

BANDUE

Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones
Journal of the Spanish Association for the Sciences of Religions
XII / 2020



E D I T O R I A L

T R O T T A

CONSEJO EDITORIAL / EDITORIAL BOARD

DIRECTOR / EDITOR:

FRANCISCO DIEZ DE VELASCO, Universidad de La Laguna - Tenerife (España/Spain)

SECRETARIA / SECRETARY:

ALMUDENA RODRÍGUEZ MOYA, Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid (España/Spain)

CONSEJO DE REDACCIÓN / SPANISH EDITORIAL BOARD:

FERNANDO AMÉRIGO, Universidad Nacional de Educación a Distancia - Madrid (España/Spain)

MAR MARCOS, Universidad de Cantabria (España/Spain)

JUAN LUIS PINTOS DE CEA, Universidad de Santiago de Compostela (España/Spain)

SALVADOR RODRÍGUEZ BECERRA, Universidad de Sevilla (España/Spain)

EMILIO SUÁREZ DE LA TORRE, Universidad Pompeu Fabra - Barcelona (España/Spain)

RAMÓN TEJA, Universidad de Cantabria (España/Spain)

JULIO TREBOLLE, Universidad Complutense de Madrid (España/Spain)

AMADOR VEGA, Universidad Pompeu Fabra - Barcelona (España/Spain)

COMITÉ ASESOR INTERNACIONAL / INTERNATIONAL ADVISORY BOARD:

GUSTAVO BENAVIDES, Villanova University (Estados Unidos/USA)

GIOVANNI CASADIO, Università di Salerno (Italia/Italy)

FLORENTINO GARCÍA MARTÍNEZ, Rijkuniversiteit Groningen (Países Bajos/The Netherlands)

CHARLES GUITTARD, Université de Paris X-Nanterre (Francia/France)

ROSALIND HACKETT, University of Tennessee (Estados Unidos/USA)

ELIO MASFERRER, Escuela Nacional de Antropología e Historia (México/Mexico)

RAIMON PANIKKAR (1918-2010)

BENJAMÍN PRECIADO, Colegio de México (México/Mexico)

MICHAEL PYE, Universität Marburg (Alemania/Germany) / Otani University - Kyoto (Japón/Japan)

INSTRUCCIONES PARA LOS AUTORES / INSTRUCTIONS FOR AUTHORS:

Véase al final del volumen y la página web de Bandue /
Please, refer to the end of the volume and the webpage of Bandue:
<http://www.secr.es/bandue>

Los artículos de Bandue han sido sometidos a una evaluación externa
y a una revisión académica por los miembros del Consejo Editorial /
The papers of Bandue have been submitted to external blind peer review
and an academic refereeing by the Editorial Board

EDICIÓN, ADMINISTRACIÓN, SUSCRIPCIONES Y PUBLICIDAD:

Editorial Trotta, Ferraz, 55. 28008 Madrid — Teléfono: 91 543 03 61;

Fax: 91 543 14 88. e-mail: editorial@trotta.es. <http://www.trotta.es>

© Sociedad Española de Ciencias de las Religiones y Editorial Trotta, S.A.

ISSN: 1888-346X

D.L.: M. 35-654-2007

IMPRESIÓN: GRÁFICAS DE DIEGO, S.A.

CONTENIDO

La leyenda de la santa pecadora: María Magdalena y la conversión de la Galia. Un estudio sobre la imaginación hagiográfica: <i>José Carlos Bermejo Barrera</i>	5
Trascendencia, asombro y experiencia religiosa en la obra literaria de Jesús Montiel: <i>Ignacio Cabello Llano</i>	37
Aportaciones al análisis de la visibilización del patrimonio budista en España: algunas propuestas destacadas del vajrayana: <i>Francisco Díez de Velasco</i>	79
De la vista al gusto: la progresión de los sentidos en la poesía religiosa de Utpaladeva: <i>Óscar Figueroa</i>	131
Wicca Celtíbera: ¿es religión?: <i>Pedro García Repetto</i>	149
Los orígenes y uso del método del <i>qiyās</i> en el ámbito jurídico dentro del islam y el judaísmo: <i>Ramadan Ibrahim Mohamed Mohamed</i>	177
Mircea Eliade en Latinoamérica. Estadía y recepción temprana: <i>Patricio Iván Pantaleo</i>	203

The legend of the sinner saint: Mary Magdalene and the conversion of Gaul. A study on hagiographical imagination: <i>José Carlos Bermejo Barrera</i>	5
Transcendence, Wonder and Religious Experience in the Literary Work of Jesús Montiel: <i>Ignacio Cabello Llano</i>	37
Contributions to the analysis of the visibilization of Buddhist heritage in Spain: some notable proposals of the Vajrayana: <i>Francisco Díez de Velasco</i>	79
From Sight to Taste: The Progression of the Senses in Utpaladeva's Religious Poetry: <i>Óscar Figueroa</i>	131
Wicca Celtíbera: is it religion?: <i>Pedro García Repetto</i>	149
The origins and employment of <i>qiyās</i> method in the legal field within Islam and Judaism: <i>Ramadan Ibrahim Mohamed Mohamed</i>	177
Mircea Eliade in Latin America: stay and early reception: <i>Patricio Iván Pantaleo</i>	203

APORTACIONES AL ANÁLISIS DE LA VISIBILIZACIÓN
DEL PATRIMONIO BUDISTA EN ESPAÑA:
ALGUNAS PROPUESTAS DESTACADAS DEL VAJRAYANA*

Contributions to the analysis of the visibilization of Buddhist
heritage in Spain: some notable proposals of the Vajrayana

Francisco Díez de Velasco

Universidad de La Laguna

RESUMEN: En este artículo, tras repasar brevemente la visibilización jurídica y numérica del budismo vajrayana respecto de otras formas de budismo en España, se centra el trabajo en la visibilización patrimonial. Se repasan ejemplos destacados, revisando desde las propuestas patrimoniales más cercanas a los modelos tibetanos hasta las que optan por promover espacios de factura moderna y de tipología nueva. La notable dimensión de algunos monasterios, centros y monumentos que se repasarán, que se relaciona con el auge del turismo religioso budista en España, está generando un nuevo patrimonio religioso diferencial que la orientación vajrayana ha desarrollado de un modo especialmente destacado.

Palabras clave: Budismo en España, budismo tibetano, patrimonio budista, vajrayana.

ABSTRACT: In this article, after briefly reviewing the legal and numerical visibilization of Vajrayana Buddhism with respect to other forms of Buddhism in Spain, the work is focused on the visibilization of heritage. Notable examples are studied, reviewing from the heritage proposals closest to the Tibetan models to those that opt to promote spaces of modern appearance and of new typology. The notable dimension of some monasteries, centres and monuments that will be reviewed, which is related to the boom of Buddhist religious tourism in Spain, is generating a new differential religious heritage that the Vajrayana orientation has developed in a particularly outstanding way.

Keywords: Buddhism in Spain, Tibetan Buddhism, Buddhist heritage, Vajrayana.

* Este trabajo se inserta en el contexto del proyecto de investigación «Bases teóricas y metodológicas para el estudio de la diversidad religiosa y las minorías religiosas en España» (HAR2016-75173-P) del Ministerio de Ciencia e Innovación de España, 2017-2020. Utiliza los resultados del proyecto-contrato de investigación «Budismo en España» entre la Fundación Pluralismo y Convivencia (Madrid) y la Universidad de La Laguna cuyo resultado principal fue la monografía *Budismo en España* (Díez de Velasco 2013-2018). El material fotográfico ha sido realizado por el autor en el contexto de los anteriormente citados proyectos de investigación. Este trabajo incide, sistematizando, desarrollando y poniendo al día, en los análisis y en los datos que fueron expuestos con el título «The visibilization of the new Buddhist heritage in Spain: examples of artistic hybridization in Vajrayana retreat centers» en el International Forum on Buddhist art and Buddhism's transmission to Europe: When the Himalaya meets with Alps, Madrid, 26-29 de agosto de 2016, cuya versión reducida en español apareció en Díez de Velasco 2016.

1. *Introducción: la acción de visibilización y el caso del budismo en España*

La acción de visibilizar se construye al compartir miradas e intercambiar «modos de ver»¹, se basa en el reconocimiento², pero también se manifiesta por su contrario, la invisibilización. Se trata de procesos de interacción que se producen en el espacio social y han sido bien definidos desde el punto de vista teórico y bastante bien estudiados³, pero centrándose en mayor medida en campos como el racismo, la inmigración, la acción política, la producción mediática, los estudios de género (entre otros) o la cibernética. En general es de destacar que se ha incidido menos en su estudio en lo relativo a las cuestiones de índole religiosa y es que visibilizar resulta una actitud de toma de conciencia, un compromiso activo, poniendo de relieve lo que podría resultar más cómodo o más comúnmente aceptado soslayar, y hay que evidenciar que la religión parece configurar desde la Modernidad uno de los campos donde del modo más claro la pulsión colectiva hacia la invisibilización o el escamoteo (y en general la estigmatización) suele ser más fuerte y persistente.

Además el contexto español presenta ciertas particularidades ya que está marcado por una historia religiosa que opera sobre la acción de visibilización de las religiones de un modo especialmente distorsivo, pues se ha construido desde un pasado imaginariamente configurado por una secular renuncia a la diferencia religiosa, por la apuesta por la singularidad que deriva en una transformación en ajeno (una alienación) de lo no católico en particular, de lo religioso en general y de lo minoritario en especial. Se requiere por tanto potenciar una contramirada que intente revertir una triple (por lo menos) invisibilización que caracteriza nuestro imaginario colectivo en lo relativo a la percepción del campo religioso en la historia y en el presente. Por una parte, tendremos que neutralizar la invisibilización que podríamos denominar como nacionalcatólica y que, en general, se podría caracterizar como antipluralística, que niega la diversidad religiosa, constriñendo a la esfera de lo privado (o hasta de lo íntimo) lo no católico. Visibilizar en este caso consiste en desmontar el binomio diversidad religiosa igual a extranjería y catolicidad igual a españolidad, que tiende a enjuiciar a las «otras» religiones como propuestas ajenas, extrañas, y, en última instancia no españolas. En el caso del budismo, además, habría que tener en cuenta la lejanía incluso geográfica en su origen, la rareza, ese «estigma de lo extraño» que sería esperable que se aplicase a sus propuestas, como se hace también con las que provienen, por ejemplo, del hinduismo⁴

1. La referencia obligada a Berger 2002, cap. 1 enmarca la aproximación por la que se apuesta.

2. Seguimos en este asunto los planteamientos del último Ricoeur (2006).

3. Destacando Honneth (2003; 2005); Brighenti (2010; 2017); Le Blanc (2009) o Voirol (2005; 2009), entre otros.

4. Estamos utilizando para pensar este asunto los planteamientos pioneros en nuestro país de Joan Prat (1997; 2017 para sus reflexiones más recientes).

y muy en particular respecto de aquellas que deambulan por derroteros de lo diverso e inhabitual desde el punto de vista de su materialización en objetos y monumentos.

Por otra parte, habrá también que revertir una segunda invisibilización, en cierto modo parecida a la anterior en sus consecuencias, y que podríamos denominar como no-religiosa (pos-religiosa o incluso anti-religiosa) que es hija de la Modernidad, pero que en España se combina además con ese «tradicional» anticlericalismo (con el que se alinean también no pocos católicos). Se basa en el imaginario de la invisibilización moderna de las religiones, todas reducidas o reductibles a la intimidad, pero que, en particular, en nuestro país, se combina con los factores anteriores constriñendo «lo español», en lo que se refiere a lo religioso, al binomio católico-anticatólico. Esta posición prefiere no ver tampoco las religiones desde la mirada plural. Podría llegar en ocasiones visibilizar lo católico, quizá no en cuanto fe vivida, es decir en cuanto comportamiento percibido como religioso, pero cuando menos en cuanto patrimonio compartido, hecho de iglesias, catedrales, monasterios, ermitas, enjuiciados esos espacios como bienes de interés cultural o histórico-artístico. Pero esta forma de ver suele lanzar una mirada ciega hacia lo «minoritario» que se escamotea por falta de referencias y también por carecer del deseo de adquirirlas, en particular si se une al estigma de lo religioso el estigma de lo digno de fobia, y en especial, dado la fuerza del número en nuestro país, digno de islamofobia. El budismo en este contexto puede llegar a ser sometido a una sutil redefinición. O se escamotea de modo completo o se desdota de sus componentes religiosos, para entenderlo como otra cosa. Enjuiciado en muchas ocasiones como una filosofía y en otras como un modo de vida, se asimila y moderniza imaginándolo lejos del ámbito de lo religioso. Y este asunto ha permeado en muchos casos a los propios seguidores del budismo que prefieren no llamar religión a lo que practican optando por la denominación «más aceptable» de espiritualidad, aunque tengan comportamientos que en cualquier otro contexto no dejaríamos de calificar como religiosos: meditar, recitar, adaptar el comportamiento a una ética y hasta a una estética que se propaga desde monasterios o lugares de práctica colectiva que podrían clasificarse como centros de culto y se vehicula por medio de maestros que podrían equivaler a ministros de culto.

Queda en el caso español por determinar una tercera invisibilización, que es la que se aplica a las minorías de las minorías. Frente al peso de los musulmanes, los seguidores de los modos de cristianismo evangélico, de los cristianos ortodoxos y hasta de los judíos, que acercan o superan en sus números en España al millón de seguidores en los tres primeros casos y marcan en el caso judío una historia dilatada y una importancia simbólica reconocida hasta en el privilegio de haber suscrito un acuerdo de cooperación con el Estado a pesar de su pequeño número, en el caso del budismo los números no acompañan. Los budistas en España es bien cierto que son más que los judíos, pero no llegan ni a una décima parte

de los musulmanes o evangélicos. Visibilizar a los musulmanes, a pesar de la invisibilización inherente a su carácter de minoría religiosa en España, y al estigma islamóforo, es mucho más fácil que hacer lo mismo con los budistas. Los seguidores del islam son algo menos de dos millones, con 1700 centros de culto repartidos por toda la geografía española. En el caso de los evangélicos los números totales de seguidores serían algo inferiores, pero sus lugares de culto superan de largo los 4000⁵. En el caso del budismo por muy incluyentes que sean los criterios de pertenencia que se barajen para acceder a aventurar una cifra de seguidores, con dificultad se puede plantear que superen los 85 000 y que los lugares de culto o práctica con cierta estabilidad superen en mucho los dos centenares⁶.

