

Religiones minoritarias en Canarias

Perspectivas metodológicas

Francisco Díez de Velasco
José Alberto Galván Tudela
(eds.)



9

**Planteamientos metodológicos preliminares
para el estudio del budismo en Canarias:
crónica de un experimento de historia oral**

**Francisco Díez de Velasco Instituto de Ciencias Polí-
ticas y Sociales. Universidad de La Laguna⁹⁶**

Las páginas que siguen intentan reflejar el desarrollo de un experimento etnográfico o de historia oral⁹⁷.

⁹⁶ Trabajo realizado en el marco del proyecto de investigación «Metodologías en Historia de las Religiones» (BHA 2003-01686: financiado por el Ministerio de Educación y Ciencia de España y el Fondo Europeo de Desarrollo Regional).

⁹⁷ Entiendo en este caso de un modo equivalente ambas denominaciones, se trata de la aplicación de instrumentos y técnicas de análisis cualitativo a un campo en el que la acción de escucha rompe necesariamente moldes disciplinares. En el título del trabajo se opta por la denominación «historia oral» por deferencia al contexto del discurso (un intento de historiar la implantación del budismo en Canarias). En todo caso el experimento actuaría como una forma sofisticada y pública (como se

El intento de convertir en historiadores del proceso en el que participaron (y participan), el desarrollo del budismo en Canarias, a dos actores relevantes del mismo, Alejandro Torrealba y Francisco Mesa.

El primero dirige el centro Arya Marga de Las Palmas de Gran Canaria, que se solapa con el centro de yoga Milarepa⁹⁸; es también el representante de la rama para las Islas Canarias de la Fundación Rokpa⁹⁹. Hay también que tener en cuenta el papel muy notable que desempeña en el colectivo muy activo de diálogo interreligioso de la isla de Gran Canaria denominado «Encuentro de Caminantes».

El segundo es el director del templo zen de Santa Cruz de Tenerife (Zendo SanMai San), responsable de la Asociación Zen de Tenerife¹⁰⁰, director del Programa de Estudios Budistas y vicepresidente de la Comunidad

verá más adelante) de entrevista en que se trataría de contestar a la propuesta de relatar la historia del budismo en Canarias (además, dada la implicación de los actores en el proceso que narran, su discurso podría en ciertos momentos rozar la historia o el relato de vida de la que toma ciertos elementos). Por otra parte los informantes quedan nivelados en impacto simbólico de su acción de narración en una oralidad compartida más allá del binomio entrevistado-entrevistador (en relación con los valores de la oralidad en tanto que lenguaje de la religión puede consultarse Díez de Velasco, 2005: 195ss.).

⁹⁸ Puede accederse a una multitud de datos sobre el Centro Milarepa, Arya Marga y Encuentro de Caminantes en el extenso sitio web del Centro Milarepa: <http://www.centromilarepa.com/>.

⁹⁹ Se trata de una organización no gubernamental de inspiración budista fundada por Akong Rinpoché, enfocada hacia la ayuda a los tibetanos y nepalíes, véase en general la página web: <http://www.rokpa.org> y la página sobre Rokpa Canarias en: <http://www.centromilarepa.com/rokpa.html>.

¹⁰⁰ Puede accederse a múltiples datos sobre el grupo en la página web oficial del mismo: <http://www.zentenerife.org>.

Budista Soto Zen¹⁰¹, puede también accederse a una biografía sucinta suya en la página web del monasterio Luz Serena de Valencia¹⁰².

Por tanto ambos son maestros budistas y dirigen sendos centros estables de estudio y meditación budista, ambos han estado y están implicados de modo notable en el surgimiento y consolidación de varias escuelas del budismo en Canarias. Ambos, además, habían sido informantes destacados en la investigación emprendida a partir de 2003 por que escribe estas páginas (y que continúa) sobre el surgimiento y desarrollo del budismo en Canarias¹⁰³. Y ambos han

¹⁰¹ Inscrita en el registro de Entidades Religiosas del Ministerio de Justicia con el nº 156-SG.

¹⁰² Véase <http://www.luzserena.net/html/maestrodharma.htm>.

¹⁰³ Comenzado en noviembre de 2003 con entrevistas libres a diversos líderes budistas de Canarias, se convirtió en una investigación sistemática en 2005 con el desarrollo de un programa de trabajo de campo consistente en entrevistas dirigidas, basadas en un cuestionario (no explicitado a los informantes) con 48 preguntas que tiene como puntos fuertes la delimitación de la identidad religiosa (por medio de 16 preguntas), propiciar la narración (en tanto que reconstrucción de la memoria) relativa a los procesos de conversión (con seis preguntas directamente implicadas en este apartado entre las que se encuentra una que busca delimitar el carácter satisfactorio o no del concepto conversión) y que, en especial, busca detectar los sentidos de la conversión (tanto relativos al significado otorgado como a la sensorialidad implicada, es decir el sentido principal que se asocia al momento o proceso de transformación personal que conlleva la opción por el cambio de identidad religiosa) y determinar los imaginarios de la muerte (con siete preguntas) y su mutación como resultado de los procesos de cambio de religión. Desde noviembre de 2006 este trabajo etnográfico se inscribe como un elemento más de investigación en el proyecto «La multirreligiosidad en Canarias: análisis de las comunidades y grupos religiosos minoritarios» inserto en el contrato de investigación entre la Fundación Pluralismo y Convivencia (Madrid) y la Universidad de La Laguna y del que se han utilizado algunos de los datos preliminares en la confección de este trabajo.

desarrollado proyectos de colaboración común (consistentes en albergar en sus respectivos centros actividades compartidas).

La posición narrativa que desarrollaré en las páginas que siguen será pues la de cronista de un evento pero, a la par, la de relator de ciertos momentos necesarios y relevantes para la inteligibilidad del episodio que tratamos en estas páginas, de un proceso de investigación abierto e inconcluso sobre el budismo en Canarias.

El contexto del experimento y sus problemas

El contexto elegido para que tanto Alejandro Torrealba como Francisco Mesa expusiesen de un modo público sus fragmentos compartidos de memoria (por tanto yendo más allá del diálogo íntimo que se entabla entre entrevistado y entrevistador, en el que el segundo es el que detenta la interlocución pública, vertiendo –y en mayor o menor medida tergiversando al adaptarlas o seleccionarlas– las palabras del primero), fue un encuentro internacional dedicado al estudio de las religiones en Canarias que estaba enfocado de modo privilegiado en la reflexión metodológica¹⁰⁴. En

¹⁰⁴ Se puede acceder a la documentación de todo tipo (incluida la audiovisual) del evento en la página web del encuentro: <http://www.2ull.es/congresos/relcan>. La sesión sobre budismo que comentamos se llevó a cabo el día 12 de mayo de 2006 en la Facultad de Geografía e Historia de la Universidad de La Laguna. La documentación sobre la misma está toda ella en libre acceso en Internet a excepción de la grabación completa en vídeo de la misma (véanse las referencias detalladas al final de este trabajo, en el apartado de material documental).

el programa del mismo se habían dedicado varias sesiones a la presentación de diversos aspectos de la multirreligiosidad en Canarias.

Se programó en ese contexto una sesión de carácter experimental dedicada de modo exclusivo al budismo, en la que participarían tanto Alejandro Torrealba como Francisco Mesa, exponiendo una aproximación a la historia del budismo en Canarias desde sus personales perspectivas y en la que el que esto escribe realizaría una presentación preliminar, de corte metodológico, sobre las complejidades del campo de trabajo.

