

Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO)

Maestría en Antropología Social y Política

Tesis de maestría:

*“Etnografía del budismo zen argentino: ritual, cuerpo y poder en la
recreación de una religión oriental”*

Autor: Lic. Catón Eduardo Carini

Director: Dr. Pablo Gerardo Wright

Fecha: Mayo de 2009

Resumen:

Este trabajo contribuye al conocimiento del proceso de pluralización del campo religioso argentino mediante un estudio etnográfico de los grupos budistas zen surgidos en este país durante las últimas décadas. El análisis se focaliza en las prácticas rituales que se llevan a cabo en los centros de meditación, a fin de determinar el significado que las mismas adquieren para sus miembros y el rol que cumplen en la recreación del zen argentino. En este sentido, se indaga el proceso de ritualización que construye el espacio y el tiempo sagrado zen, así como las prácticas y representaciones relacionadas al cuerpo, el sufrimiento y la intersubjetividad. Además, se explora el simbolismo de las ordenaciones monásticas que se llevan a cabo en esta religión, considerándolas como ritos de pasaje que expresan e instituyen el cambio de habitus propiciado por la práctica del zen. Luego se inquiriere en los rituales en tanto medios de construir sistemas de posiciones sociales y de distribuir los derechos y deberes de la vida comunitaria. Así, se examina tanto la estructura de autoridad al interior de un centro zen, como los mecanismos simbólicos que legitiman la centralización del poder en la figura del maestro. Finalmente, se presentan los principios de división fundamentales de las prácticas y representaciones estudiadas, y se establecen una serie de homologías entre los temas principales tratados en la tesis.

Abstract:

This thesis analyses the process of pluralization within religious fields in Argentina through an ethnographic study of the Buddhist Zen groups that have emerged over the last decades. The analysis focuses on the ritual practices that occur in the centres of meditation in order to determine their meaning among the members and their role within the recreation of the Argentine Zen. Along the same lines, the process of ritualization that forges a Zen sacred place and time, the practices and performances related to the body, as well as the suffering and the inter-subjectivity are explored. The symbolism of the monastic ordinations that take effect in this religion are also examined and considered as rites of passage that express and institute the habitus's change, propitiated by Zen practice. The rituals that construct social roles and distribute rights and duties within communal life are also investigated. Thus, both the system of authority in a Zen center and the symbolic mechanisms that legitimate the centralization of the power in the teacher's figure are researched. Finally, we expose the main principles of the division within the studied practices and representations, and we evaluate a series of homologies among the main themes throughout the thesis.

Agradecimientos

Quisiera agradecer a los practicantes y maestros zen que me han abierto las puertas de sus centros de práctica y contestado mis preguntas, especialmente a Roberto Catarinolo, Adriana Vicente, Sonia y Ricardo Toledo, Guillermo Stilsen, Daniel Terragno, Jorge Bustamante, Pedro Flores, Augusto Alcalde, Seizan Feijoo, Toshiro Yamauchi, Martin Borba, Tamara Schapiro, Stéphane Thibaut y Pablo Infantidis. También a mis compañeros de FLACSO: Horacio Esber, Bárbara Martínez, Guadalupe Gallo, Romina Malagamba, Inés Mancini, Leticia D'ambrosio y Marieke Aafjes, con quienes he compartido numerosas horas de cursada: los cafés durante el recreo y las salidas después de clase hicieron de la experiencia de la maestría una de las más gratas que recuerde. A los profesores de la maestría en Antropología Social de FLACSO, por brindar sus conocimientos y contribuir con las correcciones de las monografías de la cursada a la realización de la presente tesis. A Fabián Flores y Mónica Fora (Q.E.P.D.) por apoyarme y guiarme en mis primeros acercamientos a la Antropología de la Religión. Además, le tengo especial gratitud a mi director Pablo Wright, en primer lugar por su calidez humana, y también por apoyarme en la elección temática, por abrirme las puertas de su grupo de trabajo (los proyectos Ubacyt F196 y F150) y por guiarme en cuestiones académicas (especialmente por la tarea de dirección y corrección de este trabajo). El mismo fue financiado por una beca de iniciación a la investigación de la Universidad Nacional de La Plata (2006-2007) y por una beca doctoral del CONICET (2007-2010). Agradezco a ambas instituciones por hacer materialmente posible la investigación. También deseo expresar gratitud a mi codirectora de beca, Liliana Tamagno, por brindarme su apoyo académico y un espacio institucional de trabajo, el Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo; y a mi colega Analía Kerman por la traducción al inglés del resumen de esta tesis. Por último, agradezco a mis padres, Graciela Antonelli y Eduardo Carini, a mis hermanas Greta, Bárbara y Rubí, y a Luciana Leguina por todo el amor y el apoyo brindado.

Índice

	Pág.
Agradecimientos.....	4
Capítulo 1: Introducción.....	7
1.1. El budismo: una religión en continua expansión.....	8
1.2. El desarrollo del zen argentino.....	19
1.3. ¿Quiénes practican budismo zen?.....	34
1.4. Esbozo general de la cosmovisión zen.....	35
Capítulo 2: La estructuración ritual del tiempo y el espacio sagrado.....	43
2.1. Ritualización y segregación.....	43
2.2. El cuerpo y el espacio sagrado.....	45
2.2. Sonidos zen y la construcción del tiempo sagrado.....	50
2.3. Ritual como tecnología del ser.....	54
2.4. El lugar del ritual en el zen.....	58
Capítulo 3: La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad.....	61
3.1. Más allá del enfoque textual: fenomenología de la meditación zen.....	62
3.2. Cuerpo y sufrimiento.....	64
3.3. Atención y habitus.....	75
3.4. Ritual, cuerpo e intersubjetividad.....	89
3.5. Cuerpo y experiencia religiosa.....	97
Capítulo 4: Los ritos de pasaje.....	105
4.1. Los ritos de pasaje del budismo zen en Oriente y Occidente.....	105
4.2. Simbolismo de las vestimentas rituales.....	108
4.3. Preparativos para la ordenación.....	114

4.4. La ceremonia de ordenación.....	121
4.5. Significado de la ordenación para los practicantes.....	128
Capítulo 5: La dimensión política del ritual.....	136
5.1. Comunidades zen como sistemas políticos.....	136
5.2. Sistema ritual de posiciones sociales.....	139
5.3. La dinámica del poder.....	145
5.4. Fundamentos simbólicos del poder.....	149
5.5. Carisma, centralización y poder.....	158
Conclusión.....	163
Glosario.....	173
Bibliografía.....	183

Índice de cuadros

Cuadro 1. Principales divisiones del budismo.....	10
Cuadro 2. Centros y maestros budistas zen en la Argentina.....	34
Cuadro 3. Sistema de posiciones sociales en la <i>Asociación Zen de América Latina</i>	140
Cuadro 4. Principios que estructuran las prácticas rituales.....	165

Capítulo 1

Introducción

En los últimos ciento cincuenta años, el budismo -una de las religiones más extendidas y con mayor número de miembros en el mundo-, trascendió las fronteras que lo confinaban a algunos países de Asia y llegó a hacerse conocido en el resto del mundo. Somos testigos de la globalización de esta religión, un proceso sociorreligioso de transnacionalización y dispersión de un complejo de prácticas y representaciones que proponen un nuevo *ethos* y cosmovisión en Occidente.

Esta tesis es un estudio etnográfico de los grupos budistas zen de la Argentina, cuyo objetivo es contribuir al conocimiento de una de las minorías religiosas menos estudiadas del ámbito local, aportando así al creciente corpus de trabajos sobre la pluralización del campo religioso argentino y sobre la dispersión del Budismo en Occidente. Nuestro propósito específico es responder a la cuestión de cuál es el lugar que ocupa el ritual en la creación y la continuidad de los centros zen argentinos. En este sentido, postulamos que el mismo constituye un elemento de cardinal importancia a la hora de crear un contexto religioso en el que personas de clase media, a menudo con un nivel de educación superior, practican meditación en el marco de una comunidad.

Las temáticas estudiadas se pueden dividir en cuatro ejes. Se indaga, en primer lugar, la cuestión de la dicotomía sagrado/profano en base a la perspectiva sociológica de Emile Durkheim (1968) y Marcel Mauss (1971), junto a la vertiente neokantiana de Rudolf Otto (1980) e histórico-fenomenológica de Mircea Eliade (1967).

En segundo lugar, se investiga la dimensión fenomenológica de la meditación, en particular las prácticas y representaciones relacionadas al cuerpo, el sufrimiento y la intersubjetividad, tomando como horizonte conceptual la obra de Merleau-Ponty (1993), Michael Jackson (1983, 1998), Tomas Csordas (1993, 1999), Michel Foucault (1982,1990) y Pierre Bourdieu (2005, 2007).

En tercer lugar, de acuerdo con el trabajo pionero de Arnold Van Gennep (1986) y los desarrollos posteriores de Víctor Turner (1974, 1999) y Bourdieu (2007), se analizan los ritos de pasaje zen, poniendo el foco en las ordenaciones monásticas. Por último, se inquiere en la cuestión del poder y la autoridad, situando la problemática dentro de la antropología simbólica e interpretativa de Max Weber (1964, 1996), Clifford Geertz (1997, 2000), Ronald Cohen (1979) y Georges Balandier (2004).

En esta introducción realizaremos una breve recorrida por la historia del budismo, desde su surgimiento hasta su dispersión en Occidente. Luego situaremos nuestra problemática definiendo el objeto de la tesis y la metodología empleada. Tras ello, reseñaremos la trayectoria de los centros budistas zen que surgieron en la Argentina en las últimas décadas, el sector socioeconómico al que pertenecen sus integrantes y los aspectos centrales de su cosmovisión.

1.1. El budismo: una religión en continua expansión

El fundador del budismo fue Sidharta Gautama (557-487 a.c.), conocido como “Buda” –el despierto-, un príncipe de la India que abandonó su reino y su familia para buscar una forma de liberarse del sufrimiento humano y encontrar la verdad espiritual. El Buda, luego de seis años de prácticas ascéticas, alcanzó el estado de iluminación y de trascendencia del mundo condicionado. A partir de este momento, dedicó su vida a enseñar un nuevo camino espiritual, accesible a todos

los que quisieran buscar la realización y renunciar a la vida mundana, y por esto desafiando las religiones brahmánicas de la época basadas en un estricto sistema de castas (Dragonetti 1967, 1999; Smith 1963)

En un principio, el budismo gozó de poca aceptación en su país de origen, aunque en el siglo III a.c. el rey Asoka, unificador de gran parte de la India, se convirtió a la religión del llamado “iluminado” y la difundió por todo el imperio. Hacia el inicio de la era cristiana el campo religioso indio fue ganado nuevamente por las religiones tradicionales, aunque ya estaba en marcha un proceso de expansión del budismo hacia el resto de Asia. Éste se dispersó siguiendo dos corrientes geográficas y doctrinales principales: la primera comienza ya en tiempos de Asoka, cuando este rey manda misioneros al sudeste asiático a difundir la doctrina. Ceilán, Birmania, Tailandia y Camboya se convierten al *theravada*¹, una de las dos grandes subdivisiones del budismo, en los primeros siglos de la era cristiana. Por otro lado, a partir de los siglos II al VI d.c. la rama del budismo denominada *mahayana* se esparce por China, Corea, Japón y el Tibet (Blondeau 1990; Bowker 2000; Dragonetti 1967, 1999; Smith 1963; Thapar 1960).

El budismo zen pertenece al budismo *mahayana*². Su origen se remonta a un monje hindú llamado Bodhidharma, quien va a misionar a China en el siglo VI y funda la escuela *chan*, desarrollada luego en Japón bajo el nombre de zen. En este último país el zen se subdividió en varias líneas, las dos más importantes son el zen *soto* y el zen *rinzai*. También el zen se difundió por Corea, en donde adquirió características propias (Castro 2002; Pereira 2006, 2007; Smith 1963).

¹ Los términos japoneses o sánscritos señalados en cursiva son explicados en el Glosario.

² Ver cuadro 1 (pág. 10).

Cuadro 1. Principales divisiones del budismo

ESCUELAS		PAISES	
Theravada		Tailandia Camboya Laos Myanmar Sri Lanka	
Mahayana	Chan	China	
	Tien-tai		
	Lut-sung		
	Ching-tu-tsang		
	Seon	Corea	
	Jogye		
	Taego		
	Shingon	Japón	
	Kegon		
	Tendai		
	Jodo-shu		
	Zen		Soto
			Rinzai
			Obaku
	Amidismo		
Nichiren			
Vajrayana	Kagyú Sakya <u>Nyingma</u> Gelugpa		Tíbet Bután Mongolia

Los primeros contactos del mundo occidental con el budismo se vinculan con la expansión colonial de países como Inglaterra, Portugal y Alemania. Los misioneros recogieron relatos y descripciones de las religiones orientales que fueron llevados a Londres y París³. Luego, a partir de mediados del siglo XIX hubo un gran interés por estas religiones: gran cantidad de textos fueron traducidos por orientalistas occidentales. Filósofos, poetas e intelectuales comenzaron un proceso de apropiación discursiva del Budismo como un *texto sin contexto*

³ La primera biografía del Buda conocida en Europa fue relatada por el explorador y comerciante genovés Marco Polo (Vofchuk 2001)

(Baumann 2001, Said 2002) que popularizó esta religión en Europa y América⁴. A principios del siglo XX comenzaron a aparecer las primeras instituciones que sostenían ideas budistas fundadas por occidentales (por ejemplo *The Pali Text Society*), al mismo tiempo que maestros budistas asiáticos fundaron los iniciales grupos europeos. Pero no es sino hasta la segunda mitad del siglo XX que estos núcleos crecieron y tuvieron un mayor impacto. En efecto, durante los años sesenta y setenta se produjo el “zen boom” europeo y norteamericano, cuando una gran cantidad de occidentales se abocaron a la práctica de la meditación y el estudio de la filosofía zen. Gran parte de este interés se debió a la labor de intelectuales occidentales u orientales que escribieron y publicaron libros sobre la filosofía y la cosmovisión zen⁵. Estas interpretaciones influenciaron las ideas de la contracultura de EEUU, y posteriormente fueron adoptadas en el marco del movimiento de la Nueva Era (Amaral 1998; Carozzi 1998, 2000a, 2000b; Heriot 1994).

