



Documento de trabajo

SEMINARIO PERMANENTE DE CIENCIAS SOCIALES

ASPECTOS JURÍDICOS DEL BUDISMO: EL MONACATO Y LA PRESENCIA INSTITUCIONAL EN ESPAÑA

José M^a Martí Sánchez

SPCS Documento de trabajo 2020/14

<https://www.uclm.es/Cuenca/CSociales/publicaciones/inicio>

© de los textos: sus autores.

© de la edición: Facultad de Ciencias Sociales de Cuenca.

Autor:

José M^a Martí Sánchez

josemaria.marti@uclm.es

Edita:

Facultad de Ciencias Sociales de Cuenca

Seminario Permanente de Ciencias Sociales

Codirectoras:

Silvia Valmaña Ochaita

María Cordente Rodríguez

Pilar Domínguez Martínez

Avda. de los Alfares, 44

16.071–CUENCA

Teléfono (+34) 902 204 100

Fax (+34) 902 204 130

<https://www.uclm.es/Cuenca/CSociales/publicaciones/inicio>

I.S.S.N.: 1887-3464 (ed. CD-ROM) 1988-1118 (ed. en línea)

Impreso en España – Printed in Spain.

ASPECTOS JURÍDICOS DEL BUDISMO: EL MONACATO Y LA PRESENCIA INSTITUCIONAL EN ESPAÑA

José M^a Martí – Sánchez¹

Derecho Eclesiástico. Universidad de Castilla-La Mancha

RESUMEN

El Budismo del siglo VI a.C. toma del monaquismo su estructura, carácter y juridicidad. El monaquismo, la *sanga*, tiene en él especial importancia y es común a todas sus ramas. Estudiarlo nos acerca a las sociedades budistas y su Derecho. En ellas se produce un Derecho público propio reflejo de la interacción entre institución religiosa y la organización política. En Occidente, el Budismo se enfrenta al reto de adquirir una estructura y un régimen legal, al margen del monacato tradicional.

Palabras clave: Budismo, monaquismo, régimen legal.

Indicadores JEL: K38, Z12

ABSTRACT

6th century BC Buddhism it takes from monasticism its structure, character and legality. Monasticism, the sangha, has special importance in it and is common to all its branches. Studying it brings us closer to Buddhist societies and their Law. They produce their own public law, a reflection of the interaction between the religious institution and the political organization. In the West, Buddhism faces the challenge of acquiring a legal structure and regime, apart from traditional monasticism.

Keywords: Buddhism, monachism, legal regime.

JEL codes: K38, Z12

¹ Josemaria.marti@uclm.es

1. MONAQUISMO EN LA VIDA RELIGIOSA (EXTREMO ORIENTE Y CRISTIANISMO OCCIDENTAL Y ORIENTAL)

1.1. Diversas experiencias de vida religiosa comunitaria

Como se ha puesto de manifiesto: “Parmi les religions indiennes et parmi les religions du monde en général, une originalité du bouddhisme est d’avoir donné une place centrale à la discipline monastique (*vinaya*)” (Durt, 2006). El *vinaya* es el conjunto de reglas budistas completas que legitiman la comunidad monástica budista (Liogier, 2006). Sin embargo, la norma y los cinco principales preceptos son también de aplicación a los laicos que pueden asumirlos, en todo o en parte, ante los monjes, con carácter permanente o por tiempo determinado Incluso se atribuye al Buda histórico (Shiddarta Gautama o Buda Sakiamuni), del siglo VI a.C., la redacción del código disciplinario del monaquismo (*sanga*) (Conze, 2015), institución que situó al mismo nivel que su doctrina (*dharma*). A Gautama se le considera el legislador que resolvió cientos de casos en sus cuarenta y cinco años de enseñanza, compilada en el *vinaya*. Este *corpus* canónico con reglas, descripciones, resoluciones de casos, definiciones castigos y otros subsidios utilizados para el gobierno de la *sanga*, está rodeado de la mayor veneración (Kieffer-Pülz, 2014). El contenido normativo, el núcleo de las prescripciones principales, se denomina *vibhanga*. Su contenido varía según las diversas escuelas y oscila entre 219-277 preceptos (para monjes y monjas, en la escuela de *Mahasamghikas*) y 262-371 (para monjes y monjas, en la escuela *Mulasarvastivadins*) (Ibidem).

Buda, la *sanga* y su doctrina constituyen las tres “joyas” del Budismo. Este enaltecimiento de la *sanga* resulta sorprendente, si analizamos la figura de Siddharta Gautama. Este formó parte de los religiosos errantes que existían en su tiempo, en el norte de la India, pero, en contra de la opción de algunos de ellos de seguir a un maestro, él se quería autodidacta y fue refractario al discipulado. Buda ni reconoció autoridad fuera de él ni la dejó establecida, pues afirmó: “después de mí, os dirigirá la ley (*Dharma*)” (Hubert Durt, Mikhail Xifaras, 2002). Otra fue la actitud de su contemporáneo el fundador del Jainismo, Mahāvīr o Vardhamāna.

Existe una larga tradición de compromisos religiosos que apartan del tráfico y vida civil a quienes los abrazan, para crear comunidades sobre valores contrastantes.

Dice la *Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights Freedom of thought, conscience and religion* Updated on 31 August 2020 (https://www.echr.coe.int/Documents/Guide_Art_9_ENG.pdf): “109. It is a known fact that a religious way of life requires of its followers both abidance by religious rules and self-dedication to religious work that can take up a significant portion of the believer’s time and sometimes assume such extreme forms as monasticism, which is common to many Christian denominations and, to a lesser extent, also to Buddhism and Hinduism. In so far as the adoption of such a way of life is the result of a free and independent decision by an adult, it is fully covered by the safeguards of Article 9 of the Convention, even if it may lead to conflict with family members who disapprove of that choice (Jehovah’s Witnesses of Moscow and Others v. Russia, § 111).

Como recoge el párrafo anterior, tal estilo de vida monástica se practica en Oriente, tanto en el Hinduismo cuanto en el Budismo. “En aquel existía desde antiguo la tradición ascética y de vida mendicante, que podía llegar al “reunuciante”, en su expresión extrema. Esto tiene que ver con la presencia del sacrificio, presente en todo hinduista, que puede ser interiorizado por alguno de ellos hasta sus últimas expresiones. También influye la libertad en la práctica religiosa, que lleva a algunos a renunciar a la vida material y familiar, para salir en la búsqueda del absoluto (Martini, 2004). En el Budismo encontramos el monaquismo más estructurado, como final de una evolución que se produjo en la vida de Gautama (Lekshe Tsomo, 2014), pero no faltan eremitas que buscan lugares de difícil acceso y con apenas condiciones de habitabilidad, para una vida ascética y de meditación. El Jainismo, contemporáneo del Budismo, estableció también sus reglas para la vida en común, pero esta no alcanzó ni la importancia ni el arraigo de la *sanga* budista. El tronco común entre Jainismo y Budismo es la “inofensividad” que tiene por base la solidaridad con todos los seres vivos (sensitivos) y la compasión por sus sufrimientos (Conze, 2015).

También en el ambiente helénico, zonas antioquena, seléucida y ptolomaica, surgen grupos religiosos. Allí encontramos comunidades de seguidores de Mitra, de Aura Mazda, de Isis, de Dionisio o Baco, así como de neoplatónicos, pitagóricos y órficos. Es la expresión de una búsqueda más intensa de significado en sus vidas, acompañada de cierto distanciamiento de los afanes cotidianos de los hombres (Ibidem).

El judeo-cristianismo propicia la comunidad de vida religiosa. Se forman en el seno de la tradición profética, caso de Elías, de Eliseo o de Juan el Bautista, este al filo del Nuevo Testamento (Aa.Vv., 2006). Las comunidades de los esenios de Qumrán, desarrolladas en la zona del Mar Muerto, en época inmediatamente precristiana (s. II a.C.). Adquirieron cierta notoriedad, por su descubrimiento reciente (en los manuscritos del Mar Muerto, recuperados en 1948).

En la Iglesia católica surgen experiencias de vida religiosa plena en una fecha tardía, respecto a las comunidades budistas y a la formulación del mismo Evangelio. Tras la época de las persecuciones, con el Edicto de Milán del 313, el apartamiento del mundo implicaba un seguimiento más estrecho de Jesucristo con renuncia de cuanto se interpusiese a la propia perfección (Ibidem y Royo Marín, 1968).

Las primeras comunidades religiosas, en la cuenca oriental del Mediterráneo, datan del siglo III. Uno de sus principales focos fue Egipto y concretamente la región de la Tebaida, según el modelo copto. Allí aparecen los anacoretas o eremitas, y luego el cenobitismo o monaquismo, asociados al apartamiento del “mundo”. Esta actitud recuerda a las experiencias de los esenios de Qumrán (García Mamán, 2004). Inicialmente la regla no estaba escrita y consistía en la fidelidad al estilo de vida del maestro. San Pacomio, a mediados del siglo IV, estableció una primera regla monástica. La mantienen dos monasterios junto al Mar Rojo, a saber, el de San Antón y el Monasterio de San Pablo, construido sobre lo que se considera el túmulo funerario del eremita Pablo de Tebas (Aa.Vv., 2006). En Oriente se daba un marco general para la vida monástica, como la exclusión de la carne en la alimentación. La Profesión monástica consistía en la toma del hábito de la comunidad, ceremonia atestada desde el siglo V, que simboliza el sometimiento a las reglas comunes. El Concilio de Constantinopla (año 553), dedica 32 cánones a la vida monástica y, antes, el Concilio de Calcedonia le dedicó el canon 4. También San Antón formó una comunidad de seguidores. Especialmente fecundas fueron las reglas de San Basilio (Oriente), siglo IV, y San Benito (Occidente), siglo V.

1.2. La especificidad del Budismo

El Budismo pone el énfasis en el hombre y su salvación, por lo que es propiamente una religión. En medio de las otras tradiciones religiosas destaca por su

método. Este consta de moral, meditación y sabiduría. “La méditation, elle, est essentielle : tous les bouddhistes ne sont pas nécessairement méditatifs, mais s’il est une religion méditative” (Durt, Xifaras, 2002). Esto no tiene el sentido occidental que contrapone meditación a acción, pues el bonzo accede al ámbito de lo mágico, con capacidad para transformar la realidad, y, por otro lado, la sabiduría trascendental, virtud perfecta, es un estado contemplativo (Prajnâ) de gnosis (Ibidem). Sobre todo el Pequeño Vehículo (Hinayana), término que designa la autoconcepción instrumental del Budismo, tiende a priorizar el seguimiento del monje, mientras que el Gran Vehículo o Mahayana profesa una visión que universaliza el modelo de vida budista. En el Gran Vehículo el nuevo tipo de sociedad se extiende a los legos (Liogier, 2006).

En el monacato budista hay que partir de las diversas corrientes o escuelas, con sus particularismos locales y numerosas comunidades, ya que cada comunidad goza de autonomía (Kieffer-Pülz, 2014). Por ejemplo, el lama que preside una comunidad del Budismo tibetano puede excepcionar la prohibición de que una mujer entre en el monasterio y hable con los monjes, asimismo puede modular la fe o concepción de Dios de su comunidad (Aylward, Hunter, 1974; Durt, Xifaras, 2002). El pluralismo se afirma en el Budismo (Conze, 2015). Esto se traduce en reglas peculiares, en relación a su contexto local. Dice Díez de Velasco: “el budismo se caracteriza justamente por la enorme diversidad de voces y sensibilidades implicadas y que no pueden tener un portavoz único [...]. Hay que tener en cuenta que el budismo se define justamente por no basarse en una estructura piramidal, como la que estamos acostumbrados a encontrar en el catolicismo” (Díez de Velasco, 2018). Mas, sea cual sea el origen de las reglas monásticas del Budismo, o la corriente en que se manifieste: “On soupçonne à présent que ce code, certes très ancien, reflète dans la communauté une tendance centripète en faveur du monachisme, établi dans des monastères (*vihāra*). Cette institutionnalisation aurait fait suite à une période centrifuge d’ascétisme extrême pratiqué dans des ermitages forestiers (*āraṇya*)” (Durt, 2006).

Efectivamente el entronque de la *sanga* con el Buda histórico condiciona la evolución de todo el movimiento que tiene aquí su fundamento institucional y que le ha dado coherencia y fuerza de penetración en la sociedad general. El Derecho budista se forma en las comunidades religiosas, donde puede llegar a ser muy detallado, y luego se

aplican, con sus adaptaciones, a otros ámbitos como el de la organización de la sociedad en general.

2. EL BUDISMO, LA SANGA Y LA POLÍTICA

2.1. Postura del Budismo ante la política

La relación del Budismo y sus seguidores con el poder público ha dependido mucho de lugares y épocas. China tiene un perfil propio. El Budismo fue visto como algo venido de fuera y acogido plenamente en el siglo IV d.C. Sobre él se aplicó la política general de control religioso típica del Taoísmo o Daoísmo (Barret, 2014). El control, a través de miembros de la *sanga*, es operativo desde el siglo IV. El modelo chino de control influyó en el Japón y otros países del Este, como Corea que recibió el Budismo como un elemento de legitimación y civilización (Nathan, 2014). En Corea hay tendencia a oficializar la *sanga* y a incorporar a algunos de sus miembros a la estructura del Estado, hasta la dinastía Choson que trata de deshacerse de esta tutela. En general, el Budismo se acomoda a los diversos ambientes. En cuanto al monacato, una de sus características más sobresalientes es la labor de asesoramiento, en la acción de gobierno, y el propósito de moldear las estructuras políticas, jurídicas y sociales, según sus parámetros.

De los textos budistas emana una tensión. Concorre la importancia otorgada a que la sociedad humana se ordene bajo la influencia de Buda y su autoridad (*ana*), que vela porque las reglas *vinaya* se apliquen a sus seguidores y se evite así la vulneración de las normas locales, y, por otro lado, el temor a un abuso del Estado. En consecuencia, los textos defienden la supremacía de la *dhamma* o sabiduría. El Estado es una institución ética que extrae su autoridad de “*dhamma*” y conducida por la *sanga* (Whitecross, 2014).

Huxley describe la postura clásica en Asia del Sur para la relación entre rey y *sanga*, así como las prerrogativas de esta en su función de aconsejar y en su legitimidad para actuar o testificar ante los tribunales del reino. A partir del periodo colonial, entre 1870-1904, Francia e Inglaterra derrocaron a los reyes budistas de la tradición Theravada. En el periodo colonial, que apenas duró un siglo, el Derecho budista

tradicional desapareció. Quedó alguna remisión en Myanmar, en materia de familia y sucesiones. El mismo proceso de modernización experimentó Tailandia en 1890. La independencia de los países sometidos a colonización ha depurado sus leyes de influencias extranjeras, sin por eso retornar al Derecho tradicional pali (*dhammasat* y *rajasat*) También en Laos y Camboya de persistir residualmente este se limita a zonas rurales y a actividades ancestrales regidas por la costumbre. (Huxley, 2014).

Buda dio consejos sobre el ejercicio del poder, pero no hay una doctrina oficial para el buen gobierno. Las enseñanzas de las fuentes hablan del buen rey y lo describen como caritativo, que sabe refrenarse, es generoso, honesto, delicado en el trato, practicante religioso, de buen carácter, misericordioso, paciente y abierto a cooperar (Gethin, 2014). El mítico rey Asoka (siglo III a.C.) tendió hacia la tolerancia en el ámbito religioso. Primero empleó métodos violentos y crueles para unificar, por primera vez, el subcontinente de la India, pero luego se inclinó por la convivencia y el respeto de las otras creencias. No se puede interpretar que estableciese el Budismo, como la religión oficial, sino más bien que se inspiró por el *dharma*. Con el Rey Asoka se da el paso del Pequeño al Gran Vehículo. El Budismo supera la sumisión al Estado y en adelante lo tutela. Para Durt (2006) la influencia política del Budismo es la de recordar la importancia del *dharma*, como superior a los otros dos principios operantes en el obrar humano: el *Kâma* o deseo y el *Artha* o codicia. Su efecto ha sido la moderación.

