceso es al interior de uno mismo, a la exploración interior. Esta cuestión se ha expuesto en el apartado de transformación personal (página 275).

La democratización de las Sanghas se ha medida en base al género, la vía monástica y el Budismo abierto a no asiáticos. En esta sección se tratarán a fondo las cuestiones de género y la relación entre el Monasticismo y la laicidad. Para comenzar, se presenta la **Tabla 47** para un análisis más detallado²¹¹:

Tabla 47: Composición de la Sangha (sobre porcentaje total, según género, residencia y monasticismo)

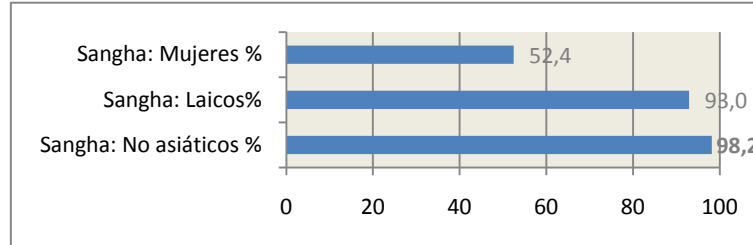
Variable (categoría referencia)	Minoría (0-49%)	Equiparado (50%)	Mayoría (51-100%)
Género (mujeres)	40	12,3	47,7
Residencia (no residentes)	33,8	1,5	64,6
Monasticismo (laicos)	0	0	100
Etnia (no asiáticos)	0	0	100

De todos los ejes, el género es el eje más equilibrado aunque hay una ligera tendencia a la mayoría de mujeres (un 47,7% de las comunidades son mayoría mujeres, frente a un 40% de minoría y un 12 de equiparadas). Se confirman las tendencias pero no los niveles tan predominantes de las mujeres como se han descrito para el *Budismo Moderno*. Por otro lado, la totalidad de comunidades presenta una mayoría de laicos y en cambio, si se tiene en cuenta la residencia en el centro, sólo el 64,6% de las comunidades tienen una mayoría de no residentes. Un tercio de las comunidades tienen residentes (aunque sean una minoría). Es decir que hay más personas residiendo en los grupos o centros además de los monjes (posiblemente sean voluntarios, novicios o quizá residentes temporales). El cruce de estos dos ejes ya apunta un proceso ampliamente descrito en la literatura, como es la flexibilización de las formas de participación de la *Sangha* laica. Por último, todas las comunidades están compuestas mayoritariamente por no asiáticos y laicos.

²¹¹ Se presentan los datos de la composición de las *Sanghas* agrupadas por ejes y en base a una categoría de referencia: para género se toma “mujeres”, para residente los “no residentes, para el monasticismo los “laicos” y para etnia los “no asiáticos”.

A continuación se muestra un gráfico donde se focaliza en las tres variables asociadas al proceso de democratización únicamente: género, monasticismo y nacionalidad. En el **Gráfico 83** se presenta el porcentaje medio de participación de mujeres, laicos y no asiáticos:

Gráfico 83: Porcentaje medio de participación de mujeres, laicos y no asiáticos sobre el total

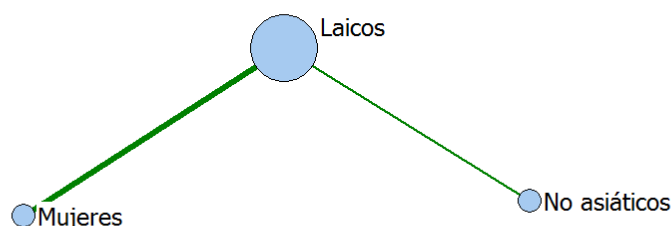


La primera cuestión a destacar es que en los tres casos se supera el 50%. El porcentaje medio más elevado lo recibe la participación de no asiáticos (hecho que apunta la importancia de las conversiones y una forma de introducción de efecto *llamada*). Le sigue de cerca el fenómeno de la laicidad (ampliamente identificado por la literatura) con el 93% de media. En el caso de las mujeres se registra un 52,4%, indicando un ligero predominio de la participación femenina (pero si se toman en consideración los miembros totales de las comunidades participantes, los hombres superan ligeramente a las mujeres en número total como se ha visto en la **Tabla 46**).

Para analizar en qué medida se puede considerar el factor *democratización* como un concepto único en España, se analiza la asociación entre variables primero y posteriormente se aplica un análisis factorial. Se presenta en primer lugar la estructura de correlaciones. Como se puede apreciar en el **Gráfico 84**²¹², se muestra una estructura única donde los tres nodos están unidos aunque el único que participa en todas las correlaciones posibles es el del perfil laico. Es por ello que tiene también un mayor tamaño. La correlación más fuerte se registra entre la participación de mujeres y de laicos. Por otra parte, no existe correlación significativa entre el porcentaje de mujeres y el de no asiáticos.

²¹² Se ha representado la asociación entre variables en forma de red. Los nodos redondos son las variables utilizadas y su tamaño indica centralidad. En este caso, la centralidad se ha medido en base al número de correlaciones significativas en el que participa. Las líneas o vínculos, son la *r* de Pearson (medida de asociación). Se han coloreado en verde porque son significativas y el grosor de las líneas indica mayor intensidad correlativa.

Gráfico 84: Correlaciones entre las variables incluidas en el concepto de DEMOCRATIZACIÓN (tamaño según el número de correlaciones significativas)



Por tanto, se operará con ese factor bajo el nombre de “democratización”. La proporción de no asiáticos es poco importante porque como es prácticamente hegemónico, no se asocia a variaciones en las proporciones de las otras variables. En cambio, en la asociación entre la participación de laicos y la participación de mujeres, se obtiene que hay una asociación muy fuerte y positiva entre ambas (es decir, cuanto mayor es la proporción de laicos, mayor es la proporción de mujeres, y viceversa).

La importancia y el alcance de la participación laica merecen ser comentados a fondo. Según los datos, el proceso de democratización se da también en España de forma desigual aunque de forma desigual. Se dan los fenómenos de la laicidad y los no asiáticos pero el nivel de participación de mujeres es menor. En cualquier caso, las tres tendencias son fenómenos que se asocian y que pueden tratarse como un único componente, dados los resultados del análisis factorial²¹³. En referencia al monasticismo hay un discurso común sobre las dificultades de encaje. El 85% de las organizaciones que han participado en el estudio ven la dificultad de encaje del monasticismo en España. Se muestra en el fragmento siguiente:

Trobo que la Sangha monàstica és important, si bé, crec que - i això és al gran diferència amb orient - aquí hi haurà una Sangha no monàstica molt més important. Perquè clar, és una situació molt diferent: aquí la gent estudia, al Tibet no, estudiaven els monjos, la resta no estudiava. És una situació diferent, per tant jo trobo que la Sangha diguem laica serà molt més important aquí, però espero que puguin coexistir les dues. DHARMADHATU

²¹³ Ver el Análisis Factorial de Componentes Principales en anexo Variable: Democratización (participación mujeres, laicos y no asiáticos – Análisis Factorial de Componentes Principales), pág. 470.

Este es el testigo de un informante que colgó los hábitos de monje budista justamente por la dificultad de encaje. En otro fragmento declaraba que la figura del monje budista no tiene espacio: la sociedad lo ve demasiado comprometido y que el estado no lo ve como un profesional religioso. Por tanto es un perfil que no encaja ni a nivel social ni a nivel legal. Otro elemento importante que comenta en su discurso es que es necesaria una parte profesional monástica pero que la *Sangha* monástica aquí es muy importante por las diferencias contextuales. Apunta sobre todo la cuestión del nivel formativo de los nuevos budistas españoles. El 15% restante de comunidades tienen poco en cuenta la aproximación monástica y directamente no contemplan esa figura.

En cuanto a la participación de las mujeres, los discursos que se generan alrededor de esa cuestión ya generan más divergencias, sobre todo desde la perspectiva femenina y el acceso a las posiciones de poder. Por un lado están las comunidades donde perciben un gran predominio de las mujeres en sus filas, sobre todo cuando los informantes son hombres. Si las informantes son mujeres con un largo recorrido (sobre todo grandes maestras Vajrayana), tienen una percepción muy distinta y hablan en términos de discriminación y dificultades. El siguiente fragmento de RIGPA ilustra una mayor participación de mujeres y su gran papel activo a nivel de RIGPA Internacional. El informante es un hombre:

Evidentemente, en RIGPA creo que hay más mujeres que hombres, jajaja. Si si. Y además bueno, en RIGPA España, es una excepción que el director general sea un hombre. De hecho en la mayoría de países son mujeres. Y bueno, y desde la perspectiva budista no tiene por qué haber ningún problema por el hecho que sea hombre o mujer. Es maravilloso que haya mujeres y a todos los niveles: mujeres como instructores, puestos de responsabilidad, en todas las diferentes labores, las mujeres están presentes en todos los niveles. RIGPA

Ilustra dos elementos presentes en la literatura: la mayor participación de las mujeres por un lado, la cuestión de los espacios de poder que ocupan las mujeres por otro. En base a los resultados obtenidos en la encuesta, cabe recordar que el acceso de las mujeres a puestos de poder como los de Maestra en cualquier escuela, es igual al de los hombres. La afirmación “hombres y mujeres tienen las mismas oportunidades de llegar a maestros” recibía un 9,21 sobre 10 de media acuerdo.

No obstante, la presencia femenina y los accesos al poder bajo la experiencia de las propias protagonistas, especialmente pertenecientes a las escuelas tibetanas, justamente tienen la percepción contraria a la igualdad de oportunidades. Se generan dos discursos al respecto: las maestras que encuentran que existe discriminación tanto en Asia (por su pósito cultural) como en España, por ser una cultura de fuerte masculinización, por un lado; y por el otro, las que distinguen entre una fuerte discriminación en los contextos asiáticos únicamente. La diferencia común entre estas dos formas discursivas es la perspectiva de los maestros raíz a los que se vinculan: aquellos maestros que han tenido poco contacto con el mundo occidental tienden a ser más críticos con el papel de la mujer, mientras que las maestras que pertenecen a *Sanghas* lideradas por un maestro que o bien está instalado en algún país fuera de Asia exiliado o bien ha viajado mucho y ha recibido algún tipo de formación occidental, tienden a potenciar mucho

más el rol de las mujeres. A continuación se muestran dos fragmentos que ejemplifican ambos discursos. El primer fragmento corresponde al discurso de discriminación en ambos contextos:

Discriminación claro... Y las primeras enfermeras, las primeras doctoras también, las profesoras también... estamos en un contexto general en todo el mundo de mucha masculinización, también en Tíbet. Tíbet es un país de tipo feudal, es como hacer un salto al siglo XVII o al siglo XVI aquí. Lo que yo veo, es que dentro, una cosa es el tema cultural y otro es el tema espiritual. La Tradición, el tema cultural pues son pueblos así... pero a nivel espiritual no hay ninguna discriminación a la mujer. CÍRCULO NIGUMA

Comienza el fragmento indicando que el hecho de que sea una maestra (mujer) se puede equiparar a las primeras mujeres profesionales. Después distingue que la tradición en sí misma no discrimina, sino que es el pósito cultural, tanto en España como en Tíbet, lo que genera diferencias entre hombres y mujeres. Esta Lama se formó con su Maestro en India y Nepal a finales de los 70, posteriormente obtuvo el título de *Lama* tras un retiro tradicional en Nalanda. El siguiente fragmento corresponde a la Lama de Kagyu Samye Dzong, y obtuvo su formación (donde realizó su retiro tradicional para obtener el título de Lama) en Escocia, con maestros asiáticos que estaban instalados en Samye Ling:

Bé, a Occident no he trobat diferències. Al contrari, a Occident li cau simpàtic que hi hagi una dona que sigui Lama. Quan vaig a la Índia ni tan sols dic que sóc Lama. Perquè allà no s'ho creuen, no hi ha Lamas dones, no? i per tant, a la Índia i a Orient encara segueix havent la discriminació de monjos i monges. I això, no té a veure amb el Budisme, té a veure amb les societats no amb els països. És cultural totalment. KAGYU SAMYE DZONG

Se ve claramente la distinción entre el rol que desempeña en el contexto occidental y el contexto oriental: en India ella esconde que es Lama, porque no la reconocerían como tal por ser mujer. Insiste y coincide con el caso anterior que es una cuestión de cultura y no de la tradición en sí misma. De hecho, en las comunidades Mahayana (especialmente las Zen) no se han encontrado testigos que hayan percibido un trato discriminatorio por el hecho de ser mujer. Este predominio patriarcal tan marcado, si bien ocurre también en algunos casos en Estados Unidos, puede atribuirse también al pósito cultural del contexto español y también a la organización católica: las mujeres no tienen acceso a los espacios de mayor poder de la iglesia católica. Resulta particularmente interesante el siguiente fragmento acerca del contexto español en los años 90, percibido por una maestra Zen francesa que llega a España:

Al principio era totalmente inconsciente como mujer que venía de un país diferente, hasta que llegué a España, donde el machismo es bastante fuerte y con una huella católica muy fuerte. No lo pensé realmente pero hay algunos asuntos que no sabía... Pero mejor, porque así he vivido naturalmente y la relación mujer-hombre es un poco difícil también este tema. MOKUSAN DOJO ZEN

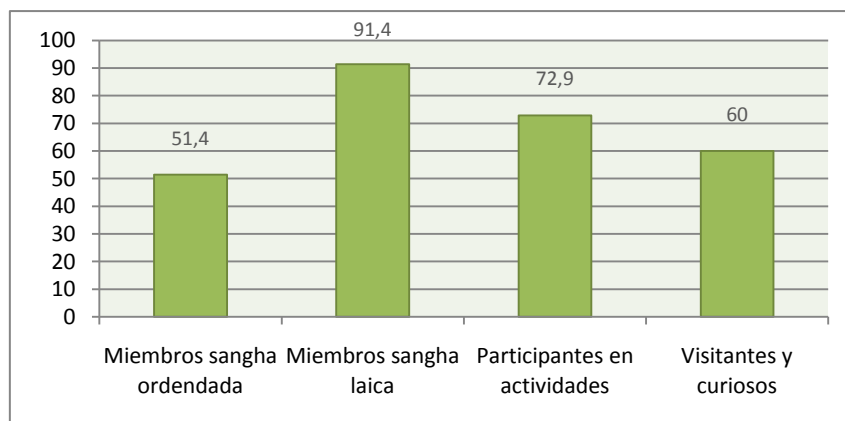
Ella expone que encontró diferencias en una cultura marcada por el predominio masculino y la influencia católica fuerte, y que justamente por su desconocimiento con los prejuicios pudo vivir esas situaciones con mayor naturalidad.

11.2 La apertura y la bienvenida a los no iniciados

En un contexto donde el Budismo tiene una clara orientación intramundana, donde se siente parte de la sociedad general, se ubica en los rincones de muchas ciudades y además en un clima de búsqueda espiritual por razones múltiples, resulta altamente pertinente comprender qué formas se desarrollan en cuanto a la apertura a la sociedad y la bienvenida a no iniciados. No iniciados que muchas veces son *buscadores*, y por tanto llegan con demandas diversas. Para entender cómo las organizaciones se abren hacia la sociedad en su conjunto, cómo se tornan accesibles, se examina la accesibilidad y las formas de entrada de los no iniciados.

La accesibilidad tiene que ver, no solamente con el acceso físico al lugar, sino también con el acceso al nuevo universo simbólico. Ello implica tener una atención especial para aquellos que no están iniciados o en estudios budistas o en sus prácticas, o en ninguna de las dos cosas. Se parte de la idea que, dada la pluralidad que caracteriza el contexto actual, los centros pueden dar bienvenida a muchos perfiles de personas diferentes, y más atendiendo a su vocación intramundana, hacia la “sociedad entera”. Así pues, el **Gráfico 85** identifica cuatro perfiles diferentes que se pueden encontrar habitualmente, un día cualquiera, en la cotidianidad de los centros.

Gráfico 85: Perfiles habituales en un día cualquiera de la vida de los centros (%)

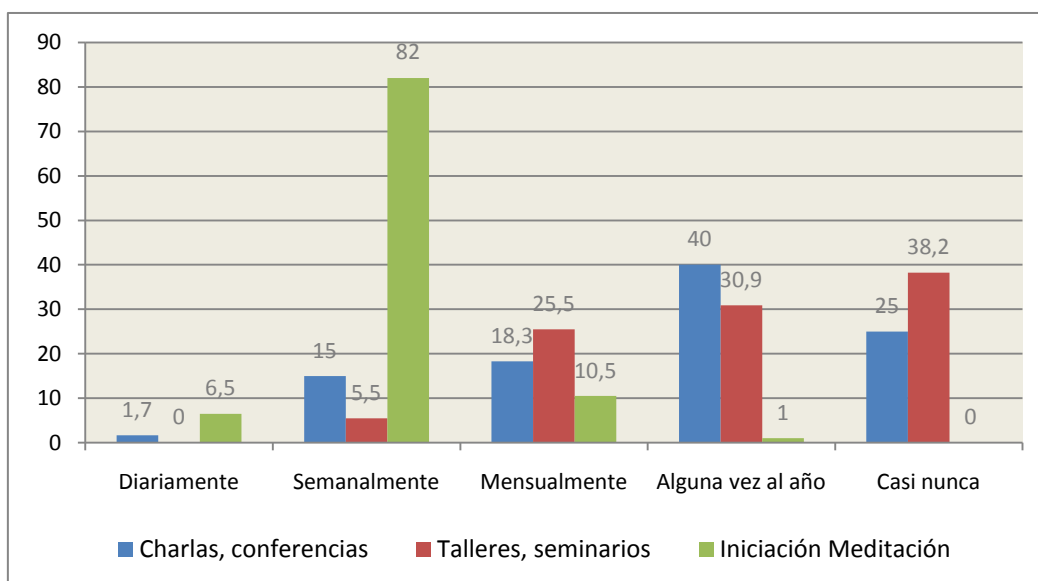


En primer lugar y superando el 90% de los casos, un perfil prácticamente omnipresente son los miembros de la *Sangha* Laica (resultado en consonancia con la orientación de las actividades y la composición de las *Sanghas*). Ciertamente la orientación laica se manifiesta en todos los aspectos. En segundo lugar, existe una categoría donde se incluyen a los participantes en actividades: personas que tienen algún interés concreto, que o bien todavía no han dado el paso definitivo de la conversión o directamente son miembros de la *Sangha* laica que acuden al centro para tomar cursos o realizar algún tipo de actividad. Las actividades suponen un espacio de tiempo y de encuentro que movilizan en gran medida a la comunidad. En tercer lugar, y todavía bastante por delante de los miembros de la *Sangha* ordenada, se puede encontrar en un 60% de los casos a “visitantes y curiosos”. Seguramente estos forman parte de lo que anteriormente se ha identificado como la “sociedad en general” y corresponden al perfil de *buscadores* que todavía no están comprometidos con la tradición ni el centro. Para facilitar la entrada a estos individuos indagadores, algunos centros ofrecen visitas a sus instalaciones y

permiten el acceso a personas que tienen algún interés en el Budismo en general o en el centro en particular. Por último, y escasamente sobrepasando el 50% de los casos, están los miembros ordenados: a pesar de haber identificado pocos en las preguntas iniciales, no es menos cierto que son los que más posiblemente residen en los centros que ofrecen esta posibilidad. También es cierto que esta cifra puede recoger también la cuestión de los maestros visitantes a los centros (aunque no tengan habitualmente un maestro residiendo, sí que a menudo los maestros que son guías espirituales de varios centros acostumbran a hacer giras)²¹⁴.

Además de los perfiles que conviven en las *Sanghas*, la accesibilidad y la bienvenida pueden canalizarse a través de actividades introductorias e informativas (por ejemplo, a través de charlas, talleres, seminarios y ese tipo de espacios de divulgación). También implica hacer esfuerzos en cursos y actividades introductorias de forma habitual. La literatura marca que la actividad principal es la Meditación y para casi la mitad de los representantes de los centros, fue una gran avenida de entrada al Budismo. La combinación y la frecuencia de estos elementos será una de las cuestiones que marcará la accesibilidad de los grupos para conocer en qué medida están abiertos o no, a tener nuevos miembros. En primer lugar, el **Gráfico 86** muestra la frecuencia con la que se ofrecen charlas o conferencias informativas, talleres o seminarios de introducción e iniciación a la meditación:

Gráfico 86: Frecuencia de actividades divulgativas en un año (%)



El resultado muestra que en gran medida las charlas y conferencias son actividades puntuales y los talleres y seminarios son más bien esporádicos. Solo un 15% de casos ofrece charlas o conferencias con base semanal. La frecuencia mensual se da un poco más pero predomina sobre todo el hacerlo como actividad ocasional “alguna vez al año”. Sin duda la actividad introductoria más habitual y extendida es el formato de sesión de introducción a la meditación. Es la práctica más central y justamente una de las cosas más atractivas que tiene

²¹⁴ Las diferencias entre centros funcionales y centros totales (monasterios y templos) son importantes en cuanto a la sangha monástica (ascienden al 95%) y a la cantidad de visitantes y curiosos.

el Budismo. Estas sesiones suponen un segundo nivel, avanzando algo más entre el desconocimiento y la implicación. Suponen un primer contacto “formativo”. Aquí, el no iniciado pasa de ser receptor de información a ser actor, a actuar como practicante iniciático. A partir de estos contactos, los practicantes reciben las ideas de los beneficios de la práctica que se han tratado en el **capítulo 10**.

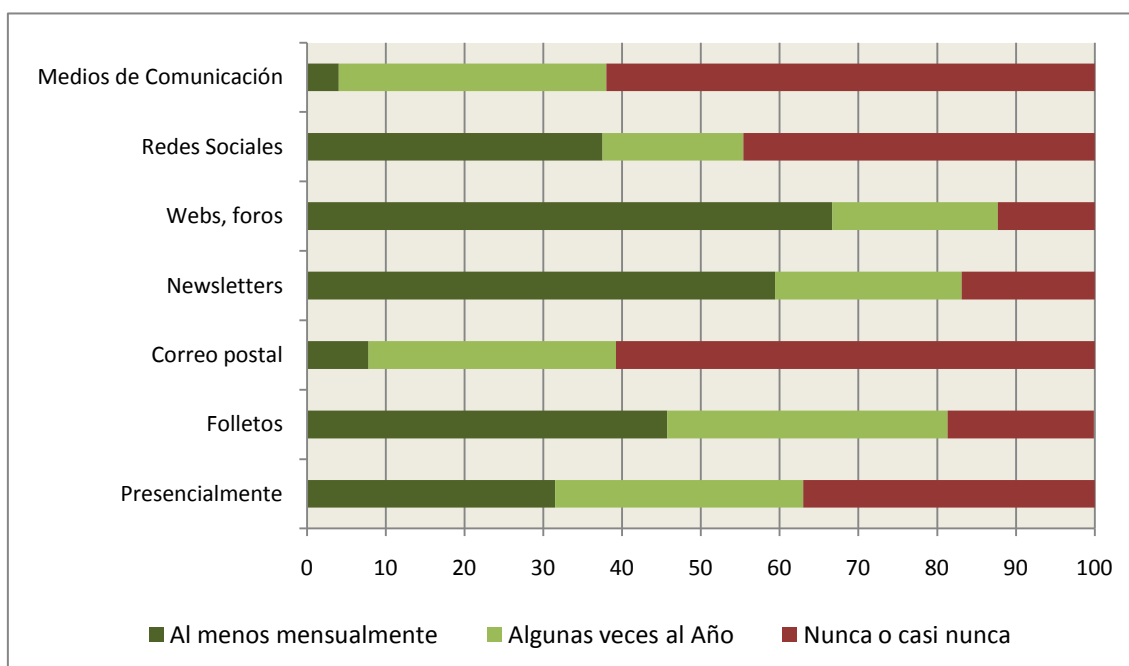
11.2.1 Entre la difusión y el proselitismo

Siguiendo con la línea de la aproximación de la organización a la sociedad que la envuelve, se presta atención a los mecanismos de difusión utilizados. Con el desarrollo del Budismo Moderno en medio de la sociedad de la información, en los **capítulos 3 y 4** se han mostrado los múltiples canales por los que se difunde el Budismo. Para valorar en qué medida en España se da también esta expansión de medios, se recogían algunas informaciones en el cuestionario. En primer lugar, en la realización del censo budista se halló que la presencia de los centros budistas a través de páginas web es muy elevada. Si se toma en consideración los centros físicos de forma separada, prácticamente la mitad (49%) tiene algún espacio virtual o perfil en la red. El formato mayoritario es la página web (el 80% de los casos que tienen espacio virtual), seguido de lejos por el formato blog (29%) y un 9% tiene perfil en alguna red social (Facebook esencialmente). Aunque las cantidades de información incluidas en las web difieren de forma importante, una primera forma de difusión importante acerca de quién son y dónde están son los espacios virtuales. Y además de la difusión y la información, para más del 70% de las comunidades ubicadas en entornos rurales las páginas web suponen la primera toma de contacto. También es una forma de contacto predominante en los centros urbanos y funcionales, aunque en las ciudades también existen casos de contacto por proximidad y visibilidad (aquellos de pasaba por delante y entré). Pero en los casos de centros rurales, que están apartados de los núcleos urbanos y sin indicaciones resulta difícil encontrarlos por casualidad. Así lo explica el siguiente fragmento de la Comunidad Soto Zen:

Nosotros el 80% de los nuevos que vienen, vienen a través de internet. No de los centros, sino por Internet. O sea, gente en una ciudad que nunca entra en contacto con ninguno de nuestros centros, ven la página web de la Comunidad y del Templo y ah! Toma contacto y vienen aquí. COMUNIDAD SOTO ZEN

Además de las páginas web, los centros acostumbran a hacer difusión de sus actividades, cursos y eventos de forma activa. En la encuesta se preguntaba con qué frecuencia utilizan distintos canales de comunicación para proporcionar información acerca del centro, sus actividades y sus agendas entre otros. En el **Gráfico 87** se muestran los resultados obtenidos a través de la encuesta²¹⁵:

²¹⁵ En el cuestionario se recogía una escala de 7 puntos pero para una mayor visualización se ha reducido a frecuencia habitual (periodicidad mensual), esporádica (algunas veces al año) y prácticamente nunca.

Gráfico 87: Frecuencia de uso de distintos canales de comunicación (%)

En la franja verde oscura (la de mayor frecuencia, con periodicidad al menos mensual) destacan los canales virtuales (webs y foros además de boletines que se envían a listas de difusión de e-mail). Los tradicionales “folletos” también ocupan una posición destacada, junto con las informaciones de tipo presencial, que mayoritariamente se hacen in situ en el centro cuando alguien pregunta (mayoritariamente en centros urbanos). El correo postal parece que está en desuso para más del 60%. Así como en la literatura se plasma que los medios de comunicación (radios, televisión o incluso películas) son grandes avenidas para la difusión del Budismo en general, no ocurre para la difusión habitual de las organizaciones en sí: menos de un 5% lo utiliza al menos mensualmente, un 35% alguna vez y más del 60% no lo utiliza nunca (queda por debajo del correo postal). En vista de los esfuerzos regulares por la difusión, vale la pena prestar atención a los discursos que se generan alrededor del proselitismo.

Como se ha dicho anteriormente, desde la academia se considera una religión misionera por naturaleza (Weber) y sobre todo a partir de su expansión más allá de Asia, donde para algunos refugiados se convierte en su modo de vida (Obadia). En los discursos de Buda se narra cómo fueron los propios seguidores de Buda los que emprendieron la tarea de difundir en las cuatro direcciones. Desde los grupos que la literatura ha analizado, el discurso acerca del proselitismo es confuso. En el caso de las tradiciones Budistas en España tampoco es una excepción y se pueden encontrar distintas posiciones al respecto. Por un lado, cabe mencionar que el 52% de los centros encuestados declaran tener como objetivo en su fundación el de “dar a conocer el Budismo” (no como objetivo único en la mayoría de casos, pero sí como objetivo inicial). Paralelamente, en el cuestionario se ha recogido información acerca de la prioridad de objetivos futuros (en una escala de 1 a 10, siendo 1 prioridad baja y 10 máxima prioridad). Mientras difundir el Budismo recibe un 6,31 sobre 10, el hecho de aumentar el número de miembros de la Comunidad, queda prácticamente medio punto por debajo.

En los tres extractos siguientes, se recogen las tres posiciones principales: la negación al proselitismo, la tolerancia al proselitismo cuando existe una demanda previa y el proselitismo abierto. Para analizar estas posiciones se atiende a dos niveles. El primer nivel, de menor intrusión, implica explicar o dar a conocer aspectos de las tradiciones Budistas. El segundo nivel implica, además de explicar, destinar esfuerzos a sugestionar a los interlocutores para que se inicien en la práctica. El primer extracto se sitúa en un extremo en ambos niveles: prácticamente no contempla el primer nivel a no ser que alguien muestre interés real previo, y por supuesto no admite el segundo nivel. Corresponde al representante del nuevo centro Theravada de Madrid. Éste considera que el proselitismo no forma parte histórica del Budismo y que por tanto, en la actualidad tampoco debe llevarse a cabo:

Tu sabes que el Budismo no tiene entre sus objetivos no tiene la extensión, la propagación, del propio Budismo. Proselitismo en cualquiera de sus facetas, el proselitismo más militante, hasta el más casual. No lo tiene. Con lo cual, en mi caso si alguien me pregunta por el Budismo yo le contesto, pero yo no trato de explicar a nadie el Budismo que no pregunte. THERAVADA MADRID

El segundo fragmento admite el primer nivel pero no el segundo. Además pretende dar a conocer el Budismo de una forma participativa, tomando contacto en una sesión real y no tanto a través de palabras. Pertenece a la Arya Marga Sangha, que se considera no sectaria y su informante ha tomado el compromiso personal de ser “facilitador de espacios entre practicantes y maestros”:

Y es un espacio abierto, nosotros nos reunimos todos los viernes para la práctica y el estudio. Vienen todas las personas que están interesadas. Y hay un núcleo de participantes fijos, desde hace muchos años. Pero no son numerosos. Por ejemplo a veces somos 80, o a veces 4. El grupo nuclear somos 15 personas. Es un grupo pequeño y no tenemos ningún planteamiento de extensión, sino un espacio para la práctica y el estudio. MILAREPA

El tercer caso es el extremo opuesto al primero, contemplando ambos niveles: la información y la sugestión. En concreto, el tercer extracto narra su historia, su forma de entrar en contacto con la organización que hoy en día representa. Es un fragmento de la Soka Gakkai, que en la literatura se trata como caso paradigmático del proselitismo budista. En este caso el informante narra cómo le captaron a él a través de las reuniones de diálogo:

Empezamos a tocar en la calle ahí, y un buen día se acerca un chico y dice que es francés y budista, y empezó la aventura. Y entonces dijo: “si, es un Budismo fantástico que puede ayudar a la gente a transformar muchas cosas y tal y yo quiero explicaros...” y bueno, acabamos dos de nosotros compartiendo piso con este, y entonces nos decía “venid a la reunión de diálogo y podéis tocar y tal”. Bueno y participamos en alguna reunión y a partir de ahí, ya está. SOKA GAKKAI

Cabe añadir que el formato de lo que denominan “reuniones de diálogo” por sí mismas ya presentan una estructura de tipo proselitista. Es la posición más minoritaria de las tres que se han planteado.

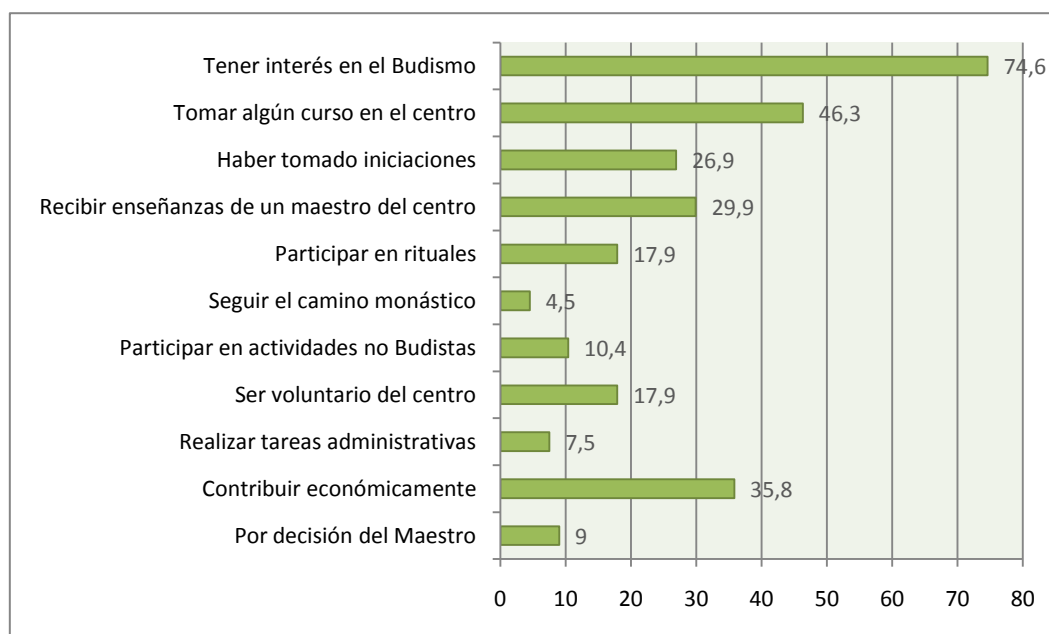
Resulta en cierta medida paradójico que se articule un discurso predominante en contra del proselitismo (en el 68% de los casos) y por otro lado haya grandes esfuerzos para atraer a los *buscadores*, dar a conocer el Budismo e incluso generar cierta voluntad de impacto a través de

una orientación intramundana y comprometida socialmente. El concepto parece una palabra especialmente estigmatizada por la mayor parte de las comunidades, es algo peyorativo en los discursos budistas. Está asociado a un imaginario fuertemente negativo. Por otra parte, entra en contradicción con la justificación histórica que utilizan acerca del Budismo y su adaptabilidad allí donde se ha trasplantado. En este caso no se dispone de la información necesaria, pero resultaría interesante compararlo con otros casos donde no haya habido monopolio religioso y esté consolidada la relación de supermercado religioso, donde la oferta y la demanda dejan espacio para la conquista de nuevos “adeptos”.

11.2.2 Las formas de pertenencia a la *Sangha*

Hasta aquí se han analizado el tamaño, la composición y la democratización de las Sanghas, pero ¿qué elementos marcan los límites de la comunidad? ¿Cómo se trazan las fronteras entre los que son miembros y los que no? A continuación se explora cómo se determina quién es miembro, quién forma parte y quién no. En el **capítulo 4** se ha mostrado cómo existen formas muy distintas de formar parte de la *Sangha* y de ser budista (y “otras criaturas”, en el sentido de Thomas Tweed). El indicador de referencia que se ha tomado, a través del cuestionario, han sido los criterios o requisitos para entrar a formar parte de la Sangha²¹⁶. En el **Gráfico 88** se presentan los porcentajes de citación para cada tipo de criterio:

Gráfico 88: Requisitos mínimos para la pertenencia a la *Sangha* (%)



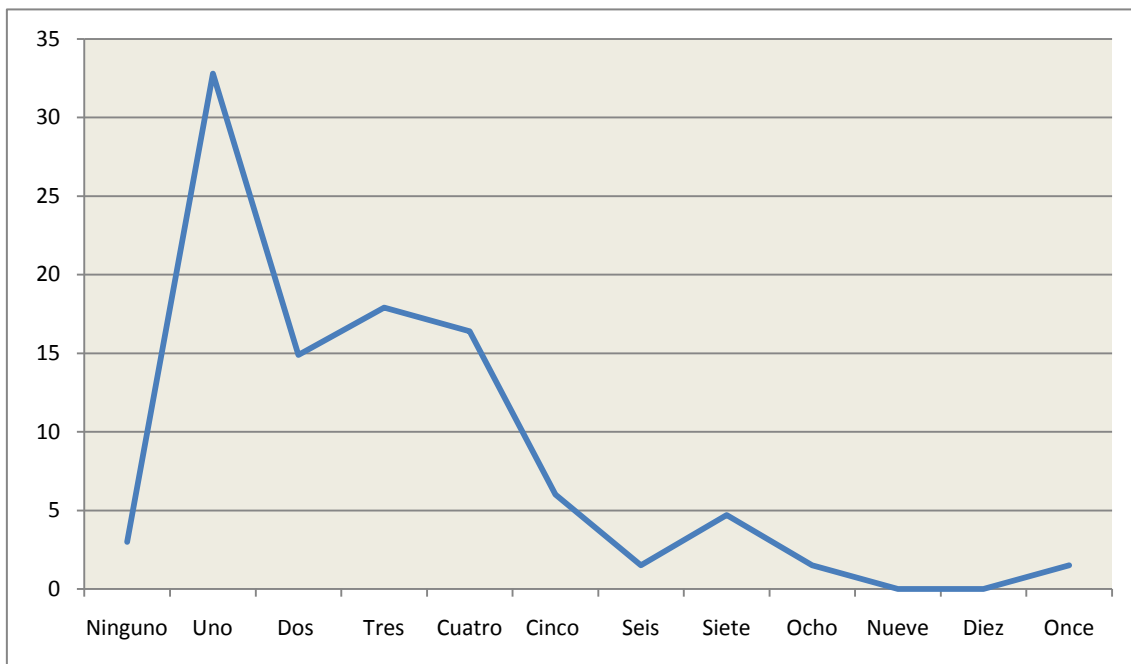
Observando el gráfico se puede decir que los requisitos de pertenencia son en general laxos. Siguiendo con la laxitud y el protagonismo de la parte laica como rasgo del Budismo democratizado, solamente el 4,5% de las comunidades mencionan como requisito de entrada “Seguir el camino monástico”. Por el contrario, prácticamente el 75% de los casos consideran

²¹⁶ Se proponía de partida una lista de 11 criterios posibles y se pedía que marcaran todos aquellos que fueran requisito mínimo para entrar a formar parte de su comunidad.

“Tener interés en el Budismo” como requisito de pertenencia. Supone un requisito poco exigente (aunque suele ir combinado con otros). En menor medida aparecen (por debajo del 50%) “Tomar algún cursos en el centro” (46,3%), “Contribuir económicamente” (35,8%) y “Recibir enseñanzas de algún maestro del centro” (29,9%). Quedan por detrás “Haber tomado iniciaciones” (26,9%), “Participar en rituales” (17,9%), “Ser voluntario del centro” (17,9%), entrar “Por decisión del maestro” (9%), “Participar en actividades no Budistas” (sólo en grandes centros donde se realicen actividades de todo tipo) (10,4%) y “Realizar tareas administrativas” (7,5%). Lo que se deriva de este gráfico es esencialmente que el requisito que recibe más consenso y el más común entre los centros participantes en el estudio es “Tener interés en el Budismo”. Supone un requisito que parte de un interés individual y que permite la admisión de todo aquél que se acerque a la *Sangha* con un mínimo de curiosidad.

Para valorar un poco mejor el nivel de estrictez de las comunidades, no basta con saber qué criterios son los predominantes, sino que se ha cuantificado la combinación de requisitos mínimos sumando los criterios citados²¹⁷. Así, el número de requisitos mínimos por comunidad puede dar una idea de la cantidad de elementos a tener en cuenta. La escala permite ver que a mayor número de criterios, más estricta será la comunidad. La frecuencia de los valores de la escala se muestra en el **Gráfico 89**:

Gráfico 89: Número de requisitos mínimos por comunidad (%)



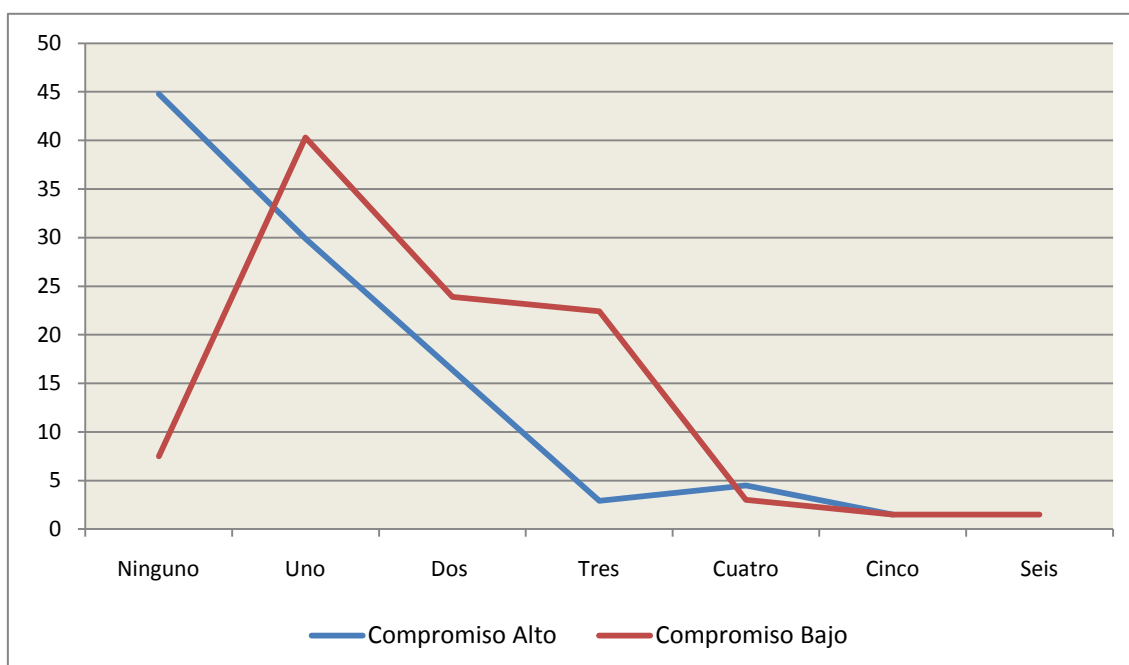
El nivel de estrictez que se registra es más bien bajo. Excepto los casos más extremos (un 3% de centros no considera ningún requisito como indispensable y un 1,5 señala los once propuestos como indispensables), se puede constatar que lo habitual (la moda) es tomar un sólo requisito (que en el 75% de los casos es suficiente con mostrar algún interés por el

²¹⁷ Se ha obtenido entonces una escala que va de 0 a 11, a partir de la suma del número de requisitos marcados

Budismo). El rango más frecuente es entre uno y cuatro (obsérvese el codo o declive entre la exigencia de cuatro y cinco requisitos). El 50% de las organizaciones se sitúa como máximo en el nivel dos de criterios exigidos para pertenecer a la Comunidad (la mediana). Presentan un nivel similar el hecho de considerar entre 2 y 4 criterios, pero por encima del 4 disminuye enormemente la frecuencia en la escala. Se puede convenir que en la generalidad de los centros que han participado en la encuesta se muestra cierta laxitud, al menos en cuanto a la cantidad de criterios. Para este caso tampoco se cumple la tesis de la estrictez, confirmándose los resultados que se presentaban para Estados Unidos (Wuthnow y Cadge 2004).

No obstante, con el índice de estrictez acumulada se obtiene la cantidad, pero no la fortaleza del compromiso. Por ello se ha creado una segunda escala a modo exploratorio en función del nivel de compromiso requerido. Se producen entonces dos escalas distintas en función del nivel de compromiso requerido con el Budismo por el criterio en sí²¹⁸:

Gráfico 90: Número de requisitos mínimos por comunidad, según la estrictez de los requisitos (%)



Las distribuciones de criterios de pertenencia según el grado de compromiso son sustancialmente diferentes. Mientras casi el 45% no escoge ningún criterio que requiera un alto nivel de compromiso, entre uno y tres va disminuyendo enormemente. En cambio, son menos del 10% los que no escogen ningún valor laxo o de compromiso bajo, y se observa una curva más parecida a la que se ha visto en el **Gráfico 90** distribución general, donde va de uno a cuatro, disminuyendo de forma fuerte (con una importante caída entre el tres y el cuatro). De nuevo la conclusión general es que hay unas formas de entrada laxas, con lo que se

²¹⁸ Se dividen de la siguiente forma: **Requisitos compromiso alto** = Recibir enseñanzas de un maestro del centro + participar en actividades rituales del centro + seguir el camino monástico + contribuir de alguna forma económicamente+ decisión del maestro (escala de 0 a 5). **Requisitos compromiso bajo** = tener interés + tomar cursos + tomar iniciaciones + participar en actividades + ser voluntario + ocuparse de tareas administrativas/organizativas (escala de 0 a 6).

confirman los resultados de Wuthnow y Cadge, donde para el Budismo no sirve la explicación de la estrictez como garantía de éxito de afiliación. Entrar a formar parte de una comunidad budista en España resulta poco costoso en términos de esfuerzo y compromiso. Se redonda la idea que es algo accesible para todo el que quiera conocerlo. En este sentido sí se puede considerar que es algo democrático puesto que las formas de entrada a la comunidad no son restrictivas generalmente.

Cabe mencionar también que la laxitud de la entrada no está relacionada con una laxitud en las formas de aprendizaje. A menudo, las comunidades que tienen un nivel doctrinal elevado, esperan que aquello que se acerquen también lo busquen. Son las formas de mimetizar y de admitir a las personas de forma funcional, porque de alguna forma las dinámicas hacen que sigan o abandonen aquellos participantes que se adaptan a la formas de funcionamiento. Paralelamente, en las organizaciones que tienen barreras de entrada más exigentes (una media de 4 criterios para entrar a formar parte), se desarrolla un discurso acerca de cantidad y calidad del Budismo. Se muestran dos ejemplos, uno Vajrayana y el otro Zen que ilustran exactamente esto. El primer fragmento expresa las instrucciones que el Dalai Lama le dio al Director de la Casa del Tíbet acerca de la calidad y la cantidad de budistas:

Entonces esto ya lo captaron y entonces pues el Dalai Lama nos dice también, y es verdad, cantidad no es importante, calidad. Aunque seamos pocos budistas, que seamos buenos budistas. Con calidad. Sino muchos budistas, y después malas budistas salen y no sirve de nada. Así que respeta a cada uno su tradición y cada uno que sea buen budista. CASA DEL TÍBET

En el segundo caso se pone énfasis no sólo en la calidad de los budistas sino en la necesidad de poner filtros para formar parte de la comunidad para garantizar que quien entra son personas con un nivel de compromiso elevado:

El Zen, dentro de las escuelas budistas, tiene sus propias características. Es poco populista. Damos información, pero de toda la gente que inicialmente pueda estar interesada, tienen que pasar muchos filtros hasta llegar. Entonces, tenemos poca gente, pero son gente muy comprometida. No nos interesa el número porque haya mucha gente. COMUNIDAD SOTO ZEN

Se debe recordar que los espacios donde se instala el Budismo colindan de forma importante con trayectorias de búsqueda. El hecho que la entrada sea de acceso fácil o que requiera poco compromiso, puede dar pie a que haya un tránsito y un dinamismo elevados. El apartado siguiente pasa del enfoque de los practicantes a la gestión interna y el gobierno de las *Sanghas*.

11.3 La gestión de la autoridad espiritual en las Comunidades Budistas

La Organización interna tiene que ver con procesos de gobierno y funcionamiento interno de las organizaciones budistas estudiadas. Bajo la perspectiva organizativa interna, los procesos internos examinados son particularmente la gestión de la autoridad, la toma de decisiones y las formas de repartir las tareas. En el primer caso, los procesos de toma de decisiones son un indicador del grado de jerarquía dentro de las *Sanghas*. Partiendo de una tradición donde el

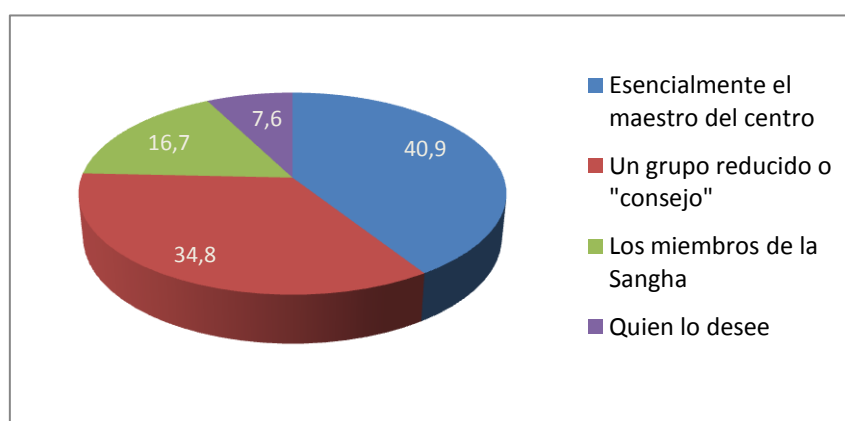
maestro es la figura central de la jerarquía espiritual, lo interesante en este punto es explorar en qué medida se da una jerarquía organizativa separada de la espiritual (en formas de consejos de administración).

11.3.1 La tomas de decisiones de tipo espiritual

En primer lugar se analiza la estructura espiritual de toma de decisiones de tipo espiritual para ver en qué medida se trata de estructuras centralizadas en el maestro o se han desarrollado estructuras menos verticales.

Según los datos obtenidos en la encuesta realizada a los centros, en un 40,9% de los casos, las decisiones las toma esencialmente el maestro del centro. Seguidamente, se encuentran también una gran proporción de “consejos” (34,8%), casi tan importantes como los maestros. Ello implica que existe una jerarquía pero que no depende únicamente del maestro, sino que se sustenta sobre un conjunto de personas influyentes en el centro, equivalentes a un *equipo directivo* o a un *consejo de administración*. El **Gráfico 91** muestra los resultados comentados:

Gráfico 91: Quién toma las decisiones de tipo espiritual (%)



Se combina ahora con la presencia o no de maestro residente. ¿Cómo se distribuyen la toma de decisiones? En la **Tabla 48**²¹⁹ se presentan los resultados:

²¹⁹ Se trabaja pues con una variable dicotómica y una cualitativa de cuatro categorías. La primera exploración se realiza en base a una tabla de contingencia. Se pide el indicador de asociación del Phi de Cramer y la asociación resulta positiva y significativa.

Tabla 48: Tabla de contingencia de Toma de decisiones según presencia o no de maestro residente

		Hay maestro residente		
		Si	No	TOTAL
Quién toma las decisiones	Todas las personas que así lo deseen	0	5	5
		0%	12,2%	7,1%
	Las personas de la Sangha	2	9	11
		6,9%	22,0%	15,7%
	Un grupo reducido /consejo	13	13	26
		44,8%	31,7%	37,1%
	El Maestro del Centro	14	14	28
		48,3%	34,1%	40%
(N)		29	41	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,329 (sig. 0,05)

Lo que se desprende principalmente de la **Tabla 48** es que con la presencia de un maestro residente es que, se base en el maestro exclusivamente o no, hay una mayor tendencia a la centralización. Se observa que casi la mitad de los casos sitúan al Maestro residente como centro de decisiones (48,3%) y prácticamente el 45% lo ubican en el grupo reducido o consejo. En cambio, en los casos donde no hay maestro residente se detecta una mayor descentralización. En las categorías del maestro y el consejo se concentra el 65% de los casos (y no más del 90% como en los casos con maestro residente) y se hallan valores más elevados para “las personas de la *Sangha*” (casi una cuarta parte) y una minoría en “todas las personas que así lo deseen”. Por tanto, en ambas condiciones el maestro es el centro de decisiones más importante (en proporciones diferentes), pero van en la línea de los “grupos reducidos o consejos”. En cambio, se observan diferencias en los niveles de centralización y jerarquización de la estructura de decisiones: se asocia la presencia de maestro residente a estructuras más jerárquicas y las que no tienen maestro residente con tendencias más colaborativas.

Sobre estos resultados se ha aplicado un *Análisis de Correspondencias Múltiples*²²⁰ y se han obtenido dos dimensiones. La primera dimensión recoge los modelos que giran alrededor del maestro y siguen una estructura de tipo vertical, por ello se denominará “Jerarquía vertical – modelos basados en el maestro”, mientras que la segunda dimensión se identifica con “Jerarquía horizontal – modelos basados en el consejo o la *Sangha*”.

Por último, cuando se cruza la información según las distintas tradiciones, se denota como la jerarquía no está presente en todos igual: para comenzar, en los centros o grupos Vajrayana, en un 60% de los casos toma la decisión el maestro (en comparación con el 30% de los Mahayana). La idea a destacar aquí es que en todos los casos hay, como mínimo, un 30% de grupos que cuentan con un consejo o un grupo reducido (que corresponderían a los “consejos de administración” que identifica la literatura). Según las condiciones de formación, parece que la figura del maestro es más importante en las iniciativas pioneras (los centros *madre* de las comunidades) que en las nuevas sedes o las escisiones. Tomando en consideración el peso

²²⁰ Los resultados y el proceso del *Análisis de Correspondencias Múltiples* se pueden consultar en el anexo Variable jerarquía interna (presencia de maestro residente y toma de decisiones de tipo espiritual – Análisis de Correspondencias Múltiples), página 471.

del maestro en función de las iniciativas fundacionales, parece que los centros fundados por no asiáticos otorgan más importancia al maestro en las tomas de decisiones. Ello hace que en iniciativas no asiáticas, el 42% de los casos las decisiones residen en el maestro frente a un 31% de los no asiáticos. Los “consejos de administración” están presentes en el 52% en las iniciativas asiáticas frente al 34% en los no asiáticos. Se confirma entonces las dos jerarquías expuestas en el marco teórico: la estructura espiritual y la estructura administrativa y sistemas de toma de decisiones.

Entre las fuerzas de la tradición y las fuerzas democratizadoras de la modernidad, la gestión de la jerarquía espiritual se convierte en una preocupación central en el funcionamiento de las comunidades. Si bien el maestro debe encargarse de enseñar y los discípulos se ocupan de aprender, cabe aclarar qué lugar ocupan uno y otro para desempeñar sus funciones. En la literatura se describe también que en el contexto general donde priman las relaciones de tipo horizontal, la negación de la jerarquía afecta también a los maestros. Aquí se trabaja con la hipótesis que las comunidades que no están lideradas por maestros socializados y entrenados en el sistema tradicional, la horizontalidad será un valor importante. A lo largo de las entrevistas aparece en proporciones diferentes la horizontalidad. El siguiente fragmento de la Presidenta de la CCEB muestra una visión muy horizontal, constructiva y proactiva:

Està tot per veure, però si alguna cosa poguéssim aportar des d'Occident, jo crec que una de les coses podria ser doncs aquesta nova manera de funcionar, més de xarxa, és horitzontal, aquest tipus d'estructura ja no pot funcionar. CCEB

Tratándose de un contexto que históricamente ha presentado robustas estructuras religiosas, cabe esperar dos actitudes: aquellos que presentan rechazo hacia la institución eclesiástica, presentarán rechazo a estructuras similares. Por el contrario, aquellos que no presenten rechazo, sino afinidad o tolerancia, tenderán a organizar las comunidades de forma similar a las estructuras conocidas, esto es, estructuras católicas, con un alto grado de jerarquía y verticalidad.

Dejan de ser un Gran Maestro, un Buda viviente para ser algo más parecido a un consejero. Pasan de grandes maestros a los amigos espirituales:

En la pràctica, nosaltres aquí, els occidentals que ensenyem, potser som més amics espirituals en el sentit que li donàriem aquí. Com una relació més horitzontal. I com et dic, excepte casos que fins i tot jo no trobo que sigui massa bo, en general jo penso que ho fem d'aquesta manera. DHARMADHATU

Si bien en origen se podía tratar de un Maestro de tipo total, que tenía autoridad en todas las esferas de la vida, ahora se reducen más al ámbito espiritual mientras que las otras dimensiones de la vida no tienen que estar necesariamente vinculadas a la autoridad del Maestro. El hecho de existir maestros con múltiples identidades (maestros laicos, que también trabajan y están inmersos en la cotidianeidad), hace que se humanice la figura del Maestro.

Por último, cabe señalar que en Triratna presentan una visión altamente dinámica de la jerarquía. En la Comunidad Triratna, el cambio de Maestro a Amigo (*Mitra*) se incorpora ya en el día a día de la Comunidad. Incluso la figura del Amigo Espiritual mediatiza porque se establece dialéctica entre las necesidades del alumno y los recursos que indica el Maestro. La

jerarquía espiritual se basa en el conocimiento y para cada tipo de conocimiento hay una jerarquía concreta. Lo más relevante es que esta jerarquía puede cambiar con el tiempo, en la medida que cada Mitra aprende y evoluciona a ritmos diferentes que los demás:

Es así, como amigo. Y depende de la persona. Pues hay maestros con más experiencia que yo. Por ejemplo en la Meditación hay un centro en Gales enfocado en la meditación, y algunos de mis amigos o discípulos quieren saber más de lo que yo les puedo ayudar, los envié allí. TRIRATNA

11.3.2 La estructura administrativa

Además de lugares de práctica y estudio de la tradición budista, los centros budistas son a la vez organizaciones que generan tareas de diversos tipos y requieren una estructura administrativa para llevarlas a cabo. Para examinar la complejidad de la estructura administrativa, se han tomado dos indicadores para captar el repartimiento de tareas. La opción (a) estaba centrada en la *especialización* de tareas y la asignación de roles, mientras que la (b) se centra en el grado de *externalización* de las actividades burocráticas y administrativas inherentes a toda organización²²¹.

Dado que la especialización en las tareas está a menudo relacionada con las dimensiones de las organizaciones, se presentan los resultados directamente de acuerdo al tamaño de la *Sangha* (utilizando las nomenclaturas de tamaño utilizadas en el apartado anterior). Se presentan en la **Tabla 49** los resultados del repartimiento de las tareas generales y las tareas más administrativas y burocráticas (no relacionadas con la dimensión espiritual), en función del número de personas que participan regularmente en la *Sangha*:

Tabla 49: Distribución de las tareas generales y burocráticas según tamaño de la *Sangha* (medias)

Tamaño de la <i>Sangha</i>	Tareas generales		Tareas burocráticas	
	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)
Reducida	4,55 (2,42)	(11)	1 (0,00)	(11)
Pequeña	5,32 (3,01)	(22)	1,32 (0,94)	(22)
Mediana	5,45 (3,01)	(20)	1,45 (1,09)	(20)
Grande	7,71 (2,09)	(14)	1,36 (0,74)	(14)
Total	5,73 (2,9)	(67)	1,18 (0,65)	(67)

Se ven dos tendencias totalmente distintas según las tareas: en el caso de las tareas de tipo general, la media es prácticamente un 6 (más cercano a asignaciones específicas), pero cuando se distingue según el tamaño de la comunidad, se ve que cuanto mayor es ésta, más cerca de

²²¹ Para la opción (a) el valor 1 es “Todo el mundo se encarga de todo tipo de tareas” y el 10 es “Hay tareas específicas y roles asignados a personas determinadas. Para la opción (b) el valor 1 corresponde con “b) Las tareas burocráticas las realizan los mismos miembros del centro y personas relacionadas” y el valor 10 “La burocracia es cosa de un grupo de administrativos no vinculados ni a la práctica ni al estudio budista”

la especialización y la asignación de roles concretos (parecido al fenómeno de la división del trabajo en las sociedades complejas). La segunda tendencia es más uniforme y muestra como las tareas administrativas y burocráticas se mantienen como una cuestión a resolver de forma interna, sea cual sea el tamaño de la *Sangha* (aunque las sanghas más pequeñas están todas en la media de 1 y con desviación estándar de 0).

La complejidad organizativa interna es amplia y prácticamente tan variada como la diversidad de comunidades que existen. En esta sección se intentarán identificar algunos patrones entre la estructura espiritual y la estructura administrativa. Se hallan principalmente tres modelos: las *Sanghas* de estructura ligera, que básicamente son un espacio de práctica y se basan en la jerarquía espiritual únicamente. Por su forma organizativa laxa no generan necesidades administrativas importantes; las *Sanghas* de tipo complejo, que tienen una importante estructura espiritual por un lado y una estructura administrativa independiente por el otro; finalmente los centros con esencialmente administrativas de funcionamiento, porque lo que tienen externalizado es la jerarquía espiritual, es decir que no permanece habitualmente en el centro.

Las organizaciones complejas (con especialización de tareas) son el formato predominante en el caso español (80% de los casos). Son centros donde conviven claramente una jerarquía espiritual y una jerarquía administrativa de forma independiente. El siguiente fragmento recoge la explicación clara y concisa del caso de la Comunidad Soto Zen, con estructura similar a la mayoría de centros. Explica de forma clara la estructura espiritual y la estructura administrativa (que denomina el “nivel de gestión”):

Hay dos niveles en la organización: uno es el nivel educativo-espiritual, que no es democrático, y otro es el nivel gestión - administración que es el democrático. Ese lo controla la asamblea general. Entonces hay una implicación entre los dos. Porque el nivel espiritual va de maestros a discípulos, hay instructores, discípulos más antiguos, discípulos más recientes, así. Y después, toda la parte material, de administración, de planificación, de presupuestos y tal, esa va de abajo para arriba. El consejo general marca las directrices anuales y después cada consejo se organiza para llevarlas a cabo. COMUNIDAD SOTO ZEN

En cuanto al 20% restante, se trata de organizaciones más sencillas, porque sólo presentan un tipo de estructura: o espiritual o administrativa. Por un lado están aquellos centros que son únicamente círculo de práctica que son estructuras ligeras, que se han identificado con el primer tipo. Éstas suponen un 12% del total de participantes. Un buen ejemplo es la Comunidad del Interser. Son como una extensión (núcleos de práctica) de *Plum Village* (Francia), donde reside su Maestro principal (Thich Nhat Hanh). Todos los centros del orden en España están formados por laicos, no hay monásticos. Y son puntos de encuentro para los practicantes (se corresponden con el formato “Círculo o *Sangha* de práctica”). Se muestra en el siguiente fragmento:

Cómo hacer Sangha es esos espacios donde tú vas a relajarte. Pero luego, sí que a nivel organizativo, nos juntamos periódicamente en algún retiro. Entonces ahí era el contacto de las Sanghas. Sin mucha organización entonces ahí salían algunas ideas, o por e-mail: oye vamos a traducir esto, convendría hacer no sé qué... pero hace un par de años hicimos una asociación que se llama Comunidad Budista Interser. Formamos un comité que somos

13 o 14 personas, donde hay representantes de todas las Sanghas. COMUNIDAD DEL INTERSER

Sus prácticas son muy sencillas y no requieren estructuras ni agendas de actividades complejas. Coinciden con los centros del tipo que no tienen sede fija pero sí son un grupo de practicantes que se reúnen para practicar conjuntamente.

Por último se registra un 8% de organizaciones que son centros de práctica pero que se componen esencialmente estructura de la administrativa en la sede local. Coinciden con centros que forman parte de una Comunidad internacional, donde lo externalizado es la jerarquía espiritual. Acostumbran a estar basados en un maestro de carácter internacional que acostumbra a hacer giras de retiros por todo el mundo. Por tanto, en los centros locales se genera una estructura fija de actividades, basada en instructores, y es desde los centros que se hace toda la parte administrativa y organizativa de los retiros que se organizan cuando viene de visita periódica el maestro.

Por la información presentada en este apartado se denota que las comunidades tienen formas diversas y con niveles muy diferentes de complejidad. En definitiva conviven tres modelos: las *Sanghas* ligeras (básicamente estructura espiritual, lo más minoritario), *Sanghas* complejas (fuerte estructura espiritual y estructura administrativa secundaria pero fuerte, el 80% de los casos) y estructuras administrativas (con débil presencia del maestro espiritual pero permanencia de la estructura administrativa y de actividades, 12%).

Otro elemento que interviene en cierta medida para la comprensión de las formas de organización interna, tiene que ver también con la organización externa de los centros. Es decir, una proporción importante de centros están asociados a otros centros con distintos roles dentro de lo que en este trabajo se identifica como “Comunidad amplia” o “agrupación de centros”. En el siguiente apartado se trata la supervivencia económica, un hecho fundamental para la sostenibilidad de cualquier centro.