En este punto es preciso remarcar que el desarrollo del camino espiritual fundado por el Buda en el ámbito occidental presenta algunas características particulares, las cuales lo distinguen de la forma en que se esparció históricamente por Asia. En los países orientales fue introducido de “arriba hacia abajo”, como una religión de estado promovida por el gobierno, centrada en prácticas rituales⁶, en un proceso que implicó un largo período de tiempo. Por el contrario, el budismo en Occidente fue introducido de “abajo hacia arriba”, fuera de cualquier proyecto estatal, por personas interesadas en la meditación y la filosofía budista que, aunque contaban con escasos recursos en términos de poder, desencadenaron un rápido desarrollo de escuelas budistas en todo el mundo (Baumann 2002; Weber 1996).

⁴ Para la influencia del budismo y el zen en filósofos y artistas occidentales, v. Detweiler (1962), Dumoulin (1981), Elman (1983), Jackson (1968), Wyman (1949).

⁵ Entre los más conocidos figuran Hubert Benoit (2001), Eugen Herrigel (1998), Christmas Humphreys (1962), D. T. Suzuki (1961) y Alan Watts (1987).

⁶ Y, como señala Weber, con el fin de “domesticar a los súbditos” y aprovechar el conocimiento de la escritura por parte de los monjes para organizar la administración del estado (Weber 1998:270-303).

Diversos autores han abordado este fenómeno, frecuentemente desde una perspectiva histórica y sociológica que toma en cuenta los cambios, adaptaciones y dilemas que conllevan el establecimiento de centros budistas de distinta denominación en Europa (Baumann 2001, 2002; Koné 2001, 2002; Obadia 2001), EEUU (Hughes Seager 2002; Lachs 1999; McMahan 2002; Mullen 2004; Numrich 1996; Padget 2000, 2002; Preston 1988), Canadá (Matthews 2002), y Australia (Spuler 2002; Trembath 1996)⁷. Los estudios en América Latina son escasos –en Argentina sólo recientemente se ha comenzado a explorar el fenómeno del budismo local desde la perspectiva de la ciencias sociales (v. Carini 2005, 2006a, 2006b; Viglianchino 2005)⁸-, aunque una excepción es el caso de Brasil, en donde varios investigadores tienen una amplia experiencia en el estudio del tema que aquí nos ocupa (v. Alves 2004, 2006; Madalena Genz 2005, 2006; Pereira 2002, 2007; Rocha 2000, 2001, 2006; Shoji, 2002, 2006; Usarski, 1998, 2002a, 2002b, 2004, 2006^a, 2006b).

Rituales, orientalismos y rupturas: del objeto de la tesis

Con el fin de aportar al conocimiento del proceso de dispersión del Budismo en Occidente –y además, al estudio de una de las heterodoxias⁹ menos investigadas del campo religioso¹⁰ argentino-, en esta tesis indagaremos etnográficamente en los grupos budistas zen argentinos, en su historia, cosmovisión y, sobre todo, en sus prácticas rituales.

⁷ Asimismo, sobre el budismo en Occidente pueden encontrarse trabajos más panorámicos, tales como los de Bell (2002), Coleman (2001), Freiburger (2001), Prebish y Baumann (2002), Tweed (2002) y Wallace (2002).

⁸ También se puede encontrar alguna información del budismo –no así del zen- en manuales generales del campo religioso argentino –v. Bianchi (2004) y Mallimaci (2003).

⁹ El término heterodoxia es aquí empleado en el sentido de grupo que ocupa una posición periférica dentro del campo religioso argentino, tal como es trabajado en los proyectos Ubacyt F196 y F150, del cual formo parte (ver Wright 2004 y 2008).

¹⁰ Me refiero a la noción de “campo religioso” siguiendo, por supuesto, las conceptualizaciones del sociólogo francés Pierre Bourdieu (1990, 2003).

En este sentido, la pregunta central que orienta la investigación es la siguiente: ¿qué lugar ocupa el ritual en la creación y la continuidad de los centros zen argentinos? Y aquí es preciso mencionar que centrarse en el estudio de las prácticas rituales no es tanto una delimitación temática como una opción teórica, una estrategia metodológica y un producto de la ruptura personal con preconcepciones sobre el zen, que posibilitaron centrarme en el ritual como ámbito de estudio durante el trabajo de campo.

Con respecto a este último punto, dicho quiebre se produjo en relación a cierto imaginario orientalista sobre el zen que lo muestra como un texto sin contexto. Así, mi primer encuentro con esta religión fue a través de la lectura de libros escritos por autores occidentales y orientales, que representan esta doctrina como un discurso filosófico y psicológico que puede ser comprendido conceptualmente, fuera del contexto de una religión organizada social y comunitariamente. Por ejemplo, Alan Watts (1987:11-12), uno de los mayores exponentes del zen en el ámbito de la contracultura norteamericana de los años sesenta, señala que:

El estudio del zen en Occidente encuentra su lugar en tres ámbitos principales: el filosófico, dando una alternativa al positivismo lógico y al empirismo; el científico, influenciando la psicoterapia, la semántica y la metalingüística; y el artístico, influenciando la arquitectura y la cerámica [...] Es sumamente halagüeño que no se haya convertido, en proporción importante, en un nuevo culto.

Sin embargo, el zen encuentra su lugar en Occidente no sólo en los tres ámbitos que señala Watts, sino también como una alternativa más que contribuye a enriquecer el campo religioso de cada país en el que se ha desarrollado. Además, la lectura intelectualizada del zen promueve la idea de que este es un sistema de pensamiento que, al estar más allá de los dogmas, las estructuras y los formalismos, puede prescindir de rituales, ceremonias y comportamientos estereotipados. Por ejemplo, Hubert Benoit, un psiquiatra francés que escribió un conocido libro

sobre el zen empleando principalmente conceptos occidentales, más cercanos a la psicología que a una religión oriental, mantiene en aquel:

El zen no es una iglesia a la que se pueda o no pertenecer, es un punto de vista universal, accesible a todos; no es un partido al cual se pueda uno afiliar y al cual se deba lealtad. En mi búsqueda de la verdad, puedo nutrirme de la perspectiva zen sin necesidad de vestirme – verdadera o metafóricamente – con ropajes chinos o japoneses (Benoit 2001:12).

Esta idea del zen, que de algún modo había asimilado¹¹, se vio drásticamente cuestionada la primera vez que asistí a un *dojo*¹² en la ciudad de Buenos Aires, luego de meses de buscar algún lugar para hacer meditación. Aunque había practicado *aikido* y estaba familiarizado con la formalidad y la atmósfera solemne de un *dojo*, la experiencia inicial en el zen me impresionó vivamente. El altar con el Buda y otros objetos rituales, el incienso, las paredes decoradas con caligrafías, las extrañas vestimentas color negro de las personas allí presentes y sus cabezas rapadas, el sonido de los *sutras*, las campanas y el silencio: todo ello me sumergió en una experiencia sensorial exótica, en donde cada uno de mis sentidos experimentó nuevas sensaciones.

En esos primeros contactos con el budismo zen, me di cuenta que el que se inicia en la práctica se enfrenta a un gran desafío: aprender la forma correcta de desenvolverse en el espacio sagrado que es el *dojo*, pues los saludos rituales, las postraciones y la propia meditación zen implican la puesta en práctica de una compleja *performance* corporal, una manera específica de situar el cuerpo en el espacio, en posturas pautadas y a distancias socialmente establecidas.

¹¹ Y que corresponde con la primera apropiación del budismo en Occidente, caracterizada por una lectura intelectualizada de esta religión: ver, por ejemplo, Baumann (2002), Pereira (2007), Rocha (2000), Shoji (2002) y Sharf (1995).

¹²El *dojo* en cuestión era el que la Asociación Zen de América Latina tenía en la calle Medrano al 2000, actualmente funcionando en Scalabrini Ortiz al 700, de la Ciudad de Buenos Aires.

Paralelamente, se requiere el aprendizaje de rituales orales: cantos, recitaciones y dedicaciones, tanto en japonés como en castellano, y el uso de hábitos o vestimentas religiosas. También existen una serie de ceremonias especiales, tales como la toma de preceptos -una especie de bautismo-, la ordenación monástica y la consagración del maestro, que pueden ser consideradas como ritos de paso, delimitando las etapas por las que transita un practicante zen. Por otra parte, las actividades cotidianas de un centro zen se estructuran en base a una distribución comunitaria de roles rituales tradicionalmente establecida, en base a la mayor o menor habilidad de cada practicante en desempeñarlos.

De modo que la experiencia en el campo me fue revelando que el imaginario intelectualista y descontextualizado del zen, popularizado por autores orientalistas, si bien es plausible en cuanto se piensa en el aspecto filosófico de esta religión, es incompleto, pues ignora que el budismo zen en Occidente es también un fenómeno socio-religioso, transmitido por medio de instituciones en las cuales existe una ritualidad altamente desarrollada, necesaria para la transmisión y la legitimidad de la enseñanza. Romper con esta noción preconcebida es animarse a sumergirse y poner el cuerpo en el campo fenoménico en el cual no sólo se estudia intelectualmente, sino que también se vive y se practica el budismo zen.

Por otro lado, a propósito del aspecto metodológico vinculado a la selección del ritual como tema de la tesis, pienso que el mismo es uno de los conceptos medulares de las ciencias sociales que, al igual que la noción de “relaciones de género”, por referirse a fenómenos en cierto sentido ubicuos, posibilitan, por un lado, encontrar su referente donde quiera que se mire, y por otro lado, estructurar y jerarquizar el campo de acuerdo con el esquema de percepción y apreciación que el propio término proporciona. Así, seleccionar como eje las prácticas rituales se constituyó en este estudio en una estrategia metodológica, una forma de entrar en el campo que permitió indagar y analizar cuestiones empíricas tales como, por ejemplo, las representaciones,

las relaciones de poder y la problemática del cuerpo, situándolas en relación al ritual, explicando al ritual y siendo explicadas por él.

Y por último, esta perspectiva metodológica es indisociable de una posición teórica que sitúa al ritual como una dimensión fundamental de la vida social. No es éste el lugar para presentar o debatir las distintas teorías sobre el ritual –a lo largo de la tesis iremos citando a los autores que iluminaron nuestra indagación sobre la ritualidad zen-, pero sí para señalar que el lugar dado al ritual se encuentra vinculado con nuestra relación –en tanto estudiante y tesista- con el campo de la antropología y la sociología de la religión. Esto condicionó la lectura de determinados autores, conceptos y teoría, por un lado, y la forma en que fui construyendo mi manera de ver espacio etnográfico, por el otro.

En este sentido, a medida que comencé a familiarizarme con los trabajos etnográficos y los conceptos teóricos de este campo teórico, se estructuraba y se enriquecía mi visión del campo etnográfico. Aparecían, ahora sí, no sólo rituales, sino rituales de pasaje, rituales auditivos, rituales que construyen un tiempo y un espacio sagrado, y rituales que estructuran posiciones sociales. Surgían ante mi vista relaciones jerárquicas y horizontales, relaciones de poder, conflictos y tensiones. Lo que queremos destacar es que no es como si existiera una teoría por un lado y un campo fenoménico por el otro, pues ambos son co-emergentes: el campo, como campo antropológico, emerge en el momento en el que se incorporan los conceptos y los esquemas de apreciación de la teoría antropológica. Se habita el campo como etnógrafo en el momento en que la propia subjetividad es habitada por la etnografía –sus conceptos, teorías, cuestiones a investigar y temas a ignorar. En otras palabras, pienso que el sujeto antropológico construye el campo en la medida que incorpora un *habitus* académico.

Metodología empleada

Este trabajo es fruto de una investigación que siguió una metodología etnográfica, en la cual el interés radicó en la descripción de los hechos observados para interpretarlos y comprenderlos en el contexto global en que se producen, con el fin de explicar los fenómenos religiosos en su complejidad sociocultural. Se emplearon técnicas de investigación tales como la observación participante, las entrevistas abiertas y semi-estructuradas, el fichado bibliográfico y la recolección de documentos propios de los grupos estudiados. El registro de datos realizó a través de notas de campo, grabadores magnetofónicos y fotografía.

La observación participante fue realizada en siete de los nueve grupos zen que investigamos. Dos de ellos hace tiempo que se disolvieron, aunque consideramos que recuperar su historia a través de materiales escritos y entrevistas con sus antiguos líderes tiene valor para esta investigación debido a que son parte de la historia del budismo en la Argentina, y ayudan a clarificar con su especificidad los factores que posibilitan la continuidad de un grupo y los que determinan su disolución. Llevamos a cabo observación participante en un grupo en el preciso momento en que se disolvía, lo cual enriquece la comprensión de este proceso.

Por las características de nuestro referente empírico, más que una estancia prolongada en el tiempo y en un solo lugar, nuestro trabajo de campo fue multi-situado (Marcus, 1995). Por lo tanto, los periodos de participación en la vida comunitaria de los grupos zen, lejos de ser una co-residencia, son mejor expresados como una “frecuentación profunda” con observación participante. La dinámica de visita al campo fue de tres tipos: primero, la concurrencia a prácticas de meditación regulares (de al menos una vez por semana) que la mayor parte de los grupos sostienen como su actividad rutinaria principal. Estas prácticas duran entre cuarenta minutos y una hora y media, tras lo cual puede haber alguna ceremonia o ritual, y un momento de

sociabilidad informal. Segundo, la participación en “jornadas” de práctica de un día, en las cuales se realiza meditación intensamente, además de otras actividades como el trabajo comunitario o ejercicios físicos. Tercero, la participación en lo que dentro del mundo zen se conoce como *seshin*, lo que implica un período de convivencia de más de dos días con el objetivo de practicar meditación en comunidad. Este tipo de evento es el más rico para observar los distintos aspectos de las prácticas y representaciones zen, son el punto máximo de expresión de su cosmovisión, de las *performance* rituales, de la organización social del grupo y de los momentos de sociabilidad informales.

Las entrevistas (unas treinta en total) fueron realizadas en contextos distintos de los mencionados anteriormente, generalmente en bares de la ciudad de Buenos Aires o en el domicilio de los entrevistados. Además, como ya señalamos, realizamos un relevamiento bibliográfico de lecturas de antropología de la religión, rituales y cosmovisiones religiosas, y también estudios específicos sobre grupos budistas en Occidente.

Es relevante mencionar, a fin de, como propone Bourdieu, objetivar el sujeto objetivante situándolo en la posición social desde la cual construye su objeto, que yo he sido y continuo siendo un practicante de meditación zen desde el año 2000, perteneciendo durante todos estos años a la *Asociación Zen de América Latina*. Por lo tanto, el trabajo de campo antropológico estuvo entrelazado con una participación personal en las prácticas de meditación zen y con una pertenencia activa tanto en este grupo como en los demás.