Se ha dicho que, gracias al influjo del Budismo, las sociedades china y japonesa han sido más compasivas que si solo hubieran sido conformadas por el Confucionismo o el Sintoísmo. En ellos la justicia pertenece al honor, pero no hay mucho espacio ni para la compasión, ni para la sabiduría interior (Durt, Xifaras, 2002).

Por otro lado, en la región del Himalaya, los monasterios tienen auténticas constituciones que no pueden dejar de influir en los textos legales y categorías políticas locales.

En la época clásica del Estado de Laos, como Reino de Lan Xang, a partir de la segunda mitad del siglo XIV y hasta el XVIII, el Budismo, en su formulación de Theravada, legitima el poder y modula su ejercicio. La *sanga* participa protocolariamente en momentos solemnes de la vida oficial, asesoran al rey y con frecuencia propone la solución a crisis políticas (incluidas las referidas a la sucesión).

Los abades más experimentados se asocian a la Corte y la relación entre monarquía y *sanga* es fluida, de mutua ayuda (Stuart-Fox, 1999). Otro efecto de la *sanga* es el de actuar como mecanismo de ascenso social de los más capaces o ambiciosos. En Laos, ser monje acarrea prestigio y *status*.

Los textos védicos y el brahmanismo han influido en el Budismo. Ambos comparten muchos elementos: la reencarnación, los ciclos históricos (ver la *sutta* “cakkavattisihanada”, DN26 Cakkavatti-Sīhanāda Sutta: The Lion’s Roar on the Turning of the Wheel)², y diversas consideraciones morales sobre sexualidad, robo, etc., o en torno a la organización social. Una diferencia del Budismo con la tradición brahmánica es su prohibición, también del Jainismo, de los sacrificios de animales; estos quedan reemplazados por la benevolencia con los demás (sin distinción de estrato social o nacimiento) (Roy, 2014; Gethin, 2014). Otro punto de divergencia es el predominio de la *sanga* en el Budismo por contraste con el modelo hindú de sociedad cuyo eje es la jerarquía de las castas y la productividad. La rectitud moral es más importante que el nacimiento (Gethin, 2014). Ello induce a que se interprete el Budismo como una religión “universalista” o dirigida a cualquier persona, sin preferencia de raza, condición social, sexo, etc. El universalismo le viene también de considerar ciertos preceptos de valor general, principalmente: no matar, no robar, no mentir, no tener una conducta sexual desarreglada. A lo anterior podríamos añadir la nota de religión proselitista o “misionera”, por su afán de expansión y captación de adeptos (Díez de Velasco, 2018). Sin embargo, el Budismo en Occidente ha perdido gran parte de su afán proselitista o de captación de adeptos, al menos en competencia con otras religiones (con cuyas creencias, en ocasiones, se asocia). Su campo de acción es ahora más bien el del bienestar y una filosofía del equilibrio natural y social.

2.2. Constituciones de países budistas: confesionalidad y *sanga*

Se establecen dos modelos de política religiosa en los países del Budismo Theravada (Tailandia, Laos, Camboya, Myanmar y Sri Lanka), de un lado el de tutela y control del comportamiento y riqueza de los monjes (vgr., Act de 1963 en Tailandia, o Ley sobre organizaciones de la *sanga* de 1990 en Myanmar) y, de otro, la obligación de proteger el Budismo. Esta previsión de defensa está contemplada en la Constitución de

² DN26 Cakkavatti-Sīhanāda Sutta: The Lion’s Roar on the Turning of the Wheel (palicanon.org)

Camboya que hace del Budismo la religión del Estado (art. 43), de la sección 79 de la Constitución tailandesa y del art. 9 de la de Sri Lanka (que da al Budismo un lugar de preeminencia) (Schonthal, 2014; en general, Martí Sánchez, 2015).

El art. 9 de la Constitución de Sri Lanka es compatible con la libertad religiosa individual (plano negativo y de profesión religiosa también en público), sin discriminación. El Tribunal Supremo ha interpretado cómo actúa el precepto ante organizaciones cristianas, vinculadas a la acción social y a la enseñanza. Aquellas se enfrentaron a recursos de inconstitucionalidad promovidos por movimientos budistas que les atribuían “conversiones inmorales”. El Alto Tribunal les ha amparado siempre, con diferentes argumentos. Desde considerar que unir actos religiosos y actividad económica es como un encantamiento o seducción, contraria a la protección constitucional del Budismo, hasta interpretar que admitir el modo de proceder de aquellos grupos es poner en riesgo la subsistencia del Budismo (Schonthal, 2014). La última postura es patrocinada por el partido JHU (Jathika Hela Urumaya) compuesto por bonzos y muy influyente, desde 2004.

Existe un doble enfoque sobre cómo apoyar el Budismo. Por ejemplo, se ha planteado, si permitir que el monje que ha concluido los estudios necesarios se incorpore a actividades sociales, como las de abogado. ¿La protección incluye garantizar la ortopraxis de los monjes, o más bien exige preservar la autonomía para que los monasterios arreglen sus asuntos? Esta independencia es la que existe en Sri Lanka, donde la *sanga*, con mucho peso social, es ambigua ante el Poder público.

En Laos, la implicación política de la *sanga* es perceptible hacia 1945, con el movimiento de liberación. La Constitución de 1947, promulgada en 1949, declaró al Budismo religión oficial “Buddhism is the religion of the State. The King is its High Protector” (art. 5) (Stuart-Fox 2019). Sin embargo, la función de la *sanga* era sobre todo protocolaria y el monarca quiso contener su influjo. Tras la irrupción del Partido Revolucionario, a finales de 1975, el control vino del régimen comunista que se sirvió de los monjes a efectos de ganar poder en el mundo rural, a costa del prestigio de los bonzos, vistos como meras correas de transmisión del poder (Ibidem).

Sri Lanka remonta su vinculación al Budismo de la escuela Theravada a fechas muy tempranas del siglo III a.C. Entonces el monje de la India Mahinda fundó un

monasterio en la capital del país, Anuradhapura, con el patrocinio real. Desde aquel momento la vinculación de la orden monástica budista, el Gobierno y el Derecho del país es muy sólida (Goonasekera, 2014). Se puede hablar desde el siglo III y II a.C. de una simbiosis entre el monacato y la realeza. Las implicaciones mutuas de tutela y confusión de poderes son frecuentes, estando de por medio las rivalidades entre comunidades monásticas por su predominio. Se estableció así una confesionalidad tradicional. El rey asumía el patronato de la *sanga*, contribuyendo a su sostenimiento; erigía monumentos religiosos, para sostener el fervor del pueblo, y protegía el Budismo. Sin embargo, no se adoptaron medidas persecutorias, contra las otras religiones presentes en el país: Brahmanismo, Jainismo, religiones tribales, etc. La política, salvo excepciones, fue la de asimilarlas (Ibidem). Lo donado es propiedad de cada comunidad y no de la *sanga* en su conjunto.

La tutela del rey podía llevar a la destrucción de monumentos monásticos, cuando allí se produjese el apartamiento de la ortodoxia o se alimentasen críticas contra su persona. Asimismo, aquel podía proceder a expulsar a los monjes indisciplinados (en el siglo XIV se tomaron medidas de este tipo).

A partir del siglo XVI Sri Lanka entra en contacto con las potencias europeas (Portugal, Holanda e Inglaterra). En el siglo XVI, por primera vez el rey Dharmapala se convirtió al cristianismo y abandonó el Budismo. Los terrenos y monumentos donados por sus antecesores a la *sanga* o al Hinduísmo, él se los entregó a los franciscanos. Con ello quedó dañada su legitimidad y popularidad. El resultado, a su muerte, fue la división política y religiosa del reino. Y, dada la persecución portuguesa, las comunidades budistas huyeron del Reino de Kotte al de Kandy, donde persistía la relación entre Budismo y Gobierno. Allí, todavía en el siglo XVI-XVII, el Budismo era la religión oficial de la sociedad *sinhala* o cingalesa.

En las Provincias Marítimas (Reino de Kotte), tras la expulsión de los portugueses (siglo XVII), a manos de Holanda, la situación no cambió. Estos, en contra del criterio de su órgano de gobierno de Amsterdam, emplearon la coerción. La conversión se requería para recibir formación, acceder a los puestos mejores en la Administración de la colonia, o el pleno respeto de sus propiedades. El trato se fue suavizando, respecto a la situación precedente con Portugal, (regreso de los predicadores budistas, permiso para que las comunidades funcionaran en los pueblos y

para que los budistas del Reino de Kandy eduquen a los niños. En cambio, la situación de hinduístas y musulmanes no mejoró. También los holandeses fueron expulsados del Reino de Kandy, por su intransigencia con el Budismo e Hinduísmo. El Budismo en el país experimentó una relajación y fueron los monjes de Siam (Tailandia) los que restablecieron la ordenación mayor (Ibidem).

Con los británicos se produce la unificación del país, a través de una Convención con los rebeldes del Reino de Kandy, a principios del siglo XIX. La premisa era respetar el Budismo y sus instituciones. Más tarde, en 1852, se instauró la separación del Estado con el Budismo (Ibidem). Desde entonces las tensiones con el Cristianismo, y la política británica fueron frecuentes. Uno de los focos de interés fue la educación que se exigió quedase tutelada por el Estado, para evitar el proselitismo cristiano (*Education Ordinance* de 1939).

En la actualidad los monjes han sido la punta de lanza del movimiento independentista, frente a la colonización británica. Desde su independencia, Sri Lanka no se declaró confesional. La postura de los bonzos, sobre todo de los más jóvenes, es, desde la independencia, de implicación directa en la política. La ley no se lo prohíbe. En aquel entonces, su acción no por ser prioritariamente verbal careció de fuerza, al tener por destinataria una población mayoritariamente piadosa. La intervención de la *sanga* iban desde aconsejar ante las elecciones (vgr. las celebradas en el verano de 1953) hasta apoyar una huelga (Bareau, 1957). Asimismo, el clero budista cingalés se ha mantenido beligerante frente a las minorías hinduista y musulmana-tamil.

En Myanmar la *sanga* ha jugado un papel importante, desde el periodo de separación de la India y las primeras luchas por la independencia. La II Guerra Mundial creó una gran inestabilidad, con la inicial derrota de la potencia colonizadora (Reino Unido) a manos de los japoneses. La Constitución de 1947 trató de conjugar factores muy diversos, con las Fuerzas Armadas como único poder firme (Aung-Thwin, 2019). En la elección de 1960 el partido “Clean AFPFL”, de U Un, muy influido por opciones religiosas, ganó con facilidad. Se había comprometido en hacer del Budismo la religión del Estado, de hecho fue más lejos en su deriva religiosa (prohibió el sacrificio del ganado, introdujo el calendario lunar, prohibió las sentencias de muerte y ensayó una aproximación al comunismo) (Matthews, 1999). El régimen militarizado de aquel momento sometió a ciertas órdenes a los monjes budistas y a otras minorías religiosas

(Schonthal, 2014). La “Law concerning Sangha Organizations” (octubre 1990) introduce una rígida estructura para los monjes para aproximarlos al Estado en cuanto a liderazgo, formas de actuar y administración.

Los monjes tienen peso en movimientos políticos contemporáneos. Aquellos se movilizaron y protagonizaron las manifestaciones masivas (Revolución azafrán) que tuvieron lugar, en septiembre 2007, en Rangún. El contexto fue la subida del precio de los carburantes en 500%, sin respuesta a las reclamaciones iniciales, pero además, en relación con ellas, corrió el rumor de que un monje había sido torturado (Queen, King, 1996; Dubus, 2018; Díez de Velasco, 2018).

Un golpe de Estado militar, el 1 febrero 2021, ha interrumpido el proceso democratizador que parecían asegurar las últimas elecciones.

En el caso de Tailandia, observamos en la Constitución de 1932 la simbiosis de las instituciones tradicionales: la monarquía y el Budismo. Pero existen en el país desequilibrios y tensión entre los movimientos revolucionarios y los monárquicos: “The King regained both symbolic powers in the permanent December Constitution [1932]: right to pardon (Article 55), to declare war and sign treaties (Article 54) as well as others, such as being the Upholder of Buddhism (Article 4³)” (Merieau, 2019). Esta dinámica ha marcado el constitucionalismo y se mantiene en la Constitución de 2017, donde se incrementa la impronta democrática⁴. En el Capítulo II, “The King”, Leemos, en la “Section 7”: “The King is a Buddhist and Upholder of religions”.

La “Section 67” se ocupa de la política religiosa. Insta una confesionalidad sociológica [Budismo Theravada], tolerancia hacia confesiones minoritarias, y un compromiso de ayuda al Budismo, pero también se insta a este, muy estructurado jerárquicamente en el país, a colaborar. Estos son los términos del precepto: “The State should support and protect Buddhism and other religions. In supporting and protecting Buddhism, which is the religion observed by the majority of Thai people for a long period of time, the State should promote and support education and dissemination of dharmic principles of Theravada Buddhism for the development of mind and wisdom development, and shall have measures and mechanisms to prevent Buddhism from

³ <https://media.bloomsburyprofessional.com/rep/files/laos-constitution-1947-1949-englishx.pdf>

⁴ https://www.constituteproject.org/constitution/Thailand_2017.pdf?lang=en

being undermined in any form. The State should also encourage Buddhists to participate in implementing such measures or mechanisms”. Esta opción, por el Budismo, se conjuga con un esbozo de separación Iglesia-Estado, en cuanto al personal religioso, que queda relegado del sufragio activo. (“A person under any of the following prohibitions on the election day shall be the person who is prohibited from exercising the right to vote: 1. being a Buddhist monk, Buddhist novice, ascetic or priest”, Section 96).

En el Tíbet, el Lama ejercía una especie de teocracia (controlaba la política y la economía, desde su poder religioso), pero sus representantes en el exilio han hecho propuestas constitucionales democratizadoras. El Gobierno tibetano en el exilio promulgó en 1963 la Constitución con los principios del Estado de Derecho y la separación de los asuntos oficiales-seculares de los religiosos. Se aparta del modelo occidental en que un diez por ciento de la Asamblea parlamentaria es elegida directamente por los monasterios y otras instituciones religiosas (Whitecross, 2014). Al mismo tiempo que se reconocen los derechos de los tibetanos y las funciones de sus órganos de gobierno, se toma en cuenta la doctrina de Buda, patrimonio espiritual y temporal del Tíbet. La Constitución no reserva una posición específica a los representantes monásticos en el *Kashag* (Gobierno). Existe un Consejo Eclesiástico, con cinco representantes elegidos por el Dalai Lama. Aquel es responsable de los asuntos sobre todos los monasterios e instituciones religiosas en el Estado, bajo la directa autoridad de Su Santidad el Dalai Lama.

Mongolia fue un Estado teocrático en el que los preceptos morales se exigían en su Ordenamiento (prohibición de apostar dinero, o consumir o vender alcohol, etc.). Asimismo, existía una tutela sobre la *sanga* y sobre el cumplimiento de su disciplina. A comienzos del siglo XX se concibe la organización política del país como una monarquía budista. En las primeras décadas, la mitad de la población masculina del país, en total 206.000 monjes y laicos, estaba bajo control directo de los órganos administrativos budistas. Los oficiales del Estado no tenían competencias sobre quienes se sometían a la jurisdicción de un monasterio. En la tercera década del siglo XX, con el Gobierno Revolucionario de 1921, las reformas se aceleran. Aquel insta una Monarquía constitucional. En los asuntos religiosos la competencia del soberano es

ilimitada, pero no debe inmiscuirse en la política, sobre cuyas decisiones conserva, no obstante, derecho de veto (Wallace, 2014).