Pero el budismo presenta unas características especiales porque, a pesar de resultar una minoría entre las minorías, se nos muestra como la que tiene un estatus más visible, tocada por un cierto contra-estigma que se aplica a quienes no se enjuicia como tan extraños, o incluso hasta a los que se puede llegar a percibir como aceptables, a pesar de deambular lejos de la norma acrisolada por los siglos de lo estimado como «nuestro». Se trata de una religión cuyas propuestas, aunque sea de modo muy superficial, interesan hasta a ateos muy militantes, ya que, al no establecer dioses creadores y omnipotentes, para quienes estiman elemento de definición insoslayable de lo religioso la creencia en divinidades al modo que las entienden las propuestas que se imaginan partir de Abraham, el budismo parece otra cosa. Añadamos que las publicaciones sobre budismo en España son muy numerosas, solo superadas por las que tratan del cristianismo, convirtiéndose en un producto editorial de éxito (*vid.* Díez de Velasco 2018), y este impacto no se entiende sin la valoración positiva que, como objeto de consumo, se otorga a los productos asociables al budismo, incluso a los más arduos de digerir por la cómoda mirada ahormada a las pantallas y los móviles, como resultan ser los libros. Pero a su vez este impacto editorial resulta un elemento importante de visibilización. Los budistas dicen que no suelen tener problemas convivenciales notables, que desde luego sí han tenido y siguen teniendo en ocasiones musulmanes, evangélicos y cristianos ortodoxos e independientes. No apuestan de modo general por desarrollar políticas de proselitismo, lo que potencia su discreción, ya que están abiertos a quien quiera escuchar sus propuestas, pero sin insistir en desbordar fuera de sus centros don-

5. Seguimos los datos que ofrece el Observatorio del Pluralismo Religioso en España, en la última explotación disponible de datos del Directorio de Lugares de Culto (octubre de 2019: <http://www.observatorioreligion.es/upload/88/68/ExplotacionOct2019-DEFINITIVO.pdf>): los lugares de culto evangélico ascienden a 4362, los de culto islámico a 1695, los budistas a 178 (pero solo se computan los centros estables y registrados en el Ministerio de Justicia y aquellos no registrados que han permitido su inclusión en él en cumplimiento de las normas de protección de datos, por tanto la cantidad total es algo superior).

6. El número de 85 000 es el que ofrece la propia federación budista y se recoge en el informe al respecto que publica el Ministerio de Justicia (Combaila y otros 2018: 19); un análisis más detallado de esta cuestión aparece en Díez de Velasco 2013-2018: 168ss. (sobre números de seguidores) y 284ss. (sobre número de lugares de culto).

de, además, la estética asociable, en sus diversas posibilidades, no suele disgustar, al contrario, ofrece productos para todos los gustos, desde el minimalismo zen, tenido por quintaesencia de la sobriedad elegante, hasta el abigarramiento del vajrayana, que parece no poder dejar un milímetro sin poblar de colores y objetos. En general no se suele asociar el budismo en igual medida que otras opciones minoritarias a la extranjería y su estigma, a pesar de que haya un cierto número de maestros extranjeros en España (tibetanos y butaneses de origen) y aunque, desde luego, no haya dudas de que se trata de una religión extranjera (si tal concepto tiene aún sentido en nuestro mundo globalizado). Además, no se suele, en el imaginario colectivo, asociar a estructuras de poder clerical y tiende a quedar al margen de las críticas que se vierten contra ellas, aunque las tenga y bien potentes, en especial en el tipo de budismo que vamos a repasar en este trabajo, el vajrayana. Se suele pensar al budismo como una opción muy centrada en lo individual, muy moderna, por tanto, que se asocia con el futuro más que con el pasado. Se la imagina poco centrada en lo institucional y en el poder, poco tocada por las constricciones de lo económico. Se trata de percepciones estereotipadas que nutren los imaginarios colectivos, pero que parecen funcionar, y que llevan a que se piense que el budismo mejora a quienes lo practican, que potencia la autoayuda y la autorrealización y que se asocia al éxito, a las celebridades y al buen manejo de la vida. Se resume en que ser budista se percibe como un valor positivo, a diferencia de otras opciones religiosas minoritarias, muy estigmatizadas o tenidas por religiones de inmigrantes, pobres, desequilibrados o fanáticos.

Frente a todo lo anteriormente expuesto, y que parece consolidar ese contra-estigma del budismo, se va a emprender en este trabajo una revisión de una de sus materializaciones más evidentemente religiosas desde el punto de vista de los referentes posibles para vehicularlo, que es el vajrayana, con sus múltiples budas y bodhisattvas, sus protectores y figuras sobrenaturales, su abigarrada iconografía y su apuesta por potenciar las vías monásticas, los complejos y vistosos rituales y las figuras de los lamas y tulkus a los que se respeta y venera de un modo que sonrojaría en ocasiones a los más devotamente clericales seguidores del catolicismo en nuestro país.

Y usaremos el patrimonio como guía, ya que han sido grupos que han apostado por una inversión patrimonial muy destacada, por levantar monasterios y centros de retiros muy visibles, por propuestas muy alejadas en ocasiones de lo que conforma el patrimonio religioso habitual en nuestro país. Pero previamente conviene ubicar al vajrayana en el contexto de las diversas otras formas del budismo en España, para calibrar su impacto y relevancia y determinar la representatividad que tienen los ejemplos que vamos a repasar en este trabajo.

2. *La visibilización numérica y jurídica del vajrayana en el contexto del budismo en España*

Ahondar en la acción de visibilización se puede afrontar por medio de delimitar tres grandes ámbitos, del que el tercero será el que tratemos en este trabajo, pero conviene revisar someramente los otros dos. Se trata de la visibilización numérica, la jurídica y la patrimonial (Díez de Velasco 2009b).

En lo que se refiere a la primera, hay que tener en cuenta que la presencia de centros de culto budista en España es reciente. Los primeros grupos estables comenzaron en España poco antes de que el país se dotase de un sistema democrático en el nuevo escenario de libertad propiciado por el desmantelamiento del franquismo y su apuesta por impedir o invisibilizar el pluralismo tanto político como religioso. En este contexto, uno de los principales empeños fue garantizar el libre ejercicio de la religión tras décadas de exclusividad religiosa que impidió el desarrollo del budismo más allá del nivel individual (Díez de Velasco 2009a; 2013-2018: cap. II; Arroyo 2012; 2013). El año 1977 será clave en la llegada de los primeros maestros orientales y la implantación de verdaderos grupos y centros de práctica budista. A comienzos de ese año se fundó el primer centro budista estable en España, el dojo zen de Sevilla (Araque 2007), por seguidores del monje japonés Taisen Deshimaru, promotor de la introducción del zen soto en Europa, que solo visitó España en una ocasión, en 1981, donde en Barcelona inauguró un centro e impartió enseñanzas. En 1977, pero pocas semanas después de la puesta en marcha del dojo zen de Sevilla, se produce visita a Barcelona del maestro tibetano Akong Rimpoché, la primera de muchas que ha hecho a España hasta su muerte en 2013, y marcará el comienzo de la implantación del budismo vajrayana de la escuela kagyupa, que tiene una destacada presencia en España, a la que no fue ajena la visita y la labor a partir del año 1983 y hasta su muerte de otro de los grandes maestros de este linaje, el tibetano Kalu Rimpoché y luego de sus discípulos. También en el año 1977 se produjo la primera visita a Ibiza de los lamas Yeshe y Zopa, promotores de la red de centros tibetanos de la escuela gelugpa que tomaron la denominación de Nagarjuna y que comenzaron sus actividades ya en 1978 y dependen de la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana, con sede en Estados Unidos. Los años posteriores han estado marcados por la visita de gran número de maestros budistas de muy diversas escuelas, entre las que destacan la media docena realizadas por el propio Dalai Lama. En paralelo se ha desarrollado la puesta en marcha de centros por todo el país, pero el peso del vajrayana se ha mantenido en la línea de estos primeros momentos. Más de la mitad de los centros budistas que hay en España se asocian con esta forma de budismo mientras que con el zen se asocia un cuarto de los mismos y con otras orientaciones el otro cuarto (Díez de Velasco 2013-2018: 284ss.). Por tanto, en lo que se refiere a la visibilización numérica del vajrayana

respecto del resto de las formas de budismo en nuestro país se puede defender que en torno a la mitad de los budistas españoles estarían insertos en esta orientación que repasamos en este trabajo.

En lo que se refiere a la visibilización jurídica el budismo presenta tres contextos clave, que son el desarrollo del proceso de registro en el Ministerio de Justicia de los grupos budistas, la formalización y fortalecimiento de la federación budista y el reconocimiento del notorio arraigo y sus implicaciones derivadas entre las que destaca la puesta en marcha de un protocolo funerario budista en España. El peso en estos tres aspectos del budismo vajrayana ha sido destacado y conviene repasarlos antes de ahondar de modo más específico en la visibilización patrimonial.

Y es que un elemento importante en la institucionalización y visibilización jurídica lo marca el que los grupos budistas opten por registrarse como entidades religiosas y no se limiten a actuar como asociaciones de carácter cultural o simplemente renuncien a cualquier tipo de institucionalización. Hay que tener en cuenta que el número de asociaciones en general es muy grande, millares en cada comunidad autónoma, entre las que los grupos de carácter religioso son minoría, y por tanto tienden a desvanecerse y su voz se oye muy poco. Además, hay que tener en cuenta que, en ocasiones, en los foros asociativos impera una cierta estigmatización de los discursos religiosos. Por el contrario, el número de entidades religiosas registradas es mucho menor y por tanto la voz, aún de las minorías, es más audible y no está sometida a estigmatización, pues todas pertenecen a esa misma categoría de grupos que se reconocen y son reconocidos como religiosos. En España estos procedimientos registrales se llevan a cabo en el Registro de Entidades Religiosas del Ministerio de la Presidencia⁷ y culminarlos suele conllevar no solo una cierta mayor protección de los lugares de culto registrados, sino también una simplificación de muchos de los procedimientos administrativos de todo tipo a los que se puede enfrentar un grupo religioso. En la actualidad (a finales de 2019) hay casi noventa grupos budistas registrados y los que pueden asociarse al budismo vajrayana son casi sesenta⁸ y los asociables a otras

7. Se puede consultar en: <https://www.mjusticia.gob.es/cs/Satellite/Portal/es/areas-tematicas/libertad-religiosa/registro-entidades-religiosas>; sobre su funcionamiento: Murillo 2013; hasta la última reorganización ministerial dependía del Ministerio de Justicia.

8. Son los siguientes, citados por su número, denominación, fecha de inscripción y sede: 172: Karma Kagyu de Budismo Tibetano (03/1982), Barcelona / 226: Comunidad Religiosa Dag Shang Kagyu (06/1985), Graus, Huesca / 436: Comunidad para la Preservación de la Tradición Mahayana (06/1990), Valencia / 751: Sakya Tashi Ling (03/1994), Olivella, Barcelona / 940: Shenphen Tersar Dzong (10/1995), Valencia / 1079: Centro de Estudios Budistas Tibetanos Ganden Choeling (06/1996), Ciutadella, Baleares / 2073: Nyigma Tersar (07/2002), Valencia / 2075: Sakya Trinley Ling (07/2002), Vall d'Alba, Castellón / 2130: Sakya Gephel Ling (04/2003), Barcelona / 2935: Centro Budista Tara (07/2004), Barcelona / 3021: Thubten Dhargye Ling (11/2004), Madrid / 3224: Centro Budista Tibetano Chakrasamvara (02/2005), Sevilla / 3910: Centro Budista Kadampa Mahakaruna (12/2005), Castellón / 4423: Kmc España (Centro de Meditación Kadampa), (06/2006) Alhaurín el Grande, Málaga / 5622: Centro Budista Vajrayana (10/2006), Majadahonda, Madrid / 7498: Centro Budista Sugata (09/2007), Murcia / 7518: Centro Budista Mahamudra (09/2007), Sevilla / 9302: Centre Budista Dharma Kadam

orientaciones son veintiséis (una decena al zen japonés y el resto a otras escuelas)⁹. Resulta por tanto en este aspecto muy destacada la visibilidad jurídica de los grupos del vajrayana, muy superior a su visibilidad numérica. Se explicaría en parte porque no les suele plantear problemas

(02/2008), Es Mercadal, Baleares / 10457: Chökorling (04/2008), Molina de Segura, Murcia / 10459: Centro Budista Amitabha Chöeling (04/2008), Málaga / 10712: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Huelva (05/2008), Gibralfuente, Huelva / 10714: Centro Budista Lochana (05/2008), Cádiz / 10726: Centro Budista Aryadeva (06/2008), La Laguna, Tenerife / 10744: Centro Budista Naropa (07/2008), Castellón / 10829: Centro Budista Potala (10/2008), Palma, Baleares / 11491: Centro Budista Kadampa Duldzin (12/2008), Valencia / 11625: Treloknath Ling (01/2009), San Feliu de Guixols, Girona / 11778: Círculo Niguma (03/2009), Madrid / 13305: Centro Budista Tibetano Teckchen Chöeling Coruña (05/2009), A Coruña / 13431: Centro Budista Avalokiteshvara (07/2009), Aracena, Huelva / 13549: Centro Budista Tibetano Shedrub Chöeling (10/2009), Xeraco, Valencia / 13621: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Cádiz (11/2009), San Fernando, Cádiz / 13727: Comunidad Religiosa de Budismo Shambala (01/2010), Madrid / 13871: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling La Coruña (04/2010), A Coruña / 14070: Amics del Dharma de Menorca (06/2010), Mahón, Menorca / 14138: Sakya Drogön Ling (07/2010), Denia, Alicante / 14148: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling (09/2010), Madrid / 14335: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Vigo (12/2010), Vigo / 14855: Centro Budista Kagyu Thubten Ling (07/2011), Ibiza / 15004: Centro Budista Tibetano Nyare Choeling (10/2011), Ciutadella de Menorca, Baleares / 15159: The Mirror Buddha Dharma Community (12/2011), Las Palmas de Gran Canaria / 15161: Centro Budista Tibetano Ganden Choeling El Escorial (12/2011), El Escorial, Madrid / 15876 (2964-SG/A): Lama Tsongkhapa (04/2013), Palma de Mallorca / 15878: Centro Budista Kadampa Sukhavati de Albacete (04/2013), Albacete / 15989: Centro Budista Kadampa Tara de Granada (08/2013), Granada / 022442: Comunidad Budista Palpung (04/2015), Laroles, Granada / 22750: Centro Budista Kadampa Maitreya (01/2016), San Sebastián / 22933: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Logroño (03/2016), Logroño / 22939: Palpung Samphel Chöling (02/2016), Huesca / 23760: Tantra Budista (11/2017), Gerona / 23808: Casa Virupa (01/2018), Tavertet, Barcelona / 24066: Comunidad Budista Gangchen Jangchub Ling (Ngalso-España) (04/2018), Málaga / 024274: Budismo Tibetano Lobsang Dakpa (07/2018), Madrid / 024314: Centro Budista Kadampa Khalpa Bhadra (09/2018), Gerona / 024382: Instituto De Budismo Tibetano Hayagriva (11/2018), Madrid / 024461: Centro Budista Kadampa Lamrin (12/2018), Valladolid / 024463: Centro Budista Kadampa Yhe Tsongkhapa (12/2018), Zaragoza / 024627: Centro Budista Tibetano Ganden Choeling Gandia (04/2019), Gandía.

