

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 E-mail:

ediclas@arrakis.es

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

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

Depósito Legal: M-32137-2020

Impreso en España por CIMAPRES

ÍNDICE

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

ABREVIATURAS

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

EL BUDISMO: APROXIMACIÓN INTRODUCTORIA

1. ¿RELIGIÓN O RELIGIONES?

El budismo es una religión con dos milenios y medio de antigüedad, la más extendida geográficamente de las religiones orientales, la cuarta religión del mundo en número de seguidores y se cuenta para su estudio con una muy extensa bibliografía¹.

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

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

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

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

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

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

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

2. EL MENSAJE COMÚN: LA FIGURA DE BUDA

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

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

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

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

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



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

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



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

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



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

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



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

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



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

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

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

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

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

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



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

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



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

3. GRANDES LÍNEAS EN LA HISTORIA DEL BUDISMO

3.1. *Los primeros siglos*

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

3.3. *El impacto del mahayana*

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

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

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

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

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



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

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

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

3.4. *El budismo en el segundo milenio*

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

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

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

4. EL BUDISMO EN LA INDIA

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

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

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

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

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

5. SRI LANKA Y EL SUDESTE ASIÁTICO: EL BUDISMO DEL SUR

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

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

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

6. EL BUDISMO DEL ESTE: CHINA Y JAPÓN

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

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

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

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



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

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

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

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



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



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

7. EL BUDISMO DEL NORTE: EL VAJRAYANA

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



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

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

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

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

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



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

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

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

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

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

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

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



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

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

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

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

8. EL BUDISMO EN EL MUNDO ACTUAL

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

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

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

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

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

9. MÁS ALLÁ DE ASIA: EL BUDISMO GLOBAL

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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



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

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

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



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

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

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

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

BIBLIOGRAFÍA CITADA

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

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

- Harding, John S., Hori, Victor Sogen y Soucy, Alexander, eds. (2020). *Buddhism in the Global Eye: Beyond East and West*. London: Bloomsbury Academic.
- Coleman, James W. (2001). *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford University Press, Oxford.
- Conze, Edward (1978). *El budismo, su esencia y desarrollo*. México: FCE (Oxford, 1951).
- (1983). *Breve historia del budismo*. Madrid: Alianza (Londres, 1980).
- Cornu, Pierre (2004). *Diccionario Akal del budismo*. Madrid: Akal (París, 2001).
- Cousins, Lance S. 1996. “The Dating of the Historical Buddha: a review article”. *Journal of the Royal Asiatic Society* 6/1: 57–63.
- Cuevas, Bryan J. (2003). *The Hidden History of the Tibetan Book of the Dead*. Oxford: Oxford University Press.
- Cusack, C. (2011). “The Western Reception of Buddhism: Celebrity and Popular Cultural Media as Agents of Familiarisation”. *Journal for the academic study of religion* 24/3: 297-316.
- Dragonetti, Carmen y Tola, Fernando (1999). “El conflicto del cambio en el budismo: La reacción hinayanista”. *Ilu. Revista de ciencias de las religiones* 4: 303-326.
- Eracle, Jean (1981). *La doctrina búdica de la tierra pura*. Madrid: Taurus (París, 1973).
- García Ayuso, Francisco (1885). *El nirvana buddhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos*. Madrid: Tipografía de los Huérfanos.
- Gleig, Ann (2019). *American Dharma: Buddhism Beyond Modernity*. New Haven: Yale University Press.
- Gombrich, Richard (2002). *El budismo theravada, historia social desde la antigua Benarés hasta la moderna Colombo*. Madrid: Cristiandad.
- Gross, Rita (2005). *El budismo después del patriarcado*. Coedición con el Centro Internacional de Estudios Místicos de Ávila (traducción de Fernando Beltrán Llavador. Prólogo a la edición española de Ana María Schlüter Rodés). Madrid: Editorial Trotta.
- Harvey, Peter (1998). *El budismo*. Madrid: Cambridge University Press (traducción de Silvia Noble de la ed. de Cambridge, 1990; nueva ed. en español Madrid, Akal, 2006).
- (2000). *An introduction to Buddhist ethics: foundations, values and issues*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Heine, Steven / Prebish, Charles S. eds. (2003). *Buddhism in the Modern World: Adaptations of an Ancient Tradition*. Oxford: Oxford University Press.
- Hickey, Wakoh Shannon (2010). “Two Buddhisms, Three Buddhisms, and Racism”. *Journal of Global Buddhism* 11: 1- 25.

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

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

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