

ECOLOGÍA

de las religiones

y BUDISMO

PRINCIPIOS ÉTICOS Y PRÁCTICA ECOLÓGICA
EN ESPAÑA

Grado en Historia

2014/2015

ECOLOGÍA

de las religiones

y BUDISMO

PINCIPIOS ETICOS Y PRÁCTICA ECOLÓGICA
EN ESPAÑA

por Guayasén Carballo Hernández

Tutor

Francisco Díez de Velasco Abellán

RESUMEN

El presente trabajo pretende abordar el budismo desde la base metodológica de la “ecología de las religiones”, un emergente, multidisciplinar y polifacético campo de estudio que surge en occidente a raíz de la toma de conciencia de la actual crisis ecológica. Mediante el análisis de los preceptos y de la ética budista extraeremos aquellas nociones que versen sobre las relaciones entre el ser humano y el medio natural, para finalmente descubrir como se traducen estas enseñanzas en la práctica en España.

ABSTRACT

This paper aims to address the Buddhism from the methodological basis of “ecology and religions”, an emerging, multidisciplinary and multifaceted field of study that arises in the West as a result of the awareness of the current ecological crisis. By analyzing the Buddhist precepts and ethics, we will draw those notions that relate to the relationship between humans and the natural environment, to finally discover how the teachings are translated into practice in Spain.

ÍNDICE

1. ANTECEDENTES	7
2. OBJETIVOS	11
3. METODOLOGÍA	12
4. RESULTADOS	14
4.1 PRINCIPIOS ÉTICO-ECOLÓGICOS DE LA DOCTRINA BUDISTA	14
4.2 PRÁCTICA ECOLÓGICA BUDISTA EN ESPAÑA	18
5. DISCUSIÓN	24
6. CONCLUSIÓN	27
7. BIBLIOGRAFÍA	30

ANTECEDENTES

Los movimientos asociados a ecología y religión surgieron tras un periodo de auto reflexión y crítica tras las recientes consecuencias ecológicas y sociales de la globalización. Su incidencia es mayor en occidente puesto que las causas de la crisis ecológica son asociadas a menudo a la filosofía y modos de vida occidentales, en este sentido autores como Lynn White y Arne Naess reprobaron en sus trabajos el antropocentrismo occidental.

Lynn White en *“The historical Roots of Our Ecological Crisis”* (1967) criticó fuertemente al cristianismo y al judaísmo argumentando que parte del daño causado por el ser humano y el avance tecnológico al medio ambiente es culpa de su visión antropocéntrica, donde el dios está desligado de la naturaleza favoreciendo la desacralización de la misma y justificando su explotación sin conciencia ni consecuencias. Por otra parte, el filósofo noruego Arne Naess (1973) fue determinante al proponer una visión biocéntrica frente a la antropocéntrica en su obra *“Lo superficial y lo profundo, el largo alcance del movimiento ecologista. Resumen”* (*“The shallow and the deep, long-range ecology movement. A summary”*, en su nombre en inglés) donde planteó el concepto de la “ecología profunda” que defendía que la ecología no debía limitarse a estudiar el lugar que ocupa el ser humano en la naturaleza sino a todas y cada una de las partes que la integran desde una base igualitaria, es decir, el ser humano no es ajeno sino que forma parte de ella como una especie más.

Sin embargo el problema tampoco fue ajeno para algunos teólogos cristianos, el teólogo luterano Joseph Sittler denunció que la desvinculación manifiesta entre el ser humano y la Tierra era fruto de una visión distorsionada de la Biblia frente a la versión original en la que se defendía que la redención atañía a toda la creación en su conjunto. La influencia de este autor fue clave en el “Consejo Mundial de Iglesias”¹ de 1983, donde ayudó a la creación de un grupo llamado “Fe, Hombre, Naturaleza” del que surgirían diversos autores especializados en las relaciones entre el ser humano y la Tierra desde la óptica cristiana. Uno de los autores más influyentes fue John Cobb, quien publicó en 1965 *“Teología Natural Cristiana”* (*“Christian Natural Theology”*, en su nombre en inglés), en esta obra abordó la comprensión cristiana de la teología natural además de criticar los efectos adversos de las economías convencionales orientadas al desarrollo, que no reparaban en los costos sociales ni naturales. Otro teólogo, Thomas Berry (1988), fue más allá en sus planteamientos al proponer la puesta en marcha de una nueva cosmovisión sustentada en principios ecológicos: la necesidad de una nueva conciencia ecológica como método base de las sociedades contemporáneas para fre-

¹ Puede leerse el documento completo en: http://fore.yale.edu/religion/christianity/projects/wcc_jpc/.

nar el deterioro del medio ambiente.

La fuerte influencia de las religiones sobre la moral social fue un factor determinante para que muchas organizaciones y personas pidieran un compromiso más profundo de éstas con el medio ambiente, su función debía consistir en reorientar a las personas hacia prácticas de respeto, moderación y responsabilidad para con la tierra. Pruebas manifiestas de dichas invocaciones las tenemos en la declaración de científicos *“Preservando y Queriendo la Tierra: Una llamada al Compromiso entre Ciencia y Religión”*² (*“Preserving and Cherishing the Earth: An Appeal for Joint Commitment in Science and Religion”*, en su nombre en inglés) de 1990, donde se plantea que frente a la crisis medioambiental es necesario recurrir no sólo a soluciones científicas sino también a las religiosas (abordándolo desde una visión sagrada de la tierra), o el documento *“Científicos del Mundo Advierten a la Humanidad”*³ (*“World Scientist Warning Humanity”*, en su nombre en inglés) producido por la “Unión de Científicos Preocupados” donde se sugiere que frente a la crisis ambiental son necesarias actitudes moralmente ecológicas que las religiones pueden regular.

La respuesta de las religiones a estas demandas no ha dejado de crecer desde las últimas décadas del siglo XXI. Varios años después de la conferencia sobre desarrollo y medio ambiente celebrada en 1972 por la ONU en Estocolmo algunas iglesias cristianas comenzaron a abordar el problema medioambiental. Con el paso del tiempo se celebraron grandes conferencias organizadas por las iglesias cristianas además de varios encuentros inter-religiosos de donde surgieron movimientos que han mostrado un gran compromiso con respecto a la crisis medioambiental, así como continuas llamadas de líderes espirituales como el Dalai Lama o el Papa Juan Pablo II; este último exigió, en un comunicado público de 2001, una “conversión ecológica” como condición indispensable para evitar la catástrofe hacia la que se encaminaba la humanidad.

Sobre este contexto de urgencia ecológico-social se celebró en la universidad de Harvard un congreso sobre *“Religiones del Mundo y Ecología”* en 1996 donde se configuraría el marco metodológico que estudiase como habían sido concebidas históricamente por las religiones las relaciones entre el ser humano y la Tierra. Desde la “ecología de las religiones” se intentó vincular los estudios religiosos al campo interdisciplinario de los estudios ambientales, además de buscar su implicación en la política pública en materia ecológica. El ciclo de diez conferencias examinó el judaísmo, el cristianismo, el islam, el hinduismo, el jainismo, el budismo, el taoísmo, el confucianismo, el sintoísmo, y las religiones indígenas. Las conferencias fueron organizadas por Mary Evelyn Tucker y John Grim en colaboración con una serie de especialistas en este campo y reunió tanto a investigadores internacionales como a científicos y ecologistas. Los

² Puede leerse el documento completo en: <http://fore.yale.edu/publications/statements/preserve/>.

³ Puede leerse el documento completo en: <http://fore.yale.edu/publications/statements/union/>.

documentos derivados de estas conferencias fueron publicados en diez volúmenes por el “Centro para el Estudio de las Religiones del Mundo” y distribuido por *Harvard University Press* en el año 1998. Este proyecto de investigación descubrió una gran cantidad de conductas favorables de las religiones hacia la naturaleza, reconociéndolas como piezas clave para la formación de valores.