En la práctica etnográfica esta situación presenta, a mi entender, dos consecuencias metodológicas: ha facilitado el acceso a ciertos ámbitos, conversaciones y experiencias vedados a quien tiene una participación en el campo menos comprometida, otorgando la ventaja de conocer a la comunidad “desde adentro”. En este sentido, considero fundamental la experiencia participativa en la práctica de la meditación zen, pues permite experimentar en el propio cuerpo

las vivencias de las que hablan los informantes. Por otro lado, esta circunstancia implica el riesgo de naturalizar la experiencia de campo por el hecho de resultar demasiado familiar, por lo que en un momento posterior de análisis de datos se intentará realizar un ejercicio de desconstrucción de la participación personal en el campo. Es con la convicción de que la objetividad en ciencias sociales se vincula más con la explicitación del contexto de producción del conocimiento, que con una mirada aséptica y distante del fenómeno estudiado, que se considera necesario señalar la relación entre el campo y el investigador.

En el siguiente apartado brindaremos un panorama etnográfico de los grupos zen argentinos, su historia y origen, a fin de tener una perspectiva general del referente empírico en el cual hemos realizado el trabajo de campo.

1.2. El desarrollo del zen argentino

Dentro del contexto argentino encontramos una amplia gama de linajes y escuelas que le otorgan a cada uno de los grupos zen una idiosincrasia propia. Un primer paso que permite abordar esta variabilidad es comenzar por las tres vías de entrada del budismo en los países occidentales: primero, mediante instituciones ligadas a migraciones asiáticas; segundo, a través de maestros misioneros de origen oriental; y tercero, por maestros occidentales que aprendieron, ya sea en cualquiera de los dos contextos anteriores, o en los países donde esta religión se encuentra arraigada desde hace siglos¹³.

¹³ Ver el cuadro 2 (pág. 34) para un esquema de los centros y maestros zen en la Argentina.

Inmigrantes y maestros japoneses

La llegada del budismo vinculada a maestros e instituciones ligados a diásporas orientales ha cumplido un rol importante en la dispersión del budismo en Occidente, especialmente para el caso del budismo chino, el coreano y el vietnamita, difundidos principalmente debido a migraciones globales (Beyer 1998). No obstante, el budismo zen en gran parte del mundo no tiene un origen étnico, salvo el caso de Brasil, donde ha sido fundamental la migración japonesa en el establecimiento de esta religión (Rocha 2000, 2001, 2006). Por otra parte, los inmigrantes japoneses que vinieron a la Argentina no trajeron el budismo zen como parte de su bagaje cultural, ya que aquellos en su mayoría, o bien se convirtieron al cristianismo, o pertenecían originariamente a la escuela budista *Jodo Shinshu* (Mallimaci, 2003). En suma, en la Argentina el público zen está compuesto casi exclusivamente de nativos sin antepasados orientales y la movilidad de individuos o familias japonesas no cumplió ningún rol en la difusión local del zen.

Como dijimos, la segunda vía de entrada del budismo es través de maestros que realizaron actividades misioneras, teniendo como objetivo un público occidental. La importancia de las misiones budistas encabezadas por algún líder carismático en el establecimiento del zen fuera de Asia ha sido destacada por numerosos investigadores (v. Preston 1988, Obadia 2001, Beyer 1998, Koné 2001, McMahan 2002).

En la Argentina, dos maestros japoneses desempeñaron actividades de difusión del zen. Uno de ellos es Ryotan Tokuda, quien llegó a Brasil en 1968 para dirigir un templo de inmigrantes japoneses. Tokuda se destacó por abrir las puertas de aquel a los brasileños no japoneses y por difundir el zen por todo el país, más allá del ámbito de la colectividad. Este maestro comenzó sus visitas a la Argentina en 1984 y vivió un tiempo en Buenos Aires a mediados de los ochenta. Tenía un lugar de práctica en San Miguel, una casa de campo en donde

organizaba jornadas y *sesshines*. Pero si bien los comienzos de su misión fueron prometedores, y había grupos de gente interesados en su enseñanza, Tokuda no ha vuelto a difundir el zen en el país desde el año 1986 y el grupo local relacionado a él se disolvió. Según relatan algunos interlocutores, Tokuda, quien estaba en pareja con una mujer argentina y tenía un pequeño hijo con ella, desapareció repentinamente sin avisar. Actualmente desarrolla una intensa labor de difusión del zen en Francia.

Otro centro zen –hoy disuelto- relacionado a la actividad misionera de un monje japonés es el *Dojo del Árbol*. Éste es un grupo que funcionó en la Argentina en la década de los noventa, y fue dirigido por el maestro japonés Daigyo Moriyama y su discípula francesa, Joshin Bachoux. Moriyama nació en 1938 en Japón y estudió filosofía en Tokio; a los veintidós años comenzó a practicar zen con Hakusan Koojun Roshi y se ordenó monje dos años más tarde. Luego de residir en distintos templos de Japón, fue a los Estados Unidos a dirigir el *Sogoji Zen Temple* de San Francisco, de la línea de Shunryu Suzuki¹⁴. Allí se quedó tres años y después retornó a Japón donde fundó su propio templo, *Zuigakuin*, en el año 1978. En 1992 fundó un nuevo templo en Francia, llamado *Hokaiji International Zen Temple*. Entonces, como su maestro Niwa Zenji le pidió que vaya a América del Sur, llegó a Brasil en 1993 para dirigir el templo *Bushinji* de la colectividad japonesa. El periodo en el cual Moriyama estuvo en Brasil -entre 1993 y 1996-, fue empleado en una intensa actividad misionera, no restringida a los inmigrantes japoneses, creando numerosos centros zen en Brasil, Uruguay y Argentina. Aunque Moriyama volvió a *Zuigakuin* en Japón, siguió frecuentando sus grupos de meditación en América del Sur. Posteriormente, en el año 2000, volvió a Brasil donde fundó el *Templo Dogen Zenji* –ubicado en la ciudad de Porto Alegre¹⁵. Bachoux, la discípula francesa de Moriyama, comenzó a practicar zen en Francia a la edad de treinta años, y más tarde fue al templo *Zuigakuin* para estudiar zen con Moriyama. El

¹⁴ Uno de los maestros zen japoneses que fue a enseñar a Estados Unidos en la década del sesenta. Escribió el famoso libro “Mente zen, mente de principiante” (1987).

¹⁵ Cfr. la tesis de maestría de Madalena Genz (2005) sobre el centro zen de Moriyama en Porto Alegre.

Dojo del Árbol surgió cuando Helen, una mujer argentina profundamente interesada en el zen, se puso en contacto con Bachoux para que viniera a enseñar meditación a su propio país. A su vez, tanto la maestra francesa como su maestro japonés, tenían interés en abrir un grupo de meditación en la Argentina –por esa época se desarrollaba la actividad misionera de Moriyama en Brasil y Uruguay-, por lo que a principios de los noventa Bachoux y Moriyama realizaron su primera visita al país. Estos viajes se repitieron durante años y en ellos se realizaban retiros de meditación, conferencias sobre el zen y ordenaciones budistas¹⁶. Con el tiempo Helen, su marido y otra practicante abrieron un lugar para practicar meditación varias veces por semana, con el objetivo consolidar el grupo y darle continuidad a la disciplina zen cuando no estaban sus maestros. El *Dojo del Árbol* funcionó en varios sitios, entre ellos la casa de Helen, y estuvo abierto desde el año 1996 hasta el año 2002. Las razones por las cuales el grupo finalmente se disolvió radican en algunas dificultades económicas y familiares de los nexos locales de los dos maestros extranjeros.

De modo que la línea de entrada del zen a través de monjes japoneses misioneros quedó trunca, a diferencia de otros lugares, como Estados Unidos, Europa, Brasil y Perú donde fue muy importante. De todas formas, es preciso destacar la influencia de maestros japoneses como Tokuda y Moriyama que, si bien actualmente no realizan actividades misioneras en el país, dejaron su impronta en el zen local: Moriyama a través del *Dojo del Árbol*, y especialmente Tokuda quien, con sus visitas al país a mediados de la década del ochenta, marcó rumbos y cristalizó vocaciones en toda una camada de maestros que posteriormente crearon varios grupos zen –la *Shanga Vimalakirti*, el *Templo Serena Alegría* y el *Centro Nanzenji*. Esto nos lleva directamente a la tercera línea de entrada, la representada por maestros occidentales que enseñan

¹⁶ Por ejemplo, tengo el registro escrito de una conferencia que Bachoux pronunció en octubre de 1996 en el *Teatro San Martín de Buenos Aires*, e informes de que fue entrevistada en televisión por la conductora y modelo Mariana Arias, y en la radio por el periodista Rolando Hanglin.

zen tanto en sus propios países como en el exterior. Para el caso de Argentina, podemos distinguir, por un lado, a los maestros nativos, y por el otro, a los misioneros no japoneses.

Maestros zen argentinos

Con respecto a la primera subdivisión, algunos grupos zen fueron creados desde mediados de los años ochenta debido a que algunos argentinos viajaron al exterior para estudiar budismo zen con reconocidos maestros internacionales y luego volvieron al país donde formaron grupos locales. Uno de ellos es Jorge Bustamante, quien actualmente es un maestro de reconocida trayectoria en el país. Comenzó a interesarse en el zen en los años setenta, leyendo las obras disponibles en ese momento –e.g. Suzuki (1961), Herrigel (1998) y Watts (1987). Motivado por estas lecturas, se dirigió a la embajada japonesa para averiguar dónde podía contactarse con algún grupo de meditación zen, donde le dijeron que tenía que ir a Japón, pues en la Argentina no había ninguno. Pero al parecer no solo en Japón se podía estudiar el zen: en 1984 fue a Europa a practicar en el templo *La Gendroniere*, de París, fundado por el recientemente fallecido Taisen Deshimaru, el carismático maestro introductor del zen *soto* en Europa y fundador de la *Asociación Zen Internacional* (AZI). Allí se ordenó monje y, luego de su regreso en el año 1985, formó un grupo de práctica de *zazen* en Argentina. Este grupo fue visitado en los años siguientes por conocidos monjes de la *sangha* de Deshimaru, tales como Michel Bovay y Philip Cupé. Bustamante continuó realizando frecuentes viajes al templo de Francia, y en 1992 su grupo de meditación –ubicado en la Ciudad de Buenos Aires- recibió el nombre de *Ermita de Paja*. El mismo continuó vinculado a la AZI hasta que se separó de dicha organización en 1994, debido a algunas discrepancias con la forma en que se manejaban sus líderes. Bustamante viajó a Japón en 1995, donde conoció a su actual maestro Sama Tangen, que pasó a ser el referente de la *Ermita*.

Actualmente, Bustamante lidera una comunidad de medio centenar de miembros en la Argentina, todos argentinos no orientales. En Chile, un monje zen, discípulo de Sama Tangen, tiene un templo al cual viajan los miembros de la *Ermita* para realizar retiros de meditación.

Ricardo Dokyu, otro maestro argentino, se interesó por el zen en 1984 cuando una amiga lo invitó a una conferencia que iba a realizar Ryotan Tokuda en Buenos Aires. Ese mismo año fue para Brasil y estuvo un año y medio en el *Zen Center de Belo Horizonte* y en el *Monasterio Budista Pico do Raios* en Ouro Preto. Allí fue ordenado por Tokuda, y en 1985 volvió a la Argentina. En 1991 fue a Japón y pasó cinco años en un templo zen de la ciudad de Nagoya. Allí conoció a su nuevo maestro, Nakamura Doyu, con el que continuó sus estudios sobre el zen. Luego de este período en el templo, pasó a una fase de entrenamiento intensivo en el monasterio *Eiheiji*, la sede mundial del zen *soto*, donde permaneció cuatro años, hasta el 2001 cuando volvió a la Argentina. En el 2002 fue reconocido como maestro y monje misionero y comenzó a difundir el zen en Argentina. Actualmente, Dokyu realiza conferencias sobre el zen y dirige un grupo de práctica de meditación –*Templo Serena Alegría*– en el centro de Buenos Aires, que funciona en un departamento del barrio Congreso en Capital Federal –allí también se realizan otras prácticas psicofísicas y espirituales tales como yoga y masaje japonés. Además, todos los meses organizan jornadas de medio día de meditación, y periódicamente *sesshines* de varios días –para lo cual alquilan una casona en el Tigre (Provincia de Buenos Aires) o una casa de ejercicios espirituales cristiana. Dokyu ha sabido insertarse en distintos ámbitos institucionales para dar promoción a su actividad misionera. En la sede cultural de la *Editorial Kier* ha dado conferencias y mantuvo hasta hace poco tiempo un espacio para practicar meditación una vez a la semana. Además se ha vinculado con el *Jardín Japonés* de la Ciudad de Buenos Aires, donde una vez por mes pronuncia una charla pública sobre el zen. También ha realizado actividades conjuntas con otros profesores, por ejemplo “seminarios del *ki*”, en los cuales se practica *aikido*, *shiatsu* y meditación zen, y

seminarios de “yoga y zen en la vida cotidiana”. El grupo consta de unos veinte practicantes, y varios de ellos ya se han ordenado monjes zen.

Otro grupo en el cual podemos rastrear la influencia seminal de Tokuda es el *Dojo del Jardín*, pues una de las personas que comenzó a practicar zen con este maestro, Aurora Oshiro, gestionó un espacio en el *Jardín Japonés* para realizar meditación zen. El centro se empezó a articular en dicho espacio a partir de 1987, y con el tiempo fue sumando practicantes. Se conformó un núcleo de gente de unas treinta personas, y mucha circulación de nuevos participantes que iban a probar la meditación al *Jardín Japonés*. Además, los integrantes del *Dojo del Jardín* disponían de otros lugares en los cuales se reunían semanalmente a practicar *zazen*, los cuales eran proporcionados por algunos de sus practicantes en forma gratuita -un estudio de abogacía, una casa particular y el consultorio de Aurora Oshiro. En el *Jardín Japonés* sólo pagaban la entrada al predio y algún dinero voluntario para hacer una donación a la institución. En 1993 Aurora Oshiro fue a Japón a participar del Campo de Verano¹⁷ internacional de *Jogoji*, un templo dirigido por un maestro llamado Ikoroshi, quien era uno de los pocos japoneses dispuestos a enseñar zen a extranjeros. En 1995 Aurora Oshiro vuelve a Japón con la idea de quedarse a residir en el templo. Los siguientes años vivió en *Jogoji*, aunque volvía a la Argentina cada tanto para dirigir su grupo local. Mientras tanto, los participantes que se quedaron se responsabilizaron en llevar adelante el grupo.

