

Budismo en España: ¿avanzadilla de lo postsecular y lo postreligioso?

Francisco Díez de Velasco

Departamento de Geografía e Historia, Universidad de La Laguna (España) ✉ 

<https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.95504>

Recibido: 11 de abril de 2024 • Aceptado: 22 de octubre de 2024

Resumen: Ser budista se percibe de modos diferentes y hasta antitéticos. Quienes lo consideran religión no tienen problema a la hora, por ejemplo, de inscribir sus comunidades en el Registro de Entidades Religiosas (RER) del Ministerio de Presidencia y/o Justicia de España. Pero en otras ocasiones evidencian claramente que no se les debe considerar religión y, por tanto, cuando se institucionalizan lo hacen como asociaciones culturales y no como entidades o comunidades religiosas. También hay colectivos que apuestan por un budismo que explícitamente denominan como ateo, que, por tanto, propone que se trata de una opción que se podría enjuiciar como de carácter antitético respecto de lo que se suele entender por religión y que se engloba plenamente en lo que podríamos denominar el magma postsecular y postreligioso.

El budismo en España ofrece buenos ejemplos de este problema de caracterización o definición que añade una perspectiva peculiar dada la gran diversidad que caracteriza a los grupos, escuelas, colectivos, pero también individuos, que se consideran o identifican, aunque sea de un modo laxo o tortuoso, como budistas. Permite ofrecer elementos a la hora de pensar la invisibilización (y la estigmatización) de lo religioso y la religión en las sociedades actuales usando como ejemplo el caso español.

Palabras clave: Budismo; Minorías religiosas; Ateísmo; Meditación; Postreligioso.

ENG Buddhism in Spain: a Post-Secular and Post-Religious Avant-Garde?

Abstract: Being Buddhist is perceived in different and even antithetical ways. Those who consider it a religion have no problem, for example, registering their religious communities in the Register of Religious Entities (RER) of the Spanish Ministry of the Presidency and/or Justice. On other occasions, however, they clearly show that they should not be considered a religion and, therefore, when they institutionalise themselves, they do so as cultural associations and not as religious entities or communities. There are also groups that are committed to a Buddhism that they explicitly call atheistic, which, therefore, proposes that it is an option that could be judged as antithetical to what is usually understood as religion and that is fully encompassed in what we could call the post-secular and post-religious magma.

Buddhism in Spain offers good examples of this problem of characterisation or definition, which adds a peculiar perspective given the great diversity that characterises groups, schools, but also individuals who consider themselves or identify themselves, albeit in a lax or tortuous way, as Buddhists. It allows us to offer elements to think about the invisibilisation (and stigmatisation) of religion in current societies, using the Spanish case as an example.

Keywords: Buddhism; Religious minorities; Atheism; Meditation; Post-religious.

Sumario: 1. Introducción: las dificultades de la identificación: ¿qué sería ser budista? 2. ¿Qué es el budismo?: enigmas postseculares y postreligiosos. 3. La inscripción en el RER y la institucionalización frente al estigma sectario. 4. La fascinación de la contextualidad: las ventajas de la cooperación. 5. Conclusión: el derecho a ser diferentes y el reto budista postreligioso y postsecular. 6. Bibliografía.

Cómo citar: Díez de Velasco, Francisco (2024): "Budismo en España: ¿avanzadilla de lo postsecular y lo postreligioso?", *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*, 29, e-95504. <https://dx.doi.org/10.5209/Ilur.95504>.

1. Introducción: las dificultades de la identificación: ¿qué sería ser budista?

Las páginas que siguen serán un relato, cuyo objetivo principal es reflexionar sobre las peculiaridades del budismo español en el contexto de la sociedad postreligiosa en construcción en la que nos movemos, y que estará marcado por no pocos contextos personales. Intenta condensar años de escuchar lo que contaban practicantes del budismo y que se han materializado en una serie de publicaciones (destacando Díez de Velasco, 2013 y 2020)¹. Sus respuestas se enmarcaban en aproximaciones diversas, desde postulados claramente ateos o simplemente no teístas (o transteístas), hasta propuestas muy enraizadas en enfoques devocionales e imaginales que, para alguien como yo, acostumbrado desde niño a verme rodeado de cristos, vírgenes y santos, me resultaban muy familiares, aunque la materialización iconográfica fuese diferente. Eran conversaciones marcadas en muchos casos por el azar y lo inesperado. En alguna visita a algún monasterio o centro de prácticas ocurría que el diálogo con quienes encontraba alcanzaba ese punto de confianza en el que podíamos desembocar en el camino no siempre sencillo entre budistas de llegar a concretar algo sobre la identificación personal, sobre el espinoso asunto del yo, del ego, del *self*. Desde luego solían abordar la cuestión solo después de invocar la impermanencia y la insustancialidad y los más didácticos, de paso, en esa primera clase que me brindaban, incluyendo también un tercer elemento que es el primero, esas ducas en español (en un plural que las hace, más que individuales, aciagas peculiaridades de la especie humana y en general de los seres sentientes) tan difíciles de singularizar en otra certera palabra que traduzca los desasosiegos, las tribulaciones y las penas «flamencas» de tener que vivir y padecer *samsara*. Porque la primera respuesta no era otra que insistir, airados y tajantes, que no eran budistas, añadiendo en ocasiones que nadie «era» budista y que quien afirmaba serlo de entrada, desde luego, no lo era, en un mantra que se parecía a aquello de que «*si recuerdas la Movidá, es que no estuviste en ella*» (que tanto me molestaba ya que enfrentaba frontalmente mis recuerdos y vivencias personales). Y porfiaban un rato en ese no budismo, por mucho que se contradijese claramente lo mental y lo conductual, y rechinase la disonancia cognitiva, ya que estaban en un centro de culto que se calificaba como budista, que estaba inscrito incluso en muchos casos como tal en muy oficial el Registro de Entidades Religiosas (RER), que hacían postraciones ante un altar musitando lo que para cualquier profano parecían letanías, que encendían velas e inciensos y en ocasiones hasta realizaban ofrendas. Pero con un poco más de diálogo se evidenciaba que la raíz de la disconformidad se enfocaba no tanto hacia la segunda parte de la pregunta «te considerarías budista», es decir lo relativo a lo budista, cuanto a la primera parte: al «te». Una vez que quedaba planteado que podíamos aceptar el carácter impermanente e ilusorio de cualquier yo, y que hablábamos enfocados desde las burdas constricciones inherentes al mundo de las apariencias, resultaba que un número no desdeñable de personas, ante una disyuntiva clara que les exigiese una elección, terminaban optando por evidenciar su difusa o firme simpatía por el budismo bajo la forma de una explícita identificación².

Por tanto, se podría en este asunto hipotetizar que un futuro censo que incluyese preguntas sobre religión en nuestro país, que sería una excelente manera de cuantificar identidades religiosas personales, para ser verdaderamente útil y reflejar adecuadamente estos perfiles de budistas (ya que, si se les ofrece cualquier otra opción poco comprometida identitariamente, la escogerán), solo con una pregunta muy bien planteada (que sea clara, estén bien definidas las opciones de respuesta y exija descartes nítidos de otras opciones) podría accederse a una adecuada aproximación a los números implicados en este asunto en España. Distinto sería si de la respuesta se derivasen resultados de carácter económico, es decir si, por ejemplo, poner una cruz en la opción budista en la asignación tributaria de la declaración de la renta conllevara que se financiasen propuestas religiosas y de ayuda al desarrollo de carácter budista. Entonces probablemente los recelos respecto de la identificación se mitigarían bastante y aflorarían muchos budistas claramente cuantificables y muchos simpatizantes del budismo que preferirían que su dinero lo gestionasen desde colectivos budistas, e incluso perfiles que en otras circunstancias preferirían (incluso en un censo) identificarse como ateos, pero que probablemente optarían por poner una cruz en la casilla del budismo si se les ofreciese tal oportunidad.