Bután, un pequeño país de la región del Himalaya, busca combinar la tradición budista arraigada y los principios democráticos (Whitecross, 2014). Su primera Constitución escrita es de 2008. Destaca los principios de la monarquía y de la Felicidad Nacional Primaria (*Gross National Happiness*) (equilibrio entre el progreso material y el bienestar espiritual) (art. 9.2). Desde la creación del Estado, en el siglo XVII, es la primera vez que se excluye el Cuerpo Central de Bonzos de la legislación.

Por otro lado, no se declara el Budismo religión del Estado, en una clara apuesta por el Estado de Derecho, influido por el contexto político de la zona. Su preámbulo comienza así (en la traducción inglesa): “WE, the people of Bhutan: BLESSED by the Triple Gem, the protection of our guardian deities, the wisdom of our leaders, the everlasting fortunes of the Pelden Drukpa and the guidance of His Majesty the Druk Gyalpo Jigme Khesar Namgyel Wangchuck”⁵. Es notable el artículo 3 (“Spiritual Heritage”) porque asienta, como criterio de convivencia, unos principios espirituales y morales: “1. Buddhism is the spiritual heritage of Bhutan, which promotes the principles and values of peace, non-violence, compassion and tolerance”.

Se mantiene una imbricación poder civil estructura religiosa, en el nombramiento y funciones de los cargos de la *sanga*. Art. 3.3: “The Druk Gyalpo [monarca] shall, on the recommendation of the Five Lopons, appoint a learned and respected monk ordained in accordance with the Druk-lu, with the nine qualities of a spiritual master and accomplished in ked-dzog [desarrollo espiritual perfeccionado], as the Je Khenpo [máxima jerarquía entre los bonzos]”⁶. Aunque el monarca se erige en protector de todas las religiones, el proselitismo (de las minoritarias) está prohibido (art.

⁵ https://www.nationalcouncil.bt/assets/uploads/docs/acts/2017/Constitution_of_Bhutan_2008.pdf

⁶ “5. His Holiness the Je Khenpo shall, on the recommendation of the Dratshang Lhentshog [Comisión para Asuntos Monásticos], appoint monks with the nine qualities of a spiritual master and accomplished in ked-dzog as the Five Lopons. 6. The members of the Dratshang Lhentshog shall comprise:

- (a) The Je Khenpo as Chairman;
- (b) The Five Lopons of the Zhung Dratshang [Cuerpo Central Monástico]; and
- (c) The Secretary of the Dratshang Lhentshog who is a civil servant.

7. The Zhung Dratshang and Rabdeys shall continue to receive adequate funds and other facilities from the State.”

7.3). La prohibición la formula así el párr. 4º: “A Bhutanese citizen shall have the right to freedom of thought, conscience and religion. No person shall be compelled to belong to another faith by means of coercion or inducement”.

En Japón, en el siglo XVII, la dinastía Tokugawa estableció el Confucionismo para la élite gobernante y el Budismo para el pueblo bajo, en el ánimo de prevenir su cristianización. Se dotó al Budismo de un estatuto legal y se le encomendó la apertura de escuelas primarias (Durt, Xifaras, 2002). El movimiento Zen tuvo participación en la política japonesa del periodo Tokugawa (principios del s. XVII hasta 1868). Se produce una cierta influencia del Zen bajo el Shogunato de los Tokugawa, régimen militar que exalta la mística de las armas, pero sin necesitar recurrir a ellas. Los monjes Zen están en los alrededores de la corte “dans toute l’histoire du Japon féodal et moderne” (Ibidem).

En la China histórica, la “Temple Ordinance” de 1915, exigía que todos los monasterios budistas ofreciesen una formación general, además de la específica religiosa. La preocupación era que los monjes o monjas dedicados a la predicación pública enseñasen la religión y su moral, pero que también difundiesen ideas patrióticas (Dicks, 2014).

En general, el Comunismo combatió el Budismo, en tanto que religión, y deshizo sus monasterios (con su vértice en la región del Tíbet, como clave de asimilación a China de aquella región). Los monjes fueron obligados a incorporarse al mercado laboral. Sin embargo, los monjes no ofrecieron casi resistencia a la persecución y no se derramó mucha sangre. Hay excepciones: “En Mongolie, le bouddhisme a été sauvagement éradiqué dès 1924. La Mongolie a suivi la révolution soviétique avec massacre de moines et destruction de monastères” (Durt, Xifaras, 2002). Asimismo, el afán destructivo se hizo patente en Corea del Norte y Camboya (genocidio de los Jémeros Rojos de Pol Pot). Con la caída o liberación de estos regímenes, salvo el chino que mantiene su férreo control ideológico, el Budismo ha renacido y, en Laos, la afluencia a los seminarios budistas marca la decadencia del socialismo oficial (Durt, Xifaras, 2002).

2.3. La administración y riqueza monacal

Una primera clasificación se impone. Hay países budistas, como Sri Lanka, en que el Budismo está fraccionado. Los monjes mismos suelen administrar sus recursos,

con el control gubernamental (más fuerte sobre los principales monasterios). Mientras que en Tailandia y otros países budistas el titular del patrimonio es el conjunto de la *sanga* o el propio Estado. Esta organización de la *sanga* no existe en Sri Lanka. “Il n’y a pas de chef de la communauté sur le plan national, analogue au *saṃgharāja* du Cambodge ou de la Birmanie [Myanmar]. Les plus hauts dignitaires dans la hiérarchie sont, à Ceylan, les chefs de sectes, les *mahānāyaka*. Au-dessous viennent les *anunāyaka*, chargés de les représenter dans certaines circonstances, puis les *nāyaka*, qui dirigent chacun l’ensemble des moines de leur secte résidant dans une province déterminée” (Bareau, 1957).

En cuanto a la economía de los monasterios, si nos fijamos en Sri Lanka, tiende a acumular riqueza, cuando atraen muchos donativos, pues estatutariamente no pueden renunciar a ellos. Ello les da mucho poderío económico. La riqueza se observa, en mayor medida, en la China histórica, en Myanmar y Tailandia. Desde el principio, los monasterios impulsaron el comercio y, en torno a ellos, surgieron núcleos de población importantes (Roy, 2014). Alrededor de estos monasterios han proliferado los servicios de acogida y venta de productos para los peregrinos y devotos. Es el caso, en Sri Lanka, de Kelaniya, cerca de Colombo (Bareau, 1956).

La acumulación de patrimonio preocupaba, por la tensión que puede generar a la austeridad de los monjes, ya en el siglo V, en los monasterios de la India. En consecuencia, se dieron normas y pautas de comportamiento sobre uso de los bienes y la firma de contratos, el interés de los préstamos, etc. Las disposiciones pueden ser muy minuciosas, como las que se refieren a la principal propiedad de los monjes, su vestido. En principio, a la muerte del monje sus pertenencias son de la comunidad con la que vive. Asimismo, no le es posible nombrar herederos (Kinnard, 2014).

En Sri Lanka los monasterios pueden constituir fondos para la atención a los necesitados, asumiendo fines caritativos. Las actividades de este género van desde la atención médica, según la tradición local, a la visita de enfermos de hospitales civiles, la asistencia material a los más desheredados o la educación de los huérfanos (tarea asumida mayoritariamente por las monjas, *upāsikā*) (Bareau, 1957).

En este país la norma marco para la administración de los monasterios es *The Buddhist Temporalities Ordinance*, en su versión de 1992. Esta distingue dos

categorías: grandes santuarios, encomendado a un laico elegido por diez años, y los templos ordinarios, bajo la responsabilidad, por cinco años, de su superior, con unas funciones muy acotadas que les impiden la enajenación o malversación de fondos (Schonthal, 2014).

El Estado ejerce una función de arbitraje que tiene importancia, tanto por el número de templos existentes, alrededor de 10.000, como por la riqueza que manejan. Las medidas se refieren, de un lado, a la administración ordinaria del patrimonio, y, por otra parte, a la sucesión en la administración del templo y a los cargos competentes (Schonthal, 2014). Los tribunales civiles resuelven habitualmente las disputas respecto a las propiedades monásticas.

Existe una supervisión, por el Comisionado de Asuntos Budistas que suele ser un funcionario de alto rango, con amplias facultades, como la de destituir a los responsables de templos que no cubren los estándares mínimos de buena administración. Asimismo, es una primera instancia en las disputas sobre el patrimonio monástico. Y, en relación con el superior de cada comunidad, custodia un registro de ordenaciones mayores de monjes y de novicios, susceptible de ser empleada en las disputas sucesorias de los monasterios. Es muy importante determinar el superior de cada comunidad. La transmisión de la administración de la propiedad se hace a través de un tipo de pupilato. El cargo suele recaer, a la muerte de un superior, en el más veterano y cualificado de los monjes. El registro permite también la expedición de carnés oficiales para los monjes. El registro también es de ayuda para disputas que envuelvan a laicos. El *corpus* de sentencias (más de 200 del Tribunal Supremo) se remonta a mediados del siglo XIX y se denomina “Buddhist Ecclesiastical Law”.

Otro cargo, los *adhikaraṇanāyaka* ejercen su jurisdicción, para que se respete el orden, sobre las comunidades de una o varias provincias. Allí, aparte de los cargos más administrativos, existen los superiores religiosos, denominados *upādhyāya* (el nombre hace referencia a una dignidad y no a una función), que supervisan la formación de los novicios y son quienes los presentan a la ceremonia de ordenación para la vida monástica (*upasampadā*)⁷. A esta dignidad se accede por el nombramiento del capítulo de su escuela. Al superior de cada monasterio se le llama *viḥārādhīpati* y es elegido por

⁷ Se desarrolla en la sala capitular del monasterio (*uposathāgāra*).

su comunidad, a los siete días de la cremación de su predecesor. Entre los cargos destaca el de ecónomo que suele ser el sucesor del superior⁸ y los ācārya que forman a los novicios.

En Sri Lanka los monasterios no son subvencionados, aunque sí se les exige de cualquier carga fiscal, por equipararse a instituciones de beneficencia. En cambio, sí se subvencionan, en escasa medida, las escuelas budistas o *pirīvena* (André Bareau, 1957).

En Tailandia, la *Administration Act* (introducida en 1901, y revisada en 1941 y 1962) oficializa la *sanga* como una organización paralela al Estado en cuya cúspide está un patriarca jefe. La *sanga* cuenta con su jurisdicción y un Tribunal Supremo (“Sangha Supreme Council of Thailand”), que se asesora en asuntos administrativos y teológicos del Consejo de Ancianos (“Supreme Patriarch of Thailand”). La *sanga* forma una red burocrática completa en todos los niveles de la Administración territorial. Está reglada en sus decisiones y competencias, como le ocurre a la Administración del Estado. Entre sus competencias están las medidas disciplinarias, control de los monjes no incardinados en una comunidad, o las credenciales para la ocuparse de la educación monacal (Liogier, 2006; Schonthal, 2014).

3. LA SANGA

3.1. Escuelas y normas en el Budismo

Contrariamente a lo que ocurre otras religiones, en el Budismo la normativa imperativa solo existe al interior del monacato. “Il n’y a pas de régime de sanction clairement fixé destiné aux fidèles laïcs” (Liogier, 2006), lo que no significa permisivismo. El Budismo consta, para todos sus seguidores, de “un objetivo ontológico” y de él se deduce la observancia estricta de normas concretas de intención y de acción, sean o no sancionables, dentro del propio sistema.

El núcleo ontológico es enunciado en el acto fundacional de la nueva religión, se trata del sermón de Benarés, pronunciado en el vecino Parque de las Gacelas. Allí

⁸ Al respecto, hay que recordar que los monjes tienen prohibido el manejo directo del dinero, por tanto, de estas cuestiones se ocupa un comité de laicos que es la que en general se preocupa de la manutención de la comunidad y de las instalaciones, a través de los donativos de los laicos.

Gautama enuncia las cuatro Nobles Verdades, referidas a la disolución del sufrimiento, el gran mal que aqueja a la humanidad y que se asocia al “yo” y sus estratos (Conze, 2015). Las cuatro “nobles verdades” que definen el Budismo son: “1) la realidad es sufrimiento e insatisfacción; 2) el origen del sufrimiento es el deseo; 3) la desaparición del sufrimiento es posible (mediante la extinción del deseo); 4) existe un camino que conduce hacia la desaparición del sufrimiento” (Comisión Teológica Internacional, *En busca de una ética universal : una nueva mirada sobre la ley natural*, 2011, nº 14). El acto de fe central del Budismo es el Nirvana, el sufrimiento –asociado al deseo– puede ser vencido definitivamente. El Nirvana es estable, inmóvil, inmortal, poder, dicha y felicidad... es “la eterna, oculta e inabarcable paz”. El buda “es como la encarnación personal del Nirvana” (Conze, 2015).

En la escuela Mahayana (Gran Vehículo) el Nirvana se concibe asimismo como ilusión, la más alta, que debe ser superada, por un voto o compromiso final, los llamados votos de Bodhisattva, del iluminado (de *bodhi* iluminación). El compromiso consiste en la entrega personal para instaurar un estado generalizado de beatitud de los seres, liberarlos del sufrimiento –de la cadena de continuas reencarnaciones (*samsara*)– y de la frustración. Las actitudes de largo alcance o estados mentales, llamados las seis perfecciones o “seis paramitas”, resumen el giro de este Gran Vehículo que ya no se detiene en la ascesis, sino que aspira a la mística. Por ejemplo, respecto al robo se adopta un deber positivo de compartir o dar. Estos votos del bodhisattva se pronuncian hoy en la mayor parte de las escuelas Mahayana, en el Budismo Zen y en el tibetano, movimientos activos en Occidente, donde tal emisión de votos es una de las ceremonias que suscita más interés (Díez Velasco, 2018).

De las nobles verdades surge el noble óctuple sendero, o camino con ocho ramas, que erradicará el sufrimiento. Este óctuple sendero es el modo práctico con que se combate el *karma*, o mecanismo de acción-reacción, base normativa (moral y jurídica) del Budismo (Liogier, 2006). “Comprensión justa, el pensamiento justo, la acción justa, los medios de existencia justos, el esfuerzo justo, la atención justa y la concentración justa” (Crombé, 2004). A lo que suele sumar el hablar justo. El óctuple sendero consiste, pues “en la práctica de la disciplina, de la concentración y de la sabiduría” (Ibidem).

El Decálogo es la primera expresión del óctuple sendero, su sentido, en claro contraste con el Cristianismo (Juan Pablo II, 2005), es sobre todo de evitar acciones negativas (Liogier, 2006). Consta de 3 restricciones del cuerpo, 4 de la expresión y 3 de la mente. La enumeración de los preceptos mayores la dirigió Buda a sus discípulos: “Existen diez preceptos (*Prātimokṣa*) del Bodhisattva. Si alguien recibe los preceptos pero no los recita no es un un Bodhisattva ni una semilla de Budismo. También yo recito estos preceptos [...]. Debéis estudiarlos y observarlos de todo corazón” (Vv.Aa., 2006). Los preceptos mayores son, en sus enunciados: No matar, no robar, no tener conductas sexuales impropias, no mentir ni hablar con falsedad, no vender bebidas alcohólicas, no comentar o comunicar las faltas de la asamblea, no envanecerse despreciando a los demás, no ser codicioso ni abusar, no nutrir la rabia o el resentimiento, no calumniar a las “tres joyas”, directa o indirectamente (Ibidem).