En los años subsiguientes, otros miembros del *Dojo del Jardín* fueron a Japón invitados por Aurora Oshiro, con el objetivo de vivir una experiencia monástica tradicional del zen. En total nueve argentinos fueron a Japón durante al menos seis meses, y tres de ellos se ordenaron monjes. Pero en el año 2000 el grupo sufrió un revés importante con la nueva política de administración del *Jardín Japonés*, que no quería más un grupo zen allí, y se tuvieron que ir. Al

¹⁷ Ver Glosario.

igual que antes, siguieron juntándose en varios lugares prestados, transitorios, pero sin el referente fijo del *Jardín Japonés*; el centro paso a llamarse “*Zen de Sur*” (o “*Nanzenji*”). La cantidad de miembros comenzó a mermar pues, según me comentaron mis interlocutores, las instalaciones no eran muy adecuadas en cuanto a infraestructura, y los lugares no eran tan públicos ni tenían la convocatoria del que habían dejado. De modo que los últimos años del grupo, desde el 2000 al 2006, fueron de declive. A pesar de que el vínculo con Japón era fuerte y muchos practicantes realizaron la experiencia de vivir en un monasterio zen japonés, el grupo de Argentina estaba cada vez más debilitado por la falta de espacio y de membrecía. Cuando comencé a visitar *Zen del Sur*, funcionaba en una casa particular en la calle La Pampa de Capital Federal, y la semana siguiente se tenían que ir porque la dueña necesitaba el lugar. A partir de este momento -fines de 2006- el *Dojo del Jardín* dejó de funcionar. Por otra parte, Aurora Oshiro vivió en Japón diez años, recibió el título de maestra zen y llegó a ser directora de su templo. En el 2005 volvió a América Latina, aunque no a la Argentina sino a Perú, con el fin de desempeñarse como abad de un templo budista zen vinculado con inmigrantes japoneses. Sólo esporádicamente visitaba *Zen del Sur* en los últimos años de este centro zen¹⁸.

Por otra parte, existen dos casos de maestros que enseñan en Argentina que, a diferencia de los anteriores, se han formado en el zen norteamericano. El primero es el del sacerdote budista Seizan Feijoo. Este maestro argentino sin ascendientes orientales vivió en Estados Unidos durante cuarenta años. Estudió zen y se ordenó en el templo *Daihonzan Chozen-Ji* de Hawai con su maestro Hosokawa Sogen, del *International Zen Dojo*. Luego de su regreso a la Argentina –en el año 2000- fundó el *Centro Zen Cambio Sutil*. Actualmente dirige dicho grupo de meditación –

¹⁸ En el trabajo de campo, tuve la impresión de que el clima moral de los miembros de *Zen del Sur* estaba teñido de un sentimiento colectivo de abandono, relacionado quizás con el hecho de que Oshiro, luego de su viaje mítico a Japón -en donde recibió la legitimación oficial como líder religiosa y la autentificación de la posesión del saber sagrado que implica el título de maestra zen-, no volviera con su grupo zen inicial, sino que, siguiendo los mandatos de sus superiores en Japón, se hizo cargo de un templo en la diáspora. Es el mismo templo al que le habían propuesto ir a Dokyū los directivos de la *sotoshu* (la estructura eclesiástica del zen soto tradicional), a lo cual se rehusó el maestro argentino, pues prefería contribuir al desarrollo del zen en su propio país.

que consta de unas treinta personas en total-, el cual se reúne en su casa de Ramos Mejía cuatro veces por semana. Además, varias veces al año organiza *sesshines* de meditación en casas de retiro cristianas, y también ha realizado conferencias y seminarios en los cuales se practica *zazen*, karate y masaje japonés (*shiatsu*). Algunos de sus alumnos han viajado al templo en el que él se formó, en Hawai, y otros viajan frecuentemente -varias veces por año- a un templo en Chile de un maestro amigo de Seizan (el mismo templo al cual van los discípulos de Bustamante). Una de las particularidades del *Centro Zen Cambio Sutil* es que pertenece a la escuela *rinzai* del zen, único grupo de esta índole en Argentina. Además, Feijoo es séptimo *dan* de karate¹⁹, y aunque actualmente no enseña –tiene más de setenta años-, esto se evidencia en la concurrencia al centro zen, pues muchos de los practicantes que frecuentan sus reuniones de meditación son devotos de este arte marcial.

El segundo caso es el de Augusto Alcalde, el fundador de la *Sangha Vimalakirti*. Este argentino, músico y militante del trotskismo y el anarquismo en los años sesenta y setenta, se interesó por el camino que proponía el budismo zen al leer algunos libros sobre el tema. En los políticamente movidos años setenta, al ver que la batalla social con la que estaba comprometido parecía perdida, Alcalde buscó en el budismo un nuevo lugar de pertenencia y de identidad. Ya en 1967 había conocido en Brasil a un maestro *chan* llamado Yuan Chueh. Este lo formó durante diez años en su disciplina y posteriormente lo autorizó para enseñar su estilo de budismo taoísta. En 1976 Alcalde empezó a dictar cursos sobre filosofía oriental y zen en la Universidad de Tucumán. Pero luego de dos años el grupo empezó a desarticularse, y eso, sumado a la compleja situación social y política de aquella provincia, motivó a Alcalde a mudarse a La Cumbre, Córdoba, en 1978. En ese momento comenzó a contactarse por carta con Robert Aitken, el conocido fundador de la *Diamond Sangha* de Estados Unidos y uno de los principales promotores

¹⁹ En las artes marciales japonesas la graduación del maestro después del cinturón negro se cuenta por la cantidad de “*danes*”. Llegar a séptimo *dan* implica cuarenta años de práctica aproximadamente.

del zen en Occidente. El maestro chino de Alcalde había vuelto a su país de origen, y éste, inspirado por los libros de Aitken, decidió buscar en él un referente para continuar su aprendizaje del zen. En 1979 Alcalde realizó en La Cumbre, en la residencia del escritor Manuel Mujica Láinez, la primera *sesshin* formal del grupo; luego aparecieron en diversas partes otros centros de práctica (en las ciudades de Córdoba y Buenos Aires). En 1982 Alcalde decidió no continuar con el rol de guía de la *sangha*, pero un maestro zen japonés tenía intención de abrir un centro zen en la Argentina y solicitó su ayuda, de modo que decidió apoyar a este monje en su misión. Aunque Alcalde no lo menciona en su libro²⁰, este monje es Ryotan Tokuda. Pero esta colaboración no duró mucho tiempo, ya antes de que Tokuda se fuera, Alcalde había decidido apartarse de él debido a que no compartía sus ideas con respecto al zen latinoamericano; al mismo tiempo su propia comunidad se dispersó. Alcalde viajó en 1985 a Hawai para practicar zen con Robert Aitken, con el que tanto tiempo había mantenido –por correspondencia– una relación maestro-discípulo a distancia. A su retorno organizó un nuevo lugar de meditación, y en 1986, con nuevos bríos, alquiló una vieja posada en Río Ceballos, Córdoba, donde comenzaron a residir personas que se dedicaban a estudiar zen. Este centro tuvo una intensa actividad de *sesshines* y práctica cotidiana de meditación, y allí viajaban personas de todo el país para participar en los retiros. En 1987 y 1988 Alcalde volvió a viajar a Hawai y en 1989 Robert Aitken, el famoso maestro zen norteamericano, vino a la Argentina para realizar una *sesshin* a la que asistieron más de cien personas. En esta ocasión ordenó a muchos argentinos y otorgó a Alcalde el título formal y la autorización para enseñar como maestro zen. El centro zen *Shobo An*, la posada alquilada por Alcalde, se mantenía con el aporte voluntario de los residentes y visitantes y con la venta de pan y otros productos artesanales. Fue quizás la primera y última experiencia de vida comunitaria zen prolongada en la Argentina, basada en un grupo de residentes permanentes y visitantes

²⁰ Pues los datos sobre esta *sangha* provienen de una entrevista con Augusto Alcalde, de varias entrevistas con antiguos discípulos suyos, y de un libro que él escribió: “Como un burro mira un pozo. Charlas en el sendero del budismo zen” (Alcalde, 1995).

transitorios de todo el país. Este centro continuó muchos años, pero con algunos conflictos internos dentro de la *sangha*. Según testimonian las entrevistas de los discípulos de Alcalde, las fricciones giraban en torno a cuestiones de poder dentro de la comunidad, a desacuerdos con el maestro – muchos dijeron por problemas relacionados a aventuras amorosas de Alcalde con sus discípulas -, y a una crisis personal de este último, quien no se sentía bien en su rol de conductor de grupo y no tenía intenciones de seguir enseñando formalmente. Él mismo comenta en una entrevista que, desde principios de los noventa, ya no se sentía cómodo con la *Diamond Sangha* y su jerarquía – recordemos que Alcalde tenía un pasado de militante anarquista. Las tensiones se agudizaron y fueron desgastando las relaciones interpersonales entre los miembros de la comunidad. En 1999 Alcalde renunció a su rol de maestro dentro de la *Diamond Sangha*, y la sede argentina, la *Sangha Vimalakirti*, se desmembró. A partir de ahí Alcalde decidió continuar su práctica del zen sólo, sin estructura, y centrarse cada vez más en actividades sociales y políticas como en su juventud. Hacia la época en que lo entrevisté (mediados de 2006), Alcalde participaba en el *Movimiento de Trabajadores Desocupados (MTD) Solano*, viajando todos los meses desde Córdoba a Florencio Varela para sumarse a sus actividades, y, además, enseñar ejercicios de “prácticas atencionales” para los integrantes de este movimiento. Aunque estos talleres están estrechamente relacionados con la filosofía y la práctica zen, son presentados como una práctica secular²¹, que no tiene que ver ni con el budismo ni con ninguna otra religión, y de esta manera no entran en conflicto con el trasfondo ideológico marxista de muchos de los miembros del MTD.

Maestros de otros países enseñando en la Argentina

²¹ Se hacen ejercicios de sentarse en silencio en sillas, prestando atención a la postura física y la respiración, sin ningún tipo de ritual o ceremonia.

Además de los centros zen desarrollados en torno a maestros argentinos, existen otros dirigidos por maestros extranjeros occidentales. Uno de ellos es el *Zendo Betania*, encabezado por Pedro Flores, cuya sede principal se encuentra ubicada en España. Su historia se remonta a 1929, cuando el sacerdote cristiano Hugo Enomiya-Lassalle fue enviado como misionero a Japón. Debido a que su tarea no tuvo mucho éxito, se propuso comprender la mentalidad japonesa, por lo cual comenzó estudiar zen con Harada Daiun y, luego de la muerte de este último, con su discípulo Yamada Kôun –dos maestros zen muy conocidos internacionalmente, quienes a su vez fueron los maestros de Robert Aitken. Según cuentan los miembros del grupo, Lassalle afirmaba que por la práctica del *zazen* no comprendió mejor a los japoneses, pero si comprendió mejor el cristianismo. Posteriormente, fundó en Japón el primer centro zen creado por un cristiano, llamado *Shinmeikutsu* ("Cueva de la Oscuridad Divina"). Luego, entre 1976 y 1985 viajó a España frecuentemente para dictar cursos de zen. En estas ocasiones la monja Ana María Schlüter Rodés era su intérprete y asistente. Ella pertenece a la congregación católica “*Betania*” cuya sede se encuentra en Holanda. En 1979 Enomiya-Lassalle la presentó en Japón a Yamada Kôun *Roshi*. Después de prolongadas estancias allí, recibió en 1985 la autorización como maestra zen. Schlüter Rodés reside en España, donde fundó el *Zendo Betania*. Uno de sus discípulos es Pedro Flores, maestro zen desde 2002, quien da cursos introductorios al zen y *sesshines* en varios lugares de España y, en los últimos años, en Argentina. El origen del grupo local se remonta a una vez que María Celia, la responsable del mismo en el país, estaba practicando en el *Zendo Betania* de España. Allí Pedro Flores comentó que iba a visitar Chile para dar un curso de introducción al *zazen*. María Celia le preguntó por qué no venía a la Argentina, y él le dijo que iba si lo invitaban, de modo que así lo convinieron. La introducción al *zazen* y la *sesshin* en la que participé en marzo de 2007 fue la cuarta que Pedro Flores realizó en el país. El lugar de reunión de los últimos dos años fue la “Casa de María”, un lugar de retiro

cristiano laico ubicado en un paraje rural cerca de Luján (Provincia de Buenos Aires). Una vez por mes, los miembros del grupo se juntan en la casa de uno de ellos para realizar los *zazenkai*, una práctica de meditación de medio día. El grupo cuenta con alrededor de treinta personas, y su característica más singular es que es un estilo de zen “para cristianos”. O sea que articulan en sus prácticas, rituales, representaciones y cosmovisión las dos religiones. Por ejemplo, la *sesshin* en la que participé era en muchos de sus rasgos rituales similar a la de otros grupos, pero todos los días se ofició misa y la mayoría de los participantes tomó la comunión.

Los otros dos centros dirigidos por maestros extranjeros son, en cierto modo, una continuación de grupos previos abandonados por sus líderes. Tal es el caso del *Grupo Zen Viento del Sur*, dirigido por Daniel Terragno, un maestro zen de origen chileno que reside desde hace más de cuarenta años en Estados Unidos. Al igual que Alcade, pertenece a la *Diamond Sangha* de Robert Aitken. Terragno estudió zen con John Tarrant - un antiguo discípulo de Aitken - en Estados Unidos a fines de los ochenta; en 1997 creó un grupo de práctica en Los Ángeles, y en el 2001 recibió la *transmisión del dharma*²² de John Tarrant, lo cual lo habilitó para enseñar el zen de forma independiente. Antiguos discípulos de Alcade solicitaron a la *Diamond Sangha* un maestro que continuara la tarea de enseñanza de aquel; Terragno era el único que hablaba español, y, al ser chileno, tenía más cercanía cultural que los demás maestros de este linaje. De modo que el grupo se rearticuló, con nuevos miembros y nuevo nombre a partir de 1998. Actualmente, Terragno viaja dos veces al año a visitar su comunidad de estudiantes en la Argentina, realizando *sesshines* de una semana de duración en Río Ceballos. Durante el resto del año, los practicantes –alrededor de cuarenta- se reúnen en un centro de psicología humanista de la ciudad de Buenos Aires para realizar las prácticas semanales de meditación.

