

Francisco Díez de Velasco

# Budismo en España: historia y presente

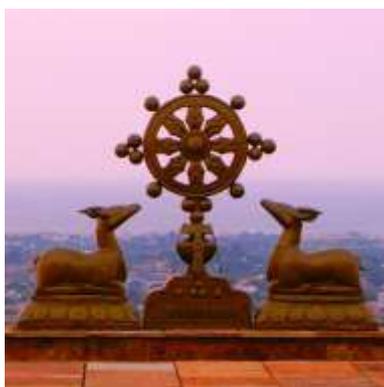


---

Ediciones del Orto

Francisco Díez de Velasco

**BUDISMO EN ESPAÑA**  
**HISTORIA Y PRESENTE**



---

Ediciones del Orto

MADRID

Primera edición 2020

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

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

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

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

© Francisco Díez de Velasco

© Alfonso Martínez Díez, *Editor & Publisher*

© Ediciones Clásicas, S.A. - Ediciones del Orto

c/ San Máximo 31, 4º 8

Edificio 2000

28041 Madrid

Tlfs: 91-5003174 / 5003270

Fax. 91-5003185.

[www.edicionesclasicas.com](http://www.edicionesclasicas.com) E-mail:

[ediclas@arrakis.es](mailto:ediclas@arrakis.es)

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

I.S.B.N. 978-84-7923-589-5

Depósito Legal: M-32137-2020

Impreso en España por CIMAPRES

## ÍNDICE

1. EL BUDISMO: APROXIMACIÓN INTRODUCTORIA .....	7
2. BUDDHISM IN SPAIN: AN OVERVIEW .....	49
3. EL BUDISMO ANTES DEL BUDISMO EN ESPAÑA .....	81
4. LA RELEVANCIA DE LA PRODUCCIÓN EDITORIAL BUDISTA EN LA VISIBILIZACIÓN DEL BUDISMO EN ESPAÑA .....	113
5. THE VISIBILIZATION OF THE NEW BUDDHIST HERITAGE IN SPAIN: EXAMPLES OF ARTISTIC HYBRIDIZATION IN VAJRAYANA RETREAT CENTRES .....	185
6. REFLEJOS DE JAPÓN: EL ZEN EN ESPAÑA .....	211
7. BUDISMOS Y BUDISTAS EN CANARIAS.....	261
8. PLANTEAMIENTOS METODOLÓGICOS PRELIMINARES PARA EL ESTUDIO DEL BUDISMO EN CANARIAS: CRÓNICA DE UN EXPERIMENTO DE HISTORIA ORAL Y SECUELAS POSTERIORES .....	299
9. BUDISMO EN ESPAÑA: ESTADO DE LA CUESTIÓN Y REFLEXIONES SOBRE LOS LÍMITES DEL PROCESO DE INVESTIGACIÓN .....	333

## ABREVIATURAS

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

## EL BUDISMO ANTES DEL BUDISMO EN ESPAÑA

### 1. LA ESPAÑA IMPERIAL Y EL BUDISMO

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2. EL BUDISMO EN MARCELINO MENÉNDEZ PELAYO

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

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

- a) las que detectan al budismo como influencia lejana de ciertos modelos heterodoxos españoles y en particular de Miguel de Molinos,
- b) las que lo evidencian como un ingrediente de la diversidad de opciones que caracteriza a la España de la libertad de cultos que tanto aborrece el autor,
- c) las que lo traen a colación en calidad de elemento paradójico.