Un primer problema de método se suscita al enjuiciar esta invitación: se podría dudar de la ética del procedimiento, puesto que en última instancia era dejar al descubierto a dos informantes y no respetar su intimidad. Pero al tratarse de dos personajes con un destacado perfil público, cuya participación en muy diversos foros y su presencia en la prensa y en los medios de comunicación no era desusada, este escollo ético quedaba salvado; máxime cuando desde el primer momento quedó evidenciado el tenor público del acto y, además, ambos eran conscientes del carácter abierto de su participación.

Por otra parte, el ejercicio de metodología en acción que relatamos estaba amparado en un evento encuadrado en la reflexión metodológica, a la que podía aportar elementos ejemplares sin desentonar por completo, dado que una sesión de carácter experimental podía resultar muy ilustrativa en el contexto general del encuentro. De todos modos hay que puntualizar que no se trataba en ningún caso de un foro en el que

se buscara evidenciar (o permitir que aflorasen de modo explícito) posiciones polémicas o sensacionalistas, sino un contexto de carácter muy especializado, enfocado en la necesaria puesta en común metodológica a la hora de compartir conocimientos y puntos de vista tanto entre diversos equipos de investigación activos como por parte de investigadores desarrollando su labor de modo individual, sobre las religiones en Canarias.

Hay que tener en cuenta que se trata de un tema complejo, extenso y solamente esbozado por la investigación en algunas etapas históricas (como se ha expuesto en la presentación de este libro); necesitado tanto de estudios monográficos como de un consenso en los instrumentos metodológicos para abordarlo. En todo caso se evidenciaba en el programa del evento una cierta diferencia entre los equipos e individuos que trabajaban sobre la multirreligiosidad en el presente de la historia de Canarias y quienes trabajaban sobre datos referidos principalmente al pasado. Los trabajos sobre el presente resultaban más sensibles por cuanto entre los asistentes podían encontrarse (y de hecho se encontraban, como se reflejó en las intervenciones del público tras las exposiciones de los ponentes), creyentes en las religiones que se exponían y también ocasionales informantes de quienes realizaban las exposiciones, de tal modo que el encuentro actuaba también en el sentido de ofrecer una explicación pública de los resultados de investigación y propiciaba procesos de retroalimentación en el seno del campo de trabajo.

Hay que tener en cuenta que en muchas ocasiones los resultados de los trabajos de investigación de campo en la temática religiosa resultan opacos para los informantes y las comunidades que se estudian ya que en el formato en el que suelen publicarse (tesis doctorales o trabajos especializados en ocasiones redactados en idiomas diferentes a los habituales de los informantes) resultan poco accesibles o sencillamente incomprensibles. Y no es un factor desdeñable en lo anterior la opacidad que deriva del uso reiterado de un metalenguaje o jerga especializada que actúa como una barrera (generalmente conformadora de una frontera –e identidad– disciplinar, pero que a la larga deriva en una ininteligibilidad general del resultado). En esta ocasión, además, las finalidades de socialización del conocimiento se potenciaban por el contexto dialogal y poco dirigido del evento¹⁰⁵, en el que de modo explícito los investigadores estaban obligados por los tiempos asignados previamente (y que dejaban un generoso espacio para el turno de cuestiones) a contestar las preguntas del público. Por tanto los informantes o los representantes de las comunidades religiosas podían hacer públicos sus puntos de vista (y sus posiciones encontradas en el caso que las tuvieran) respecto de los resultados de los trabajos allí

¹⁰⁵ En el que se había renunciado a asignar roles de moderadores o presidentes de sesión para no interferir, con este tipo de intermediarios dotados una posición de fuerza (o violencia simbólica) en el funcionamiento horizontal del proceso de puesta en común y en la manifestación de la multiplicidad de voces (que por otra parte se esperaba que fluyeran en un contexto en el que la reflexión metodológica era la clave).

expuestos¹⁰⁶; se trataba, pues, de una ocasión excepcional desde el punto de vista del proceso etnográfico.

De todos modos no se puede dejar de evidenciar un cierto nivel de incertidumbre suplementario en el caso del diseño de la sesión sobre budismo que en las demás sesiones por los problemas que podían derivar de la indistinción entre roles y niveles del discurso y la confusión que dicha indeterminación podía producir entre los oyentes. Las voces creyentes estaban a ambos lados de la mesa, y los informantes estaban tomando la palabra en el mismo nivel de discurso que quien los había convertido en tales al enfocar su estudio en ellos. Desde luego, de modo general y como observación metodológica de principio, no resulta fácil delimitar en un foro que trata de asuntos relativos a la religión al que asista y en el que tome la palabra un número indeterminado de participantes, lo que se podrían denominar perspectivas *insider* (es decir conformadas desde los puntos de vista del creyente y su subjetividad, véase al respecto, por ejemplo, McCutcheon 1999 o Díez de Velasco 2005: 185ss.), de las perspectivas menos comprometidas con el contexto creyente (aunque hayan en todo caso de ser intersubjetivas, dada la imposibilidad de una objetividad enteléquica y dada la dificultad –quizá en los temas religiosos en

¹⁰⁶ Hay que tener en cuenta que en otros contextos en los que pueden presentarse este tipo de resultados de investigación, como el de la lectura de un trabajo de investigación o una tesis doctoral, esta posibilidad de réplica resulta mucho menos factible dada la estricta etiqueta imperante en ese tipo de actos académicos.

mayor medida que en otras circunstancias– para abstraerse a la fascinación del campo por parte del investigador en plena inmersión en él –en tanto que individuo en búsqueda– que puede derivar hacia una empatía –subjetividad– profunda en relación a los contextos de trabajo¹⁰⁷).

Los participantes en el experimento: el simbolismo de los nombres

Volviendo al caso que tratamos, lo que justamente convertía en interlocutores especialmente relevantes a ambos participantes era su específica cualidad de líderes budistas, es decir su caracterización como creyentes.

¹⁰⁷ Se trata del tema clásico: ¿cómo adentrarse en una investigación sin adentrarse en una pertenencia?, que en el contexto de un trabajo sobre religiones, además, multiplica sus implicaciones más comprometedoras dado que los informantes, en no pocas ocasiones, proyectan en alguna medida el deseo de transformar al investigador, fascinado por el campo en el que se adentra, en un prosélito (del que se esperarían, además, grandes cosas, dado el conocimiento que su dedicación continuada al campo de trabajo le suele propiciar). Una posibilidad para intentar resolver en algún grado las contradicciones entre los roles múltiples que se manifiestan en plena inmersión en el campo (y también cuando se intenta construir un ejercicio de memoria coherente sobre lo ocurrido en el mismo, sin olvidar las complejidades del cara a cara en el que se implica una corporalidad en ocasiones incontrolable que tiende a acercar distancias frente a la necesidad de negociar la interlocución desde un estatus particular y socialmente anómalo –el de observador-entrevistador–, que no puede menos que potenciar lejanías), sería aplicar de modo sistemático el concepto de religiocentrismo en sus muy diversas posibilidades (véase Díez de Velasco, 2005b). En general resultan muy interesantes al respecto, por lo alejadas de la pontificación metodológica al uso, las observaciones de Bourdieu, 1993: 1.389ss.