11.4 Aproximaciones múltiples y estrategias organizativas

Los procesos de introducción e incorporación de nuevos miembros de forma laxa, permite que accedan perfiles muy distintos, con expectativas individuales muy diversas y que no todas coincidan con los objetivos comunitarios. Esta sección se dedica a exponer la situación del Budismo en esta ley de oferta y demanda, en su nicho de actividad en cuanto a nivel de estrictez: los centros danzan entre la exclusividad estricta y el consumo espiritual de los “buscadores”. A partir de este desajuste, las comunidades que tienen varios años de vida, narran cómo hay un proceso organizativo de ajuste. A pesar que las formas de entrada son generalmente laxas, la experiencia conduce tarde o temprano a la necesidad de plantear la visión y la misión claramente desde el momento en que se toma contacto. Las estrategias que presentan las organizaciones que han participado en el estudio, son básicamente dos: la de concentración y la de diversificación. La estrategia de concentración se basa en reformular o reforzar una línea clara, de misión y visión del centro y tienden a definir bien que los objetivos individuales y los objetivos comunitarios confluyan. La estrategia de diversificación lo que pretende es generar diversas líneas que atiendan a las distintas necesidades. Se puede tratar

generalmente de dos niveles que conviven, en función del grado de compromiso con la tradición y la práctica.

La vía de la **concentración** es la respuesta que hasta el momento han tomado una tercera parte de los centros participantes. A continuación se muestran testigos de varias experiencias que desarrollan mecanismos para mostrar qué ofrecen y cuáles son los objetivos en ese grupo o Comunidad. Generalmente esta opción se halla entre dos necesidades: la de no querer transmitir una gran estrictez pero sí querer mantener una línea de coherencia.

Yo creo que la entrada es más... nítida, muy clara, al menos por nuestra parte procuramos que estén más definidas. La gente que quiere entrar pues le pedimos una implicación con el lugar. Que conozcan, que superen los enamoramientos iniciales... primero enamoramiento y luego desengaño. Pues esto, procuramos que vean la realidad. SAKYA TASHI LING

Cabe destacar que aparece la cuestión de una primera fase de fascinación con el Budismo que a veces puede no tener correspondencia en la realidad de los consumidores. Las causas de este enamoramiento pueden ser múltiples y se examinarán con más detalle en el momento de tomar en consideración los imaginarios generados alrededor de las tradiciones Budistas. Hay una dinámica creciente y descrita desde la literatura que es el supermercado espiritual. Desde los centros se percibe la tendencia al consumo selectivo y puntual de determinados conocimientos o prácticas. Para los centros que toman la vía de la concentración, se concibe como algo negativo y que no es compatible con las inercias de la entidad.

Las otras dos terceras partes, han optado por la **diversificación**. Esto es, desarrollar varias líneas en función del compromiso y los objetivos que traen consigo los nuevos miembros. Como resultado, las *Sanghas* más laxas se convierten en un espacio donde convergen grupos de personas con intereses, compromisos y objetivos distintos con respecto al Budismo. Es una cuestión de elección meramente, en consonancia con la reflexividad y la capacidad que demanda el contexto actual. No se trata exactamente de las congregaciones paralelas que proponía Numrich. El único caso de templo étnico que es la Buddha's Light International Association de Madrid, describe exactamente el fenómeno de congregaciones paralelas, distinguiendo entre los que son de origen chino y los que no:

Yes, the Spanish people would come to the centre for classes: for instance the Tai Chi Class, the meditation class... until now they don't come to participate to our ceremony. But for example we celebrate for Vesak, which is the Buddha's Birthday, normally we invite everyone... So most of the people that come here are Chinese people, they come every Sunday of course, but sometimes they also come during weekdays. And sometimes I go out; I go to visit them in their shops, or in their houses. BUDDHIST LIGHT INTERNATIONAL ASSOCIATION

Así pues, se crean dos direcciones en este tipo de estrategias: la de **concentración** presenta una oferta clara dirigida a una demanda que encaje con ello, mientras que en la de **diversificación** resulta que es la organización la que modula su oferta para cubrir las distintas demandas. Esta última es la más numerosa en el caso del Budismo Español.

11.4.1 La diversificación docente: un programa para cada uno

Como se ha visto anteriormente, los programas tradicionales de formación en estudios budistas son extensos y de dedicación completa. A pesar de las diferencias entre tradiciones, todos ellos implican el ingreso en la comunidad monástica y la profesionalización como “monje budista”. En un contexto donde la *Sangha* y el monasticismo se reinventan, y especialmente en los centros que tienden a la diversificación, se vive un proceso de flexibilización también en las formas de aprendizaje. Intervienen sobretodo elementos vinculados al estilo de vida de los estudiantes, pero también los objetivos con los que se acercan al Budismo inicialmente.

En el trasplante de las tradiciones budistas a España, han surgido una amplia variedad de programas, itinerarios, entrenamientos y demás nomenclaturas, que se corresponden con distintas trayectorias, ambiciones y estilos de vida. A través de los fragmentos de entrevista en profundidad se pueden trazar algunas tendencias. En algunas comunidades preservan la orientación más tradicional a nivel formativo (25% de los casos entrevistados, mayoritariamente comunidades Vajrayana):

Al mismo tiempo damos cursos de Filosofía, enseñanzas graduales, estudiamos mucho, estudiamos un Shedra (significa Universidad, es para los residentes). La gente mayor no tiene tiempo, pero los residentes estudian como tibetanos, filosofía un poco... esa Universidad funciona también. DAG SHANG KAGYU

En otros casos, se flexibilizan los objetivos y se crea una dualidad entre los que son budistas (o están en camino de serlo) y los que van por una cuestión más individual, bajo una aproximación más humanista. Se flexibilizan también las formas de participar, y se adaptan a la dimensión productiva y reproductiva de los practicantes. Se encuentran por ejemplo casos combinando el formato presencial y el virtual, e incluso ofreciendo los mismos cursos en distintos horarios; u ofreciendo varios tipos de programa, en función de su orientación, sus objetivos individuales y sus necesidades espirituales y/o psicológicas.

Hay dos actitudes en cuanto a la estructuración de los cursos. Por un lado, se crean cursos progresivos y estructurados, asemejándose a cualquier otro programa docente de cualquier otra acción formativa (el tema del curso tiene un punto de estandarización y homogeneización). Son los que se estructuran por niveles y se encuentran prácticamente en el 80% de los casos. En cambio, un 20% trabajan por exploración, sin programas específicos.

La primera opción la de los niveles y los cursos estructurados, está presente en el siguiente fragmento de la *Nueva Tradición Kadampa*, donde tienen tres niveles de formación distintos en cuanto a conocimientos y objetivos:

En el programa reduït rebem a les persones i les convidem a participar en algunes sessions. En el Programa Fonamental estudiem un llibre, es dóna la transmissió oral, perquè anem llegint tot i anem comentant i això és ja un programa d'estudis en què tu ja et compromets a assistir, a passar un examen, lo que sigui per aprofundir en el Budisme. I a part, aquella persona que vol donar ensenyances, pues també hi ha un Programa de Formació de Mestres, i clar, ja implica també més compromisos. És a dir aquesta estructura que tenim a través d'aquests tres programes d'estudi. NUEVA TRADICIÓN KADAMPA

En las iniciativas del segundo tipo, se encuentran iniciativas menos estructuradas (donde no se trata de cursos cerrados con currículum, sino que están basados en el propio proceso de exploración del aprendizaje) y con grupos más reducidos, donde hay procesos o grandes líneas marcadas y es el maestro el que va lidiando con los niveles de los estudiantes:

Una de las características del acercamiento que hago es que no son enseñanzas sueltas de temas budistas, sino que es todo un proceso de acercamiento en el cual se basa mucho en la meditación y también en el estudio de las instrucciones de práctica, y a medida que el estudiante va descubriendo cosas y aparecen síntomas, entonces las instrucciones van evolucionando, un poco como si fuera el médico. CÍRCULO NIGUMA

Como se ha visto, son programas basados en el aprendizaje y la transformación del practicante, más que en los contenidos.

11.5 La supervivencia económica

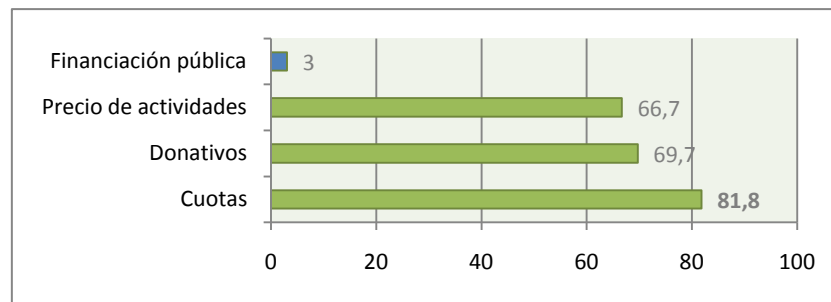
Todas las organizaciones deben comenzar con alguna aportación y posteriormente encontrar fórmulas que aseguren el sustento económico de los proyectos. Los recursos son fundamentales para la creación y la supervivencia de los centros. Se necesita una base económica mínima para realizar las actividades vinculadas a la práctica y a los compromisos budistas. El coste de pertenencia a una organización y los gastos que genera cada centro son muy variables.

Prácticamente en todos los casos (96%), la inversión inicial proviene de capital económico y recursos materiales de los mismos laicos. Son también el sector que más participa en las iniciativas fundacionales, tal y como se veía al inicio de este capítulo. Tienen el interés en generar un espacio pero además tienen los medios. En algunos casos se incluyen también bienes de los propios interesados (por ejemplo locales vacíos donde ubicarse). Algunas excepciones cuentan con ayudas de otros centros de la agrupación de centros ya existentes que aportan colaboraciones a la creación de nuevas sedes. Los casos de mecenazgo a gran escala son extremadamente minoritarios (4,5%).

Originalmente se mantenían con donativos, pero el contexto actual y el hecho que muchos grupos se han consolidado como asociaciones, favorece nuevas fórmulas de supervivencia económica como las cuotas de socio. En el marco teórico se ha desarrollado esta cuestión sobre todo de la mano de Baumann (Baumann 2002a). La financiación de los centros es indispensable para el desarrollo del Budismo: sin la base económica no son suficientes ni el compromiso, ni los deseos de transformación personal ni el carisma de los maestros. En la encuesta se recogían las formas de financiación de los centros. Se proponían cuatro tipos de financiación y los encuestados debían marcar aquellos casos pertinentes para su grupo u organización. En el **Gráfico 92** se muestra la frecuencia para cada una de las formas de financiación²²²:

²²² Sobre estas variables se ha aplicado un *Análisis de Correspondencias Múltiples* (se puede consultar el proceso y los resultados en el anexo Variable: Financiación del centro (Análisis de Correspondencias Múltiples), pág. 473). El primer eje está caracterizado por la financiación a través de cursos y cuotas,

Gráfico 92: Formas de financiación del centro (%)



La financiación más frecuente son la “Cuotas” (formato para la figura asociativa, 81,8%), seguido de cerca por los “Donativos” (que es el formato tradicional, 69,7%) y el “Precio de las actividades” (bajo la lógica de proveedores de servicios). Por último, y a mucha distancia está la financiación pública que recoge solamente un 3%. Hace referencia a la financiación a través de proyectos (hay algunos casos de proyectos relacionados con la naturaleza y el medio ambiente, o casos de restauración de edificaciones antiguas en entornos rurales). Se trata unas pocas excepciones, ya que a pesar de tener concedido el estatus de “Notorio Arraigo”, las entidades budistas no reciben financiación estatal. Las comunidades son conscientes que el modelo tradicional de sustento del monasterio no es viable:

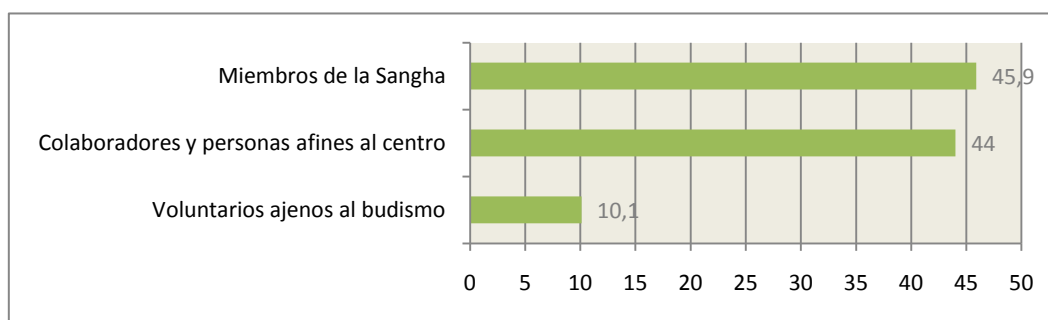
En Asia, uno no tiene más que abrir un templo y hay una comunidad que se reparte las tareas de llevarles comida diaria, de atenderlos, de llevarles ropa, elementos con los que puedan vivir. Es la Comunidad la que se hace responsable del templo y de los monjes que dirigen ese templo. Aquí no va a ser así. THERAVADA MADRID

La supervivencia económica de los centros budistas también cuenta en muchos casos con dos elementos importantes en la supervivencia y el ahorro de costes: la figura del voluntariado y el uso de las nuevas tecnologías.

11.5.1 La figura del voluntariado

La figura del voluntariado existe en el 55% de los centros. Para conocer quién participa en las tareas de voluntariado se introdujo la pregunta en el cuestionario de los centros. Los resultados se pueden ver el **Gráfico 93**. En primer lugar, el voluntariado está formado mayoritariamente por miembros de la *Sangha* y colaboradores y personas afines al centro. En algunos casos (alrededor del 10,1%) se incluyen también personas ajenas al Budismo, que se vinculan al centro por la tarea de voluntariado concretamente y no tanto como la *Sangha* laica. Véase el **Gráfico 93**: Perfiles de voluntariado (%) a continuación:

sobre todo, y en menor medida por la financiación a través de donativos). El segundo eje está definido fundamentalmente por la financiación a través de proyectos públicos. Así pues, la primera dimensión se identificará con “Financiación: privada y voluntaria” (se ha coloreado en verde, mientras que la segunda será “Financiación: pública” (se ha coloreado en azul).

Gráfico 93: Perfiles de voluntariado (%)

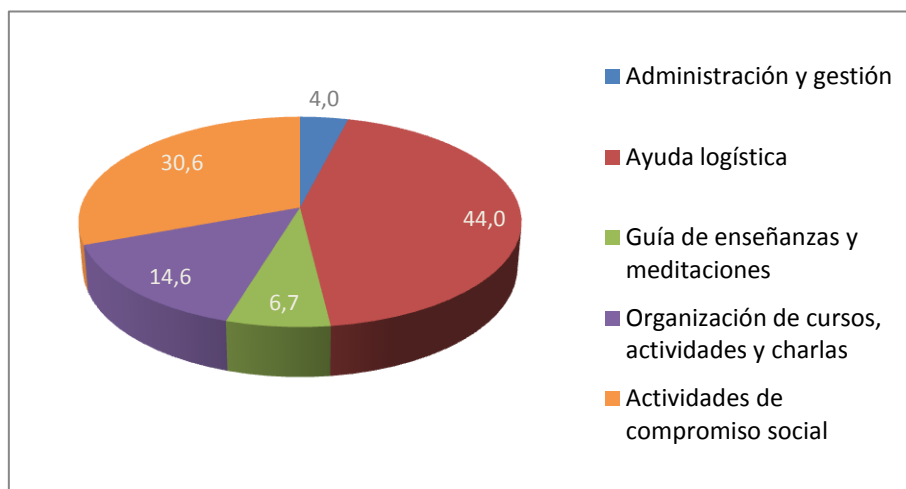
Se dibujan tres niveles de participación en el voluntariado que no se habían hallado hasta el momento en los otros análisis. Hay un núcleo budista fuerte que supone casi la mitad de los voluntarios (45,9% que son los miembros de la Sangha), prácticamente la otra mitad (44%) que son personas afines al centro y que colaboran pero que no tienen el reconocimiento de miembros de la sangha (posiblemente son personas que tienen relación reciente con las organizaciones y todavía no han tomado compromiso firme con el Budismo, como la Toma de Refugio) y por último, un tercer anillo de personas voluntarias ajenas al Budismo. Esto resulta importante porque permite ver el poder atractor del Budismo incluso para personas que a priori no tienen por qué tener una vinculación explícita con las tradiciones budistas. No solamente se acercan y colaboran personas que son claramente afines, sino que los espacios de voluntariado suponen una forma de proximidad y, posiblemente de exploración y acercamiento flexible. Es una forma de vinculación beneficiosa para la organización (contribuye en la ejecución de las tareas) y las personas voluntarias (pueden contribuir de forma altruista y seguramente satisfacer su curiosidad acerca del Budismo de forma iniciática).

No solamente se preguntaba qué perfiles nutrían las filas de voluntarios, sino que también se pedía que se especificaran las tareas que llevaban a cabo. El **Gráfico 94** recoge los resultados obtenidos. La pregunta era abierta (se pedían las tres actividades principales) y se han codificado posteriormente.

Predominan en primer lugar las tareas de ayuda logística (44%), que corresponden al color rojo. Aquí se incluyen mayoritariamente mantenimiento y limpieza, junto con tareas menos presentes como cocinar para la Comunidad. Son tareas que tienen que ver con la regeneración y el cuidado del espacio. Junto a éstas, en azul y en una proporción mucho menor (4%), están las tareas de administración y gestión del centro (lo que en apartados anteriores se ha identificado con tareas administrativas y burocráticas). En otro orden de cosas se hallan las actividades vinculadas al compromiso social (30,6%), son actividades relacionadas con el compromiso social, identificadas en el **Gráfico 80**. Por último se hallan las tareas más relacionadas con la conducción de la práctica y la figura del instructor: por un lado, en color lila está la organización, preparación y supervisión de actividades y charlas (incluso algunos participan como ponentes, 14,6%). Por el otro, son actividades los encargados de guiar las enseñanzas y las meditaciones (en verde, 6,7%). Son dos de las actividades más frecuentes y más ofertadas como se ha visto en el apartado **La democratización de la Sangha** (página 317). Con todo esto, se puede afirmar que el 55% la figura del voluntario es crucial ya que dedica

esfuerzos y energía a un amplio abanico de tareas, todas ellas importantes para el buen funcionamiento de los centros y círculos budistas.

Gráfico 94: Tipos de actividades realizadas por los voluntarios de los centros (%)



11.5.2 El uso de nuevas tecnologías

El otro elemento importante que se ha anunciado son las nuevas tecnologías. El 65% de los centros se han sumado a la revolución tecnológica y han incorporado las Nuevas Tecnologías a su forma de funcionar (por ejemplo, ofreciendo cursos on-line o meditaciones colectivas por videoconferencia). No solamente constituye una forma barata de comunicación, sino que además pueden contribuir en la superación de las barreras físicas y temporales. Las barreras físicas por ejemplo en cuanto a dar una enseñanza por videoconferencia simultáneamente en todos los centros de España. O que los practicantes que no puedan acudir al centro ese día, puedan seguir la sesión desde su casa o desde el hospital, etc. Contribuye también de forma subyacente a crear sentimiento de comunidad y pertenencia, se visibiliza la red a la que se pertenece y cuáles son los contenidos y valores de ese grupo referencial. Por todo ello, son más del 60% las comunidades que han incorporado las nuevas tecnologías en su forma de vida cotidiana. Se utiliza en las sanghas de todas las tradiciones y sobre todo las que tienen alcance internacional. Cabe resaltar que lo más importante, además que contribuye como forma de comunicación de bajo coste, ágil y ubicua, contribuye de forma poderosa a tomar consciencia de la fuerza de la “comunidad amplia” de pertenencia: El siguiente fragmento de Shambhala ilustra justamente esta cuestión. La organización de Shambhala tiene su sede en América del Norte y tienen un maestro raíz que es la figura internacional. En cada país tienen centros consolidados y grupos o sanghas de práctica locales. El director del centro de Madrid explica cómo la inversión en tecnología para videoconferencias ha supuesto un salto cualitativo en la comunión de la organización a nivel internacional:

Nosotros en Madrid hemos hecho una inversión para tener una pantalla y un cañón, y así poder, por ejemplo el día de Shambhala, que es el Losar Tibetano, nosotros le llamamos el día de Shambhala, nos conectamos todos los centros en el mundo por internet. Entonces hay como 200 o así conectados, una cosa así. Y entonces el Sakyong da una charla, en vivo. Y entonces la podemos ver gracias a Internet. SHAMBHALA

El poder presencial nunca supera al poder virtual, pero sí que las nuevas tecnologías han potenciado y facilitado contactos de forma más económica y cómoda. Se crean puentes de forma que sin las nuevas tecnologías no podrían existir. El coste en términos de tiempo y dinero de desplazar a miembros de 200 centros a un mismo punto el día de *Losar*²²³, haría imposible el encuentro de la comunidad en su sentido más internacional.

11.6 Capital social o el sistema de relaciones de las Sanghas españolas

Se cierra el capítulo analizando el capital social. Se analizan los sistemas de relaciones donde los centros están envueltos. Ya se ha visto la internacionalización y la descentralización de la autoridad en el **capítulo 9** y ahora se cuantifica la composición y la diversidad. Para tratar la cuestión del capital social, deben tenerse en cuenta varios aspectos. Por un lado el capital en cuanto a acumulación en sí. Es decir, la cantidad de contactos a nivel de centros y países o regiones por cada tipo de centros. Por otra parte está el contenido de estas relaciones (si son endogámicas o exogámicas a nivel de agrupación de centros y a nivel de tradición)²²⁴. A continuación se muestran la cuantificación del capital social en cuanto a número de organizaciones y número de países.

A continuación se presenta la **Tabla 50** con la media del capital social para cada uno de los tipos de relación. Se puede contrastar de esta forma cada relación y sus tendencias a nivel de media de organizaciones y de zonas geográficas:

Tabla 50: Capital social medio en el último año, según tipo de relación y nivel (organización o país)

Tipo de relación	Media de número organizaciones (SD)	(N)	Media de número países (SD)	(N)
Contacto regular	4,39 (8,29)	(69)	1,99 (3,71)	(69)
Organización de actos rituales	3,40 (9,77)	(69)	1,74 (5,0)	(69)
Organización de actos docentes	3,26 (9,83)	(69)	1,54 (4,26)	(69)
Coincidencia en visión y práctica del Budismo	12,37 (35,35)	(69)	8,66 (32,46)	(69)
Coincidencia en forma de difusión del Budismo	10,26 (37,1)	(69)	3,20 (8,03)	(69)
Contacto en caso de ayuda en apoyo logístico	2,77 (8,21)	(69)	1,11 (2,42)	(69)

²²³ Celebración del año nuevo tibetano

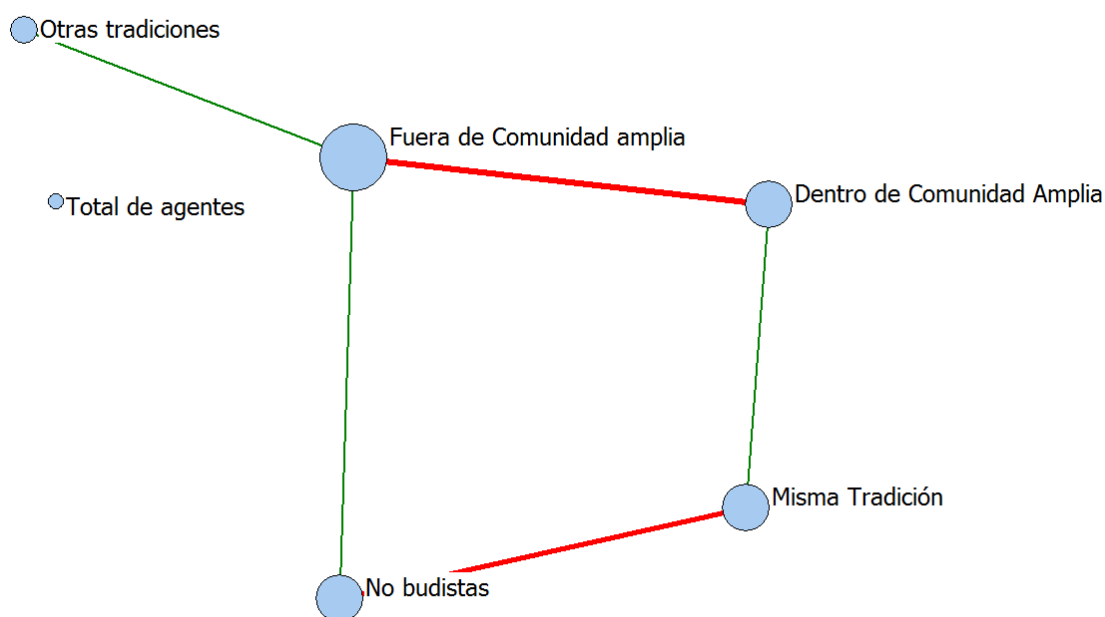
²²⁴ Tomando los datos de relaciones extraídos tanto de las entrevistas como del cuestionario, se procede a calcular los siguientes elementos: (a) contando organizaciones (o agentes): cómputo total (recuento del número de contactos); endogamia: % de relaciones dentro de la Agrupación de centros; diversidad: % de contactos dentro de la misma tradición). (b) Contando por países: el cómputo total de relaciones por países; la internacionalización (presencia en distintas regiones, % por región y por tipo de relación); la descentralización (% de contactos fuera de Asia sobre el total de contactos en Asia).

La primera cuestión que hay que resaltar es que las medidas de dispersión son grandes (tal y como indica los altos valores de la Desviación Estándar (SD), excepto en el caso de la media de países en referencia al contacto en caso de ayuda o apoyo logístico). Así pues, la interpretación de la **Tabla 50** es totalmente exploratoria y orientativa. El capital social de las organizaciones es amplio sobre todo a nivel de relaciones de coincidencia (tanto en la visión y la práctica del Budismo como en su difusión). Se relacionan más con aquellos que coinciden tanto en la visión de la práctica como en las formas de difusión. O quizá por las relaciones son los que coinciden. La relación forja la forma de verlo y pertenecer. En este caso no hay causalidad. A este nivel más cognitivo se registra mayor capital social que en la relación genérica de “contacto regular en el último año”. Se registran entre 12 y 10 organizaciones de media y de casi 9 países a 3 (en la cuestión de difusión disminuye mucho la cantidad de países). El apoyo logístico registra las medias más bajas prácticamente y da la sensación que se realiza a un nivel “endogámico” y próximo.

La segunda gran cuestión en este apartado de informaciones relativas a centros, es el capital social de dichos centros en función de diferentes tipos de relación a dos niveles: con organizaciones y con países. En cierta forma se considera que cuanto más reducido sea el capital social, menos diversidad y más homofilia con las organizaciones y los países contactados. Para ello se contabilizan las relaciones dentro de la Comunidad Amplia y fuera, en la misma tradición y con otras tradiciones, las relaciones con No budistas y el total de contactos o agentes. El primer paso para estas variables es observar la estructura relacional de correlaciones entre variables (ver **Gráfico 95**)²²⁵. Se ha obtenido una estructura relacional poco densa, con el número total de agentes apareciendo desconectado del resto de la red. La estructura central se puede dividir por la mitad en sentido vertical: a la derecha se encuentra el sistema endogámico (donde existe correlación positiva y fuerte entre las relaciones dentro de la agrupación de centros y de la misma tradición), frente al sistema exogámico: las relaciones fuera de la agrupación de centros fuertemente asociado a las relaciones con otras tradiciones y débilmente asociado pero de forma positiva con relaciones con agentes no budistas. Además, las correlaciones entre ambos sistemas son negativas (entre dentro y fuera de la agrupación de centros y entre relaciones con la misma tradición y con no budistas).

²²⁵ De nuevo, los nodos son las variables y los vínculos las correlaciones. Se muestran solamente las correlaciones significativas. El color de las líneas indica signo positivo (líneas verdes) y signo negativo (líneas rojas). El grosor de las líneas sigue indicando la intensidad relacional, mientras el tamaño de los nodos indica centralidad.

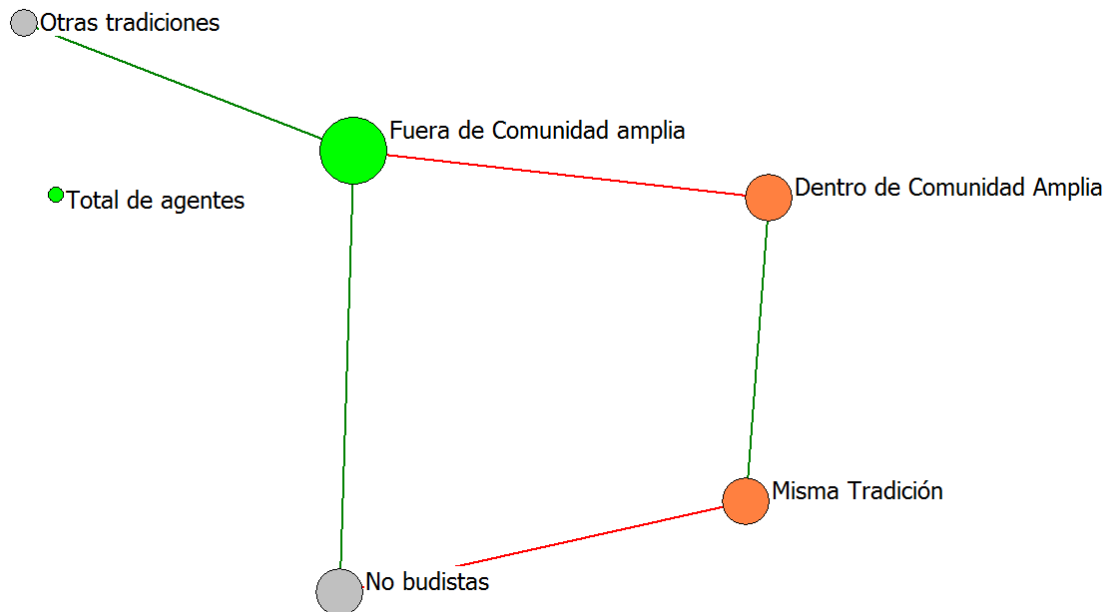
Gráfico 95: Correlaciones entre conceptos de CAPITAL SOCIAL de organizaciones y/o personas (tamaño según correlaciones significativas)



Para ver las tendencias subyacentes a las relaciones entre las diversidades del capital social se aplica un Análisis Factorial de Componentes Principales²²⁶. En el **Gráfico 96** se muestra de nuevo la estructura de correlaciones coloreada por componentes para poder asignar nomenclaturas a ambos ejes. Con el coloreado se hace más evidente la doble estructura y los componentes: en naranja las variables que se asociación a un sistema de capital social endogámico. En verde las dos variables que proyectan en el eje de las relaciones exogámicas. En gris, se muestran las dos variables que de naturaleza podrían situarse en el eje exogámico pero a causa de su baja comunalidad no juegan un papel decisivo. No obstante, las bajas frecuencias en las cuestiones exogámicas y la robustez del componente endogámico, invitan a pensar en la posibilidad de un alto nivel de endogamia generalizado en el tejido budista afincado en España. En definitiva, se detectan dos composiciones de Capital Social: el exogámico y el endogámico (mayoritario y más frecuente).

²²⁶ Para ver el método y los resultados concretos, consultar el anexo Variable: Composición del Capital social (Análisis Factorial de Componentes Principales) , pág. 476.

Gráfico 96: Correlaciones entre conceptos de CAPITAL SOCIAL de organizaciones y/o personas (tamaño según correlaciones significativas y coloreado por Factores)



Se registran sobre todo relaciones endogámicas (en la misma agrupación de centros) sobre todo si ésta es grande. Y como máximo se relacionan con centros de su misma tradición y escuela. Aunque la idea de fondo que aparece en las entrevistas acostumbra a ser la de andar hacia el diálogo y la sinergia, informantes de todas las tradiciones que han participado en el estudio coinciden en que el diálogo intrabudista está poco maduro actualmente. La cuestión de la falta de diálogo intrabudista ha aparecido de forma espontánea²²⁷ en el 76% de las entrevistas. A continuación se muestran algunos fragmentos ilustrativos. En primer lugar, se presenta la opinión desde la Coordinadora Catalana:

El diàleg intra-budista està verd total. I és clar, dins de la coordinadora volem també donar una miqueta d'èmfasi al diàleg interreligiós, però és que crec que encara falta consolidar l'intra-. L'inter- és el més fàcil. La Coordinadora jo penso que els seu treball és justament intentar reforçar els vincles intra religiosos. Intra el que sigui. Això és el que intentem fer justament amb aquestes trobades. CCEB

No obstante, procuran generarse espacios de colaboración y de encuentro, que pueden comenzar a encaminar hacia un mayor conocimiento en el colectivo budista de España. Son iniciativas surgidas en centros que no pertenecen a las dos grandes tradiciones más presentes en España (ni Mahayana ni Vajrayana). Por ejemplo desde el Templo Theravada de Madrid se pretende abrir el espacio para monjes de cualquier tradición, siempre y cuando se respete la norma básica del monasterio:

²²⁷ La cuestión del diálogo interbudista era una pregunta prevista en el guión de la entrevista, pero en la mayoría de las entrevistas aparece como algo importante, saliente y constante en los discursos de los entrevistados.

En cualquier caso, el templo es un centro Theravada, en el que puede haber monjes de cualquiera de las escuelas Theravada. Como invitados, monjes de las escuelas Mahayana, Vajrayana y Zen, aunque también es Mahayana en definitiva. Con lo cual, los monjes que vivan en España, es para decir que no se va a imponer ningún tipo de Nikaya especial en el centro de Madrid. Sino que mientras sea compatible de alguna forma, y la convivencia sea factible, pueden venir monjes de cualquier sitio. THERAVADA MADRID

A nivel exploratorio, se realiza una matriz de correlaciones bivariadas para todos los indicadores creados para capital social. Entre las variables de capital social en sí mismas, cabe destacar también algunas correlaciones importantes. Primero, cuanto mayor es la agrupación de centros (más presencia en más regiones), mayor es la proporción de relaciones dentro de la misma agrupación de centros (0,280). El campo de acción dentro de la misma comunidad es mayor. La presencia en muchos países de la agrupación de centros correlaciona negativamente con las relaciones fuera de la agrupación de centros en sí (-0,345). Se percibe también un alto nivel de endogamia como tónica general. Por otro lado, correlaciona positivamente y de forma muy significativa con la proporción de relaciones en Europa, América y África. Se debe a que las comunidades amplias son de gran alcance. Esto refuerza la idea de la internacionalización. En esa misma lógica, las relaciones fuera de la Agrupación de centros correlacionan positivamente con el hecho de relacionarse fuera de su propia tradición (0,414; y con no budistas 0,290 - la cuestión es abrir la puerta).

Examinando las medias según la tradición a la que pertenecen, se encuentra que las tradiciones Vajrayana y los no sectarios, parece que tienen más capital social en cuanto a presencia en países (medias 3,64 y 3,5 respectivamente, más elevadas que los Theravada, 1, y los Mahayana, 2,8) y cantidad total de capital social (en el sentido de acumulación de contactos). Los Vajrayana y los Mahayana registran una elevada endogamia (84 y 75% de media). Los Theravada y los no sectarios están alrededor de las dos terceras partes (no se debe olvidar que la interpretación está sujeta a la baja muestra para estos dos tipos). Los más endogámicos son los Vajrayana (sólo un 8% de media de relaciones fuera de la agrupación de centros). Tanto los Vajrayana como los Mahayana se relacionan en un 90% con miembros de su misma tradición (también son las más mayoritarias y es quizá más sencillo). Se cumple el perfil para el opuesto. Y con la relación con no budistas, destacan los no sectarios (quizá son los más eclécticos) y los Theravada (quizá más ecuménicos).

11.7 Conclusiones

En este capítulo se han analizado en profundidad aspectos relacionados con las *Sanghas*. Cómo se organiza la vida colectiva y qué adaptaciones se aplican a los modelos tradicionales de “Monasterios totales” para actualizarlos a las necesidades actuales. En cuanto a la composición de las *Sanghas*, se ha visto que el tamaño de los grupos recoge una gran variabilidad, aunque generalmente son medianas o pequeñas en comparación con otros grupos religiosos. Generalmente se componen de hombres y mujeres en proporciones similares prácticamente, no hay residentes, sólo una cuarta parte de personas de origen asiático y un predominio absoluto de laicos. Son generalmente personas mayores de 40 años. El proceso de democratización se da de forma transversal en cuanto a la laicidad y el origen

étnico (indicadores de conversión). En el caso del género, si bien generalmente hay hombres y mujeres en proporciones similares en las bases (o incluso más mujeres en las filas practicantes), en las posiciones de poder el predominio es masculino y las representantes manifiestan haberse sentido discriminadas (en Asia sobre todo, pero algunas también en España por la tradición de masculinización en los ámbitos de poder). La democratización, por tanto, es un fenómeno presente pero en medidas no homogéneas.

Se han analizado también las formas de pertenencia y las formas de apertura a la sociedad. Se plasma claramente la orientación intramundana. Múltiples perfiles y múltiples *buscadores* con objetivos y formas de compromiso distintas se dan encuentro en muchos de los centros budistas españoles.

Periódicamente se ofrecen actividades introductorias, en línea con los objetivos de proyección externa y difusión del Budismo. Se detecta cierta incongruencia entre las prácticas, la orientación, la *misión* y los mecanismos de difusión frente a los discursos que deslegitiman absolutamente el proselitismo. Cabría preguntarse en qué medida es un problema de concepto (el uso del término *proselitismo* genera ciertas reacciones negativas, en un contexto donde el proselitismo se ha estigmatizado porque en un entorno de hegemonía religiosa pertenecer a otro grupo y además hacer proselitismo era síntoma de desviación social), dado que la aceptación de la expresión “Dar a conocer el Budismo” y la elección de esta actividad como objetivo inicial y futuro pueden indicar fenómeno.

A nivel organizativo se ha analizado separadamente la estructura espiritual (que generalmente está basada en el maestro y los consejos) y que con la ausencia de maestro residente presenta formas menos centralizadas y más participativas. La gestión de la autoridad ya no se centraliza únicamente en el maestro, sino que la figura del maestro se humaniza y en muchos casos se asimila a un *amigo espiritual*. En cuanto a la estructura administrativa, son organizaciones con un nivel medio de especialización y asignación de roles específicos y en cambio no son complejas en cuanto a externalización de tareas burocráticas especialmente. Las figuras del voluntariado suponen la mano de obra para todas las cuestiones administrativas de los centros. Ambas estructuras conviven en la mayoría de casos y sólo en algunas excepciones se halla presente de forma permanente sólo una de las dos.

En el plano material se ha explorado la supervivencia económica. Se alejan los modelos de voluntad y donativos e irrumpen de forma saliente las cuotas (en gran medida porque muchos centros se constituyen legalmente como asociaciones) y los precios de las actividades o cursos (en concepto de matriculación o compra de un servicio formativo). La financiación pública es muy escasa y a pesar de la consecución del Notorio Arraigo en 2007, los grupos y comunidades budistas no reciben financiación estatal por sus actividades. En el sustento económico intervienen dos elementos importantes: el voluntariado (transversal a lo largo del capítulo) y la introducción de las nuevas tecnologías (en la comunicación interna y externa). Esta última cuestión es relevante no solamente por suponer formas más económicas de funcionamiento, sino que además generan sentimiento de pertenencia más allá del tiempo y el espacio.

Por último se ha examinado brevemente la composición de los marcos de relación habituales de los centros para el último año. La organización conjunta de actividades y el apoyo son

predominantemente cuestiones que se resuelven en la cercanía. La coincidencia en la visión del Budismo y los mecanismos de difusión generan más conexiones (un número mayor de organizaciones) y especialmente la visión y la práctica del Budismo elevan el número de países involucrados en dichas relaciones. Más allá del valor numérico, son esencialmente relaciones de tipo endogámico, enmarcadas por las comunidades de pertenencia o, en su defecto, por la tradición y el linaje. Son pocas las iniciativas que emprenden relaciones exogámicas y se concentran especialmente en los grupos no sectarios y que tienen una visión más actualizada del Budismo.

Parece que hay perfiles endogámicos (los que se relacionan sobre todo dentro de su Comunidad y su tradición) y después la cuestión geográfica: lo habitual es Europa y Estados Unidos, los internacionalizados corresponden a comunidades amplias enormes que ya tienen presencia en todas las regiones posibles. No es a través de contactos reales, sino a través de la presencia de la agrupación de centros a la que pertenecen. Los límites de entrada a la comunidad generalmente son pocos y laxos y el interés en el Budismo es una motivación en sí misma para acceder. Ante la variedad de perfiles que acogen, los centros desarrollan diferentes estrategias organizativas. Básicamente se han detectado la tendencia a la concentración (propuesta de un único modelo y con cierta necesidad de compromiso con el modelo) o la diversificación (la combinación de varios niveles, objetivos y formas de aprendizaje y entrenamiento). Una estrategia recurrente es la diversificación docente, donde además de la afiliación a medida se opta por ofrecer modelos prácticamente individualizados de entrenamiento.

12 DISCUSIÓN Y CONCLUSIONES: HACIA UNA NUEVA PROPUESTA TIPOLOGICA

Tras el recorrido teórico, metodológico y analítico, este capítulo cierra la investigación. En primer lugar se recuperan los objetivos y se revisa cómo se han resuelto. Seguidamente se presentan las principales aportaciones de la investigación, planteando en qué medida las hipótesis se confirman o se rechazan. Se discutirá también la utilidad y la validez de las teorías escogidas como marco teórico específico²²⁸. El tercer elemento que se presenta es una aportación que une las necesidades teóricas y los resultados obtenidos en el análisis: la propuesta de una nueva tipología y su validación para el caso español. Tras esta innovación, se presta atención a las posibles aplicaciones de los resultados, las limitaciones del trabajo y finalmente las futuras líneas de investigación. Como dice Bisquerra, uno termina con más preguntas de las que empezó (Bisquerra 1987).

12.1 Revisando los objetivos

Inicialmente se planteaban cuatro objetivos específicos. El primero [*Aportar conocimiento sistemático y comparable desde la perspectiva meso, a través de la construcción de instrumentos de recogida de información sobre los centros budistas afincados en España y sus representantes*], es un objetivo transversal y de carácter empírico. Se han elaborado tres instrumentos de recogida de información que pueden aplicarse con voluntad comparativa. El primer instrumento es el guión para elaborar el censo de centros budistas. El segundo ha sido el extenso cuestionario que se ha enviado a los centros y el tercero es el guión de las entrevistas en profundidad. Los tres instrumentos han sido altamente útiles y se han complementado entre ellos. El censo de centros ha servido para localizar el universo y gracias a la elevada proporción de páginas web de los centros se ha podido caracterizar a grandes rasgos a la mayor parte de ellos. El censo también ha supuesto una primera aproximación al fenómeno y ha contribuido a orientar mejor el cuestionario a centros. Este cuestionario destinado a centros budistas, ha sido el instrumento que más información ha proporcionado: con más de 50 preguntas y con la participación de 70 centros (un tercio del universo identificado), ha supuesto una buena base en el conocimiento y la caracterización extensa de los centros en España. Por último, la inestimable aportación de las entrevistas en profundidad ha recogido la voz de protagonistas y pioneros en el proceso de introducción y adaptación del Budismo a España. Ha supuesto un buen complemento para comprender los retos que los centros encuentran día a día. Las entrevistas han proporcionado también una mayor comprensión de los resultados del cuestionario, y se han podido contextualizar e interpretar con mayor precisión.

El segundo objetivo [*Contribuir al desarrollo del marco teórico sociológico del trasplante cultural y los Estudios Budistas probando las estrategias adaptativas que se han desarrollado para el caso del trasplante del Budismo a España*] y el tercero [*Contrastar las características*

²²⁸ Este apartado se basa esencialmente en los resultados analizados en los capítulos del 8 al 11.

especificadas en la teoría sobre el Budismo Moderno y ver en qué medida se corresponden con la realidad de las organizaciones budistas en España] se han resuelto a lo largo de los capítulos del análisis (**capítulos 8 a 11**). Por último, el cuarto objetivo [*Contribuir a las clasificaciones existentes con una nueva propuesta tipológica en base a criterios múltiples y superando las limitaciones de las barreras étnicas y tradicionales, con la finalidad de caracterizar modelos de Budismo*] se resuelve en el segundo punto de las conclusiones. A modo de reflexión en base a las teorías utilizadas y los datos obtenidos, se elabora y se valida una propuesta tipológica para clasificar los modelos de Budismo. En el apartado siguiente se revisa en qué medida se han cumplido las hipótesis planteadas y cuáles son los hallazgos principales de la investigación.

12.2 Las principales aportaciones de la investigación

Para comenzar con los hallazgos, se revisan en primer lugar las innovaciones de este trabajo. Son cuatro los ejercicios de innovación que aporta esta investigación: (1) proporcionar información a nivel agregado del caso Español, cuando la información existente hasta el momento era reducida y dedicada principalmente al estudio de la visibilización del fenómeno; (2) estudiar el fenómeno principalmente desde la parte de la “oferta”, entendiendo que los “ofertadores” (es decir, los *otros significantes*), en una situación de pseudo-supermercado religioso y en el trasplante de un sistema simbólico nuevo, son precisamente los agentes capaces de presentar y adaptar el “nuevo producto” a los “nuevos consumidores”; (3) crear instrumentos de recogida de información que permitan obtener información estandarizada y (4) recoger la propuesta de agenda de investigación para poder seguir avanzando y consolidando conocimiento en el área de la Sociología de la religión. A partir de aquí se van contrastando las distintas hipótesis por áreas temáticas.

Según los resultados obtenidos, el imaginario social en España del Budismo se acerca bastante al que resume McMahan: la imagen actual es altamente positiva y puede resumirse brevemente en simpatía, pacifismo y elementos positivos para el practicante y su entorno. El caso del trasplante del Budismo en España coincide en gran parte con las características descritas para el Budismo Moderno. Se confirman las hipótesis 1, 1a, 1c y 1d. Se ha confirmado que para el estudio de este caso la literatura más relevante es la que se desarrolla en Europa y en Estados Unidos con el propósito de analizar las élites intelectuales que se interesan por las tradiciones Budistas. La literatura acerca de la parte de la demanda - los individuos, los buscadores que se acercan al Budismo - está extensamente explorada pero la parte organizativa se centra particularmente en cuestiones relativas a la autoridad de los maestros y cómo se gestiona en el nuevo entorno, sobre todo en las comunidades tibetanas. Desde los estudios budistas existe poca literatura en cuanto a “quién ofrece Budismo y por qué”, como decía Obadia en la discusión acerca del carácter misionero del Budismo. En este trabajo se recoge el testigo de comprender quién ofrece Budismo y por qué, relacionándolo además con la definición que proponen, las narrativas fundacionales, quién compone las sanghas, cómo se organizan interna y externamente y además aportando información sobre su capital social y la diversidad de su marco relacional de referencia. Se ha recogido también el testigo de Pitchford y compañía sobre la necesidad de crear una “agenda para la investigación en religión”, creando instrumentos de recogida de la información de forma estandarizada y que permitan la

comparación. Los puntos que ellos proponían en esa agenda están recogidos en este trabajo a través de las preguntas del cuestionario y los bloques de las entrevistas. La hipótesis 1c, relativa al compromiso social, se confirma sólo parcialmente: no es la tónica dominante aunque sí es cierto que más de la mitad de centros budistas consideran que la implicación del Budismo es deseable. En el caso español no es algo transversal y predominante por dos motivos: por un lado porque hay un modelo fuerte que instrumentaliza el Budismo y lo convierte en una herramienta de crecimiento personal (y por tanto no contempla la vertiente colectiva y el sufrimiento en su dimensión social). El segundo motivo tiene que ver con la hegemonía católica a nivel religioso y a la institucionalización de la caridad, lo que indica que la hipótesis 2 estaba bien encaminada (particularmente en cuanto a la influencia de la iglesia católica y su organización vinculada al estado, Caritas).

A nivel teórico ha sido altamente relevante la perspectiva de la Modernización reflexiva, la globalización y la destradicionalización: es en este contexto donde las estructuras pierden peso y recae la responsabilidad en el propio individuo de crear, escoger y conjugar los elementos que componen su cosmovisión. Cabe añadir que son teorías que permiten la comprensión de un fenómeno de forma general, puesto que difícilmente aportan datos. Son reflexiones sobre la realidad, más cercanas al ensayo que al empirismo. Como consecuencia falta cierta contextualización en el sentido que plantean estos cambios a nivel general y tienden a pensar de forma relativamente homogénea, sin distinguir qué nivel de impacto tienen las fuerzas modernizadoras en cada estrato de la sociedad. Justamente son sectores determinados, los que Inglehart clasificaría como postmaterialistas, los que reciben en gran medida estos efectos. Eso ya lleva a pensar que en todas las sociedades conviven personas con niveles de supervivencia material y valores de autoexpresión. Justamente son el colectivo que se siente más atraído por el Budismo y, como se ha observado desde la literatura y se ha corroborado en este trabajo, la vinculación particular y directa entre lo “espiritual” y el propio individuo son lo que priman entre la “demanda” budista. Por tanto, son teorías que han sido altamente útiles para este caso pero siempre se debe tener en cuenta que no son fenómenos homogéneos ni generalizados. Por el contrario, la importancia del “yo” y la teoría de la “sacralización del yo”, no son operativas para todas las fases de análisis. Solamente sirven para identificar las cuestiones del interés inicial, ya que a medida que se avanza en la práctica predomina la noción de la doctrina de anata (del “no-yo”).

El marco teórico que ha proporcionado la Sociología de la Religión ha sido útil tanto para el análisis del contexto religioso español como para comprender las formas de afiliación al Budismo. En primer lugar ha sido altamente relevante la perspectiva del “supermercado religioso” para poder distinguir entre “consumidores” y “proveedores” (*supply-side*). También la aportación concreta del caso español para comprender el proceso de “exculturación” (Pérez-Agote 2012) que se ha dado en el caso Español en las últimas décadas. A nivel general, en España, en vez del “creer sin pertenecer” de Grace Davie, se da más bien el fenómeno contrario del “pertenecer sin creer”. Se registran altos niveles de afiliación a la tradición católica pero niveles de práctica en constante descenso (tanto la institucional como la privada). Particularmente en el caso del Budismo los niveles de práctica son muy elevados (y muy centrados en las técnicas meditativas) mientras las creencias no son una cuestión

primordial y se ofrecen en formatos elegibles. La cuestión de la afiliación y la pertenencia es compleja porque predomina la laxitud, las afiliaciones a medida y a menudo la identidad budista queda invisibilizada.

Ha sido poco útil a nivel contextual el marco que emplaza la esfera religiosa en una situación de mercado, puesto que en el caso español está todavía muy copado por la influencia católica. Sí que ha sido teóricamente relevante en el sentido que permite pensar en las religiones como un juego de oferta y demanda, y ha permitido definir a los *otros significantes* y a los centros como los articuladores de la “oferta budista”. No obstante, la situación de mercado religioso a nivel general es prácticamente inexistente. Se ha visto en cuanto a la proporción de más del 90% de afiliados según datos del World Values Survey y además sigue recibiendo una consideración especial a nivel legal. Si bien es cierto que hay tradiciones minoritarias que han conseguido algunos acuerdos y privilegios con el Estado, el Budismo ha conseguido solamente el primer hito: el reconocimiento de “Religión de Notorio Arraigo”. Por la percepción de los informantes, es un estatus legal que no ha conllevado ningún cambio en su cotidianidad y tampoco confían que genere impacto de ningún tipo en los próximos años. Además de la influencia ejercida en cuestiones legales, algunos de los centros budistas que desarrollan actividades con carácter de compromiso social, han detectado que las acciones caritativas copan en cierta medida los espacios de ayuda y se han institucionalizado. Hay algunos espacios donde determinados grupos budistas han intentado penetrar y les ha resultado muy difícil cuando no imposible. En cambio una actividad que sí ha penetrado de forma acaparadora, con buen recibimiento es la meditación para colectivos con problemas de salud (moribundos y especialmente enfermos oncológicos). Diversos grupos han consolidado grupos de meditación estables en los hospitales. Esto implica que si bien no pueden acceder a actividades caritativas como “budistas”, sí se permite la entrada e incluso se dé la bienvenida a actividades pragmáticas con eficacia demostrada sobre la salud como es la “meditación”.

Ha sido fundamental disponer de las teorías del trasplante religioso, en base al concepto de Michael Pye. En lugar de tomar el concepto original de Pye, se ha tomado la definición que propone Baumann por ser el más claro y definido metodológicamente. Baumann ha sido un autor prominente a lo largo del trabajo. Especialmente sus trabajos de revisión bibliográfica y su estudio del trasplante en cuanto a las fases del proceso y las estrategias adaptativas. Aunque éstas últimas las escribió solamente desde la perspectiva de maestros asiáticos de voluntad misionera en Alemania, han sido útiles como orientación para analizar las estrategias que utilizan los “ofertadores” de Budismo en España (centros y maestros). Baumann describía cinco fases en el trasplante del Budismo a Alemania y en este trabajo se han intentado identificar los diferentes momentos para el caso español. Se han identificado las fases de **contacto** (primera fase) desde los viajes de Alejandro Magno y los misioneros hasta las influencias de la educación jesuita con trazos budistas en algunos representantes de las élites culturales españolas. Durante el siglo XIX la Sociedad Teosófica española también supuso un influjo importante pero a inicios del siglo XX hay poca información con respecto a los contactos e influencias. No será hasta finales de los 70 cuando comienza la llegada de maestros Tibetanos. Ahí empezará el fuerte contacto y se generarán los primeros **conflictos** (segunda fase). Las tradiciones budistas serán vistas como sectas y generarán reacciones negativas

inicialmente. El acceso a la información y la presencia social del Budismo contribuyen a positivar el imaginario. Hechos como la entronación de Lama Osel – el niño Lama de Bubiión – y otros hechos de carácter internacional como la producción cinematográfica acerca del Budismo, los budistas de celuloide o la concesión del Premio Nobel de la Paz al Dalai Lama en 1989, han contribuido a generar una imagen positiva y pacífica del Budismo. Las fases de **ambigüedad y alineamiento, recuperación e innovación** se dan de forma simultánea y para poder distinguirlas haría falta una mayor operativización de cada una de ellas. Quizá en este sentido la propuesta de Obadia, es más simple pero más operativa. Incorpora la “institucionalización” como segunda fase y la tercera es la aculturación. De alguna forma, la aculturación de Obadia podría incluir la ambigüedad, la recuperación y la innovación de Baumann. Es muy importante considerar la fase de institucionalización puesto que sin ese grado mínimo de consolidación resulta difícil que se puedan dar los demás procesos. Por tanto, la propuesta que se lanza aquí es que se consideren las siguientes fases: (1) **Contacto:** Englobaría todos los contactos previos que facilitan el conocimiento mutuo y originan las primeras reinterpretaciones, que marcarán las fases de los trasplantes. Para el caso español correspondería con las misiones jesuitas y los autos de fe que emanan de esas primeras incursiones. (2) **Trasplante:** Es efectivamente el momento en el que se comienza a introducir el sistema simbólico en un nuevo contexto. Para España corresponde con la segunda mitad del siglo XX y la llegada efectiva de maestros y la vuelta de “buscadores” que viajando contactan con el Budismo y generan el efecto “llamada”. (3) **Confrontación:** Fases que pueden generar conflicto. Es una fase de “evaluación mutua” y tensión. Serían las primeras décadas (años 70 y 80 en España) donde el Budismo se consideraba una secta y las tradiciones budistas percibían el entorno altamente hostil. (4) **Ambigüedad:** Se corresponde con la distensión tras la confrontación. En el caso analizado sería la explosión mediática de los años 90 y la previa a la institucionalización. (5) **Institucionalización:** Por último se halla la fase de institucionalización, cuando el sistema trasplantado se sitúa en nichos o espacios en los que tiene cabida – o bien se han adaptado para poder ocuparlos. La institucionalización en el caso español sería en los años 90 y sobre todo a partir del 2000, donde un síntoma de institucionalización es la proliferación de nuevos centros y legalmente, al consecución del Notorio Arraigo.

Así como Baumann, Goldberg y Obadia definen fases concretas donde se sitúa la adaptación, este trabajo muestra dos cosas: por un lado que las fases se solapan, no son lineales ni secuenciales; y por el otro, que la adaptación es dinámica y constante. Es un proceso de negociación entre todos los elementos implicados en el proceso (contexto emisor, contexto receptor, el mensaje en sí mismo y los canales que se utilizan). La adaptación tampoco es unívoca y una buena aportación de Baumann ha sido precisamente identificar siete estrategias distintas. A partir de los resultados obtenidos en el estudio del caso Español, se pueden añadir algunas observaciones. En primer lugar cabe destacar que las tres últimas (**asimilación, absorción y aculturación**), son variaciones sobre lo mismo: incorporaciones de una parte a la otra. La **tolerancia** no queda claro en qué medida es una estrategia o una actitud. En cualquier caso, la **traducción**, la **reducción** y la **reinterpretación** son las más operativas para el presente estudio. La **traducción** es una estrategia no sólo de adaptación, sino de acercamiento, que incluye procesos de reinterpretación y de construcción a la vez. Más que una estrategia, podría considerarse una acción que engloba tres mecanismos de adaptación simultáneamente. Las

traducciones son un elemento que ha cobrado mucha importancia en este trabajo, no solamente por la importancia expresa y manifiesta que han otorgado los informantes – mostrando que es una cuestión que genera preocupaciones y a la que están planteando dedicar o dedican ya muchos recursos. Sociológicamente y en el contexto del estudio de trasplantes, es justamente en la traducción donde se dan encuentro los elementos clave que determinarán la configuración, la definición y la representación de qué es, para qué sirve y cuál es el contenido del nuevo sistema simbólico.

Las estrategias de **reducción** y de **reinterpretación** son omnipresentes. La reinterpretación es a veces explícita y otras muchas veces es implícita, pero reconocible en ambos casos. De forma explícita se traduce en un proceso constante de releer la cuestión que sea y además dar los motivos por los que se reinterpreta y por qué se hace de esa forma. Son ejemplos muy claros el énfasis en la laicidad (que va acompañado de la consciencia en las dificultades de seguir la vía monástica de forma mayoritaria) y también las reinterpretaciones conceptuales. La reencarnación es el ejemplo paradigmático y más extendido. Aunque el rango de posiciones respecto a la reencarnación va del extremo de la incredulidad al extremo del convencimiento, hay muchos espacios intermedios donde la reinterpretación toma forma. En cuanto a la reducción, cabe decir que operativamente es muy interesante y es altamente relevante en el contexto reflexivo: forma parte de procesos de elección de lo conveniente, lo apreciable y sobre todo, lo comprensible. No obstante, aunque la reducción se cumple en muchos casos, en este trabajo se ha hallado otra estrategia, paralela a la reducción pero en parte más compleja y que a la vez supone un mecanismo de legitimación: la **deconstrucción**. Así como la **reducción** es concentrar el foco en aspectos determinados, la **deconstrucción** es, considerando el “todo”, dividirlo y explicitar qué se toma y qué no se toma. La deconstrucción es simultáneamente una estrategia adaptativa y un mecanismo de legitimación. Se han detectado esencialmente dos deconstrucciones: el fondo – forma y técnica – doctrina. Es *deconstruir* para hacer separable. Es más que una forma de adaptación: incluye también cierta legitimación. Es hacer visible aquello ininteligible, justamente para justificar por qué se aparta. La distinción entre fondo y forma tiene mucho que ver con la noción de “despojar a la tradición de su vestido oriental”, que correspondería a la “forma”, para tomar el “fondo”. A menudo el fondo para los informantes constituye la esencia de las tradiciones budistas. Cabe decir también que no existe consenso sobre qué es la esencia. Junto a esta, se han identificado dos formas más de legitimación de los cambios: la justificación por la naturaleza adaptativa del Budismo y el pragmatismo como justificación. De las tres, la que supone un hallazgo más considerable es la **deconstrucción**.

En cuanto a la composición de las *Sanghas*, cabe decir que la mayoría de budistas en España no forman parte de comunidades migradas que actualmente vivan en España, sino que la presión demográfica no es un elemento importante en este caso. Es por tanto un fenómeno que tiene que ver sobre todo con la adopción de nuevos valores e incluso con conversiones de españoles al Budismo. No obstante, el análisis de las tradiciones budistas en nuevos contextos invita a repensar la categoría de “converso”: no acaba de funcionar del todo bien si implica dejar una religión y convertirse a otra, porque lo que tienen en común todos ellos es que son practicantes budistas, pero no necesariamente abandonan su religión antecedente ni tan

quiera tienen una religión precedente. Tampoco es útil en las situaciones en que se escoge el Budismo por su capacidad de transformación interior y se usa como terapia más que como código de vida. Las narrativas fundacionales yacen en procesos de búsqueda fundamentalmente y cuando llegan los primeros maestros a España llegan invitados particularmente por personas con un interés especial en hacer llegar las tradiciones a España (hipótesis 2b). Parece que al inicio eran búsquedas de sentido vinculadas a un contexto de país en transición, mientras que en la última década la proporción de practicantes que se acercan por cuestiones de tipo psicoemocional van en aumento (hipótesis 1c).

Las comunidades budistas o *Sanghas* no solo se democratizan mayoritariamente en cuanto al rol de los laicos, sino que se flexibilizan (hipótesis 1e), en el sentido que se multiplican y se generan tantas formas y trayectorias como necesidades individuales existen en la Sangha. Si bien es cierto que el papel de las mujeres es todavía limitado en las posiciones de poder (viéndose confirmada la hipótesis 1b), se puede prever que con el tiempo, habiendo muchas mujeres en las bases de los centros, terminarán llegando a posiciones de responsabilidad.

Las hipótesis 2a y 2b, vinculadas a las formas de definir y dotar de contenido al Budismo desde orientaciones y perspectivas diferentes, se ven también confirmadas. Sin duda se generan definiciones múltiples: desde una cosmovisión estructuradora de la vida a una técnica concreta (la tecnología de la Iluminación). Existe una enorme variabilidad entre formas de ver, entender y aproximarse a las tradiciones budistas. Sin poder confirmarlo, da la sensación que tomar el Budismo como un “todo” como algo vertebrador implica cierto habitus, mientras que tomarlo como herramienta (sobre todo técnicas, sin entrar en las cuestiones doctrinales, que son complejas y profundas) está más generalizado (igual que hay en los gimnasios clases de Pilates, Yoga o meditación y relajación). En cuanto al habitus, el Budismo tibetano aporta cierto misticismo alienante y muy basado en el conocimiento para poder comprender la cosmología budista y todos los reinos y elementos que intervienen en la vía mántrica. Este era un factor que no se había contemplado y por tanto no se confirma plenamente la hipótesis 2d. Las tradiciones Mahayana, especialmente Zen, son por el contrario pura simplicidad, atraen mucho más a personas más interesadas en el fondo que en la forma y mucho menos ritualísticas. Encajan mucho más con el discurso cientifista descrito por McMahan.

No resulta fácil sintetizar la complejidad y la variedad en unas cuantas categorías. La infinidad de centros y propuestas de templos, monasterios, lugares de encuentro y lugares de culto que componen el paisaje budista en este país, hacen que la distinción de doble entrada de Díez de Velasco sea una buena base, pero se ha visto que va más allá de centros urbanos de prácticas y centros de retiros situados en zonas rurales (Díez de Velasco 2009, 170). No es una cuestión ubicación, sino también de funciones. Los centros urbanos son de tipo funcional y son en realidad puntos de práctica y aprendizaje o estudio, con distintas aproximaciones a la tradición. Los monasterios y templos ubicados en el entorno rural son los “guardianes de la tradición”. Se genera aquí una doble estructura donde los templos y monasterios, más enfocados como instituciones de tipo total, son los garantes de la institucionalización a nivel de país. Mientras que los centros urbanos y funcionales se encargan de acercar la práctica a los entornos de vida reales y mayoritarios de los practicantes. Son budistas mayoritariamente a tiempo parcial, sin interés en la vida monástica. Los centros funcionales urbanos suponen tres

cuartas partes del total de centros y son los que más flexibilizaciones recogen. La mayoría de ellos tienden a la diversificación y la multiplicación de las formas de práctica, horarios y ritmos justamente para adaptarse a las necesidades y condicionantes de los practicantes urbanitas.