### 2.1. *El budismo como imaginaria influencia en la “heterodoxia” española*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 2.2. *El budismo como opción religiosa y la “religión del futuro”*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

“¡Y qué libros leyó! Es cosa de transcribir al pie de la letra la lista que él pone, porque sólo así podrá comprenderse el batiburrillo de ideas científicas y vulgares, nuevas y viejas, que inundaron de tropel aquel espíritu mediano, superficial y sin asiento: “La doctrina de Buda y de los aryas (¿qué doctrina será ésta?), la moral de los estoicos, los oficios de Cicerón, las biografías de Plutarco, el estudio de la Edad Media según las investigaciones modernas, el Abulense (¡también el Tostado metido en esta danza!), Erasmo y los reformistas españoles del siglo XVI, el concilio de Trento por Sarpi, el célebre dictamen de Melchor Cano a Carlos V (querrá decir a Felipe II) sobre las cosas de Roma, el Juicio imparcial sobre el monitorio de Parma (!!), el Febronio, las principales obras de los regalistas españoles, las de los galicanos en Francia, Fenelón, Pascal, Nicole, Tamburini, Montesquieu, Vico, Filangieri, Jovellanos y Quintana, Guizot, Laurent (!!!), Tocqueville, Petrarca (?), Renán (¡no es nada el salto!), Boutteville, Michel Nicolás y los trabajos críticos de la escuela de Tubinga sobre los orígenes del cristianismo, Macaulay, Lecky, Buckle, Hegel, Herder, Lessing y Tiberghien (¡estupendo maridaje!), Humboldt, Arago (?), Flammarión (!), Channing, Saint-Hilaire, la Analítica y el ideal, de Sanz del Río, y el frecuente trato con este mi inolvidable compañero...”

¡Cómo estaría la cabeza del pobre ex fraile gilito entre Buda y los aryas, y los estoicos, y los regalistas, y la escuela de Tubinga, y Hegel, y Flammarión..., y, además, el frecuente trato de Sanz del Río! Había de sobra para volverse loco. ¡Qué documento el anterior para muestra del método, del buen gusto y de la selección que ponen en sus lecturas los modernos sabios españoles!

“Vi luz en mi razón y en la ciencia, y comprendí entonces la fuerza del *signatum est super nos*, y me acordé del ciego de Jericó cuando decía a Jesús: 'Señor, que vea, y vio.'”

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

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

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

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

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

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

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

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

### 2.3. *El budismo como paradoja*

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

“¡Con qué pocas ideas viven una secta y un siglo! Bastóles a los protestantes la doctrina de la justificación por los solos méritos de Cristo y sin la eficacia de las obras. Bastóles a los alumbrados y quietistas la idea de la contemplación pura, en que, perdiendo el alma su individualidad, abismándose en la infinita Esencia, aniquilándose por decirlo así, llega a tal estado de perfección e irresponsabilidad, que el pecado cometido entonces no es pecado.

Lejos de ser esta herejía una secuela o degeneración de nuestra grande escuela mística, es muy anterior en su desarrollo al crecimiento de esta escuela. No nace en el siglo XVII, ni tampoco en el XVI, ni aún en la Edad Media, sino que se remonta a los primeros siglos cristianos. Y aún no había cristianismo en el mundo, cuando ya enseñaban los brahmanes o gimnosofistas de la India que el fin último y la perfección del hombre consiste en la extinción y aniquilación de la actividad propia hasta identificarse con Dios, y librarse así de las cadenas de la transmigración. Todo el panteísmo indio descansa en el mismo principio, que no rechazan los yoguis o discípulos de Patandjali. Y sabido es que los budistas, con ser ateos, según la opinión más recibida, ponen por término y corona de su sistema el nirwana, es decir, la