9. Son los siguientes, citados por su número, denominación, fecha de inscripción y sede: 296: Comunidad Budista Triratna (Orden Budista Occidental) (05/1988), Benimantell, Alicante / 429: Comunidad Budista Soto Zen (06/1990), Casas del Río, Valencia / 559: Nichiren Shoshu Myoshoji (10/1991), Madrid / 736: Soka Gakkai de España (01/1994), Madrid / 763: Comunidad Budista Zen del Camino Abierto (04/1994), Válor, Granada / 1122: Asociación Budista de la Luz de Buda (03/1998), Madrid / 1137: Asociación Budista Triratna (07/1998), Valencia / 1321: Jodo Shinshu Isshin Ikko Ha de España (01/2001), Sevilla / 3513: Chan Ssu Lun (Chan de los Cuatro Tratados) (06/2005), Pla de Manlleu, Tarragona / 5591: Tradición Budadharma Zen Soto (07/2006), Valencia / 5732: International Buddhist Progress Society (Spain), (12/2006), Madrid / 7283: Arya Marga Sangha (09/2007), Las Palmas de Gran Canaria / 11429: Comunitat Budista Zen Soto Esperit del Despertar (11/2008), Barcelona / 11453: Comunidad Budista - Zen Fo Zong Ming Zhao en España (Comunidad Budista Gran Iluminación de Buda Verdadero en España) (12/2008), Madrid / 13258: Comunidad Budista Zen Jardín de Luz (03/2009), Madrid / 14184: Dojo Zen Barcelona Kannon, Centre Budista (11/2010), Barcelona / 14285: Comunidad Budista del Interse (12/2010), Valencia / 14400: Templo Zen Soto Seikyūji (03/2011), Morón de la Frontera, Sevilla / 14861: Comunidad Budista Zen Luz del Dharma (07/2011), Santa Cruz de Tenerife / 14881: Comunidad Religiosa Yun Hwa del Budismo Social Español (07/2011), Barcelona / 15734: Comunidad Religiosa Budista El Olivar del Buda (11/2012), Acebo, Cáceres / 16043: Kaiko Dojo Zen de Sevilla (06/2013), Sevilla / 16188: Ambedkarite Buddhist Society Spain-Sociedad Budista Ambedkariana España (07/2014), Barcelona / 22540: Comunidad Budista Triratna de Cataluña (06/2015), Barcelona / 23328: Templo Budista Keiryūji (Templo del Torrente de la Montaña) (03/2017), Camprodon, Gerona / 24978: Comunidad Budista Triratna De Valencia (10/2019), Valencia.

identificarse como grupos religiosos, asunto que no es tan claro en el caso de los seguidores del zen, por ejemplo, y en una aún mayor medida es rechazado entre los seguidores del budismo teravada, que no suelen registrarse. La mayor seguridad jurídica asociada al quehacer de los centros registrados lleva a que no tengan reparo en apostar por visibilizarse también desde el punto de vista patrimonial y emprender inversiones mayores en sus instalaciones.

La acción federativa es otro instrumento de visibilización jurídica muy notable, ya que la administración tiende a buscar interlocutores únicos con las confesiones religiosas y las federaciones son un elemento de intermediación evidente. En el caso del budismo, en 1991 se constituyó la Federación de Comunidades Budistas de España y se registró en el Ministerio de Justicia en 1995. Como miembros fundadores estaban los cinco primeros colectivos que se registraron, tres del vajrayana (Karma Kagyu de Budismo Tibetano, la Comunidad Religiosa Dag Shang Kagyu y Comunidad para la Preservación de la Tradición Mahayana) y dos de otras orientaciones (la Orden Budista Occidental, hoy denominada Comunidad Budista Triratna y la Comunidad Budista Soto Zen). En la actualidad y desde comienzos de 2019 la federación ha cambiado su nombre por el de Unión Budista de España-Federación de Entidades Budistas de España y los grupos asociados son diecinueve de los cuales diez son del vajrayana y nueve de otras orientaciones¹⁰. Por tanto, de nuevo en este aspecto de la visibilidad jurídica, el budismo vajrayana mantiene una presencia que supera la mitad de los implicados. La federación fue clave para que se reconociese el notorio arraigo en 2007 por parte del Estado al budismo que lo ha situado en una posición de cierto privilegio al que solo habían accedido en España hasta ese momento cristianos (de distintas denominaciones: católicos, evangélicos, ortodoxos, mormones y Testigos de Jehová), musulmanes y judíos, jugando por tanto en cierto modo el papel de vanguardia de las «minorías de las minorías» en sus necesidades peculiares. El notorio arraigo es un elemento de visibilidad jurídica importante, paso necesario a la hora de abrir el camino a la negociación de acuerdos, aunque no implica automáticamente tal resultado. Si bien realmente el notorio arraigo sin posteriores acuerdos parecería tener poco contenido, por una parte conlleva que la voz de las confesiones a las que se reconoce sea más tenida en cuenta, por ejemplo en los foros oficiales (al formar parte de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia y al Patronato de la Fundación Pluralismo y Convivencia) y además, desde 2015, a que se les asimile en algunos aspectos a las confesiones con acuerdos de cooperación firmados

10. Del vajrayana son: Centro Tara / Círculo Niguma / Comunidad Para La Preservación De La Tradición Mahayana / Dag Shang Kagyu / Kagyu Samye Dzong / Nyingma Tersar / Sakya Drogon Ling / Sakya Tashi Ling / Shambhala / Thubten Dhargye Ling. De otras orientaciones: Comunidad Budista Interseer / Comunidad Budista Soto Zen / Comunidad Budista Triratna / El Olivar Del Buda / Soka Gakkai De España / Templo Soto Zen Seikyujji / Tradición Budadharma Zen Soto / Yun-Hwa / Dojo Zen Barcelona Kannon.

con el Estado, por ejemplo en lo relativo reconocimiento de los matrimonios realizados según los rituales propios o en la inscripción en el registro de los ministros de culto que en la actualidad serían algo menos de medio centenar, pero que podrían alcanzar los varios centenares si se desarrollase plenamente la cuestión¹¹. Esa capacidad acrecentada de interlocución del budismo ha llevado a conseguir un resultado positivo muy reivindicado por las escuelas del vajrayana en un asunto particularmente sensible como es el de la muerte y en el que en Asia el budismo tiene un predicamento especial. Se partía de que, en 1998, la federación solicitó sin éxito al Ministerio de Justicia que pudiese los medios para permitir que, de acuerdo con lo que se defendía en diversas sensibilidades budistas, se autorizase a que el cadáver de los fieles budistas que así lo expresaren no se manipulara (o se minimizara la manipulación) durante un plazo de tres días tras la defunción. Este tipo de práctica enfrentaba los modelos de evacuación del cadáver comunes en las religiones con acuerdos, en la legislación funeraria española, y en los protocolos de policía sanitario-mortuoria. En 2015, tras una negociación en la que se reunieron los representantes budistas con una empresa de servicios funerarios (Parcesa) bajo los auspicios del Ministerio de Justicia, se firmó, en la propia sede del ministerio y con una visibilización mediática e institucional destacada, el Protocolo Funerario Budista que no solo permite que se respeten los tres días, sino incluso que el cadáver, siguiendo las estipulaciones más exigentes en plazos, las del vajrayana, pueda llegar a quedar sin evacuar hasta 49 días para los casos más excepcionales si así lo estiman conveniente los ministros de culto budistas¹². Se trata de una acción de cooperación que se ha resuelto sin necesidad de firmar acuerdos o reflejarse en reales decretos, sino por medio de una fórmula de pacto puntual, y que satisface una reivindicación que pone a España a la cabeza de los países que, fuera de Asia, presentan una mayor apertura a las peculiaridades budistas en esta cuestión y un ejemplo de visibilización jurídica en la que las sensibilidades del vajrayana han marcado la pauta y que sitúa al budismo, en este asunto, en una posición ejemplar en el campo religioso español que puede servir de modelo para muchas otras confesiones (*vid.* Castro *et al.* 2019: 26-27).

Otra institución que aglutina a grupos budistas y que se circunscribe a la zona catalana es la CCEB (Coordinadora Catalana de Entidades Budistas)¹³, incluye no solo a grupos registrados como religiosos sino

11. Agradezco las informaciones que en relación con diversas cuestiones tratadas en este trabajo se han extraído de las entrevistas que en diversas ocasiones he realizado a los distintos presidentes de la federación budista (Antonio Mínguez, Miguel Ángel Rodríguez Tarno, Florencio Serrano, Enrique Caputo) y muy especialmente al abogado y secretario de la misma, Luis Morente.

12. El protocolo, en una versión resumida se puede consultar en la página web oficial de la federación budista: <http://www.federacionbudista.es/resumen-del-protocolo-funer.html>; lo analiza Martínez de Villa, 2017.

13. Véase <https://www.ccebudistes.org>; para el listado de los miembros: <https://www.ccebudistes.org/es/entidades-miembro>.

también a asociaciones budistas. El porcentaje de los grupos del vajrayana respecto de la totalidad sigue las pautas repasadas hasta ahora: de las 29 entidades miembro, 15 se asocian a orientaciones del budismo tibetano.

En suma, la visibilización numérica y jurídica del vajrayana en el contexto del budismo en España es particularmente destacada y justifica que la dedicación a su visibilización patrimonial resulte significativa desde el punto de vista metodológico, si añadimos que han puesto en marcha monasterios y centros con un impacto patrimonial muy notable y han erigido monumentos espectaculares, repasar algunos de ellos incide de modo paradigmático en la acción de visibilización que se intenta en este trabajo.

En este aspecto nos encontramos con el panorama general siguiente, y es que con el establecimiento de las primeras comunidades budistas, fue surgiendo un nuevo patrimonio artístico budista que presenta dos contextos principales: los centros urbanos de prácticas y los centros de retiros. En los primeros, el desarrollo de programas iconográficos budistas muy visibles ha tenido que enfrentar la limitación tanto del espacio disponible, pues suelen ser locales de un tamaño relativamente reducido, como del tipo de ubicación, pues suelen situarse en edificios de uso múltiple (viviendas o locales), en los que una visibilidad diferencial muy evidente y estridente podía plantear problemas. Por tanto, centraremos nuestra atención en el otro tipo de propuestas, los centros de retiros, enfocando la atención en algunos de ellos, ya que suelen ubicarse en zonas no urbanas y el desarrollo de propuestas arquitectónicas e iconográficas diferenciales ha sido, por tanto, mucho más fácil.

En ellos se ha optado por tres vías de expresión que vamos a repasar a continuación incidiendo en los ejemplos más destacados y con mayor soleira. En algunos casos se han importado modelos constructivos y artísticos asiáticos dando lugar a centros en los que el choque estético respecto del patrimonio artístico español es muy notable y parece que estuviéramos en Asia más que en España. En otros casos se han combinado los elementos orientales con elementos locales o modernos, produciéndose una multi-forme hibridación en la que el acomodo patrimonial es claro, pero sin dejar de hacerse patente de modo bien visible el contexto budista. Por último, en otras ocasiones, se ha optado por redefinir y resignificar el patrimonio budista generando nuevos espacios y propuestas, en las que en ocasiones lo budista solo se puede notar si se realiza un esfuerzo extra para visibilizarlo. Nos basaremos, para reducir la cuestión a unos límites abarcables, en un trabajo de esta índole a algunos ejemplos especialmente significativos.

3. *Como si fuera un rincón del Tíbet en España: ejemplos de las propuestas patrimoniales más cercanas a los modelos orientales*

Vamos a repasar a continuación algunos ejemplos muy destacados de visibilización patrimonial con programas de construcción de edificios y de decoración de los mismos que se alinean con los modelos asiáticos, esos que podemos encontrar en el Tíbet o en Bután. Se asocian significativamente con una de las grandes escuelas del vajrayana, la kagyupa, cuya presencia y desarrollo en España, como vimos al recordar la llegada de los maestros Akong Rimpoché y Kalu Rimpoché, es de las más tempranas.

3.1. Dag Shang Kagyu como paradigma

El ejemplo quizá más destacado de la inclusión sistemática de modelos constructivos asiáticos lo ofrece el monasterio Dag Shang Kagyu (Pannillo, Huesca), ubicado en el Pirineo aragonés. Asociable a los linajes shangpa kagyu y dagpo kagyu, fue puesto en marcha por Kalu Rimpoché en 1984 (Chopel 1995) y es uno de los complejos budistas más impresionantes y completos de España (*vid.* Araque 2006). Es el punto principal de una red con una decena de centros urbanos de práctica por todo el país¹⁴, que aglutina en torno a un millar de seguidores activos en España y se incluye en la red internacional liderada por el segundo Kalu Rimpoché¹⁵, el joven tulku que ha sido reconocido como la reencarnación del fundador del centro Dag Shang Kagyu. Fue la segunda comunidad budista en registrarse en el Ministerio de Justicia como grupo religioso donde aparece Dag Shang Kagyu y la dirección del monasterio como referencia central del colectivo. Fue una de las cinco comunidades fundadoras de la federación budista y su tercer presidente, Florencio Serrano, que ejerció el cargo de 2010 a 2016, es miembro de esta comunidad y también la ha presidido. Por tanto, la visibilización jurídica del colectivo ha sido una apuesta clara desde el primer momento, la visibilidad numérica del grupo es notable y el monasterio Dag Shang Kagyu aparece visibilizado de modo bien evidente como el lugar central y referencial de toda la red. Hay que tener en cuenta también la visibilidad patrimonial cultural que evidencia que hayan puesto en marcha una editorial propia nombrada Chabsöl que cuenta con una veintena de títulos publicados (*vid.* Díez de Velasco 2018: 91-92).

Dag Shang Kagyu parece un rincón del Tíbet o de Bután en pleno Pirineo, con los elementos decorativos y arquitectónicos característicos del budismo tibetano: los grandes estupas, una gran sala de culto (*gompa*

14. Véase <https://dskpanillo.org/page/centros-hermanos>; Díez de Velasco 2013-2018: 238-246, los centros urbanos de prácticas asociables a esta red se encuentran en Almería, Barcelona, Bilbao, Gran Canaria, Irún, Madrid, Mallorca, Tenerife, Vigo y Zaragoza.

15. Véase <http://www.paldenshangpa.org>.

en tibetano), un centro de estudios (*shedra* en tibetano), puertas decoradas, imágenes pintadas en la roca, banderolas y estandartes¹⁶. Entrando en más detalles hay que indicar que es uno de los centros en que se ha invertido más en la construcción de estupas. Se trata de un tipo de monumento para albergar reliquias que se circumambula, pero que, salvo casos excepcionales, no suele tener su interior accesible. No es una forma de arquitectura religiosa que resulte comparable, por tanto, a las que encontramos en la cultura española. En Dag Shang Kagyu se encuentra el segundo gran estupa que se levantó en el país, que se consagró en 1992 y que presenta la particularidad de que se ha aprovechado el espacio interior para incluir una sala de meditación, por tanto, se ha doblado el uso ritual del monumento, que se utiliza en las habituales ceremonias procesionales alrededor del mismo, pero también se usa para las prácticas meditativas (Ilustraciones 1 y 2). Se añaden en la actualidad también otros dos grandes estupas, uno de ellos, el más reciente, de kalachakra, situado en las proximidades del primero y en la parte central del complejo y el otro ubicado en una zona más retirada del recinto. También jalonan el acceso a la zona ceremonial del centro ciento ocho pequeños estupas, de menos de dos metros, se ubican en el camino que va de la gran puerta monumental de acceso hasta la zona principal (Ilustración 3). El complejo se puede dividir en tres grandes zonas. La más espectacular, y que presenta una factura de una indudable monumentalidad tibetana, es la que incluye los edificios ceremoniales del complejo, con la *gompa* como centro simbólico hacia el que se converge por una parte desde la gran puerta de entrada y la senda jalonada de pequeños estupas y por otra desde la zona de grandes estupas que incluye un edificio para ofrendas y detalles en los accesos como imágenes de Buda. Los edificios principales presentan varios tejados superpuestos a cuatro aguas con el aspecto y las proporciones tradicionales tibetanas, destacando muy especialmente la gran *gompa* que se ubica en un edificio exento cuyas proporciones y decoración son plenamente asiáticas (Ilustraciones 4 y 5). Esta es la zona que se enseña (incluso con un horario de visitas estipulado) a los visitantes ocasionales que se sienten atraídos por el exotismo de hallar en medio del Pirineo una oferta turística diferencial de los otros puntos de interés que se promocionan en la comarca, y que se visibiliza incluso en la señalética general. La segunda zona de Dag Shang Kagyu se podría definir como más volcada al interior de la comunidad, frente a la ceremonial que resulta más dirigida a la representación y a lo exterior, y es la que se especializa en la faceta de estudio asociada con el monasterio. Está en una zona más apartada e incluye una gran biblioteca-centro de estudios (*shedra*), que se ubica en un edificio exento de aspecto y factura tibetana (Ilustración 6) y una zona acotada para retiros de una duración de cuatro años y que han culminado, en cada uno de los que se han

16. De los que da buena cuenta, por ejemplo, la extensa galería fotográfica que se incluye en su página web: <https://dskpanillo.org>; o también Araque 2006a.

desarrollado hasta el presente, una veintena de participantes. Se trata de una zona de acceso restringido enmarcada por una puerta decorada. La tercera zona es la de alojamiento e incluye casas para que residan los lamas que forman una comunidad numéricamente destacada, y también los alojamientos de visitantes y otros residentes del centro, con espacios de refectorio, cocinas, almacenes y demás dependencias. En este caso los elementos asiáticos son mucho menos destacables, salvo en la habitual iconografía tibetana que preside los espacios y en general se ha optado por adaptar los modos de construcción tradicionales de la zona y se aprovechan edificios locales en los que la piedra vista y los tejados a dos aguas son habituales. También se están empleando técnicas de construcción y diseño modernas (aunque con cierto aspecto oriental) para los edificios funcionales de nueva planta como es el que denominan Norbuling y está en vías de cerramiento y servirá de alojamiento y para otros servicios.