Se detectan especialmente dos paradojas o disonancias entre la praxis y el discurso. En primer lugar, por qué en un contexto donde se prima la racionalidad y el empirismo tiene tanto éxito el Budismo Vajrayana? Prácticamente la mitad de los centros en España son de orientación tibetana. Posiblemente el Vajrayana aporta lo “reconocible” en términos de una estructura vertical, la práctica envuelta en magia y mística. A nivel estructural se parece más al Catolicismo, se reproducen las formas, pero se continúa haciendo el énfasis en la propia experiencia, la comprobación en primera persona. Se resuelve a través de la técnica, sobre todo a través de la meditación, que sacraliza el mundo interior de uno mismo en lugar de buscar en un dios externo. No obstante, el Vajrayana también ofrece una proyección hacia fuera, hacia otro ser, en base a la devoción al maestro. Queda en segundo plano ese racionalismo imperante que se espera del Budismo Moderno, que encaja mucho más con las propuestas Zen, menos iconoclastas. Las escuelas Theravada en cambio, tienen muy poca presencia. Resulta paradójico también en el sentido que siendo la tradición de los bosques, pudiendo ser la más simple, es la menos presente. Puede explicarse por dos motivos posiblemente: por su énfasis en la vida monástica y por el poco énfasis misionero que ha habido en España.

La segunda paradoja tiene que ver con la disonancia entre el discurso antiproselitista y la importancia otorgada a dar a conocer el Budismo. El proselitismo es inherente históricamente al Budismo y en cambio de entre la muestra de participantes sólo hay una organización que acepte el proselitismo como parte de su funcionamiento. En las entrevistas en profundidad surge constantemente el rechazo a las actividades proselitistas. Posiblemente se deba a que el proselitismo, en un entorno monoteísta y hegemónico se asocia a sectas (en el sentido coloquial y peyorativo del término, no en el no Weberiano). Colectivos proselitistas han sido los Testigos de Jehová, por ejemplo y su lugar en el imaginario social es poco exitoso.

La última cuestión a retomar en las conclusiones es la validación de la tipología y se destina a ello el apartado siguiente. Se ofrece una propuesta de clasificación nueva, intentando captar la complejidad del fenómeno y ponerle cierto orden.

12.3 Modelo(s) de Budismo: hacia una nueva propuesta tipológica

El objetivo que se plantea es ofrecer gran parte de la información presentada hasta aquí de forma ordenada. Para “ordenarlo” se ha utilizado el análisis de Conglomerados²²⁹. La tipología tiene por objetivo mostrar una forma de clasificar los distintos modelos de Budismo existentes en España. En este apartado se presenta y se valida la tipología propuesta. Hasta ahora, los grandes ejes se han centrado en las dicotomías (o tricotomías) de etnia y conversión, o bien en el debate entre la preservación y la adaptación. Esta propuesta de clasificación pretende ir más

²²⁹ Conocido habitualmente como *Cluster Analysis*. Revisar el apartado de la **Estrategia analítica** (pág. 184) donde se exponen las bases y funciones del análisis de conglomerados.

allá, tomando en consideración que la realidad es compleja y que hay multitud de factores actuando sobre cada uno de los proyectos y por tanto hay múltiples factores que inciden en la configuración de los centros Budistas en España que se ha descrito hasta el momento. La clasificación se basa en cinco grandes conceptos o dimensiones de distinta índole. Los conceptos escogidos son: (1) la *Narrativa fundacional y misión de la organización*, (2) la *Visión del Budismo*, (3) la *Composición de la Sangha*, (4) las *Formas Organizativas* y (5) *El Marco relacional de referencia*²³⁰. Es un intento de crear una clasificación más compleja y operativa que las existentes para clasificar los centros de tradición budista afincados en nuevos contextos.

12.3.1 Los ejes de clasificación de la tipología

En este apartado se muestran los cinco conceptos que intervienen en la tipología. En cada uno de los conceptos se han elegido las variables elaboradas para poder trabajar con menos variables y con el formato adecuado para la técnica²³¹. El objetivo de detectar características similares y agrupar a los centros por sus similitudes para cada uno de los conceptos. La elección de los conceptos y las variables se basa en el marco teórico y en los resultados obtenidos en los capítulos 8 a 11.

La narrativa fundacional

La narrativa fundacional aporta las características y las condiciones de creación de los centros. Se han tomado en consideración el año de fundación, la iniciativa fundacional, los objetivos iniciales, los objetivos futuros y el tipo de centro creado. Las variables incluidas en el análisis son las siguientes:

Tabla 51: Variables utilizadas para Análisis de Conglomerados de NARRATIVA FUNDACIONAL

Dimensión	Variables Utilizadas
INICIATIVA FUNDACIONAL	Iniciativa fundacional - Conversos y practicantes
	Iniciativa fundacional - Tipo institucional y asiática
MISIÓN	Objetivos iniciales - Representación e institucionalización
	Objetivos iniciales - Relacionados con la práctica y la difusión del Budismo
	Objetivos futuros - Relacionados con la supervivencia organizativa
	Objetivos futuros - Proyección externa de reconocimiento y difusión
AÑO FUNDACIÓN	Año fundación
PERFIL DE CENTRO	Perfil centro - Instituciones totales, entorno rural
	Perfil centro - Instituciones funcionales, entorno urbano

²³⁰ Para consultar las variables incluidas en cada concepto, ver el capítulo del modelo de análisis (pág. 153 y siguientes).

²³¹ El Análisis de Conglomerados requiere variables continuas. Se pueden consultar todas las transformaciones de las variables en el **anexo de la propuesta tipológica**, (ver pág. 480). Se muestran 5 tablas, una por concepto y se muestran las variables para las que se ha realizado dimensionalización en cada concepto marcadas en azul (y las que no, en fuente normal). Para algunas variables se ha considerado oportuno aplicar un proceso de dimensionalización con el objetivo de reducir el número de componentes o indicadores. Ello permite trabajar con un número más reducido de variables pero con potencial explicativo fuerte, de cara al procedimiento último de la clasificación. A continuación se exponen los cambios que se han realizado en las variables para poderlas incluir en el análisis.

La Visión del Budismo

El segundo concepto es la Visión del Budismo y aporta la construcción o interpretación de qué es el Budismo para cada caso, para qué sirve y qué posicionamiento se presenta frente al compromiso social y la adaptación de la tradición. Bajo el concepto de la visión del Budismo se han dimensionalizado cuatro elementos: la *definición*, las *características* otorgadas al Budismo, la escala de *Compromiso Social* y el *grado de adaptación*. Se presentan a continuación los indicadores incluidos:

Tabla 52: Variables utilizadas para Análisis de Conglomerados de VISIÓN DEL BUDISMO

Dimensión	Variables Utilizadas
DEFINICIÓN	Definición - Crecimiento Personal
	Definición - Elemento Colectivo
	Definición - Código de vida
CARACTERÍSTICAS	Características - Moderno, democrático y racional
	Características - Nivel doctrinal y práctico
	Características - Dificultades del Budismo
COMPROMISO SOCIAL	Escala de Compromiso Social
ADAPTACIÓN TEXTUAL	Grado adaptación y textos - Fidelidad original
	Grado adaptación y textos - Adaptadores traducidos

La composición de la Sangha

Para el análisis de la *Composición de la Sangha* se han tomado las siguientes variables: En primer lugar se presentan las variables o indicadores que se han utilizado para construir la variable “democratización”. En el cuestionario se recogía información acerca del número total de miembros de la sangha además de información sobre su género, nacionalidad (asiáticos/no asiáticos), edad, rango (monje/laico) y residencia o no residencia. Una vez obtenida esta información se estandarizan los datos calculando los porcentajes para cada caso. Los ejes básicos de la democratización son la participación elevada de mujeres, laicos y laicas y no asiáticos.

Tabla 53: Variables utilizadas para Análisis de Conglomerados de COMPOSICIÓN DE LA SANGHA

Dimensión	Variables utilizadas
TAMAÑO	Tamaño de la Sangha
DEMOCRATIZACIÓN	Grado de democratización- mujeres, laicos y no asiáticos
ESTRICTEZ	Escala de estrictez de pertenencia

Las formas organizativas

En las cuestiones relativas a la organización se han distinguido entre los elementos de organización interna y las de afiliación externa. En este caso se han tomado primeramente cuestiones de estructura: tanto jerárquica como administrativa (puesto que se ha contrastado

la doble estructura en el análisis), cuestiones de financiación y supervivencia económica y por último la afiliación y organización externa agrupaciones de centros de tipo comunitario y/o representativo.

Tabla 54: Variables utilizadas para Análisis de Conglomerados de FORMAS ORGANIZATIVAS

Dimensión	Variables utilizadas
JERARQUÍA ESPIRITUAL	Jerarquía - Vertical, modelos basados en el maestro
	Jerarquía - Horizontal, Modelos basados en el consejo o la Sangha
JERARQUÍA ADMINISTRATIVA	Repartimiento de tareas generales - especialización
	Repartimiento de tareas burocráticas - externalización
ORGANIZACIÓN EXTERNA	Organización externa - centros de decisiones y miembros de agrupaciones de centros
	Organización externa - centros autónomos, más entidades representativas
FORMAS DE FINANCIACIÓN	Financiación: privada y voluntaria
	Financiación: pública

El Marco Relacional de Referencia

El último concepto es el *Marco Relacional de Referencia*. A parte del capital social organizativo y la valoración del entorno, se ha tenido en cuenta el ámbito geográfico de presencia y actuación, puesto que el Budismo es un ejemplo de religión global, mundializada, que ha vivido una importante expansión más allá de Asia y que incluso está dando paso a una descentralización de las autoridades espirituales asiáticas. Para examinar esta cuestión, se ha tenido en cuenta el número total de países (como indicador de diversidad) y se han construido variables tales como el número de regiones donde está presente la Agrupación de centros (en caso de pertenecer a alguna y regiones refiriéndose a continentes), la proporción de relaciones en cada uno de ellos y además, el índice de descentralización calculado en base a las relaciones totales que se mantienen fuera de Asia (sumando las de los otros cuatro continentes).

Tabla 55: Variables utilizadas para Análisis de Conglomerados de MARCO RELACIONAL DE REFERENCIA

Dimensión	Variables utilizadas
VALORACIÓN DEL ENTORNO	Percepción del entorno
CAPITAL SOCIAL	Capital Social Organizaciones- endogamia en comunidad, misma tradición
	Capital Social Organizaciones - tamaño de capital social, relaciones exogámicas (otras tradiciones y no budistas)
ÁMBITO GEOGRÁFICO	Geolocalización del Capital Social - Descentralizados, base Europa
	Geolocalización del Capital Social - Internacionalizados, América, Oceanía y África

12.3.2 Los tres grandes modelos de Budismo en España

Para crear la tipología final, se parte de los resultados de los conglomerados aplicados a cada concepto. Se utilizarán en el análisis las 5 variables resultantes²³² (el conglomerado de pertenencia de cada caso para cada una de las dimensiones o conceptos especificados en el modelo). Así que se obtiene la tipología en base a los grupos que se han creado en el apartado anterior con el objetivo de ordenar en una tipología reducida los grandes modelos de Budismo que se están dando actualmente en España, de acuerdo con su *Misión* (narrativa fundacional), su *Visión* (las formas de definir el Budismo), su *Composición de la Sangha*, sus *Formas organizativas* y su *Marco Relacional* de referencia. Se ha aplicado el Análisis de Conglomerados jerárquico ascendente²³³. Se ha considerado el método de conglomeración de “Ward” por ser el que proporciona los resultados más optimizados y se toma la medida de las distancias euclídeas al cuadrado (por tanto, se miden disimilaridades, medida necesaria en la utilización del método Ward)²³⁴. Se han estandarizado los datos aplicando valores Z^{235} por caso (ya que la unidad de comparación son los centros o grupos, situados en las filas, los casos de la matriz). Se ha limitado el rango de soluciones entre dos y cinco conglomerados. En pruebas anteriores se habían obtenido hasta 9 conglomerados, pero teniendo una muestra de 70 casos un número de conglomerados demasiado grande era inoperativo. Así pues, para el análisis definitivo se piden soluciones entre 2 y 5 grupos.

A continuación se muestra la **Tabla 56**, donde se compara el número de casos por conglomerado para todo el rango de soluciones obtenidos:

Tabla 56: Distribución de la muestra en conglomerados para el rango de soluciones de 2 a 5 grupos

Número de conglomerados	N en C1	N en C2	N en C3	N en C4	N en C5	N total
2	41	21	-	-	-	62
3	20	21	21	-	-	62
4	20	21	10	11	-	62
5	9	11	21	10	11	62

²³² En lugar de las 34 variables originales, puesto que si se aplicaban las 34 simultáneamente los resultados generaban mucho “ruido” y los grupos recogían diferencias muy elevadas a nivel interno. La clasificación era inestable y de interpretación dificultosa. Se pueden consultar los conglomerados de pertenencia para cada uno de los conceptos y su análisis en el **anexo de la propuesta tipológica**, (ver página 480 y siguientes).

²³³ El proceso de decisión sobre el método ha sido largo y ha requerido numerosas pruebas y comparaciones entre el método jerárquico y el bietápico. Inicialmente se había probado el bietápico para poder trabajar con variables cuantitativas y cualitativas simultáneamente. No obstante, los resultados no presentaban una clasificación adecuada así que se optó por dimensionalizar las variables y transformarlas para que fueran todas continuas o resultado de una reducción de datos. De esta forma se ha podido trabajar finalmente con el Análisis de Conglomerados Jerárquico.

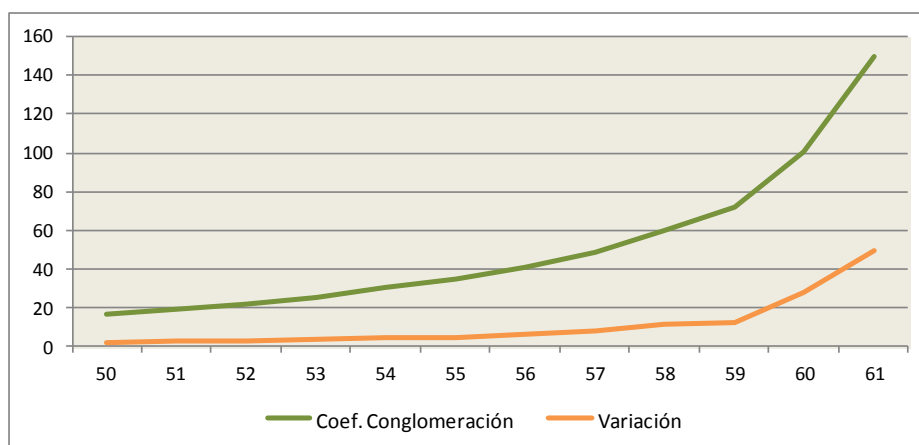
²³⁴ Para más detalles sobre la técnica, consultar la **Estrategia analítica**, ver página 185 y siguientes.

²³⁵ Los valores Z o Z-scores,). Se obtiene restando la media (μ) al valor original y dividiéndolo por la desviación estándar (σ).

En primer lugar cabe destacar que por la inexistencia de información en algunas variables, se detectan 8 casos perdidos y la muestra para el análisis disminuye de los 70 casos iniciales a 62. Observando la **Tabla 56** se encuentra la distribución de la muestra por conglomerados para las soluciones solicitadas. Desde la solución de dos conglomerados a la de cinco se detecta un grupo de 21 casos que se mantiene estable en todos los casos (es C2 para 2, 3 y 4 soluciones y C3 en 5 soluciones).

De entre los resultados generados por el procedimiento del análisis de conglomerados genera un dendograma y un diagrama de témpanos vertical. Son la representación gráfica de las etapas de conglomeración. El programa SPSS genera además una nueva variable en la matriz del conglomerado de pertenencia de cada caso (y cada caso posee como atributo el número de conglomerado al que se le asigna). ¿Qué solución es la óptima? Para tomar la decisión resulta de utilidad tener en cuenta el dendograma (no se reproduce aquí por su gran tamaño y dificultad de visionado). Junto al dendograma, también se crea un gráfico de sedimentación. Para crear el gráfico se toman los valores de los coeficientes de conglomeración para cada etapa y se calcula variación para cada iteración. Una vez obtenidos los incrementos, se representan gráficamente para poder identificar con claridad donde se sitúa el “codo” o el punto de inflexión de la pendiente. El coeficiente de conglomeración es la distancia a la que se crea el nuevo conglomerado y cuanto mayor es esta distancia, menos similares o más disimilares son los elementos que se agrupan. Esta distancia mide la dificultad o el esfuerzo para agrupar, así que cuanto mayor sea el valor, más disimilaridades se encontrarán entre los nodos agrupados. Por ello, una buena forma, sencilla y de uso habitual, es utilizar la representación gráfica de las variaciones en los coeficientes de conglomeración. Para este caso, se presentan los datos en el **Gráfico 97**. Se han representado únicamente las 11 etapas últimas (de la 50 a la 61) puesto que en las etapas que preceden a la 50 los valores no superan el 0,01. En el gráfico se puede apreciar el ligero incremento para las primeras etapas representadas: hasta la etapa 57 prácticamente la línea está sobre el eje de las X, a partir de ahí comienza a subir y el cambio brusco de la pendiente se da entre la etapa 59 y la 60 (se representan los valores de conglomeración, en verde; y el valor del incremento entre las etapas, en naranja; ver **Gráfico 97**).

Gráfico 97: Incremento de los coeficientes de conglomeración entre las etapas 50 y 61



Una vez localizado el punto de inflexión en la etapa 59, se aplica una sencilla operación: el número de conglomerados óptimo es la diferencia entre la N total y el número de etapa de inflexión. En este caso, la N es 62 y la etapa la 59, así que el número de conglomerados a considerar es 3 ($62-59=3$). La solución que se analizará de ahora en adelante será la clasificación de los centros budistas en **tres grupos** con 20, 21 y 21 casos respectivamente. Pero además de conocer qué casos pertenecen a cada conglomerado, se pueden caracterizar los conglomerados observando las medias de las variables utilizadas en la clasificación. Es la validación de la tipología. Eso es precisamente lo que se recoge en la **Tabla 118** (página 492 del anexo)²³⁶.

12.3.2.1 La Caracterización de los tres grandes grupos

Este apartado se centra en la caracterización de los tres conglomerados que se han obtenido, en base a la **Tabla 118** de medias comparadas. Se examina la distancia respecto a la media variable por variable, para comprender cuáles son las características y las tendencias para cada grupo.

Conglomerado 1: El conglomerado 1 recoge 20 casos (un 33% del total). La distribución de los tres grupos es bastante equilibrada (prácticamente un tercio cada grupo).

En cuanto a las características fundacionales de la organización, son centros que surgen mayoritariamente de iniciativas de conversos y practicantes (perfiles laicos y no asiáticos). No los impulsan de forma importante maestros, centros o instituciones. Nacen con pocos objetivos de representación e institucionalización, y en mayor medida nacían enfocados a la práctica y la difusión de las tradiciones Budistas. Como objetivos futuros se plantean básicamente cuestiones internas de consolidación y crecimiento de la organización (y otorgan muy poca prioridad a los de proyección externa: dar a conocer el Budismo y obtener reconocimiento social). Esto es, participar en el proceso de *Construcción Social del Budismo* de forma activa. Son los centros más antiguos (de media fundados en 1994), mayoritariamente centros urbanos y funcionales (aunque también se incluyen algunos centros totales en entorno rural, pero son muy minoritarios).

Para este conjunto de centros, el Budismo es un elemento colectivo básicamente. Se sitúan lejos al crecimiento personal y un poco más próximo al código de vida. Le atribuyen características modernas, rasgos como comunidades donde hay igualdad para hombres y mujeres y un enfoque racional. No por ello consideran que esté exento de dificultades a la hora de llevarlo a la práctica en el contexto occidental. Presentan el compromiso social más elevado (en consonancia con la definición del Budismo como elemento colectivo) y aunque son más adaptadores que recreacionistas, no siempre utilizan textos traducidos.

²³⁶ Se muestran las medias para todas las variables en función del cluster de pertenencia 1, 2 ó 3; y la media total por variable. Además se muestra la desviación típica en cada caso. Para facilitar la lectura, se han coloreado los resultados: en verde aquellos casos que están por encima de la media de la variable. En rojo los que están por debajo y en color crema los que se sitúan cerca de la media. Se han distinguido las variables según los conceptos a los que pertenecen para facilitar la interpretación.

Son sanghas más bien grandes, con casi 100 personas de media. La composición es altamente democratizada (donde participan mujeres, laicos y no asiáticos) y son los menos estrictos en el número de criterios de pertenencia.

Mayoritariamente funcionan en base a “consejos de administración” (no hay maestro residente). Se organizan de forma altamente especializada (probablemente debido a su gran tamaño) y con cierto grado de externalización. En cuanto a la vinculación externa, predominan los centros de carácter autónomo, que forman parte de entidades representativas más que agrupaciones de centros. Una minoría son también centros pioneros que son el lugar de referencia de sus comunidades. La principal forma de financiación es privada.

En su marco relacional, encuentran el entorno relativamente favorable. Tienen un capital social muy endogámico y son los menos exogámicos de los tres tipos. Son los que tienen una mayor orientación internacional en detrimento de la descentralización asiática y las relaciones con base estrictamente europea.

Conglomerado 2: Este grupo incluye 21 casos.

Se caracterizan por haber nacido de iniciativas mixtas (tanto institucionales como impulsadas por practicantes). Los objetivos iniciales eran múltiples, y aunque predominaban la representación y la institucionalización, la práctica y la difusión también ocupaban un lugar destacado. De cara al futuro, los esfuerzos se concentran en la proyección externa propiamente (no priorizan la supervivencia y consolidación de la organización, por lo que deben ser organizaciones bien asentadas). Son de finales de la década de los 90, de formato total, y ubicados en entornos rurales. Son esencialmente la categoría de monasterios, templos y centros de retiro.

Su visión y construcción de las tradiciones Budistas se basa claramente en la concepción del Crecimiento Personal, vinculado a un código de vida (el Budismo supone un camino a seguir que procura la autorrealización). No lo conciben como elemento colectivo, sino de base estrictamente individual y eso se refleja también en su nivel de compromiso social moderado. No consideran que el Budismo de base sea moderno, democrático y racional ni consideran importantes las dificultades de trasladarlo a occidente. Contemplan la doble vertiente doctrinal y práctica (así que no es un crecimiento personal basado en técnicas únicamente). Es una versión relativamente adaptada y por tanto no es importante tener en cuenta las dificultades. Presentan el mayor grado de fidelidad y continuidad respecto a la tradición.

Se trata de Sanghas medianas (con una media de 71 miembros) de democratización escasa (no predomina la participación de mujeres, laicos y no asiáticos) y son muy estrictos en el número de requisitos de pertenencia. Se puede convenir que son las organizaciones más rígidas.

Se basan principalmente en estructuras jerárquicas, que residen en la figura de los maestros. A nivel de distribución de tareas son los medianamente especializados pero están bajo la media en externalización. Tienden a ser centros de decisiones y pertenecientes a comunidades amplias, poco autónomos y afiliados a entidades representativas. Se basa en financiaciones privadas y voluntarias (donativos, cursos y cuotas) sobre todo, aunque también son los que reciben parte de ayuda pública.

Son los que perciben el entorno más hostil. Sus relaciones se basan en la endogamia, dentro de la misma agrupación de centros o en su defecto, dentro de la misma tradición. Presentan relaciones exogámicas poco por encima de la media y están altamente descentralizados y articulan sus relaciones con base europea. No presentan un perfil internacionalizado.

Conglomerado 3: por último se encuentra el grupo que reúne también 21 casos. Por lo general presentan muchas similitudes con los del conglomerado 1, pero es una visión más reformista.

Responden a iniciativas mayoritariamente institucionales y asiáticas, y también presentan una leve participación de conversos y practicantes en los impulsos fundacionales. Se plantearon inicialmente objetivos relacionados con la práctica y la supervivencia, dejando en segundo plano los objetivos de representación, preservación e institucionalización. De cara a los próximos los objetivos son variados, pero, parecen más importantes las prioridades de supervivencia de la organización que los elementos de proyección externa. Son centros fundados mayoritariamente a finales de los 90 con un carácter marcadamente urbano y funcional.

Definen el Budismo de forma poco concreta. Quizá es una versión menos extrema que el conglomerado 2 del crecimiento personal, pero sin considerarlo como código de vida ni como elemento colectivo. No entienden el Budismo como un todo, un eje vertebrador de la vida, la cosmovisión y las relaciones. Se definen como adaptadores y usuarios importantes de traducciones. No consideran que el Budismo responda a características modernas y hallan dificultades en su implantación. Son los que presentan niveles de compromiso social más bajos y no contemplan la doble vertiente del Budismo doctrinal y práctico.

Son *Sanghas* más bien reducidas (29,5 personas de media), con una democratización baja, y el nivel de estrictez medio.

Son modelos organizados en torno a la figura del consejo en la toma de decisiones. En el desempeño de tareas son poco especializados y no cuentan con una compleja estructura de externalización. Son sobretudo centros referenciales de agrupaciones de centros, y otros también son centros autónomos vinculados a entidades representativas. La financiación privada es habitual pero tiene un peso relativo la recepción de subvenciones públicas.

Perciben el entorno como muy favorable y poseen un capital social diverso. Son muy poco endogámicos y ligeramente exogámicos, están relativamente descentralizados de Asia y tienen relaciones de base Europea. No presentan ninguna tendencia a la internacionalización.

12.3.2.2 La comparación entre grupos y la asignación de nomenclatura

Una vez descritos los tres grupos creados con el análisis de clasificación, vale la pena compararlos entre ellos brevemente. Para ello se realiza la comparación por variables y poniendo atención a los bloques separadamente.

En cuanto a la **Narrativa fundacional**, se dibujan claramente tres situaciones distintas a nivel de iniciativas fundacionales: las que se fundan mayoritariamente de “arriba a abajo” (conglomerado 3), las que son de “abajo a arriba” (conglomerado 1) y los modelos mixtos, con predominancia del papel institucional y los maestros (conglomerado 2). En cuanto a los

objetivos iniciales, se planteaban dos orientaciones posibles (no excluyentes necesariamente) objetivos de representación y de tipo más institucional, y objetivos relacionados con la práctica y la difusión del Budismo. En el conglomerado 1 predominan los objetivos pragmáticos y más relacionados con el conocimiento del Budismo pero la representación queda lejana. El conglomerado 3 no se decanta ni por un tipo ni por el otro, pero la inercia le aleja más de la media la vertiente institucional. El modelo mixto y más ambicioso es el que presenta el conglomerado 2: donde conviven ambos tipos de objetivo, con predominancia de la parte institucional. Los objetivos futuros dibujan el mismo escenario para el conglomerado 3, aunque tanto en el 1 como en el 3 aumentan en importancia las acciones orientadas a la supervivencia de las organizaciones. En el caso del conglomerado 2, abandona o no cree prioritarios los avances en la institucionalización y sí cree muy prioritarios los temas de proyección externa y de reconocimiento social del Budismo. Presentan un papel activo en el proceso de construcción del imaginario social del Budismo. Son también los centros de autoridad (monasterios y centros de retiro reunidos en el conglomerado 2). En el conglomerado 3 se encuentran los que son predominantemente urbanos y en el conglomerado 1 sobre todo se aglutinan centros de tipo funcional y urbano.

En la segunda dimensión, la **Visión del Budismo**, se dibujan dos perfiles: los conglomerados 1 y 3, con variaciones adaptativas y el conglomerado 2, que es la versión más fiel y de continuidad. Los conglomerados 2 y 3 contemplan el Budismo como crecimiento personal (más el 2 que el 3), con la diferencia que el conglomerado 2 lo enmarca en un código de vida y el conglomerado 3 no contempla ni el código de vida ni la vertiente colectiva. Tampoco destaca rasgos democráticos en el Budismo, lo define como algo unidimensional y a su vez acusa poco las dificultades de práctica y recontextualización. El conglomerado 2 tampoco lo considera moderno ni que conlleve dificultades, pero sí destaca la vertiente doble de la doctrina y la práctica como elementos importantes (también el conglomerado 1, pero en menor medida). En términos de características atribuidas el perfil más similar al Budismo Moderno es el del conglomerado 1: halla resonancias democráticas, actuales y racionales, que a su vez van acompañadas de dificultades en la adaptación. El compromiso social, sin variar los niveles enormemente entre unos y otros, en el conglomerado 1 destacan los más comprometidos (también en la línea del Compromiso Social), el conglomerado 2 tiene un compromiso moderado mientras que el tres, en consonancia con su aproximación individualista, deja el compromiso en un plano trasero. En cuanto a la adaptación declarada, los más renovadores son los del conglomerado 3. Los del conglomerado 2 coinciden con el carácter continuista que presentan en los otros ítems mientras que la situación del conglomerado 1 evidencia algún tipo de mixtura. Si sitúan lejos tanto de la fidelidad como de la adaptación, aunque la inercia de lejanía es menor en la adaptación y las traducciones. El fenómeno que hay tras ello posiblemente es la mezcla entre una voluntad adaptadora y el uso de textos originales.

Las distintas **composiciones de las Sanghas** son también reveladoras: tanto el conglomerado 1 como en el 2 se trata de sanghas más bien grandes donde participan centenas de personas, mientras que en el conglomerado 3, los centros funcionales y urbanos de crecimiento de personal cuentan sus miembros por decenas. La democratización parece ir en consonancia con el tamaño: coincide que las sanghas más grandes son las más democratizadas (conglomerado

1) y las más pequeñas las que menos democratización presentan (conglomerado 3). En las formas de pertenencia se registran dos tendencias: los centros de carácter urbano y funcional son de media menos estrictos que los centros de tipo total (el conglomerado 2 dobla la media respecto a los conglomerados 1 y 3).

En cuanto a las **formas organizativas**, también se ha encontrado una fuerte heterogenia. A nivel organizativo interno, las instituciones de tipo total y de entorno rural están plenamente basadas en la figura del maestro y muestran una jerarquía vertical en su estructura de toma de decisiones (conglomerado 2, que a su vez era el más estricto en la pertenencia y el menos renovador en cuanto a la construcción social de las tradiciones Budistas se refiere). El conglomerado 1 reúne centros basados en un consejo, asamblea o sangha, propio de las iniciativas de practicantes laicos, expuesto en la parte teórica. El conglomerado 3 representa el mismo patrón que el 1 pero con énfasis menor en la figura del consejo. La organización en cuanto al repartimiento de las tareas presenta una gran especialización y una alta externalización para el conglomerado 1 (son también las organizaciones más grandes y quizá por ello se deriven a estructuras más complejas y diferenciadas). Los conglomerados 2 y 3 presentan similitudes en la organización interna: especialización moderada y externalización baja. En cuanto a la organización externa, el conglomerado primero se caracteriza por recoger centros autónomos cuya vinculación está más en la línea de la afiliación a organizaciones representativas. En el conglomerado tres predominan los centros principales y pertenecientes a comunidades amplias. El conglomerado 2 acoge más bien centros principales de comunidades amplias que centros desvinculados y afiliados a organizaciones representativas. Por último las fuentes de financiación del conglomerado 2 responden a un patrón de pago privado y/o voluntario y en menor medida de aportación pública. También está presente la aportación pública en el conglomerado 3. En el 1 la financiación pública es muy baja.

Por último, queda comparar las posiciones en la dimensión del **marco relacional de referencia**. La percepción del entorno tiende a ser poco favorable en los tres casos, aunque los más optimistas son los del conglomerado 3. La visión menos favorable la concentra el conglomerado 2, justamente los que se corresponden con centros totales (monasterios y centros de retiro). Sería interesante explorar en qué medida la percepción de la favorabilidad del entorno impacta en el grado de adaptación que se aplica y el discurso que se construye alrededor de qué es y para qué sirve el Budismo. En cuanto al capital social y el marco relacional propiamente, los conglomerados 1 y 3 presentan relaciones de carácter endogámico, mientras que el conglomerado 3 presenta una fuerte desviación hacia la exogamia (relaciones fuera de su comunidad y/o tradición, lo que supone una red de relaciones más diversa). El conglomerado 2 es el paradigma de un Budismo descentralizado y de redes en base europea. El conglomerado 1 presenta el patrón de internacionalización (y no necesariamente descentralización) y el 3 es el menos internacionalizado de todos y presenta tendencia moderada la descentralización y europeización.

Para concluir esta parte, se presenta a continuación la **Tabla 57** resumen de cada una de las dimensiones para los tres conglomerados, para poder aplicar finalmente una nomenclatura. Se

destacan los principales rasgos en cada dimensión para poder abstraer la esencia de cada grupo de la clasificación. Véase la **Tabla 57**:

Tabla 57: Comparación de las principales características de los Conglomerados para cada dimensión

	Conglomerado 1	Conglomerado 2	Conglomerado 3
Dimensión 1: Narrativa fundacional	Iniciativa fundacional laica, objetivos iniciales de práctica y actuales de supervivencia. Sobre todo centros urbanos funcionales	Iniciativas fundacionales mixtas, objetivos iniciales completos, para el futuro proyección externa. Centros totales: Monasterios y centros de retiro	Iniciativas fundacionales institucionales, inicialmente objetivos más bien relacionados con la práctica y actuales a la supervivencia. Únicamente centros funcionales y urbanos
Dimensión 2: Visión del Budismo	Budismo como elemento colectivo, de rasgos modernos y con dificultades de práctica en occidente. Compromiso social alto. Mixto entre fidelidad y adaptación	Budismo como crecimiento personal y código de vida. Importancia de la doble vertiente. Fidelidad original.	Débilmente asociado a crecimiento personal (nada colectivo, muy individual), Budismo visto como poco democrático y con elevado nivel de dificultad. Poco compromiso social. Adaptadores traductores.
Dimensión 3: Composición de la Sangha	Sanghas grandes, muy democratizadas y poco estrictas	Sanghas medianas y grandes, democratizadas moderadamente y muy estrictas	Sanghas pequeñas, poco democratizadas y poco estrictas
Dimensión 4: Formas organizativas	Horizontales, en base a la sangha, especializados y con externalización, centros autónomos y de afiliación representativa. Financiación privada	Jerárquicos, basados en el maestro y de baja especialización. Centros relativamente autónomos. Financiación pública y privada	Modelos más bien horizontales, centros pioneros y centros d decisiones. Financiación sobre todo privada pero algo de pública
Dimensión 5: Marco relacional de referencia	Entorno no demasiado favorable, endogamia fuerte y gran presencia internacional	Entorno muy poco favorable, endogamia fuerte y descentralización de base europea	Entorno favorable, capital social amplio y exogamia. Descentralización europeizada
% TOTAL (N)	33% (20)	34% (21)	34% (21)

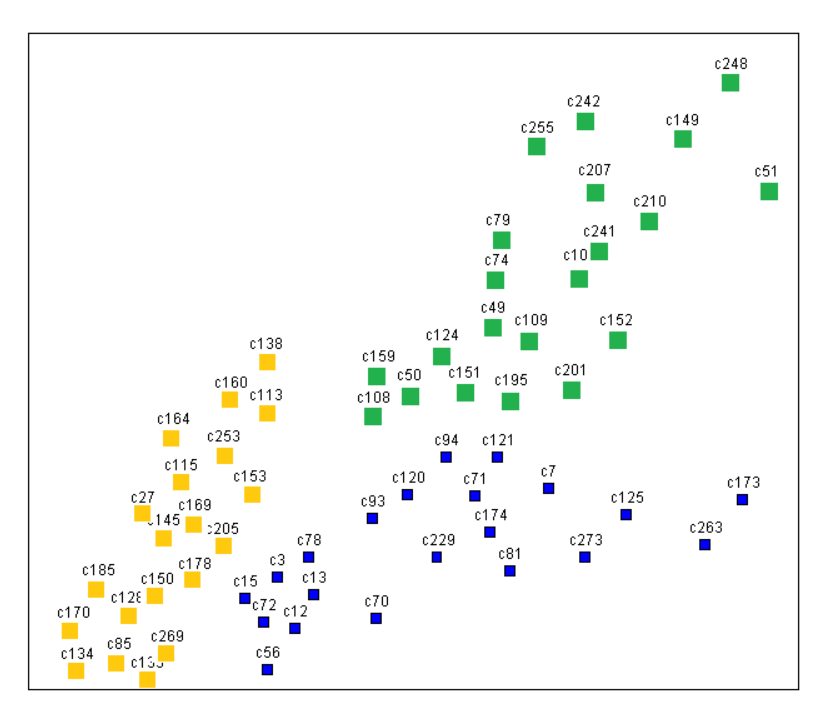
En definitiva, el primer conglomerado, ejemplariza una corriente importante en la literatura de los estudios budistas. Se corresponde con un **“Budismo Moderno: laico, urbano, democrático y global”**, de orientación colectiva: entendido como un elemento colectivo y con alto nivel de compromiso social. Nace impulsado de “abajo a arriba”, desde la perspectiva laica con la finalidad de practicar y de carácter urbano. Se organiza de forma horizontal, donde las *Sanghas* son laxas en cuanto a pertenencia, y por tanto son grandes y democratizadas. El sustento económico se basa en las aportaciones privadas El nivel de sectarismo y endogamia es fuerte en sus relaciones, pero a la vez son centros autónomos que forman parte de redes internacionales de tipo representativo. En su orientación global encuentran que el entorno

español en el momento de su fundación no era demasiado propicio. Es una mezcla entre la adaptación y la fidelidad, por tanto se puede considerar que son revisionistas.

El segundo corresponde al paradigma del **“Budismo neotradicional: misionero, de autoridad tradicional pero con mensaje adaptado al énfasis del crecimiento personal”**, cumple con las características descritas en la literatura de las tradiciones Budismo misionero, impulsado por maestros y laicos, con voluntad de mantener la fidelidad original pero renovando el discurso y psicologizando hacia el crecimiento personal. Es el ejemplo de recreacionistas con el énfasis en algo identificable e inteligible por la población local. Son las autoridades tradicionales en forma de monasterios y centros de retiros, donde la práctica y el estudio ocupan posiciones importantes. Son los que consideran el entorno más hostil, y se relacionan en base a una endogamia fuerte y descentralización elevada y concentrada en Europa.

El último conglomerado supone una versión más crítica o renovada que el conglomerado 1: se pueden identificar con el **“Budismo instrumentalizado: revisión crítica del Budismo actualizado, institucional, pragmático y glocal”**, no considera el Budismo como algo integral que unifique el colectivo ni sea un código de vida. Está mucho más cercano a la visión de crecimiento personal (sin ser el más saliente en esta identificación). La revisión es crítica, donde no se considera que el Budismo contenga rasgos democráticos, modernos y racionalistas, sino que se le pueden sacar a relucir en el nuevo contexto. No se considera la doble vertiente práctica y doctrinal y se identifican leves dificultades en cuanto a la disciplina. Se declaran adaptadores y partidarios de la traducción de los textos, como parte del proceso de construcción. Son iniciativas institucionales mayoritariamente de maestros no asiáticos (que toman un papel activo en la revisión y adaptación del Budismo de forma crítica), no hay una tendencia clara en las sanghas en cuanto a democratización, pero sí son de tamaño pequeño y de pertenencia laxa. Son de fundación reciente y de carácter urbano y funcional. Son centros de referencia que encuentran un encaje con el entorno y no lo consideran tan hostil, con un capital social exogámico y de base Europea.

Por último, se muestra la representación espacial de los conglomerados. En el **Gráfico 98** se representa la matriz de distancias en un espacio de dos dimensiones. La pertenencia a los conglomerados se distingue por el color de los cuadrados. El color calabaza (a la izquierda del gráfico) pertenece al conglomerado 1. Los de color azul son el conglomerado 2. Por último y marcados en color verde (en la parte superior derecha) se hallan los casos del conglomerado 3.



Hasta aquí se han apuntado los principales hallazgos, aunque el detalle y la información proporcionada sólo se pueden valorar revisando los capítulos de análisis. En la siguiente sección se apuntan a posibles aplicaciones de los resultados obtenidos.

12.4 Aplicaciones de los resultados obtenidos

En cuanto a las aplicaciones del conocimiento generado, pueden distinguirse dos vías de aplicación: las utilidades académicas y las de ámbito social o de transferencia del conocimiento.

A **nivel académico** el conocimiento acerca de esta segunda expansión del Budismo abre las puertas hacia investigaciones sobre las difusiones en tiempo real: los procesos de instalación y crecimiento, así como las estrategias utilizadas para adaptarse a nuevos contextos extraños y socioculturalmente distantes. A este fin pueden servir los resultados empíricos de los capítulos 8 a 11. Permiten también avanzar en las teorías del trasplante y las estrategias adaptativas. El hallazgo de la *deconstrucción* como forma adaptativa y mecanismo de legitimación puede ser muy útil para análisis en muchas áreas, precisamente en un contexto de elegibilidad creciente. Por otro lado, los resultados reflejan algunos retos presentes para la Sociología: ¿cómo se definen las comunidades? ¿Cómo se configuran las comunidades en un espacio laxo, donde las identidades y la afiliación son flexibles y las identidades están en transición? ¿Cuáles deben ser las definiciones de religión, espiritualidad y en qué situaciones se adecúan? Interrogantes sobre cuán diferenciada está la religión de la cultura, la espiritualidad de la psicología y el papel que desempeña la construcción reflexiva de las identidades, son interrogantes que se apuntan desde los resultados obtenidos, se mencionan en la teoría y que en la práctica se deberán abordar en un futuro próximo.

Como innovación y contribución importante de este trabajo, además de información empírica acerca de los centros budistas en España, se ha proporcionado una propuesta tipológica. Se ha construido para obtener conocimiento sistemático sobre los centros budistas en España, pero también se podría aplicar en otros países de la segunda expansión. Tanto la tipología como el cuestionario se han construido teniendo muy en cuenta la agenda de Pitchford y sus colaboradores. Apuesta por tanto por tratar cuestiones transversales y referenciales para el estudio de cualquier movimiento religioso. Por extensión, tanto los instrumentos de recogida de la información (cuestionario y entrevistas) como la herramienta analítica (la tipología) son fácilmente adaptables a cualquier otra tradición religiosa que se haya implantado en un nuevo contexto. Por tanto, se pueden utilizar de forma comparativa en un mismo contexto para distintas tradiciones (en el caso español sería interesante compararlo con el Islam, por sus diferencias respecto al trasplante del Budismo: se trata de una tradición importada por los flujos migratorios, practicada mayoritariamente por islámicos de origen y que en el imaginario social se percibe como un colectivo más conflictivo que los budistas), o bien en distintos contextos para las tradiciones budistas en sí.

Por otro lado, proporciona información teórica para comprender los cambios de valores que se pueden dar en los sectores bienestantes y de elevado capital cultural. Con la introducción del Budismo hay un retorno o un gran énfasis en los valores humanistas y las corrientes basadas en el potencial humano. El Budismo proporciona guías y herramientas sobre cómo gestionar esa capacidad de incidir sobre la propia vida y la de los demás. Las propuestas budistas suponen una vía que genera responsabilidad colectiva, porque parte de una visión de un

mundo interconectado y de funcionamiento sistémico. Cada pieza forma parte de un *todo* y el comportamiento de cada pieza incide en el *todo* y en las demás *piezas* de ese *todo*.

Si bien la presencia numérica de practicantes budistas (basada en los cálculos orientativos), no supone una gran proporción de la población, la capacidad de influencia en el caso español es importante dado que son personas que forman parte de élites culturales y con un potencial de influencia fuerte. También hay elementos que se inmiscuyen no sólo en la realidad religiosa, sino en la realidad cultural también, como se ha hallado en otros contextos occidentales. (Aupers y Houtman 2010), siendo especialmente útil para estudios culturales.

A **nivel de uso social** puede ser útil para diversos colectivos. Para el colectivo de centros budistas y practicantes o interesados budistas estos resultados pueden suponer una radiografía de la situación, un mapa donde situarse ellos mismos y situar a los demás modelos de Budismo. Quizá podría ser también un inicio para favorecer u orientar ese contacto interbudista que en otros países se está dando y en España se percibe como deseable pero todavía incipiente y complicado.

Por otro lado, puede resultar de interés a nivel institucional. El Budismo presenta elementos interesantes en cuanto a la convivencia religiosa en un contexto institucionalmente católico. Agencias gubernamentales u organismos como la Fundación Pluralismo y Convivencia han mostrado su interés por el colectivo budista por ser una minoría creciente. A grandes rasgos, esta tesis permite comprender qué cambios existen en la composición religiosa de la población y qué valores están en expansión en colectivos influyentes en la sociedad como son las clases medias educadas. En tercer lugar, más allá de las instituciones políticas, puede suponer una fuente de información relevante para las instituciones religiosas establecidas. Por último, dado el compromiso social que apuntan desde algunas comunidades, podría ser interesante para agentes del tercer sector tener conocimiento del pósito asociativo y compasivo que se está generando. En un contexto de crisis económica en el que el altruismo y la generosidad son el motor de la vida asociativa, el conocimiento y/o contacto con comunidades budistas puede generar sinergias interesantes e iniciativas sociales. En todos esos casos, puede proporcionar herramientas útiles para considerar elementos objetivos para repensar la gobernabilidad o los enfoques que proponen.

12.5 Reflexión del proceso abordado: dificultades y limitaciones

Se han presentado las aportaciones de la tesis al inicio de las conclusiones. Se ha reservado este espacio para reflexionar brevemente acerca de las dificultades halladas en el camino y las limitaciones del trabajo presente. En primer lugar, una dificultad que se convierte en limitación, es que el fenómeno del Budismo en España es extremadamente dinámico. El ritmo de creación de centros hace que sea extremadamente difícil mantener una base actualizada un año después del cierre del trabajo de campo. Esto ha supuesto ciertas dificultades y ciertos retrasos en el trabajo de campo mientras se priorizaba la inclusión de todos los centros existentes al avance del trabajo de campo.

Otra dificultad pero que a la vez ha sido una fuente enorme de motivación es la falta de información del fenómeno. Son pocos los autores que hasta el momento se han adentrado en

el estudio del Budismo en España y las referencias a menudo eran lejanas y más adecuadas a centros de carácter étnico y fenómenos migratorios que son prácticamente inexistentes. El uso de la imaginación sociológica ha sido indispensable para avanzar en muchas etapas de tomas de decisión cruciales de este trabajo.

No obstante, la más importante de todas es que se trata de un trabajo extensivo y por tanto se ha presentado mucha información con más voluntad descriptiva que explicativa. Ahora se tiene un conocimiento extenso acerca de múltiples facetas del Budismo en España y se ha situado el origen de las adaptaciones en la posición tomada frente a la tradición, pero no se han podido identificar los mecanismos causales del fenómeno. En realidad la limitación es que el trabajo ha supuesto una de las primeras piedras y se ha optado por la extensividad frente a la causalidad. Se citan aquí las limitaciones principales aunque seguramente hay más de las que una misma puede identificar.

12.6 ¿Y ahora qué? Prospectiva y futuras líneas de investigación

Al cierre del trabajo la autora se plantea casi más preguntas que cuando comenzó el viaje intelectual. Hay algunas cuestiones no resueltas en las que sería interesante seguir ahondando. Uno de los objetivos a corto plazo intentar aplicar el mismo cuestionario que se ha construido para este trabajo en dos vías: por un lado comparando el caso del Budismo en otros países europeos (obteniendo así una comparación intrabudista); por el otro, comparando distintas tradiciones en un mismo contexto. Comenzando por el caso español, resultaría muy interesante aplicarlo al Islam, siendo también una cosmovisión trasplantada pero esta vez por presión demográfica y con contactos históricos y múltiples influencias.

Paralelamente, surgen un conjunto de preguntas nuevas sobre los retos futuros y las consecuencias de la implantación del Budismo: ¿Qué implicaciones tiene la implantación y la adaptación de una tradición milenaria, puesta al servicio del crecimiento personal? Esta es un área importante sociológicamente sobre la que seguir investigando.

El Budismo sigue en expansión en España y cabe esperar que sigan aumentando los *buscadores* interesados, movidos por motivos espirituales o no. Si bien no se puede esperar una conversión generalizada, sí que se puede pronosticar que entre los sectores de alto capital cultural del país, sigan aumentando su interés. No es una cuestión de capital económico únicamente, así que aquellos que tengan capital económico y capital cultural pero se estén beneficiando de las estructuras vigentes, no harán ese cambio de forma inminente. Para aquellos que solamente tengan capital económico, si además no están sufriendo en gran medida los efectos, si no despiertan la visión humanista y no hedonista, difícilmente tendrá efecto sobre ellos. Debe ir acompañado de capital cultural para comprender la construcción social en la que están inmersos y ver que las estructuras y las priorizaciones de los valores es una cuestión de pacto social y no de herencia.

El contexto actual está teñido por una crisis económica, material y cultural. Se ha puesto de manifiesto que las estructuras sobre las que el sistema se ha basado hasta el momento (política, economía, religión) están en procesos de desestructuración. Cuando las viejas

estructuras se agotan, se crean las grietas necesarias para el calado de nuevos discursos y cosmovisiones. Las trayectorias de búsqueda atraen a nuevas formas de ver y explicar el mundo, de relacionarse con uno mismo, con los demás y el resto de existencia. El clima social puede favorecer enormemente que suponga todavía más atractiva una cosmología que se basa en la dimensión no material, en buscar la Felicidad en uno mismo y romper con el mito de la búsqueda hacia fuera. El Budismo ofrece una vía, una forma de concebir la relación con el mundo material y el inmaterial, además de enseñar cómo relacionarse o como concebir la naturaleza y el hombre, el retorno a la simbiosis, más allá de la superioridad. El concepto de la “interdependencia” está a la orden del día y se percibe en las experiencias vitales de los individuos. Como efecto de las estrategias adaptativas de reducción, probablemente se quede en tomar la parte doctrinal más básica y la meditación, y que presente de forma neutral para aplicarse e introducirse en otros muchos campos donde pueda ser de utilidad.

La introducción del Budismo en España, en cualquiera de sus modelos, invita a pensar en el cultivo de un pósito para un cambio social. Se dé o no, puede resultar altamente interesante reflexionar acerca de la dirección, la fuerza y el alcance. No se trata de una cuestión de valores postmaterialistas únicamente a nivel individual, sino que se abren avenidas para un énfasis fuerte en el humanismo, el bienestar y la unión con el resto del mundo. El trasfondo de muchos valores budistas se combina con un humanismo fuerte, que apela al potencial de cambio en el propio individuo.

Quizá esté llegando el momento que la Sociología se implique en el análisis de las condiciones que generan una mayor calidad de vida. El debate ya no está entre corrientes de consenso o conflicto. La Sociología también debe entrar en esa etapa postmaterialista, al menos en parte: debe tomar el nuevo cometido de crear conocimiento para construir sociedades más felices, más equitativas y en definitiva, unas sociedades donde se facilite el desarrollo individual y colectivo. Evidencias recientes demuestran que las sociedades con menos desigualdades son beneficiosas para todos los que la componen. En un entorno de vidas flexibles, creencias elegibles y biografías configurables, es importante la información para poder escoger en condiciones de mínima libertad y conocimiento. Tras este intenso trabajo de investigación, se apela a que la generación de conocimiento sociológico sirva para proporcionar herramientas para construir mundos sociales que permitan crear entornos propicios para el desarrollo personal y social. La llamada es también para el ejercicio de la transferencia de ese conocimiento generado. La Sociología no puede seguir a remolque de la realidad cambiante. En el giro hacia una Sociología para la sociedad está una de las piedras angulares de la Sociología del siglo XXI.

BIBLIOGRAFÍA

- Adam, Enid. 2000. «Buddhist Women in Australia». *Journal of Global Buddhism* 1: 138-143.
- Allievi, Stefano, y Jorgen S. Nielsen, ed. 2003. *Muslim Networks and Transnational Communities in and across Europe*. Vol. 1. Muslimi Networks. Holanda.
- Alonso, M. Jesús. 2008. *Budismo y Medios de Comunicación*. Tesis Doctoral. España: Universidade de Santiago de Compostela: Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- Anderson, Benedict. 2005. *Comunitats Imaginades. Reflexió sobre l'origen i la propagació del nacionalisme*. València: Editorial Afers.
- Ang, Zhiyi, y Peter Massingham. 2007. «National culture and the standardization versus adaptation of knowledge management.» *Journal of Knowledge Management* 11: 5-21.
- Arroyo, Liliana. 2012. «El Budisme Ara i Aquí: Espanya va camí del Nirvana?» *Revista Catalana de Sociologia* 28 (Diciembre): 71-88.
- Aupers, Stef, y Dick Houtman, ed. 2010. *Religions of Modernity. Relocating the sacred to the self and the digital*. Holanda: Brill.
- Bailey, Greg, y Ian W. Mabbett. 2003. *The sociology of early Buddhism*. Primera. Inglaterra: Cambridge University Press.
- Ballard, Roger, ed. 1994. *Desh Pardesh: The South Asian Presence in Britain*. Londres: C. Hurst.
- Bankston III, Carl L., y Danielle A. Hidalgo. 2008. «Temple and Society in the New World: Theravada Buddhism in Social Order in North America». En *North American Buddhists in Social Context*, Primera, 51-86. Religion and the Social Order 15. Holanda: Brill.
- Barker, Eileen. 1989. *New Religious Movements. A practical Introduction*. Londres: HMSO.
- Batchelor, Stephen. 1994. *The Awakening of the West: The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Berkeley, CA: Parallax Press.
- . 1998. *Buddhism Without Beliefs: A Contemporary Guide to Awakening*. Reprint. Riverhead Trade.
- . 2011. *Confession of a Buddhist Atheist*. Nueva York: Spiegel & Grau Trade.
- Bauman, Zygmunt. 1995. *Life in fragments. Essays in Postmodern Morality*. Oxford: Blackwell Publications.
- Baumann, Martin. 1994. «Transplantation of Buddhism to Germany: Processive modes and strategies of adaptation». *Method and Theory in the Study of Religion* 6 (1): 35-61.
- . 1996. «Methodological smugness and the transplantation of symbolic systems: A reply to Eva K. Neumaier-Dargyay». *Method and Theory in the Study of Religion* 8 (4): 367-372.
- . 1997a. «Culture Contact and Valuation: Early German Buddhists and the Creation of a Buddhism in the "Protestant Shape"». *Numen* 44 (3): 270-295.
- . 1997b. «The Dharma has come West: a Survey of Recent Studies and Sources». *Journal of Buddhist Ethics* 4.

- . 1998. «Working the Right Spirit: The Application of Buddhist Right Livelihood in the Friends of the Western Buddhist Order». *Journal of Buddhist Ethics* 5 (1): 1-14.
- . 2001. «Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories and a New Analytical Perspective». *Journal of Global Buddhism* 2: 1-43.
- . 2002a. «Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 85-105. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2002b. «Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 51-65. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Beck, Ulrich. 2002. «Cosmopolitan Society and its enemies». *Theory, Culture and Society* 19 (1-2): 17-44.
- Beck, Ulrich, Scott Lash, y Anthony Giddens. 1997. *Modernización reflexiva: política, tradición y estética en el orden social moderno*. Primera. España: Alianza Editorial.
- Beck, Ulrich, y Natan Sznaider. 2006. «Unpacking Cosmopolitanism for the Social Sciences: A Research Agenda». *British Journal of Sociology* 57 (1): 1-23.
- Beckford, James A. 1987. *New Religious Movements and Rapid Social Change*. Sage.
- . 2003. *Social Theory and Religion*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Bell, Sandra. 2002. «Scandals in Emerging Western Buddhism». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 230-242. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Bender, Courtney, y Wendy Cadge. 2006. «Constructing Buddhism(s): Interreligious Dialogue and Religious Hybridity». *Sociology of Religion* 67 (3): 229-247.
- Berger, Peter L. «Reflections on the Sociology of Religion Today». *Sociology of Religion* 62 (1): 443-454.
- Berger, Peter L. 1969. *The Social Reality of Religion*. Londres: Faber.
- Berger, Peter L., y José Casanova. 2004. «Debate: las religiones en la era de la Globalización». *Iglesia viva: revista de pensamiento Cristiano*.
- Berger, Peter, y Thomas Luckmann. 2008. *La Construcción Social de la Realidad*. Sexta. Biblioteca de Sociología. Buenos Aires, Argentina: Amorrurtu.
- Besecke, Kelly. 2001. «Speaking of Meaning in Modernity: Reflexive Spirituality as a Cultural Resource». *Sociology of Religion* 62 (3): 365-381.
- Beyer, Peter. 1997. «Religious vitality in Canada: The complementarity of Religious Market and Secularization Perspectives». *Journal for the Scientific Study of Religion* 36 (2): 272-288.
- Biddington, Terry. 2007. «Spirituality in the Market place». *The Way* 46 (4): 113-126.
- Bisquerra, Rafael. 1987. *Introducción a la estadística aplicada a la investigación educativa: Un enfoque informático con los paquetes BMDP y SPSSX*. Barcelona: PPU.
- Blaut, James M. 1993. *The Colonizer's Model of the World: Geographical Diffusionism and Eurocentric History*. Primera. Estados Unidos: The Guilford Press.

- Bluck, Robert. 2006. *British Buddhism. Teachings, Practice and development*. Critical Studies in Buddhism. Estados Unidos y Canadá: Routledge.
- Borgatti, Steve. 1997. «Causal Cognitive Networks» presentado en Qualitative Data Analysis Workshop, Universidad de Ginebra.
- Boyne. 2001. «Cosmopolis and Risk. A conversation with Ulrich Beck». *Theory, Culture and Society* 18 (4): 47-63.
- Briones, Rafael, ed. 2010. *¿Y tú (de) quién eres? Minorías religiosas en Andalucía*. Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria Editorial.
- Brown, Callum G. «A revisionist approach to religious change». En *Religion and modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, 31-58. Oxford: Clarendon Press.
- Buades, Josep, y Fernando Vidal. 2007. *Minorías de lo mayor: Minorías religiosas en la Comunidad Valenciana*. Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria Editorial.
- Burghart, Richard. 1987. *Hinduism in Great Britain: The Perpetuation of Hinduism in an Alien Cultural Milieu*. Londres y Nueva York: Tavistock.
- Burke, Peter. 2006. «Introduction». *European Review* 14 (1): 99-103.
- Butler, Katy. 1991. «Encountering the Shadow in Buddhist America». En *Meeting the Shadow: The Hidden Power of the Dark Side of Human Nature*, editado por Connie Zweig y Jeremiah Abrams. Los Angeles: Jeremy P. Tarcher.
- Cabezón, José. 2000. «A God, but not a Savior». En *Buddhists Talk About Jesus, Christians Talk About Buddha*, editado por Rita M. Gross y Terry Muck. Nueva York: Continuum.
- Callahan, William J. 2000. *The Catholic Church in Spain, 1875-1998*. Washington D.C: The Catholic University of America Press.
- Campbell, Colin. 1999. «The Easternisation of the West». En *New Religious Movements. Challenge and Response*, editado por Bryan Wilson y Jamie Cresswell, Primera, 35-48. Nueva York: Routledge.
- Campbell, Heidi. 2005. *Exploring Religious Community Online: We Are One in the Network*. New York: Peter Lang Publishing.
- Campbell, June. 1996. *Traveller in Space: In Search of Female Identity in Tibetan Buddhism*. Londres: Athlone Press.
- Carley, Kathleen M. 1993. «Coding choices for textual analysis: A comparison of Content Analysis and Map Analysis». *Sociological Methodology*: 75-126.
- . 1997. «Network text analysis: the network position of concepts. Methods for Drawing Statistical Inferences from Texts and Transcripts». En *Text Analysis for the Social Sciences*, editado por Carl Roberts. Nueva Jersey: Routledge.
- Casanova, José. 1994. *Public Religions in the Modern World*. Chicago: The University of Chicago Press.
- . 2004. «Religion, the new millennium and globalization». *Sociology of Religion* 62 (1): 415-441.

- . 2007. «Dimensiones del pluralismo religioso. La inmigración y el nuevo pluralismo religioso. Una comparación Unión Europea/Estados Unidos». *Revista CIDOB d'Afers Internacionals*.
- Castells, Manuel. 1997. *The Power of Indentity. The Information age: Economy, Society and Culture, Vol. II*. Information Age. Cambridge, MA: Blackwell Publications.
- Chabot, sean, y Jan Willem Duyvendak. 2002. «Globalization and Transnational Diffusion between Social Movements: Reconceptualizing the Dissemination of the Gandhian Repertoire and the "Coming Out" Routine». *Theory and Society* 31 (6): 697-740.
- Chai Kim, Karen. 2008. «A Religious Minority within and Ethnic Minority: Korean American Buddhists». En *North American Buddhists in Social Context*, Primera, 163-184. Religion and the Social Order 15. Holanda: Brill.
- Chandler, Stuart. 1998. «Chinese Buddhism in America: Identity and Practice». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 13-30. California: University of California Press.
- Chaves, Mark. 1994. «Secularization as declining religious authority». *Social Forces* 72 (3): 749-774.
- Chen, Carolyn. 2008. «"True Buddhism is Not Chinese": Taiwanese Immigrants Defining Buddhist Identity in the United States». En *North American Buddhists in Social Context*, Primera, 145-162. Religion and the Social Order 15. Holanda: Brill.
- Chen, Zhuo, Ralph W. Jr. Hood, Wen Qi, y P. J. Watson. 2011. «Common Core Thesis and Qualitative and Quantitative Analysis of Mysticism in Chinese Buddhist Monks and Nuns». *Journal for the Scientific Study of Religion* 50 (4): 654-670.
- Chung, Bongkil. 2003. «Won Buddhism. The Historical Context of Sot'aesan's Regormation of Buddhism for the Modern World». En *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, editado por Steven Heine y Charles S Prebish, 143-168. New York: Oxford University Press.
- Clarke. 1993. «The appeal of non-Christina religions in contemporary Britain: Part II». *Religion Today* 8 (2): 1-4.
- Clarke, Shayne. 2009. «Monks who have Sex: Pārājika Penance in Indian Buddhist Monasticisms». *Journal of Indian Philosophy* 37: 1-43.
- Clasquin, Michel. 2002. «Buddhism in South Africa». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 152-162. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2011. *Common or Garden Dharma*. Vol. 1. Essays in Contemporary Buddhism. Smashwords Edition.
- Coleman, James W. 1999. «The New Buddhism: Some Empirical Findings». En *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Primera, 91-99. Gran Bretaña: Curzon Press.
- . 2001. *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*. Nueva York: Oxford University Press.
- . 2008. «The Emergence of a New Buddhism: Continuity and Change». En *North American Buddhists in Social Context*, Primera, 185-202. Religion and the Social Order 15. Holanda: Brill.