Aunque por otra parte hay que tener en cuenta que el encuentro era de carácter netamente académico y no se trataba de una participación que pudiese entenderse como inserta en un contexto más afín a las posiciones creyentes, al estilo que, por ejemplo, ofrecen los foros de diálogo interreligioso (reuniones de este tipo se habían producido en ocasiones anteriores y, de hecho, habían resultado ser el origen de la relación entre ambos informantes y el investigador que esto narra¹⁰⁸).

Pero por otra parte ambos informantes tenían una trayectoria académica que les singularizaba más allá de su cualidad de budistas, y que les capacitaba para compartir las peculiaridades del foro al que se enfrentaban y conocer lo que en el mismo podía esperarse de ellos. Ambos eran licenciados por la Universidad de La Laguna en disciplinas de humanidades y habían sido formados académicamente para poder llevar con éxito, y según los estándares al uso, un ejercicio de memoria como era intentar sistematizar la historia del budismo en Canarias. En particular Alejandro Torrealba había superado la licenciatura en Geografía e Historia y Francisco Mesa la de Filología Hispánica.

¹⁰⁸ En el caso de Alejandro Torrealba la relación se remontaba a la reunión del colectivo de diálogo interreligioso «Encuentro de Caminantes» en Las Palmas de Gran Canaria el 29 de mayo de 2004, donde el que esto escribe expuso una presentación sometida a debate sobre el tema «Religiones, guerras y terrorismo». En el caso de Francisco Mesa ambos actuamos como ponentes en la «I conferencia interconfesional de valores morales comunes en las grandes religiones» en la sesión desarrollada en Tenerife (en el Aulario General del Campus de Guajara de la Universidad de La Laguna) el 28 de noviembre de 2003 y promovida por Abel Román Hamid.

Nos hallamos por tanto, desde el punto de vista metodológico, en un contexto ejemplar en el que se trenzan roles cruzados e identidades multiconstruidas en entornos policontexturales (véase Pintos 2007 y el modelo que expone y sus fuentes o también las implicaciones teóricas y el análisis planteado por Alberto Galván en este mismo volumen). Y quizá un elemento ejemplarmente definitorio del carácter híbrido de las identidades y de la resignificación identitaria que el proceso de compleja transformación religiosa que han vivido ambos informantes ha puesto en marcha¹⁰⁹, nos lo ofrezcan los nombres por los que ambos participantes pidieron que se les presentase. En el programa del encuentro habían aparecido con sus nombres habituales, pero en el acto público solicitaron que se les denominase también con sus nombres budistas: y se trataba no solo de nombres de dharma, sino también de nombres que reflejaban de modo claro la posición magistral de ambos.

¹⁰⁹ Y que se aviene con dificultad con una caracterización estándar como conversión. Dado que el trabajo de campo sobre budistas en Canarias se enmarca en un contexto más extenso (y de mucha más larga aspiración) que es un estudio sobre el fenómeno de la conversión que intenta, además, detectar los problemas terminológicos y de definición que se esconden tras esa compleja denominación (que, por otro lado resulta muy explicativa desde el punto de vista metodológico, en particular a la hora de diseccionar los diferentes niveles o ámbitos de manifestación de la multirreligiosidad como vimos en otro trabajo que aparece en este libro), y dado que la mayoría de los budistas en Canarias y en general en España (y Europa) son lo que podríamos denominar budistas no étnicos, este tipo de puntualizaciones eran importantes como presupuestos de base del trabajo de campo y el asunto de los nombres tomaba una significación notable en los procesos de cambio que ilustran.

Alejandro Torrealba había sido nombrado como Acharya Dharmamitra por su maestro, el ex-monje tailandés y maestro independiente Ajahn Dhiravamsa¹¹⁰; Francisco Mesa desde la ceremonia de transmisión maestro-discípulo realizada el 31 de diciembre de 2005 llevaba el nombre de Fukai Denkô Sensei que le había dado su maestro Dokushô (Francisco) Villalba Roshi y que cerraba el ciclo de su acceso al pleno estatus de maestro zen (*sensei*, otorgado y reconocido por un maestro de maestros, un *roshi*) que se había re-frendado públicamente en la ceremonia de *hossen shiki* desarrollada en agosto de 2005 en el monasterio de Luz Serena (Valencia)¹¹¹. Al pedir que se les citase

¹¹⁰ Ajahn es la denominación en pali (y en la escuela theravada y en general en la tradición del sur del budismo) de lo que en sánscrito se nombra Acharya, y que refleja (y actúa como reconocimiento general) del carácter magistral y de liderazgo espiritual (anclado en la eficacia de la práctica de meditación desarrollada) de quien lo porta. Sobre Dhiravamsa véase su página web: <http://www.dhiravamsa.com>.

¹¹¹ Se trata de un enfrentamiento de preguntas y respuestas que en cierto sentido se parece a una lectura de tesis doctoral o a una oposición pública, en la que los hasta entonces iguales del candidato (y también el maestro) plantean cuestiones y la sagacidad o penetración (además de la firmeza) de las contestaciones evidencia el paso, consensuado colectivamente (también en los saludos de los presentes) al estatus magistral. A dicha ceremonia asistí y apliqué la técnica de observación no obstrusiva. De todos modos Francisco Mesa había consolidado su aceptación colectiva como maestro y sucesor (hay que tener en cuenta que es el primero que ordena Dokushô Villalba) en diversas otras ocasiones, por ejemplo al acompañar a su maestro a Japón para traer las cenizas del maestro Narita a Europa. Hay que tener en cuenta que al morir Taishen Deshimaru, el maestro de Dokushô Villalba, sin ordenarlo (tampoco lo hizo con ningún otro de sus discípulos europeos) todos ellos tuvieron que hallar otra persona legitimada y dispuesta a transmitirles de modo adecuado la ordenación, y fue Narita quien lo hizo en el caso de Villalba y de algunos otros, de ahí la importancia simbólica en relación con la legitimación del entronque en el linaje, de la ceremonia relativa a las cenizas de éste y la

también por sus nombres budistas ambos participantes estaban, por tanto, reivindicando que su rol en el contexto del encuentro científico no se limitase exclusivamente en el que les encasillaba su cualificación académica conseguida en la universidad anfitriona del evento. Proponían por tanto dar un valor equiparable (o incluso podríamos suponer que superior) a los complejos estudios (y práctica meditativa continuada) que durante largos años realizaron para acceder al grado de maestros budistas y que el sistema universitario español no reconoce.

En el contexto de un encuentro de las características del que estamos exponiendo, ante un público tanto de especialistas (profesores e investigadores) como de estudiantes universitarios, y por mucho que se centrase en una reflexión metodológica que podía derivar en sesiones de carácter experimental como la que se estaba desarrollando, se necesitaba una explicación para que no se estimase, por parte de algunos participantes y asistentes, que se trataba de una sesión completamente anómala centrada en un nivel de discurso de carácter confesional o de índole proselitista, que no tendría en cualquier caso una cabida fácil en un foro de este tipo. La posición del que esto narra resultó en aquella ocasión no solo la del académico que presenta una aproximación preliminar al estudio del campo de trabajo (el budismo en Canarias) sino también la

presencia en ella del *sensei* en posición liminar (en el paso hacia el estatus pleno), acompañando a quien, por su parte, estaba también reivindicando (y haciendo pública) su condición de *roshi*.

del mediador que intentaba traducir las implicaciones de la reivindicación de los actores (y de sus discursos identitarios que podríamos denominar como claramente *insider*) ante un público no acostumbrado (en principio) a este tipo de planteamientos.