La base metodológica de la “ecología de las religiones” bebe en gran parte de antropólogos como Julian Steward, quién fue pionero en poner en relación los aspectos sociales y culturales con el medio ambiente a través del método que denominó “ecología cultural” (STEWART, 1995), o Roy A. Rappaport, quien también sugirió en su libro “*Cerdos para los antepasados: “El Ritual en la Ecología de un Pueblo en Nueva Guinea”* (1998) que el ritual, en el caso de la población *maring* de los *tsembaga*, actuaba como un instrumento regulador por el que estos grupos lograban mantener el entorno natural, limitar las hostilidades, controlar el crecimiento de la población y fomentar el comercio y la distribución de proteínas; en resumen, la religión *tsembaga* tenía implicaciones ecológicas así como conexiones con la política social y de subsistencia.

Sobre la base de Spencer el historiador de las religiones sueco Ake Hultkranz aportó nuevas ideas y adaptó esta nueva teoría al campo religioso. Si para Steward la cultura estaba enraizada en el medio ambiente, para Hultkranz la religión lo estaba en la cultura e indirectamente ligada también al medio ambiente, es decir, estudió el impacto del ambiente sobre la religión tanto directamente a través de la cultura material como indirectamente a través de las estructuras sociales (LINCOLN, 1991, pp.20-21). Para Hultkranz (1987) era determinante para lo que denominó “una aproximación ecológica de la religión”, utilizar como fuentes el método ecológico cultural de Steward y la geografía de las religiones, una rama de la geografía humana y de los estudios religiosos en la que se estudia la interacción entre religión y región geográfica. De esta manera Hultkranz también planteaba que así como la cultura se puede definir según “tipos de cultura” relacionados directamente con el medio, como el nomadeo del desierto o la caza ártica, también existían “tipos de religión” en consonancia con la naturaleza a través de la cultura. Estos “tipos de cultura” se podrían definir a través de la comparación entre culturas que no tuvieran ninguna relación histórica o geográfica pero cuyas ecologías fueran similares.

Bruce Lincoln en su libro “*Sacerdotes, Guerreros y Ganado*” (1991) materializó las ideas de Hultkranz en un estudio comparado entre dos culturas semi-sedentarias y cuya subsistencia dependía del ganado vacuno bastante distantes histórica y geográficamente, aunque similares ecológica y socio-económicamente: los actuales pueblos nilóticos del Este de África (*nuer*, *dinka* y *masai*) y los protoiránios que florecieron en torno del 2000 a.n.e. Sus conclusiones avalaron con relativo éxito la teoría de Hultkranz, pero no se arriesgó a caer en determinismos y planteó su estudio como un ejemplo de una teoría por ampliar.

Para poder aplicar el marco metodológico de la “ecología de las religiones”, que describiremos más adelante, a la ética y filosofía budista es necesario conocer en profundidad ésta religión. Para el análisis del budismo en general, tenemos la importante monografía sobre budismo “*An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*” de Peter Harvey publicada 1992 en *Cambridge University Press*, reconocida como una de las obras sobre introducción al budismo más reconocidas. En esta obra Harvey dedicó un capítulo a la ética budista (para la versión española: HARVEY, 1998, pp.228ss), tema que ampliaría diez años más tarde, en el año 2000, con la publicación de “*An introduction to Buddhist-Ethics*” distribuida por la misma editorial en la que abordó de una manera más profunda la ética budista, además de incluir un capítulo entero dedicado a la actitud y el tratamiento del mundo natural (HARVEY, 2000, pp.150ss). Una aproximación más estricta al budismo desde la “ecología de las religiones” y con más implicaciones políticas la realizan Donald K. Swearer (2005) y Ryuken Williams (1998).

Para el budismo en España contamos con la edición española de “*An Introduction to Buddhism. Teachings, History and Practices*” de Peter Harvey que se publicó por primera vez en 1998 con el título de “*El Budismo*”. En ella se introdujo un apartado relativo a España e Iberoamérica dentro del capítulo dedicado al budismo más allá de Asia. En este apartado Russell Webb (en HARVEY, 1998, pp.362ss) hizo una introducción histórica del budismo en España del periodo de contacto entre el Imperio Español y las zonas de mayoría budista (siglos XVI y XVII) y una revisión bibliográfica de las publicaciones budistas realizadas por autores de origen español e iberoamericano.

La primera síntesis de carácter general sobre budismo publicada en España vino de la mano de Francisco Díez de Velasco. La obra fue publicada en 2013 con el título de “*El budismo en España*” y fue distribuida por la editorial Akal Universitaria y correspondía a un proyecto de investigación financiado por la “Fundación de Pluralismo y Convivencia”⁴ (Madrid). Esta monografía fue fruto de una labor investigadora sustentada principalmente en trabajos de campo y entrevistas realizadas en centros de culto budistas por toda España y ofrece una introducción a la historia del budismo en España, su implantación social y una revisión bibliográfica de las publicaciones de inspiración budista más destacadas. El capítulo tercero (DÍEZ DE VELASCO, 2013, pp.115ss.) sobre elementos de visibilización del budismo en España dedica un apartado al budismo comprometido donde, entre otros movimientos de acción social llevados a cabo por grupos budistas, hace referencia al compromiso ecológico de algunos de los monasterios y retiros de España.

⁴ La Fundación Pluralismo y Convivencia es una entidad del sector público estatal creada en 2004 a propuesta del Ministerio de Justicia, sus objetivos son promover la libertad religiosa a través de cooperación con las confesiones minoritarias, especialmente con aquellas con reconocimiento de “Notorio Arraigo” en el Estado Español y ser un espacio de investigación, debate y puesta en marcha de las políticas públicas en materia de libertad religiosa y de conciencia; todo ello orientado a la normalización del hecho religioso y la creación de un adecuado marco de convivencia.

OBJETIVOS

Podemos definir a las religiones como sistemas culturales y simbólicos que nos ayudan a comprender el mundo y potenciar su estabilidad, si bien es cierto que también pueden vehicular fuerzas desarticuladoras (DIEZ DE VELASCO, 2014). Esa estabilidad no sólo estaría sustentada en la regulación de las relaciones sociales entre seres humanos sino que también condiciona las relaciones que mantiene éste con el medio que le rodea. En este sentido las diferentes tradiciones religiosas han mantenido y mantienen diferentes formas de abordar y regular la manera en que se deben relacionar los seres humanos con la naturaleza en su contexto ecológico. Dentro de este marco el budismo es una tradición singular dentro del panorama religioso, si bien su visión es claramente antropocéntrica, su filosofía se nos muestra más afín a la naturaleza que la de otras religiones universales como el cristianismo o el islam. La finalidad de este trabajo es comprender el porqué de esa singularidad propia del budismo y cómo se aplica.

Para ayudarnos a comprender como son las relaciones entre el budismo y el medio natural y en qué normas éticas se sustenta su doctrina, haremos uso de los principios metodológicos de la “ecología de las religiones”, un campo de estudio relativamente reciente al que se ha intentado realizar una aproximación en páginas anteriores para ayudar a comprender mejor los orígenes, propuestas metodológicas y los fines ecológicos y socio-políticos que persigue.