- Corless, Roger. 1998. «Coming Out in the Sangha: Queer Community in American Buddhism». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 253-265. California: University of California Press.
- Cozort, Daniel. 2003. «The Making of a Western Lama». En *Buddhism in the Modern World. Adaptations of an Ancient Tradition*, Primera. Nueva York: Oxford University Press.
- Cusak, Carole. 2011. «The Western Reception of Buddhism: Celebrity and Popular Cultural Media as Agents of Familiarisation». *Australian Religion Studies Review* 24 (3).
- Davie, Grace. 1994. *Religion in Britain since 1945: Believing without belonging. (Making Contemporary Britain)*. Cambridge, MA: Blackwell Publishers.
- . 2002. *Europe: The Exceptional Case*. Londres: Darton, Longmand and Todd Ltd.
- . 2006. «Religion in Europe in the 21st Century: The Factors to Take into Account». *European Journal of Sociology* 47 (2): 271-296.
- DDAA. 2012. «The Global Religious Landscape. A Report on the Size and Distribution of the World's Major Religious Groups as of 2010». Glonal Religious Futures Project. Washington D.C.: The Pew Forum on Religion and public life.
- Depraz, Natalie. 2003. «Between Christianity and Buddhism: Towards a Phenomenology of the Body-Mind». *Diogenes* 50 (4): 23-32.
- Díaz-Salazar, Rafael. 2008. *España Laica. Ciudadanía plural y convivencia nacional*. Primera. Madrid: Espasa.
- Dietz, Gunther. 2004. «Frontier Hibridisation or Culture Clash? Transnational migrant communities and sub-national identity politics, in Andalusia, Spain». *Journal of Ethnic and Migration Studies* 30 (6): 1087-1112.
- Díez de Velasco, Francisco, ed. 2008. *Religiones entre continentes. Minorías religiosas en Canarias*. Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria Editorial.
- . 2009. «La visibilización del Budismo en España». En *Budismo y Cristianismo en Diálogo*. Religión y Derechos Humanos. Dykinson S.L.
- . 2010. «The Visibilization of Religious Minorities in Spain». *Social Compass* 57 (2): 235-252.
- . 2012a. *Religiones en España: Historia y Presente*. Grandes Temas. Barcelona: Akal.
- . 2012b. «Buddhism in Spain». En *2600 Years of Sambuddhatva. Global Journey of Awakening*, editado por Oliver Abenayake y Asnga Tilakaratne. Sri Lanka: Ministry of Buddhasasana and Religious Affairs.
- . 2013. *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*. Barcelona: Akal.
- Dobbelaere, Karel. 2002. *Secularization: An Analysis at Three Levels (Gods, Humans and Religion)*. Bruselas: P.I.E. - Peter Lang.
- Dockett, Kathleen H., G. Rita Dudley-Grant, y C. Peter Bankart. 2002. *Psychology and Buddhism: From Individual to Global Community*. International and Cultural Psychology. Nueva York: Springer.
- Doerfel, Marya L. 1998. «What constitutes a Semantic Network Analysis? A Comparison of Research and Methodologies». *Connections* 21 (2): 16-26.

- Doyle, Tara N. 2003. «Liberate the Mahaboddhi Temple! Socially Engaged Buddhism, dalit Style». En *Buddhism in the Modern World. Adaptations of an Ancient Tradition*, Primera, 249-280. Nueva York: Oxford University Press.
- Durkheim, Emile. 1912. *The Elementary Forms of Religious Life*. Traducido por Karen E. Fields. New York: Free Press.
- Eck, Diana L. 1999. «Foreword». En *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Primera, ix-xi. Gran Bretaña: Curzon Press.
- Einstein, Mara. 2008. *Brands of Faith: Marketing Religion in a Commercial Age*. Milton Park, Abingdon, Nueva York: Routledge.
- Emirbayer, Mustafa. 1997. «Manifesto for a Relational Sociology». *American Journal of Sociology* 103 (2): 281-317.
- Estruch, Joan, Joan Gómez, Maria del Mar Grieria, y Agustí Iglesias. 2007. *Las otras religiones. Minorías religiosas en Cataluña*. 2a ed. Pluralismo y Convivencia. Madrid: Icaria Editorial.
- Fenn, Davis. 2001. «Teaching Buddhism in the West: (Mostly) North American Universities and Colleges». *Journal of Global Buddhism* 2: 44-58.
- Fields, Rick. 1992. *How the swans came to the lake: A narrative history of Buddhism in America*. Tercera. Boston, MA: Shambhala Publications.
- . 1998. «Divided Dharma: White Buddhists, Ethnic Buddhists and Racism». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 196-206. California: University of California Press.
- Finke, Roger. 2003. «Spiritual Capital» presentado en Spiritual Capital Planning Meeting, Cambridge, MA.
- . «An unsecular America». En *Religion and modernization: Sociologists and Historians Debate the Secularization Thesis*, 31-58. Oxford: Clarendon Press.
- Finke, Roger, y Rodney Stark. 1998. «Religious Choice and Competition». *American Sociological Review* 63 (5): 761-766.
- Finney, Henry C. 1991. «American Zen's "Japan Connection": A critical case study of Zen Buddhism's diffusion to the West». *Sociological Analysis* 52 (4): 379-396.
- Flere, Sergej, y Andrej Kirbis. 2009. «New Age, Religiosity and Traditionalism: A Cross-Cultural Comparison». *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (1): 161-169.
- Fronsdal, Gil. 1998. «Insight Meditation in the United States: Life, Liberty, and the Pursuit of Happiness». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 163-181. California: University of California Press.
- . 2002. «Virtues Without Rules: Ethics in the Insight Meditation Movement». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 285-306. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- García Ferrando, Manuel. 1993. *El análisis de la realidad social. Métodos y técnicas de investigación*. Madrid: Alianza Universidad.
- García-Romeral, Gloria. 2011. «L'acomodació de la pràctica religiosa islàmica. Un estudi a través de les pràctiques funeràries a Catalunya». Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.

- Gauchet, Marcel. 1985. *Le désenchantement du monde. Une histoire politique de la Religion*. Bibliothèque des Sciences Humaines. Éditions Gallimard.
- Geekie, Constance L. 2008. «Soka Gakkai: Engaged Buddhism in North America». En *North American Buddhists in Social Context*, Primera, 203-225. Religion and the Social Order 15. Holanda: Brill.
- Giddens, Anthony. 1990. *The Consequences of Modernity*. Londres: Stanford University Press.
- Giorgi, Liana. 1992. «Religious involvement in a secularized society: an empirical confirmation of Martin's general theory of Secularization». *The British Journal of Sociology* 43 (4): 636-656.
- Gira, Dennis. 1989. *Comprendre le bouddhisme*. Centurion.
- Goldberg, Ellen. 1999. «The Re-Orienting of Buddhism in North America». *Method and Theory in the Study of Religion* 11 (4): 340-356.
- . 2006. «Buddhism in the West. Transplantation and innovation». En *Buddhism in World Cultures: Comparative Perspectives*, editado por Stephen Berckwitz, Primera. Santa Barbara, CA: ABC-CLIO.
- Goldfarb, Brent, y Magnus Henrekson. 2003. «Bottom-up versus top-down policies towards the commercialization of university intellectual property». *Research Policy* 32 (4): 639-658. doi:10.1016/S0048-7333(02)00034-3.
- Gombrich, Richard. 2005. «Fifty Years of Buddhist Studies in Britain». *Buddhist Studies Review* 22: 141-154.
- Gómez, Carlos, ed. 2009. *Construyendo redes. Minorías religiosas en Aragón*. Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria Editorial.
- Goonatilake, Susantha, y Hema Goonatilake. 2007. «An outsider looking in: Max Weber's Social Construction of Buddhism». Comunicación presentado en 11th International Conference on Sri Lanka Studies, University of Portsmouth.
- Goss, Robert E. 1999. «Buddhist Studies at Naropa: Sectarian or Academic?» En *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Primera, 215-237. Gran Bretaña: Curzon Press.
- Granovetter, Mark. 1978. «Threshold Models of Collective Behaviour». *American Journal of Sociology* 83 (6): 1420-1443.
- Grim, Brian, y Roger Finke. 2006. «International Religion Indexes: Government Regulation, Government Favoritism and Social Regulation of Religion». *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 2 (1): 1.
- Gross, Rita M. 1998. «Helping the Iron Bird Fly: Western Buddhist Women and Issues of Authority in the Late 1990s». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 238-252. California: University of California Press.
- Hadaway, Kirk C., Marler Penny, y Mark Chaves. 1993. «What the polls don't show: A closer look at U.S. church attendance». *American Sociological Review* 58 (6): 741-752.
- Hall, David D., ed. 1997. *Lived Religion in America: Toward a History of Practice*. Princeton: Princeton University Press.

- Halman, Loek, y Veerle Draulans. 2006. «How Secular is Europe». *The British Journal of Sociology* 57 (2): 263-288.
- Halman, Loek, y Thorleiff Petterson. 2006. «A decline of religious values?» En *Globalization, Value Change and Generations: A Cross-National and Intergenerational Perspective*, editado por Peter Ester, Michael Braun, y Peter Ph. Mohler, 3-59. Leiden: Brill.
- Hamilton, Malcolm. 2000. «An Analysis of the Festival for Mind-Body Spirit». En *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*, editado por Steven Sutcliffe y Marion Bowman. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Hamilton, Malcolm B. 1995. *The Sociology of Religion: Theoretical and Comparative Perspectives*. 2a ed. New York: Routledge.
- . 2002. «The Easternisation Thesis: Critical Reflections». *Religion* 32 (3): 243-258. doi:<http://dx.doi.org/10.1006/reli.2002.0429>.
- Hammond, Phillip, y David Machacek. 1999. «Supply and Demand: The Appeal of American Buddhism». En *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Primera, 100-114. Gran Bretaña: Curzon Press.
- Harris, Ian. 2001. «Buddhist Sangha Groupings in Cambodia». *Buddhist Studies Review* 18 (1): 73-106.
- Harvey, Peter. 1998. *El Budismo*. Ediciones AKAL.
- . 2003. *An Introduction to Buddhist Ethics: Foundations, Values and Issues*. Tercera. Inglaterra: Cambridge University Press.
- Hay, David. 1982. *Exploring Inner Space. Is God Still Possible in the Twentieth Century?* Londres: Penguin Books.
- Hayes, Richard P. 1999. «The Internet as a Window onto American Buddhism». En *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Primera, 168-180. Gran Bretaña: Curzon Press.
- Heelas, Paul. 1996a. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell Publications.
- . 1996b. *The New Age Movement: The Celebration of the Self and the Sacralization of Modernity*. Oxford: Blackwell.
- Heelas, Paul, y Linda Woodhead. 2005. *The Spiritual Revolution: Why Religion is Giving Way to Spirituality*. Oxford: Blackwell Publications.
- Heine, Steve. 2007. «A Critical Survey of Works on Zen since Yampolsky». *Philosophy East & West* 57 (4). Project Muse: 577-592.
- Heine, Steve, y Charles S. Prebish, ed. 2003. *Buddhism in the Modern World. Adaptations of an Ancient Tradition*. Primera. Nueva York: Oxford University Press.
- Heine, Steven. 2003. «Abreviation or Aberration. The Role of the Shushogi in Modern Soto Zen Buddhism». En *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, editado por Steven Heine y Charles S Prebish, 169-192. New York: Oxford University Press.
- Henry, Phil. 2006. «The Sociological Implications for Contemporary Buddhism in the United Kingdom: Socially Engaged Buddhism, a Case Study». *Journal of Buddhist Ethics* 13: 1-43.

- Hernando, Miguel, y Puerto García. 2009. *Religion.es. Minorías religiosas en Castilla-La Mancha*. Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria Editorial.
- Hervieu-Léger, Danièle. 2000. *Religion as a Chain of Memory*. Cambridge: Polity Press.
- . 2003a. «Pour une Sociologie des ‘Modernités Religieuses Multiples’: Une autre approche de la ‘Religion Invisible’ des sociétés Européennes». *Social Compass* 50 (3): 287-295.
- . 2003b. «Le converti, une figure de description de l’ultra-modernité religieuse». *Diasporas* 3 (Passages, conversions, retours): 11-12.
- Hout, Michael, y Andrew Greeley. 1998. «What church official’s reports don’t show: Another look at church attendance». *American Sociological Review* 63 (1): 113-118.
- Hurst, Jane. 1998. «Nichiren Shoshu and Soka Gakkai in America: The Pioneer Spirit». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 79-98. California: University of California Press.
- Iannaccone, Laurence R. 1994. «Why Strict Churches Are Strong». *American Journal of Sociology* 99: 1180-1211.
- Iannaccone, Laurence R., y Jonathan Klick. 2003. «Spiritual Capital: An Introduction and Literature Review» presentado en Spiritual Capital Planning Meeting, Cambridge, MA.
- Imamura, Ryo. 1998. «Buddhist and Western Psychotherapies: An Asian American Perspective». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 287-298. California: University of California Press.
- Inglehart, Ronald. 1997. *Modernization and Postmodernization: Cultural, Economic, and Political Change in 43 Societies*. Princeton: Princeton University Press.
- Kay, David N. 2004. *Tibetan and Zen Buddhism in Britain: Transplantation, Development and Adaptation*. Primera. Londres: Routledge Curzon.
- Kelly, William A. JR. 1981. «A Generalized Interpretation of the Herfindahl Index». *Southern Economic Journal* 48 (1): 50-57.
- King, Richard. 1999. *Orientalism and religion. Postcolonial theory, India and the mystic ‘East’*. Primera. Londres y Nueva York: Routledge.
- Koné, Alione. 2001. «Zen: A survey of the Territory». *Journal of Global Buddhism* 2: 139-161.
- Kumar, Sunil. 2005. «The Nirvana Trail». *Orissa Review*.
- Lasheras, Rubén. 2012. *Umbrales. Minorías religiosas en Navarra*. Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria Editorial.
- Lavine, Amy. 1998. «Tibetan Buddhism in America: The Development of American Vajrayana». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 99-116. California: University of California Press.
- Layman, Emma McCloy. 1976. *Buddhism in America*. Chicago: Nelson-Hall Inc.
- Lekshe Tsomo, Karma. 2002. «Buddhist Nuns: Changes and Challenges». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 255-274. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Lenoir, Frédéric. 2000. *El Budismo en Occidente*. Manuales de la Cultura. Barcelona: Seix barral.

- Lenoir, Frédéric, y Juliet Vale. 1999. «The Adaptation of Buddhism to the West». *Diogenes* 47 (187): 100-109. doi:10.1177/039219219904718710.
- Lippi, Andrea. 2000. «One theory, many practices. Institutional allomorphism in the managerialist reorganization of Italian local governments.» *Scandinavian Journal of Management* 16: 455-477.
- Liu, Eric Y. 2009. «Beyond the West: Religiosity and the Sense of Mastery in Modern Taiwan». *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (4): 774-788.
- López, Bernabé, Ángeles Ramírez, Eva Herrero, Kihrlani, Said, y Mariana Tello. 2007. *Arrraigados: Minorías religiosas en la Comunidad de Madrid*. Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria Editorial.
- Lopez, Donald, ed. 2002. *Modern Buddhism. Readings for the unenlightened*. Inglaterra: Penguin Books.
- López, Donald. 2002. *A Modern Buddhist Bible: Essential Readings from East and West*. Boston: Beacon Press.
- López Roldán, Pedro. 1996. «La Construcción de tipologías en Sociología: propuesta metodológica de construcción, análisis y validación. Aplicación al estudio de la segmentación del mercado de trabajo en la REGIÓN Metropolitana de Barcelona». Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- López Roldán, Pedro, y Carlos Lozares Colina. 2000. *Anàlisi multivariable de dades estadístiques*. Primera. Materials 93. Barcelona: Servei de Publicacions UAB.
- Loy, David. 2002. *El Gran Despertar. Una teoría social budista*. Sabiduría Perenne. Barcelona: Kairós.
- Lozares Colina, Carlos, Joan Miquel Verd Pericás, Joel Martí Olivé, y Pedro López Roldán. 2003. «Relaciones, redes y discurso: revisión y propuestas en torno al análisis reticular de datos textuales.» *REIS (Revista Española de Investigaciones Sociológicas)* 101 (Enero-Marzo): 175-200.
- Luckmann, Thomas. 1963. «On Religion in Modern Society: Individual Consciousness, World View, Institution». *Journal for the Scientific Study of Religion* 2 (2): 147. doi:10.2307/1385066.
- . 1990. «Shrinking Transcendence, Expanding Religion?» *Sociology of Religion* 51 (2): 127-138. doi:10.2307/3710810.
- Lyon, David. 2002. *Jesus in Disneyland: Religion in postmodern times*. Oxford: Polity Press.
- Manheim, Jarol B., y Richard C. Rich. 2002. *Análisis Político Empírico. Métodos de investigación en Ciencia Política*. Madrid: Alianza Universidad Textos.
- Mathews, Bruce. 2002. «Buddhism in Canada». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 120-138. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Matsudo, Yukio. 2000. «Portestant Character of Modern Buddhist Movements». *Buddhist-Christian Studies* 20: 59-69.
- Mauss, Marcel, y Émile Durkheim. 1913. «Note sur la notion de civilisation». *Année Sociologique* 12: 46-50.

- Mayrl, Damon, y Freeden Oeur. 2009. «Religion and Higher Education: Current Knowledge and Directions for Future Research». *Journal for the Scientific Study of Religion* 48 (2): 260-275.
- McAdam, Doug. 1995. «“Initiator” and “Spin-off” Movements: Diffusion Processes in Protest Cycles». En *Repertoires and Cycles of Collective Action*, editado por Mark Traugott, Primera, 217-240. Estados Unidos: Duke University Press.
- McAdam, Doug, y Dieter Rucht. 1993. «The Cross-National Diffusion of Movement Ideas». *The Annals of The American Academy of Political and Social Science* 528 (1): 56-74.
- McAdam, Doug, Sidney Tarrow, y Charles Tilly. 2001. *Dynamics of contention*. Primera. Estados Unidos: Cambridge University Press.
- McCarthy, Kate. 2007. «Pluralist Family Values: Domestic Strategies for Living with Religious Difference». *The ANNALS of the American Academy of Political and Social Science* 612 (1): 187-208. doi:10.1177/0002716207301196.
- McKenzie, John S. 2011. «Keeping It Real!: Constructing and Maintaining Traditional Authenticity in a Tibetan Buddhist Organisation in Scotland». *Sociological Research Online* 16 (3): 7.
- Mckenzie, Vicki. 2003. *Why Buddhism? Westerners in Search of Wisdom*. Londres: Thorsons.
- McLellan, Janet. 2008. «Themes and Issues in the Study of North American Buddhists and Buddhism». En *North American Buddhists in Social Context*, Primera, 19-50. Religion and the Social Order 15. Holanda: Brill.
- McMahan, David L. 2002. «Repackaging Zen for the West». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 218-229. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2004. «Modernity and the Early Discourse of Scientific Buddhism». *Journal of the American Academy of Religion* 72 (4): 897-933.
- . 2008a. *The Making of Buddhist Modernism*. Oxford University Press.
- . 2008b. «A Brief History of Interdependence». *Pacific World Journal* 10 (1). Third Series: 97-100.
- McPherson, Miller, Lynn Smith-Lovin, y James M. Cook. 2001. «Birds of a Feather: Homophily in Social Networks». *Annual Review of Sociology* 27: 415-444. doi:http://www.jstor.org/stable/2678628 .
- Mead, George H., y Charles William Morris. 1934. *Mind, Self & Society: From the Standpoint of a Social Behaviorist*. University of Chicago Press.
- Mellor, Philip A. 1989. *The cultural translation of Buddhism: problems of theory and method arising in the study of Buddhism in England*. University of Manchester.
- . 1993. «Reflexive Traditions: Anthony Giddens, High Modernity, and the Contours of Contemporary Religiosity». *Religious Studies* 29 (1): 111-127. doi:http://www.jstor.org/stable/20019594 .
- Mellor, Phillip. 1991. «Protestant Buddhism? The cultural translation of Buddhism in England». *Religion* 21: 73-92.

- Metcalf, Franz Aubrey. 2002. «The Encounter of Buddhism and Psychology». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 348-364. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Meyer, John. 1996. «Otherhood: the Promulgation and Transmission of Ideas in the Modern Organizational Environment.» En *Translating organizational change*, editado por Barbara Czarniawska-Joerges y Guje Sevón. Berlin: De Gruyter.
- Montes, Ángel, y M^a José Martínez. 2011. *Diversidad cultural y religión. Minorías religiosas en la Región de Murcia*. Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria Editorial.
- Morreale, Don, ed. 1988. *Buddhist America: Centers, Retreats, Practices*. 1.^a ed. Mexico: John Muir Publications.
- Morris, Stephen. 1999. «Buddhism and Christianity: The Meeting Place». *Buddhist-Christian Studies* 19: 19-34.
- Mullins, Michael R. 1990. «The transplantation of Religion in Comparative sociological Perspective». *Japanese Religion* 16: 44-65.
- Nattier, Jan. 1997. «Buddhism Comes to Main Street». *The Wilson Quarterly*: 72-80.
- . 1998. «Who is a Buddhist? Charting the Landscape of Buddhist America». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 183-195. California: University of California Press.
- Neumaier-Dargyay, Eva K. 1995. «Is Buddhism like a tomato? Thoughts about the transplantation of Buddhism to Germany: A response to Martin Baumann». *Method and Theory in the Study of Religion* 7 (2): 185-194.
- Nicolet, Sarah, y Anke Tresch. 2008. «Changing religiosity, changing politics? The impact of traditional and post-traditional forms of religiosity on political attitudes: Evidence from the Swiss case». MPSA Annual National Conference.
- Nietzsche, Friedrich. 2011. *La Gaya Ciencia*. Ensayo 16. Madrid: Edaf. <http://www.casadellibro.com/libro-la-gaya-ciencia/8441427801/1842223>.
- Nishimura, Arthur. 2008. «The Buddhist Mission of North America 1898-1942: Religion and Its Social Functions in an Ethnic Community». En *North American Buddhists in Social Context*, Primera, 87-106. Religion and the Social Order 15. Holanda: Brill.
- Norris, Pippa, y Ronald Inglehart. 2007. «Uneven Secularization in the United States and Western Europe». En *Democracy and the New Religious Pluralism*, editado por Thomas Banchoff, 31-58. Nueva York: Oxford University Press.
- Numrich, Paul D. 1996. *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Primera. Knoxville, USA: The University of Tennessee Press.
- . 2008a. «North American Buddhists: A Field of Study?» En *North American Buddhists in Social Context*, Primera, 1-18. Religion and the Social Order 15. Holanda: Brill.
- , ed. 2008b. *North American Buddhists in Social Context*. Primera. Religion and the Social Order 15. Holanda: Brill.
- Obadia, Lionel. 2001. «Tibetan Buddhism in France: A Missionary Religion?» *Journal of Global Buddhism* 2: 92-109.

- . 2002. «Buddha in the Promised Land: Outlines of the Buddhist Settlement in Israel». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 177-188. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2011. «Is Buddhism like a hamburger? Buddhism in the market economy in a globalized world». En *The Economics of Religion: Anthropological Approaches*, editado por Lionel Obadia y Donald C. Woods, 31:99-120. Research in Economic Anthropology. Inglaterra: Emerald Books.
- Obeyesekere, G. 1968. «Theodicy, sin, and salvation in a sociology of Buddhism». *Dialectic in Practical Religion*, ER Leach, ed. 7-40.
- Olle, Hannah. 2001. «The Lotus in the West». *Sheffield Online Papers in Social Research* 4 (48): 1-48.
- Olson, Carl. 2005. *The Different Paths of Buddhism: A Narrative-Historical Introduction*. Primera. Estados Unidos: Rutgers University Press.
- Orsi, Robert A. 2010. *The Madonna of 115th Street: Faith and Community in Italian Harlem, 1880-1950*. New Haven: Yale University Press.
- Padgett, Douglas M. 2000. «“Americans Need Something to Sit On” or Zen Meditation Materials and Buddhist Diversity in North America.» *Journal of Global Buddhism* 1: 61-81.
- . 2002. «The Translating Temple: Diasporic Buddhism in Florida». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 201-217. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Palma, Óscar Luis de la Cruz. 2001. *Barlaam et Iosaphat: Versión Vulgata Latina con la Traducción Castellana de Juan de Arce Solorceno (1608)*. Madrid: CSIC-Dpto. de Publicaciones.
- Pérez-Agote, Alfonso. 2012. *Cambio religioso en España: los avatares de la secularización*. Primera. Monografías 276. Madrid: CIS - Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Phillips, Timothy. 2007. «Looking East: An Exploratory Analysis of Western Disenchantment». *International Sociology* 22 (3): 325-341.
- Da Pisa, Rustichello, y Marco Polo. 1300. *Livre des merveilles du monde*. República de Venecia.
- Pitchford, Susan, Christopher Bader, y Rodney Stark. 2001. «Field studies of Religious Movements: An Agenda». *Journal for the Scientific Study of Religion* 40 (3): 379-392.
- Pomés, Jordi. 2006. «Diálogo Oriente-Occidente en la España de finales del siglo XIX. El primer teosofismo español (1888-1906): un movimiento religioso heterodoxo bien integrado en los movimientos sociales de la época.» *Revista HMiC (Història Moderna i Contemporània)* IV: 55-74.
- Pond, David. 2003. *Western Seeker, Eastern Paths: Exploring Buddhism, Hinduism, Taoism and Tantra*. Primera. Woodbury, MN: Llewellyn.
- Possamai, Adam. 2000. «A Profile of New Agers: Social and Spiritual Aspects». *Journal of Sociology* 36 (3): 364-377.
- . 2003. «Alternative Spiritualities and the cultural logic of late Capitalism». *Culture and Religion* 4 (1): 31-45.

- Powell, Charles. 2001. *España en Democracia, 1975-2000. Las claves de la profunda transformación de España*. Segunda. Así Fue. La Historia rescatada. Plaza & Janés.
- Powell, Walter, y Paul DiMaggio. 1991. *The New Institutionalism in organizational analysis*. Chicago: University of Chicago Press.
- Prebish, Charles. 2002. «Studying the Spread and Histories of Buddhism in the West: The Emergence of Western Buddhism as a New Subdiscipline within Buddhist Studies». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 66-81. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Prebish, Charles S, y Martin Baumann, ed. 2002. *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia*. Primera. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Prebish, Charles S. 1993. «Two Buddhisms reconsidered». *Buddhist Studies Review* 10 (2): 187 - 205.
- . 1998. «Introduction». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 1-11. California: University of California Press.
- . 1999. «The Academic Study of Buddhism in America: A Silent Sangha». En *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Primera, 183-214. Gran Bretaña: Curzon Press.
- . 2003. «Varying the Vinaya. Creative responses to modernity». En *Buddhism in the Modern World. Adaptations of an Ancient Tradition*, editado por Steve Heine y Charles S Prebish, 45-73. Cambridge: Oxford University Press.
- Prebish, Charles S., y Damien Keown. 2010. *Introducing Buddhism*. Segunda. Nueva York: Routledge.
- Prebish, Charles S., y Kenneth K. Tanaka, ed. 1998. *The Faces of Buddhism in America*. California: University of California Press.
- Prohl, Inken, y John Nelson, ed. 2012. *Handbook of Contemporary Japanese Religions*. Brill Handbooks on Contemporary Religion. Holanda: Brill.
- Prothero, Stephen. 1995. «Henry Steel Olcott and “Protestant Buddhism”». *Journal of the American Academy of Religion* 63 (2): 281-302.
- Putnam, Robert D. 2001. *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*. Simon & Schuster.
- Puttick, Elizabeth. 1993. «Why was Boddhidharma left for the West? The growth and appeal of Buddhism in Britain». *Religion Today* 8 (2): 5-10.
- Pye, Michael. 1969. «The Transplantation of Religions». *Numen* 16 (3): 234-239.
- Queen, Christopher S. 1999. «Introduction». En *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Primera, xiv-xxxvii. Gran Bretaña: Curzon Press.
- , ed. 2000. *Engaged Buddhism in the West*. Primera. Boston, MA: Wisdom Publications.
- . 2002. «Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalization». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 324-347. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Quli, Natalie. 2008. «Multiple Buddhist Modernisms: Jhāna in Convert Theravāda». *Pacific World Journal* 10 (1). Third Series: 225-249.

- Rawlinson, Andrew. 2001. «Western Buddhist Teachers». *Journal of Global Buddhism* 2: 123-138.
- Robertson, Roland. 1992. *Globalization: Social Theory and Global Culture*. SAGE.
- Rodríguez, José A., Anna Ramon, y Liliana Arroyo. 2011. «Redes de una organización abierta: El Mundo Social de un Monasterio Budista Europeo». *Sistema* 222 (1): 3-24.
- Rogers, Everett M. 1995. *Diffusion of Innovations*. Cuarta. Nueva York: The Free Press.
- Roof, Wade Clark. 1993. *A Generation of Seekers: The Spiritual Journeys of the Baby Boom Generation*. Nueva York: Harper San Francisco.
- Rothberg, Donald. 1998. «Responding to the Cries of the World: Socially Engaged Buddhism in America». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 266-286. California: University of California Press.
- Ruiz, Eduardo J. 2010. *Pluralidades latentes. Minorías religiosas en el País Vasco*. Pluralismo y Convivencia. Barcelona: Icaria Editorial.
- Said, Edward. 1978. *Orientalism*. Primera. Estados Unidos: Vintage Books.
- Samuel, Geoffrey. 1993. *Civilized Shamans: Buddhism in Tibetan Societies*. Washington D.C: Smithsonian Institution Press.
- . 1996. «Tibetan Buddhism as a world religion: global networking and its consequences» presentado en Conference of the Dept. of Theology and Religious Studies, University of London, Londres.
<http://users.hunterlink.net.au/~mbbgbs/Geoffrey/global.html#anchorT10>.
- Scherer, Burkhard. 2009. «Interpreting the Diamond Way: Contemporary Convert Buddhism in Transition». *Journal of Global Buddhism* 10: 17-49.
- Seager, Richard H. 1999. *Buddhism in America*. Primera. Columbia Contemporary American Religion Series. Nueva York: Columbia University Press.
- Seager, Richard Hughes. 1999. «Buddhist Worlds in the U.S.A: A Survey of the Territory». En *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Primera, 238-261. Gran Bretaña: Curzon Press.
- . 2002. «American Buddhism in the Making». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 106-119. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Shannon, Wakoh. 2010. «Two Buddhism, Three Buddhism and Racism». *Journal of Global Buddhism* 11: 1-25.
- Sharot, Stephen. 2001. *A Comparative Sociology of World Religions: Virtuosos, Priests, and Popular Religion*. New York University Press.
- Shiner, Larry. 1971. «The Concept of Secularization in Empirical Research». En , editado por Jeremy Tunstall y Kenneth Thompson. Harmondsworth: Penguin Books.
- Shüte, Josep Franz. 1975. *Japón, China, Filipinas*. Vol. XII, XIII y XIV. Colección Jesuitas Tomos de la Real Academia de Historia de Madrid.
- Simmer-Brown, Judith. 2002. «The Roar of the Lioness: Women's Dharma in the West». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 309-323. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.

- Smith, Buster G. 2006. «Buddhism in America». *Contemporary Buddhism* 7 (2): 149-164. doi:10.1080/14639940601025106.
- Smith, Buster G., y Paul Froese. 2008. «The Sociology of Buddhism: Theoretical Implications of Current Scholarship». *Interdisciplinary Journal of Research on Religion* 4: 1-24.
- Snow, David A., Louis A. Zurcher, y Sheldon Ekland-Olson. 1980. «Social Networks and Social Movements: A Microstructural Approach to Differential Recruitment». *American Sociological Association* 5 (5): 787-801.
- Soeng, Mu. 1998. «Korean Buddhism in America: A New Style of Zen». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 117-128. California: University of California Press.
- Sogen Hori, G. Victor. 1998. «Japanese Zen in America: Americanizing the Face in the Mirror». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 49-78. California: University of California Press.
- Spuler, Michelle. 2002. «The Development of Buddhism in Australia and New Zealand». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, 139-151. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2003. *Developments in Australian Buddhism: Facets of the Diamond*. Nueva York: Routledge Curzon.
- Stark, Rodney. 1999. «Secularization R.I.P.» *Sociology of Religion* 60: 249-270.
- . 2001. *One true God: Historical consequences of monotheism*. Princeton y Oxford: Princeton University Press.
- Stark, Rodney, y William S. Bainbridge. 1996. *A Theory of Religion*. Segunda. New Jersey: Rutgers University Press.
- Stark, Rodney, y Roger Finke. 2000. *Acts of Faith. Explaining the human side of religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- Stark, Rodney, y Laurence Iannaccone. 1994. «A Supply-side Reinterpretation of the "Secularization" of Europe». *Journal for the Scientific Study of Religion* 33 (3): 230-252.
- Stine, Scott. 2003. «Buddhism Meets the West». *UW-L Journal of Undergraduate Research* 6: 1-6.
- Sutcliffe, Steven. 2003. *Children of the New Age: A History of Spiritual Practices*. Gran Bretaña: Routledge.
- Sutcliffe, Steven, y Marion Bowman. 2000. *Beyond New Age: Exploring Alternative Spirituality*. Edinburgh: Edinburgh University Press.
- Swearer, Donald K. 2003. «Aniconism versus Iconism in Thai Buddhism». En *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*, editado por Steven Heine y Charles S Prebish, 9-25. New York: Oxford University Press.
- Tamney, Joseph B. 2008. «Afterword: Modernization, Globalization and Buddhism». En *North American Buddhists in Social Context*, Primera, 225-242. Religion and the Social Order 15. Holanda: Brill.
- Tanaka, Kenneth K. 1998. «Epilogue: The Colours and Contours of American Buddhism». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 287-298. California: University of California Press.

- Tanaka, Kenneth K. 1999. «Issues of Ethnicity in the Buddhist Churches of America». En *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Primera, 3-19. Gran Bretaña: Curzon Press.
- Taylor, Charles. 1989. *The Sources of the Self: The Making of the Modern Identity*. Cambridge, MA: Harvard University Press.
- Tiradhammo, Ajahn. 2002. «The Challenge of Community». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 245-254. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Tormos, Raul, y Liliana Arroyo. 2010. «Post-traditional Religiosity in Europe: A Multilevel Approach» presentado en XVII ISA Conference, Goteborg.
- Turner, Bryan S. 1990. *Theories of Modernity and Postmodernity*. Sage.
- Tweed, Thomas A. 1992. *The American Encounter with Buddhism 1844-1912: Victorian Culture & the Limits of Dissent*. Bloomington: Indiana University Press.
- . 1999. «Night-Stand Buddhists and Other Creatures: Sympathizers, Adherents, and the Study of Religion». En *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*, Primera, 71-90. Gran Bretaña: Curzon Press.
- . 2002. «Who Is a Buddhist? Night-stand Buddhists and Other Creatures». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 17-33. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- . 2011. «Theory and Method in the Study of Buddhism: Toward Translocative Analysis». *Journal of Global Buddhism* 12: 17-32.
- Usarski, Frank. 2002. «Buddhism in Brazil and Its Impact on the Larger Brazilian Society». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 163-176. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Velasco, Francisco Diez de. 2012. *Religiones en España: historia y presente*. Ediciones AKAL.
- Verhoeven, Martin J. 1998. «Americanizing the Buddha: Paul Carus and the Transformation of Asian Thought». En *The Faces of Buddhism in America*, editado por Charles S Prebish y Kenneth K. Tanaka, 207-227. California: University of California Press.
- Vicente, José Luis. 1999. «Introducción al Análisis de Cluster». Universidad de Salamanca.
- Wallace, B. Allan. 2002. «The Spectrum of Buddhist Practice in the West». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 34-50. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Warner, Robert S. 1993. «Works in progress toward a new paradigm for the Sociology of Religion in the United States». *American Journal of Sociology* 98 (5): 1044-1093.
- Wasserman, Stanley, y Katherine Faust. 1994. *Social Network Analysis: Methods and Applications*. Cambridge, R.U.: Cambridge University Press.
- Waterhouse, Helen. 1995. «Who is the Karmapa? Western Buddhist Responses to a Challenge to Traditional Religious authority». *Diskus* 3 (2): 59-73.
- . 1997. *Buddhism in Bath: Authority and Adaptation*. Community Religions Project Monograph Series. Leeds: University of Leeds Press.

- Weare, Christopher, y Wan-Ying Lin. 2000. «Content Analysis of the World Wide Web Opportunities and Challenges». *Social Sciences Computer Review* 18 (3): 272-292.
- Webb, Russell. 1998. «El Budismo en España e Iberoamérica». En *El Budismo*. Madrid: Ediciones AKAL.
- Weber, M. 1958. *The religion of India: the sociology of Hinduism and Buddhism*. Munshiram Manoharlal Publishers Pvt. Ltd.
- Weber, Max. 1922. *Economía y Sociedad. Esbozo de Sociología Comprensiva*. 2a ed. Madrid: Fondo de Cultura Económica.
- Wetzel, Sylvia. 2002. «Neither Monk nor Nun: Western Buddhists as Full-Time practitioners». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 275-284. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Williams, Duncan Ryuken. 2002. «Camp Dharma: Japanese-American Buddhist Identity in the Internment Experience of World War II». En *Westward Dharma. Buddhism Beyond Asia.*, editado por Charles S Prebish y Martin Baumann, Primera, 191-200. Berkeley and Los Angeles: University of California Press.
- Williams, Duncan Ryuken, y Christopher S. Queen, ed. 1999. *American Buddhism. Methods and Findings in Recent Scholarship*. Primera. Gran Bretaña: Curzon Press.
- Wilson, Bryan. 1988. «American Influences on the Development of Religion». *Perspectives on Culture and Society* 1. Provost's Lecture Series: 101-118. doi:<https://libx.bsu.edu/u/?BSUPrvstLec,537>.
- . 1990. «The Western Path of Buddhism». En *Buddhism Today: A Collection of Views from Contemporary Scholars*, 49-62. Tokyo: The Institute of Oriental Philosophy.
- Wilson, Bryan, y Karel Dobbelaere. 1994. *A Time to Chant: The Soka Gakkai Buddhists in Britain*. Oxford University Press, USA.
- Wilson, Bryan R. 1970. *Religious Sects: a Sociological Study*. McGraw-Hill.
- Wilson, Jeff. 2008. «New Perspectives on Buddhist Modernism». *Pacific World Journal* 10. Third Series: 97-100.
- Woodhead, Linda. 2011. «Five concepts of religion». *International Review of Sociology* 21 (1): 121-143. doi:10.1080/03906701.2011.544192.
- Wuthnow, Robert. 1998. *After Heaven: Spirituality in America Since the 1950s*. Berkeley, CA: University of California Press.
- . 2003. *All in sync: How Music and Art are revitalizing American religion*. Berkeley, CA: University of California Press.
- . 2005. *America and the challenges of religious diversity*. Princeton: Princeton University Press.
- Wuthnow, Robert, y Wendy Cadge. 2004. «Buddhists and Buddhism in the United States: The Scope of Influence». *Journal for the Scientific Study of Religion* 43 (3): 363-380.
- Yandell, Keith, y Harold Netland. 2009. *Buddhism. A Christian Exploration and Appraisal*. Illinois: IVP Academic.
- Yinger, J. Milton. 1976. «Presidential Address 1976». American Sociological Association.

ANEXOS

I. Glosario

Anatta o Anatman (Pali): La doctrina esencialmente Budista del no-ego.

Anicca (Pali): Doctrina de la Impermanencia.

Arahat: Nivel de santidad budista más elevado.

Atman (Sáns): El Yo Supremo, consciencia universal.

Boddhichitta: Deseo de conseguir la Iluminación para la liberación de todos los seres sintientes atrapados en Samsara, que no han llegado todavía a la liberación del Nirvana.

Bodhisattva: Ser que, motivado por una enorme compasión, cree absolutamente en el Boddhichitta. Su esencia es Bodhi.

Bön: Antigua tradición chamánica y animista tibetana anterior a la llegada del Budismo.

Buda, Buddha: Título que significa “Despierto”, “Iluminado”. No se atribuye solamente a la figura de Siddharta, sino que Buda se denomina a todo aquél que ha despertado.

Budeidad: Estado logrado por un Buda.

Camino Medio: El camino medio o *Ariya* es el Noble Óctuple Sendero.

Canon Pāli: Conjunto de textos que recogen los discursos de Buda en distintas colecciones (*Nikāya*), escrito en esa misma lengua. Está dividido en tres cestos (*Tripitaka*). *Sutra:* discursos de Buda (incluye 5 tipo de discursos según duración: duración media, discursos largos, discursos conectados, discursos numéricos y discursos menores). *Vinaya:* textos de entrenamiento monástico. *Abidharma:* es una sistematización de los discursos, de acuerdo con clasificaciones esquemáticas.

Compasión: Entendido como un amor amable, *loving-kindness*. Sin las connotaciones de superioridad que conlleva en el contexto Cristiano. Se enfatiza en las escuelas Mahayana y Vajrayana.

Dharma: Mensaje de Buda, que contiene todas sus doctrinas y prácticas.

Estupa: Edificación que contiene reliquias de maestros.

Impermanencia: Carácter transitorio y perecedero de todos los fenómenos que componen el universo y la existencia.

Karma: En sánscrito significa “acción”, pero en el marco Budista, se consideran Karma únicamente algunas acciones, que son las que hacen fluir y provocan la movilidad entre reinos de renacimiento.

Lam Rim: Conjunto de textos budistas de las escuelas tibetanas que recogen el camino gradual para conseguir la Iluminación (literalmente se traduce como “Etapas del Camino”).

Mahayana: Gran vehículo, tradiciones que se desarrollan en el trasplante del Budismo al Este de Asia

Maitreya: El Bodhisattva más pionero de la tradición Mahayana. Se concibe como el Buda Futuro que nacerá para reavivar la llama del *Dharma* tras su apagada.

Mantra: Literalmente “que protege el espíritu”. Es una fórmula sagrada que se pronuncia repetidamente. Utilizando el poder de su sonido, el yogui purifica y desarrolla realizaciones espirituales.

Māra: Simboliza las adversidades y las tentaciones durante su entrenamiento hacia el Nirvana

Nirvana: Nirvana o Iluminación se refiere a un estado de Paz definitivo, que resulta del cese de todas las pasiones y de toda causa de sufrimiento.

Pāli: Lengua vernácula de la India antigua, próxima al sánscrito, empleada en el siglo I en Sri Lanka para fijar por escrito las primeras enseñanzas de Buda.

Roshi: Nomenclatura que reciben los maestros Zen reconocidos por la tradición.

Sakyamuni: Es otra de las denominaciones que recibe el Buda histórico.

Samsara: Existencia cíclica, ciclo de reencarnaciones en el que están atrapados los seres que no han despertado

Sangha: Comunidad de practicantes.

Sunyata: Vacuidad. Esta doctrina afirma la vacuidad de la realidad última. Llega a abolir todos los conceptos del dualismo y proclama la unidad esencial de lo fenomenal. Muy relacionado con la idea de impermanencia, que nada es eterno y nada dura para toda la vida

Sūtra (sáns /Pali= sutta): Término usado para referirse a los sermones o discursos pronunciados por Buda

Tathāgata: el que ha comprendido la realidad tal y como es

Theravada (Pali): La “Doctrina de los Mayores [en inglés *Elders*], que formaron el Primer Concilio Budista. Es la Escuela predominante budista el Sur de Asia.

Vajrayana: Tercera gran Tradición, identificada como el Budismo del Norte, con fuerte componente mágico por la incorporación de mantras y tantras.

Vipassana (Pali): Visión interior, visión intuitiva. También un sistema de meditación practicado en el Theravada. “Atención Correcta”.

Zen (Jap): Contracción del chino *Ch’an*, el que a su vez deriva del sánscrito *Dhyana*. La escuela de Budismo Zen que pasó de China a Japón en los siglos XIII y XIV.

II. Guión de análisis de webs – Creación del Censo de Centros Budistas

PÁGINAS WEB BUDISMO ESPAÑA

Bloque 0 (identificación e información general)

1. Número de Identificación del centro: _____ (Id)
2. Nombre completo de la entidad: _____ (Nom)
3. Año de fundación (añofund): _____
4. Está inscrito en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia: (Reg)

0.	No	1.	Si

5. Fecha de inscripción: _____ (Año)
6. Tiene página web o algún espacio virtual: (web)

0.	No	1.	Si

7. Qué tipo de espacio o espacios virtuales tiene: (multirespuesta)

v1a.	Wiki	V1b.	Blog	V1c.	Web	V1d.	Espacio en red social

8. Dirección de la página web: _____ (URL)

9. Tradición a la que pertenece:

1.	Theravada	4.	No sectario
2.	Mahayana	9.	Sin información
3.	Vajrayana		

10. Escuela o Subescuela:

1.	Tibetano Sakya	5.	Zen/Ch'an	9.	Nueva Tradición Kadampa
2.	Tibetano Gelugpa	6.	Budismo Humanista	10.	FPMT – Pres. Trad. Mahayana
3.	Tibetano Nyigma	7.	Vipassana	11.	Triratna (FWBO)
4.	Tibetano Kagyu	8.	Movimiento Rimé	12.	Soka Gakkai
				99.	Sin información

11. Qué tipo (o tipos) de entidad es: (respuesta múltiple)

Tipo 1.	Centro de estudios	Tipo 4.	Lugar de culto o Estupa
Tipo 2.	Círculo o Sangha de práctica	Tipo 5.	Centro de retiros
Tipo 3.	Templo	Tipo 6.	Federación o asociación
		Tipo 7.	Monasterio

12. Ubicación (ubi)

1.	Entorno Rural	2.	Entorno urbano	3.	Otro entorno

13. Tipo de espacio donde se alberga (espacio)

1.	Local, bajos	2.	Piso o apartamento	3.	Casa adosada o similar	4.	Caserío o masía

14. Dirección postal completa (direc): _____

15. Explica cómo llegar (llegar)

0.	No	1.	Si

16. Se puede llegar en transporte público (SP)

0.	No	1.	Si

17. Indican teléfono /fax (telf)

18. Indican correo electrónico (c/e)

19. Persona de contacto (contact): _____

20. En qué población se encuentra (pobl)

16	A Coruña	78	Cadaqués	10	Gijón	26	Manacor	29	Pamplona	32	Tortosa
51	Abella de la C	40	Cádiz	22	Girona	37	Manlleu	50	Peñaroja	60	Tui
67	Alcoi	55	Calahorra	23	Granada	4	Manresa	35	Reus	33	Valencia
63	Algeciras	76	Cartagena	7	Graus	46	Maó	77	Roses	64	Valladolid
17	Alicante	3	Castellón	45	Huelva	75	Marbella	30	Salamanca	13	Vigo
8	Almería	44	Castellote	42	Huesca	34	Mataró	57	Santander	65	Vilafranca del P
41	Almoines	39	Ciudadella	61	Laguna	27	Moià	49	Sella	48	Villajoyosa
70	Arbúcies	19	Córdoba	6	Las Palmas	28	Molina del S.	31	Sevilla	58	Vitoria
18	Badajoz	20	Cuenca	24	León	59	Murcia	36	St. Feliu de Guíxols	14	Zaragoza
72	Bailén	52	Dénia	25	Lleida	71	Novelda	54	St. Pere de Ribes		
5	Barcelona	21	Donosti	56	Logroño	2	Olivella	79	Talavera de la Reina		
73	Benalmádena	47	Mercadal	1	Madrid	69	Ontinyent	62	Tarragona		
9	Bilbao	53	Figueres	43	Málaga	68	Orgiva	12	Tenerife		
15	Brihuega	74	Fuengirola	11	Mallorca	38	Ourense	66	Torroella M		

21. En qué Comunidad autónoma se encuentra (CCAA):

1.	Andalucía	7.	Castilla La Mancha	13.	La Rioja
2.	Aragón	8.	Castilla y León	14.	Madrid
3.	Asturias	9.	Catalunya	15.	Melilla
4.	Baleares	10.	Ceuta	16.	Murcia
5.	Canarias	11.	Extremadura	17.	Navarra
6.	Cantabria	12.	Galicia	18.	País Vasco
				19.	Valencia

Bloque 1 (mirar en portada únicamente)

22. Display de la página (v1)

1.	Se ve todo en una pantalla	2.	Necesita scroll-down

23. Tamaño de la página (núm. de subpáginas a parte de la homepage): ____ (v2a)

24. Apertura de la página (v2b)

1	Toda abierta	2	Parte requiere log in	3	Toda con log in

25. Número de Visitantes (v3): _____

26. Tipo de elementos que contiene (multirespuesta)

V4a.	Texto	V4b.	Imágenes	V4c.	Vídeo	V4d.	Música

27. Qué posición ocupa cada elemento (v4aa)

	1. Central	2. Lateral
Texto (V4aa)		
Imágenes (v4bb)		
Vídeos (v4cc)		
Música (v4cc)		

28. Qué % de espacio aproximado ocupa cada elemento:

V4aa.a	Texto %	V4bbb.	Imágenes%	V4ccc.	Vídeo%	V4ddd.	Música%

29. ¿Qué predomina en la página principal? (v4.1.)

1.	Texto
2.	Imágenes
3.	Textos budistas
4.	Videos
5.	Música
6.	Actividades a realizar
7.	Información del centro
8.	Historia del centro
9.	Noticias
10.	Linaje y maestros
11.	Sangha o personas que participan

30. Tiene música de fondo (v5)

0.	No tiene música	1.	Cánticos Budistas, mantras, etc.
2.	Música para relajación, chill out	3.	Otras músicas

31. Numero de lenguas disponibles (v6): _____

32. Qué lenguas están disponibles:

V6a.	Catalán	V6d.	Francés
V6b.	Castellano	V6e.	Tibetano, sánscrito o Pali
V6c.	Inglés	V6f.	Otras lenguas

33. Posición del nombre del centro (v7):

1.	Derecha superior	4.	Izquierda inferior
2.	Derecha inferior	5.	Central Superior
3.	Izquierda superior	6.	Central inferior

34. Tienen logo propio (v8)

0.	No	1.	Si

35. Nombre de la comunidad en lengua asiática (v9a)

0.	No	1.	Si

36. Nombre de la comunidad en lengua no asiática (v9b)

0.	No	1.	Si

37. Color predominante en la página principal:

v10a	Color 1	v10b	Color 2	v10c	Color 3

1.	Blanco	3.	Lila	5.	Granate	7.	Azul	9.	Naranja	11.	Dorado
2.	Negro	4.	Crema	6.	Gris	8.	Verde	10.	Amarillo	12.	Rojo

38. Contenido visual de las imágenes

		Núm.
v11a	Núm. imágenes: rituales	
v11b	Núm. imágenes: comunidad laica asiática	
v11c	Núm. imágenes: comunidad laica no asiática	
v11d	Núm. imágenes: comunidad ordenada asiática	

v11e	Núm. imágenes: comunidad ordenada no asiática	
v11f	Núm. imágenes: maestros, linaje asiático	
v11g	Núm. imágenes: maestros, linaje no asiático	
v11h	Núm. imágenes: ceremonias	
v11i	Núm. imágenes: actividades	
v11j	Núm. imágenes: símbolos budistas	
v11k	Núm. imágenes: textos en lengua original	
v11l	Núm. imágenes: textos traducciones	
v11m	Núm. imágenes: espacios de la entidad	
v11n	Núm. imágenes: naturaleza	

39. Número de veces que aparece cada una de las siguientes palabras:

v12a	Buda	v12m	Lama
v12b	Boddhisattva	v12n	Compasión
v12c	Boddhichitta	v12o	Sutra
v12d	Felicidad	v12p	Vacío
v12e	Meditación	v12q	Linaje
v12f	Religión	v12r	Budismo
v12g	Filosofía	v12s	Occidente
v12h	Toma refugio	v12t	Tantra
v12i	Sangha	v12u	Deidades
v12j	Dharma	v12v	Pali
v12k	Bienestar	v12w	Tripitaka
v12l	Maestro	v12x	Vinaya

40. Uso de tecnicismos y conceptos budistas complejos (v13)

41. número total de palabras técnicas (v14)

Bloque 2 (buscar en subpáginas si hace falta)

42. Se explica la historia del centro: (v15a) Total de palabras (#) ____

43. Se hace referencia a los fundadores (número) (v15b):

44. Se hace referencia a fundadores asiáticos (#) (v15c): ____

45. Se hace referencia a fundadores europeos (v15d)/americanos (v15e)/resto del mundo(v15f)#: ____

46. Historia: iniciativa fundacional: (v15g)

1.	Venida de un maestro
2.	Grupo previo pide la fundación
3.	Grupo de personas formadas fuera vienen y lo montan
4.	Varios grupos estables previos deciden fundarlo

47. Historia: objetivo fundacional: (v15h)

1.	Representar, aunar intereses
2.	Transmitir el Dharma
3.	Despertar a la Sociedad
4.	Preservar una tradición
5.	Practicar

48. Nombre del fundador o fundadores:

		Nombre	Género	Edad aprox	Nacionalidad	Rango
V15.1 (a – e)	Fundador 1		Hombre	Menor de 30	1.Española	1.Lama
V15.2 (a-e)	Fundador 2		Mujer	31-45	2. Tibetana	2.Monje

ESPIRITUALIDAD, RAZÓN Y DISCORDIAS:
EL BUDISMO AHORA Y AQUÍ

V15.3 (a-e)	Fundador 3			46-60	3. Butanesa	3. Maestro Zen
				61 o más	4. Japonesa	
					5. Alemana	
					6. Húngara	
					7. Francesa	
					8. Inglesa	
					9. Vietnamita	
					10. Tailandesa	
					11. Danesa	

49. Se explica el linaje (v16a): Total de palabras (#) _____
50. Referencia a maestros lejanos, antiguos (v16b): _____ #
51. Referencia a maestros modernos, actuales (v16c): _____ #
52. Referencia a maestros asiáticos (v16d): _____ #
53. Referencia a maestros europeos(v16e)/americanos(v16f)/resto del mundo # (v16g): _____ #
54. Nombre del maestro/guía espiritual del centro o entidad

		Nombre	Género	Edad aprox	Nacionalidad	Rango
V16.1 (a – e)	Maestro 1					
V16.2 (a-e)	Maestro 2					
V16.3 (a-e)	Maestro 3					

55. ¿Pertenece a una red o comunidad más amplia de centros? (v17):

0.	No	1.	Si

56. ¿Cuál? (nombre completo) (v17a): _____

57. Pertenece a alguna comunidad más amplia: ámbito (v17b)

1.	Sólo en España	2.	En varios países occidentales	3.	En todo el mundo	4.	Base Nacional en España, pero con centros en otros países

58. Pertenece a alguna comunidad más amplia: importancia del centro (v17c)

1.	Centro principal de la Comunidad	2.	Centro coordinador a nivel local	3.	Centro miembro como los demás

59. Número de centros en total que pertenecen a dicha comunidad (En España) (v18): _____ #

60. Tipo de centro: apertura del centro (v19)

1.	Sólo para miembros/Fieles	2.	Para miembros principalmente con algunos ítems para interesados	3.	Para quien sienta que quiere acercarse (miembros o no)

61. Formas de financiación del centro (multirespuesta)

		Sí
V20a	Por donativos	
V20b	Por cuotas	
V20c	Por matrícula actividades	
V20d	Por donativos de actividades	

62. Se nombran las actividades que realizan (v21)

0.	No	1.	Si

63. Tipo, frecuencia y temporización de las actividades:

		Frecuencia* (1)	Temporización** (2)	Quién lo ofrece (3)***
v21a	Meditación	V21a1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
v21b	Rituales y/o ceremonias	V21b1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
v21c	Cursos de filosofía	V21c1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
v21d	Retiros de varios días	V21d1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
v21e	Retiros de varias semanas	V21e1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
v21f	Retiros de varios meses	V21f1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
v21g	Retiros tradicionales (3 años, 3 meses,	V21g1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5

ANEXOS

	3 días)			
v21h	Enseñanzas y transmisiones	V21h1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
v21i	Iniciaciones	V21i1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
v21j	Peregrinaciones	V21j1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
v21k	Cursos de técnicas (yoga, relajación, reiki)	V21k1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
V21l	Charlas y conferencias divulgativas sobre Budismo	V21l1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5
V21m	Productos de tipo alternativo	V21m1	V21a2	V21a3.1-v21a3.5

* Frecuencia					
1.	Una vez al año o menos	4.	Trimestralmente	7.	Semanalmente
2.	Un par de veces al año	5.	Mensualmente	8.	Dos veces por semana
3.	En ocasiones especiales	6.	Cada 15 días	9.	Diariamente

**Temporización	
1.	Mayoritariamente entre semana
2.	Mayoritariamente fin de semana
3.	Indistintamente, cualquier día de la semana

Quién lo ofrece ***				
Nombre	Género	Edad	Nacionalidad	Rango o expertise

64. ¿Participan en proyectos sociales? (v22)

0.	No	1.	Si

65. ¿De qué tipo? (v22)

		Sí
V22a1	Proyectos relacionados con educación	
V22a2	Con salud, enfermedades, hospitales	
V22a3	Con acompañamiento de la muerte	
V22a4	Con infancia	
V22a5	Con vejez y otros colectivos dependientes	
V22a6	Medio ambiente y naturaleza	
V22a7	Pobreza y desigualdades	
V22a8	Derechos humanos	
V22a9	Otros	

66. ¿Con qué entidades o instituciones colaboran en esos proyectos ? (v22.1-v22.3)

		Nombre
V22.1	Institución 1	
V22.2	Institución 2	
V22.3	Institución 3	

67. ¿Qué otros servicios ofrecen a parte de las actividades (v23)

		Ofrecen
V23a	Espacios para dormir	
V23b	Restaurante, comer	
V23c	Voluntariado	

68. ¿Se hace referencia explícita a la Sangha Comunidad? (v24)

0.	No	1.	Si

69. Número de personas involucradas:

		Núm.
V24a	Asiáticas	
V24b	No asiáticas	
V25a	Sangha Laica asiática	
V25b	Sangha Laica no asiática	
V26a	Sangha Ordenada asiática	
V26b	Sangha Ordenada no asiática	

Citar 3 últimos maestros invitados, de su misma tradición. Características y actividad que aporta

Características maestros						
	Nombre	Género	Edad	Nacionalidad	Rango o expertise	Actividad o conocimiento
Maestro 1						
Maestro 2						
Maestro 3						

70. Citar 3 últimos maestros invitados, de otras tradiciones

Características maestros							
	Nombre	Género	Edad	Nacionalidad	Rango o expertise	Actividad o conocimiento	Tradición
Maestro 1							
Maestro 2							
Maestro 3							

71. Invitan a otros maestros de diferentes tradiciones. Qué maestros invitan, frecuencia, temporización, tradición a la que pertenece, qué ofrece...

72. ¿Hay algún espacio dedicado a la divulgación del Budismo en general? (núm. total de palabras) (v30)

73. ¿Hay algún espacio dedicado a la divulgación del Budismo propio? (número total de palabras) (v31)

74. ¿Se nombran publicaciones propias? (v32)

75. Tienen editorial propia (v32.1)

76. ¿Se nombran publicaciones de otros? (v32bis)

77. Qué tipo de publicaciones son (número)

	Número
V32a	Filosofía budista
V32b	Práctica budista
V32c	Budismo en Occidente
B32d	Música

78. Conexiones (links a redes sociales):

Tiene link		
V33a	Twitter	
V33b	Facebook	
V33c	Google +	
V33d	Myspace	
V33e	Youtube	
V33f	Otras redes sociales	

79. Núm. de links a...

Tiene link			
V34a	Prensa	V34e	Maestros asiáticos
V34b	Webs acerca de Budismo	V34f	Maestros no asiáticos
V34c	Otras entidades de la misma tradición	V34g	Otros centros religiosos
V34d	Otras entidades de diferente tradición	V34h	Instituciones sociales

III. Cuestionario enviado a centros “El Budismo en España”



UNIVERSITAT DE BARCELONA
Departamento de Sociología y Análisis de las Organizaciones
Avda. Diagonal 690, 08034. Barcelona, España

MUCHAS GRACIAS POR SU PACIENCIA, SU TIEMPO Y SU ATENCIÓN

Desde el Departamento de Sociología de la Universidad de Barcelona, nos interesamos acerca del origen y los objetivos de los centros, entidades y organizaciones Budistas que existen hoy en toda España. Por ello le invitamos a participar en el estudio respondiendo al cuestionario "El Budismo en España: un estudio sociológico pionero".

Su experiencia nos puede aportar una información única y valiosa, pero sobretodo, que será tratada con **máxima confidencialidad** y **rigor** científico. Es una oportunidad única de participar en un estudio pionero y novedoso que se está realizando en toda España. Si tiene cualquier pregunta o consulta, no dude en contactar con la responsable del estudio (Liliana Arroyo) en el teléfono 657.666.008 o escribir a liliana.arroyo@ub.edu.

Entendemos que detrás de cada centro budista hay una motivación distinta. Tras cada Comunidad, existe una historia. Es por ello que queremos valorar y entender el Budismo en su complejidad, atendiendo las distintas escuelas y tradiciones milenarias que se dan encuentro bajo la figura de Buda Sakyamuni y que hoy, se están instalando aquí.

El cuestionario consta de algunas preguntas acerca de la historia del centro y algunos temas organizativos, y es por ello que nos encantaría poder contar con la opinión de alguien que la viera nacer o que la conozca como su segunda casa. Queremos que nos respondan como centro local, independientemente de si forma parte de una institución con varios centros. Nos interesa su centro como unidad física. Nos gustaría también hacerles partícipes del proceso, de forma que recibirán los resultados y el informe final si así lo desean. Sólo deben enviarnos un correo electrónico solicitándolo, donde el asunto del e-mail sea "Recibir resultados (nombre de su entidad)"; o bien marcan con una X en esta casilla ☐

Junto con el cuestionario, hemos enviado un sobre preparado para que, una vez cumplimentado, puedan devolverlo cómodamente **hasta del 29 de febrero**: ya incorpora la dirección de vuelta y el sello. En caso que no sea posible cumplir el plazo pero estén interesados en participar, no duden en contactar con nosotros.

Les invitamos a que, antes de comenzar, busquen un espacio calmado, poco ruidoso. Un lugar que les permita realizar un par de minutos de meditación antes de adentrarse en las preguntas. Dejen atrás todo lo que les haya ocurrido durante el día o la semana. Están participando en un acontecimiento único: disfrútenlo. No es necesario que respondan el cuestionario de una sola vez. Puede hacerlo por partes si así lo desea. Lo más importante es que lo devuelva con el máximo de información posible.

Seguro que su contribución será de utilidad muchas personas, que van a agradecer su generosidad.

MUCHAS GRACIAS Y LES DESEAMOS UN BUEN CAMINO HACIA LA FELICIDAD

*Atentamente,
Liliana Arroyo Moliner*

EL NACIMIENTO DEL CENTRO

Esperamos que haya disfrutado de esos minutos de relajación o meditación antes de comenzar. En este apartado vamos a situarnos en los inicios de la historia de su entidad. Los primeros tiempos a menudo nos ayudan a entender el momento presente. Veamos ahora, en su caso, cuándo y cómo comenzó todo.

1. En primer lugar, ¿nos podría indicar el **nombre completo** del centro? *(Recuerde que nos referimos a su centro a nivel local únicamente, no a su Comunidad amplia en caso que pertenezca a alguna).* Puede anotar los diferentes nombres que tenga como centro, como asociación, como entidad registrada... etc.

.....

.....

2. ¿Y en qué **año** nace su centro?

3. Indique por favor a qué gran **tradición** pertenecen y también a qué escuela(s) o rama(s) pertenece:

1. Theravada: 2. Mahayana:
3. Vajrayana: 3. Sin afiliación concreta:

4. ¿Podría indicarnos también quién es su Maestro o el máximo representante de su linaje? *(en caso de tener más de uno, por favor, indíquelos todos)*

.....

5. ¿A **iniciativa** de quién o quiénes se creó el centro (de quién fue la idea, quién propuso la creación)? *(marque tantas opciones como correspondan)*

		✓
1.	A iniciativa de un maestro o varios maestros asiáticos	
2.	A iniciativa de un maestro o varios maestros no asiáticos	
3.	A iniciativa de practicantes mayoritariamente asiáticos	
4.	A iniciativa de practicantes mayoritariamente no asiáticos	
5.	A iniciativa de entidades o centros existentes en España	
6.	A iniciativa de varios centros o entidades, cuya ubicación estaba el continente asiático	
7.	A iniciativa de varios centros o entidades, cuya ubicación estaba fuera del continente asiático	

6. Por favor, ¿nos podrían indicar el nombre de los **fundadores y fundadoras**? Además, nos gustaría saber también las **nacionalidades** de cada uno y si eran o no **residentes** en España en el momento de la fundación *(inclúyase Ud. mismo si lo fue, indicando su nombre completo)*

	Nombre del fundador o fundadora	País de nacimiento (nacionalidad)	Residente en España
1.			
2.			
3.			