El desarrollo del experimento: breve crónica de la sesión

La sesión, documentada de modo completo (y cuyo material audiovisual se puede consultar en Internet: véanse las referencias al final del artículo) se dividió por tanto, para potenciar la comprensión del tenor de las intervenciones de los dos informantes, en cuatro partes (frente a las tres previamente programadas). La primera, encabezada por el que esto escribe, consistió en una presentación preliminar que expusiese el simbolismo identitario que se expresaba en la doble denominación. Siguieron las intervenciones, en primer lugar de Acharya Dharmamitra –Alejandro Torrealba– y a continuación de Denkô –Francisco Mesa–. Se cerró la sesión con la recapitulación sobre el budismo en Canarias desarrollada por el que escribe y finalmente se dio paso a las preguntas y cuestiones generales planteadas por el público a los tres ponentes.

La primera intervención se centró, por tanto, en las características particulares que presentan las denominaciones personales en nuestro mundo marcado por identidades fuertes e individuales que construye la modernidad. Se disertó sobre el hecho de que la sociedad

refrenda, cristalizándola (por medio del registro civil), la denominación fuerte de ciudadanos que nos acompañará (salvo casos muy excepcionales) hasta la tumba, que definirá nuestras relaciones con cualquier instancia administrativa y que se reflejará en nuestros documentos de identidad, fiscales, de seguridad social, etc. Los cambios de nombre en este contexto resultan muy inusuales, porque la sociedad no reconoce circunstancias lo suficientemente notorias como para que tal cosa tenga justificación (excepción hecha de un cambio de sexo, de una mutación en el orden de los apellidos para reflejar la preferencia por la matrilinealidad o de evidentes cacofonías o situaciones similares). Pero se planteó que en otras sociedades las identidades que se asocian a un nombre de nacimiento no son tan fuertes y se pueden respetar los procesos de cambio personal que requieren que también en el nombre se refleje una secante entre un antes y un después¹¹² (por ejemplo con los nombres de iniciación o de respeto que se dan en los contextos étnicos o las variedades de nombres por los que se puede conocer a una misma persona, y que se adaptan a diversas circunstancias de la vida, en buen número de países). Se expuso también que los contextos religiosos resultan particularmente sensibles a este tipo de cambios, que pueden llegar a convertir en irrelevantes los nombres

¹¹² Aunque esto resulte cada vez más complejo desde el punto de vista administrativo y por tanto la tendencia «moderna» y burocrática de la adscripción de por vida del mismo nombre, el de nacimiento, lleve las de ganar.

llevados en épocas anteriores o dados en el contexto del nacimiento (en tanto que reflejos de identidades completamente mutadas). Y no sólo hemos de reseñarlo para quienes han optado por religiones diferentes de las del grupo en el que se enculturaron (como es el caso de los budistas que estamos revisando). En el cristianismo los nombres de quienes han tomado órdenes monásticas cambian y aún más simbólico y conocido resulta el cambio de nombre que se produce al inaugurarse un papado.

Esta presentación, que utilizó como excusa (necesaria por la insistencia de los actores implicados) al nombre, sirvió como inmersión plena en el dilema del reflejo de la experiencia religiosa, de la aceptación de los lenguajes «nativos», que caracterizaron los planteamientos narrativos de ambos ponentes. En efecto, aunque la acción de historiar fue importante en la participación de ambos, quedó claro, incluso desde el saludo inicial (el «namasté») por parte de Alejandro Torrealba, que la exigencia de explicitar el nombre de Acharya Dharmamitra no era un mero capricho, sino una posición de principio, previamente consensuada entre ambos maestros budistas, para determinar el tenor de sus intervenciones. Al haber entregado por escrito el texto de su intervención, podemos acceder tanto a la literalidad de lo dicho como a la literalidad de lo que se proponía decir, quedando clara la larga experiencia del ponente en la práctica del budismo y su papel seminal y vertebral (o cuando menos notable) en el desarrollo de varias formas de entender el budismo en Canarias: tanto soto zen, como tibetanas

(kagyupa en algunas de sus variedades en particular) y en los últimos tiempos con una dedicación más centrada hacia los modelos del budismo del sur pero desde los enfoques desentnazados del nuevo budismo. Por su parte Denkô-Francisco Mesa centró su intervención en el desarrollo del soto zen en Tenerife y el papel en él del centro del que es el director.

La intervención final del que esto escribe se dedicó a comentar algunas circunstancias adicionales relativas a la implantación del budismo en Canarias con la finalidad de reflejar por una parte el hecho de que se trata de un campo difuso (que requiere para su estudio un foco difuso) y por otra la necesidad de reflejar la multiplicidad de actores y de perfiles de fieles, en muchas ocasiones sin conexiones entre ellos y en los que las síntesis personales (que pudiéramos denominar opciones budistas «a la carta») son bastante comunes.

Los límites del experimento: faltaron otras voces

Si bien se trató de un experimento de metodología en acción basado en la escucha directa de las voces cualificadas de personas que en algún caso habían vivido desde el primer origen la implantación del budismo en Canarias, no podemos obviar que uno de los límites más notorios del mismo (explicitado en las palabras pronunciadas por el que esto escribe en su

segunda intervención) tuvo que ver con el hecho de que faltaron otras voces¹¹³.

En algún caso se hicieron oír en el turno final de preguntas, pero no gozaron del privilegio de los dos

¹¹³ Son múltiples y en Canarias su estudio sistemático está solamente esbozado, en cambio contamos desde hace tres años con un estudio detallado para Cataluña dirigido por Joan Estruch (2004: capítulo XI, investigado y cofeccionado por Agustí Iglesias) que puede darnos una idea de la gran multiplicidad de voces en el campo religioso catalán (y habría, además, que añadir los perfiles de carácter individual que no resultan fáciles de situar en un estudio que se enfoque también en lo cuantitativo). También se puede contar con los trabajos que bajo el patrocinio de la Fundación Pluralismo y Convivencia se están llevando a cabo sobre la diversidad religiosa en España, se han publicado dos volúmenes, relativos a la Comunidad Valenciana (Buades/Vidal 2007) y a la Comunidad de Madrid (Bernabé/Ramírez 2007) y están en fase de desarrollo del proyecto o en preparación el resto de las comunidades autónomas (incluida la canaria con un equipo bajo la dirección del que escribe estas líneas). En la actualidad Internet es un excelente observatorio para ubicar los grupos budistas activos, y algunas páginas de referencia se incluyen en diferentes lugares de este trabajo (a pesar de la volatilidad de algunas de ellas: véanse, por ejemplo al respecto, las reflexiones generales de Prebish (1999: 203ss.) relativas al papel de Internet en el desarrollo del budismo); para momentos anteriores no contamos más que con obras generales que incluyen algunos contactos, tal es el caso de García (1986: 117-151) (en que se refleja la situación del budismo en España a mediados de los años 80 del siglo pasado), Webb 1998: 378ss (que refleja de modo sintético el budismo –a todos los niveles– en España) o con los anuncios y datos de contactos que se prodigan en las revistas budistas (por ejemplo *Cuadernos de budismo* o en particular en los muy detallados de la revista *Dharma*: <http://www.revistadharm.com/provincias.html>). En general se pueden consultar también trabajos que tratan del budismo fuera de Asia, que en ocasiones ofrecen datos sobre España o planteamientos generales que son aplicables, véase, por ejemplo Lenoir 2000 o Baumann 2002, en general Prebish y Baumann 2002, también la bibliografía recopilada en Prebish 1999: 301ss. y el esfuerzo editorial de gran interés para nuestro tema (del nuevo budismo, –véase una síntesis como entrada de glosario en Díez de Velasco 2007 p. 387– o budismo global) que resulta ser el *Journal for Global Buddhism* (<http://www.globalbuddhism.org>).