2. ¿Qué es el budismo?: enigmas postseculares y postreligiosos

Más allá de futuribles tributarios y especulaciones censales, y una vez que ya parecía quedar negociada la *samsárica* identificación budista sobre la que se construía la conversación, surgía otra pregunta, la que nos interesa especialmente en este trabajo, cuyo objetivo se centra en las cuestiones que suscita lo postsecular y lo postreligioso: ¿cómo calificarían al budismo?

La respuesta rara vez en mi práctica etnográfica, que es la que marca el armazón metodológico principal de este trabajo (y que queda patente especialmente en Díez de Velasco 2013 y cuyos resultados se utilizan en estas páginas), ha sido explícitamente la de que es una religión, salvo que hablase con personas representantes de instituciones budistas curtidas en la interlocución con las autoridades y en las sendas de la burocracia. Si eran representantes de grupos inscritos en el RER o de alguna de las tres federaciones budistas

¹ Más información en: <https://fradive.webs.ull.es/budismo.html>. El trabajo de campo más sistemático se realizó gracias a un contrato de investigación entre la Fundación Pluralismo y Convivencia y la Universidad de La Laguna entre 2010 y 2013, pero la labor de observación (reflejada en un numeroso material audiovisual y especialmente fotográfico) en diversos grados de sistematización comenzó en 1983 y perdura hasta hoy.

² Un asunto tratado, por ejemplo, en Tweed, 2002 o Janca-Aji, 2020, entre tantos otros, con planteamientos interesantes y en ocasiones algo jocosos sobre la identidad budista y sus peculiaridades tanto en Asia como en su nueva materialización en el mundo llamado «Occidental».

registradas, condescendían en considerar al budismo una religión, y le daban en muchos casos incluso la denominación más administrativa de confesión, especialmente desde el momento en que la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, en 2007, aunque por la mínima (nueve votos a favor, siete en contra y siete abstenciones), reconoció el budismo como confesión de notorio arraigo en España (Fernández Coronado, 2009). Pero lo habitual en las conversaciones con budistas era que planteasen que el término religión les resultaba demasiado cargado de connotaciones poco agradables.

En algunos casos preferían decir que era una filosofía, o quizá sería más pertinente puntualizar que a lo que se referían era que se identificaban con la filosofía budista, que era una forma muy sofisticada y culta de plantear la cuestión y que podía permitirles reivindicar la no adscripción religiosa a la par que conectar quizá con planteamientos vitales previos asociables con trayectorias incardinadas en otras filosofías, por ejemplo el marxismo o la contracultura (especialmente rememorando lo que se podría denominar la experiencia psicodélica y sus referencias para-budistas al *Bardo Tödol*).

En otros casos, en una interlocución que podríamos caracterizar como más moderna, apostaban por denominarlo espiritualidad³. Se trata de una opción que no deja de resultar atractiva. Busca alejarse del estigma que se asocia con la religión desde la Ilustración, que parece convertirla en una palabra maldita para muchos. Si aceptásemos el postulado que algunos proponen desde la aproximación de la neuroreligión, espiritualidad sería biología (un aspecto, común a todo humano, de esa danza de neurotransmisores con áreas del cerebro especialmente implicadas, es decir de ese que se podría denominar como «cerebro espiritual»⁴) mientras que religión sería cultura (producto que se enseña, se transmite como conocimiento compartido y que es susceptible de gran variabilidad entre las diversas sociedades humanas y que si no se enseñase se esfumaría). Pero el mero hecho de usar la palabra espiritualidad parecería abocarnos a un dilema budista: ¿implicaría que postulamos que el humano más allá de su cuerpo tendría espíritu? Es un asunto que quizá compaginaría mal con la radicalidad de *anatman* en algunas formas de entender el budismo, salvo que estimemos que la espiritualidad se corporiza y se explica desde ese ritmo que encadenan pulmones y diafragma y que inspira y expira (en una espiritual espiración que convertiría en el cero, *shunya* como número, todo el aire expulsado, como en un redondel que resume y subsume lo vacío y se materializa, por ejemplo, en el *dhyani mudra*).

Más sofisticado y minoritario, aunque plenamente *à la mode* resulta denominarlo cosmovisión. Al hablar de cosmovisión budista, o incluso pluralizando ambos términos, de cosmovisiones budistas, parece que se obviarían las disyuntivas anteriores, lejos del binarismo religión/espiritualidad, más cerca de navegar en terminologías compatibles con la danza inconstante del cambio que refleja *anitya*.

Aún más despojado de las connotaciones indeseables que para tantos se asocian con lo religioso sería calificarlo como un asunto conviccional. Tener al budismo como una convicción parece que lo convierte en algo más evanescente, menos anclado en las ilusorias certezas de lo satisfactoriamente estable, una posición que para muchos budistas resulta bastante comfortable.

En otras ocasiones, y por parte de quienes en muchos casos deambulan en las sendas del perennialismo, se identifica al budismo como una de las que denominan tradiciones de sabiduría. Sería un apelativo más «místico» que filosofía, pero que postularía un saber común del que el budismo alcanzaría una aproximación parcial, aunque estimada certeramente cercana a desvelar el meollo de lo perenne (enfrentando, evidentemente, ese esfuerzo por desentrañar lo necesariamente condicionado que impregna la sensibilidad budista).

Este relato jalonado de propuestas resulta metodológicamente insatisfactorio, es el producto de solo algunas conversaciones tras las que queda patente la indeterminación de otras posibilidades que pudieran exponerse en otras interlocuciones. Parece ejemplificar la constricción y la impostura que caracteriza a las aproximaciones cualitativas. Por eso resulta interesante el camino de investigación más cuantitativo que ha desarrollado para los países de habla hispana José Antonio Rodríguez. Analiza más de 250 respuestas de las que casi un 40% provienen de personas que residen en España y el resto de una quincena de países latinoamericanos de habla hispana. De entre los temas sobre los que preguntó nos interesan los que se enfocan en delimitar qué sería el budismo. De una tabla que refleja la pregunta «¿con qué asocia principalmente el budismo?» y que permitía respuestas múltiples, contestaban camino espiritual casi el 80%, dos tercios optaban por filosofía, y religión era la opción escogida por algo menos del 37% (Rodríguez, 2023: 233). Aún más significativo es lo que aparece en la tabla sobre la identificación: el 53,5% se consideraba no religioso y espiritual, el 35,9% se decía religioso y espiritual, una exigua minoría del 3,7% optaba por religioso y no espiritual y el 6,9%, el dato quizá más significativo para el tema que nos interesa, se decía no religioso y no espiritual (Rodríguez, 2023: 240), marcando así un perfil de budismo que probablemente podríamos clasificar como radicalmente ateo y claramente postreligioso. En todo caso la opción por definir el budismo como religión aparece como minoritaria.

Para ofrecer otros argumentos más allá de estas aproximaciones etnográficas y sociológicas (también interesan Alonso 2017 o Castilla 2019) propondremos un camino encuadrado en el binomio espacio-tiempo que caracteriza la reflexión histórica (basada en el trabajo archivístico y en la síntesis de acontecimientos) por la que discurriremos en las páginas que siguen y que marca el otro enfoque metodológico que, junto con el etnográfico, caracterizan a estas páginas.