7. Pensando en la situación de España en el momento de la fundación, diría Ud. que el **entorno** (social, político, económico, religioso, etc.), ¿era **favorable** para la inauguración de una entidad budista en España? *Responda usando la siguiente escala de 1 a 10 (siendo 1 nada favorable y 10 muy favorable):*

Nada favorable	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Muy Favorable

8. A veces, las organizaciones no surgen de la nada, sino que su **aparición viene motivada** por alguna situación. ¿Podría decirnos cuál de las afirmaciones siguientes se ajusta a su caso? (marque sólo UNA)

		✓
1.	Es el primer centro de la línea que se abrió en España	
2.	Surgió como la continuación de algo existente, como una nueva sede	
3.	Se fundó como escisión de otro centro existente	

UNA DE LAS TRES JOYAS: LA SANGHA

Dado que la Sangha es una de las tres joyas del Budismo, merece que le dediquemos algunas preguntas. Nos interesa especialmente conocer qué tipo de personas forman parte de centro actualmente.

9. Aproximadamente, ¿**cuántas personas** componen la Sangha? (indicar número aproximado).....
10. Y de esa cantidad aproximada, ¿**cuántos de ellos son...**? (indicar número aproximado):
- | | |
|-------------------------------------|----------------------------------|
| 1. Hombres (núm.): | Mujeres (núm.): |
| 2. Residentes (núm.): | No Residentes (núm.): |
| 3. Asiáticos (núm.): | No asiáticos (núm.): |
| 4. Monásticos (núm.): | Laicos (núm.): |
| 5. Menores de 40 años (núm.): | Mayores de 40 años (núm.): |
11. Existen también formas muy distintas de **formar parte** de la Sangha. Para ello, le proponemos una lista de situaciones. Por favor, qué elementos de la siguiente lista son requisitos que una persona debe cumplir para formar parte de la sangha de su centro: (marque las respuestas que sean necesarias)

	✓		✓
1.	Tener interés en el Budismo	7.	Participar en actividades que no se deriven de la práctica o el estudio budista directamente
2.	Estar tomando (o haber tomado) algún curso en el centro	8.	Ser voluntario del centro
3.	Estar tomando (o haber tomado) iniciaciones en el centro	9.	Ocuparse de tareas administrativas o/y organizativas
4.	Recibir enseñanzas de un maestro del centro	10.	Contribuir económicamente de alguna forma (donativo, cuota...)
5.	Participar en las actividades rituales del centro	11.	Lo decide el maestro o alguna autoridad del centro
6.	Seguir el camino monástico del Budismo	12.	Otro. Cuál:

12. En la actualidad, ¿hay algún **maestro residente** en su centro?

- a. Si. Por favor, Indique su(s) nombre(s) _____
- b. No

Son muchas las formas de organizar una Sangha según su tamaño, sus objetivos, su composición, etc. En este pequeño apartado nos gustaría entender un poco más cómo se organiza la suya.

13. Bajo la designación de “centro”, pueden acogerse muchos **perfiles**. Nos gustaría saber, de la lista que proponemos a continuación, cuáles son los que definen mejor su perfil: *(Responda marcando tantas respuestas como sean necesarias)*

1.	Centro de Estudios		4.	Centro de Retiros	
2.	Círculo o Sangha de práctica		5.	Federación o coordinadora	
3.	Templo, Monasterio		6.	Otro: cuál	

14. Cómo describiría el **entorno** donde se encuentra su entidad *(marque la opción que más se ajuste)*

1.	Entorno Urbano		2.	Entorno Rural		3.	Otro. ¿Cuál?.....	

15. Nos interesa conocer también el **tipo de espacio** donde se ubica: *(Marque UNA sola opción)*

1.	En unos bajos, o local		2.	En un piso, apartamento	
3.	En una casa		4.	Masía o caserío	

16. En algunos casos, las entidades budistas no gozan de un espacio exclusivo y las sedes se encuentran en **espacios compartidos**. Si éste es su caso, ¿podría indicarnos con quién comparte espacio?

1.	Está en dependencias de uso exclusivo para el centro	
2.	Está en un espacio compartido con otros grupos que realizan actividades nada relacionadas con Budismo	
3.	Está en un espacio compartido con otros grupos que realizan actividades terapéuticas alternativas, etc.	
4.	Usa las dependencias de un equipamiento social (centro cívico o similar)	

17. Otro elemento importante en las formas de organizarse es identificar **quién toma las decisiones de tipo espiritual/religioso**. De los casos siguientes, ¿cuál se ajusta mejor a la realidad de su centro? *(marcar UNA sola respuesta)*

1.	Todas las personas que así lo deseen		2.	Los miembros y personas que forman parte la Sangha	
3.	Sólo un grupo de personas reducidas, una especie de “consejo”		4.	Las decisiones las toma esencialmente el maestro del centro	

18. La forma de **repartir las tareas** también es importante para poder entender el funcionamiento de una organización. En una escala de 1 a 10, (donde 1 sería que todo el mundo se encarga de todo tipo de tareas y 10 hay tareas específicas y roles asignados a personas determinadas), ¿en qué nivel situaría a su entidad? *(Responda usando la siguiente escala)*

Todo el mundo se encarga de todo tipo de tareas	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	Hay tareas específicas y roles asignados a personas determinadas

19. Habitualmente las organizaciones tienen una gran **parte administrativa y burocrática** que realizar (desde rellenar formularios de subvenciones hasta hacer difusión de algún acto). Nos interesa conocer en qué medida las tareas administrativas se resuelven gracias a los miembros del centro (siendo el 1) o más bien es cosa de un grupo de administrativos no vinculados ni a la práctica ni el estudio de Budismo, (correspondería al 10). Por favor, responda usando la siguiente escala:

Las tareas burocráticas las realizan los mismos miembros del centro y personas relacionadas										10	La burocracia es cosa de un grupo de administrativos no vinculados ni a la práctica ni al estudio budista
	1	2	3	4	5	6	7	8	9		

20. Es posible que su entidad no funcione de forme aislada, es decir, que puede formar parte de una **comunidad mayor**, que aglutine diversas sedes en España de la misma rama, el mismo linaje, etc. En caso de pertenecer a una Comunidad de este tipo, ¿nos podría indicar el nombre? *(en caso negativo, por favor, pase a la pregunta núm. 23)*
-

21. Pensando ahora en términos de esa comunidad en sentido amplio, ¿cuál es el **papel que juega** su centro dentro de la organización? *(seleccione UNA respuesta)*

1.	Es una entidad que, por lo general, funciona autónomamente		3.	Es una entidad coordinadora a nivel local, aunque las decisiones importantes para toda la Comunidad se toman en otro centro de referencia	
2.	Un centro que opera conjuntamente con otras entidades, todas de igual importancia		4.	Es el centro principal, del que dependen otros centros	

22. ¿Nos podría indicar en qué continentes está presente dicha Comunidad? *(seleccione tantas respuestas como considere necesarias)*

1.	La Comunidad existe únicamente a nivel Español		4.	Tiene presencia en otros países de América central y del Sur	
2.	Tiene presencia en otros países de Europa		5.	Tiene presencia en otros países de África	
3.	Tiene presencia en otros países de América del Norte		6.	Tiene presencia en otros países de Asia	
			7.	Tiene presencia en otros países de Oceanía	

OTRA DE LAS TRES JOYAS: EL DHARMA

El Dharma como mensaje, puede concebirse de muchas formas distintas, haciendo mayor hincapié en unos aspectos o en otros. Nos interesa ahora conocer su definición de Dharma, desde los textos que utilizan hasta la concepción del Budismo que se transmite en su centro

23. ¿Nos podría indicar cuáles son los **textos de referencia** en su centro? Bien sean libros, textos, *sutras*, fragmentos, etc., en la medida de lo posible escriba los 4 títulos principales. Quizá le ayude pensar en algunos textos básicos que los miembros deban conocer, textos que más se trabajan, se discuten, etc.

1.		2.	
3.		4.	

24. Siga pensando en los textos, libros, manuales, biografías y demás recursos utilicen en su entidad. Cuál de las siguientes afirmaciones referentes a la lengua de los textos, se ajusta más a su caso: *(seleccione UNA respuesta)*

1.	Los textos están mayoritariamente traducidos al español, al inglés o alguna otra lengua moderna	
2.	Los textos están mayoritariamente en lengua original (Sánscrito, Pali, Tibetano...)	

25. A continuación le proponemos una serie de elementos Budistas y nos gustaría saber qué importancia tiene cada uno de los ítems en el día a día de su centro. Aunque todos ellos son conceptos o elementos relacionados con el Budismo, es posible que unos estén **más presentes** que otros. *(Por favor, indique con una cruz en cada caso el nivel de importancia: nada, poco, importante, bastante o muy importante).*

	Nada importante	Poco importante	Importante	Bastante importante	Muy importante
Compasión					
Sabiduría					
Generosidad					
Karma (acción)					
Vacuidad					
Impermanencia					
No dualidad					
Interdependencia					
Paz interior					
Salir del sufrimiento					

26. A continuación encontrará algunas frases acerca del **Budismo y sus características**. Pensando en el modelo de Budismo practicado por su centro, en qué medida están de acuerdo o no con las afirmaciones. *Por favor, use en cada caso la escala de 1 a 10 correspondiente y responda con una cruz.*

	1 Nada de acuerdo	2	3	4	5	6	7	8	9	10 Muy de acuerdo
El Budismo y la ciencia son compatibles										
El Budismo está al alcance de todo el mundo que quiera conocerlo										
La práctica del Budismo requiere disciplina y dedicación										
Hombres y mujeres tienen las mismas oportunidades de llegar a ser grandes maestros Budistas										
La parte más importante es la práctica (mantras, pujas, ceremonias)										
Lo más importante son las ideas, la filosofía y la forma de ver el mundo que tiene el Budismo										
La reencarnación es un concepto difícil de entender en lo que conocemos como "Occidente"										

27. Existe un gran debate alrededor de **la capacidad y la necesidad de adaptar el Budismo** a contextos distintos y modernos, como el que se vive en España. ¿Cuál de las siguientes afirmaciones define mejor la posición de su entidad respecto a dicho debate? *(seleccione UNA respuesta)*

1.	El Budismo es una tradición milenaria que nació en Asia y que en Occidente, debe transmitirse de la forma más fiel posible a como se hace en los países asiáticos de donde proviene	
2.	El Budismo es una tradición milenaria que nació en Asia y que en Occidente, debe adaptarse para que pueda ser practicado en nuestro entorno	
3.	El Budismo es una tradición milenaria que nació en Asia y que en Occidente, debe renovarse y transformarse todo lo posible para que sea factible ser budista en el siglo XXI	

✓

LA RAZÓN DE SER Y LO QUE DEFINE A SU ENTIDAD

Cualquier organización se caracteriza por tener unos objetivos, una razón de ser y un conjunto de valores que guían su existencia. Nos gustaría conocer ahora cuáles son los de su centro Budista.

28. Seguramente, su centro tiene una **forma concreta de ver y entender el Budismo**. Nos gustaría saber en qué medida cada elemento de los que le proponemos, coincide con la visión del Budismo que se ofrece desde su entidad. *Responda del 1 al 10 (siendo 1 “no coincide nada” y 10 “coincide totalmente” en cada caso)*

	Entendemos que el Budismo es...	1 No coincide Nada	2	3	4	5	6	7	8	9	10 Coincide totalmente
1.	Una religión										
2.	Una forma de vivir, un estilo de vida										
3.	Una actividad complementaria que enriquece										
4.	Un conjunto de técnicas (meditación, etc.)										
5.	Un elemento cultural: una filosofía o forma de ver el mundo										
6.	Una vía de transformación personal										
7.	Una vía de transformación social										
8.	Otro. Cuál?										

29. Ahora, intente pensar en cuáles fueron los **motivos, objetivos o necesidades** que llevaron a la fundación de su entidad. *(marque tantas respuestas como correspondan)*

✓

1	Representar, aunar intereses de varios grupos	
2	Dar a conocer el Budismo	
3	Preservar una tradición	
4	Practicar o meditar	
5	Debatir, discutir sobre textos Budistas	
6	Participar en diálogos interreligiosos	
7	Conseguir interlocutores para negociar con instituciones	
8	Otro:	

Durante el camino es posible que nos planteemos “hacia donde nos dirigimos”, qué pasará próximamente y cómo nos gustaría ver el centro en los próximos años. Ahora siguen un par de preguntas en las que vamos a pensar en posibles escenarios futuros.

30. A continuación presentamos una lista de posibles **objetivos a alcanzar** como centro en los próximos **5 años**. Por favor, valórellos de 1 a 10 *(siendo 1 “ninguna prioridad” y 10 “muchísima prioridad”)*

	Objetivos a alcanzar en los próximos 5 años...	1 Ninguna Prioridad	2	3	4	5	6	7	8	9	10 Mucha Prioridad
1.	Consolidarse como entidad										
2.	Aumentar el número de miembros										
3.	Ampliar su abanico de actividades y proyectos										
4.	Obtener mayor reconocimiento social										
5.	Llegar a una gran difusión del										

	Budismo											
6.	Otro. Cuál:											

31. Y para terminar con las cuestiones de futuro y pensando también en un horizonte de 10 años vista, ¿cree que el Budismo tendrá mucho o poco **impacto en las siguientes esferas?** (indique el tipo de impacto para cada una de las esferas)

		Impacto muy Negativo	Impacto Negativo	Indiferente, ningún impacto	Impacto Positivo	Impacto muy positivo
1.	Religiosa					
2.	Personal					
3.	Económica					
4.	Política					
5.	Social					
6.	Educativa					
7.	Ecológica					

ACTIVIDADES Y FORMAS DE TRANSMISIÓN

En esta sección se hallan algunas preguntas acerca de las actividades que se ofrecen desde el centro. La lista es amplia y variada y es posible que algún tipo de actividad no se adecue al perfil de su centro. Así mismo le preguntaremos también acerca de los destinatarios de dichas actividades y las formas de transmisión y comunicación. Vamos a distinguir en algunos casos, entre la Sangha Ordenada, la Sangha laica y las personas que no forman parte de la Sangha, que las denominaremos de la "Sociedad entera".

32. Encontrará a continuación una lista de **actividades** posiblemente se ofrezcan en su centro. Le pediremos que en los casos que corresponda, nos indique también **quién** participa en dichas actividades. (Marque con una cruz las casillas que crea correspondientes)

QUIÉN PARTICIPA EN...	No ofrecemos este tipo de actividad	Destinado para la Sangha Ordenada	Destinado a la Sangha Laica	Destinado a la Sociedad entera
Pujas, rituales, ceremonias				
Meditaciones				
Iniciaciones				
Enseñanzas				
Peregrinaciones				
Retiros cortos				
Retiros tradicionales				
Grupos de práctica				
Grupos de Estudio				
Cursos de lenguas tradicionales (Sánscrito, Pali, Tibetano)				
Charlas, conferencias				
Talleres, seminarios				
Otros: Cuál _____				

- 33.

34. ¿Y con qué **frecuencia** se realizan? Por favor, indique para cada tipo de actividad la frecuencia con que se realiza, usando la tabla siguiente:

FRECUENCIA...	Diariamente	Al menos semanalmente	Al menos mensualmente	Varias veces al año	Una vez al año	Nunca o casi nunca
Pujas, rituales, ceremonias						
Meditaciones						
Iniciaciones						
Enseñanzas						
Peregrinaciones						
Retiros cortos						
Retiros tradicionales						
Grupos de práctica						
Grupos de Estudio						
Cursos de lenguas tradicionales (Sánscrito, Pali, Tibetano)						
Charlas, debates, conferencias						
Talleres, seminarios						
Otros: Cuál _____						

35. Algunos centros Budistas se han sumado a la revolución tecnológica y han incorporado las Nuevas Tecnologías a su forma de funcionar (por ejemplo, ofreciendo cursos on-line o meditaciones colectivas por videoconferencia). Pensando en el global de las actividades que ofrecen en su centro, ¿cuántas hay para cada **forma de participación**? Indique el número aproximado de actividades presenciales, virtuales y a través de medios de comunicación:

	Número aproximado
Actividades presenciales	
Actividades virtuales (cursos on-line, videoconferencias, etc.)	
Actividades en Medios de Comunicación de masas (TV, radio)	

36. Siguiendo con el tema de las nuevas formas de participación en las actividades, vamos a centrarnos ahora en las **formas de transmisión del Dharma** que se practican en su entidad. En qué medida la forma de transmisión principalmente se basa en... (use por favor, la siguiente escala de 1 a 10)

1.	La transmisión maestro-discípulo no se usa casi nunca	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	La transmisión maestro-discípulo es la única que se hace
2.	La transmisión a toda la sangha (Transmisión colectiva) no se usa casi nunca	1	2	3	4	5	6	7	8	9	10	La transmisión a toda la sangha (Transmisión colectiva) es la única que se hace

37. Pasemos ahora a cuestiones relacionadas con la economía. La **supervivencia económica** es primordial y las formas de conseguirla pueden ser diversas. En el caso de su entidad, ¿cuáles son las fuentes de financiación? *Marque tantas como correspondan:*

1.	A través de cuotas (miembros, socios)	✓
2.	A través de donativos	
3.	Con el precio de los cursos y actividades	
4.	Reciben financiación pública a través de proyectos, subvenciones...	
5.	Otras:	

38. A menudo es también importante el entorno social del centro. Es decir, un centro budista afincado en España en el siglo XXI convive con un contexto social e histórico determinado, distinto a la sociedad del Príncipe Siddhartha de hace 2500 años. A continuación, le proponemos una lista de posibles **aspectos** que caracterizan el implante del Budismo en nuestro país y que, teniendo poco que ver con el contexto asiático original, pueden **ocasionar tensiones**. Por favor, indíquenos con qué situaciones estarían de acuerdo desde su centro: *(márkuelas con una cruz)*

1.	El hecho de implantar un centro budista en un entorno católico puede ocasionar tensiones	✓
2.	El rechazo de los elementos religiosos por parte de algunos sectores de la sociedad española puede dificultar la implantación del Budismo	
3.	En la actualidad, además del Budismo, se están implantando otros grupos religiosos nuevos con los que resulta difícil establecer buenas relaciones	
4.	Las posibles diferencias que surgen con monasterios o maestros tradicionales y originarios de Asia	
5.	Supone una dificultad añadida el hecho de no conocer la lengua de práctica	
6.	Las características de la vida moderna pueden dificultar en algunos casos la práctica rigurosa	

39. A veces, las entidades budistas desean distribuir información acerca del Budismo o del centro a personas e instituciones que no son Budistas necesariamente. ¿Con qué **frecuencia utilizan** los siguientes **canales de comunicación** para proporcionar información? *(marque frecuencia por cada tipo)*

FRECUENCIA DE USO DEL CANAL....	Diariamente	Al menos semanalmente	Al menos mensualmente	Varias veces al año	Una vez al año	Nunca o casi nunca
De forma presencial, personalmente.						
Folletos que se distribuyen en el centro						
Por correo postal						
Por una lista de difusión (e-mail, newsletter)						
A través de una web, foro, etc.						
A través de una red social (Facebook, Twitter, Google+...)						
Anuncios o apariciones en medios de comunicación como TV, radio, prensa						

40. A menudo los centros, dan bienvenida a muchos **perfiles de personas diferentes**. ¿Cuáles de los siguientes perfiles se pueden encontrar en su centro en un día cualquiera? *(marque tantas respuestas como crea necesario)*

✓

1.	A miembros de la Sangha Ordenada	
2.	A miembros de la Sangha Laica	
3.	A personas que no pertenezcan a la Sangha pero tengan curiosidad por ver qué hay dentro, visitar las instalaciones, conocer el centro como actividad cultural, etc.	
4.	A personas que deseen participar en las actividades	
5.	Otros: ¿Cuáles?	

41. ¿Qué **tipo de espacios** se pueden encontrar en las dependencias de su entidad? *(marque tantas respuestas como crea necesario)*

✓

1.	Espacios o salas para la práctica y/o el estudio	
2.	Espacios de encuentro, seminarios, charlas...	
3.	Biblioteca	
4.	Cafetería o Restaurante	
5.	Tienda de productos relacionados con Budismo	
6.	Estupa	
7.	Otros: ¿Cuáles?	

42. Por favor, ¿nos podría responder qué **días** está abierta su entidad mayoritariamente? Y ¿en qué medida se abre en **horarios** concretos? *Por favor, marque las opciones que más se ajusten a su caso:*

✓

1.	Está abierto todos o prácticamente todos los días de la semana	
2.	Está abierto de lunes a viernes	
3.	Está abierto básicamente los fines de semana	
4.	Está abierto con frecuencia, independientemente de si hay actividades en curso en ese momento	
5.	Se abre especialmente en unos horarios y días concretos	
6.	Se abre únicamente cuando está programada alguna actividad	
7.	Otras situaciones: ¿Cuáles?	

ACCIÓN SOCIAL

A menudo parece que el Budismo tiene muchas facetas e interpretaciones diferentes. Un caso de debate actual pero que comenzó hace mucho, es en qué medida el Budismo incorpora una vertiente de compromiso social. Este apartado llamado "Acción Social", vamos a dedicarlo a conocer su opinión acerca del Budismo Socialmente Comprometido.

43. Nos interesa saber cuál es la posición de su centro respecto a la idea de **cuándo surge el Budismo Socialmente Comprometido** (lo practiquen o no). Hay quienes piensan que existe desde la época del mismo Buda, mientras que otros lo consideran un elemento muy reciente y moderno. Por favor, indique cuál de las siguientes afirmaciones se ajustan más al ideal de la organización a la que representa *(escoja UNA sola respuesta)*

El Budismo Socialmente Comprometido....

✓

1.	Comenzó con el mismo Buda histórico	
2.	Comenzó cuando el emperador Ashoka comenzó a aplicar la compasión a su forma de gobernar	
3.	Comenzó a mediados del siglo XIX con los movimientos anticolonialistas	
4.	Comenzó en el siglo XX, con figuras como el Maestro Thich Nhat Hanh	
5.	Es un elemento más reciente, fruto de el encuentro de Oriente y Occidente	
6.	No sabría ubicar el inicio del Budismo Socialmente Comprometido	

44. En algunos países el Budismo se ha **comprometido socialmente** en cuestiones de diversa índole. No obstante, cada centro puede entender la **implicación del Budismo** de distinta forma. Nos gustaría que nos respondiera ahora, ¿desde su centro, cuál creen que debe ser el papel del Budismo respecto a problemas que tienen que ver con **la salud** de las personas? (escoja UNA sola respuesta)

✓

1.	Igual que cualquier otra organización cultural, social o religiosa sensible a los problemas del mundo	
2.	El Budismo como tal debe ocuparse de sus tareas y objetivos, los practicantes pueden implicarse más en cuestiones sociales	
3.	Es un problema social importante. El Budismo debe entenderlo como parte del sufrimiento del que se quieren liberar	
4.	Las características de sabiduría y compasión del Budismo deben conducirlo a liderar la liberación del sufrimiento causado por ese tipo de problemas	

45. Y en el caso de problemas relacionados con el **medio ambiente y la Naturaleza**, ¿cuál debería ser la implicación del Budismo? (escoja UNA sola respuesta)

✓

1.	Igual que cualquier otra organización cultural, social o religiosa sensible a los problemas del mundo	
2.	El Budismo como tal debe ocuparse de sus tareas y objetivos, los practicantes pueden implicarse más en cuestiones sociales	
3.	Es un problema social importante. El Budismo debe entenderlo como parte del sufrimiento del que se quieren liberar	
4.	Las características de sabiduría y compasión del Budismo deben conducirlo a liderar la liberación del sufrimiento causado por ese tipo de problemas	

46. Y en el caso de **conflictos políticos y bélicos**, ¿cuál debería ser la implicación del Budismo? (escoja UNA sola respuesta)

✓

1.	Igual que cualquier otra organización cultural, social o religiosa sensible a los problemas del mundo	
2.	El Budismo como tal debe ocuparse de sus tareas y objetivos, los practicantes pueden implicarse más en cuestiones sociales	
3.	Es un problema social importante. El Budismo debe entenderlo como parte del sufrimiento del que se quieren liberar	
4.	Las características de sabiduría y compasión del Budismo deben conducirlo a liderar la liberación del sufrimiento causado por ese tipo de problemas	

47. Y en el caso de **derechos humanos**, ¿cuál debería ser la implicación del Budismo? (escoja UNA sola respuesta)

✓

1.	Igual que cualquier otra organización cultural, social o religiosa sensible a los problemas del mundo	
2.	El Budismo como tal debe ocuparse de sus tareas y objetivos, los practicantes pueden implicarse más en cuestiones sociales	
3.	Es un problema social importante. El Budismo debe entenderlo como parte del sufrimiento del que se quieren liberar	
4.	Las características de sabiduría y compasión del Budismo deben conducirlo a liderar la liberación del sufrimiento causado por ese tipo de problemas	

48. Es posible que se realicen actividades de **voluntariado**. En caso afirmativo, ¿quién participa en ello? (en caso negativo, pase directamente a la siguiente sección, pregunta 49). (escoja las respuestas oportunas)

✓

1.	Miembros de la Sangha	
2.	Otros colaboradores y personas afines al centro, sean o no sean budistas	
3.	Personas ajenas a la comunidad que acuden al centro únicamente por cuestiones de voluntariado	

49. Y entonces, ¿qué **tipo de actividades** realizan las personas voluntarias? Indique las tres principales:

1.	
2.	
3.	

LAS RELACIONES DEL CENTRO CON EL MUNDO BUDISTA Y NO BUDISTA

Aquí empieza una sección donde se realizan unas preguntas que siguen un formato diferente. Son preguntas acerca de sus relaciones a distintos niveles, (lo indicaremos en cada caso). Hemos habilitado unas tablas para facilitar las respuestas. Tome como referencia temporal el último año.

*Le pediremos que nos nombre **maestros, personas, centros o instituciones de todo tipo** (budistas, sociales, políticas, económicas, etc.).*

50. Durante el último año, ¿con qué otros centros y Monasterios Budistas **ha contactado regularmente** (sean de España o de fuera, sean o no de su escuela, etc.) *(indique el país de origen y la frecuencia de contacto, anotando si es diaria, semanal, quincenal, mensual, trimestral, semestral o pocas veces al año)*

	Nombre del centro, persona o institución	País	Frecuencia de contacto (Al menos...)
1			
2			
3			
4			
5			
6			
7			
8			
9			
10			

51. Durante el último año, ¿con qué centros, personas, instituciones u organizaciones **han organizado actos rituales** (como pujas, ceremonias, etc.)? *(indique nombre y país)*

	Nombre del centro, persona o institución	País
1		
2		
3		
4		
5		

52. Durante el último año, ¿con qué centros, personas, instituciones u organizaciones **han organizado programas docentes** o de formación sobre Budismo? *(indique nombre y país)*

	Nombre del centro, persona o institución	País
1		
2		
3		
4		
5		

53. Durante el último año, ¿con qué centros, personas, instituciones u organizaciones **coinciden en la forma de ver y practicar** el Budismo? (indique nombre y país)

	Nombre del centro, persona o institución	País
1		
2		
3		
4		
5		

54. Durante el último año, ¿con qué centros, personas, instituciones u organizaciones **coinciden en la forma de difusión** del Budismo? (indique nombre y país)

	Nombre del centro, persona o institución	País
1		
2		
3		
4		
5		

55. Durante el último año, ¿a qué centros, personas, instituciones u organizaciones **han recurrido en caso de necesitar consejo acerca de cuestiones organizativas o logísticas?** (indique nombre y país)

	Nombre del centro, persona o institución	País
1		
2		
3		
4		
5		

QUIÉN RESPONDE

Para ir finalizando, nos gustaría conocer un poco mejor a quién nos está respondiendo en nombre del centro. Encontrará algunas preguntas acerca de su identidad, su relación con el Budismo en general y su relación con el centro que estamos tratando. Puede tomarse un descanso y seguir en otro momento. Quizá otra meditación para cambiar de “vestido” le irá bien. Ya no pedimos que hable en boca de su centro, sino en representación de Ud. mismo/a. Ante todo, recordarle el inmenso **agradecimiento por su tiempo, paciencia y generosidad.**

- a. Comenzaremos preguntándole uno de los elementos más importantes en nuestro camino: la **Felicidad**. Se considera usted... (Marque su opción rodeando el número de respuesta)

1	Nada Feliz	2	Poco Feliz	3	Algo Feliz	4	Bastante Feliz	5	Muy Feliz

- b. ¿Cuál es su **nombre de Dharma**? _____

- c. **Nació** en... (localidad) _____ En el **año** _____

- d. Es Ud. **hombre** o **mujer** (Marque su opción rodeando la respuesta)

- e. En la actualidad, ¿cuál es su **estado civil**? (Marque su opción rodeando el número de respuesta)

1.	Soltero/a	2.	Casado/a	3.	Separado/a	4.	Viudo/a	5.	Viviendo en pareja

- f. En **materia religiosa**, Ud. se definiría como... (Marque su opción rodeando el número de respuesta)

1.	Una persona religiosa pero no espiritual	3.	Una persona no religiosa y tampoco espiritual
2.	Una persona religiosa y espiritual	4.	Una persona no religiosa pero si espiritual

- g. ¿Cuál era la **religión predominante** (en caso de haber alguna) en la familia en la que ha crecido? _____

- h. Hablemos ahora de su trayectoria en el Budismo. Sabría decirnos aproximadamente, ¿en qué **año** tuvo la primera toma de **contacto** con el Budismo? _____

- i. ¿Y podría recordar **qué o quién** le dieron a conocer el Budismo? (Marque su opción rodeando el número de respuesta)

1.	Algún conocido, familiar, amigo	5.	En una charla o conferencia
2.	En un viaje	6.	En los medios de comunicación, internet
3.	Un libro, película	7.	Centros de yoga/terapias naturales
4.	Un centro u organización Budista	8.	Un maestro budista

- j. En aquél entonces, ¿qué **proporción** de sus amigos, familiares y conocidos, eran **budistas** o cercanos al Budismo (o alguna entidad Budista)? (Marque su opción rodeando el número de respuesta)

1.	No, nadie de mi entorno	3.	Quizá la mitad de ellos
2.	Quizá alguno, pero la mayoría no	4.	La mayoría o casi todos

- k. ¿A partir de aquí, **su interés** por el Budismo era por... (Marque su opción rodeando el número de respuesta)

1.	La vía de transformación que supone	5.	La parte mística y exótica del Budismo
2.	La posibilidad de tener una nueva visión sobre la vida y el camino	6.	La búsqueda de personas, compañeros o amigos
3.	Ser una alternativa a la religión tradicional	7.	La curiosidad que generaba
4.	La búsqueda de la Felicidad	8.	La Meditación

- l. ¿Y en qué **año** inicia Ud. su **camino budista**? _____

- m. Ahora nos gustaría saber en qué medida está Ud. de **acuerdo o en desacuerdo** (siendo 1 muy de acuerdo y 10 muy en desacuerdo) con las siguientes frases, relacionadas con la imagen del Budismo (puntúe del 1 al 10 su acuerdo con cada afirmación)

De 1 a
10

1.	El Budismo en España genera simpatía	
2.	Ser Budista o practicar el Budismo en España es algo bien considerado	
3.	Los centros y grupos budistas en España forman un colectivo con intereses comunes	

- n. Actualmente, ¿Ud. es usted **monje**, **maestro**, **meditador**...? _____

- o. Es el **director** o directora espiritual del centro al que representa?

i. Si. ¿Desde qué año? _____

ii. No. ¿Qué función cumple Ud. en el centro? _____

p. Hablemos ahora de la **relación con el centro** al que Ud. representa. ¿Des de qué año considera usted que se siente o forma parte del centro? _____

q. ¿Cómo **conoció** a este centro? (Marque su opción rodeando el número de respuesta)

1.	Algún conocido, familiar, amigo	5.	En una charla o conferencia
2.	En un viaje	6.	En los medios de comunicación, internet
3.	Un libro, película	7.	Centros de yoga/terapias naturales
4.	Un centro u organización Budista	8.	Un maestro budista

r. Además de la Comunidad a la que representa, es posible que haya pertenecido o pertenezca a alguna otra entidad u organización budista. Por favor, ¿podría indicarnos el nombre de las Comunidades o centros Budistas a los cuáles **pertenece o ha pertenecido**? Indique además la población donde se ubican:

Nombre del centro	País	Nombre del centro	País

s. Hablemos ahora de otros aspectos de su vida que no sean estrictamente Budistas. ¿Cuál es su **ocupación principal**? (la actual o la última que tuvo)

t. Podríamos decir que su máximo **nivel de estudios** finalizados son... (Marque su opción rodeando el número de respuesta)

1.	No tiene estudios	5.	Estudios secundarios completos
2.	Estudios primarios incompletos	6.	Estudios universitarios incompletos
3.	Estudios primarios completos	7.	Estudios universitarios completos
4.	Estudios secundarios incompletos	8.	Estudios de tercer ciclo (máster, doctorado)

u. Cuando hablamos de **posicionamiento político**, a menudo hacemos referencia al eje izquierda-derecha. Si usted tuviera que situarse en una escala del 1 al 10 (siendo 1 extrema izquierda y 10 extrema derecha), ¿dónde se colocaría Ud.? _____

v. ¿En qué intervalo situaría su actual **nivel de ingresos netos mensuales**? (Marque su opción rodeando el número de respuesta)

1.	Menos de 600€	3.	Entre 1001 y 2000€	5.	Entre 3001 y 5000€
2.	Entre 601 y 1000€	4.	Entre 2001 y 3000€	6.	Más de 5000€

w. Normalmente, decimos que las personas pertenecen a una u otra **clase social**. ¿En qué clase social se ubicaría usted? (Marque su opción rodeando el número de respuesta)

1.	Baja	2.	Media-baja	3.	Media-media	4.	Media-alta	5.	Alta

Hasta aquí todo el cuestionario. Estamos muy agradecidos que haya podido responder todo lo que pedíamos. Por favor, si desea recibir el informe con los resultados una vez finalizado el estudio, marque esta casilla. ☐

Si desea añadir alguna cosa más, algún comentario, expresar cómo se siente... Aquí tiene espacio para usar con libertad.

IV. Guión de las entrevistas en profundidad

GUIÓN DE ENTREVISTA A MAESTROS Y RESPONSABLES DE CENTRO

1. **¿Con quién hablamos? Algunas cuestiones acerca del entrevistado:**
 - Nombre, edad, nacionalidad, nivel de estudios.
 - Dedicación parcial/completa al Budismo. Ocupación laboral (si existe)
 - Trayectoria en Budismo. Contacto, inicio del camino. Motivaciones para practicar Budismo. Estudios budistas, lugares de formación (tiempos, experiencias y rango actual).
 - Siempre ha practicado la misma tradición, influencia de otras tradiciones
2. **Características del Budismo:**
 - En qué rama se encuadran, a qué escuela pertenecen
 - Qué compone su *Dharma*: creencias y prácticas esenciales
 - Elementos atemporales, transnacionales y cuáles son culturales y no hace falta identificarlos o mantenerlos
 - Ejemplos y aplicaciones de los conceptos (no sólo definiciones): sunyata, vacío, interdependencia y no dualidad, karma, tiempo y reencarnación
 - Consecuencias éticas: obligaciones, prohibiciones, vestuario, alimentación, conducta, nivel de compromiso, tareas...
3. **Autoridad religiosa/espiritual**
 - Estructura de autoridad, forma de elección (base de la autoridad, quién los escoge, dónde se forman)
 - Experiencias de promoción y democión
 - Gestión de la autoridad y el poder en la organización
 - Relaciones actuales con maestros, monasterios y centros de estudios (lugares de referencia, redes de apoyo... etc.)
 - Peregrinaje
 - Consultas, decisiones, marco de referencia
 - Todo el mundo puede ser una autoridad religiosa
 - Autoridades, dedicación exclusiva a tareas religiosas o compaginado con administrativas
 - Podríamos hablar de Budismos auténticos y “no auténticos”
4. **El centro al que representa:**
 - Actividades que realiza y funciones que desempeña centro o Comunidad
 - Historia fundacional del centro: quién, cómo, cuándo y por qué
 - Guías espirituales, fuentes de inspiración, textos... cuál es su marco de referencia
 - Caracterización de la Sangha
 - Monjes, laicos personas que pertenecen a la entidad (datos cuestionario), papel de las mujeres, diferenciado de los hombres, composición social
 - Ha sido siempre así? Cambios en la estructura o composición de la sangha a lo largo del tiempo
 - Formas habituales de contactar con el centro y entrar a formar parte
 - Además de organización budista, punto de encuentro, vida social del centro. Red interna densa y cohesionada
 - Apertura, bienvenida a interesados
 - Otros centros en los que participa actualmente
5. **Actividades que promueven**

- Budismo socialmente comprometido: acuerdo/desacuerdo, necesario, cómo se define, qué es, lo practican, qué aspectos tratan
- Actividades para fomentar el sentimiento de grupo y el compromiso
- Actividades para dar a conocer el centro/comunidad: iniciados, actividades de introducción, sesiones con explicaciones sobre actitudes, simbologías...
- 6. Practicar Budismo en España hoy:**
 - Budismo y nuevas tecnologías: las usa: para qué, cómo, por qué, frecuencia. Beneficios y ritmos
 - Gestión de la autoridad: conflictos previos, situaciones que pongan en entredicho las figuras dirigentes
 - Aspectos facilitadores y limitantes del Budismo (España y Occidente en general)
 - En qué medida es un entorno receptivo o no (pósito predominantemente católico. Cierta rechazo a los aspectos relacionados con la religión. Sociedad con tendencia ateísta o agnóstica: B como filosofía. Dificultades por tener características especiales
 - Consecución del notorio arraigo: experimentó cambio, positivo para el Budismo, etc.
 - Diálogo entre Budismos, diálogo interreligioso, Budismo y Sociedad
 - Aparición/reformulación de conceptos, nuevas formas de explicar, estrategias de adaptación para budistas españoles
 - Construcción de la legitimidad del Budismo en general y el Budismo propio
 - Imaginario del Budismo positivo, simpático y pacífico
 - Existencia de situaciones complejas, despertar dudas o suspicacias. En caso de existir, cómo lo afrontaron?
 - ¿Se aprecian cambios en la figura del maestro, con respecto a sus maestros?
 - ¿Posibles cambios organizativos que se experimentan? “Del monasterio al entresuelo”
- 7. ¿Hacia dónde vamos? Perspectivas futuras del Budismo en España**
 - Aumentará /Disminuirá /se mantendrá, por qué? De forma igual en todas partes?
 - En qué medida cambiarán las enseñanzas?
- 8. Para terminar...**
 - ¿Conoce otros centros o maestros que considera clave en el proceso de introducción, adaptación y definición del Budismo?
 - Hay algún otro aspecto del que desee hablar, que considere importante... Otros aspectos que el entrevistado considere importantes en referencia a la introducción y el proceso adaptativo del Budismo en España.

GUIÓN DE ENTREVISTA PARA ORGANIZACIONES REPRESENTATIVAS

- 1. ¿Con quién hablamos? Algunas cuestiones acerca del entrevistado:**
 - Nombre, edad, nacionalidad, nivel de estudios.
 - Dedicación parcial/completa al Budismo. Ocupación laboral (si existe)
 - Trayectoria en Budismo. Contacto, inicio del camino. Motivaciones para practicar Budismo. Estudios budistas, lugares de formación (tiempos, experiencias y rango actual).
 - Siempre ha practicado la misma tradición, influencia de otras tradiciones
- 2. Características del Budismo:**
 - En qué rama se encuadran, a qué escuela pertenecen
 - Qué compone su *Dharma*: creencias y prácticas esenciales
 - Elementos atemporales, transnacionales y cuáles son culturales y no hace falta identificarlos o mantenerlos

- Ejemplos y aplicaciones de los conceptos (no sólo definiciones): sunyata, vacío, interdependencia y no dualidad, karma, tiempo y reencarnación
- Consecuencias éticas: obligaciones, prohibiciones, vestuario, alimentación, conducta, nivel de compromiso, tareas...
- 3. Autoridad religiosa/espiritual**
- Estructura de autoridad, forma de elección (base de la autoridad, quién los escoge, dónde se forman)
- Experiencias de promoción y democión
- Gestión de la autoridad y el poder en la organización
 - Relaciones actuales con maestros, monasterios y centros de estudios (lugares de referencia, redes de apoyo... etc.)
 - Peregrinaje
 - Consultas, decisiones, marco de referencia
- Todo el mundo puede ser una autoridad religiosa
- Autoridades, dedicación exclusiva a tareas religiosas o compaginado con administrativas
- Podríamos hablar de Budismos auténticos y “no auténticos”
- 4. El centro al que representa:**
- Actividades que realiza y funciones que desempeña centro o Comunidad
- Historia fundacional del centro: quién, cómo, cuándo y por qué
- Guías espirituales, fuentes de inspiración, textos... cuál es su marco de referencia
- Caracterización de la Sangha
 - Monjes, laicos personas que pertenecen a la entidad (datos cuestionario), papel de las mujeres, diferenciado de los hombres, composición social
 - Ha sido siempre así? Cambios en la estructura o composición de la sangha a lo largo del tiempo
- Formas habituales de contactar con el centro y entrar a formar parte
- Además de organización budista, punto de encuentro, vida social del centro. Red interna densa y cohesionada
- Apertura, bienvenida a interesados
- Otros centros en los que participa actualmente
- 5. Actividades que promueven**
- Budismo socialmente comprometido: acuerdo/desacuerdo, necesario, cómo se define, qué es, lo practican, qué aspectos tratan
- Actividades para fomentar el sentimiento de grupo y el compromiso
- Actividades para dar a conocer el centro/comunidad: iniciados, actividades de introducción, sesiones con explicaciones sobre actitudes, simbologías...
- 6. Practicar Budismo en España hoy:**
- Budismo y nuevas tecnologías: las usa: para qué, cómo, por qué, frecuencia. Beneficios y ritmos
- Gestión de la autoridad: conflictos previos, situaciones que pongan en entredicho las figuras dirigentes
- Aspectos facilitadores y limitantes del Budismo (España y Occidente en general)
 - En qué medida es un entorno receptivo o no (pósito predominantemente católico. Cierta rechazo a los aspectos relacionados con la religión. Sociedad con tendencia ateísta o agnóstica: B como filosofía. Dificultades por tener características especiales
 - Consecución del notorio arraigo: experimentó cambio, positivo para el Budismo, etc.
- Diálogo entre Budismos, diálogo interreligioso, Budismo y Sociedad

- Aparición/reformulación de conceptos, nuevas formas de explicar, estrategias de adaptación para budistas españoles
- Construcción de la legitimidad del Budismo en general y el Budismo propio
 - Imaginario del Budismo positivo, simpático y pacífico
 - Existencia de situaciones complejas, despertar dudas o suspicacias. En caso de existir, cómo lo afrontaron?
- ¿Se aprecian cambios en la figura del maestro, con respecto a sus maestros?
- ¿Posibles cambios organizativos que se experimentan? “Del monasterio al entresuelo”
- 7. ¿Hacia dónde vamos? Perspectivas futuras del Budismo en España**
- Aumentará /Disminuirá /se mantendrá, por qué? De forma igual en todas partes?
- En qué medida cambiarán las enseñanzas?
- 8. Para terminar...**
- a. ¿Conoce otros centros o maestros que considera clave en el proceso de introducción, adaptación y definición del Budismo?
- b. Hay algún otro aspecto del que desee hablar, que considere importante... Otros aspectos que el entrevistado considere importantes en referencia a la introducción y el proceso adaptativo del Budismo en España.

V. Fichas de los entrevistados

A continuación se presentan brevemente a los 25 informantes que han participado en las entrevistas en profundidad. La primera parte de las entrevistas pretendía recoger información acerca de la vida del entrevistado, su lugar de nacimiento, su entorno social y otros elementos que caracterizan al informante antes de su contacto con el Budismo. En cuanto a su trayectoria en Budismo, se pretende comprender cuál es su relación con la tradición, dónde la conoce, de la mano de quién y en qué lugares recibe la formación budista.

1. Fundador y Director de la Casa del Tíbet de Barcelona, Monje Tibetano

Nace en Tíbet en 1954 y a los 5 años abandona el país con su familia. Viven por las calles de Katmandú y asiste a la escuela donde le hablan de distintas tradiciones religiosas, entre ellas, de las tradiciones Budistas. Sentía una gran simpatía por los monjes y los lamas, por la bondad y felicidad que desprendían. A los 16 años ingresa en el monasterio del Dalai Lama, en Dharamsala, donde se entrenará como monje durante más de 12 años. Llega a España en 1982 como traductor de Lobsang Tsultrim y, en 1994, bajo consejo del mismo Dalai Lama, creará la Fundación Cultura “Casa del Tíbet”. Desde los inicios es el director y su labor, además de difundir el Budismo, es sobretodo difundir la lengua y la cultura tibetanas, además de denunciar la falta de derechos humanos en su país, bajo opresión China todavía hoy.

2. Director de RIGPA España, Instructor

Nacido en Valencia y de formación universitaria, y católico no practicante. Entra en contacto con el Budismo durante los años 90, a través del “Libro tibetano de la Vida y la Muerte” de Sogyal Rimpoché (máximo representante de RIGPA). Años más tarde, contacta con Rigpa a través de una conferencia de unos miembros de la rama francesa de Rigpa. Desde entonces ha estudiado como meditador, como instructor y ha dado sesiones como instructor. En 2005 le proponen como director de Rigpa España. Actualmente tiene una gran responsabilidad en la gestión de las actividades de Rigpa, tanto a nivel nacional como a nivel local.

3. Maestro Residente del Instituto Nagarjuna de Barcelona, Lama Tibetano

Nace en Tíbet en los años 50 en el seno de una familia budista. A los 19 años (año 1978) toma los hábitos y se hace monje. Tres años más tarde, decide incorporarse al Monasterio de la Sera, al sur de la India. Termina sus estudios como Lama budista en el año 1999 y ya está autorizado como Maestro para enseñar. A finales de 1999 viaja a Toulouse, a un Monasterio tibetano como Maestro Residente y en el año 2000, viene a España. Actualmente es Maestro del Instituto Nagarjuna en Barcelona y también del Monasterio de Toulouse. En España generalmente da enseñanzas a practicantes laicos, mientras que en el Monasterio Toulouse tiene un Shedra a imagen y semejanza del de la Sera en India.

4. Director y fundador de la Revista Dharma

Nacido en Madrid, escritor y licenciado en Filosofía. Entra en contacto con el Budismo mientras es estudiante de Filosofía y siente una gran necesidad de tomar la filosofía en sentido aplicado, con utilidad para el día a día. Descubre en las técnicas budistas una utilidad para la vida diaria, que, según su perspectiva, combinado con valores como la vida sana y las cuestiones naturales, dan lugar a la revista Dharma, en el año 2004. Es una revista de formato virtual que cuenta con la colaboración de numerosos referentes de las tradiciones Budistas en España.

5. Responsable y fundador de Soka Gakkai Barcelona

Nacido en Francia en a mediados de los años 50. Interrumpe sus estudios en la Universidad de la Sorbona de París con la intención de tomar un año sabático y viaja a Méjico y a la costa oeste de los Estados Unidos. Se instala en San Francisco y su modo de vida es tocar música en las calles. Su perfil es bohemio y religiosamente agnóstico. Entra en contacto con el Budismo a través de un miembro de la Soka Gakkai, conocido de un compañero suyo de piso. Al poco tiempo entra a formar parte de la organización. Más tarde llega a España para continuar sus estudios y, viendo que no había nada de Soka Gakkai aquí, impulsa la creación de un centro en Barcelona para compartir la práctica y difundir el mensaje de Soka Gakkai. Actualmente es el responsable del centro de Barcelona

6. Director y fundador de Shambhala España, Acharya (maestro Shambhala)

Nacido en Madrid y Licenciado en Matemáticas. En su juventud tenía interés en la dimensión espiritual del ser humano y también en experiencias psicodélicas. Un conocido le pone en contacto con un maestro Zen en Madrid. Al cabo de un tiempo, viaja a San Francisco y vive allí dos años, donde entrará en contacto con un grupo Shambhala que le acogerán calurosamente. Él se sentirá mucho más afín a la tradición Shambhala iniciada por Chogyam Trungpa y comenzará su entrenamiento como Acharya en los distintos centros de Shambhala a Canadá. Regresa a España en 1991 como instructor y siente una gran necesidad de crear una sangha. Así comienza con la ayuda de familiares y amigos, lo que actualmente es el centro Shambhala de España. Actualmente es un maestro reconocido a nivel internacional dentro de su Tradición. Actualmente compagina su profesión como docente en institutos con la enseñanza de las tradiciones Budistas.

7. Directora y fundadora de Mokusan Dojo, Maestra Zen

De nacionalidad francesa y nacida en 1951, en el seno de una familia acomodada. Durante su juventud se une a la búsqueda del movimiento contracultural y siente una gran inclinación espiritual. Termina entrando en contacto con el Maestro Taisen Deshimaru en París. En seguida se hizo monja y recibió la transmisión del Dharma. Por cuestiones personales, viene a vivir a España donde monta una familia y en los años 90 funda el Mokusan Dojo en Madrid. Desde 1994 enseña zazen todos los días y además está involucrada en proyectos de compromiso social y traducción de textos budistas.

8. Responsable y fundador de la Sangha de Dhiravamsa en Barcelona

Nacido en Barcelona en los años '50, hijo de maestros de educación infantil. De muy joven comienza a trabajar en puestos no cualificados y sin tener una gran inclinación por lo religioso, comienza a practicar Tai Chi. Tras años de práctica, se convierte en instructor y se le despierta la sed de profundizar más en los orígenes del Tai Chi. A los 40 años realiza su primer retiro con el Maestro Dhiravamsa y actualmente se encarga de organizar dos retiros cada año con Dhiravamsa. Actualmente está más interesado en la meditación como herramienta y otorga un gran valor y actualidad al enfoque "psicoespiritual" del maestro.

9. Maestra Residente de Buddha's Light International Association en España (BLIA), monja taiwanesa

Nacida en Taiwán en el seno de una familia budista. Tras finalizar sus estudios universitarios, a los 20 años aproximadamente siente la necesidad de profundizar un poco más en esa tradición que ha conocido en casa, y se da cuenta que es algo mucho más rico y complejo que quemar incienso. Entra en contacto con Fo Guang Shan, sede mundial de la Buddha's Light International Association y tras un largo periodo de estudio se ordena monja. Tras ordenarse monja es enviada a distintas sedes de la Buddha's Light International Association y cambia de lugar cada cuatro años. De momento ha vivido en Brasil y actualmente es la Maestra Residente de Madrid. Es un templo con funciones más sociales que religiosas y su función, además de enseñar y transmitir el Dharma, es crear proyectos para contribuir de alguna

forma en la sociedad y tener influencia sobre todos los grupos de edad posibles. Cabe decir que este templo de Madrid es lo más similar a un templo étnico de los descritos en la literatura. La mayoría de sus miembros son de nacionalidad china.

10. Maestra Residente y fundadora del Centro de Meditación Kadampa en Menorca, Monja

Menorquina de nacimiento y de firmes convicciones cristianas. Tras estar insatisfecha con su vida familiar (con marido e hijos) y padeciendo diversas depresiones, toma contacto con la Tradición Kadampa a través de una charla sobre meditación y Felicidad. En la charla y en los posteriores encuentros con el grupo de meditación se siente bien y se identifica en gran medida con las personas que encuentra. Poco a poco le surge la necesidad de hacerse monja y toma el Programa para Maestros Kadampa en Manjushri, el centro Madre ubicado en Inglaterra (residencia habitual del Maestro Kelsang Gyatso). Hace aproximadamente 10 años, tras terminar su formación como maestra, el Gueshe Kelsang le propone ser monja residente del centro de Menorca y desde entonces esta es su principal labor.

11. Maestra y fundadora del Círculo Niguma, Lama (una de las lamas españolas pioneras)

Habiendo nacido bajo la dictadura y en contexto católico limitante, en su juventud había tomado la posición de desafección con la religión católica y las religiones en general. Estudia Bellas Artes y, sin conocer nada acerca del arte japonés, pintaba siguiendo un estilo muy contemplativo. Tras finalizar su formación universitaria, realiza un viaje a Nepal por turismo, que acaba convirtiéndose en el viaje donde encuentra a su Maestro, que enseñaba en retiros y semiretiros en una comunidad ubicada en el Himalaya, pero totalmente fuera de cualquier contexto monacal. Estuvo viviendo y aprendiendo acerca de Budismo en India y en Nepal prácticamente un año y su vuelta, ingresa en un Monasterio francés para realizar el retiro Tradicional. Tras el retiro, llega a Lama convirtiéndose en una de las pioneras. Actualmente se dedica a dar enseñanzas y formar a discípulos en grupos de pequeño formato, escapando de la divulgación y la estandarización. El Círculo Niguma es un fiel reflejo de su forma fluida de entender el Budismo.

12. Cofundador de la pionera Comunidad de Monóvar y fundador de Ediciones Dharma

De muy joven comenzó a viajar a la India en la oleada hippie de buscadores y en uno de los viajes conoce a Lama Yeshe. Se sentía cansado de todo y encontró en los Lamas Tibetanos aquello que le faltaba. Tomó unos cursos intensivos en el año 1976 en Nepal y al cabo de un año 1977 organizó la primera visita de Lama Yeshe y su discípulo Zopa a Ibiza. A partir del 1978 él se encarga de dirigir el grupo de la Comunidad de Monóvar y se encuentran constantemente con la falta de textos para leer y practicar, así que en 1982 fundan la editorial de la que es director desde su fundación hasta la actualidad. Es otro de los personajes clave en la instauración de la FPMT en España (junto con el informante número 25).

13. Maestro de Diki Ling entre otros y colaborador habitual de programas radiofónicos, Monje

Nacido cerca de Girona en los años 50, siempre ha sido de carácter reservado y con cierta afición por kimonos y figuras búdicas (sin influencia de personas de su entorno aparentemente). Entra en contacto con el Budismo en Samye Ling, de Escocia, a donde llega un verano para colaborar en un campo de trabajo. Allí conecta inmediatamente con las formas de vida monásticas y siente la necesidad de convertirse en monje Kagyupa. Actualmente vive cerca de Barcelona y está especialmente vinculado al centro Diki Ling, aunque es un monje altamente mediático que participa en diversos medios de comunicación y constituye un gran referente para los budistas tibetanos Catalanes, especialmente nacidos en entorno de clase media alta.

14. Director y fundador de la Comunidad Soto Zen. Abad del Templo Zen Luz Serena, Maestro Zen

Nace en Utrera a finales de los años 50. Desde siempre había tenido una gran admiración por la figura de Cristo y una gran preocupación por el sufrimiento de las personas. Colabora como militante en la HOAC, intenta introducirse en la política e incluso estudia magisterio para intentar aportar a un cambio social más justo o igualitario. Estaba vinculado a las teorías de la liberación también. Pero llega un momento que personalmente entra en crisis (más o menos a los 20 años) por la impotencia que siente al ver que ninguna de esas formas de compromiso pueden erradicar en realidad el sufrimiento de todas las personas, (no solamente los pobres y desamparados, como él dice en la entrevista “porque un día me di cuenta que los ricos también lloran”). Esta desafección le lleva al mundo de la psicodelia y el abandono de todas sus actividades hasta que un día, por casualidad, encuentra a un monje Zen que necesita ayuda para montar el centro. Comienza a ayudarlo y se inicia en la práctica. Tras un año de práctica tiene una especie de epifanía y decide profundizar en ello al lado de Taisen Deshimaru. Tras años de formación y recibir la transmisión del Dharma, comienza a montar grupos de práctica de zazen (el primero en Madrid). Hasta que en un momento sienten la necesidad de construir un templo y fundan Luz Serena. Actualmente es el Abad del Templo y el presidente de la Comunidad Soto Zen de España. Además, fue partícipe de la creación del primer encuentro interbudista y la creación de la Federación de Comunidades Budistas Españolas.

15. Maestra y responsable de Zendo Betania en Barcelona, Monja Católica y Maestra Zen

Nacida en Palencia en 1945, con una dimensión espiritual muy fuerte. Estudia Ciencias Químicas, teología y se ordena monja católica. Bajo la dictadura franquista, en la comunidad de monjas en la que vive, inician un proceso de exploración del componente místico y dan con un libro de Thomas Merton (monje trapense y contemplativo Zen). A partir de ahí comienzan su formación con Ana María Schlütter y funda la escuela de psicoespiritualidad de Barcelona. Ella se forma dentro de la Sanbo Kyodan como maestra Zen y actualmente dedica gran parte del tiempo libre que le deja la docencia, a Zendo Betania y la Casa d’Espiritualitat Felip Neri. Declara que el Zen aporta todo aquello que al Catolicismo le falta, sobre todo en referencia a la parte más mística y experiencial.

16. Director Espiritual y Maestro de la Comunidad Dag Shang Kagyu, Lama Butanés

Nace en Bután en el seno de una familia budista. A los 14 años inicia su vida monástica bajo la dirección de Kalu Rimpoché hasta conseguir la formación de Lama. A inicios de la década de los ’80 llegan a España un grupo de Lamas y él llega con ellos. Inicia un centro en Terrassa y posteriormente, a medida que crece el número de seguidores en España, él y Kalu Rimpoché ven necesidad de crear un monasterio. En 1985 fundan la Comunidad del Panillo de la que él es actualmente el director espiritual y principal maestro residente.

17. Presidenta y fundadora de la Coordinadora Catalana D’entitats Budistes

Nace en 1955 cerca de Barcelona y durante su juventud viaja a la India varias veces, siguiendo la utopía hippie del momento. En sus viajes entra en contacto con un maestro hindú y se inicia en la meditación. A su vuelta, localiza a un gurú hindú y sigue con la meditación. En su exploración entra en contacto con el Zen y posteriormente encuentra a Kalu Rimpoché que es su maestro raíz. Desde entonces practica Budismo tibetano sin vinculación a ningún centro concreto. Dada su condición ecúmene dentro del mundo budista Español, en 2004 le proponen la fundación de la Coordinadora d’Entitats y se inicia un período de dudas, encuentros y desencuentros hasta que, finalmente, en 2007, se funda y a ella la nombran presidenta, junto con el informante 25 como vicepresidente.

18. Maestro de Triratna España, Mittra (nomenclatura de “maestro” en Triratna)

Nacido en Londres y licenciado en Matemáticas por la Universidad de Cambridge. Durante su formación universitaria entra en contacto en la misma Universidad con un grupo de meditación de Triratna (en

aquél momento Friends of the Western Buddhist order) (aproximadamente en los años 80). Tras años de práctica se fue introduciendo en la organización y actualmente es Mitra (equivalente a Maestro, aunque ellos lo definen como “Amigo Espiritual”) y se dedica a enseñar y hacer el seguimiento de sus discípulos. Lo considera una forma de trabajar la mente y el espíritu, además de buscar la conexión con el mito de existencia de cada persona. Está en la Comunidad de Barcelona con el objetivo de arrancar proyectos y, en cierto periodo de tiempo, regresar a Inglaterra.

19. Cofundador de la Comunidad Sakya Tashi Ling, Lama y actual Kuthsap

Nacido en Sabadell e introducido al Budismo por su seno familiar (a través de su padre). A los 15 años comienza a asistir a enseñanzas y charlas de su actual maestro, con el que considera que está vinculado desde vidas anteriores a la actual. Nunca había sido muy afín a la religión católica pero actualmente se considera altamente comprensivo con esa aproximación a lo trascendente. Pertenece a la Comunidad Sakya Tashi Ling desde el primer momento (año 95 aproximadamente) y toda su formación en Budismo la ha recibido dentro de esta Comunidad. Hace aproximadamente dos años fue nombrado Lama y actualmente ostenta el cargo de Khutsap (literalmente significa “el otro cuerpo” y hace las veces de sucesor y sustituto del Abad durante sus ausencias).

20. Responsable y fundador de la Comunidad Budista del Interser de España

Es natural de Zaragoza pero hace 20 años se fue a vivir a un pequeño pueblo de Soria. Con el cambio de residencia, entra mucho en contacto con la naturaleza, el silencio y el estar consigo mismo. Inicia una búsqueda y entra en contacto con el Yoga, comienza a meditar y pasa por distintas sanghas: una de la Comunidad Soto Zen, Dag Shang Kagyu y finalmente, a través de un libro, decide ir a conocer a Thich Nhat Hanh a Plum Village. Allí convive un tiempo con la Comunidad, toma los 14 preceptos y a la vuelta se instala en Calahorra y comienza la Sangha de Thich Nhat Hanh en España. Hace tres años fundó la Comunidad Budista del Interser a nivel Nacional y actualmente es el presidente, en términos asociacionistas.

21. Maestra, directora y fundadora de la Comunidad Kagyu Samye Dzong, Lama (una de las primeras Lamas españolas)

Nace en Barcelona y su madre la introduce en el mundo del Yoga. A los 20 años pierde a su madre y siente que debe seguir buscando. Pero tiene cierto rechazo por los dogmatismos y no quiera adoptar una nueva religión institucionalizada. En su proceso de búsqueda, termina en Samye Ling de Escocia, donde realizará el retiro Tradicional y poco después será nombrada Lama. En su regreso a España, ella y su compañero, juntamente con Ákong Rimpoché, crean el primer centro budista Kagyu en Barcelona (en el año 1977). Desde entonces el proyecto ha ido creciendo y cada vez más su intención como Lama es vivir gran parte del año haciendo retiros. A lo largo de la entrevista repite reiteradamente que el Budismo no es una religión y que la meditación es útil tanto para budistas como para no budistas, insiste ella.

22. Responsable y fundadora del centro Kundusling de Barcelona y la Comunidad Dzogchen de España

Esta informante nace en Madrid en los años 60. Comienza en su juventud a practicar Hatha Yoga, en busca de un poco de equilibrio y serenidad. Posteriormente, en una feria por casualidad encuentra un libro sobre Budismo y le llama la atención. Entra en contacto con la Comunidad Dag Shang Kagyu y tras un tiempo, encuentra otro libro, esta vez del Maestro Dzogchen (Chogyal Namkai Norbu) y conecta en seguida con ello. Dedicar grandes esfuerzos a conocer al Maestro cuando todavía no hay ningún tipo de grupo ni semilla Dzogchen en España. Finalmente, a mediados de los 90 participa en la organización del

primer retiro con Namkai Norbu. Desde entonces es instructora de Danza del Vajra y responsable del centro de Barcelona.

23. Creador del Centro Milarepa y la Arya Marga Sangha en Canarias, Maestro

Es tinerfeño de nacimiento y siente un gran llamado por la dimensión espiritual. A través de su padre conoce el Yoga y esto le lleva a iniciarse y a profundizar un poco más en Budismo. Entre 1991 y 1994 vive formándose en India y en Nepal, contactando con maestros de distintas tradiciones y linajes, e incluso aprendiendo elementos del Bönismo. Él se ordena monje Kagyupa. En 1996 tiene un encuentro con Dhiravamsa en Gran Canaria y a raíz de eso surge la idea de fundar la Arya Marga Sangha. Paralelamente, tiene formación universitaria en psicología y sexología y el centro Milarepa es el paraguas tanto para la parte de terapia psicológica como de la Arya Marga Sangha. Tiene muchos proyectos de aplicación del Dharma y la meditación a otros campos, sobre todo la salud y la educación.

24. Impulsor del proyecto del Templo Budhahajyanati, miembro de la Asociación Hispana de Budismo Theravada

Nacido en Marruecos en los años 70. Con 18 años se muda a Madrid para cursar sus estudios universitarios como ingeniero. Es totalmente contrario a los dogmatismos y la fe ciega y siente gran rechazo por la Iglesia Católica, así que en su juventud apostata. Contacta con el Budismo en el año 2000, en un viaje a Sri Lanka y queda impresionado por los valores que impregnan en la cultura budista del país. A partir de ahí comienza a indagar y se siente muy próximo a la Tradición Theravada de Sri Lanka. Ha participado durante años en la Asociación Española de Budismo Theravada y siente una gran afinidad con la Asociación Hispana de Budismo Theravada. Actualmente, está impulsando un proyecto de templo Theravada en Madrid, con voluntad de proyección hacia Latinoamérica.