²² Ver Glosario.

A su vez, el grupo abandonado por Bustamante en 1995 siguió con la línea del zen de Deshimaru y pasó a ser liderado por un maestro francés llamado Stéphane Thibaut. Este maestro lleva a cabo una actividad misionera en la Argentina (y otros países latinoamericanos como Uruguay, Chile, Bolivia y Cuba). Es uno de los tres discípulos de Deshimaru que recibió la autorización formal como maestro zen en 1983 de manos de Niwa Zenji, por aquel entonces abad de monasterio *Eiheiji* y máxima autoridad del zen *soto* en el mundo, luego de la muerte del maestro japonés. Se separó a principios de los noventa de la AZI y fundó su propio centro zen en Europa. A mediados de los noventa comenzó a realizar visitas a la Argentina, dirigiendo retiros de meditación en la *Asociación Zen de América Latina (AZAL)*. Este grupo fue organizado en sus comienzos por muchas de las primeras personas que empezaron a practicar zen en la Argentina y que no siguieron a Bustamante cuando éste abandonó la AZI. Durante el mes de febrero realizan en Capilla del Monte, Córdoba, el “Campo de Verano”, en donde se congrega la *sangha* hispanohablante del maestro Stéphane, junto a algunos de sus discípulos europeos. La reunión se realiza en la falda del cerro Uritorco donde está ubicado el templo *Shobogenji*. Thibaut es actualmente el líder de la AZAL, el grupo zen más grande del país, con aproximadamente cuatrocientos miembros²³.

Aquí concluye este esbozo de la historia de los centros zen argentinos. Dos puntos me interesan destacar antes de proseguir con el siguiente apartado; primero, y basándonos en los itinerarios de los maestros zen que enseñan o enseñaron en la Argentina, podemos decir que Japón es un referente importante a la hora de la formación de un líder legítimo. Joshin Bachoux, Jorge Bustamante, Ricardo Dokyu y Aurora Oshiro -y muchos discípulos de esta última- fueron al país oriental en busca de la tradición original, luego de sus primeras experiencias en Francia -los dos primeros-, y en Argentina o Brasil -los dos últimos. Bustamante afirmaba, en una

²³ Actualmente la organización tiene *dojos* de práctica en Caballito, Flores, Rosario, La Plata, Trelew, Esquel, Mar del Plata, Villa Gesell, Bahía Blanca, y también en otros países latinoamericanos: Chile, Uruguay, Bolivia y Cuba.

entrevista que le realizamos, que no estaba de acuerdo con algunas adaptaciones al zen practicadas en Francia por considerarlas muy permisivas. De forma similar, Tokuda le recomendó a Dokyu que fuera a Japón a formarse en el zen cuando éste estaba aprendiendo dicha disciplina oriental en Brasil. Estas y otras trayectorias de personas que empiezan a practicar en Occidente y terminan su formación en Japón se vinculan con la cuestión de la autenticidad como valor de consumo. El haber estudiado zen en un templo japonés posiblemente contribuyó a otorgarle un alto grado de legitimidad a la religión que estos maestros argentinos difunden en la Argentina.

Sin embargo, y aquí entramos en el segundo punto a recalcar, la dispersión del budismo no es la sencilla transposición de un conjunto de prácticas y representaciones desde un centro asiático hacia una periferia occidental: la aparición de nuevos centros legítimos de aprendizaje evidencian, tal como lo sugiere Baumann (2002), un proceso de descentralización en esta religión. En nuestro caso, hemos observado que varios maestros zen se formaron en países distintos que Japón: los argentinos Seizan Feijoo y Augusto Alcalde aprendieron zen en Estados Unidos, y Pedro Flores, Daniel Terragno y Stéphane Thibaut, en España, EEUU y Francia, respectivamente. De modo que, complementariamente a lo anterior, también podemos decir que tanto el zen como otras denominaciones religiosas orientales –e.g. el hinduismo–, se han convertido en religiones multicentradas, ya no identificada con una cultura o un país particular (cfr. Beyer 1998).

Cuadro 2. Centros y maestros budistas zen en la Argentina

Origen	Maestro	Centro
Misioneros japoneses	Ryotan Tokuda
	Moriyama-Bachoux	<i>Dojo del Árbol</i>
Maestros argentinos	Jorge Bustamante	<i>Ermita de Paja</i>
	Ricardo Dokyu	<i>Templo Serena Alegría</i>
	Aurora Oshiro	<i>Dojo del Jardín</i>
	Seizan Feijoo	<i>Centro Zen Cambio Sutil</i>
	Augusto Alcalde	<i>Sangha Vimalakirti</i>
Maestros extranjeros no japoneses	Pedro Flores	<i>Zendo Betania</i>
	Daniel Terragno	<i>Viento del Sur</i>
	Stéphane Thibaut	<i>Asociación Zen de América Latina</i>

1.3. ¿Quiénes practican budismo zen?

El estrato socioeconómico del que provienen las personas que practican zen es en general la clase media. Una excepción quizás sea la del *Zendo Betania*, puesto que convoca a varios individuos de clase media alta. Generalmente el nivel de instrucción de los practicantes es relativamente alto, muchos tienen educación universitaria, y hay un número bastante grande de meditadores zen dedicados a las artes marciales, a las terapias alternativas, y a las profesiones artísticas (pintores, ceramistas, músicos y actores)²⁴. Participar en un grupo zen implica un gasto de dinero y energía que, si bien no es exagerado, es significativo para los bolsillos de la clase

²⁴ Podríamos generalizar diciendo que la posición social de los practicantes zen se encuentra caracterizada, para decirlo en términos de Bourdieu (2007), por la posesión de mayor capital cultural que capital económico –o por una posición dominante en el campo cultural y dominada en el campo económico–, lo que sitúa a aquellos en el sector dominado del sector dominante del campo de poder.

media: implica un aporte, voluntario o no, para la práctica cotidiana de meditación durante la semana, el pago de las jornadas de práctica de un día que rondan los cincuenta pesos y que se realizan una vez al mes aproximadamente, y el pago de las *sesshines* de dos o más días que van desde los cien pesos a los quinientos, dependiendo el grupo y la duración del encuentro. A esto hay que sumarle los gastos de traslado, a corta distancia en las prácticas regulares y, frecuentemente, a grandes distancias para las *sesshines*, los gastos de compra de insumos necesarios para la meditación tales como *kimonos* de práctica y almohadones de meditación (*zafus*). Con esto queremos resaltar el hecho de que muchos practicantes invierten una proporción significativa de sus ingresos y su tiempo en el zen, lo cual revela un nivel de compromiso religioso alto.

En relación a la trayectoria religiosa de los miembros de grupos zen, existe una gran variabilidad. Muchas personas tienen, como es esperable, un pasado católico, sin embargo, la relación con el catolicismo es diversa. Algunos rompieron totalmente con él, desilusionados por el cristianismo debido a que no aportaba respuestas ante crisis personales, o por desacuerdos con cuestiones estructurales de la iglesia o el dogma judeocristiano. Otros practicantes se siguen considerando cristianos o católicos apostólicos romanos -al menos nominalmente- y ocasionalmente frecuentan una iglesia, aunque en la vida cotidiana se encuentran totalmente dedicados al zen. Por último, y como caso excepcional, es la posición de los miembros del *Zendo Betania*, quienes son en su mayoría cristianos practicantes. Para ellos el zen es una manera de vivir con mayor profundidad el cristianismo.

1.4. Esbozo general de la cosmovisión zen

El budismo zen, como fenómeno sociorreligioso, implica un mundo de significados, prácticas y representaciones compartidas por los miembros del grupo. Un primer aspecto que me interesa destacar es considerar a los grupos zen como comunidades de habla o de lenguaje. Esto quiere decir que hay un conjunto de significaciones, de símbolos zen, que configuran un *ethos* y una cosmovisión religiosa particular. Este universo de significación es en gran medida transmitido a través de palabras japonesas (además, por supuesto, de gestos y rituales), de modo que éstas se sitúan como indispensables para la comunicación y el entendimiento mutuo dentro de una comunidad zen²⁵. Por ello, la asimilación del contenido de estos referentes es parte de las cosas que debe realizar una persona que se inicia en la meditación, de modo que en los centros zen existe un proceso de transmisión y de traducción de significados desde los miembros más antiguos a los más nuevos.

En segundo lugar, es preciso remarcar que pese a la gran variabilidad de los grupos en cuanto a su origen, su maestro, su linaje e incluso su escuela (*soto* o *rinzai*), las representaciones que vehiculizan el sentido de lo que es el zen son en gran medida comunes a todos. Si uno aprende la “jerga zen” de un grupo puede entender de lo que hablan los demás, se siente en un ambiente familiar al escuchar las mismas ideas y representaciones en diferentes contextos.

Y por último, antes de ocuparnos de algunas de las nociones zen más importantes, es necesario situar el contexto en el cual aquellas se enuncian y transmiten. Y aquí me refiero, en primer lugar, a todas las conversaciones informales que los sujetos que practican zen tienen entre sí²⁶. Pero también, y más relevante aún -pues al constituirse en el único autorizado a enunciar una visión legítima del zen, su discurso se ubica en el epicentro de todos los discursos-, pienso en los momentos sacros en los cuales el maestro zen enseña a los discípulos que, como tales, se

²⁵ Testimonio de ello es la necesidad de incorporar en esta tesis un extenso Glosario.

²⁶ Que en ciertas ocasiones se articulan como un diálogo o intercambio de ideas (por ejemplo, entre dos personas que opinan cuál es el significado de las ordenaciones), y en otras toman la forma de una transmisión vertical de significados (sobre todo de la forma y el sentido de las prácticas rituales, de los modos correctos de actuar, de hacer y decir) desde una persona más antigua a otra más nueva.

encuentran sacralizados mediante una puesta en escena ritual (ya sea un *mondo*, un *kusen*, un *teisho* o un *dokusan*).

A continuación, en base a los datos obtenidos en el trabajo de campo y las lecturas de documentos de los centros zen –principalmente transcripciones de charlas dadas por sus propios líderes–, realizaremos una esquematización simplificada de algunas de las representaciones más importantes que constituyen su cosmovisión²⁷.

Según el budismo zen, la totalidad del cosmos es “vacía”, en el sentido de que no tiene realidad absoluta, sólo tiene una realidad fenoménica aparente, como una ilusión o un espejismo –llamado “forma”. Este vacío (*ku*) es de hecho una plenitud dinámica y creadora en la cual todo existe, es lo numinoso en el sentido de Rudolf Otto (1980), el fundamento de la realidad que existe de manera absoluta, de forma no condicionada por el tiempo y el espacio, ni por causas o efectos. A veces se lo relaciona con el Dios cristiano, pero sin referirse a las características personales de aquel.

El término vacío no debe concebirse como una nada nihilista, sino como una realidad trascendente plena de amor. Dentro del mundo fenoménico de la “forma” existen los seis reinos de la existencia. Estos son el reino demoníaco o el infierno, el reino de los *gaki*, el reino animal, el reino humano, y el reino de los seres celestiales. Los maestros zen enseñan que en realidad este macrocosmos es análogo al microcosmos humano. Así, una persona que está en el infierno es alguien que sufre mucho, que tiene mucho dolor, y una persona que se encuentra en el reino animal es la que piensa solo en comida y sexo, y una persona en el reino celestial es la que se encuentra extasiada en dominios sutiles de la conciencia, viviendo experiencias sobrenaturales en un reino espiritual. Para el zen, todos estos ámbitos del cosmos son ilusorios en relación al vacío

²⁷ No vamos a considerar aquí la doctrina del budismo canónico, ni las enseñanzas tradicionales del budismo zen japonés, pues me interesa, sobre todo la visión nativa y actual de lo que es el zen. Remito al lector a la obra de Dragonetti (1967, 2002), Smith (1963) y Weber (1998) para más información con respecto a lo primero, y a Suzuki (1961) y Castro (2002) en relación a lo segundo.

budista. En ellos hay sufrimiento, y la única vía que pone fin al sufrimiento es la percepción de la realidad absoluta, el sistema cósmico o vacío metafísico. La persona que realiza esta verdad es la persona iluminada, despierta, que alcanzó el *satori*.

Pero al mismo tiempo, en el zen se dice que no hay que buscar esta realización porque es algo que todos los humanos ya tienen. Desde un principio todas las existencias son iluminadas, todas las personas tienen el *satori*, lo que sucede es que, atrapadas en su mente y sentimientos discriminadores, no se dan cuenta de ello. Por ello, especialmente en el zen *soto*, se habla de una práctica *mushotoku* (sin espíritu de provecho, sin buscar nada). La perfección de esta práctica se realiza en el acto de solamente sentarse en *zazen* (*shikantaza*). De modo que las directivas que se le dan a un practicante que quiere hacer *zazen* es que se concentre en la postura física, en la respiración y deje pasar los pensamientos e ilusiones (llamados “*bonnos*”), sin aferrarse a ellos y sin rechazarlos. Tal como un vaso con agua sucia se deja reposar y con el tiempo el barro se decanta en el fondo y el agua vuelve a ser cristalina, se dice que en el *zazen* naturalmente los *bonnos* desaparecen y se hace evidente la “naturaleza del buda”, la iluminación que siempre ha estado presente.

Cuando una persona realiza esto, según el zen, se da cuenta de que en realidad su verdadera identidad es igual a la del vacío cósmico. Esto quiere decir que cada ser humano es en realidad un buda, aunque no lo sabe, pero puede llegar a recordarlo si practica sin cansancio meditación zen. Aquí llegamos a uno de los aspectos más interesantes del pensamiento zen: para éste cada ser humano es Dios, la totalidad del universo, la conciencia universal, que está viviendo múltiples experiencias humanas encarnando en los distintos hombres. De modo que el pensamiento zen es no dual, no hay una separación entre dios y el hombre, dios y el hombre son la misma cosa, y lo más difícil es que cada humano asuma que en realidad es algo mucho más grande de lo que alguna vez soñó.