En primer lugar extraeremos de los principios éticos de la tradición budista aquellas nociones que versen sobre la relación entre ser humano y la tierra y como éstas se interpretan desde el budismo comprometido. Esa interpretación puede tener diversas formas de materializarse, puede ser a través de la práctica, la difusión a través de sus enseñanzas, de movimientos socio-políticos, llamadas públicas de los líderes religiosos para el compromiso político, etc. En segundo lugar realizaré una búsqueda a través de los portales web de las comunidades budistas asociadas a la FCBE para exponer como se traducen esos principios ético-ecológicos en la práctica en España, como se difunden, se aplican y que alcance y valoración pueden llegar a tener para algunas instituciones. En dicho análisis se tendrán sólo en cuenta aquellos centros situados fuera de las ciudades y en entornos naturales conocidos como “centros de retiro”, que a diferencia de los centros urbanos donde sólo pueden manifestar su compromiso a través de los cursos instructivos o a través de las redes, reúnen las condiciones geográficas óptimas para poner sus preceptos en práctica.

METODOLOGÍA

El análisis de la ética budista va a realizarse desde el rastreo de diversas fuentes bibliográficas así como la consulta de algunos textos de carácter primario (ej. *Dhammapada*, *Shobogenzo*). Para los conocimientos referentes a ecología de las religiones se ha seguido a autores referentes en este campo como Roy A. Rappaport (1998) o Ake Hulktranz (1987) entre otros, y como no el antes citado compendio de artículos sobre ecología de las religiones coordinado por Mary Evelin Tucker y John Grim adaptado a la segunda edición de la “*Encyclopedia of Religions*” (1995) y en concreto el artículo sobre “*Ecología y Budismo*” dentro de la misma entrada escrito por Donald K. Swearer (2005). Para el budismo en general, así como para el estudio de su ética, Peter Harvey (1998-2000) es el referente en esta materia y Francisco Díez de Velasco (2013) para el caso del budismo en España.

La metodología empleada consistirá en rastrear los principios éticos dentro de la filosofía y ética budista, tanto por medio de la consulta de otros autores, como de la lectura de algunos textos originales traducidos al español que evidencien la relación entre el ser humano y su entorno natural. Finalmente se realizará un rastreo en los portales web de las comunidades budistas españolas afiliadas a la FCBE para esclarecer cómo se traduce su ética ecológica en la práctica en España, buscando también que sirva como un medio de visibilización que nos permita conocer un poco más sobre el budismo en este país.

A nivel general existe una gran variabilidad de metodologías en el estudio de la ecología de las religiones, pero para el análisis del budismo vamos a seguir, en líneas generales, los enfoques planteados por Tucker y Grim (2005, p.2609). Estos autores plantean tres enfoques interpretativos como recurrentes en el estudio de la ecología de las religiones: la “recuperación”, la “reevaluación” y la “reconstrucción”; La recuperación es de tipo descriptivo y los dos últimos de tipo prescriptivo.

El enfoque de la “recuperación” consiste, a *grosso modo*, en la investigación de escrituras, tratados, documentos legales y otros recursos literarios y narrativos religiosos que evidencien las enseñanzas tradicionales que traten las relaciones entre el ser humano y la Tierra. También examina la ética y los rituales presentes en la tradición con el fin de descubrir cómo la religión actualiza estas enseñanzas en la práctica. La “reevaluación” se produce cuando se evalúan las enseñanzas de una tradición en relación a su relevancia en circunstancias contemporáneas, es decir, de qué manera pueden las ideas, la ética o las enseñanzas presentes en esas tradiciones ser adoptadas por estudiosos contemporáneos, teólogos o practicantes que deseen ayudar a generar una

mayor sensibilidad ecológica o prácticas sostenibles. La reevaluación también cuestiona las ideas que puedan conducir a prácticas ambientales inadecuadas y analiza si el mundo material de la naturaleza ha sido devaluado por una religión en particular o si la ética antropocéntrica es adecuada para abordar los problemas ambientales. Por último, la “reconstrucción” explora la forma en que las tradiciones religiosas pueden adaptar sus enseñanzas por medio de maneras nuevas y creativas a circunstancias actuales, es decir, cómo la religión transforma la tradición y la adapta a circunstancias contemporáneas.

Otra apuesta metodológica será alejarme de posiciones de tipo religiocéntrico para comprender mejor el tema de estudio, esto evitará la caída en determinismos que pueden llevarnos a un análisis sesgado o incluso llegar a generar conflictos. A pesar de que toda visión siempre estará sujeta a la distorsión propia de nuestro contexto socio-cultural, su influencia puede mitigarse con la toma de conciencia y el estudio profundo del tema. En un mundo plural y global como el actual el religiocentrismo es un potente generador de conflictos que debemos eliminar desde la educación y el respeto a la diversidad.

RESULTADOS

4.1 PRINCIPIOS ÉTICO-ECOLÓGICOS DE LA DOCTRINA BUDISTA

A la hora de iniciar el análisis de la ética ecológica del budismo hay que tener en cuenta que a lo largo de los siglos el budismo ha divergido en diferentes formas desde que el Buda (Siddharta Gautama, fundador histórico del budismo) enseñó su dharma⁵ en la India hace más de 2.500 años, no obstante su principio holístico del “surgimiento condicionado”⁶ y los principios base de su cosmovisión filosófica se han mantenido hasta la actualidad.

Los budistas ven este mundo interdependiente como la conjunción de cuatro caminos: existencial, moral, cosmológico y ontológico. Existencialmente los budistas afirman que todos los seres sensibles comparten las condiciones fundamentales del nacimiento, la vejez, el sufrimiento y la muerte. La comprensión de la naturaleza del sufrimiento, su causa, el final, y el camino para suprimir el sufrimiento constituyen la esencia de la experiencia de la iluminación del Buda, que formuló a través de las “cuatro nobles verdades”⁷ en su primera enseñanza pública; la tradición transmite esta verdad universal a través de la historia del camino del fundador hacia el nirvana.

El budismo une la condición existencial de la universalidad del sufrimiento con la virtud moral de la compasión. Que el Buda después de haber alcanzado la iluminación decidiera compartir su conocimiento de la causa y el camino para la supresión del sufrimiento en vez de guardarlo para sí mismo, es visto por el budismo como un acto de compasión universal. Extrapolando el ejemplo del Buda, los budistas afirman que la conciencia de la universalidad del sufrimiento produce una empatía compasiva hacia el resto de formas de vida, en especial hacia los seres sensibles. Ellos interpretan el mandato ético del “*Dhammapada*”⁸ (en traducción de Juan Mascaró, 2013) como el deber de no hacer el mal y hacer el bien como un principio moral. Además de su preocupación por todo el entorno de la vida, los budistas comprometidos extienden su bondad, su compasión y su respeto más allá de las personas y los animales para incluir a las plantas y a la

⁵ El dharma (enseñanza, verdad) es un concepto central budista que incluye la verdad eterna conseguida por el Buda, la expresión verbal de la misma, así como los fenómenos y elementos que comprenden la realidad.

⁶ El surgimiento condicionado es una parte importante de la metafísica budista común a todas las escuelas y que declara que todos los procesos se originan de manera dependiente entre sí por relaciones de causa y efecto.

⁷ Las cuatro nobles verdades son la primera formulación de la doctrina del Buda y la que ha alimentado todas las escuelas, diagnostica la condición humana y prescribe un tratamiento: el camino hacia el nirvana.

⁸ El *Dhammapada* es considerado el texto cumbre del canon budista, consta de 423 versos en lengua pali, ordenados en 26 capítulos, tiene una antigüedad de casi 2300 años.

tierra misma.