³ Para nuestro tema interesa mucho la perspectiva analítica de Mónica Cornejo (2013) y su estudio sobre Soka Gakkai en España.

⁴ Resulta notable el análisis y la propuesta que hace Francisco Rubia (2015) y que redimensiona buena parte de los parámetros analíticos evidenciando el reto que las neurociencias plantean, incidiendo sobre las limitaciones de nuestras herramientas analíticas como científicos sociales y como cultivadores de lo que algunos reivindican como ciencias humanas.

3. La inscripción en el RER y la institucionalización frente al estigma sectario

Lo primero que nos encontramos, a la par que va penetrando la palabra budismo en el vocabulario español, entrando en 1884 en la edición duodécima del Diccionario de la Real Academia Española (Díez de Velasco, 2024: 77), es su estigmatización por parte del singularismo religioso patrio solidificado desde la primera constitución. Francisco García Ayuso, notable sanscritista y católico bastante ultramontano, autor de la primera tesis española del tema, dedicada al *nirvâna buddhista* (que incluye una presentación general de la figura de Buda y las diferentes escuelas que derivaron de sus enseñanzas), si bien en alguna ocasión habla «del *Buddha y su religión*» (García Ayuso, 1885: 3; 30), también lo analiza como filosofía (hasta en el propio subtítulo de su trabajo), califica en genérico al budista como «*sectario de Sakyamuni*» (p. 32) y en la tercera línea de su texto la apellida con el calificativo de «*falsa religión de Buddha*» (p.5). Ese desprecio hacia toda clase de divergentes (los llama heterodoxos), incluyendo a los budistas en el conjunto, lo encontramos por esas fechas en Marcelino Menéndez Pelayo (Díez de Velasco, 2012) y es tónica bastante general. El solo hecho de pensar que era budista (a causa del trampantojo teosófico sobre el budismo: Díez de Velasco, 2024: 82) le costó a Mario Roso de Luna en la segunda década del siglo XX que desde el Ministerio de Instrucción Pública se le negase una cátedra que habían pedido para él, visto el conocimiento que parecía tener de mitologías y religiones comparadas, una serie de académicos e intelectuales (Cortijo, 2021: 12).

La fobia hacia la diferencia siguió exacerbándose a pesar de la conciliarmente obligada apertura tardofranquista hacia la libertad religiosa que se plasmó en 1967 en la llamada pomposamente Ley Regulando el Ejercicio del Derecho Civil a la Libertad en Materia Religiosa. Se popularizó una palabra que actuaba como arma infalible de estigmatización: secta. El budismo se consideraba por muchos como una secta, que era una forma más sutil que la de García Ayuso de dar a entender que no dejaba de ser una falsa religión. Así, el empeño de muchos budistas de ese entonces era dejar claro que eran tan religión como la que más (es decir el cristianismo católico). Recuerdo las primeras palabras de un representante budista nada más conocernos: «*oye, Paco, no vayas a pensar que somos una secta como los Testigos de Jehová*». Estigma sobre estigma en un enredo del que en la España del paso del Franquismo a la Democracia se libraban muy pocos y que tan certeramente describiera Joan Prat (2001). Estaban llegando los primeros maestros y se estaban poniendo en marcha los primeros colectivos de practicantes. El zen se introduce a comienzos de 1977 en Sevilla por Antonio Sánchez Orellana (*Reizan Shoten* en su nombre de monje budista) que había sido ordenado en París en marzo de 1975 por Taisen Deshimaru, con el que había tenido contacto desde 1969. Unos meses antes, en 1976, ya se había desarrollado un curso de introducción al zen en la provincia de Madrid dirigido por el jesuita Hugo Enomiya-Lasalle, pero se trataba no de budismo en sentido estricto, sino de un zen católico⁵ que ha tenido un notable posterior desarrollo, pero que nos aleja del foco de interés de este trabajo, aunque ilustre los vericuetos de lo que podríamos llamar un sincretismo (a pesar del general repudio actual de tan útil concepto operatorio) postmoderno (y más transreligioso, quizá, que postreligioso). A pesar de ser católicos no se libraban del todo del estigma, sentarse en el suelo, cruzar las piernas, usar palabras raras y no latinas conllevaba que se tuviera a sus seguidores en muchas ocasiones por sectarios. Por su parte el budismo tibetano de la escuela kagyú desembarcó en enero de 1977 de la mano de Akong Rimpoché en su visita a Barcelona donde se puso en marcha el primer centro de esta orientación en el país. A su vez, ese mismo año, meses después, llegaron a Ibiza los lamas tibetanos Yeshé y Zopa de la escuela gelug, para impartir enseñanzas, a los que acompañó el año siguiente Song Rimpoché y en 1980 fundaron en la Alpujarra el centro de retiros O Sel Ling que visitó el Dalai Lama en 1982 y donde se originó la aún inacabada aventura de Osel Hita Torres, tenido por *tulku* del difunto lama Yeshe (y cuyo nombre de dharma, que parece remiso a utilizar desde hace años, es *Ösel Tenzin Rimpoché*). Por otra parte, en 1980, una serie de discípulos de Kalu Rimpoché pusieron en marcha un centro en Madrid y luego en Barcelona y Zaragoza y prepararon la visita del maestro tibetano en 1983 que cristalizó, cuatro años después, en la construcción en los Pirineos del monasterio Dag Shang Kagyu (Chöpel, 1995, también Vallverdú, 2021: 162). Los años posteriores han visto un crecimiento espectacular de centros y grupos y una visita continua de maestros y maestras de diversas orientaciones provenientes de fuera de España, a la vez que también se consolidaba un magisterio encabezado por lamas y maestras y maestros del país (detallado en Díez de Velasco, 2013).

Pero, desde luego, a la par que el budismo hacía su entrada institucionalizada (más allá de los perfiles previos de simpatizantes individuales y seguidores difusos que había desde finales del siglo anterior y crecieron desde la década previa) los años 1977-1978 fueron momentos muy relevantes en España. Se estaba transformando el sistema político, sindical y religioso pasando del singularismo al pluralismo: de un partido único a una multitud de partidos políticos, de un sindicato único a varios, de una religión oficial del Estado a un campo religioso diverso que se iba reflejando en el campo jurídico, aunque resistiesen (y se mantengan todavía) elementos del privilegio católico mientras se desmoronaban tanto los sindicatos verticales como el llamado Movimiento Nacional que trituraba esa amalgama que se escondía tras el laberinto de las siglas FET de las JONS. El budismo en ese momento, con un reflejo incipiente entre las religiones del país, no fue ajeno a la maniobra. Eduardo Zulueta, entonces Director General de Asuntos Eclesiásticos del Ministerio de Justicia convocó de modo abierto y público a todas las confesiones que tuviesen representantes en el país a una reunión el 13 de enero de 1978. *Reizan Shoten*, que era el único monje zen español y probablemente el único budista ordenado viviendo en España y con comunidad operativa, acompañado de Francisco

⁵ El zen católico en España aglutina diversos grupos (Díez de Velasco, 2020: 216-223). Su base doctrinal y desarrollo ha sido recientemente analizado con detalle por Daniel Millet (2024). Interesa el impacto del grupo español Zendo Betania más allá de nuestras fronteras, que ha sido revisado por Rodolfo Puglisi y Catón Carini (2017).