Una imagen común del zen es la del océano y la ola. El ser humano es como una ola y el océano es la mente universal, que es lo único existente. La ola adquiere en cierto momento autoconciencia y se piensa como una entidad separada de las demás olas y del océano. Pero previendo, debido a su capacidad intelectual, su inminente fin, siente miedo e intenta aferrarse a su ilusoria separación buscando alguna forma de asegurarse la continuidad de su ser más allá del corto período en que vive. Así, buscar la iluminación o creer en un paraíso son doctrinas que en cierto modo sólo sirven para afirmar a la ola en su identidad separada. Por ello en el zen se habla de no buscar nada: es como si la ola buscara al océano desesperadamente, pensando que tiene que esforzarse por descubrirlo; la ola solo tiene que relajarse y darse cuenta que en realidad ella ya es el océano, y no debe temer la muerte porque nunca nació ni nunca va a morir, porque ella es Dios.

El sentido de la vida humana radica en ser un vehículo de la toma de conciencia de Dios de su propia existencia. Al ser uno-sin-segundo, el todo, lo único existente, la conciencia cósmica no puede ser consciente de sí misma, conocerse a sí misma, pues esto implica la separación entre sujeto y objeto. Entonces crea la dualidad, la forma, los seres, los *dharma*s, entre quienes destacan los seres humanos, los únicos que pueden ser autoconscientes tanto de su identidad ilusoria en el mundo del *samsara*, como de su identidad con la conciencia universal. A través del hombre, Dios experimenta el mundo de la forma, “entra en forma” al nacer, y “sale de la forma” al morir, como una ola que aparece, adquiere cierta estructura, cierto desarrollo, velocidad y altura y luego se deshace. O sea que según el zen, cada hombre es algo así como un Dios amnésico con crisis de identidad, que vino aquí a experimentar ciertas cosas inherentes al mundo de la forma (como darse una ducha, comer asado, enamorarse y hacer el amor), y que sufre cuando olvida quién es verdaderamente, y se identifica con una entidad -separada e ilusoria- que

va a morir. Aquí más que el pecado original, lo que es un problema es el olvido original, por ello se dice que un ser iluminado es alguien que recordó quien era.

Cuando la persona realiza esta verdad, se da cuenta de que la “forma es el vacío y el vacío es la forma”, las distintas entidades del cosmos que se pueden percibir son, en realidad, la actividad de una sola conciencia o mente universal. Esta “gran mente” es a la vez trascendente en el vacío e inmanente en la forma. De modo que el zen no rechaza el mundo, solo apunta a que éste sea percibido en su naturaleza de expresión –parcial, ilusoria y relativa- de una conciencia universal que es en realidad lo único que existe. Por ello gran parte del entrenamiento zen se refiere a como vivir la vida cotidiana sin alejarse del mundo social, a diferencia de otras disciplinas como el yoga, o incluso de otras líneas de budismo, que rechazan la forma para poder alcanzar el vacío. En el budismo *mahayana* el héroe mítico espiritual es el *bodhisatva*, una persona que pudiendo permanecer en la liberación del *nirvana*, se queda en el mundo del *samsara* (de la forma) para ayudar a los demás seres a despertarse. Por eso la meditación zen no busca ni aprueba la obtención de estados místicos extáticos. La meditación se realiza con los ojos abiertos, sin retención de la respiración (lo cual suele producir cambios en el cerebro que llevan a estados alterados de conciencia), y su propósito es llegar a un estado de calma natural que permita al mismo tiempo vivir en el mundo y ser consciente de que en realidad todos los seres son una única conciencia, que todo está conectado.

Estos son los fundamentos de la cosmovisión básica del zen según la fui captando de boca de los maestros y practicantes que conocí. A partir de aquí los matices son infinitos, y cada grupo zen o cada líder espiritual le imprimen su idiosincrasia. Además, existen innumerables simbolismos y enseñanzas que complementan lo anterior. Los iremos explicitando, sobre todo los relacionados a prácticas rituales, a medida que avancemos en el análisis de estas últimas. Los mismos quizás parezcan, en ocasiones, distantes de la cosmovisión zen presentada arriba. Sin

embargo, quedarse con lo expuesto aquí –i.e. con la filosofía del zen- para comprender esta religión, es caer en una perspectiva intelectualista, orientalista (y, en última instancia, idealista), perdiendo de vista que, en el zen, lo más importante es incorporar estas nociones en lo más profundo de la subjetividad mediante la práctica de meditación y la participación en contextos rituales comunitarios altamente estructurados, no exentos de relaciones jerárquicas.

En fin, sintetizando lo señalado en este capítulo, a lo largo del mismo enunciamos el objeto de nuestra investigación, reseñamos la historia de los centros zen que surgieron en la Argentina, explicitamos el sector socioeconómico al que pertenecen sus integrantes y reseñamos algunos aspectos medulares de su cosmovisión. En el segundo capítulo indagaremos los procesos de ritualización que construyen y segregan un espacio y un tiempo sagrado en el zen, y cómo estas prácticas son percibidas por sus propios protagonistas como una forma de transformarse a ellos mismos. En el tercer capítulo, profundizaremos en este último aspecto del ritual –el que lo considera como una *tecnología del ser* (Foucault 1990)-, centrándonos en la dimensión fenomenológica de la meditación, específicamente en las prácticas y representaciones relacionadas al cuerpo, el sufrimiento y la intersubjetividad. En el cuarto capítulo nos ocuparemos de los ritos de pasaje, especialmente las ordenaciones monásticas. Este evento es fundamental, pues implica la adscripción a la “familia del Buda” del practicante mediante una incorporación simbólica a un linaje de ancestros que se remontan al mismo fundador del budismo. El quinto capítulo analiza el ritual como factor de primera importancia a la hora de determinar la manera en que se distribuyen los derechos y deberes en la vida comunitaria, ya que aquellos construyen un sistema de relaciones en el cual los actores sociales se posicionan con diversos grados de poder. Finalmente, las conclusiones presentan un análisis relacional que, de la mano de Bourdieu, permitirá demarcar los principios de división fundamentales de las prácticas

rituales zen, estableciendo una serie de homologías simbólicas entre los temas principales tratados en cada capítulo.

Capítulo 2

La estructuración ritual del tiempo y el espacio sagrado

En este capítulo observaremos que en los grupos zen estudiados existe un alto grado de ritualización, articulada en base a elementos de la tradición japonesa en un grado más o menos variable. La distinción que establece el ritual zen es, en primer lugar, entre lo sagrado y lo profano. De esta forma podremos percibir cómo el ritual construye, mediante una serie de pautas corporales, espaciales, kinésicas y estéticas, un espacio sagrado que se vive como cualitativamente diferente del espacio de las actividades cotidianas. Y también cómo construye, tanto mediante sonidos de instrumentos tradicionales, cuanto por medio de una particular regulación temporal de las prácticas, un tiempo sagrado cualitativamente diferente del tiempo profano. Luego repararemos en cómo estas prácticas rituales son consideradas por los propios miembros del grupo como un recurso pedagógico que posibilita entrenarse en una diferente manera de estar en el mundo, de vivirse y percibirse tanto a ellos mismos como a los demás. De modo que algunos elementos del complejo ritual zen juegan un rol de primera importancia como una *tecnología del ser*, la cual propone medios para que el individuo se transforme a sí mismo y a su experiencia de la realidad²⁸.

2.1. Ritualización y segregación

²⁸ Y aquí considero la tecnología del ser como aquella que “permite a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault 1990:48).

Emile Durkheim (1968:14-23) argumenta que las categorías o nociones esenciales del entendimiento, tales como el tiempo, el espacio, el género y el número, tienen un origen social, muchas veces expresados en términos de calendarios religiosos basados en la periodicidad de los ritos, las fiestas y las ceremonias públicas, o bien una división espacial que implica valores sagrados.

Esta diferenciación y segregación es realizada mediante un *proceso de ritualización*, entendido como el modo por el cual algunas acciones sociales se distinguen estratégicamente de otras acciones, una manera de actuar diseñada y orquestada para distinguir y privilegiar lo que se ha hecho, en contraposición con otras actividades consideradas como pertenecientes a la esfera de la vida cotidiana. La ritualización es una forma culturalmente específica de separar algunas actividades de otras, de crear una distinción cualitativa entre lo sagrado y lo profano, y de adjudicar tal distinción a realidades que trascienden el poder de los actores sociales humanos (Bell 1992:74). La forma de establecer tal distinción es contextual, histórica y culturalmente situada, por lo tanto, aunque es frecuente que incluya características como la formalidad, la rigidez, la repetición y el tradicionalismo, los procesos que ritualizan las prácticas sociales no son universales -por ejemplo la innovación, en vez del tradicionalismo, puede ser una forma de separar y distinguir un conjunto de actividades de otras (*ibíd.*: 91-92). Similarmente, Roberto Da Matta (1997:25-27) plantea que una de las características del ritual es separar el dominio del mundo cotidiano del universo de los acontecimientos extraordinarios, utilizando mecanismos como el reforzamiento, la inversión y la neutralización, los cuales pueden ser sumados a los que menciona Bell como factores de ritualización.

Con estas ideas en mente, junto a las esclarecedoras intuiciones de Mircea Eliade (1967, 1984) y de Rudolf Otto (1980) sobre las características del tiempo y el espacio sagrado,

exploraremos a continuación cómo los grupos budistas zen diferencian claramente ambos, del espacio y el tiempo profano en el cual los practicantes realizan sus actividades cotidianas.

2.2. El cuerpo y el espacio sagrado

Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, presenta quiebres, porciones cualitativamente diferentes unas de las otras; existe un espacio sagrado, con estructura y consistencia, y un espacio profano o amorfo (Eliade 1967:25). En el zen, el territorio sagrado por excelencia es el *dojo*, la sala donde se practica la meditación, que tradicionalmente se considera como el lugar “donde se fabrican budas”.

Las prescripciones rituales que regulan el comportamiento son fundamentales para la construcción de la sacralidad del *dojo*. En la entrada de este último se coloca una viga de madera que marca la frontera entre el espacio sagrado y el espacio profano. Traspasar la viga del *dojo* zen es una de las primeras cosas que aprende un practicante: se requiere entrar con el pie izquierdo y luego saludar haciendo *gasho* hacia el centro del salón, donde está el altar con la imagen del Buda. Como señala Eliade (*ibíd.*: 28) “el umbral es a la vez el hito y la frontera que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado”²⁹. ¿Por qué se entra con la pierna izquierda primero? Para no dar la espalda al maestro, quien está sentado a la derecha de la puerta. Al mismo tiempo que se reconoce el umbral entre dos territorios cualitativamente diferentes, se rinde respeto al canal de comunicación entre ambos, pues sólo gracias a la guía de un maestro zen un practicante puede progresar en su práctica.

²⁹ De forma análoga, Van Gennep (1987:29-30) señala que “la puerta es el límite entre el mundo exterior y el mundo doméstico, cuando se trata de una habitación común; entre el mundo profano y el mundo sagrado, cuando se trata de un templo. Así, ‘pasar el umbral’ significa agregarse a un mundo nuevo”. Cfr. también Bourdieu (2007), especialmente el último capítulo y el anexo.

Luego, el neófito no debe olvidar que, aunque el *dojo* sea un salón sin paredes materiales que lo subdividan, hay muros invisibles que prohíben el paso y delimitan pasajes por donde se debe transitar. Cruzar la viga de entrada y dirigirse hacia la derecha del salón es violar una prescripción que alarmará a los practicantes antiguos, pues implica cortar la línea imaginaria que une al maestro con el Buda del altar. Esta línea no se cruza aún cuando el maestro esté ausente, lo cual sucede la mayor parte del año. En este caso, su presencia se simboliza mediante un *zafu*, colocado en el sitio que utiliza para meditar.

Asimismo, la ubicación de los meditadores en el espacio sigue reglas implícitas que reflejan su estatus relativo dentro de la comunidad. Los más nuevos se sientan a la izquierda del *dojo*, y los practicantes antiguos o los monjes se sientan a la derecha, teniendo generalmente cada uno su lugar preestablecido. En las esquinas se ubican los “pilares”, practicantes sentados estoicamente en postura de meditación diez minutos antes de que todos entren para practicar. El requisito para cumplir esta función ritual es tener una buena postura y permanecer sin moverse hasta la finalización de la práctica, por lo cual son seleccionados para desempeñarla practicantes con cierta experiencia en el zen. Los pilares sostienen el espíritu del *dojo* con su férrea actitud, a la manera de esfinges que dan el ejemplo a los que recién ingresan al salón de práctica de *zazen*.

El incienso es otro elemento ritual que crea una atmósfera sagrada, estimulando con su aroma un sentido que habitualmente es poco utilizado. Quemar sándalo e incienso simboliza para los miembros del grupo respeto, purificación y comunicación con las potencias espirituales, es por eso que colocar *shoko* sobre un carbón encendido es una parte importante de la ceremonia que se realiza en los *dojos*, luego del *zazen*. Del mismo modo, la manipulación de la luz es uno de los factores que crea un recinto sagrado. La luz no debe ser ni mucha ni poca, pues, como señala Otto (1980:51), “la semioscuridad es un medio directo de representación de lo numinoso”³⁰.

³⁰ Respecto a la posibilidad de englobar bajo el término de “numinoso” estados tales como la iluminación o el nirvana budista, y su relación con la gracia o la beatitud cristiana, véase Otto (1980:62-63).

Además de las anteriores formas de relación entre el cuerpo y el espacio, el que comienza la práctica de la meditación debe familiarizarse con una serie de posturas, movimientos corporales y formas de realizar determinadas actividades tales como comer, caminar y sentarse en meditación. Si pensamos que el aprendizaje de las modalidades corporales de la relación del individuo con el mundo no se detiene en la infancia, prosigue durante toda la vida (Le Breton 2002:9), entonces podemos decir que el zen continúa con este aprendizaje, pero con pautas culturales diferentes y con objetivos particulares. Algunos de los detalles que hacen a la manera formal de desenvolverse en el espacio de práctica le serán explicados al novato en la llamada “iniciación a la práctica”, pero la mayoría de los comportamientos rituales los aprenderá mediante un proceso de mimesis que toma como referente al resto de los practicantes.