25. Cofundador de la pionera Comunidad de Monóvar, tutor de Lama Osel y fundador del centro Dharmadhatu, Monje

Es natural de Cataluña y se siente parte de una generación que buscaba una especie de utopía. Durante los años 70 realiza diversos viajes a la India siguiendo la estela de la oleada hippie y los movimientos contraculturales. En sus viajes encuentra a maestros que le dan respuesta a grandes interrogantes acerca del sufrimiento y cómo salir de él. Se forma durante varios años como monje en monasterios de India y Nepal. A su regreso, colabora con la invitación a Lama Zopa y Lama Yeshe a Ibiza y a la inauguración de la Comunidad de Monóvar, junto al informante 12. Por indicación de Lama Zopa es tutor de Lama Osel tras su reconocimiento como *tulku*. En su regreso intenta seguir con la vida monástica pero encuentra muchas dificultades y cuelga los hábitos. Decide dedicarse a traer “el Dharma de siempre al ahora y aquí” y en su experiencia considera necesario formarse en psicología para poder comprender mejor a las personas que se acercan a sus sesiones. Actualmente es director del centro Dharmadhatu de Barcelona y apuesta por un contenido auténtico en un continente neutral.

VI. Una pequeña historia del Budismo en España

Tabla 58: Eje cronológico para España de 1977 a 2012 para España, distinguiendo los hechos según tradición.

Año	Theravada	Mahayana	Vajrayana	Otros
1977		Se inicia la práctica Zen en Barcelona y en Andalucía	Creación del primer centro Budista Tibetano en España: (Kagyu Samye Dzong) a iniciativa de dos estudiantes catalanes en Samye Ling (Escocia) y bajo la autoridad de Ákong Rimpoché	
1978			Llegan invitados a Ibiza el lama Thubten Yeshe y su discípulo Lama Zopa	
1979		Creación del Centre Dojo Kannon (de Pl. Agustí Vell y Associació Zen de Catalunya). Antiguos alumnos de Deshimaru		
1980			Se funda el centro Nagarjuna de O Sel Ling, de la FPMT	
1981		Taisen Deshimaru visita España, realiza un sesshin en Caldes e inaugura dos centros que estaban en funcionamiento: el Dojo Zen Nalanda del Carrer Montcada y Dojo Kannon	Llegan a España Lobsang Tsultrim y Thubten Wangchen como su traductor. Se funda el Centro Budista Tara	
1982		Muere Taisen Deshimaru, i uno de sus discípulos, Etiénne Zeisler pasa a ser el encargado de los dojos de España. Crisis en la AZI		
1983				
1984			Muere Lama Thubten Yeshe en España. Lama Zopa toma la dirección de la FPMT. Inauguración del Monasterio de Dag Shang Kagyu en Panillo	
1985			Nace Osel Hita en Bubián, el seno de O Sel Ling	
1986		Ana M ^a Schlütter funda la sede de Zendo Betania a Brihuega, Guadalajara	Lama Zopa y el Dalai Lama reconocen la reencarnación de Lama Yeshe en Osel Hita. Se le nombrará Lama Osel.	
1987		Nace la Comunidad Budista Soto Zen, el	Creación de Ediciones Dharma	

ANEXOS

Año	Theravada	Mahayana	Vajrayana	Otros
		templo de Luz Serena		
1988		Fundación del Centre Yun Hwa Dharma Sangha a Barcelona, per la Matriarca Suprema (Budismo Humanista Zen Coreano)		
1989			Fundación del primer centro de la Federación Thubten Tinley	
1990		Fundación de Zendo Betania en Guadalajara	Creación del Centro Arya Tara	Creación de la Federación de Comunidades Budistas de España
1991			Fundación del centre Kadampa Mahakaruna de Barcelona	
1992		Nacen algunos grupos de discípulos de Thich Nhat Hanh	Fundación del primer centro de Diamond Way en España (de Lama Ole Nidhal)	
1993			Nace el primer centro Shambhala en Madrid	Fundación de la primera comunidad de Triratna en Valencia (antigua FWBO)
1994			Inauguración Fundación Casa del Tíbet por S.S. el Dalai Lama.	
1995	Primer retiro de la Sangha de Dhiravamsa en España	Fundación del Mokusan Dojo en Madrid	Nacimiento de RIGPA en España	La FCEB entra en el registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia
1996		Fundación del templo Zen Seikyui por Raphaël Doko Triet	Fundación del Monasterio Sakya Tashi Ling al Garraf	
1997	La Fundación privada de Vipassana España compra la masía per fundar el primer centro Vipassana del Estado	Fundación de la Soka Gakkai en Barcelona, primer centro en España	Creación de la Buddhism Foundation Diamond Way. Creación de la Comunidad Dzogchen en España	
1998		Fundación del primer templo rama de la BUDDHA'S LIGHT INTERNATIONAL ASSOCIATION		
1999		Fundación del centro Bori Zen en Barcelona	Fundación de Sakya Gepel Ling Se funda el centro Nagarjuna de O Sel Ling.	Nacimiento de la Arya Marga Sangha en Tenerife
2000				
2001		Se construye el Dojo ASAI en Sils	Ven. L. Dorje Rimpoché , nombrado representante de SS Sakya Trizin para España i Latinoamérica en diversos actos	

ESPIRITUALIDAD, RAZÓN Y DISCORDIAS:
EL BUDISMO AHORA Y AQUÍ

Año	Theravada	Mahayana	Vajrayana	Otros
			internacionales	
2002			Fundación del Centre Mandala de Sant Pere de Ribes. Consolidación del Círculo Niguma de Lama Tashi Lamo	
2003			Primer retiro tradicional realizado en España en las masías de Samye Dechi Ling	
2004				Celebración del IV Parlamento de las Religiones del Mundo en el marco del <i>Forum de les Cultures</i> , celebrado los días 7-13 de julio.
2005				
2006			Creación del Centre Karma Txöpel	
2007		Creación de la AZBE - Asociación Zen Budista de Europa, per Roland Yuno Rech que enseña en Niza y era discípulo de Deshimaru		Creación del Centro Karma Txöpel La Comisión para la Libertad religiosa, confiere el estatus de "Religión de Notorio Arraigo" del Budismo en España
2008			Fundación de la Comunidad Nyigma Tersar	
2009		Consolidación del Orden del Interse de Thich Nhat Hanh como asociación	Primera meditación multitudinaria en Catalunya, organizada Diki Ling y Catalunya ràdio, con Ricard Rotllan	
2010				
2011	Inicio del proyecto Buddhajayani			
2012			Creación de Sangha Activa (grupo surgido de STL)	

En la siguiente sección, se tratarán las comunidades más importantes que se asientan en España, según tradición y respetando el orden cronológico en las que fueron pioneras. Esto completará el dibujo presentado en el censo budista.

La información acerca de los procesos de fundación, los años y los maestros se basan en la información recogida en el censo (y en ocasiones completado con la información disponible en las páginas web), los cuestionarios y las entrevistas con los informantes clave. En el anexo se puede consultar el eje cronológico con los principales hechos por tradición, desde 1977 (primera llegada de maestros a España) y 2012.

Las Comunidades del Budismo Tibetano: las primeras en instalarse

A mediados de los 70 un grupo de amigos catalanes en su proceso de búsqueda y tras varios intentos de conseguir un maestro residente, llegan a **Samye Ling** de Escocia y entran en contacto con **Ákong Rimpoché**. A su vuelta le piden si puede crear una base en España y así es como nace **Kagyu Samye Dzong** (primero en Barcelona, en 1977, hoy en día tienen una Comunidad a nivel español que consta de 7 centros y un Monasterio). Pertenecen al linaje **Kagyu**, cuyo referente principal es el actual **XVII Karmapa**. La Lama de Samye Dzong lo narra así:

En aquella època, era el 72 o així, a mi m'hagués agradat molt començar alguna cosa aquí a Espanya i no trobava ningú que volgués venir. Jo volia agafar un Lama i portar-lo aquí. Finalment vaig anar a Escòcia, a Samye Ling, que és el primer centre que hi va haver a Occident, de fet, a l'any 67 van començar ells. I allà sí, vaig contactar amb el Lama que és el director de tots els nostres centres, Ákong Rimpoché, i ell m'ho va posar molt fàcil. Em va dir, si t'agrada tant el que hi ha aquí, si vols en fem un a Espanya, i li vaig dir que, perfecte. Jo llavors tenia 24 anys. I li vaig dir: no tenim diners, som gent jove, no tenim res, i va dir és igual, tens un llit a casa teva que jo pugui fer servir quan vingui? I li vaig dir que sí. I llavors va venir aquí a Barcelona i va començar a donar xerrades, i llavors va fer un petit grupet. I d'aquí vam llogar un petit, amb els pocs diners que teníem, vam llogar al Poble Sec una oficineta, i d'allà vam passar a un pis més gran a Diputació, i després vam comprar un pis a Pau Clarís i mica en mica hem anat creixent. KAGYU SAMYE DZONG

Junto a ella, estaba y sigue estando **Lama Jinpa** como referente, también estudiante de Samye Ling.

Prácticamente un año después, en 1978 **Lama Yeshe** y **Lama Zopa** llegan invitados a Ibiza. Les invitan un grupo de jóvenes que habían viajado a la India en la oleada hippie y contracultural. Una vez en la India, en una especie de búsquedas, entran en contacto con Lama Yeshe y su discípulo. Uno de los protagonistas lo expone de la siguiente forma:

“Entonces, después de hacer estos cursos [en sus viajes a la India], organizamos unas visitas de los Lamas a España, que fueron los primeros Lamas tibetanos realmente maestros Budistas per sé, que visitaron España, en el 77, en Ibiza, y luego en el 78. Y a partir del 78, yo fui designado por Lama Yeshe para dirigir un poco el programa espiritual al primer centro que se formó aquí en España”.
EDICIONES DHARMA

De ese grupo saldrán los fundadores de una comunidad en Monóvar, vinculada a la **Federación para la Preservación de la Tradición Mahayana** (FPMT en sus siglas inglesas, cabe recordar que usan el término Mahayana en sentido amplio pues los maestros y los linajes son tibetanos). Tras un tiempo de vida comunitaria en Alicante, se irán separando los miembros y fundarán los diferentes centros de la **Comunidad Nagarjuna** en España. Uno de los más conocidos es el centro de retiros de **O Sel Ling**, situado en la sierra de la Alpujarra. Allí nacerá la reencarnación de Lama Yeshe (que murió en España) en 1984, con el nombre de **Osel Hita**.

A continuación se muestran dos fragmentos de dos de los protagonistas de aquella comunidad inicial. En el primero, el actual director de **Ediciones Dharma** explica los inicios y la necesidad de crear una editorial dada la inexistencia de publicaciones en español:

“...y en aquella época vivíamos en Comunidad como te digo en Los Molinos de Monóvar que fue donde residió el primer Lama Lobsang Tsultrim que luego fue a Barcelona con Thubten Wangchen y bueno, pues de ahí salió la Casa del Tíbet, el centro Tara de Barcelona y los Nagarjunas, ¿sabes? Nosotros fuimos los pioneros realmente, dentro de la FPMT en España. Y cuando digo “nosotros” pues bueno, éramos un grupo de 6 o 7 personas que estuvimos tres años viviendo en Comunidad y bueno, pues haciendo cosas y a partir de ahí la cosa se desperdigó un poco: unos se fueron a Barcelona, otros a O Sel Ling, otros a Madrid... Y yo y otra que se llamaba Itziar, que éramos dos de los fundadores, nos quedamos pues viviendo ahí, yo tuve mi hijo y me quedé un poco atascado, bueno, iba a tener a mi hijo, quiero decir, un poquito después. Y nos quedamos ya en Novelda, y ahí

hemos continuado. Fuimos ahí por mero accidente, ¿no? Pues bueno, yo seguí con la editorial y así ha sido. O sea que no es que yo quisiera hacer una editorial, sino es que ha sido porque hacía falta alguien que empezara y llevara y esto. Y bueno, un poco pues me fui involucrando y ahí estamos. Y un poco más tarde se hizo una revista de la FPMT que empezaron en Madrid, duró un poquito, se hizo otra en Valencia, que también duró un poquito y nosotros empezamos con “Cuadernos de Meditación Budista” que se llamaba al principio, y bueno, que estamos casi en los 25 años, sin fallar nunca”. EDICIONES DHARMA

En este fragmento anterior se mencionan otros centros importantes también en la historia de las tradiciones Budistas: el **centro Tara** y la **Casa del Tíbet** (más adelante se entrará en detalle en ambos, puesto que son también hitos importantes). Al final del capítulo se ahonda un poco más en lo que supone la creación de una editorial como **Ediciones Dharma**.

En el fragmento siguiente, otro testigo de los inicios cuenta su colaboración en el nacimiento y la organización de los centros Nagarjuna, además de comentar su tarea como tutor de “**Lama Osel**”:

Després vaig tornar, al cap d'un any o així, i em vaig dedicar a ajudar a organitzar centres. Aquí els primers centres, els Nagarjuna van ser als primers a Monóvar a Alacant, després a Barcelona, a Madrid, de fet jo he estat al començament de tots aquests. En el grup de la FPMT, i llavors bueno, vaig estar uns anys així, després vaig marxar uns anys a estudiar als Monestir de Nalanda, de França, fins que Lama Zopa em va demanar que m'ocupés de Lama Osel, el vaig estar tutelant uns 4 o 5 anys, viatjant amunt i avall per tot el món, i després ja vaig decidir tornar i doncs intentar viure aquí, el Dharma des d'una perspectiva Occidental. DHARMADATU

La historia de “**Lama Osel**” no es única, aunque sí fue uno de los primeros *tulkus** occidentales. La historia es muy similar a la que Bertolucci narra en *El Pequeño Buda* (1994). **Lama Yeshe** fallece en España en 1984 y **Lama Zopa**, su discípulo, toma el mando de la **FPMT**. Desde 1985 inician la búsqueda de la reencarnación y finalmente, **Lama Zopa** y el **Dalai Lama**, reconocen a Osel Hita (**Lama Osel**) con apenas dos años de edad. Osel Hita es hijo de los fundadores de **O Sel Ling**, que provenían de la Comunidad Monóvar y fundaron el centro de retiros en la Alpujarra. Los medios de comunicación se referirán a él como “El niño Lama”. Será un fenómeno mediático importante (tuvo una gran presencia en los periódicos y Televisión Española la dedicó un programa especial), hecho que sin duda generó curiosidad entre algunos sectores de la población. Su nombre de Dharma actual es **Lama Osel** y se ha vinculado de nuevo a la **FPMT** tras un tiempo alejado de la vida entre las paredes de Monasterios²³⁷.

Un poco más arriba se ha mencionado el **Centro Tara**, fundado en 1981. Fue fundado por **Lama Lobsang Tsultrim** (que sigue siendo su Maestro Residente), perteneciente a la tradición **Gelugpa** (y maestro junto al **Dalai Lama**). **Lobsang Tsultrim** llegó a España en 1980, acompañado por un traductor, tibetano y exiliado en Dharamsala, que había cursado estudios budistas en el Monasterio del Dalai Lama durante más de 10 años. Aquel joven traductor es actualmente es el director de la **Casa del Tíbet** (fundada en 1994 como centro cultural, también bajo el consejo del **Dalai Lama**). Más adelante se tratarán a fondo las diferencias entre un centro budista como el **Centro Tara** o los que se han mencionado anteriormente y una organización cultural como es la Fundación de la **Casa del Tíbet** de Barcelona.

También pertenecen a esta misma escuela, la **Gelugpa**, pero bajo el linaje de **Teshing Tamding Gyatso** (instruido en un reconocido monasterio tibetano), los primeros centros de la **Federación Thubten**

²³⁷ Resulta interesante el reportaje que emitieron recientemente en la BBC titulado “The Reluctant Lama”, donde Osel explica cómo fue su infancia en un Monasterio de la India, cuáles fueron los motivos que le llevaron a abandonar la vida monástica y la educación budista, además de la lectura que realiza actualmente, que se ha vinculado de nuevo a la FPMT. Se puede consultar el podcast en: http://www.bbc.co.uk/iplayer/episode/b01mx2sm/The_Reluctant_Lama/ (21 de enero de 2013)

Tinley. Actualmente cuentan con quince centros urbanos por toda España y tienen en proyecto una Casa de Retiros en Galicia.

Los siguientes centros fueron también del linaje **Kagyu** (la escuela más presente en España). Otro de los primeros referentes es la Comunidad de **Dag Shang Kagyu**. Discípulos de y auspiciados por el gran **Maestro Kalu Rimpoché**, la Comunidad fue fundada por Lamas y monjes butaneses, bajo la sugerencia y la atenta supervisión de **Kyabje Kalu Rimpoché**. El Monasterio principal se encuentra a las afueras Panillo (Huesca) y es una réplica de los Monasterios de Bután. No obstante, la Comunidad de **Dag Shang Kagyu** no se inicia directamente en Panillo, sino que comienza con algunos grupos en diversas ciudades, y a medida que el interés por el Budismo fue creciendo, los Lamas consideraron necesaria la creación de un templo referencial para todos aquellos nuevos practicantes, además de un espacio bajo el formato de Monasterio, para que pudieran residir Lamas y monjes. El actual director espiritual de **Dag Shang Kagyu**, narra la historia de su creación de la siguiente forma:

Bueno, yo vine con mi Maestro, Kalu Rimpoché, era el Maestro anterior, ahora y atiende 84 o 85 años, es mayor. Ese es mi Maestro Fundamental. El segundo es su sucesor, Se llama Maestro Jobye Bökar Rimpoché, tengo dos Maestros, también ha venido a fundar aquí. Pero en 1984 fundé un centro. No primero este. Vinimos con él, hace 1982 o así, vinimos antes a España. Primero a Barcelona y allí fundamos un grupo, en Barcelona no exactamente en Barcelona, pero es por allí de Montserrat. Más pequeño que Barcelona que se llama Terrassa. Allí hay un grupo como 60 o 70 personas y entonces crecimos y ya éramos como 100. Entonces empezamos también otro en Madrid, con mucha gente, en Valencia, también grupos grandes en Zaragoza. Y luego el Maestro Kalu Rimpoché, en Palma de Mallorca también un centro grande. Centros fundados al mismo tiempo. Y luego este centro no había. Y luego la gente primero buscaba una ciudad para montar un centro de Dharma, simplemente para estudiar el Dharma, y para escuchar, reflexionar y meditar. Buscar primero y luego meditar dentro de uno mismo. Entonces la gente del centro gustaba muchísimo, gustaba más, interés, nos quiere todo el mundo. Centro pones y la gente va. Si no pones centros, no va nadie. Les pones nombres, cada centro tiene un nombre. Luego encargado de juntas: Presidente, tesorero, secretaria y todo un grupo de locales cada centro. Y trabajaba un poco así y entonces, gracias a esto, entonces los Lamas como yo u otros Lamas dejan la responsabilidad para estar con la gente y preocuparse por la gente. Y yo estuve en Terrassa mucho tiempo y en Mallorca. Y al final, todos los centros que había tanta gente, necesitaban un lugar aislado de la ciudad y por eso buscamos este sitio. Por el interés de la gente, hace más de 25 años. Y al final, en 1984 ya Kalu Rimpoché vino a España desde la India, luego ya juntamos a todos sus discípulos. Entonces encontramos este lugar, en Panillo, la provincia de Huesca. Y a partir de 1984 quedó fundado este centro de Huesca, pueblo de Graus. Está cerca de los Pirineos. La gente ayudó a buscar y al final encontramos este lugar. Y poco a poco, estamos ya que los centros funcionan gracias a los españoles que han colaborado. No sé, si quieres un poco de estancia, aislado, en la distancia de la ciudad, tenemos este lugar ahora. Ahora estamos aquí en Dag Shang Kagyu, en Panillo. Y antes sabes que no había nada pero gracias al Maestro, el linaje de Kalu Rimpoché y otros Maestros y Grandes Lamas que han venido aquí. Todos los que han venido aquí, todos están contentos. Están felices de este lugar. DAG SHANG KAGYU

Actualmente es uno de los centros tradicionales de referencia en España y no sólo para budistas asiáticos, sino que en su mayoría son españoles y europeos quienes acuden, como se verá más adelante.

También dentro de la escuela Kagyu, se encuentra otra de las lamas españolas pioneras en conseguir este estatus siendo mujer. Ella es **Lama Tashi Lamo**. Su trayectoria no difiere de otras que se inician con un viaje, pero su forma de transmitir el Budismo es fluida (tal y como ella explica), a través del **Círculo Niguma**. Así pues, resulta complejo establecer la fundación de la Comunidad, ya que el **Círculo Niguma** nace como tal en 2002, pero ella como Lama comenzó a dar enseñanzas en España a mediados de los años 80. En el fragmento siguiente explica la creación del Círculo Niguma:

Pues mira, en un momento determinado, en esta no estructura en absoluto, pensamos - hace ya unos ocho años o así - pensamos que algo sí que habría que hacer, una especie de asociación o algo, porque la gente sintiera también la sensación de sentirse vinculado a alguna cosa. Entonces, buscando con una de las personas que estábamos hablando, en un momento dado dice "ah, pues podríamos poner el nombre de Niguma". Niguma era una Yoguini, una maestra, de linaje Shanghpa Kagyu. Y bueno, pues mira, pues bien. Y lo de círculo, pues mira, por poner círculo. Tampoco tiene más misterio. Pues es eso, por un lado círculo, en el sentido de gente que está vinculada a hacer un trabajo de exploración, de estudio, de compartir cosas de este tipo; y Niguma por ponerle un nombre que fuera inspirador ¿no? CÍRCULO NIGUMA

A partir de aquí, la semilla del Budismo tibetano ya está más que implantada durante los 80. En los años 90 florecerán otras grandes comunidades. Siguiendo la línea **Kagyu** florecen durante los últimos veinte años numerosos centros del **Diamond Way Buddhism**, una comunidad internacional con base en Alemania y liderada por un danés: **Lama Ole Nidhal**. En la actualidad cuentan con más de quince centros y con una Estupa altamente visitada en Benalmádena. Tiene una presentación muy neutral y se basan en el lema que el Budismo es como un diamante, que toma el color de la tela que se le pone debajo.

Por último, dentro de las grandes comunidades de inspiración **Kagyu** presentes en España, arrancan con fuerza las iniciativas de **Shambhala**. Actualmente disponen de un centro en Madrid (fundado a mediados de los años 90) y varias sedes en otras capitales de provincia en todo el Estado. **Shambhala** tiene un gran arraigamiento en Estados Unidos y Canadá, no solamente en el campo budista, sino también en el cultural, educativo y psicológico. Sus grandes referentes son el fundador de este linaje, **Chögyam Trungpa**, y **Sakyong Mipham Rimpoché** (maestro actual, designado por **Trungpa**).

Las dos escuelas restantes (la **Sakya** y la **Nyingma**), están mucho menos representadas. Esta última, cuenta la presencia de la **Comunidad Nyigma Tersar** (de creación relativamente reciente, dispone de tres centros urbanos y un centro de retiros) y con **RIGPA España**. Rigpa es una comunidad internacional creada por **Sögyal Rimpoché** (autor del *"Tibetan Book of Living and Dying"*, un gran imán para el inicio del camino de budista de muchos europeos y americanos). Aunque el maestro es **Nyingma**, la puesta en escena y la exposición de valores se asemeja más al **Movimiento Rimé**. De hecho la comunidad de **RIGPA España** se circunscribe en el **Movimiento Rimé**. Dicho movimiento supone un intento ecuménico de tomar elementos de las cuatro grandes escuelas tibetanas y unificarlas en una sola.

Por último, la escuela **Sakya** contaba esencialmente con tres focos representativos (y en 2012 ha salido una cuarta iniciativa). Por un lado hay un centro en Denia que es la sede española de **S. S. Sakya Trizin** (la máxima autoridad de la escuela **Sakya**, el cabeza de linaje). Por otro lado está la **Comunidad Sakya Tashi Ling**, que cuenta con dos Monasterios (la sede principal está en Garraf, Catalunya) además de algunas iniciativas en Nepal y América del Sur. Se trata de una Comunidad muy presente en los medios de comunicación estatales y que supone un referente visible de las tradiciones Budistas en España. De esta Comunidad surgió un grupo disidente hace aproximadamente 10 años que se ubica hoy en Barcelona (**Sakya Gepel Ling**) y de forma muy reciente (a finales de 2011) ha habido una segunda salida que en 2012 comienza una nueva iniciativa bajo el nombre de **Sangha Activa**.

Además de las Cuatro grandes escuelas Tibetanas que se han repasado hasta el momento, quedan por mencionar dos casos de inspiración tibetana: la **Nueva Tradición Kadampa** y la **Comunidad Dzogchen**. Esta última, se caracteriza por estar formada por varios grupos de práctica bajo la autoridad de **Chogyal Namkai Norbu** y su hijo **Kientse Yeshe**. Ponen mucho énfasis en el movimiento, el caos diario y la no distinción entre los momentos de práctica y la vida cotidiana. El maestro principal (**Namkai Norbu**) tiene formación **Gelug** pero su propuesta de Budismo toma algunos elementos de otras escuelas y, sobre todo, rescata el Tantra profundo perteneciente al Bön (la religión nativa del Tíbet antes que llegara el Budismo).

La **Nueva Tradición Kadampa** está fundada por **Geshe Kelsang Gyatso**, un maestro que pertenecía a la Orden **Gelugpa** que se instaló en Inglaterra en 1977 y puso los cimientos de lo que hoy en día se conoce como la **NKT-IKBU (New Kadampa Tradition – International Kadampa Buddhist Union)**. Tomó una nueva dirección dejando atrás el linaje **Gelugpa** y actualmente tiene un alcance internacional y en España cuenta con más de 40 sedes, entre centros Budistas y centros de Meditación. Es la comunidad con mayor presencia en España, que comenzó a mediados de los 90 en Madrid y siguen apareciendo nuevas sedes frecuentemente.

Estas serían las comunidades más destacables en cuanto a importancia y visibilidad, pertenecientes o inspiradas en escuelas de Budismo Tibetano.

Las Comunidades de Budismo Mahayana

A continuación se presentan las comunidades e iniciativas que se pueden considerar pertenecientes al **Mahayana**. En España el **Zen** es la escuela más arraigada de todas las que existen dentro de la Tradición **Mahayana**.

Los primeros brotes del **Zen** en España, al igual que el Budismo tibetano, se dan muy a finales de los 70 y principios de los 80. Aunque las evoluciones serán distintas y el Budismo tibetano florecerá mucho más en los años 80 y 90 y el **Zen** más bien brotará de forma importante a partir de los 90.

Una de las primeras iniciativas fue en Sevilla hacia el año 1976. Se creó un pequeño centro **Zen** donde comenzaron un monje y un joven ayudante. Tras una experiencia mística, el joven ayudante se fue a París a estudiar al lado del **Maestro Taisen Deshimaru**, de origen japonés y residente en París. Aquel joven actualmente es Dokusho Villalba y es el director de la **Comunidad Budista Soto Zen** en España. La sede es el **Templo Zen Luz Serena** (ubicado en Valencia) y cuentan con distintos grupos locales por toda España. Hoy en día es la Comunidad **Zen** más importante del país, en cuanto a visibilidad y tamaño.

Siguiendo con el **Zen Soto**, un pequeño grupo iniciado por antiguos estudiantes de **Deshimaru** (fue el gran introductor del **Zen Soto** en Europa) se constituyen en 1979 en Barcelona. En la única visita de **Deshimaru** a España, en 1981, lo inauguraron y hoy se conoce como el centro **Zen Barcelona Kannon**. En la misma visita, Deshimaru inauguró otra iniciativa comenzada por otro discípulo suyo: el **Dojo Zen Nalanda**, coloquialmente conocido como “el dojo del carrer Montcada”, donde todavía se encuentra actualmente. En esta misma línea están también el **Mokusan Dojo Zen**, iniciado por una monja francesa a mediados de los 90; o el conjunto de **Dojos Zen** pertenecientes al templo **Seikyuji** y que bajo la tutela de otro importante discípulo de Deshimaru: **Raphaël Doko Triet**.

Los **Dojos Zen** de la tradición **Soto** han ido proliferando por toda España y la creación de grandes Comunidades es menos frecuente que en el caso del Budismo Tibetano. El **Zen** por sus características requiere menos aparatos y menos estructuras, así que los espacios de práctica del “**zazen**” se multiplican con mayor facilidad y menor visibilidad. La mayoría de ellos pertenecen a la AZI (**Association Zen Internationale**), de origen francés, y fundada por el mismo **Maestro Deshimaru**.

Una de las asociaciones de **Budismo Zen** más internacionales es la **Sanbo Kyo Dan**, que cristalizó en España hace tres décadas a través del contacto con un maestro alemán y su traductora. En el aspecto budista, se trata de una iniciativa basada en el **Zen Soto** pero incorporando el uso de **Koans** (propios del Zen Rinzai). Un punto interesante es que es un enfoque pluralista: es un punto de unión y fecundidad el Budismo y el Cristianismo. Aunque no está exento de controversias, puesto que muchos de los **Roshis** (maestros cualificados) son también parte de la Iglesia católica, así que hay un juego de vasos

comunicantes y según el caso, individualmente se decantan más hacia un lado u hacia el otro²³⁸. Resulta interesante que se base en las experiencias místicas de monjes jesuitas y trapenses, pioneros en combinar ambas perspectivas. La Comunidad se llama **Zendo Betania** y tiene sede en Guadalajara.

En cuanto a organizaciones Mahayana inspiradas o vinculadas a Japón pero que no son Zen, falta mencionar la **Soka Gakkai**, que originalmente pretendía ser una especie de sistema de “Creación de Valor”, vía el sistema educativo. Se trata de una Comunidad internacional de Budismo laico, fruto de una escisión entre la vertiente del “templo” (como ellos mencionan) y la parte laica, hace aproximadamente 15 años. Desde la escisión, han fomentado una organización altamente estructurada, con muchos niveles y altamente centralizada. En España sólo ha penetrado esta parte laica. Actualmente hay tres centros y más de cien grupos de reunión (que son unas formas más informales de compartir enseñanzas y experiencias). Se caracteriza por una práctica muy sencilla de recitación a nivel práctico, y un ritmo de crecimiento elevado a nivel organizativo. Se instaló primero en Barcelona, a mediados de los 90, de la mano de un francés que había aprendido este tipo de Budismo en San Francisco.

Aunque el **Zen** se asocia a menudo Japón, China y Corea también tienen sus formas de **Zen** (el **Ch’an** y el **Kwon**, respectivamente). Desde China ha llegado la **Buddhist Light International Association (BLIA)**. Se trata de una corriente de Budismo llamado Humanista, con vocación altamente social, basada en el maestro taiwanés **Hsi Yün** y su sede central de Taiwán (**Fo Guang Shan**). Hay cuatro templos filiales [*branch temples*] en España, regentados y nutridos básicamente por personas originarias de china. Los templos combinan salones de té, bibliotecas y recintos ceremoniales de forma armoniosa.

Desde Corea han llegado básicamente el Budismo **Kwan Um**, representado por el **Centro Zen Bori** ubicado en Barcelona y su centro de retiros asociado. La “Escuela” es la organización internacional que está presente en muchos países a través de centros de práctica inspirados en el **Maestro Zen Seung Sahn**. Su estilo es simple y directo, absolutamente basado en la práctica. Con otra orientación diferente, hay otra versión de Budismo Social perteneciente a la **Yun Kwa Dharma sah**, una Sangha muy potente a nivel internacional, inspirada en la figura de la **Matriarca** (denominada así por ellos mismos) **Suprema Ji Kwang Dae Poep Sa Nim**. En España cuenta con un centro en Barcelona (fundado en 1988) y otro en Madrid. También están altamente orientados a la práctica y al Budismo Social Mundial.

Por último, se presenta un conjunto de grupos budistas, aglutinados y constituidos como asociación bajo el nombre de **Orden del Interseer**. Son la cristalización del **Order of Interbeing** del monje vietnamita, activista y poeta **Thich Nhat Hanh**. Se trata también de una comunidad de alcance internacional con la sede en el Monasterio de **Plum Village**, Francia. En España sólo cuenta con círculos de práctica, llevados por un responsable, pero son todos ellos laicos.

Comunidades budistas Theravada

De las tres grandes escuelas, la **Theravada** es la menos presente en España y a la par, la menos visible, por las características propiamente tradicionales de esta escuela. Siendo la escuela menos mediatizada por los pósitos culturales encontrados en su trasplante geográfico, se considera también la forma más compatible con el estilo de vida habitual en contextos modernos e industrializados. Se han hallado

²³⁸ Vale la pena mencionar que tras la invitación a participar en el estudio, hubo dos tipos de respuestas por parte de las distintas sedes de Zendo Betania en España y finalmente contamos con la colaboración de la responsable del área de Barcelona. En el resto de casos, la directora y fundadora hizo llegar una carta alegando que no se identificaban como budistas, sino que eran grupos de cristianos que incorporaban prácticas Zen. Consideraban, por consiguiente, que no debían participar en el presente estudio.

esencialmente tres iniciativas inspiradas en esta Escuela (una más fuertemente vinculada al **Theravada** y las otras dos vinculadas a un maestro Theravada, con enfoques novedosos).

En primer lugar, se presenta la iniciativa puramente **Theravada**. Actualmente, hay un templo **Theravada** que está en proceso de construcción a las afueras de Madrid: el proyecto **Buddhajayanti**. La iniciativa de este templo se lleva a cabo por parte de antiguos miembros de la **Asociación Española de Budismo Theravada**. La falta de infraestructura adecuada y propia, han propiciado la creación del templo Buddhajayanti. Aunque el proyecto del templo es reciente, la **Asociación Española de Budismo Theravada** está en funcionamiento desde finales de los años 90. La **Asociación Hispana de Buddhismo**, es la organización principal y está bajo la autoridad del **Ven. Nandi Sena**. El vínculo histórico con Latinoamérica se hace muy presente en el caso del Theravada.

En otro orden y basado en el maestro **Ven. Dhiravamsa**, de origen tailandés, están los distintos grupos que componen la **Dhiravamsa Sangha** en España. La relación de españoles con el maestro comienza en los años 90 y Dhiravamsa, con formación oriental y occidental en psicología, propone una forma de psicología budista basada en la meditación, siendo más psicológica que budista. El funcionamiento de esta gran Sangha es de cadencia regular y con la estructura de uno o dos retiros al año en cada lugar. Los participantes y responsables están muy vinculados al Tai-Chi y el Hatha Yoga y el trabajo de las energías a través del cuerpo.

Comunidades ecuménicas y no sectarias

En conexión con el maestro **Dhiravamsa**, que reside actualmente en Canarias, se creó en Tenerife la **Arya Marga Sangha**, cobijada por un centro multidisciplinar y muy orientado a la psicología, el **centro Milarepa**. Este centro se considera no sectario en el sentido que es un lugar de práctica donde se enseñan elementos de distintas tradiciones budistas y del **Bön**, y donde se estudian los textos básicos como el **Dharmapala**. El responsable del centro fue ordenado monje y estuvo aprendiendo de maestros de muchas tradiciones. El vínculo que establece con los maestros se basa en considerarlos como fuentes de conocimiento. No son partidarios de mezclar elementos de escuelas distintas, pero si saber usar los distintos elementos en momentos diferentes. En definitiva, este centro está como puerta de entrada al Budismo y su responsable tiene como misión personal crear un punto de encuentro entre personas interesadas y los distintos maestros con los que tienen contacto. El propio fundador se considera un “facilitador de espacios de encuentro” y lo considera su misión y por extensión, la de la **Arya Marga Sangha**.

Entonces, los alumnos del centro practican con el maestro que quieren prácticamente. Los alumnos Milarepa van donde quieren. Esa es mi práctica, mi trabajo. Me dedico a eso. Creo que es un buen trabajo. Yo establecí un compromiso: a mí me costó mucho en la época que comencé, acceder al Dharma. Porque no había nada, me tuve que ir muy lejos y fue una derrama económica importante. Entonces mi compromiso, es que lo que a mí me había costado tanto, facilitárselo a otros. Entonces, ahí es a lo que yo me dedico. Facilitar espacios para que otras personas puedan acercarse al Dharma y puedan percibirlo de distintos focos, que al final y al cabo el aroma es el mismo. Entonces el centro Milarepa se dedica a eso, y la Arya Marga es un espacio para facilitar eso. MILAREPA

Por último, y como ejemplo paradigmático del no-sectarismo está **Triratna** (antiguamente conocida como **Friends of the Western Buddhist Order**). Esta organización internacional la fundó en los años sesenta un inglés en la India (actualmente líder de la orden, **Sangharákshita**), con la intención de reavivar el fervor budista en el país que vio nacer Buda. El centro de la organización de alcance internacional, está ahora en Inglaterra. Se basa en una combinación de Dharma y exploración interior. Las relaciones se forjan en base a la idea de amistad y la autoridad es flexible y cambiante. Tienen

actualmente ocho comunidades **Triratna** en España y la más importante está en Valencia. En las propias palabras del representante, se trata de una forma de concebir el Budismo de forma ecuménica:

El corazón del Sangha, hablamos de Sangha pero es como una cebolla. Hay niveles de compromiso diferentes pero todo es la Sangha. El Corazón es la orden y puedo decir que no es una orden laica ni monástica. Creo que Sangharákshita, el maestro de Triratna y tiene o tenía maestros de muchas escuelas orientales: tibetanos, chinos, Zen, Ch'an, de India... pero en su visión dice que lo importante es tu compromiso y el estilo de vida es importante pero es secundario. TRIRATNA

Cabe destacar que la estructura es también muy fluida y aunque hay elementos muy estructurados, la creación y el crecimiento de las comunidades es mayormente autónomo.

Otros actores importantes: organizaciones representativas, editoriales y fundaciones.

Además de los centros y las Comunidades budistas en su gran diversidad, hay otros agentes importantes en el proceso de introducción y construcción social del Budismo. Por un lado están las organizaciones representativas como son la **Federación de Comunidades Budistas de España** (FCBE) a nivel estatal o a nivel autonómico como puede ser la **Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes** (CCEB). Acompañando la difusión y la proyección, están las editoriales de publicaciones budistas. Está además la figura del centro cultural y político como la **Casa del Tíbet**.

La **Federación de Comunidades Budistas de España** nace en de un encuentro interbudista (entre practicantes y Maestros tanto Zen como Tibetanos) que se realiza en 1985. El encuentro se realizó en una fecha significativa en el calendario Zen: la Iluminación de Buda. Lo explica uno de sus primeros impulsores:

en el año 85, hicimos por la Iluminación del Buda que en la Tradición Zen es el 8 de diciembre, hicimos un encuentro panbudista en Madrid en el centro Zen que yo estaba entonces, en el que yo había fundado, y vino Lama Wangchen que estaba recién llegado a España, Lobsang Tsultrim, Lama Karma Phuntsok, distintos linajes y distintas escuelas. Y entonces hicimos la primera ceremonia conjunta que es la primera que se hizo en España de distintas tradiciones Budistas. Estábamos 5 tradiciones y comimos, pasamos todo el día, fue un día de fiesta y después tuvimos una reunión formal con los Lamas que fue donde yo les propuse que estaría bien que nos federáramos y creáramos esa federación. Y ellos estuvieron de acuerdo y a partir de ahí... lo que pasa es que va lento y en el año 90 fue finalmente cuando fue aprobada. COMUNIDAD SOTO ZEN

No será hasta 1990 que se consolidará la actual **FCBE** para constituir un interlocutor válido con el estado, el objetivo principal era formar un “ente político” representativo. La siguiente cita pertenece a quien fue presidente de la Federación desde su creación en 1990 hasta 2004:

En nuestro país, para adquirir mayor entidad social y de grupo ante la administración y los organismos legislativos, en el año 1990 se decidió crear una federación que agrupase a las distintas tradiciones, de forma que, respetando las características e independencia de cada una, se pudiera formar un “Ente Político” compacto que las representara a todas. Trabajo de primeras piedras y proyectos de futuro que algunos supieron ver como un paso necesario e imprescindible, y que, si bien no iba a reportar frutos materiales de inmediato, podría ser el punto de partida para un reconocimiento del Budismo en el ámbito social, con independencia de su arraigo y número de practicantes. (Anterior presidente de la FCBE, entrevista publicada en la Revista Dharma²³⁹)

El objetivo principal es dialogar y conseguir acuerdos con el estado. El primero de esos pasos es la consecución del estatus de “**Religión de Notorio Arraigo**” para después poder llegar a Acuerdos concretos. En octubre de 2007 la Comisión para la Libertad Religiosa concedía dicho estatus al Budismo

²³⁹ Accedido el día 4 de octubre de 2012: <http://www.revistadharm.com/federacion.html>

(Díez de Velasco 2009, 202; Díez de Velasco 2012a). Este reconocimiento, parece ser una vía hacia los “acuerdos de cooperación” que firmaron en 1992 la Federación de Entidades Evangélicas de España, la Comisión Islámica de España y la Federación de Comunidades Judías de España. Desde el año 2007 no se han avanzado más pasos en este sentido (al menos hasta el momento del cierre de este estudio). La consecución del Notorio Arraigo se percibe como un logro colectivo que no ha obtenido muchos frutos, en gran parte porque fue fruto de un momento concreto (se dio en una legislatura del PSOE) con unas constricciones legales concretas que se comentan en el fragmento siguiente. Se ha extraído de la entrevista en profundidad con el Abad de la Comunidad Soto Zen, pero fue uno de los impulsores de la Federación de Comunidades Budistas de España (FCBE):

Bueno y ¿por qué? Pues por qué va a ser, porque la Iglesia Católica todavía tiene poder político a través de todos sus miembros del Opus, que están en los Ministerios. En asuntos religiosos, el director administrativo - que no es un cargo político sino de la administración - ese ha sido del Opus durante muchos años. Entonces echaba para tras todo lo que podía o bloqueaba todo lo que podía. Y la situación ahora está muy estancada. Y que aparte de lo oficial, el Budismo sigue extendiéndose, el Budismo vivo de la calle sigue extendiéndose. No necesita de leyes. Lo que pasa es que hay muchas lagunas, porque por ejemplo, el estatus de nuestros sacerdotes: nosotros no podemos ir a la seguridad social y decir somos sacerdotes budistas y por lo tanto nos dan de alta como sacerdotes budistas y pagar y después que nos den, yo que sé, un empleo, el paro o la jubilación. No podemos porque esa figura no existe. Entonces estamos en el limbo legal. Los musulmanes no, y los Judíos y los Protestantes, sus pastores sí que están reconocidos ya. Pero los demás no. COMUNIDAD SOTO ZEN

Lo que destaca este fragmento es la imposibilidad de conseguir avanzar desde el marco legal actual y con la Iglesia Católica que a nivel legal parece no tener tanta centralidad como antes, pero que de hecho continua teniendo poder sobre la toma de decisiones del gobierno en materia religiosa. En las entrevistas, dentro de esta idea colectiva positiva con respecto a la figura legal, se han diferenciado claramente dos líneas: por un lado hay aproximadamente un tercio de los centros que creen que es positivo seguir avanzando y obteniendo reconocimientos de este tipo; por otro, el 60% restante prefieren prescindir de acuerdos y beneficios específicos con el Estado. Los efectos percibidos a raíz de la consecución del Notorio Arraigo son más bien pocos. En todas aquellas comunidades que participan del FCBE realmente han detectado un estancamiento desde el año 2007 hasta ahora. El discurso predominante es que hasta el momento, el impacto real en la cotidianidad de los centros has ido más bien pequeño. El fragmento siguiente lo pone claramente de manifiesto:

Supongo que es un elemento jurídico importante, pero a nivel diario real, no ha aportado absolutamente nada porque no hay un convenio con el Estado español. Y mientras no haya un convenio con el estado español, sí, tenemos ese elemento legal reconocido, pero a un nivel práctico real, no tenemos ningún otro tipo de reconocimiento. RIGPA

La Federación, que fue la interlocutora del proceso, tiene su sede en Madrid y se rige básicamente por unos estatutos. A continuación, se exponen los requisitos de admisión tal y como aparecen en la página web de la Federación:

Requisitos de admisión, Artículo 11 de los estatutos

1.- Podrán ser miembros de la Federación aquellas comunidades o entidades budistas que insten por escrito su ingreso, y sean admitidas por el Consejo, siempre que cumplan los siguientes requisitos en el momento de su solicitud:

A.- Estar inscritas como comunidad religiosa en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia.

B.- Acreditar su existencia previa en cualquier forma asociativa religiosa budista durante un mínimo de tres años.

C.- Ser depositarias de un linaje ininterrumpido de práctica y enseñanza que se remonte al Buda Sakyamuni, mediante acreditación fehaciente de organismo o institución de reconocido prestigio, o máxima autoridad del linaje o escuela a que se pertenezca.

D.- En el caso de las comunidades de tradición Vajrayana, no deberán mantener posiciones contrarias a la máxima autoridad del Budismo Tibetano.

Para el estudio de las solicitudes de ingreso, el Consejo podrá designar una comisión ad-hoc, formada por un mínimo de tres de sus miembros, que dispondrá de un plazo no inferior a tres meses para elaborar un estudio que se someterá a la consideración del Consejo.

2.- Causarán baja en la Federación aquellos miembros que se encuentren en alguna de las causas siguientes:

A.- Incumplimiento de los fines o Estatutos de la Federación.

B.- Pérdida de cualquiera de los requisitos para el ingreso expresados en el punto 1 del presente artículo.

Igualmente, con arreglo a la reglamentación interna de la federación, se precisa certificación de acuerdo del órgano de gobierno de la comunidad solicitante donde conste la decisión de instar el ingreso en la federación. También podrá aportarse cualquier otra documentación que se considere de utilidad, tal como certificaciones de organismos budistas internacionales a los que la entidad pertenezca.²⁴⁰

Además de ser los requisitos de entrada, son también la definición conjunta de en qué consiste o debería consistir cualquier Comunidad budista en España. El requisito **A** explicita la necesidad de estar inscrito en el Ministerio de Justicia. Se considera además que debe ser una comunidad estable (con un mínimo de 3 años de funcionamiento demostrables). Estos dos se refieren a temas legales y organizativos. Pero el C y el D atienden a aspectos de pertenencia y posicionamiento. En cuanto a la pertenencia, se exige la acreditación del linaje por parte de alguna autoridad con capacidad para ello. El requisito de posicionamiento, se dedica únicamente a las escuelas Vajrayana, en relación a su respeto por la máxima autoridad del Budismo tibetano. Como más adelante se verá, este último punto surge tras un precedente de una Comunidad originariamente Gelugpa que se sitúa contra algunos planteamientos del Dalai Lama. Actualmente son miembros de la **FCBE** 14 comunidades del total de más de 50 que se han censado en esta investigación. En definitiva, la Federación supone esencialmente una representación a nivel legal. Seguramente los criterios de pertenencia son excluyentes y restrictivos en cuanto a la definición de las tradiciones Budistas como religión. En definitiva, la **Federación de Comunidades Budistas** es una figura que nace esencialmente por cuestiones legales, pero también sienta las bases y los criterios de definición de qué características debe tener una Comunidad Budista.

A otro nivel territorial y de objetivos, se sitúa la **Coordinadora Catalana d'Entitats Budistes**, nacida en 2007. El período de gestación, no obstante, comienza varios años antes, aproximadamente en el año 2004, como expresa su presidenta:

I llavors quan hi va haver el fòrum de les cultures, es va fer em sembla el Primer Parlament Interreligiós del Món. I llavors allà doncs jo estava col·laborant amb el tema del Budisme dins del centre UNESCO, perquè ells no tenien ni idea i jo coneixia grups i això. I bueno, doncs vam començar a crear una base de dades per poder convidar-los al parlament. CCEB

El parlamento al que se refiere la entrevistada es la IV edición del *World Parliament of Religions*, celebrado en el marco del **Forum Universal de las Culturas**. Poco después de este parlamento, donde se

²⁴⁰ Consultado el día 4 de octubre de 2012 en: <http://www.federacionbudista.es/requisitos-de-admision.html>

encontraron comunidades de toda España, hubo una iniciativa similar pero sólo a nivel catalán en 2005 aproximadamente:

I vam convocar una altra vegada, però només Catalunya, tots els centres no? I la vam fer en un lloc neutre, que no fos cap centre que era a l'OAR. I llavors un representant del centre UNESCO es va com presentar. Ell també com a persona neutral, que no era de cap centre ni res, va presentar la iniciativa, diguem que per darrere, que ells no volien però al final van dir doncs ho fem, va haver el suport del Centre UNESCO de Catalunya, però només el primer dia. Per emparar una mica, va fer una petita introducció i bueno. Van venir molts centres, bastants. Vaja no sé quants érem exactament. 12 o 13 o així. I tothom amb moltes ganes... també devia ser el moment. CCEB

Quienes estuvieron presentes en aquél acto en su mayoría fueron después miembros fundadores. Al preguntar acerca del nombre de la organización, se especifica que el uso de la palabra “entidades” es a propósito, puesto que su voluntad es la de integrar todo tipo de iniciativas relacionadas con el Budismo, sean de tipo religioso o no, sin necesidad tampoco de ser centros de estudios y/o práctica. En gran medida tiene que ver con sus objetivos principales y se exponen a continuación, tal y como están expresados en su propia página web:

- *Unir jurídicament les comunitats religioses, fundacions i associacions que, des dels diferents corrents budistes reconeguts, tinguin com a finalitat la preservació, el foment i la difusió del budisme.*
- *Representar les entitats associades davant l'Administració pública, els mitjans de comunicació i d'altres entitats i associacions públiques o privades.*
- *Facilitar la cooperació i l'actuació conjunta, en l'àmbit local, estatal i internacional, amb altres entitats budistes i davant d'instàncies públiques i socials.*
- *Promoure el reconeixement i la integració social del budisme en la societat.*²⁴¹

Aunque el primer propósito es de carácter más bien jurídico y el segundo es de representación, los dos últimos expresan la voluntad de crear sinergias entre diferentes grupos budistas (tercero) y también la interacción e integración de las tradiciones Budistas en la sociedad en su conjunto (cuarto). Un acento importante es que la **CCEB**, aunque no hace tanto hincapié en el registro del Ministerio de Justicia, sí que sienta como base en el primer punto que sean entidades reconocidas (sean de la corriente que sean). Resulta interesante la segunda parte del objetivo, que tiene que ver con grandes debates: la preservación, el fomento y la difusión de las tradiciones Budistas.

Además del alcance geográfico, la **FCBE** y la **CCEB** se diferencian también en sus objetivos y su exposición de barreras de pertenencia. En el siguiente fragmento, su vicepresidente lo expone claramente:

La Federació, el tema és que la seva també és una visió molt confessional, és dir, tots els que estan allí han d'estar donats d'alta com a entitat religiosa a Justícia, per exemple nosaltres la idea que tenim en la coordinadora és molt diferent. Justament volem una visió més integradora i oberta del Budisme. Hi ha gent que vol ser confessional, però hi ha gent que no, que ho vol viure des d'una perspectiva més laica. Nosaltres som una associació, per exemple. I penso que molta gent està és d'acord amb aquesta manera que tenim de veure el Dharma. Bueno, són dues maneres que són complementàries. DHARMADHATU

Además, la **CCEB** es activa promoviendo actividades interbudistas y promocionando grupos de trabajo sobre temática de compromiso social y actividades promovidas por alguno de los miembros que les piden de forma expresa que realicen la difusión de sus actos.

²⁴¹ Consultado el día 4 de octubre de 2012 en <http://www.ccebudistes.org/cceb>

Pasando a las cuestiones más relacionadas con la diseminación y la difusión, se pone a continuación el foco en iniciativas editoriales. La difusión y traducción de textos budistas, clásicos o de maestros actuales se realiza esencialmente a través de editoriales especializadas. El ejemplo de la **Editorial Dharma** explica como una editorial de estas características nace de la necesidad de tener textos en una lengua propia o al menos cercana para poder practicar y poder acercarse a los textos raíz de los maestros. Además de ser la editorial más antigua sobre Budismo en España, sus inicios están vinculados con **Lama Yeshe y Lama Zopa** (y en consecuencia, con la **FPMT**):

Y a partir del 78, yo fui designado por Lama Yeshe para dirigir un poco el programa espiritual del primer centro que se formó aquí en España, y bueno, empecé que aquí no teníamos absolutamente nada de literatura de Budismo, pero nada! había un par de libros únicamente, mal traducidos, y bueno, y Lama Yeshe acababa de publicar un libro que se llamaba "La energía de la sabiduría" y nos pidió, me pidió a ver si lo podíamos mover y publicar en España, y lo hicimos, esto era por ahí por el 78... Y luego a partir de ahí pues empezamos a ... vino ya un Lama en España residente, en el 79 o el 80, hicimos la Comunidad de los Molinos de Monóvar que fue el origen de todos los centros Nagarjuna aquí en España, y bueno, poco a poco empezamos a publicar pues algunas de las enseñanzas que daba el Lama en el centro y también empezamos a traducir algunos libros.
EDICIONES DHARMA

Desde hace más de 25 años publican también la revista "*Cuadernos de Budismo*" (digital y en papel), donde trimestralmente participan distintos maestros y colaboradores reflexionando sobre diversos temas. Se orienta desde practicantes budistas a practicantes budistas. La editorial comenzó como un proceso de autoedición y traducción de libros de la **FPMT** y actualmente los libros son más variados en temáticas, autores y tradiciones.

En otro orden de cosas, pero en relación con la difusión, se toma como ejemplo la Revista Dharma. Se trata de de una revista digital de inspiración Budista y aunque los contenidos también recogen cuestiones acerca de ecología, vida sana, espiritualidad, los colaboradores son mayoritariamente personas referentes dentro de las tradiciones Budistas tanto nacional como internacional. A continuación se presenta el fragmento correspondiente de la entrevista en profundidad con el Director de la publicación:

Surgió la idea de hacer una revista pues que tuviera esta dimensión práctica y útil, y que enseñara digamos al público de habla hispana, española, aquello que podíamos traer del Budismo y otras técnicas similares, no solamente el Budismo. Pero el Budismo digamos que al ser más conocido que otras prácticas pues fue el eje principal de lo que es esta revista. Y el nombre de Dharma, pues eso, significaría pues algo así como el camino. Sería un poco el eje conductor pues del Budismo y también de una visión no sólo meramente Budista, sino más bien ecológica, de vida sana, solidaridad y espiritualidad en general, que tocaría pues cualquier otra línea que tuviera algo que aportar a ese mundo interior de cada cual. En resumen, es una revista de inspiración espiritual, esencialmente budista, y que queda abierta a cualquiera que quiera hacer un trabajo interior. EDICIONES DHARMA

En este punto se recogen claramente varios elementos que tienen que ver con los valores postmaterialistas y de autorrealización, que tienen que ver necesidades de los individuos modernos, como la espiritualidad, la ecología y la situación de lo sagrado en el interior y no en un ser externo y transcendente.

Por último, se debe mencionar la Casa del Tíbet. Se trata de un buen ejemplo de organización podríamos llamar étnica, que cumple diversas funciones: plantea una mayor vocación de difusión y acercamiento cultural que religiosa. De hecho las motivaciones para el nacimiento de la fundación se vinculan básicamente a la denuncia política de la realidad el pueblo tibetano. Es una estrategia de introducción (por la vía cultural) en un entorno fuertemente católico como el que se ha visto en la primera parte del presente capítulo. El director Espiritual así lo expresaba durante la entrevista. A

petición del Dalai Lama creó una fundación cultural, como una forma de dar voz al pueblo tibetano en todas sus dimensiones (legal, política, religiosa y cultural). Él mismo lo explicaba en los siguientes términos:

Primero he llegado aquí como un traductor de un centro Budista, traductor de un Lama y después poco a poco entonces ya, a través del consejo del Dalai Lama entonces dejé el centro Budista y salí y después el mismo Dalai Lama dijo que “cuidado, tú estás en país católico, no hagas jaleo ahí! ¿Vale? ¿No hagas problemas? Respetar donde tú estás viviendo, su religión, su cultura, y su tradición y no hagas rollos ¿vale? Después tú sigues como budista pero respetar, tolerar otros. Y en ese caso, Budismo es bueno pero aquí hay católicos. Así que tú haz para tu práctica y al mismo tiempo, es mejor que tú hagas algo a nivel cultural. A través de la cultura tibetana tú puedes hacer muchas cosas. Eso es mucho mejor, es el Dalai Lama que me aconsejó. Yo he trabajado, trabajado, y al final unas veces salió esta Fundación Casa del Tíbet. CASA DEL TÍBET

De este extracto se desprende que la estrategia de crear una fundación cultural fue esencialmente para no tener un encuentro frontal con la religión predominante el país, el Catolicismo. Además en el momento que comienza, a principios de los 90, aunque ya hay numerosos centros budistas tibetanos sobretodo en Barcelona, en ese momento la población general todavía percibe el Budismo con cierto escepticismo.

En la página web oficial de la fundación se plantean los objetivos o los motivos de fundación, y se define como una asociación cultural y solidaria, cuyo objetivo es difundir la cultura y aportar las posibles aportaciones a una sociedad actual y moderna:

Inaugurada en 1994 por Su Santidad el Dalai Lama, la Casa del Tíbet nació como una asociación cultural y solidaria, de carácter no lucrativo, con la finalidad de difundir en nuestro país la cultura autóctona del Tíbet en todas sus diferentes manifestaciones y en sus posibles aportaciones a la sociedad moderna actual, y también con la misión fundamental de ayudar al pueblo tibetano y su milenaria cultura, rica en tradiciones²⁴².

Se recoge al final también una gran intencionalidad en la preservación de la cultura tibetana. Esta fundación es el ejemplo más claro de organización social que existe en España. Es ante todo una organización tibetana, que cumple funciones de embajada del Tíbet en España. Esto lo distingue de todos los demás centros y Comunidades, que a pesar que pueden compartir estos objetivos, están más orientados a la práctica y a los conversos que a las labores identitarias. Actualmente es una organización con presencia mediática y muy activa en acciones como cursos, marchas por la paz, y otras actividades de carácter humanitario, además de la organización de cursos, sesiones de meditación, invitaciones a maestros, presentaciones de libros y ciclos de cine.

Hasta aquí se ha intentado trazar una pequeña historia de las tradiciones Budistas en España a través de la cristalización de organizaciones y la aparición de organismos representativos. Otros agentes clave en la transmisión y la difusión de las tradiciones Budistas son las editoriales. Cabe dar un apunte final a la editorial **Kairós**, que sin ser una editorial especializada en Budismo, tiene más de 200 títulos de maestros budistas y de varias tradiciones, traducidos y disponibles a través de su página web. Ello puede tomarse también como un indicador en la penetración de las tradiciones Budistas en el contexto español.

²⁴² Consultado el día 4 de octubre de 2012 en <http://www.casadeltibetbcn.org/es/la-casa-del-tibet-la-fundacio/filosofia-i-mission>

VII. Tablas anexas del análisis

Tabla 59: Agentes fundadores de las iniciativas mixtas (%)

Agentes fundadores	Porcentaje de casos
Maestros Asiáticos y practicantes No Asiáticos	33,3
Maestros y practicantes, ambos No Asiáticos	26,7
Maestros Asiáticos y centros Españoles	20
Practicantes y Centros, ambos No Asiáticos	13,3
Maestros de ambos tipos y Practicantes No Asiáticos	6,7
N	(15)

Tabla 60: Objetivos prioritarios a alcanzar en cinco años según momento de fundación (medias sobre diez)

Prioridad de objetivos...	Años 80		Años 90		A partir del 2000		Total	
	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)	Media (SD)	(N)
Consolidarse como entidad	6,36 (3,33)	12	6,30 (3,15)	23	6,30 (3,14)	27	6,31 (3,13)	62
Aumentar el número de miembros	5,42 (3,04)	12	6,52 (3,64)	23	5,73 (6,18)	27	5,97 (3,14)	62
Ampliar el abanico de actividades	5,58 (2,65)	12	6,96 (2,99)	23	6,44 (2,87)	27	6,47 (2,91)	62
Obtener mayor reconocimiento social	3,70 (2,13)	12	4,70 (2,89)	23	3,61 (2,90)	27	4,07 (2,78)	62
Llegar a una gran difusión del Budismo	5,27 (3,62)	12	7,43 (3,12)	23	5,72 (3,27)	27	6,31 (3,40)	62

VIII. Variables utilizadas para el análisis de conglomerados

Para la *Narrativa fundacional* se han necesitado diversas reducciones. Se recogen las variables originales y las variables dimensionalizadas en la **Tabla 61**. En primer lugar se ha realizado un Análisis de Correspondencias Múltiples para dimensionar la iniciativa fundacional y para los objetivos iniciales en el momento de la fundación. Se utiliza también la misma técnica para la dimensionalización de la ubicación (entorno rural/urbano) y el perfil de centro (centro de estudios, sangha de práctica, centro de retiros o monasterio). Por último se aplica el análisis factorial sobre las variables relativas a los objetivos futuros.