Los conceptos de karma⁹ y samsara¹⁰ (renacimiento) integran el sentido existencial de una condición compartida entre todas las formas de vida sensibles con la naturaleza moral de la cosmología budista, de esta manera el renacimiento une a la especie humana y a la animal. Toda forma de vida sensible participa en el continuo kármico, tradicionalmente dividido en tres niveles generales y en una taxonomía jerárquica de cinco o seis formas de vida. Aunque este continuo constituye una jerarquía moral, las diferencias entre las formas de vida y las personas son relativas, no absolutas. Mientras que tradicionalmente en el budismo los humanos gozan de privilegios frente a los animales, los animales frente a los fantasmas, el género masculino sobre el femenino o el monje sobre el laico, todas las formas kármicas condicionan la vida humana, la animal, la divina, la demoniaca y el tiempo samsárico. El nirvana¹¹ ofrece transformar el karma condicionado en un estado incondicionado de liberación espiritual, un fin alcanzable para todas las formas de vida inteligentes en el continuo kármico. La creencia de que las plantas y los árboles o la tierra misma tienen un potencial similar para alcanzar la liberación espiritual se convirtió en una doctrina manifiesta en el budismo chino y japonés y también pudo haberlo sido de la creencia budista popular de los tiempos más remotos (SWEARER, 2005, p.2626).

Aunque en las doctrinas budistas del karma y el renacimiento se conectan todas las formas de existencia sensibles en un continuo moral, la ética budista se centra en la acción humana y sus consecuencias, por lo tanto en este sentido el budismo es antropocéntrico, no biocéntrico. La inclusión de las plantas y los animales en los esquemas budistas de la salvación puede ser importante filosóficamente a la hora de atribuir un valor inherente a las formas de vida no humanas, sin embargo el ser humano como poseedor del don superior de la conciencia es el que tiene la responsabilidad de ayudar a restablecer el equilibrio natural, del que también es el principal agente desestabilizador.

A diferencia de la historia del Jardín del Edén en la Biblia hebrea, donde la acción humana se centra en la relación entre Dios y el hombre, la historia budista de los primeros orígenes describe el impacto negativo de los seres humanos sobre la Tierra, resultado de su egoísmo y codicia. En el Edén mitológico del Budismo la tierra florece naturalmente, pero la codicia y el deseo sobre la propiedad de la tierra promueve a su vez el conflicto, la destrucción y el caos, es la acción humana la que destruye el orden

⁹ El karma (acción, hecho) se traduce como acción con consecuencias futuras, incluidos los renacimientos; las consecuencias de las acciones pasadas determinan en gran parte la situación general de la propia vida.

¹⁰ El samsara es el ciclo de renacimientos constantes en el que todos los seres están atrapados como resultado de sus acciones intencionadas (Karma); el ciclo oscila entre los estados infernales y reinos sublimes carentes de forma.

¹¹ El nirvana es el estado de iluminación perfecta alcanzado por los budas; quienes han obtenido este estado dejan de acumular consecuencias kármicas y no renacen más en el samsara cuando mueren.

natural de las cosas (SWEARER, 2005, p.2628). Aunque el cambio es inherente a la naturaleza, los budistas creen que los procesos naturales están directamente relacionados con las acciones de la moral humana.

La tradición relata (HARVEY, 1998, pp.37ss) que durante la noche en que sucedió el despertar del Buda, éste recordó primero sus vidas anteriores dentro del continuo kármico, entonces percibió el destino de todos los seres sensibles dentro de la jerarquía cósmica y finalmente penetró en la naturaleza del sufrimiento y el camino de su cesación formulado desde las “cuatro nobles verdades” y de la ley del “surgimiento condicionado”. Los budistas comprometidos traducen estas enseñanzas englobando a todos los seres del planeta en términos de codependencia mutua y, en base a una ética de la compasión empática, rechazan la dominación jerárquica del ser humano sobre otros seres humanos o sobre la naturaleza. Los budistas comprometidos sostienen además que las nociones ontológicas tales como la “naturaleza búdica” o la “naturaleza del dharma” sientan las bases para la unificación de todas las entidades existentes en un universo sagrado común, a pesar de los privilegios que tiene la condición humana a la hora de la realización espiritual.

Para los monjes tiantai de china del siglo VIII la creencia en la naturaleza búdica universal dejó borrosa la distinción entre los seres sensibles y los no sensibles, algo que llevó a la opinión de que las plantas, árboles y la Tierra misma podía alcanzar la iluminación (HARVEY, 1998, pp.179ss). En Japón Kukai (774–835), el fundador de la escuela Shingon japonesa, y Dogen (1200-1253), el fundador de la escuela Soto zen, describieron la naturaleza búdica en términos naturalistas. Éste último es citado a menudo por los budistas ambientalistas como apoyo a la biodiversidad de las especies, atribuyendo un valor intrínseco a todas las especies afirmando su naturaleza búdica compartida.

En la concepción zen de la iluminación los fenómenos naturales como ríos y montañas son percibidos como lugares sagrados. En el “*sutra de las montañas y los ríos*” (*Sansuikyo*) de la colección de fascículos de Dogen (*Shobogenzo*¹²) encontramos estas palabras: “Las presentes montañas y ríos, actualizan el camino de los antiguos Budas. Ambos mantienen su verdadera forma y actualizan su real virtud” (en traducción de UBALDE MERINO, 1999, p.106). Por lo tanto encontramos que la naturaleza contiene las enseñanzas del Buda, luego nos enseña la verdad. La contemplación de la naturaleza también es concebida por el budismo como una práctica benigna, algo que podemos apreciar en los diversos jardines naturalistas que encontramos en muchos de los monasterios zen japoneses y en los parajes naturales elegidos para las prácticas de retiro budistas.

¹² El *Shobogenzo* (tesoro del verdadero ojo del dharma) es la colección de Dogen Zenji de fascículos de budismo zen escritos entre 1231 y 1253.

La imagen del Buda sentado bajo el árbol de la iluminación tradicionalmente se ha interpretado como un paradigma del discurso ecológico. Los budistas comprometidos actuales señalan que los acontecimientos decisivos de la vida de Buda se produjeron en entornos naturales sencillos donde podía estar en armonía con todas las formas de vida, el Buda Gautama nació, alcanzó la iluminación y murió bajo los árboles (HARVEY, 1998, p.39). El registro textual además da testimonio de la importancia de los bosques, no sólo como el medio más adecuado para las prácticas espirituales como la meditación, sino también como el lugar idóneo para instruir a los laicos, su primer sermón fue en un parque de animales (HARVEY, 1998, p.39).

Históricamente en Asia y cada vez más en Occidente los budistas han preferido ubicar sus centros de prácticas e impartir sus enseñanzas en bosques y entre las montañas, alejándose del ajetreo y bullicio de la vida urbana, condición que no evita la concurrencia y el tráfico de peregrinos que a menudo complican la vida comprometida con la soledad y la sencillez.

4.2 PRÁCTICA ECOLÓGICA BUDISTA EN ESPAÑA

En la práctica, la ética ecológica budista se presenta de maneras muy variadas dependiendo del contexto, cada comunidad elige de que manera puede ayudar al medio y en consecuencia actuar acorde al dharma. Esta capacidad para adaptarse a cada contexto la podemos entender mejor a través de un concepto fundamental en el budismo que es el de “medios hábiles”. Este concepto es entendido como la capacidad de ofrecer una enseñanza adaptada a cada momento y persona, utilizando en cada circunstancia y lugar las formas más adecuadas para ganarse a las poblaciones por medio de adaptar el mensaje budista a la idiosincrasia y modelos religiosos locales (DÍEZ DE VELASCO, 2014, p. 170).

En España existe un gran número de centros budistas, su cifra exacta dependería del tipo de criterio de contabilización aplicado pero podría superar los 450 si tenemos en cuenta los centros urbanos, de retiro y a todos los pequeños colectivos; si bien es cierto que aún no se ha aplicado ningún estudio sistemático de este calibre en España (DÍEZ DE VELASCO, 2013, p.10). Si podemos, no obstante, conocer algunos de éstos lugares y las prácticas que llevan a cabo en sus centros gracias a los recursos web utilizados por los colectivos de mayor preeminencia del país asociados a la “Federación de Comunidades Budistas en España”¹³. La página de la FCBE (www.federacionbudista.es) registra las actividades propias de la federación y sirve de portal de entrada a las diferentes comunidades asociadas, desde ella se puede acceder a las webs de las mismas para informarse de las múltiples actividades, cursos, seminarios y actos culturales que en ellas se realizan.