La normatividad se contiene en la *tipitaka* (los tres cestos) o fuentes fundacionales del Budismo. Primero, los *suttas* o discursos de Buda dirigidos a todos indiscriminadamente y sobre los temas más diversos. El *vinaya* reúne un conjunto de textos que reglamentan la vida monacal, en comunidad. Dio lugar a dos escuelas, con su propia regulación, a saber: Mahasamghika y de los Sthaviravadins, la cual, a su vez, se ramificó en otras corrientes distintas (Kieffer-Pülz, 2014). La última fuente es la *abhidhamma* se nutre de especulaciones doctrinales, comentarios teóricos y desarrollos dialécticos surgidos a partir de los *suttas* (Crombé, 2004). El *vinaya* es una fuente anónima que recoge la tradición de siglos a partir de las prácticas ascéticas de los tiempos de Buda Gautama que prohibían el homicidio, las relaciones sexuales, el robo (los monjes no renuncian a la propiedad y de hecho no les faltan bienes –por ej., ganado, e incluso esclavos–) y la mentira.

A estas fuentes comunes, formadas en el Hinayana o primer Budismo de la Theravada, en Sri Lanka surgieron tres escuelas o divisiones, *nikaya* (=división), alrededor de los monasterios de la capital real, de las cuales subiste solo la Mahaviharans. Esta a su vez conoció luego escisiones (en torno al siglo IV) (Walters, 2014).

En general, existen fuentes típicas de otras tradiciones. Estas fuentes se originan en las extintas escuelas de Sarasvativadino y sobre todo en la de los Mahasanghikas (Conze, 2015; Aa.Vv., 2006).

La Mahayana, Gran Vehículo, o Budismo desarrollado, incorpora nuevos *suttas* a los que llama *sutras* (por emplear el sánscrito en lugar del pali, para sus textos). Uno de los principales es el *Prajna Paramita Sutra* (o Sutra de la sabiduría trascendente). Contiene una segunda enseñanza de Buda, más profunda y desarrollada que la impartida en Benares. Se localiza en el Pico de los Buitres, y fue el origen de otro engranaje de la ley (dinámica más profunda y fundamental del *dharma*), mostrando que, la vía de los oyentes o simples ascetas solitarios que se procuraban a sí mismos la liberación, no era bastante. Debía desembocar en la vía de los *bodhisattvas* (que persiguen la liberación de todos los seres animados) (Liogier, 2006). Completa la escuela del Pequeño Vehículo extendiendo el compromiso de una ética personal con los votos de *bodhisattva* que miran al bien de los demás y los conceptos clave de compasión, amor y desvelo hacia todos los seres.

La otra escuela principal es el Vehículo del rayo (Vajrayana) o Tantrayana (Vehículo en razón) o Budismo maduro. El primer nombre se debe a la liberación fulgurante que provoca en una sola vida, gracias a procedimientos iniciáticos, pues sin tal preparación podrían ser contraproducentes o muy perjudiciales. Esta tradición ha dado lugar a una infinidad de textos –los tantras– que se pueden encontrar a lo largo de toda la evolución del Budismo tibetano. Su valor es ritual y a penas jurídico (Liogier, 2006).

El óctuple sendero, del que surge la normativa, se dirige por igual a cualquiera, a los fieles laicos (*upāsaka*, sánscrito, o *upāsikā*, pāli), y luego a las diversas categorías de monjes (candidatos, novicios, monjes menores y monjes mayores), pero el compromiso se vive con distinta exigencia en cada caso. En Ceylán - Sri Lanka, no era costumbre formular votos o compromisos públicamente, lo que marca también a las comunidades femeninas, sometidas a la autoridad de los monjes, cuyos miembros pueden volver a la vida laica, en cualquier momento, sin merma de su reputación (Bareau, 1957).

El óctuple sendero estatuye las acciones favorables que se pueden sintetizar, en el plano ético, en los cinco preceptos (*śīla*, *sīla*). Su imperatividad es para todos, con independencia de que aquellos se hayan o no asumido solemnemente. Los preceptos son: no matar cualquier animal, no robar (no tomar lo que no se ha dado) (Kinnard, 2014), no mentir (o mejor no inducir al error), no incurrir en mala conducta sexual, ni consumir alcohol o cualquier otra sustancia nociva que disminuya el dominio de sí.

Dentro de los preceptos se puede elegir o rechazar la castidad completa, o, algo frecuente entre los laicos, una abstención completa y permanente del alcohol. En cambio, es casi imposible rechazar los cuatro primeros preceptos, pues equivaldría a declararse delincuente (Liogier, 2006).

Además de los cinco preceptos, al laico le es recomendado que observe otros tres (y que refuerce la moderación sexual hasta la total contención), estos se referirían a abstenerse de la comida sólida de la tarde, del uso de camas o sillas especialmente confortables, y del canto y la danza. Las últimas privaciones se aconseja que se hagan al menos en la luna llena y luna nueva, o en momentos de retiro o recogimiento. Más allá de los ocho compromisos, se entra en lo propio de la vida monástica (Ibidem).

La falta de preceptos concretos para el laico deja sin regulación el matrimonio del que las fuentes se limitan a una *Jataka*, relato legendario de las vidas anteriores del Buda⁹. Allí la mujer supedita su voluntad a la del marido, pero no se anula su identidad, pues la intención es la de que la mujer se confíe al marido, sin que este pueda disponer de ella. También se supera la norma hinduista del sometimiento de la esposa al sacerdote brahmán, que podría tener relaciones sexuales previas a que aquella se casase (“*ius primae noctis*”). Tampoco existen formalidades específicas que obliguen a los cónyuges, pues estas se adoptan del contexto cultural. Así en China es frecuente que los budistas se casen según los ritos del Confucionismo (Liogier, 2006). El vínculo contraído, como cualquier atadura, es temporal.

La confluencia de tradiciones y pautas religiosas rige también en el momento de la muerte en Sri Lanka, China y Japón, etc. En Japón es perceptible el influjo de creencias anteriores (*shinto*), lo más habitual es la incineración (Crombé, 2004; Liogier, 2006), y en China el taoísmo suele ser el rito funerario tradicional más arraigado (Sorman, 2007).

Respecto al nacimiento, como continuación del karma, no hay regulación particular, pero sí ritos de iniciación en la corriente o camino hacia el Nirvana, llamados “toma de refugio” que se practican también en Occidente. Sin embargo, no se suelen registrar, lo que es un inconveniente de cara al cómputo de los budistas de estos países

⁹ 547ª Jataka (Vesantara jataka).

(Díez Velasco, 2018). Mayor atención se presta, por la creencia en la reencarnación, a los ritos funerarios, que piden dejar al difunto en una situación óptima para su nueva vida.

En general, los bonzos intervienen poco en los acontecimientos privados de los laicos. No así en los públicos: “et moines sont, en effet, les guides naturels de toutes les manifestations spirituelles collectives des laïques et la plupart d’entre eux jouent ce rôle avec conscience et même avec zèle” (Bareau, 1957). El autor, en el cap. IV, “La communauté”, da una información muy completa de su composición, régimen legal y económico, compromiso (cultural, benefactor y político), así como de las comunidades de mujeres (hecho residual en Sri Lanka, en su época). En los funerales ocupan un lugar de privilegio, en todas las escuelas budistas. Cuando alguien fallece se envía una invitación a un monasterio, para que los monjes puedan participar. Toda ceremonia religiosa comienza con la fórmula tradicional de homenaje a Buda, recordatorio de las tres joyas y los cinco preceptos. Con tal fórmula se ingresa y permanece en esta fe (Crombé, 2004).

Los laicos, en su relación con la *sanga*, tienen como principal obligación el *dar*, para sostenerla (Kinnard, 2014). Una comisión de laicos notables suele responsabilizarse de la gestión económica cotidiana de los monasterios, pues los monjes tienen prohibido utilizar el dinero (con la excepción práctica de sus salidas al exterior). Los fondos son provistos por una sociedad de donantes (*dāyakasabhā*), de la que participan casi todas las familias, mientras que de los gastos extraordinarios de edificios (rehabilitación, acondicionamiento o construcción) se ocupan varias familias, las mejor situadas del lugar. Los donativos se hacen frecuentemente a nombre de los difuntos. Con los donativos y a veces con sus servicios personales, los laicos adquieren méritos kármicos (Bareaut, 1957).

Además de los preceptos comunes, los laicos pueden hacer votos de miembros “minute iure” (*upāsaka*) de la comunidad, con lo cual abrazan ciertas reglas de defensa de la *Prātimokṣa* monástica (lista de faltas a la regla ordenadas por su gravedad) (Durt, 2006).

3.2. La vida monástica: reglas y estructura

La comunidad monástica está jerarquizada (graduación desde el noviciado hasta las dos ordenaciones). Se sigue una rutina horaria que, en general, gira en torno a la meditación cuyo método es *grosso modo* el tradicional. Este o bien está basado en la quietud o prima el propio examen (introspección). La meditación es valiosa en sí y, a los ojos de algunos devotos, puede dar acceso a conocimientos sobrenaturales y mágicos. La meditación constituye una virtud que conecta con la sabiduría trascendente, la cual, por otro lado, es la antesala de la compasión.

El monasterio de formación (de ahí su nombre de escuela o “pirīvena”) Vidyālaṅkāra Pirīvena de Colombo, en Sri Lanka, fundado en 1875 y erigido en 1978, como Universidad de Kelaniya, tenía este horario comunitario (para los novicios) (Bareau, 1957):

1. 5h ½: levantase y arreglo personal
2. 6 h: visita al templo, ofrenda de flores, recitación de *gāthā* u oración budista y meditación;
3. 7 h: desayuno;
4. 8 h: clases para los laicos jóvenes;
5. 11h ½: comida;
6. 12 h: descanso, siesta;
7. 13 h: té;
8. 14 h: clases avanzadas para laicos y novicios;
9. 19 h: visita al templo, ofrenda de flores, recitación de *sutta* y de *gāthā*, y meditación colectiva;
10. 21 h: te, y a continuación trabajo personal, hasta la hora elegida libremente para acostarse.

En el régimen del novicio lo importante es su renuncia a la propiedad o al comercio y que añada diez nuevos preceptos a los comunes del laico. En el noviciado la vida viene marcada por el aprendizaje memorístico de textos, así como por nuevas reglas de comportamiento (en relación a los ritos religiosos).

Seguimos los datos de Phetchanpheng (2016 y 2015), sobre la realidad de Laos, para describir la situación de un monasterio actual. La población, en 2020, era de 7.354.831, con un porcentaje de habitantes budistas del 66.0%, y de religiones tradicionales de 30.8%. Phetchanpheng cuantifica a los monjes Tai Lue en 123.000 y destaca que, desde la implantación del budismo, el monacato era el único cauce de formación institucionalizada hasta que la colonización francesa introdujo las escuelas públicas, a principios del siglo XX. A pesar del seguimiento generalizado de estas, la docencia en los monasterios continúa activa, en las zonas rurales.

En cuanto a Sri Lanka, sus cifras hoy son: 21,476,008 población total, con una proporción de budistas que se mantiene: Budismo: 69.3%, Hinduismo: 13.6%, Islam: 9.8%, Cristianismo: 7.3%¹⁰. En Laos y otros países de mayoría budista es frecuente que los jóvenes pasen algunos meses de formación en los monasterios. En Sri Lanka esto es posible, pero no habitual (aprox. entre el 2 y el 5% de ellos). Bureau (1957) comenta las actividades culturales y formativas de los monasterios srilankeses. Los miembros de la *sanga* de Sri Lanka (tradición Theravada) creen que se ingresa en ella por tradición, realizar estudios y por el clima de amistad con los otros novicios.

Volviendo a Laos, el ingreso en el monasterio se produce entre los siete y los doce años de edad. Hay una primera fase de “preparación” al noviciado, antes del rito de la *pabbajjā* o consagración, como novicios. Los candidatos llevan la cabeza rasurada, pero pueden vestir sus ropas. Viven en el monasterio, ocupados en el servicio de los bonzos y de los novicios, con actividades rutinarias como el riego de plantas o servicio de limpieza, considerados ejercicios de disciplina meritorios. En la fase de preparación se enseña la lectura y la escritura *tham*, necesarias para ser admitido en el noviciado. Simultáneamente se aprenden los rudimentos del Budismo y el rito de admisión al

¹⁰ En 1955 se daban estas cifras; 5.000.000 budistas (aprox 2/3 de la población) de ellos unos 15.000 aprox. son monjes. Esto es, un religioso por cada 330 laicos, inferior a la que estudios de la misma época encontraban en otros países del Sudeste asiático.

noviciado que deben dominar. Previamente a la ceremonia de ingreso del novicio, el niño tiene el estatuto de “niño precioso” (Phetchanpheng, 2016).

El noviciado, abarca entre los diez y los veinte años (o hasta que decide abandonar el monasterio). Es un periodo de formación para la predicación al estilo cantado tradicional. El currículum depende de cada comunidad. Contiene un largo proceso de aprendizaje del *tham*, se les inicia en las lecturas de las *jataka* y de numerosos textos que se citan en los ritos. Como material pedagógico, se sirven de un libro desplegable o de manuales. Aprenden la lectura repitiéndola, tras oír pronunciar a un monje experimentado (el discipulado es también el método para iniciarse en la meditación).

Cuando deja el monasterio, el novicio deviene una persona influyente en su pueblo y puede convertirse en “oficiante laico”. Este es quien dirige algunos ritos en su localidad, en presencia de los monjes, y cuida de la pagoda. Además, puede redactar textos litúrgicos o devocionales (actividad meritoria). Asimismo, durante el noviciado se familiarizan con la mayoría de los textos litúrgicos utilizados en la localidad¹¹. El novicio va ascendiendo de *status* en función del perfeccionamiento de su nivel de lectura del *tham*, de la memorización de las fórmulas rituales oficiadas ante el pueblo¹², o en la ceremonia cotidiana de recitación en homenaje al Buda (*sut pha chao*). En su íter también es importante el aprendizaje de los contenidos y del estilo de entonación de los sermones, en las lenguas pali y *tai lue*, que le proporciona la tradición.

El arte declamatoria es apreciada por quienes encargan las lecturas o los rituales. La frecuencia de las solicitudes y la cuantía de los donativos hacen relación a la

¹¹ Sobre las diversas festividades y oficios litúrgicos, Phetchanpheng (2016), destaca la “Bun Pha Vet” ceremonia anual, en el monasterio, de iniciación colectiva en la que durante una jornada se lee la vida de Pha Vet o Vessantara (en pali), tenido por la última reencarnación del Buda. La *jataka*, de 1.000 versículos se divide en trece capítulos, tiene por fin ser recitado en un rito establecido que produce muchos méritos. La celebración es precedida de tres días de ofrendas y de lecturas de diversas *jataka*. Los monjes y novicios son el centro de la ceremonia mientras que los fieles multiplican sus ofrendas ante los religiosos. En la ceremonia el monje o novicio que lee la *Vessantarajataka*, desde el sitial, emplea una entonación específica, diferente a la empleada en las otras *jataka*. Tras leer un capítulo, el lector desciende para recibir un *khan* o cornete de hojas de bananero con flores, velas, stick de incienso y un billete. Las lecturas se encargan por los laicos, el monje o novicio recoge una ofrenda (en dinero) de aquel y pronuncia la fórmula de agradecimiento. La escucha de la lectura es meritoria y de conjuro de los malos espíritus.

¹² Se programa un tiempo, en la formación del novicio, para el aprendizaje de los ritos principales como los funerarios (momentos infaustos), junto a los que se encuentran otros momentos ritualizados propicios.

maestría del novicio. La recitación o lectura poética es sumamente importante y se suele hacer de modo alterno entre los monjes o coral, para convertirse en espectáculo que emociona y enseña (Phetchanpheng, 2016).

Otro dato relevante en el progreso del novicio es el transcurso del tiempo.

La siguiente fase de formación religiosa se inicia a partir de los veinte años, en que se adquiere el *status* de monje (*bhikkhu* o *bhikṣu*, con su femenino *bhikṣṇī*), con el rito de *upasampadā*. El *vinaya* determina la capacidad de ser ordenado. No se permite a personal al servicio del rey, con deudas, robos o latrocinios, sometidos a esclavitud, etc. (Kieffer-Pülz, 2014). Respecto a las ordenaciones, están la menor, que comprende treinta y seis nuevos compromisos, y la mayor, que impone hasta doscientos veintiséis, o doscientos cincuenta y tres preceptos (según escuelas o tradiciones). Para las monjas el número de preceptos es incluso superior, hasta los trescientos diez.