ponentes. Así los seguidores de la Soka Gakkai¹¹⁴, que quizá en número sea el grupo budista que aglutina a más seguidores estables en Canarias (aunque las estadísticas no son seguras y resulta difícil llegar a datos ciertos en este asunto –puesto que habría que contar con cómputos fiables de todos los grupos budistas para poder realizar una comparación–) y que tienen una presencia en Canarias dilatada (de hecho la comunidad de Las Palmas fue la primera en España), solo fueron mencionados en la segunda intervención del que esto escribe y se hicieron presentes y visibles puesto que tomaron brevemente la palabra en el turno de preguntas.

Tampoco tuvieron una voz directa (aunque en la intervención de Alejandro Torrealba se mencionó su época primera y el esfuerzo que significa su implicación en Rokpa emparenta con ellos) los responsables de los centros budistas tibetanos de la tradición kagyupa, que entroncan con el linaje que se reconoce en el Karmapa, tanto los relacionados en la figura de Akong Rimpoché como los entroncados en la figura de Kalu Rimpoché. Se trata del linaje con mayor impacto en Canarias (–y uno de los más activos fuera de Asia–).

Los primeros, englobados en la denominación de Samye Dzong, tienen un centro estable (con local

¹¹⁴ Cuentan con cuatro centros en España de los cuales dos están en Canarias, el más antiguo en Las Palmas, y en Santa Cruz de Tenerife un grupo muy activo, véase <http://www.sgi-es.org/sge.php>.

propio) en Las Palmas desde 2002¹¹⁵ y derivan del centro de Barcelona (fundado en 1977 y el primer centro budista en España). Han desarrollado un retiro de tres años por primera vez en España (en Cataluña), que han cumplido íntegramente tres retirantes canarias y en junio de 2007 se celebró su salida del retiro también con la presencia en Las Palmas de Akong Rimpoché.

Por su parte los seguidores de Kalu Rimpoché tienen una historia más dilatada en Canarias. Se caracterizan por reconocer su relación privilegiada con en el monasterio de Dag Shang Kagyu de Huesca¹¹⁶ (los lamas de ese monasterio visitan con regularidad las Canarias para impartir enseñanzas). Tienen diferentes comunidades estables en Tenerife (Kagyu Yang Chub Chöling –en el norte de la isla, antes en Santa Cruz y ahora (dato de marzo de 2007) en Los Realejos– y Dag Shang Tarpa Chöling –en el sur de la isla, en Arona–), Gran Canaria (Kagyu Sherab Chöling), La Palma (Kagyu Dag Shang Chöling en El Paso) y Lanzarote (Sherab Rangdröl Ling, en Teguise), aunque tras estos nombres en ocasiones se manifiesta más una voluntad de futuro (de terminar en algún momento creando un centro estable y de entidad) que una infraestructura destacada en el presente. Al tratarse de comunidades en algún caso estables

¹¹⁵ Véase <http://personal5.iddeo.es/samyedzong/Paginas/PaginaSDLasPalmas.html> para el centro de Las Palmas y <http://personal5.iddeo.es/samyedzong/Paginas/PaginaCentros.html> para los centros en España.

¹¹⁶ Véase <http://www.dagshangkagyu.com/pages/centros/centros.html> para la relación con los centros canarios y en general en la página raíz del portal web para tener una idea de las características y actividades del monasterio.

(en el caso de Las Palmas contando en la actualidad incluso con un lama residente de origen butanés; con anterioridad, y hace ya años, el lama residente estuvo en Tenerife), y al haber tenido una presencia continuada (aunque con vaivenes) en Canarias desde hace décadas, hubiera sido interesante contar con ellos en el experimento de memoria compartida del que estamos haciendo la crónica. Otras escuelas y linajes del budismo tibetano tienen un impacto mucho menos sistemático en Canarias¹¹⁷ del mismo modo que hay seguidores budistas de carácter independiente (por ejemplo en la línea del nuevo budismo)¹¹⁸ y

¹¹⁷ Véase por ejemplo Cornu 1998: 161ss. (161-165 en general sobre los centros de budismo tibetano en la España del momento), donde destaca el número de los centros asociados a la escuela gelugpa en España que conviene comparar con la mínima implantación de la escuela en Canarias hasta el presente, aunque hay pequeños grupos de seguidores, pero sin centros estables (de ahí que no se mencione ninguna dirección asociada a esta escuela en el portal web dedicado al budismo tibetano en España: <http://www.budismotibetano.net/portal/> o en la página específica de la revista *Dharma*: <http://www.revistadharm.com/provincias.html>). Resulta significativo que en el acto público quizá más relevante llevado a cabo por monjes gelugpas (si bien venían en representación de la Casa del Tíbet de Barcelona, que teóricamente es un centro de carácter rimé –ecuménico–) en Canarias: la erección y disolución de un mandala dedicado a Chenrezig durante la fiestas del Corpus Christi de 2006 de La Orotava en Tenerife, no hubiese presencia de seguidores gelugpa (como se evidenció en las entrevistas que realicé al lama Thubten Wangchen y otros participantes y responsables presentes).

¹¹⁸ Hay que tener en cuenta también que en Canarias destacan los perfiles de budistas que no se encuentran satisfechos con las prácticas estables en los centros institucionalizados pero que mantienen un compromiso muy activo, y que en ocasiones emplean Internet como plataforma de contacto: quede como ejemplo el grupo denominado budismo universal (véase <http://groups.msn.com/Budismouniversal> o <http://es.groups.yahoo.com/group/BUDISMOUNIVERSAL/>).

grupos de carácter muy discreto o con una estructura poco visibilizada¹¹⁹.

Como ya se ha dicho, el budismo en Canarias, no es una religión de grandes grupos (de hecho es una religión muy minoritaria), probablemente por las propias características de los modelos del mismo implantados en las Islas, pero quizá también por la propia dinámica de su implantación fuera de Asia. En general se tiende a potenciar perfiles de fieles muy difusos (de los que también se ha hablado en el primer capítulo de este libro). Las comunidades numerosas no son la tónica general (tampoco fuera de Asia salvo que se aglutine a un cierto número de seguidores porque se disponga de monasterios o espacios extensos para uso religioso, como ocurre en Estados Unidos o en Francia, por ejemplo¹²⁰), y además no suelen tampoco

¹¹⁹ Aglutinados en torno a maestros (y maestras) con una proyección pública muy discreta, por ejemplo se ha detectado un pequeño grupo de seguidores de la Nueva Tradición Kadampa. También hay algunos seguidores de la Asociación Zen Internacional formando un grupo en Las Palmas (véase http://www.zen-azi.org/spip.php?page=dojo&dojo_ID=212&continent=EU&ROPE&country=Spain&id_rubrique=23). Hay un responsable del Círculo Niguma en Tenerife (véase <http://www.lamatashi.org/>) y las visitas de la lama Tashi Lamo han sido numerosas a Canarias.