Actualmente existen dieciocho comunidades budistas federadas en la FCBE (con más de un centenar de centros de culto asociados) de las cuáles vamos a analizar sólo aquellas que ofrecen información acerca de las prácticas ecológicas realizadas en sus centros. La no mención de una comunidad asociada a la FCBE no implica que estén excluidas las prácticas ecológicas en sus centros, simplemente pueden no estar presentadas en sus páginas web por diversos motivos. También hay que tener en cuenta, como ya se ha planteado, que los centros de retiro tienen una mayor capacidad y facilidades para la práctica ecológica de la que disponen los centros urbanos, que en su gran mayoría no disponen tan siquiera de un pequeño huerto o jardín. Sin embargo las condiciones geográficas no impiden de manera alguna la transmisión de sus principios éticos, ya sea a través de sus enseñanzas o a través de la difusión de artículos online.

¹³ La federación reúne a todas las comunidades budistas españolas que lo solicitan y cumplen con los requisitos para formar parte de la misma. También proporciona formación y asesoramiento a todos los particulares y entidades que se interesan por la práctica del Budismo en España, facilita el registro como entidad religiosa o la afiliación a la federación.

Uno de los centros de retiro referente en práctica ecológica es “*O Sel Ling*”, una comunidad de budismo de vertiente tibetana afiliada a la “Fundación para la Preservación de la Tradición Mahayana”¹⁴. Es uno de los centros de retiro budista más importante en España y su misión principal es “preservar y difundir las enseñanzas budistas de la compasión y la sabiduría”. Pertenece a la escuela *guelugpa*¹⁵ de budismo tibetano y fue fundado en 1980 por los lamas tibetanos Yeshe y Zopa Rimpoché (DÍEZ DE VELASCO, 2013, pp.56ss). Está situado en las montañas de la Alpujarra granadina, en un entorno aislado y natural retirado del bullicio de las ciudades donde imparten sus enseñanzas por medio de cursos instructivos.

“El Huerto Mahayana”, creado en 2012 bajo los principios de la “permacultura”¹⁶, representa el equilibrio y el respeto entre ser humano y naturaleza por medio de su contemplación, reflexión y entendimiento. En su página web (www.oseling.org) podemos acceder al visionado de dos vídeo-documentales creados expresamente para dar a conocer este huerto y sus principios ético-ecológicos. La base filosófica de este sistema (agricultura natural¹⁷) entronca perfectamente con los ideales budistas de la compasión empática y de la naturaleza búdica compartida. Mollison (1991, p.2) define la permacultura como no sólo “la contracción de agricultura permanente sino también de cultura permanente, pues las culturas no pueden sobrevivir por mucho tiempo sin una base agrícola sostenible y una ética del uso de la tierra”. Éstas palabras son muy similares a las empleadas por el Dalai Lama en diversos contextos en los que ha defendido la necesidad de crear una “moral ecológica” como único instrumento de cambio efectivo.

El objetivo del proyecto “Huerto Mahayana” es conseguir el futuro auto abastecimiento del centro. Para el mantenimiento y correcto aprovechamiento de los cultivos se sirven de técnicas de adaptación al terreno como el “sistema de parques”, para combatir la difícil orografía, y la rotación de cultivos. También hacen uso de técnicas de mantenimiento de los cultivos no nocivas (sin pesticidas o químicos) como las plantaciones alternas de plantas con propiedades repelentes de insectos o la fabricación de su propio compost con los restos orgánicos de la cocina. Un futuro proyecto es una continuación del Huerto Mahayana: el “Bosque Sukhavati”, un bosque frutal cuyo diseño tendría las mismas características del huerto.

¹⁴ La FPTM es una organización internacional no lucrativa dedicada a la transmisión de la tradición y los valores budistas de la escuela mahayana a través de la enseñanza, la meditación y el servicio a la comunidad.

¹⁵ Hay cuatro grandes escuelas en el budismo tibetano con peso notable en la actualidad: por orden de antigüedad serían los ñigma, los sakya, los kagyu y los geluk (*guelugpa*), a los que se añade en ocasiones el bön budista como quinta escuela.

¹⁶ Sistema de diseño para la creación de medioambientes humanos sostenibles.

¹⁷ Se llama agricultura natural a los enfoques agrícolas en los que la manera en que se cultiva está en armonía con el medio, fue acuñado por primera vez por el biólogo y filósofo Japonés Masanobu Fukuoka.

Otra comunidad budista de raigambre tibetana y perteneciente a la misma escuela que O Sel Ling (guelugpa) es “*Thubten Dhargye Ling*”, fundada en 2003 por el Lama Geshe Tsering Palden en Madrid. En el apartado presentación de su web (www.budismotibetanomadrid.org) destacan en primer término que su misión es “que todos los seres puedan vivir como una gran familia, en paz y armonía”.

Aunque la comunidad está situada en pleno centro de ciudad, actualmente trabajan en un proyecto para la ampliación y acondicionamiento de un centro de retiro llamado “*Cham Tse Ling*” (Tierra de Budas) a las afueras de la capital y que actualmente no es más que una finca con una casa antigua. Los primeros pasos en este proyecto pasan por la plantación de árboles, la creación de un huerto y de un bosquecillo, jardines para las actividades al aire libre, y finalmente casas para retiros ubicadas en una zona de frondosa vegetación atravesada por un riachuelo. Junto con la Comunidad Budista Tibetana Online: “*Shanga Virtual*” (<https://sanghavirtual.wordpress.com/proyectos-de-dharma/arboles-para-cham-tse-ling/>) han creado una plataforma de financiación colectiva, a través de la red social “*Facebook*”, de las obras de acondicionamiento del centro de retiro por medio del patrocinio de los árboles que serán plantados. Plantean este gesto como una oportunidad para contribuir al dharma y generar “una enorme cantidad de mérito”¹⁸.

Otro centro de retiro fuertemente comprometido con el respeto y preservación del medio ambiente es el “*Monasterio Zen Luz Serena*”. La doctrina base de ésta comunidad se corresponde con la variante japonesa de budismo conocida como “budismo zen”, enmarcada más específicamente dentro de la escuela *soto*¹⁹. El monasterio fue fundado en 1989 en Valencia por el maestro Dokushô Villalba Roshi, primer maestro soto zen de la historia de España, y es la sede espiritual y administrativa de la Comunidad Soto Zen (DÍEZ DE VELASCO, 2013, pp.197ss).

El monasterio está enclavado en un entorno de paisajes naturales muy conservado por la Comunidad Valenciana que ofrece el contexto idóneo para las prácticas de meditación, descanso y reflexión. La comunidad se presenta a sí misma desde su página web (www.sotozen.es) como “comprometida con el respeto al medio natural y con el despertar de la conciencia ecológica”; la tercera de las “tres reglas puras” que requieren antes de atravesar las puertas de su monasterio es “ayudar a todos los seres vivientes”. Ésta es una de las características que más definen a éste monasterio donde parte de su propiedad ha sido convertida en una reserva “Micro-floral” que ha sido reconocida

¹⁸ El mérito ayuda a generar Karma positivo en vista a un mejor renacer.

¹⁹ La escuela soto pertenece a una de las tres escuelas del budismo zen y su filosofía se centra en la práctica del zazen shikantaza (tan sólo sentarse) como forma de conseguir el satori o iluminación.

por la Generalitat Valenciana y financiada por el proyecto europeo “Life”²⁰, a través del cual pretenden realizar una serie de arreglos que permitan la apertura al público en los próximos años. Además de esto, la comunidad está comprometida con la creación de una eco-zona dentro de los terrenos que ocupa el monasterio para estar en armonía con la zona de amortiguamiento del “Parque Natural Las Hoces de Gabriel”, donde está situada.