En resumen, la influencia artística local es poco apreciable en las partes más significativamente religiosas de Dag Shang Kagyu quizá porque desde el comienzo ha habido una comunidad de monjes de origen asiático y principalmente butanés (liderados por el lama Drubgyu) que han supervisado los procesos de construcción y el programa artístico de todo el complejo.

Hemos escogido Dag Shang Kagyu para ser revisado con algo de detalle por tratarse del monasterio del budismo vajrayana más paradigmático en lo que se refiere a su visibilidad a la oriental en nuestro país. Pero en este punto convendría introducir más brevemente a otro colectivo: fueron la primera comunidad budista en registrarse en el Ministerio de Justicia y otra de las fundadoras de la federación budista. Se trata de la red Samye Dzong¹⁷, fundada por Akong Rimpoché, el primer maestro del budismo vajrayana que impartió enseñanzas en España. Pertenecen a la escuela kagyupa, como los anteriores, y también como ellos reconocen como cabeza de la misma y como XVII karmapa a Ogyen Trinley Dorje, que cuenta con el plus que le otorga el haber sido reconocido en 1992 por el XIV Dalai Lama (actuando en su calidad de cabeza espiritual del budismo tibetano) respecto del otro candidato, Trinley Thaye Dorje, que veremos que reconoce otro de los grupos que repasaremos a continuación, Diamond Way, y que marca una división no plenamente resuelta pero en vías de clara solución y convergencia¹⁸ en esta escuela

17. Véase <https://samye.es>. Los centros se enumeran en: <https://samye.es/centros>.

18. Una exposición de los comienzos de la problemática la desarrolla Waterhouse (1995), pero hay que tener en cuenta los cambios en la resolución de la división en la escuela en los últimos tiempos que se derivan del Joint Statement negociado al respecto (<https://kagyuoffice.org/joint-statement-of-his-holiness-ogyen-trinley-dorje-and-his-holiness-trinley-thaye-dorje/>) y que redefinen la cuestión. Las posiciones encontradas a escala española, exigen una convergencia en la política del mutuo reconocimiento entre los interlocutores más significados, por un lado los seguidores de la red Diamond Way, que tiene un destacado impacto numérico y patrimonial en nuestro país, pero una visibilidad jurídica, como veremos, escasa y los seguidores de la red Samye Dzong, con una destacadísima visibilización jurídica y un peso en las decisiones en la federación budista muy notable.

del vajrayana. La red Samye Dzong ha puesto en marcha retiros de larga duración ya que desde 1996 cuentan con un centro de retiros y monasterio en Cataluña, denominado Samye Dechi Ling, con varias propiedades en la provincia de Gerona, en el que, por primera vez en España, se desarrolló por parte de una quincena larga de personas el tradicional retiro kagyupa que duró de 3 años y 7 meses desde 2003 a 2007, seguido de otro de cuatro años de 2008 a 2012 y retiros individuales posteriormente. Tienen también centros urbanos de prácticas en Barcelona, Las Palmas de Gran Canaria, Manresa y Palencia. Presentan una interesante particularidad en lo que a este trabajo de visibilización se refiere, y es que en relación con este primer retiro culminado en 2007 algunos miembros de la comunidad participaron en 2009 en la primera película documental budista comercial española, titulada *Blow Horn*¹⁹, estrenada en 2010 y dirigida por Luís Miñarro, siguiendo un guion del propio director y de Ángel Vidal Palet (el lama Jinpa Gyamtso²⁰) que en ese momento era uno de los maestros de la comunidad, junto a la lama Tsondrú Sangmo (Lourdes Clapés, que sigue al frente), pero que desde 2015 ha abandonado el grupo. En la película se describe el viaje a la India, para visitar los centros budistas y en especial el monasterio de Sherab Ling, por parte de un grupo de retirantes españoles, pero presenta el interés de incluir diversos extras en los que se documenta la vida y las actividades que se desarrollaron durante el retiro antes citado y hacen visible tanto el patrimonio constructivo e iconográfico del grupo en España, como el proceso de desarrollar el retiro. Dado el impacto que el cine y este tipo de productos culturales tiene, mucho mayor que el que suelen alcanzar otras propuestas empleadas por los grupos budistas, la referencia a Samye Dzong presenta un destacado interés en este análisis de la visibilización patrimonial del vajrayana y su entronque con las referencias asiáticas resulta bien patente.

3.2. Karma Guen

Muy destacada resulta la visibilidad patrimonial del complejo denominado Karma Guen (Vélez-Málaga, Málaga)²¹, que comenzó a ponerse en marcha en 1987, con anterioridad a la separación de los linajes karma kagyú por la controversia del reconocimiento del XVII Karmapa. Se incluye en la red internacional Diamond Way que lidera el lama Ole Nydahl y de hecho fue durante años el mayor centro de retiros del colectivo en Europa. Sigue siendo el mayor de España donde la red tiene cerca de una veintena de centros²².

19. Se pueden consultar datos en la página de la Filmoteca de Catalunya (<https://www.filmoteca.cat/web/ca/film/blow-horn>).

20. Véase <https://samye.es/lama-jinpa-gyamtso>.

21. Véase <https://www.karmaguen.org>.

22. Véase <https://www.diamondway-buddhism.org/diamondway-buddhist-centers/country/spain>. Los centros se ubican en: Coruña, Bailén, Barcelona, Bilbao, Canarias, Cartagena,

Ha ido creciendo a la vez que lo han hecho los proyectos religiosos, educativos y culturales que alberga y que se proyectaron desde el principio en un ambicioso programa como expuso en su día el principal responsable de la puesta en marcha del lugar, Pedro Gómez (Gómez 1995). Todavía no han llegado a concluirse, como ocurre, por ejemplo, con un proyectado museo de arte tibetano que todavía no se ha materializado plenamente, aunque en Karma Guen hay un destacado número de piezas artísticas que se han mostrado en exposiciones en la zona o se han prestado para exposiciones temporales en diversos lugares, aumentando la visibilidad del colectivo.

Incluye Karma Guen un estupa de kalachakra de 14 metros (Ilustración 7) construido en 1994 y que preside todo el complejo por su posición en la parte alta del terreno a disposición de la comunidad y fue diseñado por Lopñ Tsechu Rimpoché, que fue uno de los principales maestros del líder de Diamond Way, el lama Ole Nydahl, y vivió desde 1995 hasta su muerte, en 2003, en España. Se trata, por tanto, de un elemento de visibilidad plenamente asiático muy destacado en el conjunto patrimonial del monasterio y se ha convertido en una referencia también para el deporte en la zona. Así, por ejemplo, el estupa resulta un hito simbólico en la prueba ciclista denominada, por la razón de pasar por los alrededores del monumento, «El desafío del Buda»²³ que ha alcanzado en 2019 su XII edición y convocó en ocasiones a más de un millar de participantes y se integró incluso entre las pruebas del campeonato de Andalucía (*vid.* Perea y Díez 2011: 163-164).

Pero el edificio que resulta más destacado en la propuesta arquitectónica y artística budista materializada en Karma Guen es una enorme sala de culto que se denomina Gompa Thaye Dorje en honor al karmapa que reconocen en Diamond Way. Se trata de uno de los espacios de culto budista más grandes fuera de Asia, con capacidad para cerca de 2000 asistentes en su interior, que resulta impresionante también desde el exterior por sus proporciones.

Es una sala de factura arquitectónica moderna (Ilustración 8), pero completamente decorada siguiendo el tradicional estilo karma gadri con escenas de la vida de Buda y de los maestros del budismo tibetano y en especial de la escuela karma kagyü y con seres sobrenaturales del panteón tibetano. Se trata, por tanto, de una apuesta por el enraizamiento en los modelos más auténticos de la iconografía tibetana. Destaca por su simbolismo y la reivindicación del entronque de Diamond Way en el linaje karma kagyü, el mural situado a la derecha del altar principal, tras una estatua del XVI Karmapa, y en el que se le representa a él y a sus quince antecesores (Ilustración 9).

Resulta notable en esta representación la parte inferior derecha en la que se figura al XVI Karmapa rodeado de discípulos a los que encarga

Empordà, Fuengirola, Granada, Madrid (dos centros), Málaga, Marbella, Palma, Roses, Sevilla, Benalmádena, Torre del Mar y Vigo, también Díez de Velasco 2013-2018: 247-250.

23. Véase www.eldesafiodelbuda.es.

que transmitan las enseñanzas del linaje por el mundo occidental y se incluyen representaciones de monumentos de todo el mundo, como la Estatua de la Libertad o la Torre Eiffel y también se figura el paisaje de Karma Guen. El altar principal es también de grandes proporciones y lo preside un trono con la efigie del karmapa al que está dedicado el edificio. Es de reseñar que, a pesar de su enorme tamaño, el edificio no resulta en ocasiones suficiente para los millares de seguidores del grupo que se congregan en el lugar y que acuden desde muy diversos lugares del mundo y además resulta interesante evidenciar que los seguidores españoles en estos eventos son una minoría. En la ceremonia de phowa de 2007, por ejemplo, que estuvo presidida por el karmapa Thaye Dorje participaron más de 4000 personas, desbordando las instalaciones del grupo. En la phowa de 2010, sobre la que se hizo un seguimiento detallado (Perea y Díez, 2011), en plena crisis económica, la afluencia bajó, excediendo en poco los 1000 participantes, una cifra que, de todos modos, resulta excepcional en el budismo español, solo superada en las grandes ceremonias presididas por el Dalai Lama y por muy pocos otros grandes líderes budistas. Pero lo significativo resulta la procedencia de los participantes: casi un 30 por ciento eran alemanes, seguidos de un 15 por ciento de españoles, un 13 por ciento de polacos, un 6 por ciento de checos, un 4 por ciento de rusos, sobre un 3 por ciento de suizos, británicos, daneses y austríacos y hasta 35 nacionalidades diferentes más en cantidades menores. Este destacado número de visitantes extranjeros presenta la peculiaridad de visibilizar, más allá de nuestras fronteras, el patrimonio budista español que se conforma como un polo de atracción en el que el clima, las infraestructuras de ocio y de servicios disponibles y el atractivo de la combinación de mar y montaña, no deja de constituir un destacado aliciente añadido que potencia el turismo religioso budista.

En Karma Guen se dispone de otra sala de culto y meditación pequeña, sita en las edificaciones primeras del complejo que reutilizan una cortijada tradicional y que presenta una decoración menos abigarrada que la gran sala. También en el entorno del estupa de kalachakra se han construido cuevas para retiros de estilo plenamente tibetano (Ilustración 10) que se ubican en el lugar más alto de Karma Guen. Desde allí la vista de la gran sala de meditación es espectacular y permite evidenciar lo extenso de los terrenos de los que el grupo es propietario y la combinación de obras modernas con la reutilización de edificios de estilo local.

Entre las variadas dependencias que se ubican en la cortijada antigua se incluye una biblioteca de temas budistas y tibetanos (Ilustración 11) y salas de enseñanza donde se desarrollan programas de estudios budistas y de lengua y cultura tibetanas en relación con el ITAS (Institute of Tibetan and Asian Studies)²⁴. Se trata de otro elemento de visibilidad internacional y educativa de este centro y en general de la red.

24. Véase <https://www.itas-uni.eu>.

Pero hay que evidenciar que frente a tan destacada visibilidad patrimonial y a la también muy notable visibilidad numérica tanto de la red de centros como de los muchos asistentes a las ceremonias en Karma Guen, la visibilidad jurídico-religiosa es mínima (Perea y Díez 2010). Si bien en 2011 institucionalizaron algo más su estatus jurídico y se constituyeron como Fundación Karma Guen Karma Kagyu Camino del Diamante²⁵, no se han registrado en el Ministerio de Justicia y por tanto no se visibilizan como grupo religioso, de hecho, es la única de las grandes redes budistas en España que ha optado de modo sistemático por esta estrategia que la invisibiliza desde el punto de vista jurídico-religioso.

3.3. El estupa de Benalmádena

El monumento budista con una visibilidad patrimonial diferencial más destacada que podemos encontrar en España resulta ser el estupa, que ya vimos que es una construcción que incluye en su interior reliquias y textos sagrados ubicados en cámaras selladas y alrededor del cual se desarrollan procesiones que lo circumbulan. El primero que se construyó en España fue el del centro de retiros O Sel Ling, en 1990, que citaremos un poco más adelante. Dos años más tarde se puso en pie el primer estupa de Dag Shang Kagyu, ya citado, y en 1994 el de Karma Guen que acabamos de revisar. Rondaban los 17-19 metros, solo el de Dag Shang Kagyu tenía un interior accesible, con una pequeña sala de meditación, y ninguno de ellos estaba en un emplazamiento que resultase de fácil visibilidad, por el contrario, se encontraban en centros de retiros ubicados en lugares montañosos y de acceso relativamente complicado. Por tanto no eran, a pesar de su tamaño, particularmente visibles.

Pero la situación es bien diferente desde 2003 en que se inauguró el estupa de Benalmádena (Málaga)²⁶. Se ubica en una zona turística privilegiada y resulta muy visible desde la red de carreteras de la zona, que tiene un tráfico muy denso. Tiene 33 metros de altura (Ilustración 12), el equivalente a un edificio de 10 plantas, lo que lo convierte en uno de los monumentos de su tipo más grandes, sino el mayor, fuera de Asia²⁷. Fue construido en terreno cedido por el Ayuntamiento de Benalmádena, que también financió parcialmente la construcción, un asunto por otra parte bastante excepcional en nuestro país respecto de una confesión como es la budista que no tiene acuerdos con el Estado y que ilustra la visibilización política asociable a este elemento patrimonial por parte de este municipio en particular. Se ha convertido en una atracción turística que no deja de reseñarse en las guías, los folletos de viajes y hasta en la propaganda que distribuyen los tour-operadores y las compañías aéreas

25. Véase <https://www.karmaguen.org/legal-structure-2>.

26. Véase <https://www.stupabenalmadena.org>; Seegers 2015; 2017: 72; también Perea/Díez 2011: 159ss.

27. El estupa funerario de Chögyam Trungpa en Boulder, Colorado, Estados Unidos, es unos centímetros más pequeño.

que operan en la zona, por tanto, el monumento atrae a un destacado número de visitantes extranjeros, muchos de ellos turistas de carácter religioso y ha recibido en total más de un millón de visitantes en los años que lleva construido.