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

### 3. EL BUDISMO IMAGINARIO Y TEOSÓFICO DE JUAN VALERA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

#### 4. LA PRIMERA TESIS DOCTORAL SOBRE BUDISMO EN ESPAÑA: FRANCISCO GARCÍA AYUSO Y SU TRAYECTORIA

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

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

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

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

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

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

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

## 5. EL BUDISMO COMO OBJETO DE FASCINACIÓN EN ESPAÑA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

## 6. SOFROLOGÍA, CONTRACULTURA Y REFLEJOS BUDISTAS EN ESPAÑA

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

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

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

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

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

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

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

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

#### BIBLIOGRAFÍA CITADA

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

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

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

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

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

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

- (2008b). *Budismo y medios de comunicación social: un análisis sociológico*. Santiago: Universidade de Santiago de Compostela, Servizo de Publicacións e Intercambio Científico.
- Álvarez-Pedrosa Núñez, Juan Antonio (1994). “La lingüística indoeuropea en España hasta 1930”. *Revista Española de Lingüística* 24/1: 49-67.
- Araque, Agustín y de la Rosa, Raúl (2008). “Conversaciones con el corazón: Antoni Tàpies”. *Dharma* 6: 44-50.
- Arnold, Edwin (2008). *La luz de Asia*. Madrid: Miraguano (ed. or. 1879, traducción de José Javier Fuente del Pilar; hay traducciones previas, de la sociedad teosófica por Federico Climent Terrer o en México por Rafael Cabrera).
- Baatz, Ursula (2001). *Hugo M. Enomiya-Lassalle, una vida entre dos mundos, biografía*. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- (2005). *H.M. Enomiya-Lassalle, jesuita y maestro zen*. Barcelona: Herder.
- Barthélémy de Saint Hilaire, Jules (1911). *Buda y su religión*. Madrid: editora La España Moderna (ed. or. 1860).
- Batchelor, Stephen (2008). *Budismo sin creencias, una guía contemporánea para despertar*. Móstoles: Gaia.
- (2011). *The Awakening of the West. The Encounter of Buddhism and Western Culture*. Brattelboro: Echo point Books (ed. anterior, Berkeley, Parallax, 1994).
- (2012). *Confesión de un ateo budista*. Vitoria: La Llave.
- (2017). *Después del budismo, repensar el dharma para un mundo secular*. Barcelona: Kairós
- Boxer, Charles R. (1967). *The Christian century in Japan 1549-1650*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press (2ª ed.).
- Calle, Ramiro (1970). *Introducción al zen y al lamaísmo*. Barcelona: Cedel.
- Carus, Pablo (1915). *El evangelio de Buddha*. Madrid: editor F. Beltrán (ed. or. 1894 con múltiples ediciones y traducciones posteriores).
- Castro Cubells, Carlos (1997), *Memorias*, manuscrito inédito (mecanografiado), sin fecha (escrito entre 1967 y 1997).
- Caycedo, Alfonso (1971). *La India de los yoguis*. Barcelona: Scientia.
- Chaves, José Ricardo (2012). “La vida de Buda en lengua castellana (1890-1920)”. *Acta Poetica* 33/2: 77-94.
- Cho, Francisca (2004). “Religious identity in the study of Buddhism”. En José Ignacio Cabezón / Sheila Greeve Davaney. *Identity and the Politics of Scholarship in the Study of Religion*. New York, Routledge: 61-76.
- Chen, Chieh-yi (2010). *La influencia del zen en el informalismo de Tàpies*. Tesis doctoral, Universidad de Sevilla.
- Cooper, Michael (1994). “The early Jesuits in Japan and Buddhism”. En Peter Milward, ed., *Portuguese voyages to Asia and Japan in the Renaissance Period*. Renaissance Monographs 20, Tokyo: Renaissance Institute, Sophia University: 43-57.