Tabla 61: Resumen de la dimensionalización de las variables de NARRATIVA FUNDACIONAL

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
Condiciones fundacionales	Iniciativa fundacional Año de fundación	Quién lo funda (maestros, practicantes, organizaciones, asiáticos o no asiáticos); año de fundación	v5a, v5b, v5c, v5d, v5e, v5f, v5g; (se elabora Análisis de Correspondencias Múltiples para reducir la iniciativa fundacional); v2	OBSCO1_1 OBSCO2_1
Objetivos (misión)	Objetivos en el momento de la fundación (representar, difundir el Budismo, preservar una tradición, practicar, debatir textos, participar en diálogos religiosos, negociar con instituciones) Objetivos actuales para próximos 5 años	Marcar los objetivos fundacionales y los actuales	v29a, v29b, v29c, v29d, v29e, v29f, v29g; v30a, v30b, v30c, v30d, v30e,	OBSCO1_3 OBSCO2_3 FAC1_14 FAC2_14
Ubicación	Entorno (rural o urbano)	Indicar el entorno	v14	OBSCO1_6 OBSCO2_6
Perfil de centro	Centro de estudios Centro de retiros Círculo o Sangha de práctica Templo o monasterio Federación o Coordinadora	Indicar qué tipo de perfil o perfiles se adecuan en su caso	v13a, v13b, v13c, v13d, v13e	

En el concepto “Visión del Budismo” se han dimensionalizado todas las variables originales presentes en el modelo. Por un lado, se ha aplicado el análisis factorial a las variables de definición y características. Se ha construido una escala del grado de compromiso social en base a una suma. Se ha aplicado un análisis de correspondencias simples para el Grado de Adaptación y la traducción de textos. La siguiente tabla recoge las variables originales y las dimensionalizadas:

Tabla 62: Resumen de la dimensionalización de las variables de VISIÓN DEL BUDISMO

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
Definición	Budismo como religión, Budismo como forma de vida, Budismo como actividad complementaria, Budismo como conjunto de técnicas, Budismo como elemento cultural,	Grado de acuerdo coincidencia con cada una de las definiciones (de 1 “no coincide nada” a 10 “coincide totalmente”	v28a, v28b, v28c, v28d, v28e, v28f, v28g	FAC1_3 FAC2_3 FAC3_3

ESPIRITUALIDAD, RAZÓN Y DISCORDIAS:
EL BUDISMO AHORA Y AQUÍ

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
	Budismo como vía de transformación personal, Budismo como vía de transformación social			
Características	Budismo y ciencia compatibles, Budismo al alcance de todo el mundo, la práctica requiere disciplina y dedicación, Budismo accesible para hombres y mujeres, énfasis en la práctica, énfasis en la doctrina, dificultad conceptual de reencarnación	Grado de acuerdo con cada una de las definiciones (de 1 “Nada de acuerdo” a 10 “Totalmente de acuerdo”	V26a, v26b, v26c, v26d, v26e, v26f, v26g	FAC1_2 FAC2_2 FAC3_2
Grado de Compromiso Social	Implicación del Budismo en Salud Implicación del Budismo en Medio Ambiente y Naturaleza Implicación del Budismo en conflictos políticos Implicación del Budismo en Derechos humanos	Cuatro posibles respuestas que van de menos a más para cada tipo de compromiso social (1: “como cualquier otra organización cultural”; 4: “debe liderar la liberación del sufrimiento”	V43, v44, v45, v46	SEB_index
Grado de adaptación	Posición fiel (más preservación que adaptación) Posición adaptadora (preservación y adaptación por igual) Posición renovadora (más adaptación que preservación)	Se plantean las tres opciones y deben escoger la que más les identifique	V27	OBSCO1_5 OBSCO2_5
Posición ante traducciones	Lengua en los textos utilizados para la práctica	Deben marcar si son mayoritariamente traducidos o en lengua original	V24	

En relación a la *Composición de la Sangha* se han realizado principalmente dos procesos: por un lado se ha realizado un análisis factorial sobre las variables de composición para construir un concepto factorial de democratización (en base al porcentaje de participación de mujeres, laicos y no asiáticos). Para las formas de pertenencia se ha construido la escala de estrictez en la pertenencia, en base a la suma de los criterios mínimos a cumplir para poder pertenecer a la *Sangha**. En la **Tabla 63** se recogen las variables originales y las dimensionalizadas:

Tabla 63: Resumen de la dimensionalización de las variables COMPOSICIÓN DE LA SANGHA

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
Tamaño	Número de miembros de la comunidad	Número total	v9	
Presencia de maestro residente	Hay algún maestro residente en el centro	Sí, no	v12	(se combina con la toma de decisiones y pasa al concepto siguiente)
Composición	Participación por género, Participación por nacionalidad Participación por rango	Número de hombres, mujeres, residentes, no residentes,	V10.1a, v10.1b, v10.3a, v10.3b,	FAC1_19

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
		asiáticos, no asiáticos, monjes, laicos, menores de 40 años, mayores de 40 años	v10.4a, v10.4b,	
Formas de pertenencia	Tener interés en el Budismo, tomar cursos, tomar iniciaciones, recibir enseñanzas, participar en rituales, seguir el camino monástico, participar en actividades no budistas, ser voluntario, ocuparse de temas burocráticos, contribuir económicamente, ser aceptado por el Maestro.	Suma de requisitos (número total: índice de estrictez)	V11a, v11b, v11c, v11d, v11e, v11f, v11g, v11h, v11i, v11j, v11k	v11rec

En cuanto a las *Formas Organizativas*, se han realizado tres grandes operaciones utilizando en todos los casos el Análisis de Correspondencias. Por un lado, se han tomado las variables v12 y v17 para medir la jerarquía espiritual en la toma de decisiones. En segundo lugar se han creado dos dimensiones en las formas de financiación. Por último se ha dimensionalizado las formas de organización externa teniendo en cuenta la pertenencia a la agrupación de centros y el tipo de comunidad (si es de identidad o representativa) y el rol que desempeña cada centro en la estructura externa. En la siguiente tabla se recogen las variables originales y dimensionalizadas:

Tabla 64: Resumen de la dimensionalización de las variables FORMAS ORGANIZATIVAS

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
Organización interna	Jerarquía espiritual (toma de decisiones del maestro, un consejo, la sangha) Repartimiento de tareas (especialización, personal externo, voluntarios) Supervivencia económica (cuotas, donativos, precio de cursos y actividades, financiación proyectos públicos)	Quién toma las decisiones; presencia de un maestro residente, repartimiento de tareas y especialización en las tareas, formas de financiación	v17, v18, v19 y v36	V17 y v12 OBSCO1_8 OBSCO2_8 v36, OBSCO1_4 OBSCO2_4
Organización externa	Pertenencia a una agrupación de centros Rol que juega el centro en la agrupación de centros (coordinador, autónomo, etc.). Tipo de agrupación de centros (aglutinadora o representativa)	Indicar las condiciones que se cumplen en su caso	V20c y v21	OBSCO1_7 OBSCO2_7

Para la puesta a punto de las variables del *Marco Relacional de Referencia*, se han requerido básicamente dos Análisis de Componentes Principales. Por un lado para las mediciones de capital social y la diversidad de relaciones (exogamia y endogamia) y por otro, para dimensionalizar el ámbito geográfico y el grado de descentralización asiática. En la siguiente tabla se recogen las variables originales y dimensionalizadas:

Tabla 65: Resumen de la dimensionalización de las variables MARCO RELACIONAL DE REFERENCIA

Dimensiones	Componentes	Indicadores	Variables originales	Variables dimensionalizadas
Percepción del entorno	Entorno favorable	Indicar favorabilidad en escala de 1 a 10 (1 Nada favorable, 10 totalmente favorable)	v7	V7
Capital social	Relaciones con otros centros de España Relaciones con Maestros Relaciones con centros y monasterios no Españoles Endogamia/exogamia de la tradición Endogamia/exogamia de la agrupación de centros	Número de relaciones de cada tipo, en términos relativos %	variables creadas a partir de las relaciones declaradas en las preguntas v49, v50, v51, v52, v53, v54	FAC1_20 FAC2_20
Ámbito geográfico	Continentes de presencia Capital social por continentes Descentralización del capital social	Presencia sólo en España; en América, en Oceanía, en África, en Asia; % de relaciones declaradas en cada continente; Descentralización es % de relaciones fuera de Asia	V22, el resto son variables creadas a partir de las relaciones declaradas en las preguntas v49, v50, v51, v52, v53, v54	FAC1_18 FAC2_18

Variable: iniciativa fundacional (Análisis de Correspondencias Múltiples)

Para comenzar se ha aplicado un Análisis de Correspondencias Múltiples a las variables relativas a la *iniciativa fundacional*. En ellas se recogía esencialmente quién participa en la fundación de la comunidad en cuestión. Las variables recogen la participación de maestros, de centros y de practicantes por un lado y la nacionalidad de éstos (asiáticos, no asiáticos) por otro. El primer paso para la reducción de los datos ha consistido en realizar las tablas de contingencia para cada par de variables. Para mostrar el proceso se incluyen a continuación aquellas tablas de contingencia que han obtenido indicadores de asociación significativos (Phi y V de Cramer). Véanse los casos de maestros y practicantes (**Tabla 66**), de maestros y no asiáticos (**Tabla 67**), no asiáticos y practicantes (**Tabla 68**), no asiáticos y centros (**Tabla 69**) y por último practicantes y centros (**Tabla 70**).

Tabla 66: Tabla de contingencia de iniciativa fundacional de maestros y practicantes

		Iniciativa fundacional: maestros		TOTAL
		No	Si	
Iniciativa fundacional: practicantes	No	10	18	28
		22,7%	69,2%	40%
	Si	34	8	42
		77,3%	30,8%	60%
(N)		44	26	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: -0,458 (sig. 0,00)

En la **Tabla 66** se aprecia que las iniciativas fundacionales donde coinciden maestros y practicantes presenta una asociación inversa. Del total de iniciativas donde participan maestros, solamente participan en ellas practicantes en un 30% de los casos.

Tabla 67: Tabla de contingencia de iniciativa fundacional de maestros y no asiáticos

		Iniciativa fundacional: maestros		TOTAL
		No	Si	
Iniciativa fundacional: No asiáticos	No	9	10	19
		25,5%	38,5%	27,1%
	Si	33	11	44
		75%	42,3%	62,8
(N)		44	26	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: -0,343 (sig. 0,016)

Al cruzar maestros y nacionalidad, se obtiene también asociación inversa, indicando que los no maestros son asiáticos (son españoles o europeos mayoritariamente) en el 42,3% de los casos. En sí mismo es un indicador importante: no se corresponde con modelos de “empuje” asiáticos (ni *misioneros* ni de *maleta*).

Tabla 68: Tabla de contingencia de iniciativa fundacional de no Asiáticos y practicantes

		Iniciativa fundacional: No asiáticos		TOTAL
		No	Si	
Iniciativa fundacional: practicantes	No	19	9	28
		100%	17,7%	58,5%
	Si	0	42	42
		0%	82,3%	41,1%
(N)		19	51	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: -0,757 (sig. 0,000)

En el caso de los practicantes, en cambio, en el 82,3% se dan iniciativas por parte de practicantes conversos (mayormente españoles). Por ello éste es el cruce que presenta una asociación más intensa y de signo inverso (Phi -0.428).

Tabla 69: Tabla de contingencia de iniciativa fundacional de no Asiáticos y centros

		Iniciativa fundacional: No asiáticos		TOTAL
		No	Si	
Iniciativa fundacional: centros	No	15	41	56
		57,7%	93,2%	75,4
	Si	11	3	14
		42,3%	6,8%	24,6%
(N)		26	44	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: -0,428 (sig. 0,0.001)

La participación de no asiáticos está también asociada negativamente con las iniciativas fundacionales donde participan centros previamente existentes. Ello indica que las iniciativas impulsadas por centros son mayoritariamente de centros asiáticos.

Tabla 70: Tabla de contingencia de iniciativa fundacional de practicantes y centros

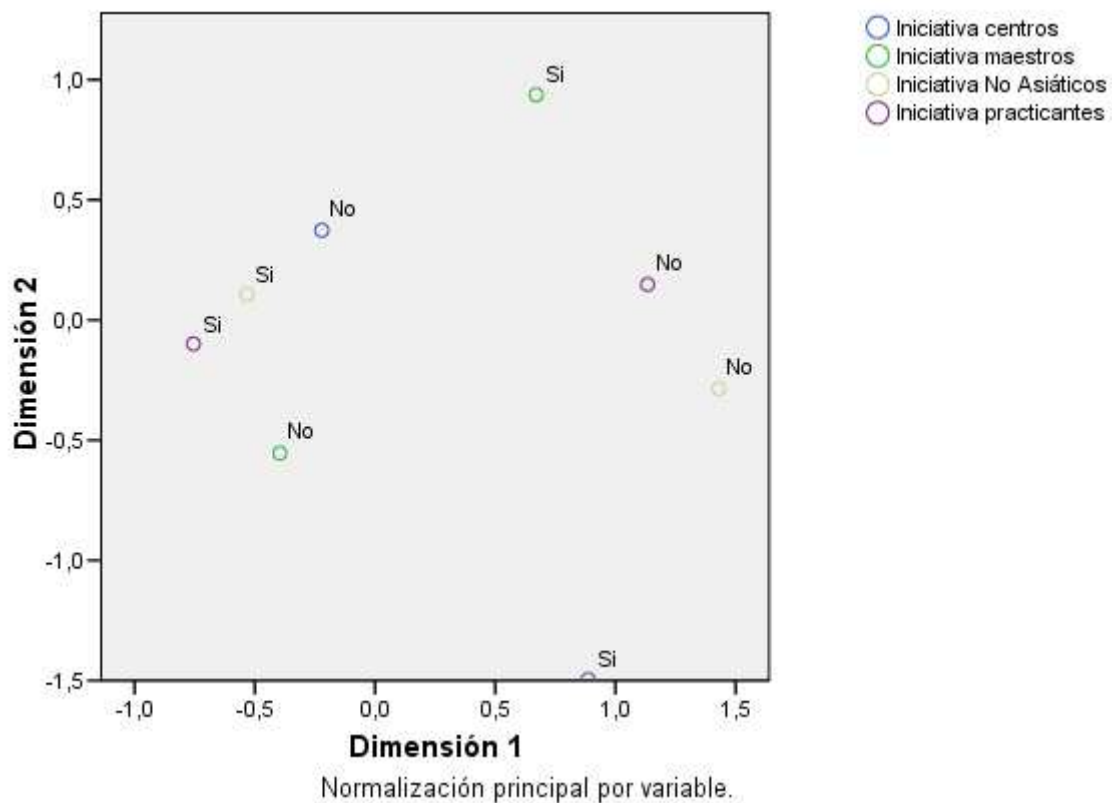
		Iniciativa fundacional: practicantes		TOTAL
		No	Si	
Iniciativa fundacional: centros	No	19	37	56
		67,9%	88,1%	80%
	Si	9	5	14
		32,1%	11,9%	20%
(N)		28	42	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: -0,247 (sig. 0,04)

Por último, se muestra una asociación negativa de poca intensidad entre la participación de practicantes y centros en las iniciativas de fundar nuevos grupos. Ello implica que las iniciativas impulsadas por practicantes cuentan más bien poco con apoyo de centros (sólo en un 11,9% de los casos).

Una vez aplicado el Análisis de Correspondencias Múltiples, se obtiene el **Gráfico 99**:

Gráfico 99: Diagrama de puntos de categorías



Tomando la dimensión 1 (horizontal), en la parte de derecha del **Gráfico 99** se hallan las categorías de maestros, no practicantes, la categoría no de la variable “No asiáticos” (es decir, asiáticos) y centros. Son el perfil más tradicional e institucionalizado: centros y maestros mayoritariamente asiáticos. En la parte izquierda se sitúan muy cerca los practicantes, los no asiáticos y las iniciativas sin centros y sin maestros. Tomando la dimensión 2, en la parte superior quedarían las iniciativas de maestros, de no asiáticos, sin practicantes y sin centros. Mientras que la inferior (de 0 a -1,5) quedarían los practicantes,

los no asiáticos (por tanto asiáticos), sin maestros y con centros pero tiene menos sentido que el cuadrante superior.

En las siguientes tablas se halla información acerca del resumen del modelo (**Tabla 71**) y las medidas de discriminación (**Tabla 72**):

Tabla 71: Resumen del Modelo

Dimensión	Alfa de Cronbach	Varianza explicada	
		Total	Inercia
1	0,692	2,1	52
2	0,146	1,1	28,1
Total	-	3,20	80
Media	0,50	1,60	0,40

Tabla 72: Medidas de Discriminación

Dimensión	Media	Dimensión	
		1	2
Iniciativa maestros	0,392	0,265	0,519
Iniciativa practicantes	0,435	0,856	0,015
Iniciativa centros	0,378	0,196	0,559
Iniciativa No Asiáticos	0,396	0,762	0,030
Total activo	1,601	2,079	1,123
% varianza	40,0	52	28,1

En definitiva, viendo el resumen del modelo se puede afirmar que la dimensión 1 está mucho más definida (valor de Alfa casi 0,7) y explica un 52% de la varianza. Mientras que la dimensión 2 presente un valor menor para Alfa de Cronbach y solamente consigue explicar el 28,1% de la varianza. Entre ambos explican un 80% así que se tendrá en cuenta el Análisis de Correspondencias obtenido. Para la dimensión 1 las variables que más contribuyen para caracterizar el eje son las iniciativas de “practicantes” y de “no asiáticos” mientras que en el segundo se proyectan sobre todo “maestros” y “centros” (las iniciativas más institucionales). Por tanto, la dimensión 1 recibirá el nombre de “Iniciativa fundacional - conversos y practicantes” y la 2 “Iniciativa fundacional – tipo institucional y asiática”.

Variable: Objetivos iniciales (Análisis de Correspondencias Múltiples)

Puede ser que algunos objetivos estén relacionados entre ellos y para ver cuáles son y en qué medida están asociados se procede en primer lugar a generar tablas de contingencia para cada pareja de objetivos. Se muestran a continuación las que han obtenido una medida de asociación significativa.

Tabla 73: Tabla de contingencia para Representar, aunar intereses y discutir textos

		Representar, aunar intereses		TOTAL
		Si	No	
Discutir textos	Si	3	11	14
		75%	16,7%	20%
	No	1	55	56
		25%	83,3	80
(N)		4	66	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,338 (sig. 0,004)

En primer lugar, en la **Tabla 73**, se presenta una asociación de 0,338 entre tener como objetivo la representación de intereses comunes y discutir textos, un elemento muy propio de la parte doctrinal. El hecho es que la asociación viene dada porque los pocos casos que escogen ambas opciones (no son objetivos principales), acostumbran a mostrar el mismo comportamiento hacia los dos tipos de objetivos (“representación” y “discutir textos”).

Tabla 74: Tabla de contingencia para Representar y participar en diálogos interreligiosos

		Representar, aunar intereses		TOTAL
			Si	
Participar en diálogos interreligiosos	Si	2	3	5
		50%	4,55%	7,14%
	No	2	63	65
		50%	95,5%	92,9%
(N)		4	66	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,409 (sig. 0,000)

La **Tabla 74** muestra una importante asociación entre los objetivos de representación y los de participación en diálogos interreligiosos. Sucede algo similar que en la tabla anterior (**Tabla 73**).

Tabla 75: Tabla de contingencia para Dar a conocer el Budismo y Preservar una tradición

		Dar a conocer el Budismo		TOTAL
		Si	No	
Preservar una tradición	Si	14	4	18
		40%	11,4%	25,7%
	No	21	31	52
		60%	88,6%	74,3%
(N)		35	35	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,327 (sig. 0,006)

Las variables de dar a conocer el Budismo y a la vez preservar una tradición (**Tabla 75**), presentan una asociación moderada, más bien marcada por los que no han mencionado ni una cosa ni la otra. De hecho la asociación es fuerte en los polos coincidentes: un 40% mencionan ambos objetivos y un 80% coinciden en el no de ambas variables.

Tabla 76: Tabla de contingencia para Dar a conocer el Budismo y Discutir textos

		Dar a conocer el Budismo		TOTAL
			Si	
Discutir textos	Si	12	2	14
		34,3	5,7	20
	No	23	33	56
		65,7	94,3	80
(N)		35	35	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,357 (sig. 0,003)

El cruce entre Dar a conocer el Budismo y discutir textos (**Tabla 76**) también presenta asociación moderada más bien por la distribución de casos que no eligen discutir textos.

Tabla 77: Tabla de contingencia para Preservar una tradición y Discutir textos

		Preservar una tradición		TOTAL
		Si	No	
Discutir textos	Si	7	7	14
		38,9%	13,5%	20%
	No	11	45	56
		61,1%	86,5%	80%
(N)		18	52	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,277 (sig. 0,002)

El hecho de plantearse la preservación de una tradición como objetivo y la discusión de textos está débilmente asociado (**Tabla 77**). La asociación es relativamente lineal aunque la fuerza de la asociación una vez más viene motivada por el comportamiento de los casos que no mencionan ninguno de los dos objetivos.

Tabla 78: Tabla de contingencia para Preservar una tradición y Conseguir interlocutores

		Preservar una tradición		TOTAL
		Si	No	
Conseguir interlocutores	Si	2	0	2
		11,1%	0%	2,9%
	No	16	52	68
		88,9%	100%	97,1%
(N)		18	52	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,291 (sig. 0,014)

Ocorre algo similar con la voluntad de preservar una tradición y la de conseguir interlocutores (**Tabla 78**), puesto que la consecución de interlocutores es un objetivo poco concurrido y se aglutinan las fuerzas en la categoría negativa de dicha variable.

Tabla 79: Tabla de contingencia para Discutir textos y Participar en diálogos interreligiosos

		Discutir textos		TOTAL
		Si	No	
Participar en diálogos interreligiosos	Si	4	1	5
		28,6%	1,8%	7,1%
	No	10	55	65
		71,4%	98,2%	92,9%
(N)		14	56	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,416 (sig. 0,000)

Ocorre algo muy similar en los dos últimos casos. Discutir textos recibe cierto soporte pero la asociación con las variables cruzadas (participar en diálogos interreligiosos, ver la **Tabla 79**; y conseguir interlocutores, **Tabla 80**) aglutina la mayoría de los casos en la categoría negativa de la variable que se ha tomado como dependiente para la representación de las tablas de contingencia.

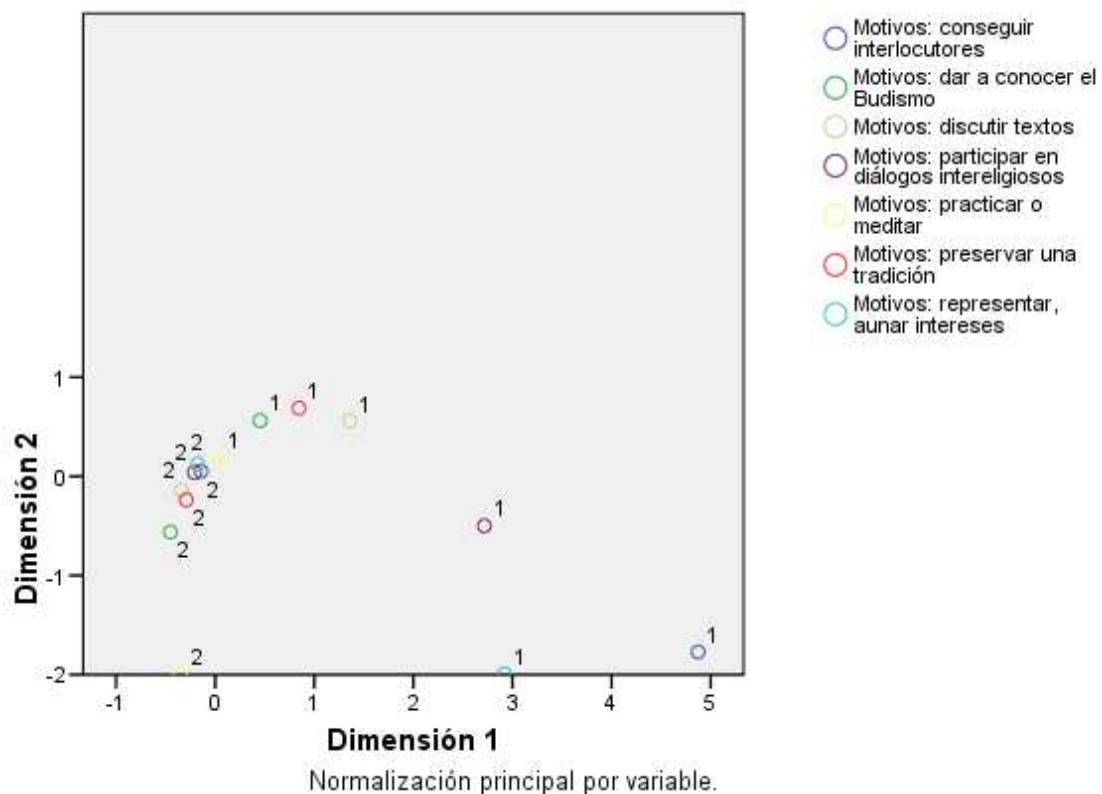
Tabla 80: Tabla de contingencia para Discutir textos y Conseguir interlocutores

		Discutir textos		TOTAL
		Si	No	
Conseguir interlocutores	Si	2	0	2
		14,3%	0%	2,9%
	No	12	56	68
		85,7%	100%	97,1%
(N)		14	56	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,343 (sig. 0,004)

En resumen, las variables relativas a los objetivos presentan una gran variabilidad de respuestas y niveles de frecuencias de elección muy distintos. Probablemente las dimensiones subyacentes reciban más inercia de los casos que no mencionan las variables en cuestión que los que sí lo hacen. En cualquier caso, el Análisis de Correspondencias Múltiples puede ser útil para identificar mejor los dos grandes grupos que se esconden tras estos datos de difícil interpretación. Se muestra a continuación el **Gráfico 100:** Diagrama conjunto de puntos de categorías

Gráfico 100: Diagrama conjunto de puntos de categorías



Coincidiendo con el análisis precedente basado en las tablas de contingencia, las categorías negativas (valores 2) se encuentran concentradas en la parte izquierda del gráfico. Las categorías positivas, de mención de los objetivos, están algo más distribuidas. Con cierta proximidad se encuentran los objetivos de “Practicar o meditar”, “Dar a conocer el Budismo”, “Preservar una tradición” y “discutir textos”. Se sitúan lejos y en la mitad inferior de la dimensión 2 la “participación en diálogos interreligiosos”, “representar intereses y conseguir interlocutores”. A continuación se presenta el resumen del modelo (**Tabla 81**) y las medidas de discriminación (**Tabla 82**):

Tabla 81: Resumen del Modelo

Dimensión	Alfa de Cronbach	Varianza explicada	
		Total	Inercia
1	0,736	2,708	38,7%
2	0,255	1,280	18,3%
Total	-	3,989	60%
Media	0,6	2,0	30%

Tabla 82: Medidas de Discriminación

Dimensión	Media	Dimensión	
		1	2
Representar	0,379	0,517	0,241
Dar a conocer el Budismo	0,260	0,205	0,316
Preservar tradición	0,205	0,247	0,163
Practicar o meditar	0,191	0,012	0,371
Discutir textos	0,270	0,461	0,078
Participar en diálogos interreligiosos	0,293	0,567	0,019
Conseguir interlocutores	0,396	0,699	0,092
Total activo	1,994	2,708	1,280
% de la varianza	28,490	38,691	18,289

La primera dimensión presenta un valor muy alto para el Alfa de Cronbach (0,736) frente a un valor relativamente bajo para la segunda (0,255). La varianza explicada para la primera es prácticamente del 40% y no llega al 20% en el segundo caso. Entre las dos dimensiones se explica el 60% de la varianza. En cuanto al carácter de las dimensiones, la primera presenta valores importantes para conseguir interlocutores, seguido de participar en diálogos interreligiosos y representar y aunar intereses. Esta dimensión pertenece a la parte más institucional y representativa, así que recibirá el nombre de “Objetivos iniciales - representación e institucionalización”. Por el contrario, el segundo eje tiene un carácter más debilitado pero marcado esencialmente por los objetivos de la práctica o la meditación y dar a conocer el Budismo, así que se nombra “Objetivos iniciales - relacionados con la práctica y la difusión del Budismo”.

Variable: Objetivos futuros (Análisis de Componentes Principales)

En la **Tabla 83** se muestra la información acerca de las comunalidades (ya rotadas ortogonalmente, por el procedimiento Varimax):

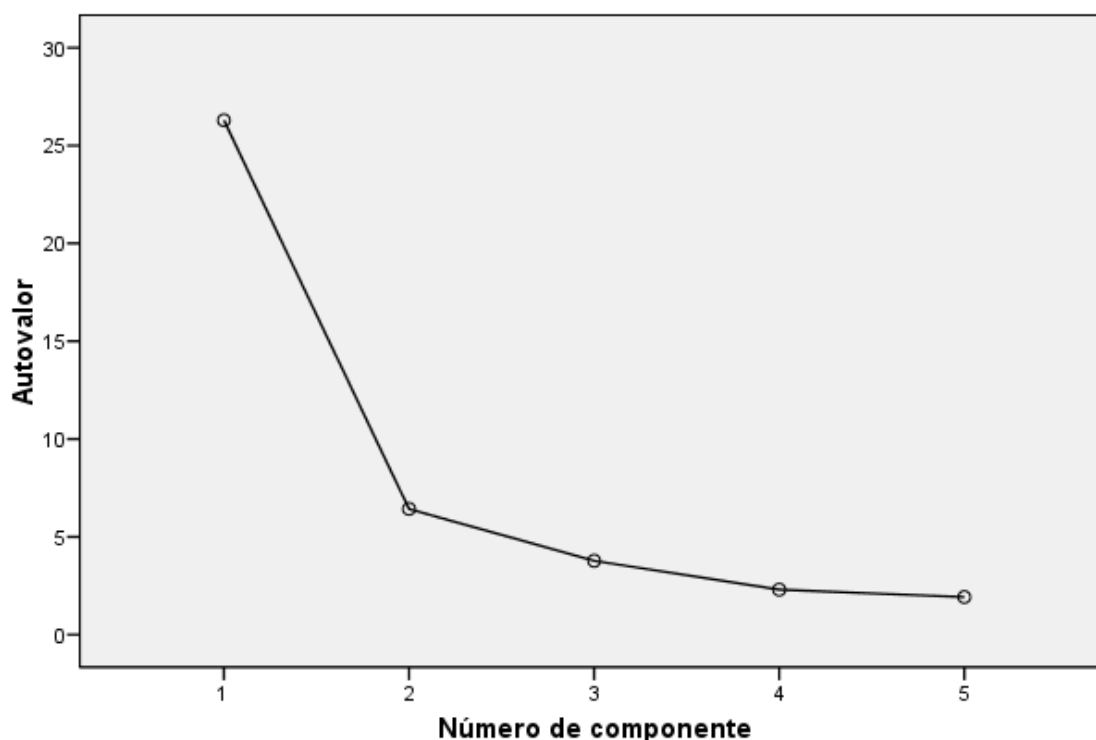
Tabla 83: Comunalidades para el ACP de OBJETIVOS FUTUROS

Comunalidades	Inicial	Extracción
Consolidarse como entidad	1	0,871
Aumentar el número de miembros	1	0,845
Ampliar el abanico de actividades y proyectos	1	0,665
Obtener mayor reconocimiento social	1	0,611
Llegar a una gran difusión del Budismo	1	0,938

Observando la **Tabla 83** se puede apreciar la gran aportación que realizan todas las variables (consistente con el mapa de correlaciones mostrado más arriba). Todas obtienen valores por encima del 0,6 en la extracción.

A continuación se muestra el gráfico de sedimentación, donde se indica que el número óptimo de componentes principales es 2 (están por encima de 1 los autovalores):

Gráfico 101: Gráfico de sedimentación para el ACP de OBJETIVOS FUTUROS



En la **Tabla 84** se muestra la composición por variables de cada uno de los componentes:

Tabla 84: Cargas de las variables originales sobre los componentes, para el ACP de OBJETIVOS FUTUROS

Variables	Factor 1	Factor 2
Consolidarse como entidad	0,926	0,120
Aumentar el número de miembros	0,798	0,455
Ampliar el abanico de actividades y proyectos	0,622	0,527
Obtener mayor reconocimiento social	0,466	0,627
Llegar a una gran difusión del Budismo	0,154	0,956

El primer componente principal o factor 1, recibe cargas elevadas de los tres primeros objetivos: la consolidación como entidad, el aumento de participantes y número de miembros y la ampliación de las actividades ofrecidas y los proyectos en marcha. El segundo recibe la proyección de obtener un mayor reconocimiento social y llegar a una gran difusión del Budismo.

Variable: Perfil de centros (incluye tipo de centro y entorno rural/urbano – Análisis de Correspondencias Múltiples)

Para ello se han tomado dos variables: por un lado la ubicación física (entorno rural o urbano) y las funciones o perfil de centro que se trata (si es un centro de estudios, una sangha de práctica, un templo y/o un centro de retiros). Como son variables cualitativas de nuevo se ha aplicado el Análisis de Correspondencias Múltiples. Previamente se realiza una exploración basada en tablas de contingencia que se muestran a continuación:

Tabla 85: Tabla de contingencia para Centro de Estudios por Ubicación

	Centro de Estudios			
		Si	No	TOTAL
Ubicación, entorno	Urbano	26 70,3	28 84,8	54 77,1
	Rural	11 29,7	5 15,2	16 22,9
(N)		37	33	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: -0,173 (sig. 0,0147)

La **Tabla 85**, a pesar de no mostrar una relación significativa, sí muestra una tendencia interesante y es que los centros de estudios acostumbran a ubicarse con mayor frecuencia en entornos urbanos que en espacios rurales.

Tabla 86: Tabla de contingencia para Sangha o círculo de práctica por Ubicación

		Sangha o círculo de práctica		TOTAL
			Si	
Ubicación, entorno	Urbano	44	10	54
		78,6	71,4	77,1
	Rural	12	4	16
		21,4	28,6	22,9
(N)		56	14	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,068 (sig. 0,569)

El segundo cruce (**Tabla 86**), tampoco es significativo pero muestra también que la mayoría de sanghas o círculos de práctica se sitúan también en entornos urbanos (acabe tener en cuenta que una proporción elevada de centros se consideran sanghas de práctica en combinación con otro perfil).

Tabla 87: Tabla de contingencia para Templo o Monasterio por Ubicación

	Templo o Monasterio			TOTAL
		Si	No	
Ubicación, entorno	Urbano	5	49	54
		35,7	87,5	77,1
	Rural	9	7	16
		64,3	12,5	22,9
(N)		14	56	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: -0,493 (sig. 0,003,)

La **Tabla 87** sí que muestran una asociación negativa y significativa, lo que implica que los dos formatos (tanto el del templo o monasterio como el de centros de retiros) se encuentran más habitualmente en entornos de tipo rural). Se podría afirmar que dos tercios de los templos y los centros de retiro se ubican en entornos rurales (64,3% en el primer caso y el 69,2% en el segundo, ver **Tabla 88**).

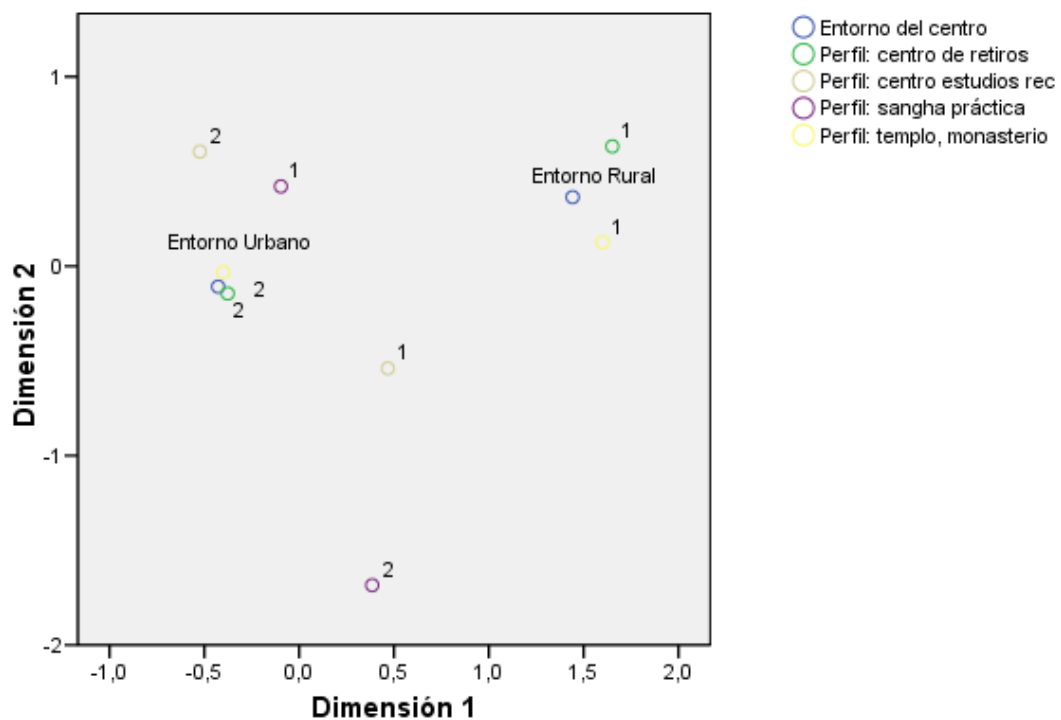
Tabla 88: Tabla de contingencia para Centro de Retiros por Ubicación

		Centro de Retiros		TOTAL
		Si	No	
Ubicación, entorno	Urbano	4	50	54
		30,8	87,7	77,1
	Rural	9	7	16
		69,2	12,3	22,9
(N)		13	57	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: -0,527 (sig. 0,001)

Tras las tablas de contingencias se recogen algunas ideas que se reflejarán posteriormente en el Análisis de Correspondencias. En primer lugar se muestra el diagrama de puntos por categorías:

Gráfico 102: Diagrama de puntos por categorías



Una vez más, los 1 representan el “sí” y los 2 el “no” para cada variable de *perfil de centro*. Así, en la parte superior derecha del gráfico se aglutinan claramente las categorías “entorno rural” y las respuestas positivas de Centro de Retiros y Templo o Monasterio. Se confirma entonces la asociación comentada en la página anterior. Alrededor de “entorno urbano” se encuentran los negativos de templo y centro de retiros y un poco más alejados la sangha de práctica y el centro de estudios. Así, en la dimensión 1 predomina claramente la clasificación según el entorno del centro. Para terminar la contrastación y la identificación de los ejes se proporciona la información de resumen del modelo (Tabla 89) y las medidas de discriminación (Tabla 90):

Tabla 89: Resumen del Modelo

Dimensión	Alfa de Cronbach	Varianza explicada	
		Total	Inercia
1	0,671	2,2	43,2
2	0,182	1,2	23,4
Total	-	3,3	-
Media	0,499	1,7	33,3

Tabla 90: Medidas de Discriminación

Dimensión	Media	Dimensión	
		1	2
Centro estudios	0,285	0,245	0,326
Sangha práctica	0,373	0,037	0,709
Templo o Monasterio	0,322	0,639	0,004
Centro retiros	0,357	0,622	0,091
Entorno	0,328	0,616	0,039
Total activo	1,7	2,159	1,170
% varianza	33,3	43,2	23,4

Para la primera dimensión se calcula un Alfa de Cronbach cercano al 0,7 y explica un 42% de la varianza. El segundo eje, menos explicativo, tiene un Alfa de 0,182 y solamente un 23,4%. Entre ambos ejes explican casi dos terceras partes (una media del 33,3%). En cuanto a las medidas de discriminación, cabe destacar el importante papel que juegan en la dimensión uno el perfil de Templo o Monasterio, el de centro de retiros y el entorno (particularmente la categoría “rural”). Para el segundo eje, con discriminaciones más débiles, destaca la categoría “Sangha de práctica” y relativamente “centro de estudios”. Y con ello se termina la parte de características fundacionales.

Variable: definición del Budismo (Análisis Factorial de Componentes Principales)

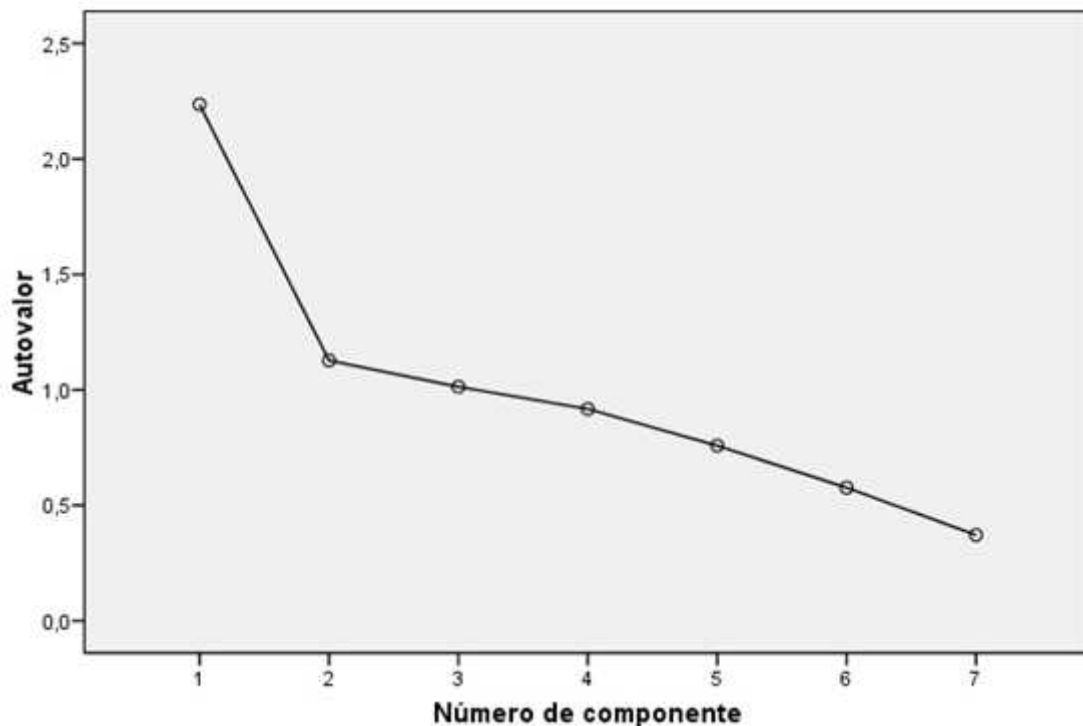
Se aplica un análisis de reducción de datos. Se escoge el Análisis Factorial de Componentes Principales para comprender qué factores subyacen a este conjunto de definiciones posibles. En primer lugar se examinan las comunalidades para conocer en qué medida participan o no las variables escogidas en los componentes principales. La **Tabla 91** muestra las comunalidades para cada caso:

Tabla 91: Comunalidades para el Análisis de Componentes Principales de DEFINICIÓN

Variables	Inicial	Extracción
Religión	1	0,685
Una forma de vivir, un estilo de vida	1	0,539
Una actividad complementaria	1	0,673
Un conjunto de técnicas	1	0,781
Elemento cultural o filosofía	1	0,316
Vía de transformación personal	1	0,702
Vía de transformación social	1	0,734

Todas las variables participan en una proporción mayor al 0,6 excepto “una forma de vivir” que presenta una comunalidad del 0,539 y “elemento cultural o filosofía” con una comunalidad del 0,316. A partir de aquí se extraen los factores. La determinación del número de factores adecuados se basa en los autovalores (deben ser mayor que uno). El gráfico de sedimentación (**Gráfico 103**) cómo el número óptimo son tres factores (para cuatro factores el autovalor ya queda por debajo del 1):

Gráfico 103: Gráfico de Sedimentación para el ACP de DEFINICIÓN



Proporcionando tres factores se mantiene una varianza explicada del 65%. Además de conocer que se deben extraer tres factores, ¿cuáles deben ser esos factores y qué variables incluye cada uno? En la **Tabla 92** se presentan las cargas de cada variable sobre los ejes factoriales. Se presentan los datos de la rotación ortogonal de tipo Varimax (la más común y habitual en Sociología) con Kaiser. La rotación permite dotar de una mayor interpretabilidad a los ejes. Se presentan a continuación las composiciones de cada Componente Principal:

Tabla 92: Cargas de las variables originales sobre cada factor, para el ACP de DEFINICIÓN²⁴³

Variables originales	Factor 1	Factor 2	Factor 3
Conjunto de técnicas	0,897	0,024	-0,120
Actividad complementaria	0,790	0,109	0,199
Vía de transformación personal	0,569	0,473	0,259
Transformación social	0,016	0,796	0,203
Elemento cultural	0,161	0,622	-0,222
Religión	0,046	-0,178	0,731
Forma de vivir	0,096	0,252	0,698

Así, se obtienen tres factores donde el primero contiene el cliqué identificado con la estructura de correlaciones (conjunto de técnicas, actividad complementaria y vía de transformación personal, siendo esta la que menos aporta, ya que también una proporción importante de carga sobre el segundo factor). El segundo factor aglutina las definiciones del Budismo como una vía de transformación social y un elemento cultural. El último recoge cargas altas para las dos definiciones que habían quedado aisladas en la estructura de correlaciones significativas: el Budismo como religión y como filosofía.

²⁴³ Se han marcado en verde las cargas de las variables para el factor al que pertenecen.

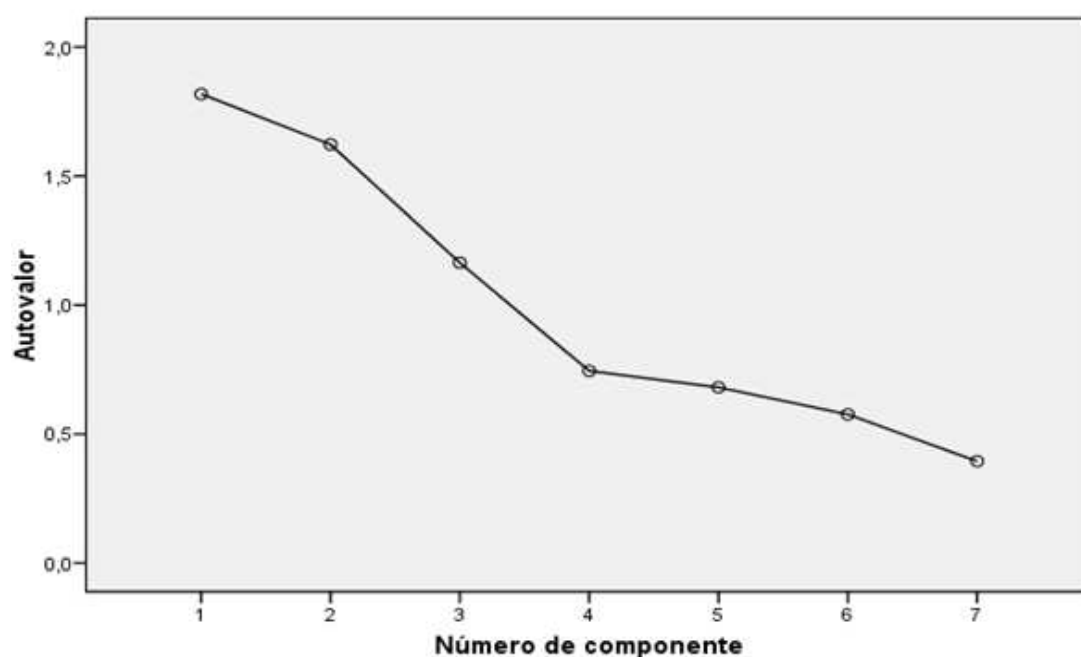
Variable: Características del Budismo (Análisis Factorial de componentes principales)

El siguiente paso es la aplicación de un Análisis de Componentes Principales. Se aplica también con rotación ortogonal Varimax. La varianza explicada en este caso es del 65%. El primer paso es observar la comunalidad de las variables, qué aportación dan al análisis y se muestran en la **Tabla 93**:

Tabla 93: Comunalidades para el Análisis de Componentes Principales de CARACTERÍSTICAS

Comunalidades	Inicial	Extracción
Budismo y ciencia son compatibles	1	0,723
Budismo al alcance de todo el mundo que quiera conocerlo	1	0,652
La práctica del Budismo requiere disciplina y dedicación	1	0,571
Hombres y mujeres mismas oportunidades de ser grandes maestros	1	0,676
La parte más importante es la práctica (mantras, pujas...)	1	0,637
Lo más importante son las ideas, forma de ver el mundo del Budismo	1	0,806
La reencarnación es difícil de comprender en "occidente"	1	0,523

Con carácter general las variables aportan comunalidades mayores al 0,6 en la extracción. Las excepciones son “la práctica el Budismo requiere disciplina y dedicación” y “La reencarnación es difícil de comprender en “Occidente”. Para este caso se extraen los factores y, viendo el gráfico de sedimentación se aprecia como el número óptimo son también tres factores principales (ver **Gráfico 104**):

Gráfico 104: Gráfico de Sedimentación para el ACP de CARACTERÍSTICAS

A continuación se muestran los tres factores y la contribución de cada variable en cada uno de los ejes. Ver la **Tabla 94**:

Tabla 94: Cargas de las variables originales sobre cada factor, para el ACP de CARACTERÍSTICAS

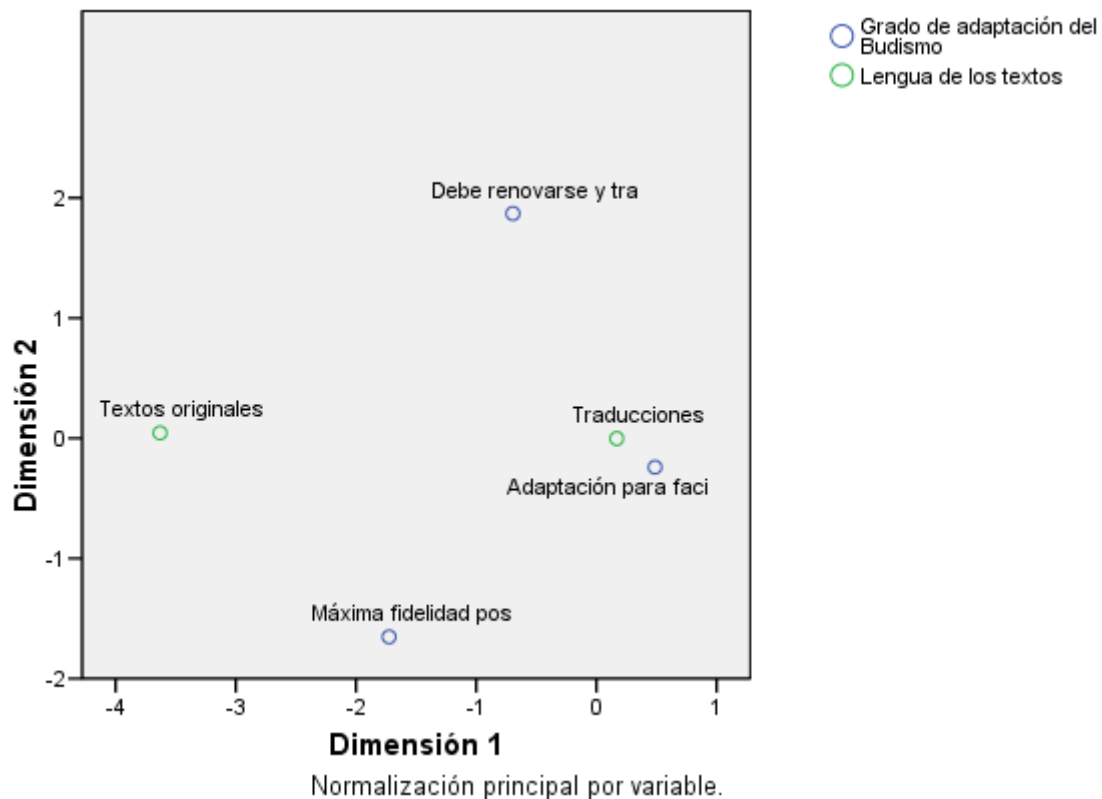
Variables	Factor 1	Factor 2	Factor 3
Budismo al alcance de todo el mundo que quiera conocerlo	0,856	-0,103	0,05
Budismo y ciencia son compatibles	0,775	0,066	-0,112
Hombres y mujeres mismas oportunidades de ser grandes maestros	0,560	-0,06	0,535
La parte más importante es la práctica (mantras, pujas...)	-0,026	0,799	-0,023
Lo más importante son las ideas, forma de ver el mundo del Budismo	-0,072	0,793	-0,13
La práctica del Budismo requiere disciplina y dedicación	0,209	0,268	-0,766
La reencarnación es difícil de comprender en "occidente"	0,183	0,505	0,590

En el primer factor contribuyen las variables que en la estructura de correlaciones creaban la subestructura derecha: la “accesibilidad del Budismo”, la “compatibilidad con la ciencia” y la “igualdad entre hombres y mujeres” (aunque esta última contribuye también de forma importante en el tercer factor). El segundo incluye las dos vertientes: “la parte más importante es la práctica” y “la parte más importante son las ideas”. El último recoge la parte de “la disciplina y la dedicación” con signo negativo y la “reencarnación como concepto difícil de comprender en “occidente”.

Variable: Adaptación deseada y traducción de textos (Análisis de Correspondencias Múltiples)

Sobre estos datos se ha aplicado un Análisis de Correspondencias Múltiples para detectar en qué medida se podía reducir a un número menor de factores en la combinación de ambas variables. El resultado es el siguiente:

Gráfico 105: Diagrama conjunto de puntos de categorías (v24 y v27)



En la parte derecha se encuentran los textos traducidos muy próximos a los revisionistas. Los renovadores, también en la parte derecha del **Gráfico 105** se sitúan un poco más centrados y más arriba,

pero continúan en la mitad derecha de la representación espacial. Los textos originales están en el lado opuesto y el tipo de adaptación más cercano es el de la máxima fidelidad. La normalización se ha realizado por variable. Finalmente, el análisis de correspondencias provee de dos componentes: los que se han comentado en primer lugar, los que ocupan la parte derecha del gráfico, se denominarán los “adaptadores traducidos” (incluye adaptadores y adaptadores más extremos que prefieren la renovación y ambos utilizan textos traducidos). Por otro lado se encuentran los “fieles originales”, que defienden la preservación y el uso de textos lo más originales posibles. Se muestra en las dos tablas siguientes información acerca del Alfa de Cronbach (Tabla 95) y las medidas de Discriminación para los factores (Tabla 96):

Tabla 95: Resumen del Modelo

Dimensión	Alfa de Cronbach	Varianza explicada	
		Total	Inercia
1	0,301	1,177	58,9
2	0,000	1	50
Total	-	2,177	1,089
Media	0,163	1,089	54,4

Tabla 96: Medidas de Discriminación

Dimensión	Media	Dimensión	
		1	2
Lengua textos	0,296	0,592	0
Grado adaptación	0,793	0,585	1,00
Total activo	1,089	1,177	1

En el resumen del modelo se aprecia que los valores del Alfa de Cronbach son más bien bajos y que la varianza explicada es del 58,9% en la primera dimensión y del 50% en la segunda. En cuanto a las medidas de Discriminación, se puede afirmar que ambas variables aportan en proporciones similares a la dimensión 1 y que en la segunda dimensión predomina totalmente la variable de grado de adaptación (1,000).

Variable: Democratización (participación mujeres, laicos y no asiáticos – Análisis Factorial de Componentes Principales)

En primer lugar se realizan pruebas incluyendo todas las categorías: hombres, mujeres, asiáticos, no asiáticos, laicos y monjes. No obstante, se observaba cierta redundancia así que aplicando el principio de parsimonia, se han utilizado al final solamente tres aspectos: el porcentaje de mujeres participantes, el porcentaje de laicos y el porcentaje de no asiáticos.

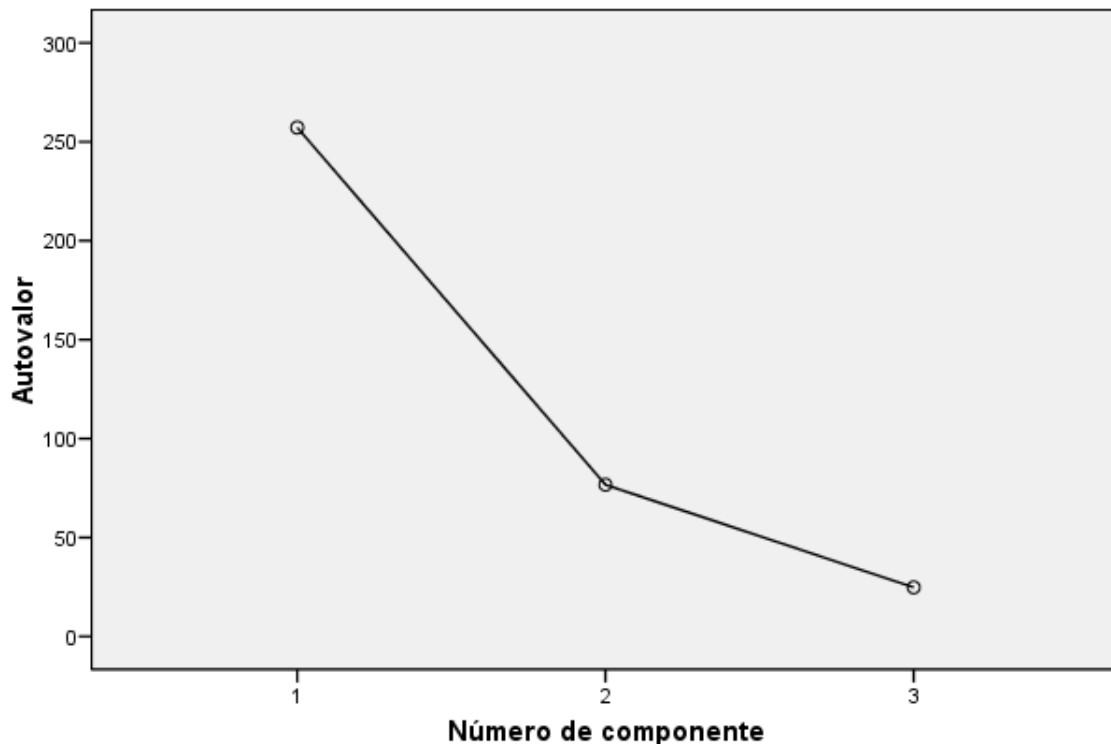
A continuación se muestra la tabla de Comunalidades para cada variable en el procedimiento de Análisis de Componentes Principales (Tabla 97). Se muestran las comunalidades reescaladas:

Tabla 97: Comunalidades de las variables para ACP de DEMOCRATIZACIÓN

Comunalidades	Inicial	Extracción
No Asiáticos	1	0,013
Laicos	1	0,336
Mujeres	1	0,958

La participación de no asiáticos es tan predominante que parece que en las comunalidades aporta poco y es el caso de los laicos también. En cambio la participación de mujeres es útil para la discriminación. La pregunta que se puede hacer en este caso es la siguiente: ¿en qué medida se puede hablar de “democratización” como un concepto unitario aglutinando los tres elementos? La respuesta la aporta el gráfico de sedimentación que se presenta a continuación:

Gráfico 106: Gráfico de Sedimentación para el ACP de DEMOCRATIZACIÓN



Observando el **Gráfico 106**, se puede afirmar que el Análisis de Componentes Principales identifica las tres variables en un mismo factor. Se muestran igualmente las cargas de las variables sobre los ejes para analizar en qué medida contribuyen las variables (ver **Tabla 98**). Se ha aplicado de nuevo la rotación Varimax.

Tabla 98: Cargas factoriales para el ACP de DEMOCRATIZACIÓN

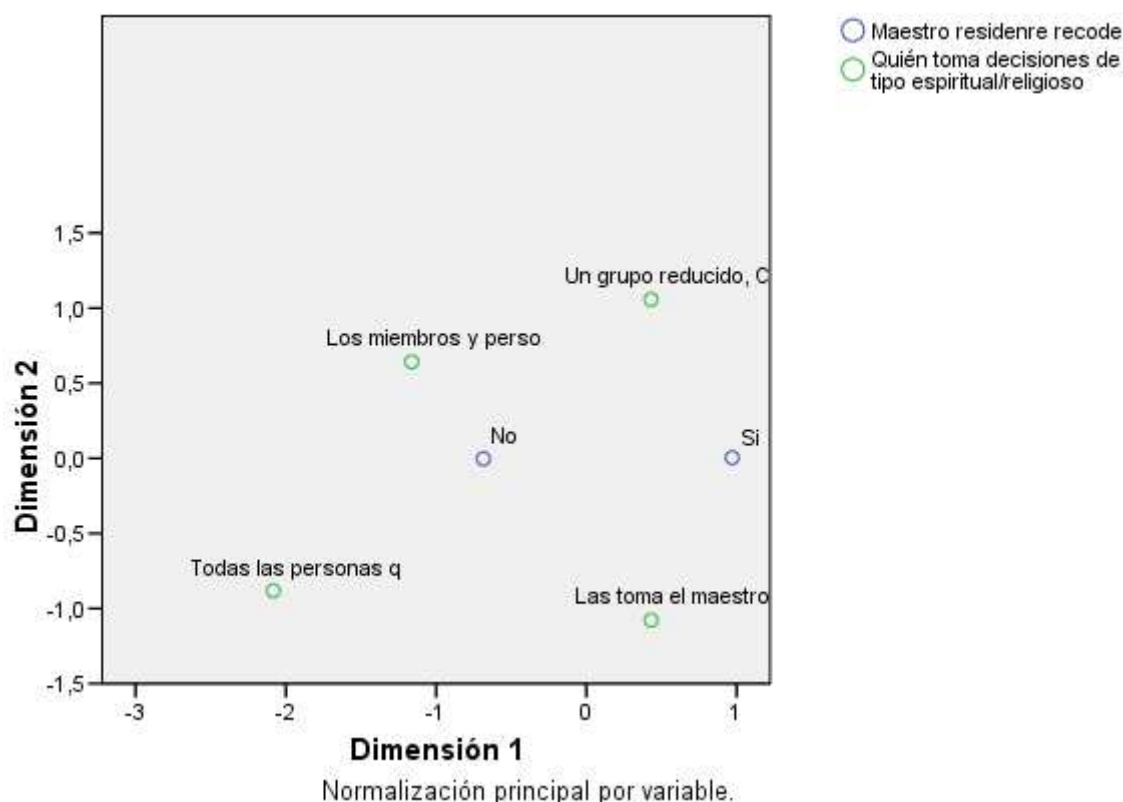
Variables	Factor 1
No Asiáticos	0,114
Laicos	0,579
Mujeres	0,979

Se repite un poco la distribución de las comunalidades. La variable de participación femenina es la que aporta más proyección sobre el eje ya que la participación de laicos y no asiáticos rebasa el 90% de media. En este caso no se muestra la estructura de correlaciones coloreada por componentes dado que hay un único factor que se le identificará con “democratización”.

Variable jerarquía interna (presencia de maestro residente y toma de decisiones de tipo espiritual – Análisis de Correspondencias Múltiples)

A continuación se muestra el resultado de aplicar el Análisis de Correspondencias y el diagrama correspondiente (**Gráfico 107**):

Gráfico 107: Diagrama conjunto de puntos por categorías



Como se puede apreciar en el **Gráfico 107**, en sentido vertical hay dos partes: la derecha que concentra el hecho de tener maestro residente y las categorías asociadas (toma de decisiones “basada en el maestro” y “en un grupo reducido o consejo”), y en la mitad izquierda, el no tener maestro residente. Tomando la segunda dimensión, las variables se distribuyen según el grado de apertura y de inclusión: en la parte inferior de los casos que tienen maestro residente se encuentra la versión más jerárquica (las toma solo el maestro) y en la parte superior se halla la figura del consejo. El consejo no obstante se halla a medio camino entre los casos que hay maestro residente y los que no. En los casos que no hay maestro residente, la dimensión dos se organiza al revés: en la parte superior está la parte más “restrictiva” (los miembros de la sangha) y en la parte inferior la más inclusiva: todas las personas que así lo deseen. No obstante cabe tener en cuenta las bajas frecuencias que han obtenido estos dos últimos casos.

Para terminar de caracterizar las dos dimensiones, se muestra la información del resumen del modelo (**Tabla 99**) y las medidas de discriminación (**Tabla 100**).

Tabla 99: Resumen del Modelo

Dimensión	Alfa de Cronbach	Varianza explicada	
		Total	Inercia
1	0,496	1,33	66,5
2	0,000	1,00	50,0
Total	-	2,33	-
Media	0,283	1,16	58,2

Tabla 100: Medidas de Discriminación

Dimensión	Media	Dimensión	
		1	2
Maestro residente	0,332	0,665	0,000
Toma de decisiones	0,832	0,665	1,000
Total activo	1,165	1,330	1,000
% varianza	58,2	66,5	50,0

El modelo explica un 58,2% de la varianza. El primer eje presenta una Alfa de Cronbach de 0,496 y el segundo de 0. El primero está bien caracterizado por ambas variables mientras que en la segunda

dimensión participa únicamente la variable de toma de decisiones. No obstante, se pueden caracterizar los ejes con las diferencias observadas: hay un eje de modelos jerárquicos verticales, basados en el maestro propiamente y otra jerarquía horizontal, más colaborativa basada en el consejo o asamblea.