Su aspecto es impresionante, tanto por su ubicación, en una plataforma con extensas vistas al Mediterráneo, como por la magnitud de sus proporciones y los detalles decorativos exteriores, las banderolas y otros símbolos del budismo vajrayana que rodean el estupa. Pero, dado su gran tamaño, su interior ha sido habilitado para su uso y alberga dos grandes salas. En el piso de acceso, tras franquear la entrada después de subir una escalinata, encontramos un gran espacio de más de cien metros cuadrados que se usa para la meditación y el culto, presidido por una gran estatua del Buda Sakyamuni a cuyo pie aparecen las fotografías del karmapa Trinley Thaye Dorje y del shamarpa, otra autoridad del máximo rango de esta escuela. Esta sala, como corresponde a un estupa dedicado a la iluminación, está completamente decorada en tres de sus paredes con escenas de la vida de Buda desde su nacimiento al parinirvana. El monumento ha sido diseñado por Lopön Tsechu Rimpoché, como el estupa de Karma Guen que hemos repasado anteriormente. La foto de este lama aparece en la sala principal del estupa, bajo la representación pictórica del nacimiento de Buda, y acompañada de la de Ole Nydahl (Ilustración 13). Vemos por los personajes implicados en la construcción y puestos de relieve en las imágenes fotográficas que jalonan este espacio interior que el monumento se asocia con la red Diamond Way antes citada y aparece expresamente citado en la lista de centros de la red en España²⁸.

En la planta baja hay una sala de exposiciones en la que se incluyen tanto muestras de arte sacro tibetano como maquetas de los nueve tipos principales de estupas tibetanas y también representaciones pictóricas de los karmapas del pasado (Ilustración 14). Se trata de un monumento en el que se ha producido una mayor resignificación del espacio que en el caso del de Dag Shang Kagyu, donde vimos que se había incluido una sala interior. Y es que no solo se ha aprovechado este espacio para habilitar una sala de culto, sino que se ha apostado por incluir un elemento nuclear de la forma «occidental» de entender el patrimonio que es la sala de exposiciones, que asemeja el producto final a un museo, es decir, el elemento central en una oferta turística que quiera venderse como cultural y busque superar el binomio sol y playa que es definitorio de la Costa del Sol. Pero se ha hecho de un modo que se mantiene fiel a la tradición del vajrayana. Ha sido construido con el diseño y la supervisión de un lama especializado en la materia, cumpliendo todos los requisitos rituales tradicionales de erección y consagración. Se utiliza para desarrollar ceremonias en las que las prácticas de circumambulación y demás rituales se cumplen escrupulosamente. Pero también es un lugar

28. Bajo la rúbrica Stupa Of Benalmadena Buddhist Group: <https://www.diamondway-buddhism.org/diamondway-buddhist-centers/country/spain/#5>.

de atracción turística, aunque el producto, incluso en sus formas externas menos comparables a lo tibetano original (la museización del espacio), se expone de un modo tal que emana un fuerte aroma del vajrayana. Así, los retratos de los karmapas o las maquetas de los estupas se pueden visitar tanto como objetos de arte como en su calidad de objetos de culto dependiendo de la actitud de quien los contemple. Por tanto se convierte en algo diferente de lo habitual en el Tíbet, pero impregnado de elementos reconociblemente tibetanos, en una manifestación muy interesante de medios hábiles, de adaptación del producto, en este caso patrimonial, al lugar en el que se ubica, bien alejado de Asia, de la patria del vajrayana, pero bien visible por ubicarse en una zona de atracción turística europea y encrucijada también simbólica entre continentes y religiones ya que África se divisa desde este monumento que en el imaginario de algunos de los budistas que lo contemplan ejerce una influencia protectora sobre el lugar en el que se levanta, acción multiplicada por lo imponente de su tamaño y lo canónico de su construcción, consagración y gestión. Así, finalmente, este estupa no resulta un producto cultural tan extraño, incluso a su lado se levanta una tienda de souvenirs regentada por el grupo, que no desentona con lo que se ofrece en cualquier propuesta turística religiosa católica, y ahí quizá radique su éxito y que no se vea como un elemento patrimonial sometido a estigma, bien al contrario (Ilustración 15). Pero también que se convierta en un elemento importante en la visibilización a una escala internacional del budismo que florece en España, como demuestra que la Asociación Hispana de Buddhismo, que es un grupo asociable al budismo teravada, bien diferente del vajrayana por tanto, haya organizado la conferencia anual de 2018 de la European Buddhist Union, que es el paraguas que a escala europea aglutina a las federaciones budistas nacionales (incluida la española) así como a muy diversos colectivos de toda Europa, en este monumento que, por tanto, alcanzó en los días de dicho encuentro una visibilización pan-budista y europea. De nuevo tenemos que evidenciar que, frente a una visibilización numérica y turística incomparable respecto de cualquier otro producto budista en España, frente a la visibilización patrimonial tan extraordinaria, la visibilización jurídica del monumento es mínima, aún menor que en el caso de Karma Guen, ya que no es una fundación la que regenta el espacio, sino una asociación cultural, fundada en 2000 que toma el nombre de Asociación Cultural Karma Kagyu de Benalmádena²⁹.

Encontramos, por tanto, que en estos centros que hemos revisado, la escuela kagyupa, que en general resulta muy tradicional en sus modelos patrimoniales, se ha abierto en cierta medida a incluir elementos de hibridación, pero de un modo muy respetuoso con las formas patrimoniales tibetanas. Pasaremos ahora a revisar ejemplos en los que la opción por la mezcla resulta más visible.

29. Véase <https://www.stupabenalmadena.org/es/association/ackkb>.

4. *La apuesta por la hibridación patrimonial: ejemplos de propuestas patrimoniales mixtas*

Frente a lo que caracteriza la zona de representación de Dag Shang Kagyu, donde se ha optado por levantar un patrimonio de edificios que podría perfectamente hallarse en el Tíbet, el norte de la India o en Bután, y recordemos que el abad del monasterio y los lamas más antiguos son butaneses de nacimiento y han sido claves en el programa de construcciones desarrollado, los ejemplos que ahora repasaremos han apostado por caminos menos característicamente asiáticos.

4.1. O Sel Ling como ejemplo de las propuestas gelugpa

Una utilización ejemplar de edificios de aspecto alejado del asiático, incluso en las zonas de uso religioso o de representación, lo tenemos en el centro de retiros budista más antiguo fundado en España: O Sel Ling (Bubión, Granada)³⁰. Se trata de un singular complejo situado en plena Alpujarra granadina, en un paraje con un acceso mucho menos sencillo que Dag Shang Kagyu, por ejemplo, y que comenzó a transformarse para su uso como centro budista en 1980 bajo la dirección de los lamas Yeshe y Zopa, introductores en Ibiza, en 1977, del budismo gelugpa en España y fundadores dos años antes de la FPTM (Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana / Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition)³¹. El centro en 1982 fue visitado por el Dalai Lama, que le dio el nombre que lleva, durante su primer viaje a España, y le acompañaron el lama Yeshe y el lama Zopa entre otros.

Dos años más tarde, el primero, el lama Thubten Yeshe, que había atraído a muchos españoles al budismo por su carácter extrovertido y su carisma, falleció en Estados Unidos y la búsqueda de su reencarnación llevó hasta un niño nacido en Granada en 1985 a menos de un año de la muerte del lama Yeshe, llamado Osel Hita Torres. Era hijo de dos budistas de la primera época ibicenca, Paco Hita (cuyo nombre de dharma impuesto por el lama Yeshe era Thubten Kunsang) y María Torres y que vivían en el entorno de O Sel Ling y eran discípulos del lama Yeshe. Fue oficialmente reconocido como tulku del lama Yeshe en 1986 y entronizado como Tenzin Osel Rimpoché en 1987 y su importancia reflejada en los directorios de líderes religiosos mundiales pocos años después³². Fue educado en centros tibetanos de India y Nepal y en Occidente hasta que, tras su mayoría de edad, ha optado por seguir una formación y una carrera personal menos directamente relacionada, aunque no comple-

30. Véase <http://www.oseling.org>.

31. Véase <https://fpmt.org>.

32. Por ejemplo, Jenkins 1994: 224 donde es uno de los pocos españoles que aparecen incluidos (el resto eran todos miembros de la FPTM responsables de los centros de la red en España).

tamente apartada, de la FPTM³³. Su historia, muy famosa y con una presencia mediática muy continuada, tanto en España como en revistas budistas de otros países, con entrevistas y reportajes en ocasiones algo sensacionalistas, ha sido relatada para sus primeros años en monografías (MacKenzie 1988-1996-1989; 1995:160 ss.), incluso una de ellas escrita por su propia madre y con un tono fuertemente biográfico o hasta hagiográfico (Torres 1994). Parece que su figura llegó a influir en el perfil del niño tulku occidental que aparece en la famosa película de 1993 del director Bernardo Bertolucci, *El pequeño Buda*. Esta visibilización asociada a la figura de Osel ha influido en que este centro resulte quizá el complejo budista español que mayor impacto mediático ha suscitado.

O Sel Ling se asocia con la escuela gelugpa del budismo vajrayana, se incluye en la red Nagarjuna en España que cuenta con una docena de centros³⁴ y forma parte a nivel internacional de la Foundation for the Preservation of the Mahayana Tradition, pero no es el centro matriz de la red en España, sino simplemente un elemento destacado, un lugar de referencia como centro de retiros, pero tampoco el único de este tipo ya que en Arbucies (Gerona) tienen otro centro de meditación nombrado Tushita³⁵. O Sel Ling por tanto no cuenta con un registro propio en el Ministerio de Justicia, incluyéndose como uno más de los centros asociados al registro que tiene como sede central y oficial el centro urbano de prácticas sito en Madrid.

De todos modos, en este punto no se puede dejar de evidenciar la visibilidad patrimonial cultural de la red en general pues han puesto a lo largo del tiempo en marcha varios proyectos editoriales. La editorial budista más destacada en España, ediciones Dharma³⁶, con casi dos centenares de libros publicados se conecta con el colectivo, lo mismo que ediciones Mahayana³⁷, ligada a la anterior y que publica materiales de los fundadores de la FPTM y obras del grupo tanto para comercialización sin restricciones como para uso interno. Además hay que reseñar que publicaron la revista *Cuadernos de budismo* en la editorial Dharma que tenía una periodicidad trimestral y comenzó a editarse en 1992 y cesó en 2012 después de alcanzar 83 números y que fue la continuación de *Cuadernos de meditación budista* que se editó desde 1986 a 1992. Fueron elementos clave en la visibilización del budismo español y también de las novedades editoriales que reseñaban en sus páginas durante el cuarto de siglo largo en el que ambas publicaciones periódicas se mantuvieron en circulación (Díez de Velasco 2018: 87-89).

33. Véase <https://fpmt.org/fpmt/osel>.

34. Véase <https://fpmt.org/centers/spain>; <https://fpmt-hispana.org/centros/>; más datos en Díez de Velasco 2013-2018: 222-228.

35. Véase <http://www.tushita.es/ca>.

36. Véase <https://www.edicionesdharma.com>.

37. Véase <https://www.edicionesdharma.com/ediciones-mahayana>.

La fama de O Sel Ling proviene también de los elementos notables de visibilización patrimonial y artística que presenta³⁸. Desde la entrada, en la que introducen al visitante carteles explicativos y el horario de visitas turísticas (Ilustración 16), se van desgranando muchos de los elementos habituales de un centro vajrayana de esta envergadura. Acoge al visitante un pórtico de estilo plenamente tibetano con una gran rueda de oraciones (Ilustración 17). Más adelante se levanta un estupa, terminado en 1990, pero proyectado años atrás (Manzanera 1988), que fue el primero construido en suelo español con una ubicación espectacular con los valles de la Alpujarra al fondo y que no presenta sala en su interior, siguiendo el modo común en la zona tibetana (Ilustración 18). Preside todo el conjunto una enorme estatua de Tara, que se levanta en un paraje en el que destaca la majestuosidad de las cumbres y los valles de la Sierra Nevada y que sigue los modelos iconográficos plenamente orientales. Los caminos interiores están decorados con murales, banderolas y otros detalles plenamente tibetanos que se combinan con las montañas para ofrecer un contrapunto espectacular y muy apreciado por quienes buscan en el lugar un reflejo del Himalaya en Europa. Tras la inclusión de los primeros elementos patrimoniales de O Sel Ling, además de lo proyectado o sugerido por los fundadores del lugar, los lamas Yeshe y Zopa, hay que recordar al lama que residió en el centro durante años y hasta su muerte en 1995, Gueshe Tempa Dhargey, un erudito que dejó en español un tratado sobre la senda tibetana hacia la iluminación (Dhargey 1990). Tras estos elementos netamente orientales que jalonan el camino, se llega a la zona principal, un antiguo cortijo alpujarreño habilitado (Ilustración 19). Resulta notable la utilización de la arquitectura tradicional en piedra vista y tejados planos en la zona nuclear del conjunto que incluye una pequeña sala de meditación, la biblioteca, salas de estudio, la cocina (presidida por un altar), el comedor y otras dependencias. También se emplea la construcción alpujarreña tanto en las diversas casitas para retiros individuales que jalonan el complejo, como en el dormitorio colectivo.

Esta mezcla de lo tibetano y lo local, que vemos que caracteriza el centro, hace que resulte particularmente chocante un tercer elemento, la sala de meditación más grande de O Sel Ling, que presenta un impacto estético diferencial notable. Se trata de una gran carpa redonda con reminiscencias futuristas (Ilustraciones 20 y 21) que tiene un valor simbólico destacado para la comunidad, ya que recupera la carpa provisional que se empleó en 1978 en Ibiza para las enseñanzas del Lama Yeshe, el Lama Zopa y el Lama Song Rimpoché.

En O Sel Ling la hibridación entre lo alpujarreño, lo moderno y lo asiático resulta muy notable, y el centro resulta una atracción para un cierto número de visitantes, muchos de ellos no budistas, para los que se habilitado hasta un horario de visitas, que evidencia el peso que está

38. Que se reflejan cumplidamente en el reportaje fotográfico que se ofrece en la esmerada página web del centro o en Araque 2005a y en Díez de Velasco 2013-2018.

cobrando el turismo religioso en las propuestas budistas en España, no solo para satisfacer a budistas españoles o de otros países que vienen a hacer retiros o seguir ceremonias en España, sino también para atraer a población no budista interesada en la propuesta patrimonial que se ofrece en estos centros, incluso los menos fácilmente accesibles, como este que acabamos de ver (en cuya dificultad de acceso, quizá, radique uno de sus alicientes añadidos).

En este punto convendría no dejar de citar brevemente otra red de la escuela gelugpa diferente de la anterior, Ganden Chöling, que tiene un impacto notable en España y que ha puesto en marcha un monasterio nombrado Chu Sup Tsang en la Aldea de Ventoselo de Beariz (San Amaro, Orense). Es el centro de una red que presenta unos elementos de visibilidad notables. Han puesto en marcha, registrándola en 2009 en el Ministerio de Justicia, una segunda federación budista denominada Federación Budista Mahayana Thubten Thinley que coordina directamente media docena de centros (Coruña, Huelva, Málaga, Sevilla, Valencia y Menorca)³⁹. Han creado una fundación, denominada Chu Sup Tsang⁴⁰, que aglutina una veintena de centros en España de los que buena parte (casi una quincena) tienen registro en el Ministerio de Justicia⁴¹ y todos están bajo la dirección de Gueshe Tenzing Tamding. Tienen un programa de estudios budistas y una editorial que ha sistematizado y visibilizado a una escala más general los esfuerzos previos que se materializaron en publicaciones de uso interno y en revistas de difusión restringida como *La luz del Dharma* o *Ganden* y que ha llevado a publicar una treintena de títulos desde 2010 (Díez de Velasco 2018: 90-91). En general el esfuerzo que el grupo realiza en los últimos años para poner en marcha y desarrollar el monasterio en la provincia de Orense resulta un ejemplo de visibilización patrimonial destacable en la línea de lo que estudiamos en este trabajo, aunque es un empeño más reciente que el que hemos visto que se ha ido consolidando en O Sel Ling, y que se ha optado por desarrollar con más detalle por su mayor solera.