- Cox, Laurence (2009). "Laurence O'Rourke / U Dhammaloka: working-class Irish freethinker, and the first European bhikkhu?". *Journal of Global Buddhism* 10: 135-144.
- Crespo García, Ana (1997). *El zen en el arte contemporáneo, la realidad y la mirada*. Madrid: Mandala.
- Díez de Velasco, Francisco (2012). "La Historia de los Heterodoxos, Menéndez Pelayo y la Historia de las Religiones (con un *excursus* sobre el budismo)". En Ramón Teja y Silvia Acerbi (dirs.), *Historia de los Heterodoxos Españoles. Estudios*. Santander: Publican/Sociedad Menéndez Pelayo: 53-75.
- Droit, Roger-Pol (1997). *Le culte du néant. Les philosophes et le bouddhisme*. Paris: Seuil.
- Escribano Martín, Fernando (2001). "Los estudios sobre Oriente en la España de finales del siglo XIX: la vida y la obra de Francisco García Ayuso". En J. M.<sup>a</sup> Córdoba Zoilo, R. Jiménez Zamudio y C. Sevilla Cueva (eds.), *El redescubrimiento de Oriente Próximo y Egipto: viajes, hallazgos e investigaciones: actas del Primer Seminario Monográfico de Primavera*, Madrid: Universidad Autónoma, Facultad de Filosofía y Letras. (Supplementa ad Isimu Estudios Interdisciplinarios sobre Oriente Antiguo y Egipto), serie II, vol I: 107-116.
- (2013). "García Ayuso, Francisco. Valverde del Majano (Segovia), 24.VII.1845 – Madrid, 16.V.1897. Filólogo y orientalista", *Diccionario Biográfico Español* (Real Academia de la Historia), consultable en: <http://dbe.rah.es/biografias/10290/francisco-garcia-ayuso>.
- Fatone, Vicente (1972). *El budismo nihilista y otros ensayos*. Buenos Aires: Sudamericana (con prólogo de Raimon Panikkar; 1<sup>a</sup> ed. de 1941).
- Fields, Rick (1992). *How the Swans Came to the Lake: A Narrative History of Buddhism in America*. Boston: Shambala, 3<sup>a</sup> ed. (1<sup>a</sup> ed. 1981).
- Formichi, Carlo (1926). *Apología del budismo*. Madrid: editorial Zoila Ascáibar.
- Gallud Jardiel, Enrique (1998). *La India en la literatura española*. Madrid: Alderabán.
- Gómez Bosque, Pedro (1973). *El Budismo. Su concepción religiosa y filosófica de la vida*. Salamanca: editorial Sever-Cuesta.
- García, Ángel (1986). *Guía del orientalismo en España*. Barcelona: Martínez Roca.
- García Ayuso, Francisco (1885). *El nirvana buddhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos*. Madrid: Tipografía de los Huérfanos.
- Glasenapp, Helmut von (2000). *El budismo, una religión sin Dios*. Valencia: Ahimsa editorial.
- Goettmann, Alphonse (1987). *K. G. Dürckheim, el camino, la verdad y la vida*. Málaga: Sirio.

- González Gonzalo, Antonio Joaquín (2007). “Entre teosofía y orientalismo: la religión china según Luis Valera (1870-1972)”. *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* XLIII: 181-209.
- Gordon-Finlayson, Alasdair (2012). *Becoming Buddhist: a grounded theory of religious change and identity formation in Western Buddhism*. Tesis doctoral, Liverpool John Moores University.
- Gordon-Finlayson, Alasdair y Daniels, Michael (2008). “Westerners converting to Buddhism: An exploratory grounded theory investigation”. *Transpersonal Psychology Review* 12/1: 100-119.
- Gran Logia de España (2011). *Barómetro masónico 2011*. Publicado por el equipo de comunicación de la Gran Logia de España.
- Harris, Ian (2002). “A ‘Commodus Vicus of Recirculation’. Buddhism, Art and Modernity”. En Prebish y Baumann 2002: 365-382.
- Janca-Aji, Joyce (2020). “Whose Dharma Is It Anyway? Identity and Belonging in American Buddhist (Post)Modernities”. *Genealogy* 4/4: 1-13.
- Kim, Hye-Jeoung (2011). *Orientalismo en la literatura española finisecular: sus huellas en las obras poéticas de Francisco Villaespesa*. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca.
- Leadbeater, Charles W. (2011). *Buda, vida y enseñanzas*. Madrid: Editora Librería Argentina.
- Lisón, Carmelo (2005). *La fascinación de la diferencia. La adaptación de los jesuitas al Japón de los samuráis, 1549-1592*. Madrid: Akal.
- Lopez, Donald (2002). *A Modern Buddhist Bible*. Boston: Beacon Press.
- (2009). *El budismo*. Barcelona: Kairós (traducción de Ferran Mesanza).
- Lubac, Henri de (1952). *La rencontre du bouddhisme et de l'Occident*. Paris: Aubier-Montaigne (nueva ed. Paris: Cerf en *Oeuvres complètes de Henri de Lubac* vol. XXII, 2000).
- Maillard, Chantal (1995). *La sabiduría como estética. China: confucianismo, taoísmo y budismo*. Madrid: Akal.
- Marco Sola, Luisa (2009). “El catolicismo Identitario en la construcción de la Idea de Nación Española. Menéndez Pelayo y su “Historia de los Heterodoxos Españoles”. *Ilu* 14: 101-116.
- Masuzawa, Tomoko (2005). *The Invention of World Religions: Or, How European Universalism Was Preserved in the Language of Pluralism*. Chicago: University of Chicago Press.
- McMahan, David. (2018). *La construcción del budismo moderno*. Barcelona: Kairós (Oxford: Oxford University Press, 2008).
- Menéndez Pelayo, Marcelino (1880-1882). *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: Librería católica de San José, 3 vols.
- (1948). *Historia de los heterodoxos españoles*. Madrid: CSIC, 7 vols. (citados por tomo y página, es la edición de 1910 muy aumentada por el autor de la de 1880-1882).