Otro monasterio de tradición tibetana es “*Sakya Tashi Ling*” (www.monjesbudistas.org), asociado en el nombre con la escuela *sakya*. Este monasterio es el centro de una red de centros budistas que más impacto mediático tiene en España (por sus libros, discos y otros productos) y su líder, en el nombre que le dan sus seguidores Lama Jamyang Tashi Dorje Rimpoché (Francesc Padró López), se autodenomina “Lama Blanco” (DÍEZ DE VELASCO, 2013, pp.253ss).

Uno de los aspectos que más destacan de este monasterio es su patrimonio arquitectónico y natural. El monasterio budista de Sakya tashi Ling está ubicado dentro del “Espacio de interés Natural del Macizo de Garraf” en Cataluña, dentro de una finca conocida como “La Plana Novella”. Esta finca cuenta con dos zonas: el monasterio, un antiguo palacio (Palau Novella), de estilo ecléctico reformado y adaptado a las prácticas budistas, y otra de prados y zonas boscosas. La zona de los prados presenta hábitats que han sido declarados de interés comunitario por la “Directiva de Hábitats de la Comunidad Europea”, además, desde 1998 la totalidad de la finca está declarada, a petición de los propios budistas, como “Refugio de la Fauna Salvaje”, una figura establecida en el marco de protección de los animales de Catalunya por la cual está prohibida la caza en toda la finca. Además, al estar la finca ubicada dentro de un espacio protegido cuenta con un Plan de Gestión Medioambiental que fue aprobado en 1986: el “Plan de Protección del Medio Físico y del Paisaje del Espacio Natural del Garraf”.

La “Fundación de Monjes Budistas Sakya Tashi Ling” también está afiliada a la “Asociación de Fundaciones Privadas de Conservación de la Naturaleza” (AFN), una entidad cuyo objetivo es fortalecer las medidas de conservación adoptadas por el momento, promover la movilidad de la sociedad civil en esta materia, y defender los intereses de las fundaciones privadas en los procedimientos legislativos y reglamentarios en materias ambientales, fiscales, fundacionales y de patrocinio y subvención.

La fundación de Sakya Tashi Ling también ideó un proyecto junto con el “Instituto de Ciencia y Tecnología Ambiental” (ICTA) de la Universidad Autónoma de Barcelona para la puesta en marcha y diseño de un huerto bajo los principios de la permacultura

²⁰ El Programa LIFE es el único instrumento financiero de la Unión Europea dedicado, de forma exclusiva, al medio ambiente. Su objetivo general para el período 2004-2020 es contribuir al desarrollo sostenible y al logro de los objetivos y metas de la Estrategia Europa 2020 y de las estrategias y planes pertinentes de la Unión en materia de medio ambiente y clima.

que estaría enmarcado dentro de un espacio más amplio llamado “proyecto Medinat”, un referente estatal entre los espacios pertenecientes a las iniciativa “Delos”, que forma parte de un grupo de trabajo de la “Comisión Mundial sobre Áreas Protegidas” de la “Unión Internacional para la Conservación de la Naturaleza”, en el que se combina una lectura más científica de la naturaleza con otra lectura más espiritual de ésta (GÓMEZ FERRERO, 2010), además de la realización de actividades orientadas a fomentar el conocimiento interno de las personas en el medio natural. El hecho de que reciban gran cantidad de visitantes en busca de ayuda para su crecimiento espiritual es un factor muy positivo a la hora de adquirir actitudes responsables con el medio ambiente en un espacio protegido como son los terrenos del monasterio.

Al norte de la península ibérica, en pleno Pirineo Catalán, se encuentra una comunidad budista enmarcada dentro del colectivo internacional denominado *triratna* bajo el nombre de “*Ecodharma*”, esta comunidad está clasificada dentro de lo que llamaríamos “nuevo budismo”. La comunidad budista *triratna*²¹ fue fundada en los años sesenta por un religioso británico llamado Dennis Philip Edward Lingwood, que más tarde recibiría el nombre de Shangarakshita. Durante muchos años fue conocida como la “Orden Budista Occidental” hasta que el término se hizo inválido debido a la internacionalización del movimiento (su implantación en la India fue determinante) y con el avance de la globalización. Este nuevo budismo se caracteriza por dejar de lado el componente étnico que caracteriza a otras escuelas de budismo tradicional y por abordar el budismo desde el punto de vista de las necesidades occidentales contemporáneas (DÍEZ DE VELASCO, 2013, pp.21ss.). Precisamente éste último aspecto es el que los ha llevado a abordar el ecologismo occidental desde la base doctrinal budista.

Los modos de vida de la comunidad budista de Ecodharma, así como los retiros y cursos que imparten, giran en torno a naturaleza y los principios éticos de la “ecología profunda” y de la “ecopsicología”²². Los cursos y retiros llevados a cabo se hacen en un contexto de vida de bajo impacto y sostenible, buscando ayudar a las personas a crecer espiritualmente tanto con ellas mismas como con el medio que las rodea a través del principio ético de la compasión y de una profunda comprensión, pues no conciben la transformación del yo sin la interconexión con el resto del mundo.

En su página web (www.ecodharma.com) podemos encontrar una gran variedad de cursos y retiros, los más característicos están relacionados con la conexión espiritual con la naturaleza y consisten en el retiro individual y aislado en espacios salvajes durante un periodo de tiempo variable en el que la persona podrá encontrarse con la verdad

²¹ Triratna quiere decir “tres joyas” y se refiere al Buda, al dharma y al shanga, los tres elementos que componen el ideal de la iluminación.

²² La ecopsicología se define como el encuentro entre la ciencia ecológica y la psicología y su objetivo es dar respuesta a la necesidad actual de transformación personal, interpersonal, social, política y medioambiental en el planeta Tierra.

inherente a la naturaleza a través de la interconexión y contemplación de la misma, adquiriendo también una mayor sensibilidad ecológica. A un nivel más cotidiano imparten cursos y talleres educativos para fomentar el activismo a favor de la sostenibilidad del medio ambiente, entre sus actividades las hay también relacionadas con la permacultura.

Desde Ecodharma conciben todas éstas prácticas como necesarias para crear una moral ecológica como único medio para transformar la sociedad industrial y de consumo actual, causante de la crisis ecológica y de la alienación del ser humano respecto a su naturaleza primordial.

Por último, y para el caso español, también es necesario mencionar la implicación común de los budistas españoles en movimientos antitaurinos, así como en el apoyo a proyectos, generalmente en Asia, de salvación de animales como el de “santuario para la liberación animal” llevado a cabo en el monasterio de Kopan en Nepal, apoyado por la rama española de la “Comunidad para la preservación de la Tradición Mahayana”, que no sólo los salva del abandono y la muerte sino que además les ayuda a generar mérito en vista a un mejor renacer (DÍEZ DE VELASCO, 2013, p.123).

DISCUSIÓN

Para el budismo ecologista el principio de la compasión es el resultado de la comprensión intelectual de que todas las formas de vida son mutuamente interdependientes. Otros, sin embargo, aún reconociendo el principio de la interdependencia no lo consideran como un factor de peso que justifique el respeto mutuo (Swearer, 2005, p.2630). Éstos críticos apuestan por ceñirse a la cuarta noble verdad revelada por el Buda: el “Noble Camino Óctuple”²³, aquel que conduce a la cesación del sufrimiento, como la verdadera vía para la correcta moral ecológica.