39. Véase <http://www.fbmtt.es/centros-asociados>.

40. Véase <https://fundacionchusuptsang.org>.

41. Véase <https://fundacionchusuptsang.org/centros-2>. Los registros son catorce, citados por su número, denominación, fecha de inscripción y sede: 1079: Centro de Estudios Budistas Tibetanos Ganden Choeling (06/1996), Ciutadella, Baleares / 3224: Centro Budista Tibetano Chakrasamvara (02/2005), Sevilla / 10459: Centro Budista Amitabha Chöeling (04/2008), Málaga / 10712: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Huelva (05/2008), Gibraltón, Huelva / 13305: Centro Budista Tibetano Teckchen Chöeling Coruña (05/2009), A Coruña / 13549: Centro Budista Tibetano Shedrub Chöeling (10/2009), Xeraco, Valencia / 13621: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Cádiz (11/2009), San Fernando, Cádiz / 13871: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling La Coruña (04/2010), A Coruña / 14148: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling (09/2010), Madrid / 14335: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Vigo (12/2010), Vigo / 15004: Centro Budista Tibetano Nyare Choeling (10/2011), Ciutadella de Menorca, Baleares / 15161: Centro Budista Tibetano Ganden Choeling El Escorial (12/2011), El Escorial, Madrid / 22933: Centro Budista Tibetano Ganden Chöeling Logroño (03/2016), Logroño / 024627: Centro Budista Tibetano Ganden Choeling Gandia (04/2019), Gandia.

4.2. Sakya Tashi Ling: un proyecto peculiar

El programa patrimonial y artístico que se ha desarrollado en el monasterio budista Sakya Tashi Ling, que se inauguró en 1996, es quizá uno de los más peculiares de nuestro país e incluso a escala mundial y presenta una visibilidad extraordinaria. Se trata de un grupo asociable al vajrayana con una trayectoria inusual por ser liderado y puesto en marcha no por asiáticos, sino por españoles, y es uno de los mejor estudiados académicamente en sus redes y propuestas (Rodríguez y Arroyo 2011; 2014; Rodríguez, Ramon y Arroyo 2011; Rodríguez *et al.* 2017).

El colectivo fue fundado y conformado por el que denominan Lama Blanco, el catalán Francesc Padró López (nombrado también por sus seguidores como Lama Jamyang Tashi Dorje Rimpoché) y han generado algunas de las propuestas budistas españolas más mediáticas por su impacto y su visibilidad. Destacan sus discos de música budista, en 1999 comercializaron «En busca de la felicidad. Cantos tibetanos», pero el gran éxito les llegó gracias a la adaptación de la música tradicional tibetana a arreglos occidentales, en una acción de hibridación cultural que es característica del grupo en muchas otras de sus propuestas. Resulta muy destacado el notable éxito de ventas de 2005 «Monjes budistas», que llegó a disco de oro. Posteriormente han publicado «Live Mantra» en 2007 y «Live Peace» en 2008, aunque con menor impacto. También han promovido la comercialización de productos como un manual de cocina «para la felicidad» junto otras propuestas (Sakya Tashi Ling 2007; 2008) como un casco de moto que han bautizado como «tántrico» con mantras que estiman protectores en su interior, que incluso patrocinó la Dirección General de Tráfico en julio de 2008, fotografiándose con los monjes hasta su propio director general. Por tanto, sin entrar todavía en la visibilización patrimonial referida a los edificios y a la propuesta arquitectónica y artística del monasterio principal del grupo, el colectivo presenta un muy notable impacto de sus productos culturales y su página web está muy bien diseñada y la red que se organiza por medio de ella es muy activa⁴². La visibilización jurídica es también destacada, Sakya Tashi Ling fue registrado en el Ministerio de Justicia en 1994 y es miembro de la federación budista desde 2004 y es el registro principal del colectivo y también es miembro de la Coordinadora Catalana de Entidades Budistas. Su visibilidad jurídica internacional es destacada y se potenció en 2004 con la entrada en la European Buddhist Union, cuya asamblea anual organizaron en 2006 en Barcelona.

El monasterio Sakya Tashi Ling resulta una propuesta patrimonial muy peculiar en la que la reutilización y la hibridación son claves, puesto que ocuparon y restauraron los edificios del Palau Novella, una joya de la arquitectura ecléctica catalana, que construyó en 1890 un natural de Sitges

42. Véase <https://monjesbudistas.org>.

enriquecido en América, Pere Domènech i Grau, y que está situado en el Parque Natural del Garraf (Olivella, Barcelona). Se trata de un contexto arquitectónico y decorativo que no puede dejar de impactar a quienes lo visitan. Por mérito propio se ha convertido en un reclamo turístico notable, con visitas guiadas que suponen una de las rentas del monasterio, incluyendo también un museo de arte tibetano, principalmente religioso, con un destacado número de piezas, algunas de un tamaño muy considerable, que se muestran en vitrinas y salas adaptadas para finalidades museográficas (Ilustración 22). El complejo es impresionante y la misma casa palaciega es en sí un edificio singular digno de visita, con elementos artísticos de un pasado que la comunidad ha tenido buen cuidado en respetar, aunque superponiendo los elementos budistas. Por tanto, las características vajrayana predominan como contrapunto hasta en las zonas que han sido menos transformadas. Mucho en Sakya Tashi Ling evidencia un programa consciente de hibridación de elementos que en ocasiones producen un fuerte choque cultural y estético. Destaca, por ejemplo, un comedor de época (Ilustración 23) presidido por representaciones de Budas, decorado con fotografías del Lama Blanco y otros lamas de la comunidad acompañados de diversas personalidades, pero donde se ha respetado que esté todo él empapelado con cuero de elefante, un chocante material desde la sensibilidad budista dada la veneración que hacia estos animales se dispensa en los países de mayoría budista (pues recordemos que se cuenta que cuando Sidarta escapó de su palacio solo estaban despiertos los elefantes). La sala de estar del primer piso resulta también muy chocante, pues los elementos decorativos modernistas se combinan con las estatuas y las pinturas de seres sobrenaturales del panteón tibetano, con voluminosas estatuas de Tara que otorgan un toque simbólicamente femenino a la estancia. Hay que añadir al impacto del propio edificio el de las ceremonias budistas que se realizan en el centro, pues resultan especialmente vistosas y con gran éxito de participantes y visitantes, al que no es ajeno la esmerada atención que se ofrece por parte de los miembros de la comunidad que incluye, por ejemplo, un servicio de guardería y presenta hasta su añadido culinario en el comedor, ubicado en las antiguas bodegas de la mansión (Ilustración 24), las cocinas y otras dependencias de servicio que ofrecen una restauración vegetariana de calidad en un entorno general en el que se ha cuidado mucho también el respeto por el medio ambiente y el patrimonio natural.

El elemento de tipo asiático más evidente en todo el complejo es el gran estupa, erigido en 2002, en un emplazamiento muy visible y espectacular, a la entrada del complejo y rodeado de ruedas de oración (Ilustración 25), marcando un espacio netamente diferente al del Palau Novella, puesto que no existe en este caso hibridación y, por el contrario, se ha optado por incluir un elemento con una estética tibetana claramente diferencial.

Pero quizá el ejemplo más interesante y creativo de la apuesta por la hibridación artística, cultural y simbólica puede ofrecerlo otro estupa más

pequeño que se ha embutido en un lavadero modernista. Se trató de un proyecto artístico de calado, perfectamente diseñado e implementado y en cuya restauración y nuevo uso participó la Reial Càtedra Gaudí de la Universitat Politècnica de Catalunya (Bassegoda y Alcalá 2003). En este notable monumento, los elementos locales, modernos y asiáticos combinados terminan generando un nuevo empleo, perfectamente adecuado en un monasterio budista, para un elemento arquitectónico obsoleto como era un lavadero (Ilustraciones 26 y 27). Justamente el hecho de que el elemento original se hubiese construido desde los presupuestos estéticos modernistas y eclécticos ha terminado conllevando que el producto final, tras la inclusión de elementos claramente asiáticos y foráneos, resulte estéticamente armonioso y simbólicamente muy interesante. Paradigmático en lo respetuoso de este programa de visibilización patrimonial lo encontramos en la capilla católica. Se ha mantenido en el monasterio budista en su ubicación central en el patio principal del complejo. Se han respetado todos sus elementos, tanto el altar y las imágenes de culto, como hasta los bancos que son un elemento que en el culto y la etiqueta religiosa budista no se utiliza ya que es el suelo el lugar en el que se sientan los participantes. La particularidad en Sakya Tashi Ling es que las estatuas llevan al cuello pañuelos blancos tibetanos como si de budas o bodisatvas se tratara (Ilustración 28). Es una apuesta que visibiliza ambos mundos religiosos y que ilustra la capacidad de adaptación que puede llegar a tener el budismo que quizá permita entender en parte el contra-estigma del que se habló anteriormente. Un concepto notable en el budismo es el de *upaya*, que se podría traducir por «medios hábiles», y que se puede entender no solo en el contexto personal del aprendizaje y la asunción paulatina de los modos budistas que cada maestro adapta a la capacidad de sus discípulos, sino también como la capacidad para utilizar en cada circunstancia y lugar las fórmulas más adecuadas para acceder a las diversas personas y poblaciones por medio de moldear el mensaje a la idiosincrasia y las sensibilidades religiosas locales e individuales. En Sakya Tashi Ling esta habilidad en la difusión de sus propuestas, que incluye técnicas de marketing depuradas, se enraíza en una gran adaptabilidad y creatividad a la hora de combinar respetuosamente, tanto en lo artístico como en lo simbólico, lo que el contexto ofrezca. Por su parte, la sala de meditación de la comunidad sigue técnicas constructivas completamente modernas, que incluso permiten, por medio de mamparas y paredes móviles, agrandar o acotar los espacios dependiendo de los participantes en cada ceremonia o práctica en particular, pero los elementos culturales, objetos e iconografía, en este caso, son plenamente tibetanos (Ilustración 29).

En Sakya Tashi Ling encontramos por una parte los programas iconográficos asiáticos habituales en las propuestas del vajrayana, pero con la inclusión de una peculiar base arquitectónica y decorativa ecléctica decimonónica. Hay hasta una apuesta original por un orientalismo de índole diferente al asiático budista como ejemplifica el cuarto de baño neoárabe del palacio que todavía se conserva.

En suma, si ya era ecléctica la propuesta que dio lugar a finales del siglo XIX al Palau Novella, la inclusión de elementos budistas multiplica el carácter misceláneo de todo el espacio, la apuesta por una mezcla en la que lo local y lo global se redefinen. Esta hibridación permea también a otras propuestas artísticas como los discos antes citados y lleva a que la visibilidad patrimonial en Sakya Tashi Ling sea particularmente notable y el número de visitantes del lugar sea muy destacado convirtiéndose en una atracción turística referencial en la zona.

4.3. Fundación Sakya / Centro budista Sakya Paramita

Un paso ulterior en este proceso que estamos ejemplificando en la hibridación entre los elementos asiáticos y modernos, y que hemos evidenciado solo en ocasiones en los ejemplos anteriores, lo encontramos en la siguiente propuesta artística y arquitectónica. Se trata de la Fundación Sakya / Centro budista Sakya Paramita⁴³ que se ubica en una urbanización de lujo en Pedreguer, Denia, en una de las zonas más turísticas del litoral de Alicante (*vid.* Díez de Velasco 2013-2018: 251-253). Se trata de un centro entroncado en la escuela sakyapa del vajrayana que dirige en la actualidad el lama Rinchen Gyaltzen (Alejandro Veiga Martínez, uruguayo de nacimiento y de familia originaria gallega) y se encuentra asociado a Gongma Trizin, que fue hasta 2017 el XLI Sakya Trizin, cabeza de dicha escuela. El edificio fue un regalo que le hizo un arquitecto que solicitó quedar en el anonimato y en él los modelos arquitectónicos asiáticos no marcan las referencias artísticas principales, sino que se apuesta por una arquitectura y muchos elementos artísticos modernos.

Se trata de un edificio de diseño plenamente actual que resulta un alarde de adaptación funcional a la parcela en la que se ubica, que presenta una orografía escarpada y resulta una propuesta excepcional de la creatividad y la versatilidad de la arquitectura contemporánea (Ilustración 30). Quizá lo más impactante del centro resulte la experiencia visual que se produce al entrar en la sala principal de meditación. Se trata de un espacio muy amplio, caracterizado por resultar diáfano, al carecer de columnas, y que puede albergar a muchos centenares de participantes. Frente a los espacios tibetanos con columnas que sostienen la techumbre, en este caso se ha optado por minimizar los soportes. La sensación de amplitud es tal que se ha resuelto por medio de colgar en el techo telas redondas en forma de medias columnas que delimitan el vacío de la sala que, al no tener ninguna silla, resulta quizá chocante para quien la contempla con la vista acostumbrada a catedrales o grandes iglesias habituales en España, que están amuebladas con filas de asientos (Ilustración 31). Los detalles de iluminación de la enorme sala de meditación se resuelven con unas claraboyas que forman un tejado en el que la estética no se enfrenta

43. Véase <https://www.paramita.org>.

con la utilidad, sino que produce un valor añadido en la visibilización de la propuesta. Permiten la entrada de luz cenital además de la que llega desde la parte este del edificio, con ventanales que se abren a una terraza con vistas al Mediterráneo combinando así montaña y mar. El complejo incluye otras dos salas de meditación más pequeñas, una específicamente diseñada para ceremonias que utilizan el fuego, además de diversas salas de estudio o para ceremonias específicas, biblioteca, un pequeño museo (Ilustración 32), además de habitaciones para los ламas, incluida una reservada al propio antiguo XLI Sakya Trizin para cuando visita el lugar. También cuenta con varias decenas de habitaciones para quienes realizan retiros o asisten a los cursos que se imparten en el centro. Se incluye un gran comedor y unas modernas cocinas preparadas para atender a centenares de comensales si fuese necesario.

El edificio fue oficialmente inaugurado, con una notable visibilidad mediática, en septiembre de 2006 por el entonces XLI Sakya Trizin, y aunque no tiene en la actualidad un registro propio en el Ministerio de Justicia, entre 2006 y 2010, cuando el centro albergaba la comunidad Sakya Drogön Ling, sí que fue la sede de la misma y de su registro, por tanto, su visibilización jurídica era mayor que ahora.

En suma el complejo, en general, presenta unas notables singularidades arquitectónicas, tanto en lo relativo a la modernidad de los elementos de diseño y las técnicas de construcción, como a su adecuación a la simbología, colores y, en general, a la estética habitual en las propuestas budistas del vajrayana, pero también a la habilidad con la que se ha optado por la apertura al paraje privilegiado en el que se ubica, que queda muy revalorizado por el edificio en sí, que se ha convertido en un atractivo turístico de la zona a la par que un extraordinario elemento en la visibilización de las propuestas budistas en nuestro país (Ilustración 33).