¹²⁰ Para el budismo en Estados Unidos véanse las publicaciones citadas en la nota siguiente, el budismo francés lo trata con detalle Lenoir, 1999. Un interesante ejemplo de implantación del budismo en un país de base católica lo ofrece Polonia; Doktór 1998 emprende un esbozo de estudio sobre las relaciones del budismo y el catolicismo que resulta esclarecedor. Hay que tener en cuenta que se han producido notables intentos de aunar, en una lectura de carácter interreligioso (o incluso transreligioso), ciertas formas de budismo y cristianismo. El zen ofrece notables ejemplos, ya que la utilización de la postura de meditación y el enfoque de la misma (sin objeto determinado, simplemente sentarse y ya está –es decir zazen–) ha servido para conformar una práctica meditativa

contar con una población estable (sino que son comunes los perfiles de seguidores que realizan cursillos y estancias que coinciden generalmente con periodos vacacionales ilustrándonos una de las facetas interesantes de la sociedad del ocio: el auge del turismo religioso). En Canarias no es el caso por el momento, y los centros estables más grandes no pasan de ser locales urbanos que en ocasiones no están, ni siquiera, en uso exclusivo del grupo.

El budismo canario está muy fragmentado, si bien hay algunos grupos de seguidores en el entorno de unos pocos maestros estables (bien representados en nuestro experimento), buen número de budistas tienden a realizar una práctica de carácter más individual (sería un budismo con un *sanga* casi virtual y que se concentra por tanto en los otros dos refugios) que se intensifica en algunas ocasiones cuando vienen a las Islas maestros a impartir enseñanzas o dirigir retiros (una práctica bastante habitual). Además cabe la posibilidad de que algunos opten por escoger modelos de budismo que se hayan especializado en ofrecer enseñanzas adaptadas a estos perfiles de seguidores (y proponen un camino que tiene en cuenta sus necesidades y que puede emplear medios muy diversos para mantener la relación discipular —e incluso programas

que en ningún momento exija dejar a un lado el compromiso identitario católico (o que incluso permite una meditación inconcreta desde el punto de vista de la identidad religiosa implicada, o incluso hasta de carácter no religioso). Los ejemplos en España de este tipo de zen cristiano no son inusuales y en ocasiones han impactado (por medio de cursos y sesiones de meditación) entre algunos canarios.

de retiros a domicilio— sin necesidad de la presencia física continuada, por medio del uso de nuevas tecnologías y caminos diversos en la distribución de materiales —que conforman una suerte de cibernanga—: en esa línea pueden englobarse los seguidores canarios (que son un activo grupo y estuvieron presentes en la sesión que comentamos aunque no participaron con preguntas) del movimiento Rigpa liderado por Sogyal Rimpoché¹²¹.

En todo caso a la hora de abrir la interlocución a otras voces, como hubiera sido deseable, para así ampliar los límites del experimento, hubiera probablemente sido difícil escoger un número acotado de interlocutores representativos ya que más de dos, hubiesen roto la ya desequilibrada relación de la sesión. Un número mayor quizá hubiese podido potenciar la tentación de derivar las intervenciones hacia la polémica (entre escuelas, linajes y pareceres diferentes) a la que, casi desde sus primeras épocas, son tan aficionados muchos budistas (la tendencia a romper el *sanga*, aún cuando es enjuiciado como uno de los comportamientos más deplorables en lo relativo a *vinaya*, es usual, véanse algunos ejemplos recientes en Usarski 2006 —alguno de los cuales ha tenido también testimonio y repercusiones en Canarias—).

Por otra parte, dado lo difuso del campo, la inclusión de más voces hubiera podido explicitar en público lo que en algunas entrevistas personales queda

¹²¹ Véase <http://www.rigpa-spain.org/contactar.htm>.

muy realizado: la enorme dificultad que existe en algunos casos a la hora de delimitar de modo claro la identidad budista (resulta interesante el planteamiento de Alves, 2006, desarrollando un ejemplo puntual en el caso de Brasil o los puntos de vista generales de Tweed, 2002). Algunos informantes tras un cierto número de preguntas relativas a la identidad religiosa y tras una laboriosa acción de negociación entrevistador-entrevistado, terminan por hacer explícita su condición de budistas, pero no se trata de un rol identitario evidente a primera vista (o ante la pregunta directa del cuestionario de entrevista). Parecen estimar que cualquier etiqueta (y en particular las que tienen que ver con una pertenencia religiosa evidente y de carácter fuerte), les resulta insatisfactoria. Y en particular estiman poco adecuada la palabra religión para reflejar las características específicas de sus creencias (y que enjuician alejadas de la institucionalización que les lleva a estigmatizar a la propia denominación «religión», que asocian a clero, poder, privilegios e imposiciones) que prefieren amparar bajo el paraguas definitorio de «espiritualidad» (como si espíritu –o alma– no fuesen conceptos que plantean serios problemas de delimitación –o incluso de caracterización más allá de las percepciones de carácter ilusorio– en muchas escuelas y modelos de entender el budismo).

Algunos de estos perfiles difusos de budistas entienden esta religión como un ingrediente más de una vivencia religiosa que se mueve y se adapta, pueden optar por el budismo a la hora de identificarse porque es una religión que les parece menos comprometida, y

quizá también menos estigmatizada a nivel colectivo, pero cabe la posibilidad que no hayan realizado ninguna ceremonia de carácter público que les identifique como tales (por ejemplo, hayan realizado una toma de refugios de manera meramente individual), estaríamos, por tanto, ante una suerte de budistas ocultos (que podrían llegar a ser, desde estos criterios tan laxos de definición esbozados, bastante numerosos).

Todos estos perfiles, en un experimento público como el que narramos, que tenía que adaptarse a unos estándares determinados (también en los tiempos de intervención), hubieran probablemente resultado poco operativos y hubieran desviado de la etiqueta académica (por muy mínima que esta sea) el acto (no adaptándose al contexto del experimento antes definido).

Una pregunta sólo esbozada: ¿hacia un budismo canario?

En resumen, los dos ponentes escogidos, de modo directo o por referencias, recogieron en cierto modo la memoria de las escuelas budistas más activas y de más larga presencia en Canarias (si exceptuamos el caso ya expuesto del grupo Soka Gakkai que, además, en este ejercicio de memoria que busca adentrarse en el pasado con una cierta potencia, no debía de desvincularse del grupo Nichiren shoshu para reflejar adecuadamente la historia en Canarias de este modelo de entender el budismo).