Otros budistas más conservadores abanderan la preeminencia ética del budismo tradicional sobre la visión de los budistas comprometidos. Argumentan que conceptos filosóficos como el no-yo (*anatman*²⁴) o el vacío (*shunyata*²⁵) debilitan la autonomía humana y la distinción entre el yo y el otro, condiciones necesarias para que exista ética. Además señalan que los conceptos más básicos del nirvana: el sufrimiento, el renacimiento, el no yo, e incluso la causalidad, estaban destinadas a promover la meta de la búsqueda espiritual individual en lugar de un compromiso comunal. Afirman, por lo tanto, que el budismo sirve principalmente a un propósito de salvación o soteriológico y que cualquier intento de ecologizar la tradición distorsiona el registro histórico y filosófico (SWEARER, 2005, p.2630). Como respuesta a esto, y como ya hemos visto, el budismo comprometido afirma que su comprensión acerca de los derechos humanos y sobre el medio ambiente se basa en una ética de responsabilidad social y ecológica perfectamente compatible con el lenguaje de la compasión y de la noción de interdependencia mutua de todas la formas de vida, además, conciben ésta respuesta como un mecanismo de medios hábiles adaptado a los problemas contemporáneos.

Otra crítica que emana desde el budismo más comprometido es la demanda de que el budismo reajuste aún más sus principios éticos y morales para que pueda llegar a ser una fuerza capaz de hacer frente y de manera más efectiva a las fuerzas degradadoras del medio ambiente, al estilo de figuras como A.T Ariyatana fundador del movimiento “*Sardovaya Shramadana*” en Sri Lanka, que algunos autores han caracterizado por haber roto el estereotipo tradicional de budismo (como conjunto de creencias para escaparse del mundo) enseñando a comprometerse con él a la vez que desapegarse con una combinación de principios budistas y ghandianos, o Sulak Sivaraksa, co funda-

²³ El Noble Camino Óctuple ofrece la cura para el ciclo de renacimiento, sufrimiento y muerte.

²⁴ Anatman (sin sí mismo) es una enseñanza budista que rechaza la noción de una entidad intrínseca e inmutable en el núcleo de una persona.

²⁵ El término shunyata (vacío) es una doctrina básica en el budismo mahayana que afirma que incluso los dharmas carecen o están vacíos de naturaleza independiente; por ello, y visto desde la perspectiva de la verdad absoluta, la distinción convencional entre nirvana y samsara también está vacía.

dor de la “Red Internacional de Budistas Comprometidos” (TRAINOR, 2006, p. 236), una organización que conecta a budistas comprometidos de todo el mundo y que cuenta entre sus filas con monjes, activistas, académicos y trabajadores sociales, siendo algunos de sus miembros practicantes de otras religiones.

Otro factor de discusión gira en torno a la dieta de los budistas y su primer precepto²⁶, considerado como el más importante: “no matar o dañar a ningún ser humano, animal, pájaro, pez o insecto”. Este precepto, como veremos, no significa que la mayoría de los budistas sean vegetarianos en la práctica.

Buda predicó que debía evitarse matar intencionadamente, de manera que era peor matar a una mosca que comerse el cadáver de un animal. También permitió la ingesta de carne si el monje no sospechaba que el animal había sido matado específicamente para él, pues los monjes vivían de limosnas y no debían privarse de comida, y menos aún si con su rechazo podía privar al donante de hacer mérito. Sin embargo, incluso entre el laicado matar a un animal intencionadamente para ofrecerlo en limosna generaría demérito por la angustia que sufre el animal de camino al matadero y el dolor que sienten cuando se les mata (HARVEY, 1998, p.236).

Ésta concepción también varía según el lugar, en el budismo del sur la condición de vegetariano se admira universalmente y aunque sólo unos pocos son vegetarianos, la mayoría tiene la conciencia intranquila cuando piensa en comer carne y el demérito generado es mayor cuanto más arriba esté el animal en el nivel de existencia, así es peor comer carne de vaca que un ave de corral (HARVEY, 2000, pp.159ss). El “*Lankavatara Sutra*” de la tradición mahayana niega que el Buda permitiera la ingesta de carne a los monjes ya que sostiene que todos los animales han sido parientes en una vida pasada y su ingesta devendría en una reencarnación inferior, además su consumo podría acarrear problemas de salud y su pesada digestión evitar la correcta práctica de la meditación (HARVEY, 2000, p.163). En China el primer precepto se cumple de manera estricta y se practica el vegetarianismo y en Japón los monjes zen la practican usualmente, aunque ha disminuido notablemente debido a la influencia occidental (HARVEY, 1998, p.237). Para el budismo del norte el clima es frío y severo y convierte la práctica del vegetarianismo en inviable, sin embargo los miembros más piadosos evitan todo daño al animal y se desprecia al que trabaja de carnicero; también prefieren matar a un animal grande en lugar de muchos pequeños por la misma cantidad. No obstante, y a pesar de todo, los tibetanos son famosos por su amabilidad y respeto por los animales (HARVEY, 1998, pp. 237-238).

²⁶ En el budismo existen cinco preceptos éticos que es necesario cumplir, el primero de ellos es abstenerse de dañar a seres vivos, el segundo abstenerse de coger lo que no se nos ha dado, tercero desarrollar una conducta errónea con respecto a los placeres sensuales, cuarto abstenerse del habla improcedente y por último abstenerse de caer en estados de estupefacción provocados por bebidas alcohólicas o drogas.

Una posible crítica a la base metodológica de la ecología de las religiones la encontramos en Díez de Velasco (2002): *“La perspectiva de la ecología de las religiones, planteada desde presupuestos rígidos, podría generar también un marco no neutral que anulase el papel del ser humano como creador de religión frente a su papel de mero adaptador de las creencias a las constricciones medioambientales”* (p.19).

CONCLUSIÓN

La religión es un potente catalizador ideológico que no podemos obviar a la hora de transmitir valores de índole ecológica a la sociedad, aunque la valoración de la influencia de las religiones en el pensamiento ecológico es bastante reciente, la ética y los valores que transmite han sido fundamentales para establecer el marco de las relaciones humano-Tierra desde los tiempos más remotos. En este sentido y según el tipo de tradición religiosa, encontramos que dichas relaciones pueden ser en mayor o menor grado respetuosas con el medio ambiente.

En los últimos años hemos asistido a una paulatina y severa degradación del medio ambiente a nivel global y muy en particular en occidente. Autores como Lynn White (1967) atribuyeron parte de la culpa de este hecho al cristianismo y sus principios doctrinales antropocéntricos que promueven y justifican la dominación y explotación del medio ambiente. No obstante, como indicábamos al principio las religiones de todo el mundo han hecho un severo esfuerzo en los últimos tiempos por cambiar este hecho ya sea a través de los diálogos inter-religiosos (cada vez más necesarios en un mundo cada vez más globalizado), la creación de movimientos activistas comprometidos, a través de *forums* y congresos o llamadas de los líderes religiosos. Una prueba reciente de éste último aspecto para el caso del cristianismo la encontramos en el “*Laudato si*”, la primera encíclica enteramente escrita por el actual Papa Francisco presentada al mundo en Julio de este mismo año. El “*Laudato si*”²⁷ está impregnado de la influencia de San Francisco de Asís de tal manera que el propio título del documento hace referencia al “*cántico de las criaturas*”, obra de su autoría. La figura de este santo ha sido utilizada tradicionalmente como paradigma del discurso ecológico y sus preceptos se han relacionado usualmente con el budismo, en dicho cántico hace referencia a la Creación como la “*casa común*” donde conviven todas las criaturas, incluidos los elementos y astros, en hermandad. Desde esta premisa parte el Papa Francisco en su encíclica, que además lleva el subtítulo de “*Sobre el Cuidado de la Casa Común*”, para abordar temas como la naturaleza, la vida animal y las reformas energéticas. A lo largo de los seis capítulos que la componen recuerda que el compromiso de la Iglesia con el medio ambiente no es reciente y para ello recurre a citas de los anteriores papas, como por ejemplo el concepto de “*conversión ecológica*” acuñado por Juan Pablo II, además, realiza una crítica al consumismo y al desarrollo irresponsable y llama por una acción mundial rápida y unificada para combatir la degradación ambiental y el cambio climático. Ésta declaración no sólo sorprende por el compromiso adquirido hacia el deterioro ambiental por el líder espiritual de la mayor religión del mundo en número de fieles, sino por la reinterpretación y puesta

²⁷ Puede leerse el documento completo en: http://w2.vatican.va/content/dam/francesco/pdf/encyclicals/documents/papa-francesco_20150524_enciclica-laudato-si_sp.pdf

en valor de la noción de naturaleza como “hogar común” en el que toda la creación debe vivir en “hermandad”, unas nociones que han sido consideradas “revolucionarias”.