Variable: Financiación del centro (Análisis de Correspondencias Múltiples)

El paso previo al Análisis de Correspondencias Múltiples son las tablas de contingencia. En este caso solamente existe asociación entre la financiación por donativos y el pago del precio de cursos y actividades por un lado, y por otro, el pago de cuotas y de nuevo el precio de las actividades. Véanse la **Tabla 101** y la **Tabla 102**:

Tabla 101: Tabla de contingencia para Financiación a través de cuotas y cursos

		Financiación: cuotas		TOTAL
		Si	No	
Financiación: cursos	Si	39	5	44
		72,2%	31,3%	62,9%
	No	15	11	26
		27,8%	68,8%	37,1%
(N)		54	16	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,356 (sig. 0,003)

Tabla 102: Tabla de contingencia para Financiación a través de donativos y cursos

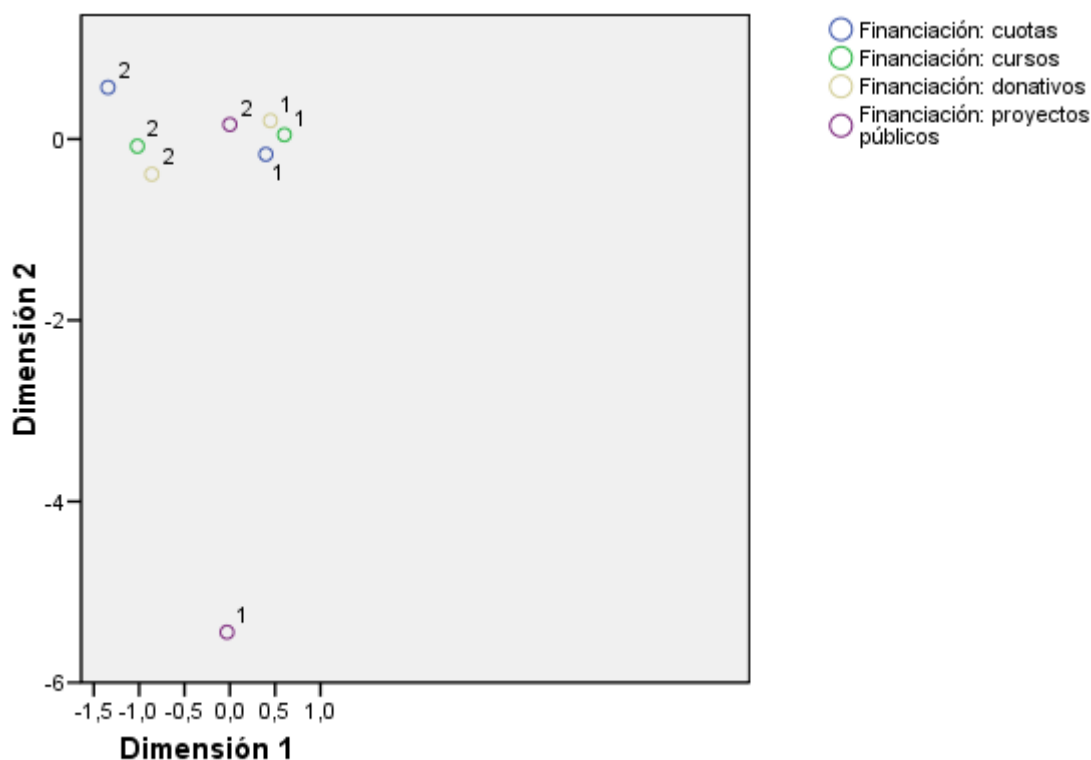
		Financiación: donativos		TOTAL
		Si	No	
Financiación: cursos	Si	33	11	44
		71,7%	45,8%	62,9%
	No	13	13	26
		28,3%	54,2%	37,1%
(N)		46	24	70
TOTAL		100%	100%	100%

Phi: 0,254 (sig. 0,033)

Ambos casos muestran una asociación significativa. La asociación entre el pago de los cursos y las cuotas muestra exactamente una relación lineal simétrica, en el sentido que la coocurrencia y la inexistencia de ambas se dan en ambos casos alrededor del 70%. No se debe olvidar que son las opciones más escogidas, junto con los donativos, que aparecen en la **Tabla 102**. En este segundo caso la asociación es de menor intensidad dado que la coocurrencia se mantiene por encima del 70% pero la relación respecto a la ausencia de ambos casos. De aquí se puede desprender que el pago de cuotas está más asociado a pagar por los cursos que el hecho de ofrecer donativos. Esta forma de supervivencia está muy vinculada a la tendencia consolidarse como asociaciones.

A continuación se muestra el diagrama, resultado de la aplicación del Análisis de Correspondencias, donde se muestra espacialmente la correspondencia entre las categorías de las variables:

Gráfico 108: Diagrama conjunto de puntos de categorías



Normalización principal por variable.

De nuevo, los 1 representan la presencia, el “sí”, y los 2 el no para cada categoría. Se aprecia que el espacio dimensional 1 es reducido y que se acumulan en la parte superior derecha la presencia de cuotas, pago de cursos y donativos junto al no de la financiación pública. En la parte superior izquierda se hallan las tres ausencias de las categorías más escogidas mientras que la financiación pública, además de ser reducida, está muy alejada del resto.

A continuación se presenta la información acerca del Alfa de Cronbach (**Tabla 103**) y las medidas de Discriminación (**Tabla 104**) para poder caracterizar mejor los ejes:

Tabla 103: Resumen del Modelo

Dimensión	Alfa de Cronbach	Varianza explicada	
		Total	Inercia
1	0,464	1,534	38,4
2	0,064	1,050	26,3
Total	-	2,584	-
Media	0,30	1,29	64,7

Tabla 104: Medidas de Discriminación

Dimensión	Media	Dimensión	
		1	2
Financiación: cuotas	0,315	0,534	0,096
Financiación: donativos	0,232	0,385	0,079
Financiación: cursos	0,309	0,614	0,004
Financiación: proyectos públicos	0,436	0,000	0,871
Total activo	1,292	1,534	1,050
% varianza	32,3	38,4	26,3

La varianza explicada es del 64,7%. El Alfa de Cronbach es moderada para la primera dimensión y presenta un valor cercano a 0 en la segunda.

Variable: Organización externa (forma de pertenencia o afiliación y rol que desempeña el centro)

En la dimensionalización se combina esta pertenencia y o afiliación con el rol que juega el centro en la estructura organizativa externa. La asociación entre ambas variables se examina en la **Tabla 105**:

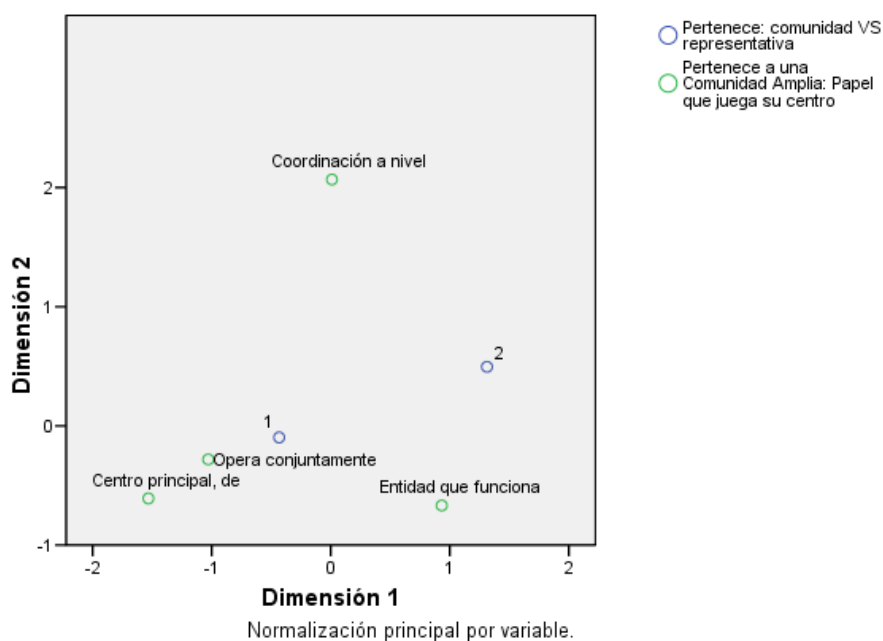
Tabla 105: Tabla de contingencia para Pertenencia o afiliación y Papel o Rol que desempeña el centro

		Pertenencia o afiliación			
		No pertenencia o afiliación	Agrupación de centros	Organización representativa	TOTAL
Papel o rol que desempeña el centro	Entidad autónoma	8	18	7	33
		66,7%	39,1%	58,3%	47,1%
	Opera conjuntamente con entidades igual de importantes	2	13	2	17
		16,7%	28,3%	16,7%	24,3%
	Coordinación a nivel local, con centro de decisiones en otro sitio	2	9	3	14
		16,7%	19,6%	25%	20%
	Centro principal del que dependen otros centros	0	6	0	6
		0%	13,0%	0%	8,6%
	(N)	12	46	12	70
	TOTAL	100%	100%	100%	100%

V de Cramer: 0,296 (sig. 0,407)

En realidad no existe asociación significativa entre ambas variables. Cabe destacar que la mayoría se organizan en comunidades amplias y prácticamente el 40% gozan de autonomía en el funcionamiento. De los centros participantes y pertenecientes a alguna comunidad solamente el 13% son sedes principales. Los que están vinculados a alguna organización representativa son mayoritariamente autónomos y ninguno es la sede principal de la organización. Sobre esto se aplica el Análisis de Correspondencias para dimensionar los resultados de cara al futuro análisis de Conglomerados. Se muestra a continuación el diagrama correspondiente:

Gráfico 109: Diagrama conjunto de puntos de objeto



En la mitad derecha de la representación aparecen aquellos que en términos de afiliación, pertenecen a una Organización representativa, a un paraguas. Relativamente asociado a esto, corresponde el rol más autónomo “entidad que funciona autónomamente”. En la parte izquierda se muestran los centros que sí forman parte de una agrupación de centros de pertenencia, junto con los roles de “ser centro principal” y el “operar conjuntamente con otras entidades”. En la parte superior, alejada del resto y ocupando una posición central entre la pertenencia y la afiliación, se encuentra la categoría de “coordinación a nivel local pero con el centro de decisiones en otro lugar”. A nivel visual no resulta del todo claro donde debe asociarse esta categoría. Para completar la información del **Gráfico 109**, se presenta el resumen del modelo (**Tabla 106**) y las medidas de discriminación (**Tabla 107**):

Tabla 106: Resumen del Modelo

Dimensión	Alfa de Cronbach	Varianza explicada	
		Total	Inercia
1	0,446	1,287	64,3
2	0,282	1,164	58,2
Total	-	2,451	-
Media	0,368	1,225	61,26

Tabla 107: Medidas de Discriminación

Variables	Media	Dimensión	
		1	2
Pertenencia o afiliación	0,234	0,419	0,048
Papel o rol que desempeña el centro	0,992	0,868	1,116
Total activo	1,23	1,29	1,16

La varianza media explicada es del 61,26% y el Alfa de Cronbach presenta una media moderada (0,368). La varianza explicada media es del 61,26%. El primer eje está caracterizado por la combinación de la Pertenencia y especialmente el papel o rol que desempeña el centro, mientras que en la segunda dimensión predomina el rol.

Variable: Composición del Capital social (Análisis Factorial de Componentes Principales)

Las variables que se han utilizado en ambos casos, son variables construidas a partir de los datos obtenidos en las preguntas de tipo relacional (preguntas v49 a v54 del cuestionario). En ellas la información bruta eran nombres de organizaciones, maestros o personas referentes, la tradición a la que pertenecen y su ubicación geográfica habitual. A partir de ahí se construyeron variables distintas para medir el capital social y el ámbito geográfico.

Para el capital social (cantidad de organizaciones y/o personas) se crearon seis variables: número total de agentes, tradición a la que pertenecían (en tres variables: misma tradición, otras tradiciones y no budistas) y por último la proporción de relaciones que se daban dentro de la agrupación de centros de pertenencia y fuera. Con todo ello se pretende tener una rápida imagen de la “cantidad” y la “diversidad” del capital social.

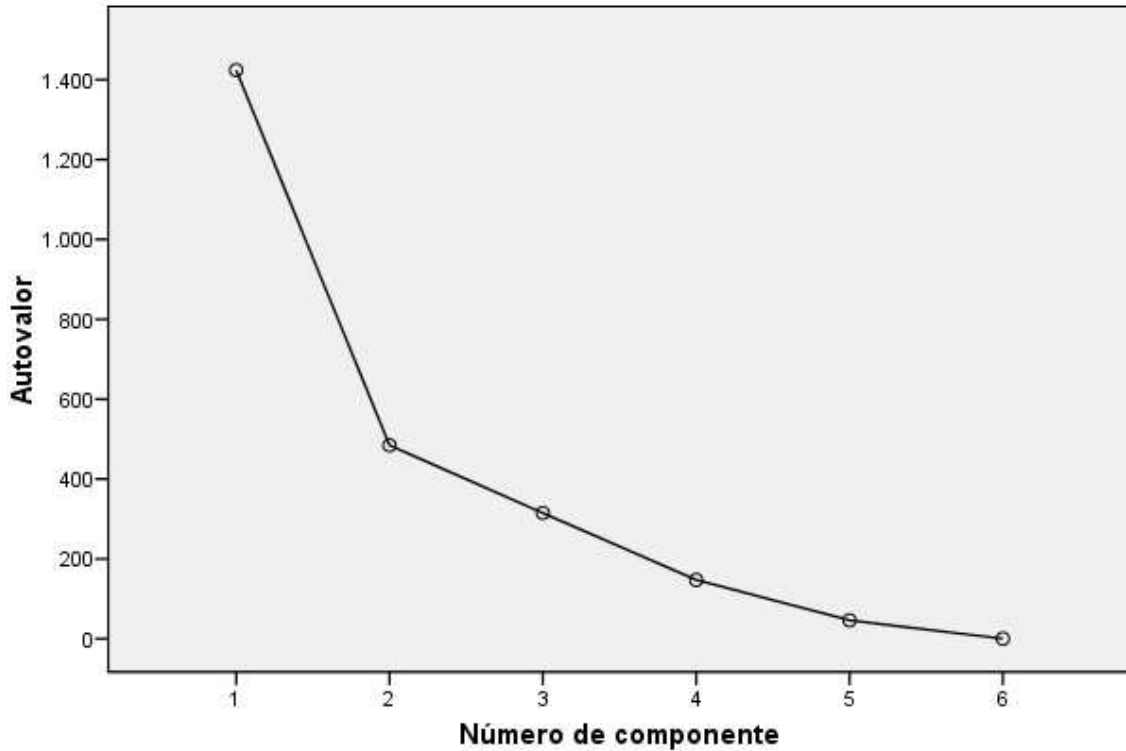
A continuación se presentan las comunalidades donde se ve en qué medida las variables aportan información para la proyección de los ejes. Se muestran en la **Tabla 108**:

Tabla 108: Comunalidades para el ACP de CAPITAL SOCIAL

Variables	Inicial	Extracción
Proporción relaciones dentro de Agrupación de centros	1	0,946
Proporción relaciones fuera de Agrupación de centros	1	0,543
Proporción relaciones con la misma tradición	1	0,910
Proporción relaciones con no budistas	1	0,084
Total de agentes	1	0,729
Proporción relaciones con otras tradiciones	1	0,154

Viendo la **Tabla 108** se aprecia como de forma general las variables hacen aportaciones cuantiosas al análisis, con la excepción de las relaciones con no budistas y con otras tradiciones, muy posiblemente como consecuencia de las bajas frecuencias que registran ambos casos. El número óptimo de factores es dos, como se aprecia en el punto de inflexión del gráfico de sedimentación correspondiente:

Gráfico 110: Gráfico de Sedimentación de ACP para variables de CAPITAL SOCIAL



A continuación se presentan las cargas factoriales para analizar concretamente qué se proyecta en cada uno de los dos ejes (**Tabla 109**). En el procedimiento se ha aplicado la rotación ortogonal Varimax para conseguir una mejor lectura de los ejes:

Tabla 109: Cargas factoriales para ACP de CAPITAL SOCIAL

Variables	Factor 1	Factor 2
Proporción relaciones dentro de Agrupación de centros	0,954	-0,188
Proporción relaciones fuera de Agrupación de centros	-0,239	0,697
Proporción relaciones con la misma tradición	0,946	0,117
Proporción relaciones con no budistas	-0,259	0,130
Total de agentes	0,233	0,822
Proporción relaciones con otras tradiciones	-0,174	0,352

El primer factor o componente está claramente identificado con el capital social endogámico: participan con valores muy altos las relaciones dentro de la Agrupación de centros y las relaciones con la misma tradición. En el segundo eje, aporta el total de agentes (la suma del capital social total) y las relaciones fuera de la agrupación de centros, o sea se tiende a la exogamia. Así mismo, las dos variables que aportaban comunales bajas no se definen en uno u otro eje. En todo caso, ambas son cuestiones relacionadas con relaciones exogámicas y muestran valores positivos para el eje 2, mientras que se alejan con signo negativo del factor 1.

Variable: Ámbito geográfico (Análisis Factorial de Componentes Principales)

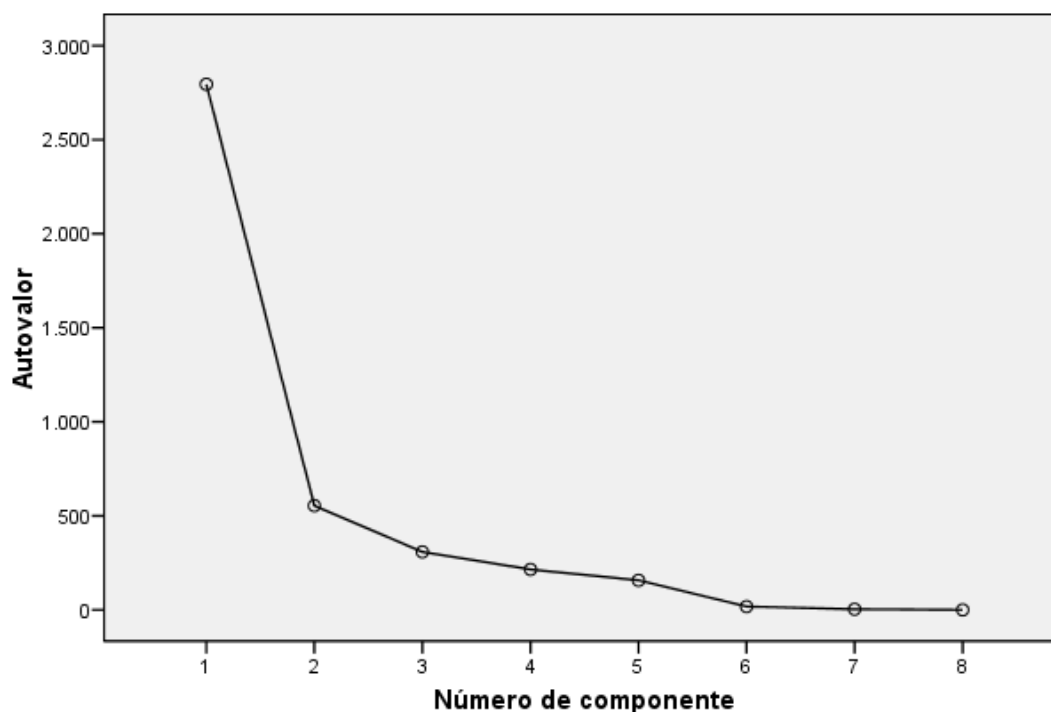
No resulta sencillo concluir alguna cosa de esta estructura, así que se presenta la tabla de comunalidades para seguir entendiendo las relaciones entre las variables y su importancia en el Análisis de Componentes Principales. En la **Tabla 110**, se aprecia como la proporción de relaciones en Europa y la descentralización son las variables que más aportan. Sigue la proporción de relaciones en Asia y en menor medida en América. Aportan relativamente poco las relaciones en Oceanía, África y la suma total de países y prácticamente no aporta nada el número de regiones donde está presente la agrupación de centros.

Tabla 110: Comunalidades de las variables para el ACP de ÁMBITO GEOGRÁFICO

Variables	Inicial	Extracción
Presencia agrupación de centros: número de regiones	1	0,002
CS país: suma total de países	1	0,286
CS internacionalización: proporción de relaciones en Europa	1	0,986
CS internacionalización: proporción de relaciones en América	1	0,439
CS internacionalización: proporción de relaciones en África	1	0,264
CS internacionalización: proporción de relaciones en Asia	1	0,817
CS internacionalización: proporción de relaciones en Oceanía	1	0,317
CS Descentralización: Proporción de relaciones fuera de Asia	1	0,930

Tras analizar las comunalidades, se examina cuál es el número de Componentes Principales a extraer, en base al gráfico de sedimentación (**Gráfico 111**) que se muestra a continuación:

Gráfico 111: Gráfico de Sedimentación para el ACP de ÁMBITO GEOGRÁFICO



De todo el entramado relacional, según el gráfico de sedimentación anterior se deben extraer de forma óptima dos componentes principales. Para poder examinar su composición, se presenta la tabla de cargas factoriales (**Tabla 111**). En ella se aprecia en primer lugar que el factor 1 está muy definido por las

“Relaciones en Europa” y la *descentralización* (“Relaciones fuera de Asia”). En menor medida se proyecta el total de países y con signo negativo presenta un valor elevado la proporción de “Relaciones en Asia” (que para ambos factores actúa de la misma forma esta variable). En cuanto al factor 2, se define de forma moderada por las “Relaciones en América”, Oceanía y África en este orden. Contribuye parcialmente la *descentralización* también y de forma negativa y contundente las “Relaciones en Asia”.

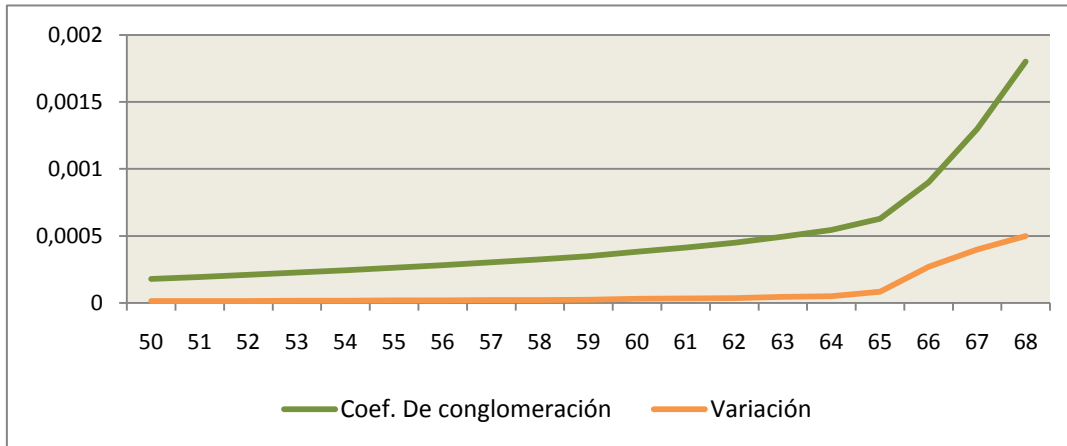
Tabla 111: Cargas factoriales para ACP de ÁMBITO GEOGRÁFICO

Variables	Factor 1	Factor 2
Presencia agrupación de centros: número de regiones	0,042	-0,011
CS país: suma total de países	0,443	-0,298
CS internacionalización: proporción de relaciones en Europa	0,979	-0,169
CS internacionalización: proporción de relaciones en América	-0,004	0,663
CS internacionalización: proporción de relaciones en África	-0,017	0,514
CS internacionalización: proporción de relaciones en Asia	-0,673	-0,604
CS internacionalización: proporción de relaciones en Oceanía	-0,127	0,549
CS Descentralización: Proporción de relaciones fuera de Asia	0,897	0,354

IX. Anexos de la propuesta tipológica

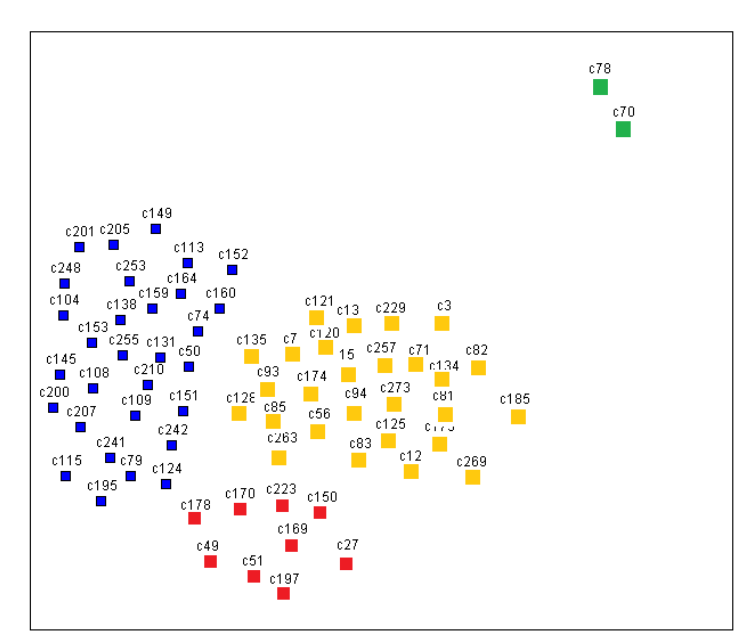
A continuación se presentan los grupos obtenidos en la aplicación del Análisis de Conglomerados para **Narrativa Fundacional**: Para que resulte más fácil la lectura de los coeficientes, se ha generado un gráfico donde se dibujan dos líneas: la de los Coeficientes de conglomeración (es decir la distancia a la que conglojera) y para facilitar la lectura se incluye también la variación²⁴⁴. Se incluyen únicamente las últimas 18 etapas porque de la 1 a la 49 prácticamente no hay variación. A continuación se muestra el gráfico de sedimentación (Gráfico 112):

Gráfico 112: Gráfico de sedimentación para la dimensión NARRATIVA FUNDACIONAL (N=69)



En este caso, se aprecia que los valores de los coeficientes de conglomeración son bajos y el punto de inflexión (sin ser muy acusado) se encuentra en la etapa 65, así que la solución debe ser de 4 grupos²⁴⁵. El **Gráfico 113** muestra la representación de los cuatro conglomerados:

Gráfico 113: Representación de los conglomerados para la dimensión NARRATIVA FUNDACIONAL



²⁴⁴ La variación entre etapas se calcula restando al valor del coeficiente n el valor de n-1.

²⁴⁵ El cálculo es N- número de etapa previa al "codo". En este caso es 69-65=4 grupos.

A continuación se muestra la tabla de medias para cada clúster y la media total (**Tabla 112**):

Tabla 112: Comparación de medias para la dimensión NARRATIVA FUNDACIONAL

Código	Etiqueta de la variable	Clúster 1	(N=30)	Clúster 2	(N=9)	Clúster 3	(N=28)	Clúster 4	(N=2)	Total	(N=69)
		Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.
OBSCO1_1	Iniciativa fundacional - conversos y practicantes	-0,459	0,796	0,759	1,102	0,195	0,972	0,276	1,686	-0,014	1,008
OBSCO2_1	Iniciativa fundacional - tipo institucional y asiática	0,160	0,607	-1,593	0,557	0,426	0,948	-1,051	1,268	0,004	1,014
OBSCO1_3	Objetivos iniciales - representación e institucionalización	-0,314	0,473	0,064	0,955	-0,006	0,437	4,874	0,000	0,011	1,011
OBSCO2_3	Objetivos iniciales - relacionados con la práctica y la difusión del Budismo	-0,090	0,452	-0,087	1,118	0,327	1,217	-1,772	0,000	0,031	0,981
FAC1_14	Objetivos futuros - Relacionados con la supervivencia de la organización y sus proyectos	-0,280	0,959	0,728	0,758	0,002	1,032	0,908	0,436	0,000	1,007
FAC2_14	Objetivos futuros – Proyección externa de reconocimiento y difusión	-0,683	0,799	0,022	1,132	0,646	0,665	1,102	0,412	0,000	1,007
v2	Año fundación	1997,733	8,493	1994,889	9,804	1995,571	9,461	2009,000	0,000	1996,812	9,137
OBSCO1_6	Perfil centro - instituciones totales, entorno rural	-0,528	0,532	-0,461	0,436	0,593	1,081	1,994	0,497	0,009	1,012
OBSCO2_6	Perfil centro - Instituciones funcionales, entorno urbano	0,664	0,433	-0,033	0,626	-0,651	1,107	-0,109	1,372	0,017	1,004

En la representación espacial se aprecian los cuatro grupos por el coloreado y su situación respecto a los demás nodos²⁴⁶. Hasta aquí se obtiene una clasificación de los nodos, pero la clasificación no está dotada de contenido. Para poder caracterizar a cada uno de los grupos se aplica un análisis de las medias y se comparan para los cuatro grupos obtenidos (ver **Tabla 113**).

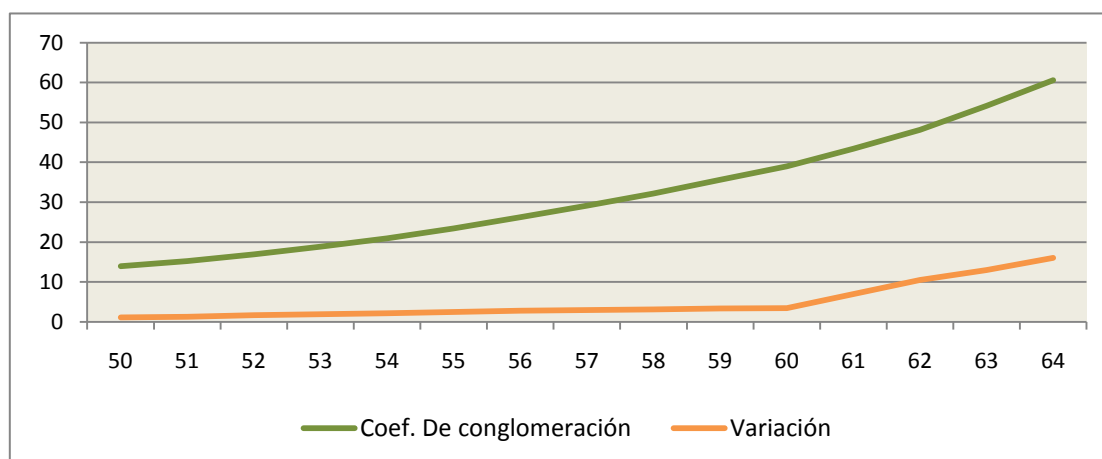
El primer conglomerado (en azul y a la izquierda del gráfico), aglutina centros urbanos y funcionales, fundados en los 90, que nacen de iniciativas tradicionales (en gran medida participan maestros y personas de origen asiático). Comienzan con objetivos relacionados con la práctica y la difusión del Budismo y para el futuro creen más prioritaria la supervivencia de la organización que la difusión y la proyección externa. Es el grupo mayor en tamaño y coincide con las líneas generales expuestas en el **capítulo 4**. El segundo (en rojo), comparte características con el primero pero en lugar de partir de iniciativas tradicionales y de tipo más institucional, los impulsan personas de afiliación budista reciente y con objetivos iniciales que combinan la representación y la práctica. Son más bien centros urbanos que en el futuro se plantean la supervivencia de la organización.

Los grupos 3 y 4 (se podría considerar el 4 como una versión extrema del 3), son centros en entornos rurales con perfiles de institución total: monasterios o centros de retiro. El 3 muestra un modelo mixto de iniciativas (tendiendo más bien al modelo tradicional), son centros nacidos con voluntad de practicar a mediados de los noventa. Éstos son los que más se preocupan de la proyección externa como objetivos futuros. El grupo 4 además está compuesto por templos y monasterios de creación muy reciente.

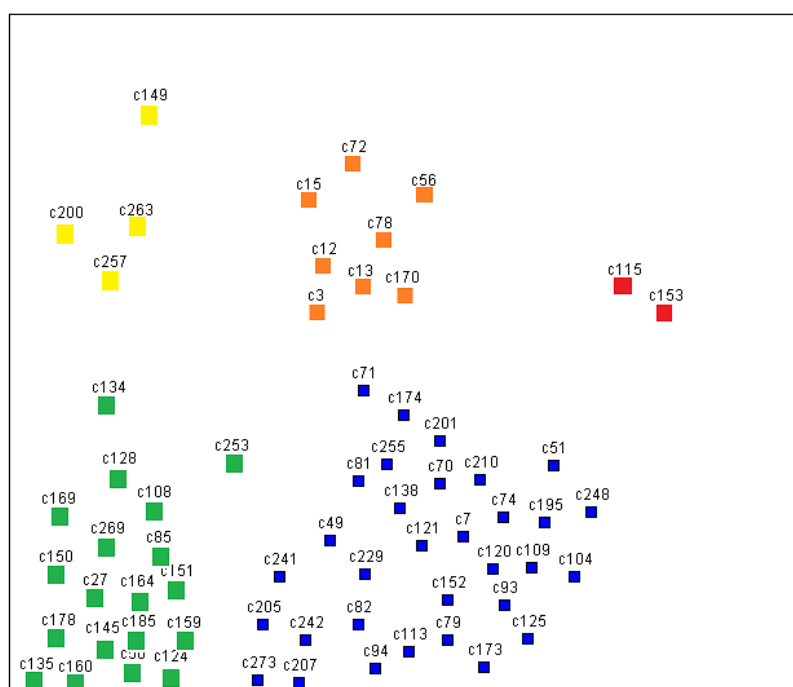
En definitiva, esto da a entender que realmente los centros funcionales no se encargan de la proyección externa, sino que se encargan de otras funciones más vinculadas a la práctica, mientras que los centros totales (que son también los más aislados) los que ponen el énfasis en la proyección y representación del Budismo. La figura de las instituciones totales en cierta medida cumplen las funciones de guardianes de la institución, los *goalkeepers* de la tradición y son los garantes. Son el modelo tradicional, basado en la legitimidad, etc. Se confirman por tanto las dos vías de implantación: la espiritual o pragmática (más mayoritaria, más visible y más urbana) y la vía tradicional vinculada a causas de institucionalización y representación. Lo que importa es el modelo de centro y no la iniciativa fundacional, puesto que las iniciativas conversas que generan instituciones totales, también están muy vinculadas a la representación.

A continuación se presenta la aplicación del Análisis de Conglomerados para las variables de la **Visión del Budismo**. Primero se muestran los coeficientes Conglomeración para decidir el número de grupos a mostrar:

²⁴⁶ Para hacer la representación se han tomado los datos de la matriz generada de distancias euclidianas. Se ha convertido la matriz en una matriz de UCInet y se ha representado a través del procedimiento *Scatterplott*.

Gráfico 114: Gráfico de sedimentación para la dimensión VISIÓN DEL BUDISMO, de la etapa 50 a la 64.

Siguiendo la línea verde, se dibuja una curva más bien suave, con poca brusquedad. Si se observa la línea de las variaciones (en naranja) se aprecia claramente el codo en la etapa 60, a la que le corresponden 5 conglomerados. Así pues, la solución óptima es la que proporciona los centros agrupados en 5 conglomerados.

Gráfico 115: Representación de los conglomerados de la dimensión VISIÓN DEL BUDISMO

Lejos de presentar una visión unívoca, se hallan 5 formas (grupos) distintas en cuanto a la visión sobre la definición de qué es el Budismo, cuáles son las características, qué nivel de compromiso social debe tener y qué posición adoptan los centros frente a la adaptación. Se representa a continuación la identificación de los cinco grupos. Para poder comprender mejor la agrupación y poder dar identidad a los grupos creados, se genera una comparación de medias entre conglomerados y la media total (ver **Tabla 114**).

El primer conglomerado (que en el gráfico se corresponde con los cuadrados amarillos), se caracteriza por definir el Budismo como un elemento colectivo (lejano a crecimiento personal y sobre todo al código de vida, no se toma en consideración la base individual). Tienen presente la doble vertiente doctrinal y práctica y denotan cierto nivel de dificultad. Son los que presentan el compromiso más bajo y son moderadamente adaptados (de tipo revisionista).

En el segundo caso (grupo azul del gráfico y el más numeroso), lo más importante es el crecimiento personal, por encima de ser un elemento colectivo y poco considerado como un código de vida. Es el caso que menos características modernas le atribuye y el compromiso social moderadamente elevado. Son los más adaptadores y traductores (reformistas).

El conglomerado 3 (en naranja) es la opción más conservadora: el Budismo es básicamente un código de vida, con una doble vertiente (sin reduccionismos) que no presenta dificultades, lo ven totalmente adaptable y por ello son también los más fieles. El nivel de compromiso social es alto y las traducciones y la adaptación son inexistentes (recreacionistas).

Los nodos verdes corresponden al cuarto grupo y es quizá la opción revisionista más clara: lejos del crecimiento personal, el Budismo se entiende como un código de vida y que presenta una vertiente colectiva importante. Se le atribuyen características modernas aunque no está exento de dificultades en el momento de trasladar la práctica al nuevo contexto. El nivel de compromiso social es elevado y se sitúan muy lejos de la fidelidad original, pero a la vez tampoco están muy cercanos a la media en cuanto a adaptaciones y traducciones (revisionistas también).

Por último, el quinto conglomerado es muy similar al cuarto pero con un fuerte componente de definición como crecimiento personal y con un compromiso social muy bajo (muy enfocados a la vertiente individual). El Budismo lo consideran de rasgos modernos aunque perciben también grandes dificultades a la hora de poder llevarlo a la práctica en el contexto occidental.

Esta clasificación dibuja un paisaje muy heterogéneo en cuanto a las visiones del Budismo que se van articulando. Cabe señalar que ninguna de las cinco visiones coincide plenamente con el Budismo Moderno, pero sí se pueden identificar los conglomerados 4 y 5 con la vertiente más revisionista (se diferencian por el énfasis en lo colectivo – grupo 4 – o lo individual – grupo 5); el conglomerado 1 también es revisionista con un énfasis en la compasión del compromiso social. El grupo 3 es la opción más tradicionalista y el conglomerado 2 aglutina a los más reformistas y más cercanos al Budismo *terapéutico*. Se presenta a continuación la tabla de medias:

Tabla 114: Comparación de medias para la dimensión VISIÓN DEL BUDISMO

Código	Etiqueta de la variable	C1 (N=4)		C2 (N=32)		C3 (N=9)		C4 (N=18)		C5 (N=2)		Total (N=65)	
		Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.
FAC1_3	Definición - Crecimiento Personal	-0,466	0,540	0,426	1,015	-0,045	0,977	-0,761	0,696	1,025	0,588	-0,004	1,033
FAC2_3	Definición - Elemento Colectivo	0,491	1,307	-0,522	0,836	0,298	0,689	0,644	0,911	0,567	0,128	0,010	0,995
FAC3_3	Definición - Código de vida	-1,441	1,089	-0,070	0,990	0,584	0,836	0,243	0,846	-1,010	0,810	-0,006	1,023
FAC1_2	Características - Moderno, democrático y racional	0,084	1,323	-0,492	1,005	-0,041	1,217	0,669	0,318	0,540	0,236	-0,041	1,019
FAC2_2	Características - Nivel doctrinal y práctico	0,934	0,530	-0,071	0,928	0,549	1,033	-0,020	0,905	-1,926	0,705	0,034	1,002
FAC3_2	Características - Dificultades del Budismo	0,325	0,499	-0,051	1,151	-0,342	0,838	0,159	0,777	1,577	0,907	0,040	1,011
SEB_index	Escala de Compromiso Social	4,000	0,000	10,000	3,793	11,556	4,667	11,056	3,918	5,000	1,414	9,985	4,181
OBSCO1_5	Grado adaptación y textos - Fidelidad original	-0,306	0,502	-0,134	0,829	1,829	1,113	-0,557	0,000	-0,557	0,000	-0,003	1,040
OBSCO2_5	Grado adaptación y textos - Adaptadores traducidos	0,285	1,054	0,426	0,991	-1,489	0,488	-0,242	0,000	-0,242	0,000	-0,054	0,990

A continuación se presenta la aplicación del Análisis de Conglomerados para las variables de la **Composición de la Sangha**. Se obtiene una solución de dos grupos (el punto de inflexión está en la etapa 65). De hecho se halla un gran grupo de 62 casos y un segundo grupo, muy diferenciado del resto que recoge 5 casos, como se puede apreciar en el siguiente gráfico:

Gráfico 116: Gráfico de sedimentación para la dimensión COMPOSICIÓN DE LA SANGHA

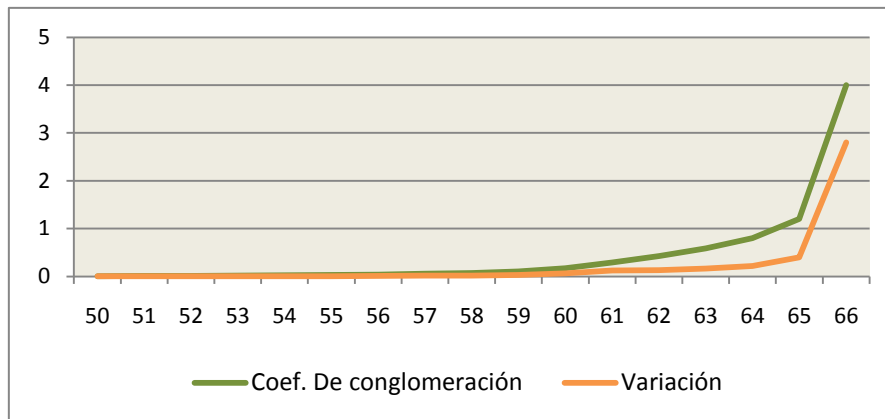
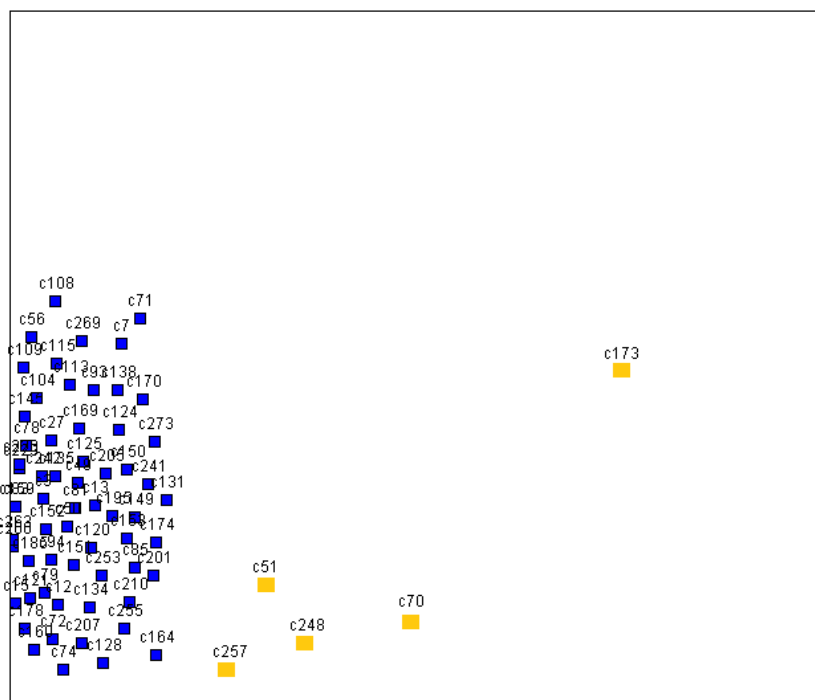


Gráfico 117: Representación de los conglomerados de la dimensión COMPOSICIÓN DE LA SANGHA



Para esta clasificación se obtienen los resultados más homogéneos de los cinco conceptos. Sin duda la composición de la *Sangha* es similar en la mayoría de los casos, excepto para los cinco destacados en amarillo. Para hacer una mejor interpretación, se utiliza la tabla de de comparación de medias para los dos grupos (ver **Tabla 115**).

En cuanto a las medias, se registran grandes diferencias entre ambos casos: mientras en el conglomerado mayoritario (color azul, izquierda del gráfico) las sanghas son medianas y de composición más bien democrática y propia del *Budismo Moderno* (donde participan mujeres,

laicos y no asiáticos), las sanghas del conglomerado calabaza son más bien pequeñas y de composición tradicional. A su vez, las últimas son muy estrictas en la cuestión de la pertenencia (prácticamente doblan la media y la puntuación del conglomerado uno en la escala de estrictez). Se aprecia una clara distinción en dos extremos: el modelo tradicional y el modelo democratizado. El conglomerado mayoritario es el 1 que se corresponde con las *Sanghas* poco estrictas y más democratizadas. El modelo tradicional corresponde al conglomerado 2 (sólo 5 casos), son *Sanghas* más bien pequeñas, restrictivas y poco democratizadas, básicamente por la baja participación de mujeres.

Tabla 115: Comparación de medias para la dimensión COMPOSICIÓN DE LA SANGHA

Código	Etiqueta de la variable	C1 (N=62)		C2 (N=5)		Total (N=67)	
		Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.
v9	Tamaño de la Sangha	66,855	111,7	6,80	3,962	62,373	108,55
FAC1_19	Grado de democratización-mujeres, laicos y no asiáticos	0,079	0,932	-1,274	1,297	-0,022	1,017
v11rec	Escala de estrictez de pertenencia	2,597	1,778	5,400	3,782	2,806	2,083

A continuación se presenta la aplicación del Análisis de Conglomerados para las variables de las **Formas organizativas**. Tras la aplicación del Análisis de Conglomerados, el punto de inflexión se sitúa en la etapa 64 y le corresponden cuatro grupos, que será la solución óptima. Se representan a continuación los cuatro conglomerados por colores:

Gráfico 118: Gráfico de sedimentación para la dimensión FORMAS ORGANIZATIVAS

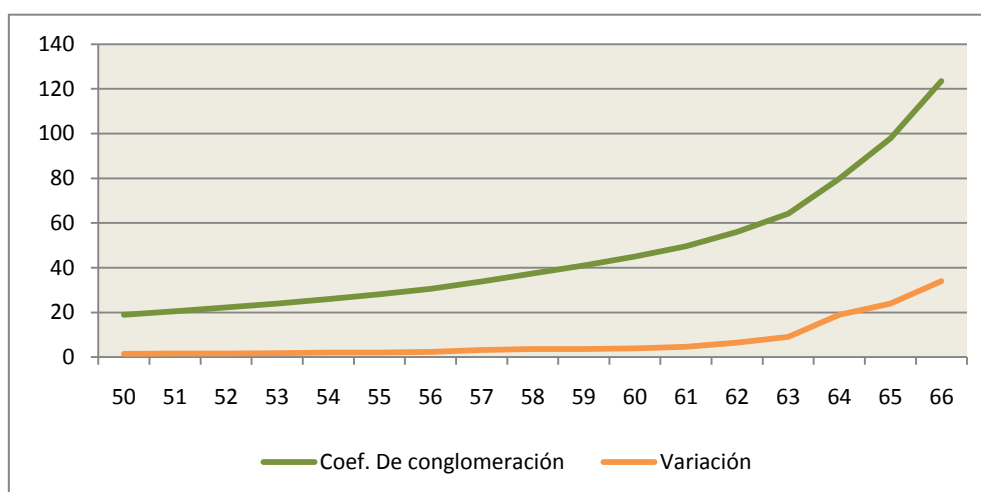
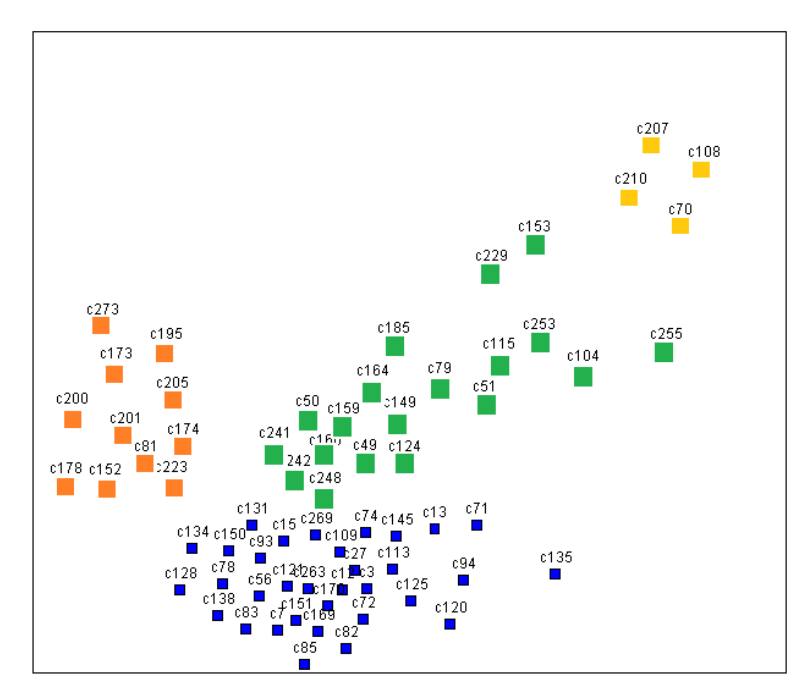


Gráfico 119: Representación de los conglomerados para la dimensión FORMAS ORGANIZATIVAS



Examinando la comparación de medias (ver **Tabla 116**), se observa en primer lugar que se da una gran variabilidad en las formas organizativas y se obtienen 4 grupos diferenciados. Cabe destacar que a nivel general la variable de externalización de las tareas burocráticas (que se considera indicador de organización compleja) no recoge grandes variaciones, así que es poco discriminante.

El primer conglomerado (color naranja y a la izquierda del gráfico), aglutina grupos basados en una jerarquía tradicional donde la figura del maestro es central y en su defecto, va acompañado de un pequeño consejo. El repartimiento de funciones es poco especializado y no se externalizan ningunas ocupaciones burocráticas. Predominan los centros pioneros y referentes de comunidades amplias y no hay centros autónomos o pertenecientes a entidades representativas. La financiación es predominantemente privada y voluntario, mientras que hay algún tipo de financiación pública. Serían la forma más similar al modelo tradicional.

El conglomerado 4 (en color amarillo) se asemeja al primero en términos de financiación pero es opuesto en las otras cuestiones. Se basa en un modelo totalmente horizontal y de centros autónomos, pertenecientes a entidades representativas más que a agrupaciones de centros de tipo comunitario. Pueden estar relacionados con las organizaciones de tipo fluido, sin sede fija.

El conglomerado 2 (el mayoritario y en la parte central del gráfico, en color azul) se hallan los centros más jerárquicos y basados en el maestro de todos. La figura es primordial. En su seno predomina la especialización en las tareas y hay cierto nivel de externalización. Se trata sobre todo de centros autónomos que se financian únicamente a través de aportaciones privadas y voluntarias.

El tercero (en verde) son modelos muy poco jerárquicos, que tienden a una estructura horizontal. Con un nivel de especialización importante y el máximo exponente de la externalización. Hay sobre todo centros pioneros pero también organizaciones que pertenecen a paraguas representativos. Existe mayor financiación pública que privada y voluntaria.

Por tanto, los conglomerados 1 y 2 suponen las formas organizativas más tradicionales (diferenciándose el rol que desempeñan los centros y por el grado de división administrativa) y el 3 y el 4 son más horizontales y propios del Budismo Moderno.

ESPIRITUALIDAD, RAZÓN Y DISCORDIAS:
EL BUDISMO AHORA Y AQUÍ

Tabla 116: Comparación de medias para la dimensión de FORMAS ORGANIZATIVAS

Código	Etiqueta de la variable	C1 (N=11)		C2 (N=33)		C3 (N=19)		Clúster 4 (N=4)		Total (N=67)	
		Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.
OBSCO1_8	Jerarquía - Vertical, modelos basados en el maestro	0,151	0,579	0,637	0,596	-0,772	1,005	-1,389	0,000	0,037	0,996
OBSCO2_8	Jerarquía - Horizontal, Modelos basados en el consejo o la Sangha	0,048	1,087	-0,040	1,084	-0,045	0,936	0,640	0,000	0,014	1,007
v18	Repartimiento de tareas generales - especialización	4,364	1,748	7,061	2,609	5,105	2,865	1,500	0,577	5,731	2,900
v19	Repartimiento de tareas burocráticas - externalización	1,000	0,000	1,303	0,728	1,526	1,307	1,250	0,500	1,313	0,874
OBSCO1_7	Organización externa - centros de decisiones y miembros de agrupaciones de centros	-0,016	0,533	-0,423	0,831	1,303	0,542	-1,149	0,000	0,090	1,053
OBSCO2_7	Organización externa - centros autónomos, más entidades representativas	-2,140	0,736	0,378	0,561	0,457	0,785	0,387	0,000	-0,012	1,143
OBSCO1_4	Financiación: privada y voluntaria	0,687	0,628	0,170	1,032	-0,616	0,629	0,448	0,585	0,049	0,955
OBSCO2_4	Financiación: pública	0,190	0,180	0,058	1,086	-0,024	0,480	0,264	0,521	0,069	0,812

A continuación se presenta la aplicación del Análisis de Conglomerados para las variables de la **Composición de la Sangha**. La solución óptima vuelve a ser de cuatro conglomerados para el Marco Relacional de Referencia.

Gráfico 120: Gráfico de Sedimentación para el MARCO RELACIONAL DE REFERENCIA

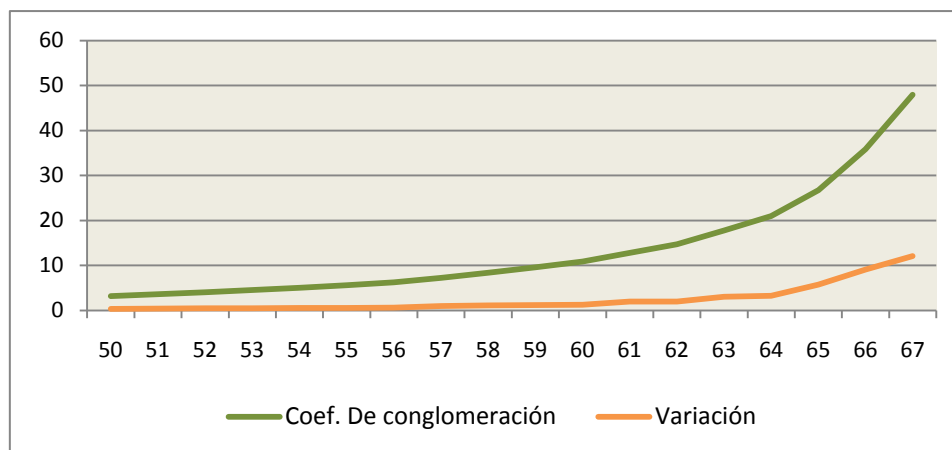
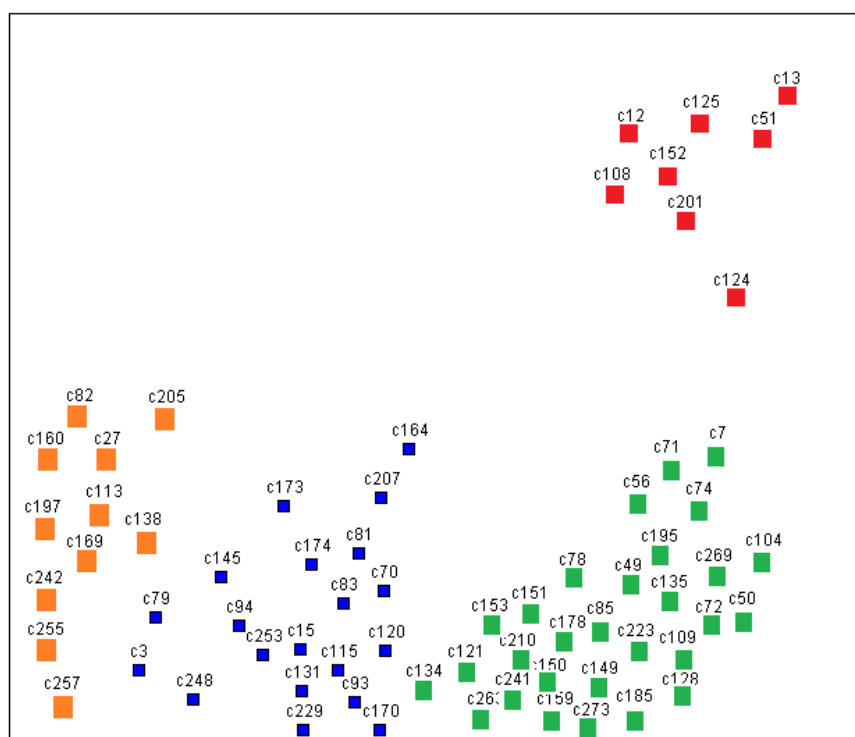


Gráfico 121: Representación de los conglomerados de la dimensión de MARCO RELACIONAL DE REFERENCIA



El primer conglomerado (en naranja y a la izquierda del gráfico), aglutina los centros que están más internacionalizados. Presentan una descentralización baja, esto es, que mantienen una buena proporción de relaciones en Asia. Tienen una percepción del entorno español poco favorable y presentan un perfil moderadamente exogámico en sus relaciones. El segundo, en

azul y a continuación del primero, está también internacionalizado aunque algo más descentralizado que los primeros. Presentan una mala percepción del entorno y sus relaciones son de tipo endogámico (en la misma tradición y mayoritariamente dentro de su misma comunidad). El tercer conglomerado es el grupo de casos en verde, que perciben al entorno relativamente favorable. Presentan relaciones de base europea, tanto dentro como fuera de su misma tradición. Por último, el grupo más pequeño (en color rojo y en la parte superior del gráfico), destacan por una percepción negativa del entorno, y una gran tendencia exogámica en sus relaciones. Están especialmente descentralizados y sus relaciones se enmarcan en el espacio europeo (ver **Tabla 117**).

Hasta aquí se han analizado las distintas agrupaciones que se han obtenido para cada concepto. Para ordenar la información en un conjunto de categorías más inteligibles, se aplica en el siguiente apartado el Análisis de Conglomerados sobre las clasificaciones obtenidas en este apartado.

Tabla 117: Comparación de medias para la dimensión MARCO RELACIONAL DE REFERENCIA

Código	Etiqueta de la variable	C1 (N=11)		C2 (N=20)		C3 (N=29)		C4 (N=8)		Total (N=68)	
		Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.
v7	Percepción del entorno	4,636	1,912	4,000	1,654	5,621	2,111	3,875	1,727	4,779	2,021
FAC1_20	Capital Social Organizaciones- endogamia en comunidad, misma tradición	-1,223	1,531	0,610	0,143	0,185	0,400	-0,239	0,870	0,032	0,937
FAC2_20	Capital Social Organizaciones - tamaño de capital social, relaciones exogámicas (otras tradiciones y no budistas)	-0,127	0,844	-0,782	0,355	0,035	0,454	2,026	0,994	0,003	1,003
FAC1_18	Geolocalización del Capital Social - Descentralizados, base Europa	-1,023	0,766	0,183	0,545	0,104	1,119	0,629	0,529	0,007	0,979
FAC2_18	Geolocalización del Capital Social - Internacionalizados, América, Oceanía y África	1,153	1,043	0,421	0,766	-0,545	0,699	-0,587	0,489	0,009	1,000

ESPIRITUALIDAD, RAZÓN Y DISCORDIAS:
EL BUDISMO AHORA Y AQUÍ

Tabla 118: Comparación de medias según conglomerados, para las cinco dimensiones de análisis – TIPOLOGÍA FINAL

Código	Etiqueta de la variable	C1 (N=3)		C2 (N=48)		C3 (N=11)		Total (N=62)	
		Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.
Concepto 1: Construcción Social del Budismo									
FAC1_3	Definición - Crecimiento Personal	-0,523	1,144	0,562	0,771	-0,071	0,983	-0,003	1,058
FAC2_3	Definición - Elemento Colectivo	0,590	0,889	-0,114	0,511	-0,556	1,114	-0,037	0,981
FAC3_3	Definición - Código de vida	0,125	0,902	0,337	1,126	-0,420	0,973	0,012	1,041
FAC1_2	Características - Moderno, democrático y racional	0,393	0,799	-0,134	1,048	-0,304	1,078	-0,021	1,014
FAC2_2	Características - Nivel doctrinal y práctico	0,087	1,027	0,250	0,932	-0,317	1,022	0,006	1,007
FAC3_2	Características - Dificultades del Budismo	0,242	1,009	-0,201	0,841	0,047	1,211	0,026	1,031
SEB_index	Escala de Compromiso Social	10,650	4,133	10,190	4,718	10,000	3,406	10,274	4,062
OBSCO1_5	Grado adaptación y textos - Fidelidad original	-0,463	0,420	0,478	1,335	0,021	1,011	0,019	1,060
OBSCO2_5	Grado adaptación y textos - Adaptadores traducidos	-0,313	0,317	-0,240	1,218	0,396	1,114	-0,048	1,014
Concepto 2: Características de la organización									
OBSCO1_1	Iniciativa fundacional - conversos y practicantes	0,231	1,065	0,227	1,106	-0,526	0,681	-0,027	1,018
OBSCO2_1	Iniciativa fundacional - tipo institucional y asiática	-0,105	1,135	0,250	1,000	0,029	0,872	0,061	1,000
OBSCO1_3	Objetivos iniciales - representación e institucionalización	-0,039	0,705	0,461	1,526	-0,296	0,530	0,043	1,055
OBSCO2_3	Objetivos iniciales - relacionados con la práctica y la difusión del Budismo	0,190	0,820	0,357	1,134	-0,134	0,412	0,137	0,854
FAC1_14	Objetivos futuros - Relacionados con la supervivencia de la organización y sus proyectos	0,139	1,261	0,078	0,972	-0,203	0,860	0,003	1,035
FAC2_14	Objetivos futuros – Proyección externa de reconocimiento y difusión	-0,119	1,297	0,680	0,584	-0,494	0,721	0,025	1,026
v2	Año fundación	1994,6	8,438	1997,4	9,882	1998,4	8,721	1996,8	9,044
OBSCO1_6	Perfil centro - instituciones totales, entorno rural	-0,291	0,536	0,802	1,106	-0,583	0,467	-0,020	0,963
OBSCO2_6	Perfil centro - Instituciones funcionales, entorno urbano	0,105	1,115	-0,523	1,024	0,511	0,458	0,030	0,993
Concepto 3: Composición de la Sangha									
v9	Tamaño de la Sangha	95,450	155,87 7	71,714	110,48 9	29,524	28,953	65,081	112,24 2
FAC1_19	Grado de democratización- mujeres, laicos y no asiáticos	0,139	0,940	0,089	0,806	-0,281	1,254	-0,020	1,020
v11rec	Escala de estrictez de pertenencia	2,000	1,124	4,095	2,663	2,381	1,774	2,839	2,144

ANEXOS

Código	Etiqueta de la variable	C1 (N=3)		C2 (N=48)		C3 (N=11)		Total (N=62)	
		Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.	Media	Desv. típ.
Concepto 4: Formas organizativas (organización interna y organización externa)									
OBSCO1_8	Jerarquía - Vertical, modelos basados en el maestro	-0,064	1,112	0,526	0,828	-0,420	0,907	0,015	1,018
OBSCO2_8	Jerarquía - Horizontal, Modelos basados en el consejo o la Sangha	0,374	0,944	-0,218	1,022	-0,041	0,988	0,033	1,001
v18	Repartimiento de tareas generales - especialización	6,100	2,864	5,714	2,648	5,095	3,177	5,629	2,887
v19	Repartimiento de tareas burocráticas - externalización	1,450	1,146	1,286	0,644	1,286	0,902	1,339	0,904
OBSCO1_7	Organización externa - centros de decisiones y miembros de comunidades amplias	0,257	1,017	-0,539	0,848	0,664	1,008	0,125	1,072
OBSCO2_7	Organización externa - centros autónomos, más entidades representativas	0,182	0,868	-0,033	1,181	0,101	1,090	0,082	1,044
OBSCO1_4	Financiación: privada y voluntaria	-0,036	0,883	0,645	0,599	-0,349	0,968	0,089	0,920
OBSCO2_4	Financiación: pública	0,074	0,436	0,253	0,243	0,120	0,421	0,150	0,377
Concepto 5: Marco relacional de referencia									
v7	Percepción del entorno	4,750	1,743	4,571	2,336	5,095	1,921	4,806	1,999
FAC1_20	Capital Social Organizaciones- endogamia en comunidad, misma tradición	0,287	0,398	0,300	0,437	-0,105	0,983	0,159	0,682
FAC2_20	Capital Social Organizaciones - tamaño de capital social, relaciones exogámicas (otras tradiciones y no budistas)	-0,170	0,719	-0,027	1,001	0,382	1,224	0,065	1,018
FAC1_18	Geolocalización del Capital Social - Descentralizados, base Europa	-0,235	0,964	0,428	0,540	0,121	1,035	0,110	0,900
FAC2_18	Geolocalización del Capital Social - Internacionalizados, América, Oceanía y África	0,377	1,284	-0,141	0,775	-0,237	0,852	-0,006	1,011