Fernández Villalba (que sería ordenado monje en París por Deshimaru meses después ese mismo año), que actuaba como su ayudante, acudió a la llamada⁶. Fue el representante del budismo español en aquella reunión, reivindicando, por tanto, la inclusión entre la diversidad de religiones de la España de entonces de una propuesta que salía fuera del marco de las religiones abrahámicas, que formaban el conjunto casi exclusivo de las representadas. Tuvo, además, una cierta posición de notoriedad, reflejada incluso en una entrevista en televisión, ya que apareció con el completo hábito de monje zen, resultando un objeto de fascinación para una prensa solo acostumbrada a sotanas y alzacuellos. A finales de año se aprobó una constitución que reflejaba el pluralismo religioso, aunque los coetáneos acuerdos con la Santa Sede aseguraban el privilegio católico en una cooperación de las religiones con el Estado que amparaba la nueva Carta Magna. La Ley Orgánica de Libertad Religiosa de 1980 organizó el nuevo campo jurídico-religioso democrático, redefiniendo el registro de grupos religiosos que ya existía desde la ley de 1967, y estableciendo la posibilidad de que el Estado reconociese grados de cooperación más allá del máximo católico ya acordado. Estaba primero el notorio arraigo, cuando una confesión tenía suficiente implantación reflejada especialmente en el número de inscripciones en el renovado y rebautizado RER, y que se pensaba antesala de la negociación que luego llevase a acuerdos de cooperación.

Ningún grupo budista se había inscrito en el registro predemocrático, de ahí el revuelo inesperado que suscitó *Reizan Shoten*. El primero en hacerlo, en marzo de 1982, fue el que registraron como Karma Kagyu de Budismo Tibetano, con sede en Barcelona, que, con Lourdes Clapés (luego nombrada lama *Tsondru*) a la cabeza, era el grupo que se formó tras la visita de Akong Rimpoché en 1977. El budismo entra así en el elenco registrado ante el Ministerio de Justicia de las confesiones religiosas en España. Oficialmente era claramente una religión, por tanto el estigma de la secta se tambaleaba. Pero a nivel popular el estigma perduraba. Recuerdo mi primer contacto (no libresco) con el budismo real, fue en Madrid quizá en noviembre o diciembre de 1983 (no llevaba una anotación sistemática en ese momento), había quedado fascinado por el libro recién traducido al español y titulado *Zen y artes marciales: Deshimaru 1980*) y en el denominado Centro de artes japonesas Tora, que frecuentaba, me indicaron que, en la calle paralela, la de Pizarro, habían puesto en marcha un doyo zen. Asistí al lugar con esa cierta congoja asociada con la alarma social que potenciaban los medios de comunicación haciéndose eco de los anatemas que promovían los adalides del peligro de las sectas, tema de moda en ese entonces que servía para desviar la opinión pública de otros lugares menos difusos y más reales y acuciantes que se podían desear escamotear gracias a las socorridas humaredas sectarias. Fue una experiencia notable, minutos interminables en *padmasana* completa (no iba a ser menos que los que estaban a mi lado), todo ello en la indefensión de encontrarse de cara a la pared, como en los castigos de la escuela, pasando por detrás un instructor de voz imperativa con hábitos monacales que luego nos hizo caminar, entumecidos hasta el desasosiego (yo al menos), a una velocidad casi imperceptible cuando lo que queríamos (por lo menos yo), era huir de aquella experiencia que parecía compendiar los más terribles fantasmas del imaginario sectario. Era Francisco (*Taisei Dokusho*) Fernández Villalba (que luego optará por nombrarse simplemente *Dokusho* Villalba⁷), justamente el traductor del libro⁸ antes citado de Deshimaru cuya lectura me había encaminado a ese lugar, y que estaba en ese momento poniendo en marcha la Asociación Zen de España y que, en junio de 1990, bajo el nombre de Comunidad Budista Soto Zen (CBSZ), y no ya de asociación, culminó el proceso de inscribir su grupo en el RER. Era el cuarto grupo budista que se registraba tras los promovidos, el primero, en 1982, ya citado, por los discípulos de Akong Rimpoché, el segundo, por los discípulos de Kalu Rimpoché en 1985 y llamado Comunidad Religiosa Dag Shang Kagyu, y el tercero, en 1988, y entonces llamado Orden Budista Occidental y hoy renombrado Comunidad Budista Triratna, seguidores del grupo internacional liderado por el maestro inglés Sangharakshita.

Se había puesto en marcha un proceso de regularización registral (para el que el trabajo archivístico en el RER es el camino de investigación clave) e institucionalización religiosa a la española del budismo, pero no todos los grupos estaban de acuerdo con él. Resulta significativa la posición del primer grupo zen de Barcelona, fundado en 1979 y visitado por el propio Deshimaru en 1981, poco antes de fallecer. Se inscribió como Asociación Nalanda en el registro de asociaciones y siguió el modelo «secular» francés de institucionalización que, por supuesto, no incluye nada parecido a ese bien poco laico registro patrio específico de carácter religioso, el RER, ubicado entonces en el Ministerio de Justicia. La Asociación Nalanda en 1984 había entrado a formar parte de la EBU (European Buddhist Union), fundada en 1975 y se le encargó organizar la reunión de 1986 en Barcelona. Jesús (*Taiko*) Martínez Bueno (que había tomado refugio con

⁶ Resumen en estas páginas la larga conversación (a la que se añaden otros contactos posteriormente, pero menos extensos) que tuvimos en Sevilla el 10 de noviembre de 2011 en el Parque de la Buhaira en que expuso las circunstancias de esta reunión y de una reunión posterior con Zulueta para solicitar financiación para el budismo según el modelo de la Iglesia Católica, pero la respuesta fue negativa (le dijo Zulueta que la financiación de la iglesia católica era un pago por la desamortización). Esta reivindicación se la expuso también muchos años más tarde a Mercedes Rico (en 2004) recién nombrada Directora General de Asuntos Religiosos del Ministerio de Justicia y en su contestación por carta le indica que iban a hacer una fundación para ese tipo de asuntos (estaba refiriéndose a Pluralismo y Convivencia que comenzó unos meses después, pero que solo financió a las confesiones con acuerdos de cooperación). Es posible que el empeño que tuvo Mercedes Rico por que el budismo alcanzase el notorio arraigo (que gracias a su claro apoyo efectivamente se materializó) derivase en alguna medida de dicha solicitud.

⁷ Posteriormente tuvimos conversaciones tanto en el Templo Luz Serena (destacando una especialmente extensa desarrollada el 24 de julio de 2007) como en otras diversas circunstancias tanto en Madrid como Tenerife. Ese doyo zen de la calle de Pizarro en Madrid es rememorado en CBSZ, 2014: 70, incluyendo dos fotografías del lugar (nº 2 y 3 p. 72).

⁸ Y traductor de tantos otros, además de buena cantidad de libros propios, siendo probablemente el autor budista español más prolífico (Díez de Velasco, 2020: 117-119).