Pero aportaron, además, la confirmación pública de un proceso que no es inusual en el budismo, una religión de carácter global (universal) pero que tiene gran capacidad de adaptación a los contextos locales (como una más de las manifestaciones de lo que se denominan «medios hábiles» para la propagación del mensaje religioso, del dharma). Nos referimos al proceso (en fase seminal) de conformación de un budismo canario, que se piensa desde Canarias y enraíza en las peculiaridades de los seguidores budistas que viven en las Islas. Más allá de los referentes ancestrales del Buda o más recientes de los maestros de los que derivan ambos ponentes, el enfoque local, y las perspectivas de estabilidad que proponen en el magisterio (frente a la errancia de los maestros extranjeros visitantes) resultan evidentes. Además hay que tener en cuenta que salvo estos maestros originarios de Asia que vienen a impartir enseñanzas a Canarias y que en algún caso pueden realizar largas estancias en las Islas (como es el caso de los lamas residentes de la escuela kagyupa o actualmente de Dhiravamsa), el budismo en Canarias no es una religión de inmigrantes, sino de conversos. No se testimonia de modo evidente un budismo étnico o inmigrante respecto a otro de conversos como ocurre en otros países fuera de Asia (resultan muy ejemplares –y bien estudiados– al respecto Brasil o Estados Unidos¹²²). Añadamos

¹²² Para el caso de Brasil resultan básicos los trabajos de Frank Usarski y su equipo (por ejemplo 2002 –interesan las diversas contribuciones del volumen, en particular 2002a; también 2002b o 2004–, véase la aguda postura de duda metódica del investigador frente a la percepción colectiva imaginaria relativa al crecimiento del budismo en Brasil, que

también factores más locales como la lejanía del Archipiélago canario de los centros budistas activos en España o Europa (que multiplica el coste de todo tipo de cualquier desplazamiento, por ejemplo para realizar una estancia de estudio o un curso, o simplemente para ahondar las relaciones con el propio maestro –o maestros–). Por todo lo anterior no deja de resultar operativa y tener bastante sentido en el caso canario la apuesta por un magisterio local (quizá en mayor medida que en otros territorios menos periféricos).

Es necesario en este punto exponer algunas referencias a la trayectoria vital de estos maestros, que no deja de ser notable (e incluso simbólica, conformando biografías fascinantes) y en la que su enraizamiento en el budismo asiático resulta destacable y por tanto, gracias a éste (y a sus propios méritos y esfuerzo), defienden poseer una legitimidad cierta a la hora de reivindicar su

no se ajusta a lo que los datos cuantitativos permiten inferir, algo que podría ocurrir también en Canarias y en general en España). Para Estados Unidos se puede, por ejemplo consultar, como presentación de un panorama muy complejo en el que el budismo es uno de los ingredientes, a Wuthnow 2005: 47ss. o a Porterfield 2001: 125ss.; son básicos tanto la síntesis general de Seager 1999 como los trabajos de Prebish 1999. También aportan elementos de comparación para el caso canario (para la canarización del budismo), por ejemplo, los planteamientos sobre etnicidad e identidad de Tanaka 1999, los estudios sobre el «nuevo budismo» (versus budismo étnico) de Coleman (1999; 2001) o el análisis de la americanización del budismo en Seager 1999: 232ss. Respecto del budismo étnico en Canarias hay que tener en cuenta que la inmigración desde países budistas a las islas no es notable, y en algunos casos, además, los inmigrantes (por ejemplo chinos o coreanos) más que budistas, cuando desarrollan una práctica religiosa continuada (y no son sencillamente no religiosos o ateos), puede que sean cristianos de diversas denominaciones.

carácter magistral (que hemos visto que se refleja en los nombres que portan: *acharya* en el caso de Alejandro Torrealba y *sensei* en el caso de Francisco Mesa).

La trayectoria de Alejandro Torrealba es muy larga, variada y compleja y en parte la expuso en la intervención pública de la que estamos haciendo la crónica. Interesado e iniciado en la práctica del yoga desde 1975 (que sigue practicando y enseñando y que le puso en relación en diversos momentos con maestros y grupos de practicantes distintos de muy diversos países y orígenes), su interés por el budismo le llevó a hacer una toma de refugio en 1982, que se ahondó en 1986 por sus contactos con Dokushô Villalba y el zen. En 1989 hizo una toma solemne y pública de refugios con el lama Drubyu Tempa en Tenerife. Comienza al poco tiempo un periplo de viajes (por Europa, Canadá, India, Nepal, Tailandia, etc.) que le llevan a contactar en diferentes partes del mundo con otros lamas y maestros (como, por ejemplo, Trangku Rimpoché, Sitar Rimpoché, el Bokar Rimpoché o el Pawo Rimpoché), en 1991, en la India, toma los votos monásticos y los de bodhisattva, siguiendo las enseñanzas del Pawo Rimpoché hasta la muerte de este, ese mismo año (véase al respecto Cornu 1998: 70, en general sobre centros y maestros es útil toda la obra). Seguirá en diversos lugares del mundo con la vida monástica hasta que en 1994 volverá a la vida laica¹²³, y mantendrá

¹²³ La búsqueda de vías de compromiso con la práctica y la meditación pero que no tengan necesariamente que encauzarse por la senda del monacato es común en ambos maestros, que son laicos, pero aparece

una relación privilegiada desde 1997 con Akong Rimpoché (que le lleva a ser representante en Canarias de la Fundación Rokpa), pero sobre todo en los últimos años y de modo continuado (y definida como su relación discipular principal) con Ajahn Dhiravamsa (que ha visitado en diferentes ocasiones Canarias y tiene la intención de hacer de las Islas su residencia fija durante largas temporadas a partir de 2007). Esta trayectoria relaciona a Torrealba por tanto con tres grandes tradiciones del budismo: la tradición del sur (representada por Dhiravamsa), la tradición vajrayana del budismo tibetano (por la relación con gran número de rimpochés y la práctica monástica de unos años cruciales de su vida) y con el budismo zen. Su posición doctrinal, compleja, como corresponde al conocimiento de primera mano de tan diversas tradiciones, le lleva a optar por un budismo alejado de las concreciones étnicas e incluso monásticas (en la línea de su actual maestro Dhiravamsa), que busque satisfacer las necesidades de realización radicadas en una espiritualidad de corte individual, pero a la par que intente acercarse a un modelo más antiguo y tenido por más original (imaginado como menos contextualizado, menos cargado de contingencias locales y étnicas y menos dividido, más

también como un modelo (que por una parte desarrolla los caminos ancestrales de diversas escuelas del mahayana) en muchos otros contextos, véase por ejemplo Wetzel, 2002. En el caso de Torrealba coincide su perfil de abandono del monacato con la decisión tomada también en la misma línea por su maestro Dhiravamsa, que resulta más interesante por cuanto en el budismo del sur, dado el carácter enfocado en lo monástico, tiene bases ancestrales menos sólidas.

centrado en el contexto doctrinal potenciador del libre albedrío)¹²⁴ y no ajeno a los valores, incluso políticos, de liberación global y de ayuda también global (en una lectura comprometida a todos los niveles del voto de bodhisatva)¹²⁵.

En el caso de Denkô-Francisco Mesa el paso parece haber sido dado con anterioridad, en parte, por su propio maestro, Dokushô-Francisco Villalba al crear un sangha particularizado (incluso en los colores elegidos para los hábitos y en los modelos de disciplina), y que ilustra la opción por una cierta desniponización del zen, que enseña y ha mantenido el discípulo tras su acceso al estatus de maestro.

Para terminar quede recordar que en todo caso a lo largo del experimento que relatamos, más allá de la mirada lanzada hacia pensar (e historiar) el pasado, que era la pregunta básica a la que se buscaba responder de modo público y en una oralidad compartida que quería deambular más allá de la inevitable

¹²⁴ Tal como, por ejemplo, aparece en el *Kalama sutta* del *Angutara Nikaya* (I, 188ss. –3, 65– véase Vélez, 1998: 78-79 para una traducción). Se trata de un texto al que este maestro otorga un valor de referencia en su forma de entender el budismo así, por ejemplo, fue el texto central en una ceremonia de voto de bodhisattva, que dirigió en abril de 2006 en el centro zen de Santa Cruz de Tenerife, en presencia de Denkô Mesa (y a la que asistí en calidad de observador participante). Su uso en Tenerife del centro dirigido por Mesa ilustra las buenas relaciones entre ambos maestros y el carácter en cierto modo cooperativo de los proyectos que lideran e impulsan (en el centro dirigido por Torrealba en Las Palmas también se reúne una comunidad de practicantes zen) y la apuesta notablemente «ecuménica» del budismo que enseñan y practican.