El Budismo asumió la idea de que la mujer es una reencarnación inferior a la forma de varón. Del ambiente retuvo el reparo hacia la mujer, pensada proclive a la libidinosidad, y a la que creía dotada para la devoción, pero menos para la filosofía o la enseñanza (Liogier, 2006; Lekshe Tsomo, 2014). Gautama instituyó el monacato femenino unos años más tarde que el masculino, a causa de la insistencia de su tía y ama de cría, Mahapajapati Gotam, por ingresar. Todo ello explica los mayores controles a los que se somete a las monjas. Sin embargo, estas sí gozaban, desde comienzos del primer milenio, de derechos, como el de propiedad, y de autonomía para gestionar sus bienes y contratar (vgr., préstamos con interés) (Schopen, 2014; Lekshe Tsomo, 2014).

En la India el *status* de la monja se mantuvo durante un milenio y medio, y las comunidades se extendieron a Sri Lanka, China, Corea, Vietnam y Taiwán. Sin embargo, en los países del Sureste de Asia, de tradición Theravada, el linaje sucesorio en la ordenación mayor de las monjas se perdió. Incluso en algunos países, como India o Nepal, la *sanga* femenina desapareció, desde el siglo XI hasta estas últimas décadas en que se ha reintroducido. Las fuentes tibetanas también admiten a religiosas, a pesar de la sumisión protocolaria a los monjes de los que dependen. Allí se han reproducidos los problemas mencionados de sucesión en los linajes, para las ordenaciones mayores (Lekshe Tsomo, 2014; Schopen, 2014).

Junto a los preceptos, para los monjes, están las sanciones (*Prātimokṣa*) de origen arcaico y mucha coincidencia, entre las diversas escuelas antiguas. Hoy todavía se recitan cada quincena en los monasterios de la regla Theravada (Durt, 2006). Los preceptos no quieren aumentar la culpabilidad de la falta (“faltar no es pecar”, Liogier, 2016), con las consecuencias del karma negativo. Solo se recurre a la expulsión del monasterio cuando se pone en peligro la misma viabilidad de la comunidad religiosa (incontinencia, homicidio, robo, etc.) (Trotignon, 2006). Como otras medidas, están la reparación, moral o material, el reconocimiento de la falta o su confesión solemne, pero nunca el arrepentimiento, sino tan solo la introspección e iluminación interior.

3.3. El monasterio budista

En Laos y, en general, para las comunidades budistas tradicionales, el monasterio tiene el valor de lugar de residencia, templo de oración, centro de formación religiosa y de conservación de la cultura de las tradiciones, en lenguaje religioso (en Laos el “lue”).

En Occidente los templos budistas son lugares de retiro y formación, con un carácter abierto también a la meditación o el aprendizaje de técnicas de interiorización. Tampoco a veces se combina ocio, descanso y espiritualidad: “Propuestas para la sociedad del ocio: el turismo budista” (Díez Velasco, 2018). En España existen dos ejemplos. El primero es el Hotel Kadampa, en la zona turística de Málaga, cerca de Alhaurín, a cargo de “Nueva Tradición Kadampa”, un grupo de la tradición de Budismo tibetano geluk, pero enfrentado al Dalai Lama. Ofrece variedad de servicios y productos: retiros, tienda y biblioteca budistas, y alojamiento, con las comodidades de un hotel. El segundo es el “Diamond Way”, de notables instalaciones, cerca de Vélez-Málaga (Málaga). Su complejo “Karma Guen” de 1987, desarrolla anualmente una concurrida iniciación a las prácticas fúnebres (ceremonia y enseñanzas tibetanas de *phowa*) a cargo del líder internacional de “Diamond Way”, lama Ole Nydahl, o del propio Karmapa.

El monasterio budista puede ser identificado como edificio singular, por: situación, alejada de las poblaciones; colores vivos (Bareau, 1957; Díez de Velasco,

2018)¹³; disposición de estancias y objetos, como dependencias o zonas residenciales¹⁴, templo, árbol de la budhi, estupa, *dharmasālā* o sala de la predicación, en su caso, sala capitular que puede coincidir con la anterior, campana, lámpara, etc.; y materiales de construcción (en extremo oriente, de ladrillo y tejas).

El aspecto exterior de un templo es muy variado. En Sri Lanka, como describe Bateau (1957) los que predominan son de dimensiones reducidas con poca monumentalidad (su aspecto exterior se aproxima al de las viviendas de la clase media de los pueblos), si bien tienen cursos de agua y jardines muy cuidados. Su tamaño reducido se debe a que estas construcciones no están destinadas a acoger el culto colectivo como los templos católicos y ortodoxos. Otro rasgo típico de los templos grandes y relacionado con la forma del rezo budista es la existencia de la galería que rodea la sala principal. Esta se suma al peristilo exterior, cuando existe. Con ello se recuerda la circunvalación o *circoambulación* por la derecha o *pradakṣiṇa*¹⁵. Este es el método de oración ante los estupas y también explica otro elemento ritual que es el molinillo o rueda de oración, que se hace girar en ese mismo sentido para acumular los méritos del mantra que contienen en su interior.

El tejado en su extremo superior está culminado frecuentemente por una espiga de forma piramidal y tamaño modesto (detalle que, en otros casos, puede existir en las aristas o vertientes laterales del tejado)¹⁶. La sala principal tiene un significado especial. Se accede a ella por una, dos o tres puertas, de las que la principal al menos se abre enfrente de la galería y de la escalera que conduce a la veranda o galería. La sala está decorada con pinturas al fresco muy coloridas, así como por estatuas situadas en el

¹³ El Budismo siempre busca en sus edificios tonos llamativo: rojo, amarillo - dorado, blanco, azul, etc. En Sri Lanka se observa esta riqueza cromática: el ocre amarillo, para la zona residencial y los edificios secundarios; el blanco frecuentemente azulado, para el templo, las *dharmasālā* (donde se encuentra la cátedra), las *ruposathāgāra* (hall para rituales), los estupas, las balaustradas del árbol de la bodhi y otras construcciones de obra.

¹⁴ Los monjes viven en celdas individuales, aunque cuando los recursos son escasos se pueden compartir. Aquellas suelen dar a una galería. Los estudiantes de Budismo y novicios suelen dormir en naves con camas corridas. En las celdas el mobiliario es austero, fruto de donaciones. Este consta de cama baja, mesa, varias sillas, para la visita de los laicos, y un mueble que hace de librero. A la hora de sentarse, el monje siempre ocupa una posición más alta y su asiento es más confortable, a no ser que se trate de un laico importante y que el monje se quiera mostrar deferente, en cuyo caso le puede señalar un asiento similar al suyo.

¹⁵ La práctica es común a los templos hinduistas.

¹⁶ En este punto se diferencian de los templos hinduistas, en los cuales todo tiende a mostrar la separación entre la vida religiosa y la vida secular, otorgando a la primera un carácter trascendente.

frente (donde se coloca la del Buda sentado solo, o flanqueado, por su imagen en otras posturas o por diversas divinidades). En los laterales de la sala aparecen las imágenes de dioses menores (discípulos, reyes y dioses en adoración). Delante de las estatuas del Buda se colocan mesas de ofrendas. Según lo explicado, en el interior del templo está casi vacío, en contrasta con la rica decoración de imágenes y frescos. En él solo hay mesas de ofrendas y los *chanab* utilizados para las ofrendas¹⁷. Estos son cajas de madera, de unos 50 cm de alzada y sostenidas por cuatro pies, cerradas por gruesas cadenas.

Los templos son lugares abiertos, aunque cercados de hayas o rejas, y su perímetro está decorado de frisos esculpidos con las figuras de las ocas sagradas, los nomos o enanos, elefantes y ciertas estatuas de tamaño natural representando los *dvārapāla* o *figuras protectoras*, los *bodhisattva* o discípulos destacados así como otras divinidades. El culto a los dioses se asocia generalmente al culto de Buda. En Sri Lanka son pocos los monasterios en los que este culto no exista y en los cuales sus imágenes no se encuentren. A veces, un edificio o anejo al templo se dedica a estas divinidades budistas (algunas de ellas son: Bībisana, Viṣṇú, Kataragama, Saman, etc.). Estas capillitas son de dimensiones muy reducidas. Otra dependencia muy destacada del monasterio es el árbol de la budhi. Suele estar rodeado de una balaustrada y en ocasiones cerrado, con mesas de ofrendas en sus inmediaciones.

Destaca la versatilidad de estos edificios: son monasterio, pero también seminario, templo de culto o centro de reunión. En Sri Lanka, hacia la década de los años 1950, el número de monjes residentes era de unos 12, cuando es seminario y, si no tienen esta condición, de 10 (Bareau, 1957).

De los monasterios laosianos se nos dice que: “possèdent une littérature profane qui constitue une part importante du patrimoine tai lue [...]. On constate également plusieurs catégories de manuscrits conservés dans les monastères lue dont les chroniques locales (*tamnān mueang*) et les histoires villageoises (*nithan saoban*), ainsi que des manuscrits de référence sur l’astrologie (*horasat*), les traditions (*papheni*), les lois (*kotmai*), et les formules de guérison (*tamla ya*)” (Phetchanpheng, 2016). Algo

¹⁷ También se encuentran, como las mesas de ofrendas, junto al estupa, o en de la balaustrada de los árboles de la *bodhi*.

similar ocurre en otros lugares. En Sri Lanka, la biblioteca monástica se nutre del canon budista, otros libros religiosos en distintos idiomas, etc., pero también hay libros profanos de filosofía, política, economía, y estudios sobre Budismo en lenguas occidentales. Tampoco faltan obras de consulta; diccionarios, gramáticas, enciclopedias clásicas, como la Británica. Los fondos son dispares, pues proceden de donaciones diversas.

Las obras tradicionales que se atesoran en los monasterios responden al aprendizaje memorístico (de los textos litúrgicos) de los monjes y a los métodos de lectura y entonación tradicionales, en que predomina la reiteración, la retención de textos, con su expresión adecuada, y no la comprensión del mensaje.

Con este método de transmisión de la identidad tradicional, en sus lenguas originales, contrasta la expansión de la escuela pública. En Laos su impulso se produjo en el periodo colonial francés (1893-1954), hasta su plena expansión en 1975. Las primeras escuelas públicas “tai” son de 1902, pues anteriormente la apuesta fue por la renovación de la enseñanza budista implantada en el país. Para confiarles esta misión se crearon en 1901 Escuelas Normales para los bonzos. Allí se completaba su instrucción religiosa con nociones de pedagogía. Tuvieron mucho éxito, pero los graduados abandonaron su vida monástica para integrarse en la Administración colonial, que les aseguraba integrarse en el mandarato, con poder e insignias reales (Phetchanpheng, 2016). El predominio de la enseñanza pública se ha consolidado con las ayudas financieras de Francia y EE.UU. Está última condicionada a que se desvincule del magisterio de los bonzos.

En Laos, se tendió, en la monarquía, a una enseñanza nacional, para contrarrestar la amenaza del Partido revolucionario de Laos (*Pathet Lao*). Una vez este se hizo con el poder (principalmente entre 1975 y 1980) hubo un deterioro de la enseñanza por la desconfianza hacia los profesores, muchos exiliados. Además, se politizó. Los primeros libros publicados instaban a que los jóvenes se uniesen a la organización de la Juventud Revolucionaria del Frente Patriótico de Laos (*Neo Lao Hak Sat*), y, en general, buscaba el control de la juventud e inculcarle su ideario: socialismo contra capitalismo.

En Laos se ha mantenido un interés por la formación que lleva a que los novicios salgan fuera de su pueblo a centros públicos en que completar sus conocimientos. Asimismo, existe equilibrio entre los monasterios, con autoridad moral y responsabilidad en el legado religioso budista, y las escuelas de enseñanza pensadas para el éxito social y nuevos valores prácticos y secularizados¹⁸. Los datos de 2005, con 8.796 monjes y 13.376 novicios, demuestran que la institución religiosa mantiene su popularidad (Phetchanpheng, 2016). En cuanto al número de novicios, entre los años 2010 y 2015, no ha descendido. Los padres, en las zonas rurales, envían a sus hijos pequeños al monasterio con la intención de que puedan luego integrarse en una comunidad urbana en la que continuar sus estudios de Secundaria (Ibidem).

4. EL BUDISMO EN OCCIDENTE

4.1. Panorama general

Desde hace una treintena de años se han instalado en Occidente y concretamente en Europa comunidades budistas de diversas ramas (Mathé, 2012), sus seguidores se multiplicaron por diez y hoy se cuantifican en unos dos millones. Francia, con más de 450.000 seguidores del Budismo, es el Estado europeo con mayor número de adeptos. Para la España, se daba, hace una década, la cifra de 40.000-65.000 seguidores y 200.000 simpatizantes (Santos 2009). La cifra total de un millón tal vez se quede corta, si tenemos en cuenta también su difusión en América. Por ejemplo, en Estados Unidos se calculan tres millones de budistas, en Brasil casi medio millón. Junto a los inmigrantes que provienen de países budistas y mantienen su religión tradicional, hay un número creciente de budistas, cada vez más visible (Díez de Velasco, 2018).

A veces se el fenómeno se ha enfocado como correlativo al vacío espiritual experimentado en Occidente, sobre todo por los sectores más inquietos, por edad o por la búsqueda de nuevas experiencias (Ibidem; Sánchez de Movellán de la Riva, 5 febrero 2009). La búsqueda espiritual y Budismo es la trama de la novela de Joaquín Collado Miralles, *Los crímenes del Chakra* (Alicante: Editorial Club Universitario, 2011). En la

¹⁸ En 2012, la red pública contaba con 883.938 alumnos de Primaria. Las escuelas eran construidas por los ayuntamientos y encomendadas al personal nativo. Desde 1947, este recibía una formación pedagógica en la Escuela Normal de la capital Vientián. En Secundaria los alumnos eran 510.940.

Época de Marcelino Menéndez Pelayo y de la Institución Libre de Enseñanza (finales del siglo XIX), pero también hoy, observamos cierta afinidad entre pertenencia masónica e inclinación budista, quizás por un fondo de espiritualidad deísta común. Juan de Valera es un representante de cómo se entrelazan esoterismo, teosofía y Budismo, en una elaboración personal. Con la democracia en España se reactivó un cierto interés por la teosofía y sus vínculos con el orientalismo y el Budismo. Actualmente existen corrientes seculares del Budismo (Díez de Velasco, 2018). El Budismo se conecta asimismo con el individualismo y la legitimidad de cualquier opción (Liogier, 2006).

A finales de la década de los años 1970 y en la de 1980, se fundaron centros para el desarrollo de esta espiritualidad. A finales del siglo XX conocieron una fuerte afluencia de seguidores, interesados en su propuesta novedosa de religiosidad. También la inmigración de oriente ha podido influir en países como Francia, antigua colonia de países del Extremo Oriente. Allí viven comunidades budistas nativas de Laos, Camboya y Vietnam. Pero no existen nativos ni de las tradiciones tibetanas¹⁹ ni Zen, cuyas raíces están hoy respectivamente, pero con distinta fuerza, en India, ciudad de Dharamsala, principalmente, y en Japón. El Budismo tibetano, impulsado y popularizado por el Dalai-Lama, desde su huida del Tíbet, donde ejercía la jefatura espiritual y política, primero saltó a Francia y luego a España. Aquí es predominante entre las asociaciones y actividades budistas. Un resorte de su expansión han sido las visitas de muchos de sus líderes internacionales y el contacto con sus redes internacionales.