Akong Rimpoché en 1977 pero luego había derivado hacia el zen⁹) tenía una posición relevante y en 1988 fue nombrado miembro del comité de organización y era el único miembro de ese comité que solo representaba a una asociación particular, mientras los demás eran los responsables (presidente y vicepresidente) de la EBU, junto a los presidentes de las uniones budistas de Francia (*Union Bouddhiste de France*) y de Alemania (*Deutsche Buddhistische Union*). Para un país como España, que no contaba con ese tipo de plataformas, quedó evidenciada la utilidad de esas instituciones representativas comunes de todos los budistas de un país determinado en aras de potenciar el desarrollo del budismo en esos lugares, ya que eran instrumentos claves de interlocución con las autoridades y también de visibilización internacional. A partir de ese momento Martínez Bueno contactó a diversas personas y grupos budistas españoles para intentar poner en marcha algo que se asemejase a lo que había en Alemania o en Francia, una Unión Budista Española. Pero a finales de 1990 se comenzó a evidenciar que las características de una organización de ese tipo tendrían que adaptarse al marco jurídico español (y no tanto al de la EBU o las asociaciones que seguían el modo francés y que estaban poniendo en marcha los discípulos de Deshimaru) y tomar la forma de una federación registrada en el Ministerio de Justicia, necesariamente formada por miembros de comunidades religiosas inscritas en el RER. En ese momento ya había cinco grupos inscritos, pues los seguidores de los lamas Zopa y Yeshe/Osel se habían inscrito como Comunidad para la Preservación de la Tradición Mahayana en junio de 1990. Por tanto, sin su instigador Martínez Bueno ni los grupos budistas que no quisieron en ese momento inscribirse en el RER, en 1991, se constituyó la que denominaron entonces Federación de Comunidades Budistas de España (FCBE) y que hoy se nombra Unión Budista Española- Federación de Entidades Budistas de España (UBE-FEBE). En 1992 se presentó oficialmente, ante el Ministerio de Justicia, la solicitud de registro y el proceso burocrático, que incluyó requerimientos para cambios en los estatutos y diversas adaptaciones, se alargó hasta 1995 en que se inscribió finalmente la federación con los cinco miembros fundadores antes citados.

Contar con una federación adecuadamente representativa resulta un paso clave en la interlocución de las confesiones con el Estado. Se abría así una etapa nueva en la que el estigma sectario se alejaba gracias a la visibilización jurídica que procuraban registros y federación, pero también gracias a la progresiva familiaridad que en la sociedad en general empezaba a tener un budismo cada vez menos estigmatizado, al convertirse en un elemento aceptado del pluralismo religioso cada vez más común.

4. La fascinación de la contextualidad: las ventajas de la cooperación

En la actualidad hay más de un centenar de grupos budistas registrados en el RER¹⁰, pero la estrategia registral difiere tanto entre escuelas (es casi nula en el teravada y bastante habitual en el vajrayana con una posición intermedia en el caso del zen), como entre comunidades autónomas. Resulta muy notable el caso catalán ya que han desarrollado una estructura propia, la Coordinadora Catalana de Entidades Budistas (CCEB), que cuenta, como muchas otras confesiones en Cataluña, con ayudas de la Generalitat y que no contempla, a diferencia de la UBE, como requisito para la pertenencia a la misma, la necesaria inscripción en el RER y por tanto caben grupos que no estimen que el factor religioso haya de resultar explícito en su caracterización. Sin duda se trata de un modelo de entender el campo jurídico-religioso algo diferente del que cumple en el resto de España donde no hay una estructura administrativa autonómica comparable en ninguna otra zona y se cuenta en estos asuntos con la que se ofrece desde el Ministerio de Presidencia y Justicia y su Dirección General de Libertad Religiosa cumpliendo los requisitos que caracterizan al RER. En Cataluña hay una Dirección General d'Afers Religiosos que no tiene equivalente en ninguna otra comunidad autónoma y marca una apuesta diferente, en que caben voces participantes y estructuras organizativas que no necesariamente sean las más religiosamente estándar que tienen cabida en el RER y donde las entidades jurídicas que nos interesan (asociaciones o fundaciones asociables con el budismo) que se incluyen en el Registro de Entidades de Cataluña, pueden presentar características no explícitamente religiosas aunque se definan como budistas en su denominación o finalidades. Incluso caben grupos en los que el budismo como opción religiosa puede no ser compartida por muchos de sus seguidores, que pudieran, en el caso de tener que optar por una identidad religiosa explícita y única o principal, por ejemplo, en el caso de que hubiese que escoger una casilla de asignación tributaria en un futuro, no optar por marcar la del budismo sino por otra. En la CCEB y como entidad miembro de la misma, se incluye Dana Paramita, que es una asociación que sigue el zen de la escuela japonesa Sanbo Zen, que presenta unas peculiaridades a la hora de la identificación religiosa que, a pesar del nombre (*sanbo* en japonés equivale a *triratna* en sánscrito, es decir «tres joyas» siendo la primera el Buda), permite disociar zen de budismo. La maestra zen de este colectivo,

⁹ Tuvimos una larga conversación en Barcelona, en el Dojo Nalanda, el 11 de julio de 2011 y una correspondencia posterior hasta su fallecimiento.

¹⁰ Se puede consultar un listado de 65 grupos en Díez de Velasco, 2013: tabla 1; en la nueva edición de 2008 hay 79 grupos; en el listado en Díez de Velasco, 2020: 76-80 hay 95 y en la actualidad habría que añadir a la lista de 2020 los registros más recientes siguientes con los que se completa el listado a fecha de octubre de 2024: el n° 25659: Comunidad Dhyana (03/2021), Llíria, Valencia; el n° 25779: Centro Budista Kadampa Heruka (06/2021), Alicante, el n° 25809: Sakya Thegchog Dúde (06/2021), Sant Iscle de Vallalta, Barcelona; el n° 25943: Dogen Sangha (09/2021), Badajoz; el n° 26595: Comunidad Religiosa Orgyen Khandro Ling (11/2022), Bédar, Almería; el n° 26760: Comunidad Religiosa Budista Hai Hui Shan (03/2023), Barcelona; el n° 26919: Federación Budista Kadampa de España (07/2023), Alhaurín el Grande, Málaga; el n° 27021: Centro Budista Kadampa Tushita (10/2023), Segovia; el n° 27071: Comunidad Religiosa Templo Budista en Castellón de la Plana, España (11/2023), Castellón de la Plana; el n° 27232: Centro budista tibetano Rimé (04/2024), Barcelona; el n° 27369: Comunidad budista bosque theravada (07/2024), Barcelona; el n° 27464: Sarana Vihara (09/2024), Valderrobles, Teruel; y el n° 27484: Centro budista tibetano Gueden Thoesam Shedrub Ling (templo de estudios, meditación, enseñanza y práctica budista) (10/2024), Gijón.

Berta (*Jikuan*) Meneses, es también religiosa católica, y una parte de los casi 200 socios de Dana Paramita probablemente se considerarían seguidores del zen, pero más católicos que budistas, aunque seguramente esa necesidad de identificación les resultaría superflua o impertinente en una pincelada postreligiosa que solo quizá obligaría a concretarse una decisión necesariamente binaria como la que resultaría de tener que escoger en que casilla poner una cruz en la declaración de la renta. La CCEB, a diferencia de la UBE, mantiene otro listado además del de entidades miembro, que es el directorio de entidades budistas en Cataluña e Islas Baleares (con unas 70 entradas), que añade grupos que evidencian perfiles postreligiosos de interés que desde luego en la UBE no serían fáciles de ubicar, siendo notable el denominado Sati, caracterizado como budismo secular, y definido en la web de la CCEB como «*budisme ateu, agnòstic o laic*»¹¹, en la línea de los planteamientos de Stephen Batchelor, del que en lengua española se cuenta con muchas y buenas traducciones (Batchelor, 2008; 2012; 2017) que sirven para ilustrar un interés destacable por sus propuestas de budismo radicalmente no religioso.