La ética budista en cambio se nos muestra más directamente afín a la naturaleza que el cristianismo en un sentido ecológico. Esta cualidad no se debe sólo a hechos recientes dado que como hemos visto el budismo siempre ha sido, en cierto sentido “medioambientalista”. Sin embargo, si que son recientes en los últimos tiempos movimientos activistas medioambientales, más característicos de un budismo de “nuevo cuño”: *Tzu-chi*, *Fo Kuang Shan* y *Chunghwa* de Taiwan, las órdenes *Won* y *Chontae* de Corea, y *Rissho Koseikai* y *Sokka Gakai* de Japón (TRAINOR, 2006, p.237), o las características llamadas al compromiso del décimo cuarto Dalai Lama a través de las populares redes sociales.

Éstos aspectos desvelan un budismo con una fuerte capacidad de adaptar sus principios al contexto actual. Los budistas comprometidos abogan, si es necesario, por reinterpretar sus principios y amoldarlos a situaciones contemporáneas en pro del bien común, sin embargo ésta no es una cualidad recientemente desvelada del budismo ya que como “religión universal”, con fuerte componente misionero, siempre ha poseído ciertas características y herramientas (medios hábiles) que le permiten ahormar su mensaje a gran variedad de contextos y circunstancias. En este sentido cristianismo y budismo comparten una capacidad de transformación histórica que explica también el antes citado “*Laudato si*” del Papa Francisco.

Si unimos la fuerte capacidad que tiene la religión como transmisora de valores al mensaje abiertamente universalista del budismo y a su capacidad de adaptación y auto-transformación, más el añadido del atractivo que supone para la población occidental una religión que no establece dioses, que puede llegar a parecer un ateísmo o rozar los límites de los discursos de lo no religioso, en la que sus seguidores pueden defender que son ateos, que son sólo espiritualidad, que no siguen una religión, que puede ser complemento de la propia, etc. (BATCHELOR, 2012), con todos estos aspectos, obviar la capacidad de influencia del budismo en la sociedad occidental sería un error, aunque para el caso de España, Díez de Velasco (2013, p.85) apunta que la visibilización del budismo está sesgada debido a nuestra visión que podríamos definir como “nacional-católica”, heredada de nuestro pasado y caracterizada por el antipluralismo, un hecho que habría que ir cambiando poco a poco. No obstante también hay que matizar que ese estigma que pesa sobre las minorías religiosas en España es más laxo en el caso del budismo al estar dotado de las características antes mencionadas, además de ser un boyante producto de consumo y foco de atractivo turístico que desde la obtención en 2007 de la condición de “notorio arraigo” no ha dejado de acentuar su notoriedad y, por ende, ganar adeptos (en su mayoría conversos) a los que instruir y transmitir sus valores.

Independientemente de su visibilización, a la que también se pretende contribuir con este trabajo, hemos comprobado como las comunidades budistas en España (en sus variantes tibetanas, zen y triratna) aplica sus preceptos éticos en la práctica con un gran sentido de responsabilidad ecológica, consiguiendo incluso el reconociendo nacional e internacional de algunas instituciones. Estas técnicas que no sólo aplican, sino que enseñan y difunden, consiguen transmitir unos valores que en la práctica son más eficaces para la preservación del medio ambiente que cualquier utilidad tecnológica actual o futura. Ayudan a fomentar esa “moral ecológica” o “conversión ecológica” y que tantos pensadores, investigadores, científicos, religiosos, etc., invocan como el único medio realmente capaz de cambiar la actual crisis medioambiental.

BIBLIOGRAFÍA

- ANÓNIMO, (S.III a.n.e), *Dhammapada*, trad. J. Mascaró (2010), Barcelona: Clásica.
- BATCHELOR, S. (2012), *Confesiones de un Ateo Budista*, Barcelona: La Llave.
- BERRY, T. (1988), *The Dream of the Earth*, San Francisco: Sierra Club Books.
- COBB, J. A (1965), *Christian Natural Theology*, Philadelphia: John Knox Press.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2013), *Budismo en España: historia, visibilización e implantación*, Madrid: Akal.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2002), *Introducción a la Historia de las Religiones*, Madrid: Trotta.
- DÍEZ DE VELASCO, F. (2014), *Breve Historia de las Religiones*, Madrid: Alianza Editorial.
- DOGEN (1231-1253), *El Gran Shoboguenzo*, trad. Ubalde Merino (1999), [en línea], disponible en: http://www.zenbria.com/modules/do_download.php?index=11.
- MOLLISON, B. (1991), *Introducción a la Permacultura*, [en línea], disponible en: <http://www.ecoosfera.com/2014/09/introduccion-a-la-permacultura-bill-mollison/>.
- GUINN, D. E. (2006), *Handbook of Bioethics and Religion*, USA: Oxford University.
- HARVEY, P. (1998), *El Budismo*, Madrid: Cambridge University Press.
- HARVEY, P. (2000), *An Introduccion to Buddhist Ethicts: Foundations, Values and Issues*, Madrid: Cambridge university Press.
- HULTKRANTZ, A. (1987), "Ecology", en *Encyclopedia of Religion* (Mircea Eliade ed.), New York: MacMillan, vol. 4, 581-585.
- HULTKRANTZ, A. (1966), "An Ecological Approach to Religion", *Ethnos* 31, 131-150.
- HULTKRANTZ, A. (1979), "Ecology of Religions: its Scope and Methodology", en *Science of religion. Estudios on Methodology* (L. Honko ed.), La Haya: Mouton, 221-298.

LINCOLN, B. (1991), *Sacerdotes, Guerreros y Ganado. Un estudio sobre la Ecología de las Religiones*, Madrid: Akal.

MESSER, E. y LAMBEK, M. (2001), *Ecology and the Sacred: Engaging the Anthropology of Roy A. Rappaport*, USA: The University of Michigan Press.

GÓMEZ, F. M. (2010), "L'hort del monestir budista Sakya Tashi Ling. Parc Natural del Garraf", *Quaderns agraris* 34, 33-46.

NAESS, A. (1973), "The Shallow and the Deep, Long-Range Ecology Movement: A Summary", *Inquiry* 16, 95-100.

RAPPAPORT, R. A. (1998), "*Cerdos para los antepasados. El Ritual en la Ecología de un Pueblo en Nueva Guinea*", España: Siglo XXI.

SWEARER, D. K. (2005), "Ecology and Buddhism", en *Encyclopedia of Religions* (Lindsay Jones ed.), New York: MacMillan, vol. 4, 2627-2631.

TRAINOR, K. (2006), "*Budismo: Principios, práctica, rituales y escrituras sagradas; Aspectos históricos, religiosos y sociales*", Barcelona: Blume.

TUCKER, E. M. y GRIMM, J. (2005), "Ecology and Religion. An Overview", en *Encyclopedia of religions* (Lindsay Jones ed.), New York: McMillan, vol. 4, 2604-2616.

WHITE, L. Jr. (1967), "The historical Roots of Our Ecological Crisis", *Science* 155, 1203-1207.