Por ejemplo, el novicio va a aprender a realizar las postraciones, las cuales requieren cierta destreza corporal, al mismo tiempo que va a asimilar su significado en el marco de las interacciones sociales con el resto del grupo. Los *sampai* se efectúan como parte de la ceremonia que se realiza al finalizar la meditación, frente a la estatua de Buda. Ocasionalmente también se realizan delante del maestro zen, particularmente antes de recibir instrucción oral, ya sea en un *mondo* o en el *dokusan*. Según la mayoría de mis interlocutores, estas postraciones -que implican arrodillarse en el piso hasta tocar la frente con la cabeza- son, ante todo, una reverencia hacia la “naturaleza de Buda”, el estado original de identidad con la conciencia cósmica que todos los seres poseen. O sea que cuando hacen la reverencia, en realidad es hacia su propia naturaleza de Buda que se inclinan, reverenciando su propio aspecto sagrado.

Otras interpretaciones la asocian con el abandono del cuerpo y el espíritu³¹ y la trascendencia de la individualidad condicionada para asumir la identidad con la conciencia cósmica. Sin embargo, una interpretación de la postración, escuchada frecuentemente en el

³¹ Y aquí es preciso aclarar que, si bien la división de cuerpo-espíritu es una categoría nativa, no agota la complejidad de la noción de persona que se puede explorar dentro del budismo zen. No nos explayaremos al respecto en la tesis, dejando esta cuestión para futuros estudios.

trabajo de campo, le adjudica una función corporal: el *sampai* se realiza para movilizar las rodillas después del *zazen* y hacer que vuelva a circular la energía por las piernas. Como es aparente, existen diferentes interpretaciones, pero esto no quiere decir que sean excluyentes; un practicante con cierto tiempo en el zen puede conocer todas estas explicaciones, y dar una versión distinta dependiendo de la ocasión y el interlocutor. Por ejemplo, es frecuente que un practicante experimentado le explique a un novicio la última versión acerca del *sampai*, la que es presentada como una “técnica corporal” (Mauss 1971:337-357; 2006:50) para hacer circular la energía de las piernas, pues ésta es más asimilable para alguien que no está acostumbrado –o encuentra ofensivo– al hecho de arrodillarse y colocar la frente en el piso.

Como mencionamos arriba, el espacio sagrado, el templo o el *dojo*, requiere de un saludo ritual, llamado en japonés *gasho*, que se realiza uniendo las palmas de las manos frente a la cara e inclinándose hacia delante. Se utiliza en numerosos momentos, siempre de una manera prefijada, como marca de inicio y fin de muchas de las secuencias rituales, o como expresión de agradecimiento, por ejemplo, al ser servida la comida ceremonial. Pero incluso sucesos imprevistos como estornudar o toser durante el *zazen*, son ritualizados: es preciso hacer *gasho* antes y después, como símbolo de respeto a los compañeros, y de excusa por romper el solemne silencio de la meditación. La actitud corporal de unir las palmas de las manos también tiene varias interpretaciones que, en general, giran en torno a la superación de concepciones dicotómicas: puede simbolizar la unión de los dos aspectos del sujeto, el cuerpo y el espíritu, o la unión de la individualidad con el cosmos. De modo que, según los practicantes, hacer *gasho* no tiene el sentido de súplica a una potencia divina trascendente, como en el cristianismo.

También existe una forma ritual de comer durante los períodos de entrenamiento intensivo. El grado de complejidad que puede alcanzar dicha ritualización varía según la comunidad de la que se trate. En general diremos que los grupos relacionados a la misión de

Deshimaru en Occidente –en la Argentina, la *Asociación Zen de América Latina* y la *Ermita de Paja-*, tienen una forma ceremonial de comer bastante menos compleja que la tradicional japonesa, pues no realizan la ceremonia del *orioki*. Sin embargo, conservan algunos elementos como el canto del *sutra* de la comida en japonés, el uso de bols y el silencio. Pero lo que se aprecia como parte de la comida ceremonial de la mañana (después del *zazen*) es la costumbre de servir una sopa de arroz llamada *guenmai*, cuya preparación requiere la transmisión de un saber tradicional. Otros grupos no toman la *guenmai*, pero realizan la ceremonia completa del *orioki*. El ritual varía en los detalles dependiendo de la comunidad, pero en todos los casos es en extremo complejo. Requiere de una gran pericia y de la precisión de movimientos estilizados. Dominar el arte de comer con el *orioki* implica un periodo de aprendizaje prolongado. Una de sus características es estar coordinado por un lenguaje no verbal, una serie de gestos convencionales que establecen la comunicación entre los comensales y los que cumplen con el rol de servir la comida³².

Por otra parte, la misma práctica de la meditación zen es una técnica corporal ritualizada, la cual está formalmente regida por una serie de pautas que todo principiante recibe en la “iniciación a la práctica”. La siguiente frase, pronunciada por Mnesha (veinte años, practicante del grupo zen *Viento del Sur*), es interesante porque evidencia hasta qué punto la construcción de un espacio sagrado y de una postura ritual son percibidos por los mismos practicantes como de fundamental importancia:

Cuando me siento en el *zafu* y miro el altar, es como que éste es mi espacio sagrado para calmarme. Puedo hacer lo mismo en mi living pero es más difícil porque necesito pelear con todos los niveles de información en mi mente para obtener un

³² Por ejemplo, frotar rápidamente las palmas de las manos cuando alguien sirve significa que no se quiere más comida. Hay formas de comunicación para decir “de este plato no quiero”, y así sucesivamente. Aprender este lenguaje corporal es importante a la hora de no quedarse hambriento en un retiro zen, pues uno puede confundir los signos, y la persona encargada de servir la comida seguir de largo. Otra ceremonias relacionadas al *orioki* es la bebida del té, que se efectúan, salvo en la AZAL, en casi todos los grupos, de forma más o menos ritualizada.

espacio de calma. Cuando estoy enfrente del altar, en mi *zafu*, puedo entrar en el espacio sagrado más fácil. Y también la postura de meditación me ayuda, porque puedo estar sentada en clase o ahora, pero no es lo mismo poner mis huesos en una línea que sirve para no usar los músculos, para mantener una postura cómoda: la postura de meditación sirve para poner en orden la casa de mi cuerpo. Entonces el espacio sagrado y la postura de meditación son para mí los dos rituales que sirven a la práctica.

Además, la práctica de la meditación sedente se alterna con la de la meditación caminando, llamada *kinhin*. Es una técnica de marcha más o menos lenta, en algunos grupos siguiendo el ritmo de la respiración (un paso cada inhalación), y posicionando las manos de una manera especial llamada *mudra*. Su objetivo es el mismo que en el *zazen*, mantener la atención en el tiempo presente, sintiendo el peso del cuerpo en las plantas de los pies y manteniendo la conciencia en la respiración.

2.3. Sonidos zen y la construcción del tiempo sagrado

En este apartado nos centraremos de los aspectos auditivos del ritual zen, tomando en cuenta su función en la organización de las actividades comunitarias y en la transmisión de simbolismos relacionados con su filosofía, a fin de indagar el papel que juega el mismo en la construcción de una temporalidad sagrada. En este sentido, los sonidos rituales, al mismo tiempo que estructuran el tiempo sagrado, transmiten una serie de representaciones con relación al tiempo profano, una reflexión sobre su impermanencia y fugacidad. Estos sonidos son ejecutados por instrumentos tradicionales tales como tambores, cuencos de metal y campanas de madera.

La campana de madera es uno de los más comunes: se toca antes de la meditación con el fin de convocar a los practicantes al *dojo*, y también se percute para anunciar el final del *zazen*.

En el caso del desayuno o el almuerzo, el sonido de la madera anuncia a la cocina, que en el templo que la AZAL posee en Capilla del Monte (Córdoba), es un edificio apartado por más de un centenar de metros del *dojo*, que el *zazen* ya terminó, y que los practicantes están listos para el desayuno ceremonial. Entonces la campana de la cocina contesta que la *guenmai* ya está lista.

Aparte del significado ritual-funcional de la campana de madera como ordenador temporal de las actividades, su simbolismo en relación al tiempo es una metáfora de lo impermanente y fugaz de la vida humana. En algunos grupos la madera tiene una inscripción, que a veces se recita, que habla del tiempo, de cómo éste se escapa rápidamente, y de la necesidad de no desperdiciarlo. Es el llamado “mensaje del anochecer”, que dice así:

Respetuosamente les recuerdo,
vida y muerte es algo urgentemente serio,
todo pasa rápidamente a lo lejos,
y se desvanece la oportunidad de este instante.
Que cada uno, completamente,
corte la negligencia, corte la indulgencia, y despierte.
¡¡¡Atención!!! Que tu vida no pase en vano.³³

En la AZAL este significado se sugiere por la forma peculiar en la cual se toca la madera, pues los primeros golpes tienen una gran pausa entre sí, y a medida que se van sucediendo, esta pausa se acorta, como en un efecto rebote que cada vez es más rápido, hasta que al final es un repiqueteo que se apaga. Como explicó en una “iniciación a los sonidos”³⁴, el maestro Stéphane Thibaut,

³³ Versión empleada por el grupo zen *Viento del Sur*.

³⁴ Instancia pedagógica ocasional, realizada en los Campos de Verano, en donde se transmite la forma correcta de tocar instrumentos ceremoniales y el simbolismo asociado a los mismos.

Lo que simboliza la (campana de) madera es que el tiempo pasa más y más rápidamente, por culpa de la conciencia. Cuantas más experiencias haya acumulado nuestra conciencia a lo largo del tiempo, más rápidamente pasa éste. Al principio para nosotros, un año es inmenso. Porque un año corresponde al 100% de nuestra vida. Pero después de dos años no es más que el cincuenta por ciento de nuestra vida. Y después de treinta años, cuarenta años, cincuenta años, un año es muy pequeño, es solamente una pequeña porción.

Otro instrumento utilizado es el gran tambor o *kaiyo*, situado a la izquierda del altar de la sala de meditación, que también tiene un simbolismo relacionado con el tiempo. Se toca al final del *zazen* de la mañana y de la noche tantas veces como horas del día han pasado. El final y el comienzo del *samu*, el trabajo comunitario, son anunciados por el sonido del tambor tocado de una manera característica, y también se utiliza para regular la velocidad del canto ritual, marcando el ritmo de los *sutras*, junto a otro instrumento llamado *mokugyo* o “pez de madera”. Este es un trozo de madera ovalado, ahuecado interiormente y tallado por fuera con formas que recuerdan un pez. Según la tradición zen, el pez simboliza el despertar y la atención, pues siempre está con los ojos abiertos y nunca duerme.

Existen también otros sonidos que coordinan temporalmente los movimientos del *dojo*. Sin entrar en profundidad en esta complejidad ritual, señalaremos que hay una gran campana ubicada sobre un campanario fuera del *dojo*, que se toca espaciadamente durante el *zazen* en el templo de la AZAL, y una campana mediana con la cual el encargado de la disciplina dentro del recinto sagrado señala el comienzo y el fin del *zazen*. También se emplea una campanita de mano, que marca los pasos del maestro a medida que circula por las tierras del templo. Se dice que sirve para espantar a los demonios, los cuales huyen ante su llegada. Si se está familiarizado con esta comunicación no verbal, aunque uno esté sentado mirando la pared, puede hacerse una idea bastante clara de lo que pasa en la sala de meditación. Por ejemplo, puede saber cuando el

maestro entró al *dojo*, cuando está haciendo *sampai*, acomodando el *zafu*, sentándose sobre él y haciendo *gasho* antes de empezar a meditar, porque todos estos actos son señalados por diferentes formas de tocar la campanita.

Además, cada instrumento se corresponde con algún rol ritual. Por ejemplo, la “campanita” es la persona encargada de tocar este instrumento, al igual que el “tambor” se le dice a la persona que tiene que tocarlo en la ceremonia. Estos roles cambian frecuentemente, de modo que al concurrir a estas iniciaciones, el practicante se prepara para cuando sea nombrado en algún rol ritual para tocar los instrumentos³⁵.

En otros grupos, si bien algunos elementos del ritual son diferentes, el sonido y tiempo sagrado están fuertemente relacionados. Por ejemplo en el grupo *Viento del Sur* existe un rol ritual llamado *jikijitsu*, en el cual una persona está encargada de la regulación temporal de las actividades, efectuada mediante la ejecución de instrumentos tradicionales zen. Como señala Sonia, una practicante de mediana edad de este grupo, el *jikijitsu* es “el que controla el tiempo, los tiempos de la entrada al *dojo*, la salida, el comienzo y el final de cada *zazen*. Todo lo que sea el tiempo, y eso con distintos sonidos, campanas, maderas, van marcando”.

Por otra parte, estos sonidos son pequeños hitos que interrumpen el silencio, al igual que en un jardín zen, unas pocas piedras dispersas aquí y allá interrumpen la uniformidad de un mar de gravilla. El silencio ritual es tan importante como los sonidos a la hora de construir una temporalidad sagrada. El silencio crea la atmósfera adecuada a la práctica de la meditación, pues permite bucear dentro de las profundidades del espíritu en busca del verdadero ser, sin las distracciones de los sonidos profanos. Como señala Otto (1980:64), “en el lenguaje de los sonidos, el silencio corresponde a la oscuridad”, como factor que posibilita la conexión con lo numinoso.

³⁵ En el Capítulo 5 profundizaré en la descripción y análisis de estos roles rituales.

2.4. Ritual como tecnología del ser

Además de los simbolismos y las funciones mencionadas, los rituales y formalidades que enmarcan la práctica de *zazen* son percibidos por los propios practicantes como una serie de dispositivos que posibilitan la transformación del ser ¿Cómo se produce este cambio? Mediante la concentración en cada acto realizado. En el *zazen*, el practicante se concentra en la postura y la respiración, trayendo de vuelta su atención al momento presente cada vez que los pensamientos lo alejan de él. Luego, al terminar la meditación, lleva esta concentración a cada acto ritual, como por ejemplo a la ceremonia del *orioki*, a la entrada y la circulación por el *dojo*, y al saludo ritual.

Sonia explicaba en una entrevista:

Mira, ¿nosotros cómo vivimos los rituales, y cómo los vivo yo, y como a veces tratamos de transmitir acá? Porque si, encontramos mucha resistencia. Para mí es como que crean un marco, un marco de la práctica. Inclusive los rituales en sí, así como el momento de la meditación, cuando cruzamos las piernas, cada movimiento, el *gasho*, el caminar, el cruzar las manos, todo tiene que ver con la atención, ¿no? De llevar ahí la atención, es todo para mi...facilita eso, crea un contexto, un marco para facilitar la práctica en sí. Yo sé que yo entro al *dojo*, y hago el *gasho*, y en mi hay un cambio, ya es como que ya la meditación empezó, de algún modo. Es como que el ritual me conecta rápidamente con la práctica, es un modo de facilitarla.