Volviendo al RER, pudiera parecer que presentaba unos requisitos exigentes en la caracterización religiosa que resultaron disuasorios para quienes se entendían solo como asociaciones, como vimos que ocurrió con Nalanda. Habría una lógica «secular» en ese planteamiento que puede explicar el tardío y lento crecimiento de los registros budistas en el RER. Pero en este punto, más allá de posiciones específicas que escondan la dicotomía religión sí o no, podemos plantear un elemento nuevo a tener en cuenta: cómo los cambios en el campo jurídico-religioso español parecen influir en la estrategia registral y pueden llevar a aceptar la identificación religiosa cuando en otra circunstancia no sería así.

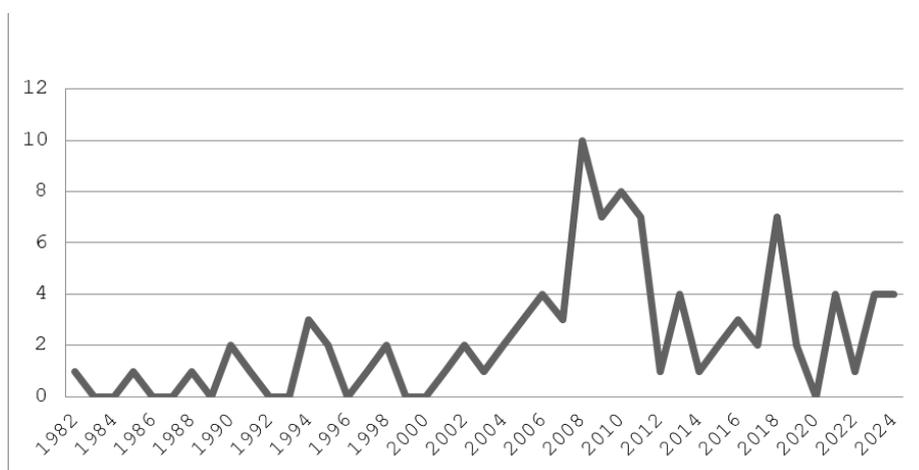


Gráfico 1. Evolución de los registros de grupos budistas en el Ministerio de Justicia/Presidencia

El primer registro, como vimos, es de 1982 y en el siguiente cuarto de siglo el crecimiento fue muy lento. Los primeros grupos fueron los fundadores de la Federación Budista, a los que se añaden los dos grupos enfrentados a partir de ese momento que representaban al budismo japonés que sigue la estela de Nichiren. La inscripción en el RER les ofrecía mayor seguridad jurídica y visibilidad y en el archivo del RER se evidencia documentalmente su conflicto, con los requerimientos por parte del grupo Nichiren Shoshu Myoshoji, registrado en 1991 para intentar impedir el registro de Soka Gakkai de España, que se inscribieron finalmente en 1994, y a los que desde el registro se respondió indicando que las cuestiones meramente doctrinales (relacionadas con lo que se podría enjuiciar como ortodoxia y heterodoxia) no podían ser tenidas en cuenta por la administración para denegar una inscripción que cumplía los requisitos burocráticos exigidos.

El goteo de registros siguió lentamente en los años sucesivos hasta un punto claro de inflexión que ofrece el entorno de los años 2006 a 2010. Se nota el impacto del proceso de solicitud y reconocimiento en octubre de 2007 del notorio arraigo al budismo. Puede resultar especialmente significativo lo que ha ocurrido con el zen. Ya vimos la inscripción temprana de la CBSZ. Habían dado el paso y de registrarse como asociación en el Ministerio del Interior pasaron hacerlo como comunidad religiosa en el RER. Se trató de una actuación opuesta a la de la Asociación Nalanda que ya vimos, a pesar de una historia parecida, ya que fue el segundo grupo que entró a formar parte de la Unión Budista Europea, en la asamblea de Barcelona de 1986, y que derivaban ambos del magisterio de Deshimaru diseminado desde Francia, y de su modelo de laicidad sin cooperación con las confesiones, bien diferente del español (con las peculiaridades registrales del RER). Pero hay que tener presente que a la muerte de Deshimaru, entre las diversas crisis que se produjeron entre sus seguidores, una tuvo que ver con el mínimo o nulo papel que en el liderazgo se otorgaba a los discípulos no franceses. Desde la estructura de la asociación fundada por Deshimaru, la Asociación Zen Internacional (AZI), se optó por apartar a quienes no fueran franceses, incluso hasta del liderazgo en las estructuras en sus países. En el caso español desde la AZI se terminó promoviendo que el supervisor para España fuese Étienne (*Mokusho*) Ziesler (lo fue hasta su muerte en 1990). Vehiculaba una forma francesa de entender las

¹¹ Se puede consultar en <https://www.ccebudistes.org/es/directorio-de-centros-budistas-en-cataluna-e-islas-baleares>, el grupo tiene su web en: <https://espaisati.org>.

cosas que se expresaba en muchos casos en la lengua de Molière, hasta incluso en la denominación de los centros (se aplicaba, y todavía se hace, la grafía francesa *dojo*, con una *j* francesa bien alejada del sonido español y que refleja mal el japonés que estaría más cerca de la grafía *doyo* en nuestra lengua). En el caso español Francisco (*Dokusho*) Villalba (entre otros no franceses) se apartó de la estructura de la AZI, optó por adaptarse a las peculiaridades del país e inscribir a su grupo en el RER en 1990 como comunidad religiosa (y ser uno de los grupos fundadores de la federación budista) y seguir un camino, el de la institucionalización por medio de la cooperación, que se consagró en la Constitución de 1978 y en la LOLR de 1980, en la línea de las demás confesiones en España, que se inscribían en el RER, formaban federaciones que lideraban la interlocución con el Estado, conseguían el reconocimiento del notorio arraigo y que estaban en 1990 poniendo en marcha un proceso que llevó en 1992 a musulmanes, evangélicos y judíos a firmar, por medio de sus federaciones, acuerdos de cooperación. Era un camino que quizá había vislumbrado Villalba en el momento en que se estaba introduciendo en esbozo, cuando vimos que acompañó a Antonio (*Reizan Shoten*) Sánchez Orellana a la reunión en el Ministerio de Justicia a comienzos de 1978 o que pudo conocer en sus contactos con líderes políticos, siendo el más visible en ese entonces el que le relacionó con Enrique Tierno Galván (CBSZ, 2015, 73 foto 1). Por su parte los grupos asociados en España con la AZI rehuyeron durante años la inscripción, hasta 2008 en que lo hace la Comunitat Budista Zen Soto Esperit del Despertar de Barcelona, liderada por Pere (*Taiho*) Secorun.

Un poco antes se había producido el revulsivo del reconocimiento del notorio arraigo en 2007, que se alcanzó para el budismo en el momento en que la presidencia de la federación budista la ostentaba, justamente, un discípulo de Villalba y en ese entonces miembro de la CBSZ, Miguel Ángel Rodríguez Tarno¹², que había llevado hábilmente a buen puerto la iniciativa que con anterioridad había sido denegada en 2002. El siguiente paso, que sería la negociación de acuerdos de cooperación todavía no se ha puesto en marcha por falta de interés por parte del Estado, pero sería un paso que, mientras siga vigente la LOLR, es posible. De todos modos, hay grupos asociados o conectados con el zen de Deshimaru que no estiman conveniente la inscripción en el RER. Quizá el más simbólico, además del ya citado Dojo Nalanda, sea el doyo seminal de Sevilla, el primero que se puso en marcha en España y que se mantiene desde hace décadas en la misma ubicación en la calle Nardo, en el centro de Sevilla, y que el propio Deshimaru nombró como *Ho Um Do*. Defiende una independencia que apuntala la solera y el haber pasado por diversas circunstancias y haber sido semilla o apoyo de muchas iniciativas. No se ha inscrito en el RER con argumentos que quien lo puebla desde sus comienzos en 1977, Alonso (*Taikai*) Ufano¹³, desgrana resumiéndolos en el carácter innecesario de la institucionalización y definición religiosa que conllevaría hacerlo, a pesar de que otros centros que siguen la estela de Deshimaru y se insertan en la AZI en la zona sevillana hayan dado el paso. Así tenemos al Templo Seikyují, ubicado en la provincia de Sevilla, liderado por el discípulo francés de Deshimaru, responsable en la AZI y abad del lugar, Raphaël (*Doko*) Triet, que inscribió el lugar en el RER en 2011 y posteriormente incluso entró en la federación budista española, o el dojo Kaiko, en la propia Sevilla, que también se asocia con el origen del zen en la ciudad (y en España) en 1977, inscrito en el RER en 2013, asociado a Triet y liderado por Alfonso (*Sengen*) Fernández.