El Budismo tibetano es de influencia India, en cuya zona norte también se practica: estados de Ladakh y Sikkim, y se consolidó en la meseta del Himalaya, en el Tíbet. Su irradiación alcanzó a Mongolia, Nepal y Bután, en que predomina. En Occidente, ha buscado garantizar la transmisión religiosa a través de la flexibilización de estructuras y un mensaje más universal, sin suprimir su raíz tibetana (Mathé, 2012), por ejemplo, en la lengua y símbolos empleados en los templos y ceremonias, incluida la geomancia.

¹⁹ El Vajrayana, cuya traducción es “vehículo del rayo” o del “diamante”, designa específicamente el Budismo del Tíbet que a su vez conoce diversas escuelas (Karma Kagyu o *Kagyupa*, *Geloupa*, *Nyingmapa*, *Sakyapa*).

En el Tíbet el Budismo descansa y se organiza en torno a los monjes. Hacia la década de 1950, los monjes eran entre el 15 y el 20% de la población y los monasterios de las escuelas implantadas desempeñaban un papel de liderazgo social (teoría de los dos reinos). Otro rasgo peculiar del Budismo tibetano es la institución de los “seres realizados” o “tulku”, es decir, reencarnaciones de sus maestros pretéritos, que alcanzaron la iluminación o dominio de la muerte (Crombé, 2004)²⁰. En cambio, en Occidente el compromiso budista no implica abrazar la vida religiosa y existen problemas de linajes y continuidad.

En Francia tiene está muy presente la rama budista Zen. Nació en China y se difundió en Japón (siglo XII). Une prácticas propias de relajación y meditación (Zhe, 2016; Luetchford, 2000). Otra escuela que enfatiza las oraciones y el esfuerzo meditativo es la de la “Tierra Pura”, de origen chino. Según su credo, “la mera recitación realizada del modo adecuado de una oración dedicada al Buda Amitaba lleva a escapar de *samsara* gracias a la acción compasiva de ese ser sobrenatural. En un caso el esfuerzo hacia el despertar recae sobre el adepto, en el otro el adepto imagina que gracias a la mera devoción será el buda quien lo rescatará” (Crombé, 2004). La “Tierra Pura” en Japón comienza a finales del siglo XV. Los superiores redactan códigos con prohibición de: disputas, lucha, quitar la vida, cultivo de comidas fuertes, relación con mujeres, viajes no autorizados, uso personal de las propiedades de Buda, la relajación en el seguimiento de los ritos y vestir otras prendas que las monásticas. El robo sacrílego refleja la identificación de la sanga y Buda, y su gravedad. Asimismo, si se trata del robo de una reliquia de Buda esta es asimilada a la de su continuidad vital y por tanto como una “persona viva” (Ruppert, 2014; Faure, 2014).

En España ha cundido la influencia Zen, de la mano del maestro Taisen Deshimaru residente en Francia, pero muy influyente en diversas fundaciones españolas. Estuvo en España en 1981, en un retiro en Cataluña e inauguró un doyo en Barcelona. Falleció en 1982 (Díez de Velasco, 2018). Fundó muchos centros que trató

²⁰ Hay dos figuras con similitudes. De un lado, el *dag.log* que vuelve de la muerte con una misión, dar cuenta de su viaje y de lo que ha visto. De otro, el *tulku* que elige su destino: “reencarnarse” y la naturaleza de esta para poder beneficiar mejor a todos los seres. Su reconocimiento es un proceso complejo. Se parte de los escritos que deja el *Dalai-Lama* o de indicaciones orales para orientar la búsqueda. El niño debe haber nacido en un periodo, tras la muerte del maestro. “Los rasgos físicos y el comportamiento del niño para con los religiosos permiten aquilatar el diagnóstico”, que completa el niño cuando reconoce los objetos que pertenecieron a su anterior encarnación (Ibidem).

de coordinar en la Asociación Zen Internacional. En España, existió una asociación para toda España (1982), pero ahora se ha fraccionado en otras regionales: Asociación Zen de Andalucía, Asociación Zen de Euskal Herria, Associació zen de Catalunya (mayoritaria) y Associació Soto Zen de Catalunya.

En España existen otras ramas minoritarias: Theravada (método vipasana), “Tierra Pura” y muestras de Budismo étnico, como el chino.

4.2. Reconocimiento del Budismo y legalidad de sus actividades

En Francia, algunas de sus congregaciones como la “Karma Dharma Chakra”, de espiritualidad tibetana, fue reconocida por el Estado en 1988. Asimismo, es relevante la firma de acuerdos de diversas corrientes espirituales orientales en el Derecho italiano y en Hungría. Aquí el Budismo, tras el Cristianismo, es la corriente religiosa que cuenta con mayor arraigo. Por eso, sus comunidades han sido reconocidas al amparo de la Ley de Libertad de conciencia y de religión, y sobre el estatuto jurídico de las Iglesias (24 enero 1990). Las comunidades representan las ocho tradiciones principales del Budismo (Santos Arnaiz, 2009). Pero sobre todo se ha firmado un acuerdo que delimita un régimen jurídico especial para la denominada “Diócesis Serbo Ortodoxa de Buda” (9 de diciembre de 1998).

En Italia el Estado firmó una *intesa con la Unión Budista Italiana*²¹ (20 marzo 2000), así como con otros movimientos hinduistas. El primero de los acuerdos es relevante en cuanto a objeción de conciencia al servicio militar, asistencia religiosa budista, festividades, enseñanza de budismo en la escuela pública, financiación y régimen fiscal, etc.

En Portugal se formó la Unión Budista, con comunidades autónomas de diversas corrientes.

²¹ L'Unione Buddhista Italiana (UBI) è stata fondata a Milano il 17 aprile del 1985 da centri buddhisti di tutte le tradizioni presenti in Italia che sentivano la necessità di unirsi e cooperare per rispondere alle richieste sempre più numerose degli italiani interessati al buddhismo. El reconocimiento de su personalidad jurídica le fue otorgado por el Presidente de la República el 17 enero 2013, con la firma de un acuerdo. Principalmente recoge las tradiciones Theravada, Vajrayana, y Zen, pero están representadas otras (Interbuddhist, Nichiren y Seon).

En Austria, el Budismo es una religión con régimen jurídico especial desde 1993 lo que le da la posibilidad de solicitar enseñanza de Budismo en la escuela pública.

Fuera de Occidente, hay que destacar el estatuto del Budismo en China y el de religión oficial en otros países orientales. En la República Popular de China es una de las cinco religiones admitidas, pero, como todas ellas, sufre fuertes cortapisas (Dicks, 2014). Solo puede hablarse de una tímida apertura hacia la libertad religiosa, con la Constitución posterior a la “revolución cultural” de 1982, emendada en 1993 (art. 36). Entonces se adoptaron medidas públicas para facilitar el ejercicio religioso (“The Ordinance for the Control of Places of Worship”, 1994). Antes, normas internas o secretas, habían transigido con expresiones concretas o en lugares determinados. Los templos eran controlados por el Poder público. Actualmente la *sanga* está sometida a la “Ordinance on Religious Affairs” de 30 nov. 2004²². La “Regulation on Religious Affairs”, fue revisada y entró en funcionamiento en febrero de 2018.

El Tribunal Europeo de Derechos Humanos (TEDH) se ha ocupado en diversas ocasiones del Budismo, sobre todo de sus manifestaciones individuales. Sin afán de exhaustividad, seguimos las indicaciones de la *Guide on Article 9 of the European Convention on Human Rights Freedom of thought, conscience and religion* (Updated on 31 August 2020, nº 261)²³. La sentencia *Jakóbski c. Poloni*, 7 diciembre 2010, reconoce la protección al ejercicio, en la prisión, de una de las grandes religiones tradicionales (escuela Mahayana) (§ 45), para recibir dieta vegetariana. El fallo condena por violación del art. 9, pero no fue considerada la discriminación (art. 14), respecto a otros presos cuyas prácticas religiosas se permitían. Un problema similar se resolvió en la sentencia *Vartic c. Rumanía* (nº 2), 17 diciembre 2013.

En cambio, no se prestó protección, en la *Decisión X. c. Reino Unido*, 20 diciembre 1974, en la que un preso exigía la publicación de un artículo en una revista budista (no se veía cómo eso era necesario para practicar su religión) “A Buddhist prisoner’s desire to send articles for publication in a Buddhist magazine, whereas the applicant had not shown how practising his religion required the publication of such

²² Aquí se observa un cambio, pues con la inscripción de la Asociación Budista de China esta adquiere personalidad jurídica y cierta autonomía, para adquirir bienes (aunque su disposición no es libre) y resolver cuestiones disciplinarias de su propia religión.

²³ https://www.echr.coe.int/Documents/Guide_Art_9_ENG.pdf

articles” (*Guide...*). Tampoco se amparó a un hombre que alegaba que los grandes gastos en la pensión, en favor de su exmujer, le impedía acudir al monasterio budista muy distante de su domicilio. “A man who complained that the financial burden of the maintenance which he had to pay to his former wife and children prevented him from visiting Buddhist monasteries, the nearest one being located hundreds of miles from his home (*Logan v. the United Kingdom, Commission decision*)” (*Ibidem*). Asimismo, no existe aparente violación del art. 9 en el supuesto de: “a prohibition on a Buddhist prisoner growing a goatee beard (the reason given being the need to avoid hampering his identification) and a refusal to return to him his prayer beads [rosario de cuentas], which had been placed in safe custody on his committal to prison”. “The Commission considered that those restrictions had been in conformity with Article 9 § 2 inasmuch as they had been intended to protect public order (*X. v. Austria, Commission decision of 15 February 1965*)”. (*Ibidem*). Por último, tampoco se estimó la queja de otro preso budista al que no se le autorizó la suscripción a una revista católica, a pesar de que era francamente partidaria de cualquier relación con su religión (*Decisión X. c. Austria, 15 febrero 1965*) (*Ibidem*).

4.3. El Budismo en España: Estatuto legal

4.3.1. Primeras comunidades y composición

¿Como ha sido la implantación del Budismo en España? La cifra de centros budistas que da Díez Velasco (2018) es de 300 (con cierta estabilidad y exclusividad de sus instalaciones)²⁴, mientras que calcula el número de practicantes comprometidos en unos 40.000 y hasta 80.000, si se añaden los esporádicos. Los datos oficiales de 2018 del Registro de Entidades Religiosas (RER), son de 18 comunidades federadas en la Unión Budista de España - Federación de Comunidades Budistas de España (UBE - FCBE). La Federación da un número de practicantes de 85.000 personas. Están inscritas en el RER 85 entidades budistas y 178 centros de práctica budista²⁵.

²⁴ Luego sintetiza la información del Registro y da más de 200 centros entre los inscritos y sus centros asociados (incluyendo a los miembros de las dos federaciones). Para cada centro calcula una media de treinta seguidores asiduos, que a veces, pero no siempre, han tomado votos monásticos. También hay otros centros con mucha mayor concurrencia.

²⁵ <https://www.mpr.gov.es/precom/notas/Paginas/2020/230720-calvo-religion.aspx>.

Sin embargo, por diversas circunstancias hay que afirmar que siguen siendo muchos los centros no inscritos²⁶. Las entidades budistas han seguido dos estrategias, ante su institucionalización reconocida. La primera recurre a un solo asiento para muchas entidades interconectadas (concentración). Esta es la opción de Testigos de Jehová (dos asientos) y de la Iglesia de los Santos de los Últimos Días (un asiento). La otra estrategia (dispersión), consiste en múltiples asientos, tantos como entidades puedan existir, aunque algunas sean meras sucursales o dependencias de la matriz. El Budismo ha fluctuado entre ambas opciones, según el momento y de qué rama hablemos.

La red del monasterio de Dag Shang Kagyu (sobre estas y otras escuelas tibetanas: Rebecca Redwood French, 2014²⁷), con centros urbanos de prácticas dispersos por España, ha optado por concentrarse en un solo representante oficial, y lo mismo la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana, la red Samye Dzong, y la Comunidad de Budismo Soto Zen. Caso distinto es el de Nueva Tradición Kadampa en España que registra todas sus sedes y contabiliza 15 asientos en el RER (Díez de Velasco, 2018). La red Ganden Chóling pareció iniciar el mismo sendero, desde su primer asiento en 1996, como asociación dependiente del centro Sakya Tashi Ling, pero posteriormente, a finales de 2009, optó por su inscripción como federación (la FBMTT).

¿Pero cómo ha ido surgiendo la implantación del Budismo en España, y su ramificación? Un hito importante se sitúa en 1970, cuando se celebró en Barcelona el Primer Congreso Mundial de Sofrología (medicinas de Oriente y Occidente), con participantes de más de 40 países y la asistencia y, en algún caso, compromiso de diversas autoridades españolas (políticas e incluso militares) (Díez de Velasco, 2018).

²⁶ En las islas Canarias, el desfase es el de un 80% de locales no inscritos, mientras que, en el resto de España, sería de un 50%. Sin embargo, hay que recordar que estos son de acceso voluntario, en caso de que sus titulares sí estén inscritos, ver art. 17 del Real Decreto 594/2015.

²⁷ La corriente tibetana se inicia con Atisha (siglo XI), el monje indio que enseñó el Budismo tántrico, y realizó múltiples tradiciones, en el Tíbet. Allí surge la escuela Kadampa, desarrollada en el pequeño Reino occidental de Guge, como las de otras enseñanzas, en otros centros regionales. Es el periodo de desarrollo de numerosas sectas del Budismo tibetano: Skyapa, Kagyupa y Zhalungpa. Je Tsongkhapa (siglos XIV-XV), renombrado como el fundador de la secta Gelupka del Budismo tibetano, la secta de los Dalai Lamas.

La inmigración, desde mediados de la década de los noventa, hasta la crisis de 2009, no trajo a España budistas étnicos, con la excepción de algunos chinos, cuya vinculación religiosa es de difícil concreción. El Budismo en España es pues tributario de la conversión religiosa y lo constituyen: “tanto españoles como europeos que viven temporadas o permanentemente en España y solo una pequeña elite de maestros residentes” (Ibidem).

El arranque del Budismo autóctono hay que situarlo en 1977 en que se crean las primeras comunidades de adeptos. Entonces comenzó el doyo Zen de Sevilla, bajo los auspicios de Taisen Deshimaru, maestro Zen japonés, que, desde Francia, dirigía la escuela soto Zen en Europa. La corriente tuvo éxito entre beatniks y hippies y se popularizó. Deshimaru actuó de catalizador de tales inquietudes en Europa y las tradujo en un compromiso práctico enfocado a la meditación (Ibidem).

La espiritualidad budista, del Vehículo diamantino (Vajrayana), la capitaliza la primera comunidad budista en inscribirse en el RER, en 1982, con el nombre de “Karma Kagyu de budismo tibetano”, en la actualidad se llama Samye Dzong y ha formado una red de centros de toda España. Desde 1998 funciona su centro de retiros en Cataluña Samye Dechi Ling, en la provincia de Gerona. En 2012 lo inauguró Kagyu Samye Dechi Lingpa. En 2015 se convierte en monasterio y allí, por primera vez en España, se desarrolló el tradicional retiro *kagyu* de 3 años y 3 meses, con más de quince adeptos. Este es un paso necesario en la formación de futuros líderes (Ibidem)²⁸. También en el monasterio se ha construido un estupa de 8 metros, consagrada en 2018, por el líder mundial del movimiento.

La segunda comunidad budista que se registró en el RER, con el nombre de “Comunidad religiosa Dag Shang Kagyu” (1985), es otro de los núcleos del Budismo en España. Tiene la misma orientación kagyu que la anterior, reconoce también el mismo Karmapa y mantiene relaciones de mutua cooperación con Samye Dzong, pero se singulariza por su perspectiva *rimé* (Ibidem). Asimismo, cuenta con un gran centro-monasterio, con estupa, en Huesca, consagrado en 1992.