- Mestanza, Ferran (2009). “El Buddha en la lengua de Cervantes: ortografía y traducción de la palabra Buddha en español”, prefacio a la edición española de Lopez 2009: 9-22.
- Molina Porras, Juan (2006). “Lo fantástico oriental y la parodia de lo maravilloso en la narrativa breve de Luis Valera”. En Marco Kunz; Ana María Morales; José Miguel Sardiñas (eds.), *Lo fantástico en el espejo. De aventuras, sueños y fantasmas en las literaturas de España*. México: Oro de la noche (recopilado en: [http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/lo-fantastico-oriental-y-la-parodia-de-lo-maravilloso-en-la-narrativa-breve-de-luis-valera/html/4026e0dd-3556-4b63-9d7f-71958b89b2ca\\_2.html](http://www.cervantesvirtual.com/obra-visor/lo-fantastico-oriental-y-la-parodia-de-lo-maravilloso-en-la-narrativa-breve-de-luis-valera/html/4026e0dd-3556-4b63-9d7f-71958b89b2ca_2.html)).
- Olcott, Henry S. (1923). *Catecismo buddhista*. Barcelona: Biblioteca Orientalista (nueva edición, Madrid: Editora Librería Argentina, 2010).
- Oldmeadow, Harry (2004). *Journeys East. 20th Century Western Encounters with Eastern Religious Traditions*. Bloomington: World Wisdom.
- Panikkar, Raimon (1966). “La prima imagine del Buddha. Per una introduzione al apofatismo buddhista”. *Humanitas* 21: 608-622.
- (1969). “La sonrisa de Buda”. *Revista de Occidente* 76: 1-21.
- (1971). “Nirvana and the Awareness of the Absolute”. En Joseph P. Wheelan, ed., *The God Experience. Essays in Hope*. New York: Newman Press: 81-99.
- (1978). “Gedankenfreie Meditation oder seinerfüllte Gelassenheiten. En Günter Stachel, ed., *Munen Muso. Ungegenständliche Meditation, Festschrift für Pater Hugo M. Enomiya-Lassalle S.I. zum 80 Geburtstag*. Mainz: Matthias-Grunewald-Verlag: 309-316.
- (1995). “La fascinación del budismo”. *Revista de Estudios Budistas* 9: 7-23.
- (1996). *El silencio del Buddha. Una introducción al ateísmo religioso*. Madrid: Siruela.
- Prebish, Charles S. / Baumann, Martin, eds. (2002). *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*. Berkeley: University of California Press.
- Prothero, Stephen (2010). *The White Buddhist. The Asian Odyssey of Henry Steel Olcott*. Bloomington: Indiana University Press (1ª ed. 1996).
- Racionero, Luís (1977). *Filosofías del underground*. Barcelona: Anagrama.
- Roso de Luna, Mario (1930-1932). “El Tíbet y la Teosofía”. *El loto blanco* Julio de 1930 a abril de 1932 (consultable online en <http://www.upasika.com/lotoblanco.html>).
- Saladrigas, Robert (1971). *Las confesiones no católicas de España*. Barcelona: Península.
- Sarriugarte, Íñigo (2008). “Los Roerich y el budismo”. *Dharma* 8: 60-62.
- Sinnett, Alfred P. (1902). *El budismo esotérico*. Madrid: Editorial Rodríguez Sierra (nueva edición, Madrid: Editora Librería Argentina, 2011).
- Snodgrass, Judith (2003). *Presenting Japanese Buddhism to the West: Orientalism, Occidentalism and the Columbian Exposition*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