Otros hitos en la institucionalización del budismo en España que tienen un reflejo en el crecimiento de inscripciones en el RER tienen que ver con dos asuntos que se resolvieron en 2015. En marzo culminó una iniciativa que llevaba solicitando la federación budista desde 1998 relativa a las especificidades funerarias del budismo. Finalmente tras una negociación en la que se reunieron los representantes de la federación budista con una empresa de servicios funerarios (Parcesa) bajo los auspicios del Ministerio de Justicia, se firmó el Protocolo Funerario Budista (Martínez de Villa, 2017) que no solo permite que se respeten tres días sin manipulación del cadáver, sino incluso que, siguiendo las estipulaciones más exigentes en plazos, las del budismo tibetano, pueda llegar a quedar éste sin evacuar hasta 49 días para los casos más excepcionales si así lo estiman conveniente los ministros de culto budistas implicados en el ceremonial. Por otra parte, en julio, con la Reforma de la Ley de la Jurisdicción Voluntaria se alcanzó el reconocimiento civil de los matrimonios religiosos de las confesiones con notorio arraigo con la posibilidad desde 2016 de la inscripción en el Registro Civil de los matrimonios budistas y con la emisión de certificados de la condición de ministro de culto budista por parte de la federación budista para esos menesteres.

A pesar de todo, quedan grupos sin registrar, en algunos casos formando en España redes destacables. Las inscripciones de grupos asociables con el budismo del sur son casi nulas (si exceptuamos la Comunidad Triratna, pero que por sus peculiaridades se clasificaría mejor entre el budismo moderno), quedando así casi sin representación registral la escuela theravada (salvo el muy recientemente inscrito grupo denominado Comunidad budista bosque theravada) y los desarrollos asociables con ella, a pesar del auge de las técnicas de meditación vipasana y del florecimiento del mindfulness. Pero incluso en el budismo vajrayana, que es el que más se ha registrado en España, hay colectivos sin inscribirse en el RER. El más notable lo ejemplifica la red Diamond Way. A pesar de contar con los monumentos budistas más visibles actualmente del país, como son el Estupa de Benalmádena o el monasterio Karma Guen en Vélez Málaga, además de otros catorce

¹² Explicó el procedimiento exitoso en una conferencia-coloquio titulada «El reconocimiento al budismo del notorio arraigo en España» en la Universidad de La Laguna el 19 de noviembre de 2007 (solo un mes después del reconocimiento del notorio arraigo por la Comisión Asesora de Libertad Religiosa), con él había tenido y he tenido posteriormente hasta su muerte diversas conversaciones, la primera en el Templo Luz Serena (Valencia), el 14 de agosto de 2007, en Madrid y Tenerife entre el 8 y el 14 de enero de 2009 y una extensa en Zaragoza en el Dojo Zen Nainiwa el 28 de octubre de 2010, entre las más destacables.

¹³ Entre las varias conversaciones desarrolladas con él destacan por su extensión la primera y más detallada, el 17 de noviembre de 2010, y otra el 10 de noviembre de 2011, ambas en el dojo zen de Sevilla y zonas aledañas.

centros en toda España¹⁴, no se han interesado por registrarse¹⁵, optando por no apostar por ese camino de institucionalización que, a pesar de todo lo anteriormente planteado, es posible que no presente un verdadero interés, en especial para un grupo con unos modos de ver las relaciones con las administraciones más cercano a los modelos centroeuropeos que al vernáculo y peculiar modo hispano.

5. Conclusión: el derecho a ser diferentes y el reto budista postreligioso y postsecular

En suma, se plantea una pregunta que puede servirnos para ahondar en la reflexión postreligiosa (y postsecular) que nos interesa: ¿qué harán en el futuro los grupos no inscritos si se plantean exenciones de impuestos o incluso una casilla budista para la asignación tributaria en el IRPF?

Las elecciones generales de 2023 paralizaron una Ley de Mecenazgo que abría el camino para un tratamiento fiscal equivalente al de las confesiones con acuerdos de cooperación para las de notorio arraigo, como la exención impositiva, por ejemplo, en las donaciones o en el IBI de los centros de culto. Se habían producido movimientos destacables en la UBE, como el ingreso de las otras dos federaciones budistas que identificaban a colectivos específicos, la Federación Budista Mahayana Thubten Thinley, inscrita en 2009 y la Federación Budista Kadampa de España, inscrita en 2023. Como la interlocución con la administración para el notorio arraigo y cuestiones diversas la lleva la UBE (incluyendo la designación de un miembro representando al budismo en la Comisión Asesora de Libertad Religiosa), su papel se potenciaría mucho más en el caso de que se ahondase la cooperación en la línea antes expuesta del mecenazgo, la asignación tributaria o el desarrollo de un marco para fundaciones no católicas en que cupiesen las budistas en un contexto de tratamiento favorable por parte del Estado. Por tanto, la inclusión en el RER resultaría mucho más interesante, especialmente para grupos con centros de culto en propiedad, que con el simple registro conseguirían algo tan evidentemente favorable como dejar de tener que pagar el costoso (para unos colectivos cuya acción no tiene ánimo de lucro) impuesto municipal anual que grava a los bienes inmuebles, por ejemplo.

Así que podría ocurrir que lo que se piense (que el budismo no es una religión) y lo que se termine haciendo (asociarse a la UBE, registrarse en el RER) no tengan por qué coincidir si las circunstancias llevan a ello por mera agencia contextual en relación con la posición en el campo religioso-jurídico español. Nos ubicamos en un mundo postreligioso y postsecular en el que cabe a la vez una cosa y su contraria: el budismo ser tenido por religión y a la vez no serlo, y a nivel personal, volviendo a la cuestión con la que introducíamos toda esta reflexión, uno puede considerarse budista y, a la vez, creer o querer no serlo, dependiendo del ángulo en el que se posicione la mirada y la circunstancia implicada.

Así puede que resulte muy fuerte la pulsión por renunciar a lo que podrían entenderse como los sutiles o burdos (si pensamos en impuestos) enredos de *samsara* y producir algunas peculiares propuestas que hemos estado vislumbrando anteriormente: un budismo ateo que parece hermanar secularización con postsecularización o ese producto que la moda ha convertido en milagro, el *mindfulness* y esos otros destilados con los que Eva Illouz (2010) asocia la salvación del alma moderna (a pesar del contrasentido de hablar de alma, de *atman*, en el tema que nos interesa). No hace falta creer para practicar, se puede (y algunos dirán hasta que se debe) ser ateo y enfocarse en la atención plena. Podemos ser plenamente modernos y meditar (echando mano de técnicas depuradas por siglos y milenios de enseñanzas religiosas), y las neurociencias (el símbolo de lo más moderno) permiten explicar las ventajas de hacerlo sin que necesitemos de las explicaciones religiosas: volvemos al contexto marcado por lo «post» en el que parecemos movernos cómodamente y para el que el budismo parece especialmente bien preparado dadas sus peculiaridades «doctrinales» relativas a lo que se entiende por identidad en algunas o muchas de sus orientaciones: esa lectura que se puede hacer de *anatman* que tan peculiar, postsecular, postreligiosa y venerablemente milenaria resulta.