²⁸ Sobre esta práctica budista la película *Samsara* (2001) coproducción, dirigida por Pan Nalin que refleja la experiencia de un monje, tras su retiro, y posterior incorporación a la sociedad.

La visita de lamas tibetanos a Ibiza²⁹, en el año 1977, impulsó la formación de otra red de centros de la escuela *geluk* que tomaron la denominación de Nagarjuna. Su actividad ininterrumpida comienza en 1978. Dependen de la Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana, (FPMT, siglas en inglés) (Ibidem) Se inscribió en el RER, con el nombre “Comunidad para la Preservación de la Tradición Mahayana”. Un centro budista de los que se creó por entonces y alcanzó especial popularidad fue *O Sel Ling* de Bubión (Granada). Allí se construyó el primer estupa en España (1990).

La comunidad Nagarjuna influyó, a través de alguno de sus miembros, en el grupo *Orden Budista Occidental* (Western Buddhist Order), inscrito en el RER en 1988, del inglés Sangharakshita (Dennis Philip Edward Lingwood) (Ibidem). Ahí está el origen de la Unión Budista de España de 1992, impulsada por Martínez Bueno, figura central en el avance del Budismo de aquel momento (Ibidem)³⁰ y de la “Federación de Comunidades Budistas de España”. Esta se inscribió el 10 de marzo de 1995, aunque la solicitud se presentó oficialmente en 1992. La UBE fue el cauce para una colaboración con la Dirección General de Tráfico, en el diseño de un casco de motorista³¹.

El grupo Diamond Way puso en marcha uno de los centros budistas más grandes y activos de España, en 1987, denominado Karma Guen, cerca de Vélez Malaga. En

²⁹ Thubten Yeshe (1935-1984) y Zopa Rinpoché (1946-). En 1978 volvieron con el afamado Song Rinpoché, maestro de los anteriores. Esta experiencia fue clave en el Budismo español, pues muchos de los anfitriones y participantes formularon el “triple refugio” y se involucraron en diversas iniciativas religiosas.

³⁰ Martínez Bueno, miembro del Comité de organización de la Asamblea de París de la Unión Budista Europea de 1988, auspiciada por la UNESCO, contactó a diversas personas y grupos budistas españoles para intentar poner en marcha una Unión Budista Española. Pero en 1990 se evidencia que una organización de ese tipo tendría que adaptarse al marco jurídico español y tomar la forma de una federación de comunidades religiosas (art. 5 de la Ley Orgánica de Libertad Religiosa). Hasta entonces muchos grupos se organizaban como asociaciones sin acceder al RER. Esto les quitaba visibilidad y operatividad, en el terreno religioso. Con tal corrección se avanzó en el proyecto de federación, sin Martínez Bueno. Este, por entonces, tuvo también un destacado papel en los servicios religiosos en los Juegos Olímpicos de Barcelona de 1992. Él se encargó de atender al Budismo, en el centro ecuménico Abraham de la Villa Olímpica.

³¹ Es especialmente relevante la creación del “casco budista” preparado por los monjes budistas del Garraf como casco portador de paz y apoyado por la Dirección General de Tráfico en mayo 2008. Con ocasión de la presentación del dispositivo de seguridad se habló del *Manual de conducción de motocicletas* y el Director de la DGT, Pere Navarro, explicó necesitar también “un poco de ayuda de la filosofía oriental para el manejo de la moto”. Ver *Tráfico y Seguridad Vial*, mayo-junio 2008, 48-49. <http://www.dgt.es/rev+ista/archivo/pdf/num190-2008-cascobudista.pdf>

2003 levantaron en España (en Benalmádena, Málaga) el que se estima el mayor estupa fuera de Asia (Ibidem).

Observamos el predominio del Budismo tibetano en España, sin olvidar la rama Zen. La Asociación Zen de España fue una de las primeras, aunque luego cambió su denominación a la de Comunidad Budista Soto Zen para poder registrarse como confesión religiosa en el RER y luego constituir la FCBE. El Templo Zen Abhirati de Valencia también tiene especial importancia para esta corriente. Accedió al RER en 2006, con el nombre de Tradición Budadharma Zen Soto, y también está integrada en la FCBE.

Dentro de la Asociación Zen Internacional y reconocido por la Soto Shu está el Templo Seikyuji, (Finca La Morejona, Sevilla). En 2011 se inscribió en el RER (Templo Zen Soto Seikyuji) y en 2015 entró a formar parte de la FCBE. También, vinculada a la Asociación Zen Internacional, están algunos centros en Barcelona. Concretamente, en 2008 se inscribió en el RER la “Comunitat Budista Zen Soto Esperit del Despertar”, cuyo origen se remonta a 1979.

Existen otros muchos centros Zen independientes en nuestro país. En Madrid hay varios, en Cáceres, etc. La Comunidad Budista Zen del Camino Abierto, de la Alpujarra granadina, está inscrita en el RER, en 2009 accedió también la Comunidad Budista Zen Jardín de Luz, situado en Madrid.

Además, de la corriente Soto Zen está la de Zen rinzai, que comenzó oficialmente en 2002 y cuyo núcleo aglutinador es el International Zen Institute of Spain. También existen centros del Zen coreano (desde los años 80) y, una década más tarde, del vietnamita. Esta red se inscribió en el RER en 2010, con el nombre de Comunidad Budista del Interser.

En cambio, no han tenido tanta difusión en España los centros de la escuela Theravada e inspiración vipasana. Aparte de otros centros, está la Comunidad Budista Triratna (antes Orden Budista Occidental), inscrita en 1988 en el RER, con sede en Alicante y un centro destacado en Valencia capital.

Muy minoritario es en España el Budismo de “Tierra Pura”. En el Ministerio de Justicia solo había un registro de 2001, el del grupo radicado en Sevilla “Jodo Shinshu

Isshin Ikko Ha de España”. También existe un centro de esta corriente en Barcelona (*Buddha's Light International Association*).

En cuanto al Budismo étnico en España, solo ha cuajado la corriente japonesa del Budismo Nichiren. Esté nació a mediados del siglo XIV con superiores de fuerte personalidad y medidas muy austeras (Ruppert, 2014). En 1991 se inscribió un grupo “Nichiren Shoshu Myoshoji”, con sede en Madrid. Se creó otro, de una rama segregada de la citada corriente japonesa, de nombre “Soka Gakkai de España” y accedió al RER en 1994. Está compuesto sobre todo por españoles u occidentales. Ha sido muy activo, dentro de la FCBE, en la que ingresó en 2008.

El grupo étnico asiático más importante es el chino. En general, puede clasificarse como de mayoría no religiosa, con bastantes cristianos (católicos o evangélicos) y un número creciente de quienes practican el sincretismo (Budismo, Confucionismo, Taoísmo, etc.) con pequeños lugares de culto, a veces de carácter familiar (Díez de Velasco, 2018). En 1998 se inscribió, como asociación religiosa, el grupo llamado «Asociación Budista de la Luz de Buda». Posteriormente, tras un intento infructuoso de cambiar su nombre, procedieron a una nueva inscripción (como entidad religiosa), “Buddhist Progress Society (Spain)”, con sede en Madrid (Ibidem).

4.3.2. *La Federación de Comunidades Budistas de España y su Declaración de Notorio arraigo*

La FCBE fue iniciativa de los propios budistas españoles. Un requisito para constituir la era que sus miembros debían ser comunidades inscritas en el RER. Pero entonces predominaban las entidades de tipo asociación. Las confesiones religiosas fundadoras fueron: la Comunidad para la Preservación de la Tradición Mahayana, la Confesión Karma Kagyu de Budismo Tibetano, la Comunidad Budista Soto Zen, la Orden Budista Occidental, y la Comunidad Dag Shang Kagyu. En aquel momento se quedaron fuera de la Federación y del RER muchos grupos (vg., la Asociación Nalanda). Se mostraban reacios a inscribirse en el RER, entre otras razones, por los trámites que ello les exigía.

La Federación se constituyó en 1991, con Antonio Mínguez Reguera, como Presidente (Ibidem). Presentó la solicitud de inscribirse en el RER en 1992. Tras diversos requerimientos, para el cambio de estatutos y otras adaptaciones, se inscribió

en 1995. En 2011 fue admitida en la Unión Budista Europea (EBU, como otras plataformas de países europeos: Alemania, Francia, Reino Unido, Italia, Bélgica, Suiza, etc.). El 3 de diciembre de 2018 el Consejo Extraordinario de la FCBE, cambió su nombre, en los estatutos, para llamarse *Unión Budista de España, Federación de Entidades Budistas de España* (en siglas UBE-FEBE, nosotros seguimos prefiriendo, para esta última, las siglas anteriores FCBE).

Desde su origen, la Federación ha ampliado su base con el ingreso, entre otras entidades, de la mencionada “Soka Gakkai de España”, simultáneamente con la Thubten Dargye Ling (2008). A partir de entonces se han producido otras incorporaciones: la Tradición Budadharma Zen Soto (2010), y, en 2011, el Círculo Niguma, Sakya Drogon Ling y la red Comunidad Religiosa de Budismo Shambala. En 2012 se integraron la Comunidad Budista del Interser y, en 2015, la Comunidad Religiosa Yun Hwa del Budismo Social Español, la Comunidad Religiosa Budista El Olivar del Buda y el Templo Zen Soto Seikyuji. En 2018 eran 18 las comunidades federadas. La consolidación de la Federación ha potenciado las inscripciones en el RER. “En 2007 había 28 registros budistas y desde 2007 hay 48 más” (Ibidem).

La Federación se considera, a nivel institucional, el interlocutor por antonomasia del Budismo en España, sin olvidar que hay ciertos grupos que han quedado fuera de ella. Los más numerosos de ellos se incardinan en estas redes importantes: Nueva Tradición Kadampa y red Ganden Chöling. Excluidas ambas, casi todas las comunidades inscritas en el RER sí se integran en la Federación directa o indirectamente (a través de otros grupos federados, a los que se asocian) (Ibidem).

¿Por qué quedan fuera de los cauces oficiales de la cooperación religiosa otras entidades? A algunas les cierra el paso a federarse la opción de constituirse en asociación, a pesar de su representatividad. En esta situación está la “Asociación Hispana de Buddhismo” (2014), vinculada al Budismo del Sur oriental (Budismo Theravada y meditación vipasana), que se ha encargado de organizar la conferencia anual de la Unión Europea Budista de 2018, en el estupa de Benalmádena (Málaga). Similar es el caso de la “Asociación Templo Budista Chino Miaofa España” de Granada (en el Registro de Asociaciones, desde 1997). En cambio, la Comunidad Budista “Zhen Fo Zong Ming Zhao” en España (= Comunidad Budista Gran Iluminación de Buda Verdadero en España) de Madrid, sí se inscribió en 2008, como entidad religiosa. Para

estas entidades asociativas hay más interés en sus relaciones o vinculaciones extranjeras que en integrarse en la FCBE (Ibidem).

La homogeneidad y operatividad de la FCBE en toda España no es la ideal por su propia estructura. Díez de Velasco (2018) considera que esta debería ser más ágil, en cada comunidad autónoma, para asegurarse presencia y funcionalidad. El reglamento o Estatutos de la FCBE (WWW.federacionbudista.es/estatutos-de-la-fcbe.html) pide una cierta antigüedad a los federados, y distingue budistas tradicionales y comunidades budistas modernas, con una relajación de los requisitos de linaje. Además, para evitar fricciones, en 2009, se incluyó un requisito para los centros del Budismo vajrayana de no “mantener posiciones contrarias a la máxima autoridad del Budismo Tibetano”. Ello impediría el acceso de la Nueva Tradición Kadampa y podría plantear obstáculos a Diamond Way (han reconocido, como cabeza del linaje, a un karmapa diferente al designado por el Dalai Lama, en 1992).

Sin embargo, la FCBE ha seguido con las solicitudes una política cada vez más inclusiva. Y, para quienes no han podido o querido ingresar, se ha servido de los acuerdos de colaboración. Estos conceden las ventajas de que disfrutaban los integrantes, salvo el derecho a voto en la asamblea general. Una vía de solución para quienes han tenido problemas con la inscripción en el RER, o con la certificación de linaje que exige la propia federación (Ibidem).

La FCBE solicitó formalmente la Declaración de “notorio arraigo” en España el 26 de octubre de 2001. La obtuvieron, tras una primera denegación de 2002, en 2007 (Ibidem). El rechazo se debió a un informe desfavorable de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa, redactado por Lorenzo Martín- Retortillo Baquer. En consecuencia, el pleno de 25 de junio de 2002 se opuso al notorio por 19 votos en contra y 2 abstenciones. El segundo intento tuvo lugar en octubre de 2005, animado por el precedente de los Mormones ya declarados de notorio arraigo en España en 2004. Se evidenciaba entonces un cambio de criterio en el Ministerio de Justicia que optaba por una redefinición de la categoría de “notorio arraigo”, como independiente de la firma de acuerdos de cooperación. El informe fue redactado por Ana Fernández Coronado y se mostraba favorable a la solicitud (Fernández-Coronado González, 2009). En una reunión del pleno se estudió el asunto y se decidió convocar a los solicitantes para que aclarasen algunos aspectos. Finalmente, el 18 de octubre de 2007, en el pleno de la

comisión, se discutió y votó la solicitud. El resultado fue: 9 votos a favor, 7 en contra y 7 en blanco.

El notorio arraigo ha mejorado el estatuto legal del Budismo (Santos Arnaiz, 2009). Concretamente respecto al matrimonio (arts. 59 y 60 del Código civil), sobre el que la federación aprobó un documento de requisitos³² y cuyo reconocimiento se materializó en 2016 (Díez de Velasco, 2018)³³. Asimismo, el notorio arraigo reforzó la representación del Budismo dentro de la Comisión Asesora de Libertad Religiosa del Ministerio de Justicia, y en el Patronato de la Fundación pública “Pluralismo y Convivencia”, de la que puede recibir financiación, según sus diversas convocatorias y en las líneas de acción previstas (estructuras locales, y proyectos de formación y estudio). En el patronato de esta fundación existe un representante del Budismo, elegido por la FCBE. Asimismo, como expresión de la cooperación existente, el 6 de marzo del 2015, se firmó, en la sede del Ministerio de Justicia y con su patrocinio, un convenio que protocoliza los servicios funerarios, según la tradición budista y con unos márgenes muy garantistas (Ibidem)³⁴.

Otra medida tendente a la cooperación con los Poderes públicos fue la creación, en 2007, de una coordinadora del Budismo en Cataluña, la “Coordinadora Catalana d’Entitats Budistes” (CCEB)³⁵ que agrupa a una veintena de entidades budistas de Cataluña e Islas Baleares. Aquella firmó, en 2009, un convenio con la Generalitat de cuatro años, que le dotó de financiación pública para ciertas actividades (Ibidem). Actualmente está vigente el convenio de 14 de noviembre de 2016³⁶. En otro orden de cosas, esta coordinadora suscribió, en 2016, un acuerdo de colaboración con la FCBE.

³² Es de 26 de octubre de 2016. <http://www.federacionbudista.es/requisitos.pdf>. Los detalles de los requisitos y los impresos en estos enlaces: requisitos e impresos. Recuperado el 4 de abril de 2021.

³³ El 30 de julio de 2016 tuvo lugar en Gerona la primera ceremonia budista de matrimonio religioso con reconocimiento civil celebrada en Cataluña, y una de las primeras de España. Su inscripción tuvo lugar a finales de 2016. Hasta marzo de 2018, se han celebrado dos uniones.

³⁴ <http://WWW.federacionbudista.es/resumen-del-Protocolo-funer.html> Recuperado el 4 de abril de 2021.

³⁵ Su naturaleza es la de asociación sin ánimo de lucro, y se inscribió en el Registro de Asociaciones de la Generalitat de Cataluña, sección 2a.-592.