Pero también conviene notar que salas de culto de muy gran tamaño, que pueden albergar a muchos cientos o incluso millares de asistentes, como esta de la Fundación Sakya o también la aún mayor de Karma Guen, ya revisada, suelen llenarse solamente en contadas ocasiones excepcionales. Aunque en la práctica habitual de los centros no suelen cubrir su gran aforo, contar con tales salas permite que los centros planifiquen eventos de impacto, y propongan una oferta de turismo religioso budista que resulta lógica en un país de gran vocación turística como es España. No es extraño que las mayores salas de meditación se ubiquen en zonas turísticas privilegiadas como son la costa malagueña y la alicantina.

5. Nuevas propuestas, nuevos espacios

Hasta ahora hemos estado repasando centros que serían comparables, desde el punto de vista funcional, a lo que se encuentra en Asia en los espacios habituales del vajrayana, que son monasterios o lugares en los que desarrollar retiros. Pero en Occidente han surgido nuevos espacios.

De hecho, la mayoría de los budistas que acuden a centros del vajrayana lo hacen a locales urbanos de prácticas, que son una adaptación hábil a las necesidades de los budistas occidentales, muy mayoritariamente urbanitas. El propio local de prácticas urbano por tanto es un nuevo espacio y lo encontramos como propuesta en todas las redes que hemos analizado, hasta las que presentan una caracterización más a la tibetana en sus modelos patrimoniales. Por tanto, si bien la visibilización patrimonial del vajrayana no puede dejar de citar tales lugares, hay que tener en cuenta que presentan la peculiaridad de que resultan menos destacados desde el punto de vista de su visibilidad patrimonial frente a los centros de retiros que hemos estado revisando. Además, tener en cuenta tales centros en su variabilidad y diversidad requeriría un trabajo de mayores dimensiones. Pero, de todos modos, se va a tomar un solo ejemplo, que además presenta características peculiares desde el punto de vista patrimonial.

5.1. Shambala como nueva propuesta

Dentro de la tradición del budismo vajrayana, pero con modelos de vivencia del compromiso muy adaptados a las características del mundo occidental, destaca el camino denominado como Shambala por su fundador, Chögyam Trungpa (1939-1987), uno de los pensadores y escritores budistas tibetanos con mayor impacto e influencia, también más allá del campo budista. Sus seguidores forman una red internacional que tiene en España media docena de grupos activos bajo el nombre genérico de Shambala España⁴⁴. Han inscrito en el Ministerio de Justicia su comunidad en 2010 con el nombre de «Comunidad Religiosa de Budismo Shambala» y acto seguido, en 2011, dada su antigüedad y arraigo probados en España, han ingresado en la federación budista. Sus locales de práctica se diferencian sutilmente de los centros tibetanos estándar por presentar una estética más acorde a la sensibilidad occidental, pero también por una austeridad formal que se extrae del zen, del que se toman caminos de meditación activa encauzada, por ejemplo, en el tiro con arco y otras disciplinas. Hasta los cojines son algo diferentes, en un diseño más adaptado a las necesidades de sentada de no asiáticos poco acostumbrados a situarse directamente en el suelo, pero que de todos modos no optan por las sillas a la occidental (Ilustración 34). El centro que tienen en Madrid, que es el que tiene la mayor visibilidad jurídica ya que es la dirección de registro en el Ministerio de Justicia, y es de notable tamaño, puede servir de ejemplo de cómo se ordenan los espacios y la estética, con salas de meditación poco abigarradas para lo que se acostumbra en un centro tibetano y con detalles que no desentonan de una decoración sobria y hasta minimalista.

44. Véase <https://shambhala.es/find-center> se ubican en Alcoy, Barcelona, Gran Canaria, Málaga, Madrid y Penedès.

5.2. El Centro de Meditación Kadampa de España / Hotel Kadampa como nuevo espacio del vajrayana

Un paso ulterior en esta combinación de centro budista y espacio moderno lo encontramos de nuevo en la muy turística zona malagueña y conforma un espacio central en España de la Nueva Tradición Kadampa⁴⁵. Se trata del que se ha denominado como Hotel Kadampa, en Alhaurín, Málaga, que toma la denominación oficial de KMC (Kadampa Meditation Center) España / Centro de Meditación Kadampa de España⁴⁶. Se trata de un centro de retiros que se inserta en la red de la Nueva Tradición Kadampa que a escala mundial tiene más de un millar de centros y en España múltiples grupos de meditación que se coordinan en torno a casi una veintena de centros principales. Estos centros presentan una visibilización jurídica muy notable y forman, dentro de los grupos registrados en el Ministerio de Justicia, el colectivo más numeroso con dieciocho registros dispersos por toda España⁴⁷. Tal cantidad de grupos de prácticas y de centros llevan a que la visibilidad numérica del colectivo sea muy destacada, y que por los cursos de meditación que ofrecen hayan pasado un gran número de personas, muchos millares, dada la estrategia del colectivo de ofrecer una aproximación muy adaptada a la sensibilidad occidental y moderna, que se evidencia incluso en el hecho de que en los centros las meditaciones se hacen en sillas y por tanto desde el punto de vista postural son mucho más fáciles de seguir y se adaptan a la etiqueta occidental que rehúye el suelo, tenido por lugar inapropiado para que se sienten los adultos.

Volviendo al Centro de Meditación Kadampa de España encontramos en él una mezcla de hotel y centro de meditación y retiro, con unas infraestructuras que satisfacen las exigencias de turistas religiosos de modo pleno y ejemplifica la adaptabilidad característica de la Nueva Tradición Kadampa respecto de las fórmulas occidentales, también en la gestión del ocio, y aporta un elemento más en la evidencia del auge que en España

45. Véase <http://kadampa.org>.

46. Véase <https://www.meditaenmalaga.org>.

47. Son los siguientes, citados por su número, denominación, fecha de inscripción y sede: 3910: Centro Budista Kadampa Mahakaruna (12/2005), Castellón / 4423: Kmc España (Centro de Meditación Kadampa), (06/2006) Alhaurín el Grande, Málaga / 5622: Centro Budista Vajrayana (10/2006), Majadahonda, Madrid / 7498: Centro Budista Sugata (09/2007), Murcia / 7518: Centro Budista Mahamudra (09/2007), Sevilla / 9302: Centre Budista Dharma Kadam (02/2008), Es Mercadal, Baleares / 10714: Centro Budista Lochana (05/2008), Cádiz / 10726: Centro Budista Aryadeva (06/2008), La Laguna, Tenerife / 10744: Centro Budista Naro (07/2008), Castellón / 10829: Centro Budista Potala (10/2008), Palma, Baleares / 11491: Centro Budista Kadampa Duldzin (12/2008), Valencia / 13431: Centro Budista Avalokiteshvara (07/2009), Aracena, Huelva / 15878: Centro Budista Kadampa Sukhavati de Albacete (04/2013), Albacete / 15989: Centro Budista Kadampa Tara de Granada (08/2013), Granada / 22750: Centro Budista Kadampa Maitreya (01/2016), San Sebastián / 024314: Centro Budista Kadampa Khalpa Bhadra (09/2018), Gerona / 024461: Centro Budista Kadampa Lamrin (12/2018), Valladolid / 024463: Centro Budista Kadampa Yhe Tsongkhapa (12/2018), Zaragoza. Se revisan en Díez de Velasco 2013-2018: 265-272.

tiene el turismo religioso budista. Se presenta con las características habituales de un hotel rural, y en el pasado se ofrecía en los circuitos habituales de reserva de plazas hoteleras. Pero la clientela la han formado tanto turistas en general que buscan un emplazamiento diferente, con un plus de servicios que lo apartan de las ofertas habituales de sol y playa, como budistas que apuestan por la posibilidad de desarrollar prácticas de meditación y retiro del vajrayana en un ambiente con otros diversos atractivos.

Se trata en cierto modo de un lugar que incide en los servicios que se suelen ofrecer en otros centros budistas de retiros, pero siguiendo los modos de visibilización habituales de las propuestas turísticas más estándar. Muchos centros de retiros disponen de habitaciones que se asemejan bastante a las de un hotel, en una línea que no es ajena a lo que se propone, por ejemplo, en el caso católico, donde no es excepcional la transformación de algunos monasterios o partes de estos en residencias muy parecidas a hoteles en los servicios que ofrecen. En el caso que tratamos se ha dado un paso más, no nos encontramos ante un centro que incluya algunas habitaciones, se trata de un complejo hotelero resignificado en el que los componentes religiosos se ofrecen como valor añadido. En efecto, en su presentación como hotel, se compone de habitaciones estándar y de bungalows que tienen su llave y número (Ilustración 35), incluyendo entre sus alicientes una piscina con solárium. Pero también se ofrece una biblioteca de temas budistas y una sala de meditación de factura sobria pero muy cuidadosamente decorada donde se pueden realizar prácticas meditativas, retiros, o asistir a ceremonias (Ilustración 36). Todo lo anterior está ubicado en el mismo recinto y en una inmediata proximidad, por lo que se puede tomar un baño o el sol teniendo a muy pocos metros la sala de meditación que está, además, visiblemente rotulada como «Templo Kadampa de la Paz» y presenta elementos artísticos y estéticos asiáticos y característicos del budismo tibetano, pero ubicados en un contexto general arquitectónico completamente moderno (Ilustraciones 37 y 38). Las propuestas kadampas de ocio a escala global incluyen una red de locales al modo de bares-restaurantes que se denominan Cafés de la Paz⁴⁸, y en este centro que repasamos hay uno.

Añadamos que en este complejo se localiza la sede de la editorial Tharpa en España⁴⁹, que se dedica a la publicación en español de las traducciones de las obras de la Nueva Tradición Kadampa y en especial de su fundador y líder, Gueshe Kelsang Gyatso, y que ofrece un catálogo creciente de libros y folletos que se acerca a la cincuentena (Díez de Velasco 2018: 91), por tanto la visibilidad patrimonial-cultural del grupo cuenta también con ese vehículo que es una casa de edición.

De todos modos, este centro ubicado en Málaga no es el único centro de retiros de la Nueva Tradición Kadampa en nuestro país. Tienen

48. Véase <https://kadampa.org/es/centers-5/cafes-paz-mundial>.

49. Véase <https://tharpa.com/es>.

en Menorca otro centro, de proporciones más modestas, pero que se visibiliza de modo muy destacado en las páginas web del colectivo a escala mundial y que porta la denominación de «Menorca International Retreat Center» y desde 2012 está reconocido por el grupo con la categoría internacional⁵⁰ que solo se aplica a otros dos centros del colectivo en todo el mundo. Pero el centro malagueño que acabamos de revisar resulta particularmente simbólico de la apuesta del grupo por adecuarse a los modos de pensar el patrimonio que tienen la inmensa mayoría de los seguidores del colectivo, que son occidentales a cuya sensibilidad Gueshe Kelsang Gyatso no ha escatimado esfuerzos de acercamiento en muchos aspectos. El que se haya optado por un vehículo patrimonial plenamente turístico como es un hotel, y dada la zona en la que se ubica, resulta perfectamente congruente con esa tendencia.

6. Conclusiones: el impacto del vajrayana en el contexto de la visibilización patrimonial del budismo en España

Ya vimos cómo la visibilización jurídica y numérica del vajrayana era la más destacable en el contexto general del budismo español, correspondiendo los centros y lugares de culto del vajrayana a la mitad del total y habiendo potenciado de modo destacado la acción registral de los mismos. En lo que respecta a la visibilización patrimonial encontramos una situación parecida. Sin duda hay propuestas destacadas en otras orientaciones budistas. El zen presenta en España centros de retiros de entidad, que tienen la categoría de templos e ilustran una inversión patrimonial significativa por parte de las comunidades que los han puesto en marcha. Uno de ellos es el templo Seikyūji, situado en el Cortijo de La Morejona de Morón de la Frontera (Sevilla), registrado en el Ministerio de Justicia desde 2011⁵¹, aunque puesto en marcha en 1992. Tiene una sala de culto espectacular (Araque 2007) y unas instalaciones muy cuidadas que mantienen la línea arquitectónica local. Ha sido incluso reconocido por la Sotōshū como templo zen⁵², el único de esa categoría en nuestro país⁵³. También resulta espectacular el templo Luz Serena (Casas del Río, Valencia), dentro de la discreción y tendencia minimalista que suele caracterizar al zen (Araque 2005b; Díez de Velasco 2013-2018: 197-199), está ubicado en un paraje natural de gran belleza y presenta algunos elementos patrimoniales de corte japonés como un jardín de piedras frente a una arquitectura general que no desentona con la habitual de la zona. Es el punto central en la red de la

50. Véase <https://kadampa.org/es/retiros-centros>.

51. Con el número 14400, véase Díez de Velasco 2013-2018: 203-207.

52. Véase https://global.sotozen-net.or.jp/spa/temples/outside_jp/Spain/90.html.

53. El otro es el centro zen Abhirati de Valencia, pero no es un templo, sino un centro urbano de prácticas.

Comunidad Budista Soto Zen, una de los grupos clave en la formación de la federación budista española, como vimos anteriormente. También resultan propuestas patrimoniales destacables los centros de retiros que ha puesto en marcha en nuestro país la Comunidad Budista Triratna, en especial el denominado Guhyaloka (en la provincia de Alicante) que fue fundado en 1986, en el que se desarrollan las ordenaciones de varones y también el nombrado Akashavana (en la provincia de Teruel) para mujeres⁵⁴. Este colectivo vimos que ha tenido una implicación destacada en la puesta en marcha de la federación budista. También son notables los dos centros de retiros que han puesto en marcha en España los seguidores del vipasana en la línea del maestro Goenka⁵⁵, el de mayor solera es Dhamma Neru en la provincia de Barcelona y desde 2015 funciona también Dhamma Sacca en la de Ávila, aunque hay que evidenciar que la visibilización jurídica de este colectivo es mínima. Por el contrario un grupo que tiene un peso notable en la federación budista es Soka Gakkai, no pone en marcha centros de retiros, pero tiene locales de grandes dimensiones que albergan colectivos numerosos. Resulta muy significativo el que nombran Centro Cultural Soka puesto en marcha en Rivas, en la provincia de Madrid, que evidencia una notable apuesta patrimonial al dotarse de un gran edificio propio de factura moderna y muy funcional, que constituye uno de los mayores centro budistas del país (*vid.* Díez de Velasco 2013-2018: 147-149; 277-278).

Pero en términos generales, en comparación con el notable esfuerzo de inversión patrimonial emprendido en nuestro país por los grupos del vajrayana, el de las otras formas de budismo presenta una menor visibilización en su conjunto y en lo relativo a los grandes centros de retiros (Díez de Velasco 2013-2018: 147-149; 284-286). Desde luego nada es comparable, por ejemplo, con el extraordinario impacto que produce el estupa de Benalmádena. Hasta que no se materialicen algunos grandes proyectos como el que promueve la Fundación Lumbini Garden y que ha pasado de localizarse en Madrid a hacerlo en Cáceres⁵⁶, con el objetivo de erigir la mayor estatua sedente de Buda a escala mundial, o algunos otros que se han intentado poner en marcha, en especial para suplir las necesidades de la comunidad budista china, que es numerosa en nuestro país (Díez de Velasco 2013-2018: 71ss.), estos ejemplos que hemos destacado en este trabajo resaltan de modo claro. En cualquier caso evidencian el surgimiento de un nuevo patrimonio budista que se adapta de modos muy hábiles a los nuevos contextos occidentales donde está afianzándose esta religión milenaria que en tantas ocasiones anteriores ha sabido hibridar elementos foráneos y locales y que ahora

54. Véase <http://www.guhyaloka.com/> y <https://akashavana.org/>; véase Alongina 1996; Díez de Velasco 2013-2018: 279-280.