6. Bibliografía

- Alonso Seoane, M^o Jesús (2017): "Dificultades en el estudio de las minorías religiosas: el caso del budismo en Galicia", *Aposta. Revista de Ciencias Sociales*, 73, 168-195 Disponible en <http://apostadigital.com/revistav3/hemeroteca/mjalonso4.pdf> [Consulta: 22-10-2024].
- Batchelor, Stephen (2008): *Budismo sin creencias, una guía contemporánea para despertar*, Móstoles, Gaia.
- Batchelor, Stephen (2012): *Confesión de un ateo budista*, Vitoria, La Llave.
- Batchelor, Stephen (2017): *Después del budismo, repensar el dharma para un mundo secular*, Barcelona, Kairós
- Castilla-Vázquez, Carmen (2019): "La conversión religiosa como instrumento de búsqueda y construcción de identidades: el budismo tibetano en España", *Revista de Humanidades*, 38, pp. 161-180. Disponible en <https://revistas.uned.es/index.php/rdh/article/view/25533/20580> [Consulta: 22-10-2024].
- CBSZ (2014): "La formación de Dokushô Villalba en España y en Europa", en AA.VV., *XXV aniversario Monasterio Luz Serena*, autoedición de la Comunidad Budista Soto Zen, pp. 34-39.
- Chöpel, Karma Sönam (Xavier Artigas) (1995): *Historia de Dag Shang Kagyu*, Panillo, Ediciones Chabsöl.
- Cornejo, Mónica (2013): "Individual spirituality and religious membership among Soka Gakkai Buddhists in Spain", en A. Fedele y K. Knibe (eds.), *Spirituality against Religion: the role of Gender and Power*, London-New York, Routledge, pp. 62-77.

¹⁴ <https://budismo-espana.org/centros-de-meditacion>.

¹⁵ Tal se desprende de la larga conversación que tuvimos Rafael Perea y yo en Karma Guen con Peter Gómez Hansen el 22 de agosto de 2009 (y que se refleja en Perea/Díez de Velasco 2011: 170).

- Cortijo, Esteban (2021): "Biblioteca Mario Roso de Luna. Doctrinas complejas en la crónica de un viaje", *Cultura masónica*, XII/45, 10-29.
- Deshimaru, Taisen (1980): *Zen y artes marciales*. Madrid, Luís Cárcamo Editor (traducción del francés de Taisei Dokushô = Francisco F. Villalba).
- Díez de Velasco, Francisco (2012): "La Historia de los Heterodoxos, Menéndez Pelayo y la Historia de las Religiones (con un excursus sobre el budismo)", en R. Teja y S. Acerbi (dirs.), *Historia de los Heterodoxos Españoles. Estudios*, Santander, Publican/Sociedad Menéndez Pelayo, pp. 53-75. Disponible en: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4641172> [Consulta: 22-10-2024].
- Díez de Velasco, Francisco (2013): *Budismo en España. Historia, visibilización e implantación*, Madrid, Akal (2ª ed. e-pub, Madrid: Akal, 2018).
- Díez de Velasco, Francisco (2020): *Budismo en España: historia y presente*, Madrid, Ediciones del Orto. Disponible en: <http://doi.org/10.5281/zenodo.4572509> [Consulta: 22-10-2024].
- Díez de Velasco, Francisco (2024): "Aportaciones al estudio del imaginario teosófico en España: la denominación y conceptualización del bud((d)h)ismo", en J. Vallverdú y D. Millet (eds.), *Estudios budistas en América Latina y España (vol. II)*, URV-FDG, Tarragona, 69-87. Disponible en: <https://www.publicacionsurv.cat/cataleg/15-cataleg/antropologia/1030-estudios-budistas-en-am%C3%A9rica-latina-y-esp%C3%B1a-volumen-ii> [Consulta: 22-10-2024].
- Fernández-Coronado González, Ana (2009): "Notorio arraigo de la Federación de Comunidades Budistas de España (Consideraciones jurídicas sobre la evolución del concepto de notorio arraigo)", *Bandue*, 3, 137-154.
- García Ayuso, Francisco (1885): *El nirvâna budhista en sus relaciones con otros sistemas filosóficos*, Madrid, Tipografía de los Huérfanos.
- Illouz, Eva (2010): *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*, Buenos Aires-Madrid, Katz editores (traducción de Santiago Llach de la ed. de University of California Press, 2008).
- Janca-Aji, Joyce (2020): "Whose Dharma Is It Anyway? Identity and Belonging in American Buddhist (Post) Modernities", *Genealogy*, 4(4), 1-13. Disponible en: <https://doi.org/10.3390/genealogy4010004> [Consulta: 22-10-2024].
- Martínez de Villa, Pablo (2017): "Muerte y budismo en España, orígenes y puesta en marcha del protocolo funerario budista", *Bandue*, 10, 118-136.
- Millet Gil, Daniel (2024): "Christian Zen: A Critical Examination of the Use of Zen among Catholics", en J. Nawojowski (dir.), *Amor y compasión. Budismo Chan/Zen y espiritualidad carmelitana*, Burgos, Grupo Fonte-Monte Carmelo-CITeS, 213-242.
- Perea, Juan Rafael y Francisco Díez de Velasco (2011): "Aportaciones al estudio del turismo religioso budista en España: el caso de Diamondway en Málaga", *Bandue* 5, 151-176.
- Prat, Joan (2001): *El estigma del extraño. Un ensayo antropológico sobre las sectas religiosas*, 2ª ed., Barcelona, Ariel (1ª ed. 1997).
- Puglisi, Rodolfo y Catón Carini (2017): "Monjas y sacerdotes católicos como maestros zen. Historia de la escuela Zendo Betania", *Revista Brasileira de História das Religiões, ANPUH*, X (29), 217-236. Disponible en: <https://ri.conicet.gov.ar/handle/11336/75709> [Consulta: 22-10-2024].
- Rodríguez Díaz, José Antonio (2023): "Los budistas, sus valores y prácticas, en países de habla hispana. Una exploración sociológica", en J. Vallverdú y D. Millet (eds.), *Estudios budistas en América Latina y España (vol. I)*, URV-FDG, Tarragona, 229-253. Disponible en: <https://www.publicacionsurv.cat/cataleg/15-cataleg/antropologia/1002-estudios-budistas-en-am%C3%A9rica-latina-y-esp%C3%B1a-volumen-i> [Consulta: 22-10-2024].
- Rubia, Francisco J. (2015): *El cerebro espiritual*, Barcelona, Fragmenta editorial.
- Tweed, Thomas A. (2002): "Who Is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures", en C.S. Prebish y M. Baumann (eds.), *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, Berkeley, University of California Press, 17-32.
- Vallverdú Vallverdú, Jaume (2021): "La mente en el budismo tántrico: Entre la neurociencia y el transhumanismo", *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, 37(1), 159-180. Disponible en: <https://publicacions.antropologia.cat/quaderns/article/view/330/177> [Consulta: 22-10-2024].