³⁶ Convenio de colaboración entre la Federación de Comunidades Budistas de España y la Coordinadora Catalana de Entidades Budistas. “La duración del Convenio será indefinida, pudiendo ser resuelto por cualquiera de las partes, sin más requisito que el de preavisar por medio fehaciente a la otra con una antelación mínima de un mes a la fecha en que se pretenda la resolución. No procederá la resolución cuando se halle en curso cualquier tipo de actividad común pendiente de finalización, en cuyo caso,

Como federación más homogénea, por pertenecer sus miembros a una misma escuela, la geluk, de Budismo tibetano, está la Federación Budista Mahayana Thubten Thinley, inscrita como tal en el RER (junto a otras analizadas por Díez de Velasco, 2018³⁷).

El Budismo tiene intención de intensificar la cooperación (Ibidem), para facilitar, por ejemplo, la labor de sus lamas, maestros y otros cargos que podrían así beneficiarse con la protección en sus labores, permisos de residencia, Seguridad Social, etc. Otro foco de cooperación es el de las exenciones fiscales y ayudas similares a las aplicadas a las confesiones con acuerdos, a través de la Fundación Pluralismo y Convivencia, y a las previstas en la Ley 49/2002 de 23 de diciembre, de régimen fiscal de las entidades sin fines lucrativos y de los incentivos fiscales al mecenazgo³⁸. En general, hasta la fecha, las actividades de las comunidades budistas españolas se autofinancian.

Asimismo, a las entidades budistas les interesaría organizar la enseñanza de religión reglada en centros públicos, así como ofrecer asistencia religiosa, para sus adeptos. Martí Sánchez (2015) explica la experiencia de asistencia religiosa en el *Anderson Cancer Center* (Houston), y los buenos resultados de asistencia penitenciaria, también practicada en EE.UU.

5. CONCLUSIONES

El breve estudio que concluimos nos ha permitido constatar la importancia de la comunidad de consagrados, la *sanga*, en el Budismo originario y para su expansión al Sudeste asiático a China, Japón y al Nordeste de Asia. Su estructuración, distribución de competencias y ejercicio de las mismas está detalladamente reglado. “Monasteries function as corporate institutions that owned property, could engage in commerce and

deberá esperarse a la conclusión de la misma, siendo desde entonces posible la comunicación resolutoria con el preaviso expresado” (3ª estipulación).

³⁷ Este autor daba estos datos del RER: existe “una treintena de federaciones inscritas en el Ministerio de Justicia de las cuales hay una decena que se organizan por criterios geográficos (por comunidades autónomas, y son todas islámicas) y otra decena por este tipo de criterios doctrinales” (Ibidem).

³⁸ A través de la Disposición Adicional 8ª y 9ª.

trade, entered into sophisticated financial arrangements, acted as centers of learning for monastic members and laypeople alike, and were regulated by a set of formal rules and punishment” (Redwood French, Nathan, 2014). Ello por no mencionar lo relativo a los preceptos específicos del bonzo y que permiten el funcionamiento interno de la comunidad, en orden a alcanzar su finalidad religiosa.

La *sanga* es pues el nervio jurídico del Budismo que, gracias a ella adquiere la identidad de religión. En torno a los monjes gira la aportación más característica del Budismo y su capacidad de transformación social, esto es, en la espiritualidad, la historia, el arte, etc. También las normas monásticas, recogidas en el *vinaya* sirven de guía al laico, con independencia de su nivel de exigencia y fidelidad en el seguimiento del camino budista. El estilo de la *sanga* es el denominador común de las diversas y múltiples ramificaciones del Budismo, partiendo de su formulación originaria, Hinayana -Theravada.

En cambio, en Occidente, el Budismo que hemos estudiado muestra otra imagen. Mantiene algunas de sus prácticas y evocaciones orientales, pero parece que su núcleo ontológico se ha desdibujado. Aquel carecer del liderazgo de la *sanga*, en la práctica del Budismo, lo que contribuye a que se diluya, y busque el centro de gravedad en una espiritualidad difusa y en técnicas de meditación orientales (diversas, por el propio fraccionamiento y dispersión del Budismo), con predominio de las tibetanas o del Zen japonés. El proceso se ha denominado “desbudistización” o inculturación en “contextos de creencias que se podría decir que irían quizá más allá del Budismo y sus límites” (Díez de Velasco, 2018).

Díez de Velasco (2018) recoge las pocas experiencias monásticas budistas en España. Dag Shang Kagyu, en las inmediaciones de Panillo, Pirineo de Huesca, es un completo centro budista de retiros y una escuela monástica. En la construcción, con su estupa de grandes dimensiones, y la espiritualidad sigue el estilo tibetano. Asimismo, existe una comunidad femenina, “El Olivar de Buda” (Cáceres), inscrita en el RER desde 2012, dirigida por la monja y maestra española TenZin Yotika, con formación en Asia, en centros de Vipasana, pero también en Dharamsala, entorno de la escuela geluk.

Otro monasterio es Sakya Tashi Ling, en El Garraf (Barcelona), también del Budismo Vajrayana, escuela geluk. Desde el monasterio Sakya Tashi Ling se coordina

una red de grupos de practicantes con diversos centros, entre los cuales está el denominado monasterio de Sakya Trinley Ling, en la provincia de Castellón. Más reciente es el proyecto de monasterio Chu Sup Tsang, en Orense (red Ganden Chóling del Budismo geluk). La red Diamond Way cuenta con unas instalaciones en la provincia de Málaga (cerca de Vélez-Málaga), Karma Guen, fundado en 1987.

La jerarquía del Budismo español (al igual que en otros países de Europa o América) suele estar en manos de nacionales conversos, con formación oriental y cualificación para la difusión del mensaje budista. Esto no impide la vinculación con maestros internacionales formados en el Budismo étnico, de Asia del Norte o de la Central (Japón, Corea, Vietnam, etc.), o de otros países occidentales.

Como comentamos, la falta del anclaje en la *sanga* ha posibilitado que surjan corrientes que más aspiran a un sincretismo religioso e incluso a un “Budismo secular”, en el que la profesión de una fe religiosa no existe. En el escenario occidental moderno el Budismo ha perdido también su estructuración jurídica y se acerca a las corrientes ideológicas de autoafirmación, con tientes ecológicos, de no violencia o, en general, de filantropía (idea fuerte también durante el deísmo de la Ilustración del siglo XVIII). El *mindfulness* o desarrollo personal parecen el horizonte común del Nuevo Budismo (Ibidem)³⁹.

REFERENCIAS

- AA.VV. (2006). *Religões. História, textos, tradições*. Prior Velho: Religare/Pulinas.
- AUNG-THWIN, M. (2019). The Making of Myanmar’s 1947 Constitution: Geography, Ethnicity, and Law. En Kevin YL Tan, Bui Ngoc Son. (Eds.). *Constitutional Foundings in Southeast Asia* (pp. 111–138). Oxford: Bloomsbury Publishing PLC. DOI: 10.5040/9781509918959.ch-005
- AYLWARD, G. y HUNTER, C. (1974). *Gladys Aylward. The Little Woman*. Chicago: Moody Publishers.

³⁹ El Zendo Betania, muestra el sincretismo, pues está inscrito en el RER como entidad católica. También, en los listados de la Coordinadora catalana de entidades budistas se menciona la plataforma Budismo Secular, apartada de toda pertenencia religiosa.

- BARRET, H. (2014). “Buddhism and Law in China”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- BAREAU, A. (1957). *La vie et l'organisation des communautés bouddhiques modernes de Ceylan*. Pondichéry: Institut Français de Pondichéry.
- CONZE, E. (2015). *El budismo: su esencia y su desarrollo*, tr. F. Botton Burla. México: Fondo de Cultura Económica.
- CROMBÉ, V. (2004). 6. “La muerte en el Budismo”. En Philippe Gaudin. (Ed.), *La muerte. Lo que dicen las religiones*, tr. E. Hurtado. Bilbao: Ediciones Mensajero.
- DICKS, A. (2014). “Buddhism and Law in China”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2018). *El budismo en España: historia, visibilización e implantación*. Madrid: Ediciones Akal.
- DUBUS, A. (2018). “Buddhism and nationalism”. En Idem, *Buddhism and politics in Thailand* (pp. 73-84). Institut de recherche sur l'Asie du sud-est contemporaine.
- DURT, H. (2006). “Le Vinaya: source et légitimité de la communauté bouddhiste”, En, Raphaël Liogier. (Dir.), *Le bouddhisme et ses normes. Traditions – modernités*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg.
<https://books.openedition.org/pus/14985>
- DURT, H. y XIFARAS, M. (2002). “Bouddhisme et politique”, *Cités*, nº 12, 4, pp. 101-112. <https://doi.org/10.3917/cite.012.0101>
- FAURE, B. (2014). “Relic Theft in Medieval Japan”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan. (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- FERNÁNDEZ-CORONADO GONZÁLEZ, A. (2009). “Notorio arraigo de la Federación de Comunidades Budistas de España (Consideraciones jurídicas sobre la evolución del concepto de notorio arraigo)”. *Bandue: revista de la Sociedad Española de Ciencias de las Religiones*, Nº 3, pp. 137-154.

- GARCÍA MAMÁN, J.A. (2004). “La influencia esenia en el monacato cristiano”, *El Olivo*, XXVIII, 59.
- GETHIN, R. (2014). “Keeping the Buddhas’ Rules. The View from the Sutra Pitaka”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- GOONASEKERA, S. (2014). “Buddhism and Law in Sri Lanka”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction* (pp. 46–62). Cambridge: Cambridge University Press.
- HUXLEY, A. (2014). “Pali Buddhist Law in Sahtheast Asia”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction* (pp. 176-179). Cambridge: Cambridge University Press.
- JUAN PABLO II (2005). *Memoria e identidad. Conversaciones al filo de dos milenios*. Tr. Bogdan Piotrowski. Madrid: La Esfera de los Libros.
- KIEFFER-PÜLZ, P. (2014). “What the Vinayas can tell us about law”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction* (pp. 46–62). Cambridge: Cambridge University Press.
- KINNARD, J.N. (2014). “Proper Possessions. Buddhist Attitudes toward Material Property”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan. (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LEKSHE TSOMO, K. (2014). “Monastic Law, and Gender Justice”. En Rebecca Redwood French, Mark A. Nathan. (Eds.). *Buddhism and Law. An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- LIOGIER, R. (2006). “La cohérence des normes bouddhistes”. En Raphaël Liogier. (Dir.). *Le bouddhisme et ses normes. Traditions – modernités*. Strasbourg: Presses universitaires de Strasbourg. <https://books.openedition.org/pus/14985>.
- LUETCHFORD, E.M. (2000). *Introducción al Budismo y a la Práctica de Zazen. Enseñanzas del Roshi Gudo Nishijima*. Windbell Publications. <http://www.dogensangha.org.uk/IBPZ/IBPZ-Spanish.pdf>. Recuperado el 5 de abril de 2021.
- MARTÍ SÁNCHEZ, J.M^a. (2015). “Budismo, derecho y política”. *Derecho y religión*, X, pp. 141-162.

- MARTINI, É. (Ed.). (2004). *La oración. Lo que dicen las religiones*. Tr. E. Hurtado. Bilbao: Mensajero.
- MATHÉ, T. (2012). “Le bouddhisme tibétain, entre tradition et globalization”. En Aurélien Fauches, Fatiha Kaouès, Chrystal Vanel, et al. (Dirs.). *Religions et frontières*. CNRS Éditions, p. 67.
- MATTHEW, B. (1999). “The Legacy of Tradition and Authority: Buddhism and the Nation in Myanmar”. En Ian Charles Harris. (Ed.). *Buddhism and Politics in Twentieth-century Asia* (pp. 26-53). Londres-New York: Pinter.
- MERIEAU, E. (2019). “The 1932 Compromise Constitution: Matrix of Thailand’s Permanent Constitutional Instability”. En Kevin YL Tan, Bui Ngoc Son. (Eds.). *Constitutional Foundings in Southeast Asia*. Download full-text PDF. DOI: 10.5040/9781509918959.ch-012
- NATHAN, M.A. (2014). “Buddhism and Law in Korean History”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction* (pp. 255-271). Cambridge: Cambridge University Press.
- PHETCHANPHENG, S. (2016). *Réseaux monastiques au Laos et dynamiques transnationales*. Nueva edición [en línea], Institut de recherche sur l’Asie du Sud-Est contemporaine, Bangkok. DOI: <https://doi.org/10.4000/books.irasec.1254>, Le monastère et l’école publique, p. 25.
- PHETCHANPHENG, S. (2015). “L’usage des textes dans les monastères tai lue du Laos”, *Recherche en sciences humaines sur l’Asie du Sud-Est*, 25, pp. 57-77. <https://doi.org/10.4000/moussons.3232>.
- QUEEN, C.S. y KING, S.B. (1996). *Engaged Buddhism: Buddhist Liberation Movements in Asia*. State University of New York Press.
- ROY, K. (2014). “Society at the time of the Buddha, Buddhism and law”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan. (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ROYO MARÍN, A. (1968). *La vida religiosa*, Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

- RUPPERT, B. (2014). “Buddhism and Law in Japan”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan. (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SÁNCHEZ DE MOVELLÁN DE LA RIVA, L. (2009). El budismo como falsa y seductora panacea, *AnalisisDigital*, y < *sotodelamarina.com* › Noticias200902 › Noticias> Recuperado el 15 de septiembre de 2020.
- SANTOS ARNAIZ, J.A. (2009). “El impacto de la confesión budista en el ordenamiento jurídico español”, *Revista General de Derecho Canónico y Derecho Eclesiástico del Estado*, 19; y Andrés Ollero Tassara y Cristina Hermida del Llano. (Coords.). La libertad religiosa en España y en el derecho comparado pp. 51-64. Madrid: Iustel, Madrid, 2012. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/autor?codigo=1974275> Recuperado el 5 de abril de 2021.
- SCHONTHAL, B. (2014). “The Legal Regulation of Buddhism in Contemporary Sri Lanka”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan. (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SCHOPEN, G. (2014). “On the Legal and Economic Activities of Buddhist Nuns”. En Rebecca R. French, Mark A. Nathan. (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- SORMAN, G. (2007). *El año del Gallo. Chinos y rebeldes*. Tr. D. Mateovich Madrid: Gota a gota.
- STUART-FOX, M. (2019). Chapter 10. “The Lao Constitution of 1947/1949: Creating a Nation-State”. En Kevin YL Tan, Bui Ngoc Son (Eds.), *Constitutional Foundings in Southeast Asia* Hart Publishing (pp. 257–274). Chapter DOI: 10.5040/9781509918959.ch-010.
- STUART-FOX, M. (1999). 7. “Laos: from Buddhist Kingdom to Marxist State”. En Ian Charles Harris. (Ed.). *Buddhism and Politics in Twentieth-century Asia* (pp. 153-172). Londres-New York: Pinter.
- TROTIGNON, D. (2006). “Fautes et sanctions selon la discipline des moines bouddhistes”, *Revue de droit canonique*, 56, nº 1-2, pp. 367-383.

- WALLACE, V.A. (2014). "Buddhist Laws in Mongolia", En Rebecca Redwood French, Mark A. Nathan. (Eds.). *Buddhism and Law. An Introduction* (pp. 319-333). Cambridge: Cambridge University Press.
- WALTERS, J.S. (2014). "Flanked by Images of Our Buddha". En Rebecca R. French, Mark A. Nathan (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- WHITECROSS, R.W. (2014). "Buddhism and Constitutions in Bhutan". En Rebecca R. French, Mark A. Nathan. (Eds.), *Buddhism and Law, An Introduction*. Cambridge: Cambridge University Press.
- ZHE, J. (2016). *Religion, modernité et temporalité. Une sociologie du bouddhisme Chan contemporain*, Paris: CNRS Editions.