55. Véase <https://neru.dhamma.org/es/>; <https://sacca.dhamma.org/es/>; Díez de Velasco 2013-2018: 273-274.

56. Véase http://www.budamadrid.com/Project_Big_Buddha/Proyecto.html.

evidencia una expansión global, y España puede resultar un interesante ejemplo de ello, ya que en un país que hace del turismo una de sus «industrias» más florecientes, el peso del elemento turístico⁵⁷, como hemos visto en varios de los casos revisados, puede explicar lo que podríamos denominar como una sobredimensión patrimonial de algunas de las propuestas repasadas, si tenemos en cuenta el modesto impacto numérico de quienes, residiendo en nuestro país, siguen de modo no esporádico la práctica budista en España. En suma, tal visibilización patrimonial, y el peso del vajrayana en ella, resulta suficientemente notable para justificar una acción de visibilización como la que se propone en estas páginas.

BIBLIOGRAFÍA

- Alongina, Xavier (1996), «Gujaloka. El mundo secreto»: *Cuadernos de budismo* 17, pp. 17-21.
- Araque, Agustín (2005a), «Visita: O Sel Ling, el mundo entre las nubes»: *Dharma* 1, pp. 61-67.
- (2005b), «Visita: Luz Serena, el silencio interior»: *Dharma* 2, pp. 47-53.
- (2006), «Visita: Dag Shang Kagyu, un centro rimé»: *Dharma* 3, pp. 39-47.
- (2007), «Visita a un centro: el origen del zen en España»: *Dharma* 5, pp. 61-67.
- Arroyo, Liliana (2012 a), *El budismo en España. Un estudio sociológico pionero*, Barcelona: Universitat de Barcelona.
- (2012 b), «El budisme ara i aquí: ¿Espanya va camí del nirvana? »: *Revista Catalana de Sociologia* 28, pp. 71-88.
- (2013), *Espiritualidad, razón y discordias: el budismo ahora y aquí*, Tesis (doctorado en Sociología), Barcelona: Universitat de Barcelona.
- Bassegoda, Joan y Alcalà, Silvia (2003), «El Palau Novella. Projecte de restauració del safareig històric», en: AA.VV., *IV Trobada d'estudiosos del Garraf: Comunicacions presentades el dia 21 de novembre del 2002 a Vilanova i la Geltrú*, Barcelona: Diputació de Barcelona, pp. 209-213.
- Berger, John Peter (2002), *Modos de ver*, Barcelona: Gustavo Gili (4.^a ed. 2002; ed. or. Londres, 1972).
- Brighenti, Andrea Mubi (2010), *Visibility in Social Theory and Social Research*, London: Palgrave Macmillan.
- (2017), «The Visible: Element of the Social»: *Frontiers in Sociology* 2:17 (doi: 10.3389/fsoc.2017.00017).

57. El turismo budista en España se ha tratado por parte del autor en estudios previos, tanto publicados (Perea y Díez 2011) como presentados en congresos y seminarios (la ponencia: «¿Peregrinos o turistas? Sentidos y lugares en el viaje espiritual budista en España / Pilgrims or tourists?. Meanings and Places in Buddhist Spiritual Journeys in Spain» en Simposi internacional Pelegrins, Pelerinatges / Peregrinos, Peregrinages / Pilgrims, Pilgrimages, Barcelona 14 de julio de 2011, CSIC, IMF, Arxiu de la Corona de Aragón y también la comunicación: «Le tourisme religieux bouddhiste en Espagne: quelques exemples», en XXXV ISSR (International Society for the Sociology of Religion) Congress «The Politics of Religion and Spirituality», STS 064-1: Thematic session/Session thématique: Spiritual Tourism/Le tourisme spirituel. Barcelona, 9-12 July 2019).

- Castro, Adoración; Díez de Velasco, Francisco; García Ortiz, Puerto y Murillo, Mercedes (2019), *Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España 2018: el derecho a recibir sepultura digna sin discriminación por motivos religiosos*, Madrid: Ministerio de Justicia.
- Chöpel, Karma Sönám (Xavier Artigas) (1995), *Historia de Dag Shang Kagyu*, Panillo: Ediciones Chabsöl.
- Combalía, Zoila; Mantecón, Joaquín; García, Ricardo; Coello de Portugal, José María y Rossell, Jaime (2018), *Informe anual sobre la situación de la libertad religiosa en España 2017*, Madrid: Ministerio de Justicia.
- Dhargey, Guese Tempa (1990), *Lam Rim, el camino gradual a la iluminación*, Novelda: Dharma (2.^a ed., 2005).
- Díez de Velasco, Francisco (2009a), «Buddhism in Spain», en Oliver Abenayake y Asanga Tilakaratne, eds., *2600 Years of Sambuddhatva. Global Journey of Awakening*, Sri Lanka: Ministry of Buddhasasana and Religious Affairs, Government of Sri Lanka, pp. 483-494.
- (2009b), «La visibilización del budismo en España», en Margarita Pintos de Cea-Naharro, ed., *Budismo y cristianismo en diálogo*, Madrid: Dykinson, pp. 154-259.
- (2010a), «The visibilization of Religious Minorities in Spain»: *Social Compass* 57/2, pp. 253-267.
- (2010b), «Minorías religiosas en España: apuntes de visibilización patrimonial», en Emilio Suárez de la Torre, ed., *Lex Sacra. Religión y derecho a lo largo de la Historia*, Bandue IV, pp. 111-163.
- (2013-2018), *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*, Madrid: Akal (2.^a ed. puesta al día en versión e-book, Madrid, Akal, 2018).
- (2016), «La visibilización del nuevo patrimonio budista en España: Ejemplos de hibridación artística en centros de retiros del Budismo Tibetano»: *Religare* 13/2, pp. 283-320.
- (2018), «La relevancia de la producción editorial budista en la visibilización del budismo en España», en Diego Sánchez Meca y Piedad Yuste Leciñena, eds., *Ensayos en honor de María Teresa Román, Éndoxa (Series Filosóficas)* 42, pp. 69-136.
- Gómez, Pedro (1995), «Interview with Pedro and Dorrit Gomez, Karma Gon, October 14, 1994»: *Kagyu Life International* 2 (spring), pp. 15-18.
- Honneth, Axel (2003), *Unsichtbarkeit. Stationen einer Theorie der Intersubjektivität*, Frankfurt: Suhrkamp.
- (2005), «Invisibilité. Sur l'épistémologie de la "reconnaissance"»: *Réseaux* 129-130, pp. 39-57.
- Jenkins, Jon C. (1994), *International Biographical Dictionary of Religion*, Munich: K. G. Saur.
- Le Blanc, Guillaume (2009), *L'invisibilité sociale*, Paris: Presses Universitaires de France.
- Mackenzie, Vicki (Tenzin Palmo) (1989), *Reencarnación. El caso del niño lama*, Madrid: Aguilar (traducción de la edición de 1988 de Mackenzie, 1996).
- (1995), *Reborn in the West: The Reincarnation Masters*, New York: Marlowe.
- (1996), *Reincarnation: The Boy Lama*, Boston: Wisdom Publications (segunda edición).
- Manzanera, Juan (1988), «Una estupa en España»: *Cuadernos de meditación budista* 13, pp. 10-11.

- Martínez de Villa, Pablo (2017), «Muerte y budismo en España, orígenes y puesta en marcha del protocolo funerario budista»: *Bandue X*, pp. 118-136.
- Murillo, Mercedes (2013), *El registro de entidades religiosas*, Madrid: Observatorio del Pluralismo Religioso en España.
- Perea, Juan Rafael y Díez de Velasco, Francisco (2010), «Diamondway en España: visibilización y perspectivas», en Elio Masferrer, Carmen Castilla y Elisabeth Díaz Brenis, eds., *Actas del 13 Congreso Latinoamericano sobre Religión y etnicidad, Diálogo ruptura y mediación en contextos religiosos*, Granada: ALER, 22 pp.
- (2011), «Aportaciones al estudio del turismo religioso budista en España: el caso de Diamondway en Málaga»: *Bandue V*, pp. 151-176.
- Prat, Joan (1997), *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*, Barcelona: Ariel (2.^a ed., 2001; 3.^a ed., 2007).
- (2017), *La nostalgia de los orígenes*, Barcelona: Kairós.
- Ricoeur, Paul (2006), *Caminos del reconocimiento*, México: FCE (ed. or. París, 2004).
- Rodríguez, José A. y Arroyo, Liliana (2011), «Los Puentes del Garraf», en José A. Rodríguez, ed., *Sociologías plurales*, Barcelona: Copalqui, pp. 33-38.
- (2014), «Open Organization Networks, Combining Closure and Openness in the Social World of an European Buddhist Monastery»: *Sociology Mind* 4, 136-150.
- Rodríguez, José A., Mohr, John W. y Halcomb, Laura (2017), «Becoming a Buddhist, The Duality of Ritual and Belief», en Peter Groenewegen, Julie E, Ferguson, Christine Moser, John W. Mohr y Stephen P. Borgatti (eds.), *Structure, Content and Meaning of Organizational Networks* (Research in the Sociology of Organizations, Volume 53), New York: Emerald Publishing Limited, pp. 143-176.
- Rodríguez, José A., Ramon, Anna y Arroyo, Liliana (2011), «Redes de una organización abierta: El Mundo Social de un Monasterio Budista Europeo»: *Sistema* 222/1, pp. 3-24.
- Sakya Tashi Ling, Monjes budistas (2007), *Manual de cocina para la felicidad*, Madrid: Aguilar.
- (2008), *Live peace*, Olivella, Barcelona: Sakya Tashi Ling.
- Seegers, Eva (2015), «The Innovative Stupa Project in Andalusia, Spain: A Discussion on Visual Representations of Tibetan Buddhist Art in Europe»: *Diskus. The Journal of the British Association for the Study of Religions* 17/3, pp. 18-39.
- (2017), «A Tibetan Stupa within the Flow of Cultural Transformations: The Opportunities and Challenges of Transplanting Buddhist Architecture from Asia to Europe»: *Journal of Asian Humanities at Kyushu University* 2 (spring), pp. 67-84.
- Torres, María (1994), *Sobre la cola del cometa Osel. Memorias de la madre de un lama reencarnado*, Barcelona: Plaza y Janes.
- Voirol, Olivier (2005), «Les luttes pour la visibilité. Esquisse d'une problématique»: *Réseaux* 129-130, pp. 91-118.
- Waterhouse, Helen (1995), «Who is the Karmapa? Western Buddhist Responses to a Challenge to Traditional Religious Authority»: *Diskus. The Journal of the British Association for the Study of Religions* 3/2, pp. 55-73.

ILUSTRACIONES



Ilustración 1. Dag Shang Kagyu: estupa construido en 1992, vista exterior destacando algunos de los 108 pequeños estupas en primer plano.



Ilustración 2.
Dag Shang Kagyu: sala de meditación del interior del estupa.

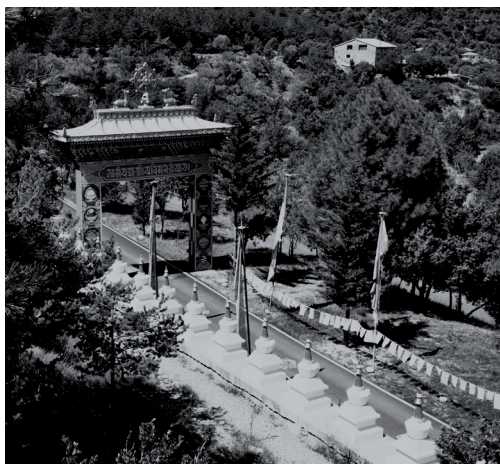


Ilustración 3. Dag Shang Kagyu: fila de pequeños estupas y puerta monumental de entrada al fondo.

Ilustración 4. Dag Shang
Kagyü: gomba, exterior.



Ilustración 5.
Dag Shang Kagyü:
gomba, interior.

Ilustración 6.
Dag Shang
Kagyü: shedra,
exterior.



Ilustración 7.
Karma Guen:
estupa
de kalachakra.



Ilustración 8. Karma Guen: gompá Thaye Dorje, interior.

Ilustración 9.
Karma Guen:
gompá Thaye Dorje,
zona a la derecha
del altar con la estatua
del XVI Karmapa en
primer plano
y pintura en segundo
plano donde en la
parte inferior
derecha se figura
Karma Guen.





Ilustración 10. Karma Guen: cueva para retiros en la proximidad del estupa.

Ilustración 11. Karma Guen: biblioteca con libros tibetanos.



Ilustración 12. Estupa de Benalmádena: vista general con la escalinata de acceso.



Ilustración 13. Estupa de Benalmádena: decoración del muro derecho de la sala principal, al fondo en la mesa aparecen las fotografías del diseñador del monumento, Lopön Tsechu Rimpoché, y del líder de Diamond Way, Ole Nydahl.



Ilustración 14. Estupa de Benalmádena: museo situado en el sótano.

Ilustración 15.
Estupa de Benalmádena:
vista lateral,
a la izquierda se
sitúa la caseta
que alberga
la tienda
de *souvenirs*.



Ilustración 16. O Sel Ling: cartel a la entrada marcando el horario de visitas.



Ilustración 17. O Sel Ling: rueda de oraciones de gran tamaño a la entrada del complejo.



Ilustración 18. O Sel Ling: estupa, el primero construido en España.



Ilustración 19. Cortijada reutilizada para la zona nuclear de O Sel Ling.



Ilustración 20. O Sel Ling: sala grande para meditación de estilo futurista, exterior.



Ilustración 21. O Sel Ling: sala grande para meditación de estilo futurista, interior.



Ilustración 22. Sakya Tashi Ling: vitrinas del museo.



Ilustración 23. Sakya Tashi Ling: comedor, vista general.



Ilustración 24. Sakya Tashi Ling: restaurante.



Ilustración 25. Sakya Tashi Ling: estupa.



*Ilustración 26. Sakyashishi
Ling: lavadero modernista y
pequeño estupa, vista general.*



Ilustración 27. Sakyashishi Ling: detalle del estupa embutido en el lavadero.



Ilustración 28. Sakya Tashi Ling: capilla católica.



Ilustración 29. Sakya Tashi Ling: sala de meditación.



Ilustración 30. Fundación Sakya / Centro budista Sakya Paramita: vista general del edificio desde la parte baja.



Ilustración 31. Fundación Sakya / Centro budista Sakya Paramita: gompa, interior.



Ilustración 32. Fundación Sakya / Centro budista Sakya Paramita: museo.

Ilustración 33. Fundación Sakya / Centro budista Sakya Paramita: vista de la rueda del dharma y las gacelas con la costa de Denia al fondo.



Ilustración 34. Shambala Madrid: sala principal de meditación.

Ilustración 35. Centro de Meditación Kadampa de España / Hotel Kadampa: llave del Hotel Kadampa sobre un cartel del Café de la Paz.





Ilustración 36. Centro de Meditación Kadampa de España / Hotel Kadampa: sala de meditación, interior.



Ilustración 37. Centro de Meditación Kadampa de España / Hotel Kadampa: piscina en primer plano, tumbonas y sala de meditación en segundo plano.



Ilustración 38. Centro de Meditación Kadampa de España / Hotel Kadampa: sala de meditación nombrada Templo Kadampa de la Paz, vista exterior.