¹²⁵ En una línea que podría recordar los planteamientos de Brazier 2003, más detalles en Queen, 2002 o Seager, 1999: 201ss.

apropiación del campo por parte del etnógrafo, terminó surgiendo una segunda pregunta, muy importante, de notables implicaciones, pero solamente esbozada y que queda, para ser respondida, como un reto de una investigación de larga duración que pueda triangularse con más testimonios dentro de unos años: ¿se tiende hacia un budismo canario?

Bibliografía

Alves, Daniel (2006): «Sobre a transitoriedade das identidades religiosas e sua repercussão nas estatísticas: reflexões a partir de um estudo de caso numa comunidade budista», en *Religião e Sociedade*, 26, 1, pp. 62-81.

Baumann, Martin (2002): «Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects», en Prebish y Baumann, 2002, pp. 85-105.

Bourdieu, Pierre, ed. (1993): *La misère du monde*, Seuil, Paris (hay traducción parcial al español: FCE, México, 1999).

Brazier, David (2003): *El nuevo budismo*, Oberon, Madrid (edición original Londres, 2001).

Buades, Josep y Vidal, Fernando (2007): *Minorías de lo mayor. Religiones minoritarias en la Comunidad Valenciana*, Editorial Icaria, Madrid.

Coleman, James W. (1999): «The New Buddhism: Some Empirical Findings», en Williams y Queen, 1999, pp. 91-99.

Coleman, James W. (2001): *The New Buddhism: The Western Transformation of an Ancient Tradition*, Oxford University Press, Oxford.

Cornu, Philippe (1998): *Guide du bouddhisme tibétain*, Livre de Poche, Paris.

Diez de Velasco, Francisco (2005): *La historia de las religiones: métodos y perspectivas*, Akal, Madrid.

Diez de Velasco, Francisco (2005b): «Religiocentrismo», en *Rever (Revista de Estudos da Religião)*, 5,4 (2005), pp. 137-143. Accesible online en: http://www.pucsp.br/rever/rv4_2005/t_velasco.htm.

Diez de Velasco, Francisco (2007): «Glosario», en Buades y Vidal, 2007 pp. 367-391.

Doktór, Tadeusz (1998): «Buddhism in Poland», en E. Barker y M. Warburg (eds.), *New Religions and New Religiosity*, Aarhus University Press, Aarhus.

García, Ángel (1986): *Guía del orientalismo en España*, Martínez Roca, Barcelona.

Estruch, Joan y otros (2004): *Les altres religions: Minories religioses a Catalunya*, Editorial Mediterrània, Barcelona (con Joan Gómez i Segalà, Maria del Mar Grieria y Agustí Iglesias); traducción al castellano: *Las otras religiones*, Madrid: Editorial Icaria, 2007.

Lenoir, Frédéric (1999): *Le bouddhisme en France*, Fayard, Paris.

Lenoir, Frédéric (2000): *El budismo en Occidente*, Barral, Barcelona (edición original París 1999).

López, Bernabé y Ramírez, Ángeles y otros (2007): *Pluralismo religioso en la Comunidad de Madrid*, Editorial Icaria, Madrid.

McCutcheon, Russell T. (1999): *The Insider/Outsider Problem in the Study of Religion: A Reader*, Cassell, New York.

Pintos, Juan Luis (2007): «Religión, poder y comunicación. Reflexiones sociocibernéticas sobre procesos sociales complejos», en *Bandue. Revista de la Sociedad Española de Ciencias de las religiones*, 1, pp. 195-214.

Porterfield, Amanda (2001): *The Transformation of American Religion: the story of a late-twentieth-century awakening*, Oxford University Press, Oxford.

Prebish, Charles y Baumann, Martin, eds. (2002): *Westward Dharma: Buddhism beyond Asia*, University of California Press, Berkeley.

Prebish, Charles (1999): *Luminous Passage: The Practice and Study of Buddhism in America*, University of California Press, Berkeley.

Queen, Christopher S. (2002): «Engaged Buddhism: Agnosticism, Interdependence, Globalization», en Prebish y Baumann, 2002, pp. 324- 346.

Seager, Richard H. (1999): *Buddhism in America*, Columbia University Press, New York.

Tanaka, Kenneth K. (1999): «Issues of Ethnicity in the Buddhist Churches of America», en Williams y Queen, 1999, pp. 3-19.

Tweed, Thomas A. (2002): «Who Is a Buddhist? Night-Stand Buddhists and Other Creatures», en Prebish y Baumann, 2002, pp. 17-32.

Usarski, Frank (2002): *O budismo no Brasil*, Loro-sae, São Paulo (como organizador del volumen).

Usarski, Frank (2002a): «O budismo no Brasil, un resumen sistemático», en Usarski, 2002, pp. 9-33.

Usarski, Frank (2002b): «Buddhism in Brazil and Its Impact on the Larger Brazilian Society», en Prebish y Baumann, 2002, pp.163-175.

Usarski, Frank (2004): «O dharma verde-amarelo mal-sucedido –um esboço da acanhada situação do Budismo», en *Estudos Avançados*, 18 (52), pp. 303-320.

Usarski, Frank (2006): «Conflitos religiosos no Âmbito do Budismo Internacional e suas Repercussões no Campo Budista Brasileiro», en *Religião e Sociedade*, 26, 1, pp. 10-31.

Vélez de Cea, Abraham (1998): *Buddha*, Ediciones del Orto, Madrid.

Webb, Russell (1998): «Budismo en España e Iberoamérica», en P. Harvey, *El budismo*, Cambridge University Press, Madrid, pp. 362-406.

Wetzel, Sylvia (2002): «Neither Monk nor Nun: Western Buddhists as Full-Time Practitioners», en Prebish y Baumann, 2002, pp. 275-284.

Williams, Duncan R. y Queen, Christopher S. (1999): *American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship*, London-New York, RoutledgeCurzon.

Wuthnow, Robert (2005): *America and the challenges of religious diversity*, Princeton University Press, Princeton-Oxford.

Material documental sobre la sesión

–Grabación parcial de la primera parte de la sesión. Accesible online en: <http://www.ull.es/congresos/relcan/audio/sesion6.wav> o en: <http://webpages.ull.es/users/fradive/budistas2006/sesion6.wav>.

–Grabación parcial de la parte final de la sesión. Accesible en: <http://webpages.ull.es/users/fradive/budistas2006/sesion6b.wav>.

–Selección del material gráfico de la sesión. Accesible en: <http://webpages.ull.es/users/fradive/budistas2006/sesion6fotos.html> o en: <http://www.ull.es/congresos/relican/sesion6.JPG>.

–Grabación completa en vídeo de la sesión que se encuentra custodiada entre los materiales documentales del equipo de investigación ReliCan (Grupo de Investigación sobre Religiones en Canarias).

–Intervención de Alejandro Torrealba titulado «El budismo en La Palmas: historia, situación actual y perspectivas de futuro». Accesible online en: <http://webpages.ull.es/users/fradive/budistas2006/torrealba.pdf>.