- Solano, Francisco y otros, eds. (1989). *Extremo Oriente Ibérico. Investigaciones históricas, metodología y estado de la cuestión*. Madrid: Agencia Española de Cooperación Internacional y Consejo Superior de Investigaciones Científicas.
- Solé-Leris, Amadeo (Asoka Dhammaviriya) (1986a). *La meditación budista*. Barcelona: Martínez Roca (nueva ed. 1995).
- (1986b). *Tranquillity and Insight*. Londres-Boston: Shambala (nueva ed. Kandy, Buddhist Publication Society, 1993).
- (1988). *La meditazione buddhista*. Milán: Mondadori.
- (1994). *Die Meditation, die der Buddha selber lehrte*. Friburgo: Herder.
- Tola, Fernando / Dragonetti, Carmen (1990). *Nihilismo budista. La doctrina de la vaciedad*. México: Premiá.
- Torres-Pou, Juan (2007a). “Esoteric Buddhism in the Works of Juan Valera”. *Japan Studies Review* 11: 119-128.
- (2007b). “Aspectos del orientalismo en la obra de Juan Valera”. *Hispania* 90/1: 21-31.
- (2013). *Asia en la España del siglo XIX: literatos, viajeros, intelectuales y diplomáticos ante Oriente*. Amsterdam: Rodopi (serie Foro Hispánico, vol. 46).
- Turner, Alicia / Cox, Laurence y Bocking, Brian (2010). “Beachcombing, going native and freethinking: rewriting the history of early Western Buddhist monastics”. *Contemporary Buddhism* 11/2 (Special Issue: *U Dhammaloka, ‘The Irish Buddhist’: rewriting the history of early western Buddhist monastics*): 125-147.
- (2020). *The Irish Buddhist: the Forgotten Monk who Faced Down the British Empire*. Oxford: Oxford University Press.
- Tweed, Thomas A. (2000). *The American Encounter with Buddhism 1844-1912: Victorian Culture and the Limits of Dissent*. Bloomington: University of North Carolina Press (ed. or. Indiana University Press 1992).
- (2002). “Who Is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures”. En Prebish y Baumann, 2002: 17-32.
- Valera, Luis (1902). *Sombras chinecas. Recuerdos de un viaje al Celeste Imperio*. Madrid: Viuda e Hijos de Tello.
- (1903). *Visto y soñado*. Madrid: Estudio Tipográfico de la Viuda de Tello.
- Vofchuk, Rosalía C. (1991-1992). “Primeras menciones del Budismo en el mundo greco-romano”. *Revista de Estudios Budistas* 2: 117-137.
- Whalen-Bridge, John / Storhoff, Gary, eds. (2009). *The Emergence of Buddhist American Literature*. Albany: SUNY Press.
- Webb, Russell (1998). “Budismo en España e Iberoamérica”. En Harvey, Peter. *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press: 362-406.
- Wehr, Gerhard (1995). *Karlfried Dürckheim: una vida bajo el signo de la transformación*. Bilbao: Mensajero.
- Wu, Hsiu-hsian (2006). Antonio Tàpies y las fuentes del pensamiento oriental. Tesis doctoral, Universidad de Salamanca.

*Budismo en España: historia y presente* resulta un libro complementario del titulado *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*, que se publicó en su primera edición en 2013 y en una segunda edición puesta al día en formato e-book en 2018. Desarrolla y ahonda en algunos aspectos de la historia y de la implantación del budismo en nuestro país y es el resultado de una investigación llevada a cabo desde hace tres lustros por el autor, Francisco Díez de Velasco, profesor de Historia de las Religiones en la Universidad de La Laguna.

ISBN 978-84-7923-589-5



9 788479 235895