Además de regular temporalmente las actividades cotidianas, los instrumentos hacen alusión a una condición de la conciencia despierta, libre y no condicionada por el tiempo, lo cual es, en el zen, el “verdadero ser” o la “naturaleza de Buda” que todos poseen y hay que descubrir por medio de la atención. Tanto la metáfora del despertar en el *mokugyo*, como el simbolismo de la campana de madera recuerdan al practicante la necesidad de situarse más allá del pasado y el futuro profano, para instalarse en una condición de libertad atemporal, en un presente eterno no

condicionado por el paso del tiempo. La función de los sonidos como tecnología del ser adquiere aquí su máxima expresión: es preciso que la conciencia se concentre en los sonidos, sienta su vibración, se deje moldear por el silencio o por el sonido de maderas, campanas y tambores, y se reintegre así a la eternidad del instante presente.

El tiempo sagrado de la vida comunitaria zen es un tiempo pleno, altamente estructurado en base a secuencias de actividades. Desde temprano a la mañana hasta la noche, especialmente en períodos de entrenamiento intensivo, las actividades se suceden una tras otra y hay muy poco tiempo libre. Si uno da una mirada a un programa de actividades de un día en el zen, la impresión es que está repleta de eventos. Sin embargo, la gran mayoría de estas actividades están diseñadas como tecnologías que permiten posar la mirada sobre la propia subjetividad. En el siguiente fragmento de una entrevista, Ricardo, un practicante de alrededor de cuarenta años del grupo *Viento del Sur*, explica porqué uno debe sacarse el reloj durante los periodos de práctica intensiva:

Porque esa enseñanza o esa realización incluye un giro en tu vivencia del tiempo completo, entonces la tradición y el *container* te ayuda, te saca el reloj: “déjalo, déjalo”, así te puedes olvidar también de eso. Entonces, chau relojes. Venimos, como dice Daniel, literalmente, a perder el tiempo.

Entonces, si consideramos que una de las características de la posmodernidad es la compresión del tiempo y el espacio, donde el exceso de información y la volatilidad de las modas, las ideas, los valores y las prácticas dominan el panorama (Harvey 1989), y tenemos en cuenta que la gran mayoría de los centros zen argentinos tienen su epicentro en la Ciudad de Buenos Aires, donde las características que adjudica David Harvey a los tiempos actuales no son desconocidas, podemos hipotetizar sobre el atractivo que los contextos espaciotemporales que crea y propone el zen tienen para los buscadores religiosos. Pues la experiencia del tiempo

sagrado del zen está caracterizada por una desaceleración del flujo de la información exterior y la mirada del sujeto puesta sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su conciencia, mediante dispositivos de creación de tiempo para la reflexividad y la exploración de la subjetividad³⁶.

Por otra parte, en el tiempo sagrado de la vida comunitaria la totalidad de la vida adquiere una significación religiosa en la cual son sacralizados los actos de sentarse, caminar, comer, y trabajar. En este sentido, el ritual se revela como vehículo de expresión de lo sagrado, pues es en sí una técnica pedagógica que permite la consagración de la vida orgánica y cotidiana. En este fragmento de una entrevista, esta vez de Roberto, un practicante de la AZAL con cerca de cuarenta años, observa lo siguiente:

El ritual le da sentido a lo cotidiano. Si hay algo que tiene el zen es que eso que a la gente no le da importancia, cocinar, comer, pasa a ser sagrado, que es lo que hemos perdido. Que *lo más vano pasa a ser sagrado*. Porque es sagrado cómo comemos, qué decimos, cómo miramos, cómo nos movemos, lo pequeño, lo más nimio.

Esta sacralización de lo cotidiano que se da en el contexto de actividades zen es llevada a la vida diaria y, en este sentido, el ritual facilita la transformación de la experiencia del ser-en-el-mundo. Por ejemplo, según algunos informantes, el *kinhin* (meditación caminando) opera como medio de comunicación entre la práctica del zen y la vida cotidiana. Entre la práctica de meditación y las acciones habituales en la esfera profana, el caminar consciente es una fase liminar que permite aprender a concentrarse estando el cuerpo en movimiento.

Sucede lo mismo con la práctica del *samu*, el trabajo comunitario “sin espíritu de provecho” que se realiza luego de la práctica de la meditación. El ideal es que la actitud de atención de la meditación zen se incorpore a las actividades realizadas como parte de la

³⁶ Quizás sea éste carácter desalienante de la experiencia del tiempo y el espacio sagrado del zen lo que juega un papel de primera importancia a la hora de atraer a nuevos miembros a los grupos de práctica que se han desarrollado en la Argentina durante las dos últimas décadas.

comunidad zen, las cuales varían desde construir un baño en el templo hasta diseñar un sitio *web*.

Martin, un joven practicante de la AZAL, refiriéndose al *samu* señala que

Es el trabajo de buda, trabajar por el simple placer de trabajar. Se dice que es para los demás, sin buscar provecho, pero es hacer cualquier actividad y estar completamente ahí, sea lo que sea. Yo creo que el *samu* se vuelve también todo lo que hacés en tu vida. Es un *samu* dormir, trabajar por un sueldo también. Para mí, después de tener la experiencia del *samu* del zen, me cambió completamente mi relación con el propio trabajo remunerado. Para mí trabajar es un placer, y lo hago, creo, con el mismo espíritu del *zazen*.

De modo que, en un sentido estricto, el *samu* se refiere a las tareas que se realizan en el marco de la práctica grupal. Pero también el *samu* es pensado por algunos miembros del grupo no sólo como las “actividades zen”, sino que tiene un sentido amplio que se refiere a todas las actividades realizadas cuando no se hace meditación. El trabajo ritualizado o *samu* es entonces un momento liminar entre el *zazen* y la vida cotidiana, y a la vez una técnica que permite sacralizar la vida profana.

Como es evidente, lo cotidiano es transformado en un espacio de producción de significados asociados a lo sagrado. Al igual que lo observado por María Barroso (1998) en grupos de yoga con una cosmovisión imanentista, la sacralización de lo cotidiano tiende a diluir las fronteras entre lo sagrado y lo profano³⁷.

Estas representaciones del ritual que hemos visto se van configurando mediante un proceso de internalización del significado de las prácticas concretas, que generalmente comienza como un rechazo ante lo extraño, ante la alteridad de las formas rituales, y culmina con una

³⁷ Aquí el ritual tiene cierto carácter ambiguo, pues opera como un doble movimiento que primero segrega para luego volver a unir la dimensión sagrada y la profana. Sin embargo, en este caso la nueva síntesis confiere una primacía a la primera esfera –la numinosa–, que tiñe de cualidades sagradas a la realidad mundana. En la conclusión profundizaremos este punto.

elaborada conceptualización del ritual, que adquiere uno de sus sentidos como técnica de transformación de la subjetividad. Por ejemplo, Roberto nos relata que:

La primera vez, al ver la ceremonia, tenía un rechazo enorme. Pero después empezás a ver que todo tiene una conexión. Desde dejar los zapatos hasta salir con el pie derecho del *dojo*, está todo unido, va de la mano (...) lo que yo siento es que es la forma más directa de influir en el espíritu de la concentración. Y eso automáticamente pasa a tu vida ¿entendés?, son todas formas o maneras de, precisamente, educarnos, para aprender a concentrarnos, a no estar con mil millones de boludeces en la cabeza, todo el tiempo.

En este nivel se resuelve la tensión entre un imaginario del zen como una doctrina espiritual que trasciende cualquier acción estereotipada o formalidad ritual, y una praxis cotidiana caracterizada por una compleja ritualidad. En suma, el ritual es en sí una tecnología del ser que permite llevar la práctica del zen a la vida cotidiana, situándose como articuladora de las esferas de lo sagrado y lo profano. De esta manera, la práctica de la concentración en el acto ritual se sitúa en una posición liminar entre la concentración durante el *zazen* y la concentración llevada a la vida cotidiana.

2.5. El lugar del ritual en el zen

Para finalizar este capítulo, queremos destacar que en los grupos zen estudiados existe un alto grado de ritualización, la cual está articulada en base a elementos de la tradición japonesa- en un grado más o menos variable- reelaborados y reinterpretados en el contexto local. La distinción que establece la ritualidad zen es, en primer lugar, entre lo sagrado y lo profano. De esta forma, construyen, mediante una serie de pautas corporales, espaciales, kinésicas y estéticas -entre otras-

, un espacio sagrado que se vive como cualitativamente diferente del espacio de las actividades cotidianas. También construyen, tanto mediante sonidos de instrumentos tradicionales, como por medio de una particular regulación temporal de las prácticas, un tiempo sagrado cualitativamente diferente del tiempo profano.

Ahora bien, cabe preguntarse qué mecanismos de ritualización evidencian lo visto anteriormente. Virtualmente todos los que sugiere Bell (1992): la formalidad, pues se establecen pautas de conducta que afectan casi todos los momentos de vida comunitaria; la rigidez, debido a que estas pautas no son muy pasibles de cuestionamiento; la repetición –de ceremonias y de prácticas corporales como la meditación– como esencia de la vida espiritual, considerada una virtud en sí misma; y el tradicionalismo, que, aunque selectivo, está siempre presente en los grupos zen.

Además, pensando en los mecanismos que propone Da Matta (1997), se podría decir que muchos de los rituales zen operan por reforzamiento, pues ritualizan – llevando al máximo grado de formalidad y rigidez- actividades cotidianas como comer y trabajar. De modo que el concepto de ritualización propuesto por los autores parece fructífero ya remarca la dinámica procesual de los rituales, los objetivos sociales de los mismos y los distintos medios que emplean para lograrlos, dejando de lado un enfoque tipológico que busque delimitar el ámbito del ritual. Entonces, a la luz de lo referido, la pregunta clave no sería si una práctica es o no un ritual, sino en qué grado una práctica social está ritualizada, con qué objetivo se realiza esta ritualización, y mediante qué mecanismos se efectiviza.

En este sentido, muchos de los rituales zen se revelan como prácticas sociales que articulan múltiples significados y funciones, tanto para los propios practicantes, como para la mirada del investigador. Aquí nos centramos en el lugar que encuentra el ritual como creador y delimitador de un tiempo y un espacio sagrado. Además exploramos su rol como vehículo de

expresión de lo numinoso, como transformador del ser, y como estadio liminar que conecta la práctica de la meditación y la vida cotidiana. En suma, podemos decir, parafraseando a Geertz (1997:107), que es en el ritual

Donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos religiosos sagrados suscitan en los hombres, y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros. En un acto ritual el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por la obra de una sola serie simbólica, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrásica transformación de la realidad.

No obstante, es preciso mencionar que lo anterior no agota la temática del lugar específico que encuentra el ritual en el zen. Quedan muchos temas por indagar, y aquí examinaremos algunos de ellos, fundamentales a la hora de comprender la vida cotidiana en los centros de meditación. Por lo pronto, en el siguiente capítulo profundizaremos en algunos aspectos del ritual zen abordados aquí, i.e. en el rol que juega como una tecnología del ser-, poniendo especial énfasis en la dimensión fenomenológica de la meditación, específicamente en las prácticas y representaciones relacionadas al cuerpo, el sufrimiento y la intersubjetividad.

Capítulo 3

La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad

En este capítulo me propongo indagar en la experiencia subjetiva de los practicantes de meditación zen, focalizando en sus prácticas y representaciones relacionadas al cuerpo, el dolor y la intersubjetividad. Inquiriremos, primero, en la forma en que es experimentado y representado el sufrimiento por los practicantes zen –i.e. el sentido que se le da a la experiencia del dolor físico y emocional dentro del contexto de una enseñanza tradicional y comunitaria-, y el lugar que ocupa el mismo como disparador del interés en la meditación. Segundo, analizaremos el particular modo en el que la participación en los centros zen propicia en sus miembros un *habitus* psicofísico social y culturalmente construido, en el cual las *modalidades somáticas de atención* juegan un papel de primera importancia. Y, en tercer lugar, indagaremos en el ámbito de la intersubjetividad y la intercorporalidad de la vida comunitaria zen, pues es en marco de la interrelación con otros –en un contexto comunitario y, en gran medida, pautado ritualmente- en donde se produce el *habitus* religioso anteriormente mencionado. Pero antes de adentrarnos en esta tarea, presentaremos someramente algunas ideas claves que se enmarcan en la perspectiva fenomenológica del estudio del cuerpo y de la experiencia, relevantes para situar la problemática planteada.

3.1. Más allá del enfoque textual: fenomenología de la meditación zen

Comenzaremos destacando, junto con el antropólogo neozelandés Michael Jackson (1998), que la antropología del cuerpo ha sido determinada por la tendencia a interpretar la experiencia incorporada en términos de modelos cognitivos, semióticos y lingüísticos³⁸. Según este autor, este enfoque conlleva varios problemas teóricos y metodológicos que debemos tener en cuenta si queremos responder las preguntas planteadas más arriba. En primer lugar, el error de considerar las prácticas corporales como secundarias a la praxis verbal, pues el significado de los movimientos corporales no es siempre reducible a operaciones semánticas o cognitivas y con frecuencia tienen sentido sin ser intencionales en el sentido lingüístico. En segundo lugar, pensar el cuerpo como mero medio de expresión o de comunicación -reducirlo al estatus de signo-, implica que éste se torne en un objeto de operaciones puramente mentales, una cosa en la cual los patrones sociales son proyectados. Desde este punto de vista, el cuerpo humano es un mero objeto de entendimiento, un instrumento de la mente racional, o una clase de vehículo para la expresión de una racionalidad social reificada. El tercer problema estriba en que la visión dualística del cuerpo considera al mismo como algo inerte, pasivo y estático, como un neutral e ideográfico medio de incorporar ideas.

Para superar esta perspectiva, Jackson (*ibid.*) propone explorar en una serie de cuestiones ontológicas y existenciales con respecto a la forma en que entienden el mundo de la vida y el ser-en-el-mundo los sujetos que lo habitan, empleando una perspectiva existencial y fenomenológica, que abrevia en la obra de Heidegger, Merleau-Ponty y Sartre. En esta línea, 'ser' es concebido como 'ser-en-el-mundo', en un ámbito de inter-existencia, inter-corporalidad, inter-experiencia,

³⁸ Un extenso recorrido histórico por las obras de los principales autores que se han ocupado de la problemática del cuerpo, así como de las principales líneas de investigación recientes desde el marco del *embodiment*, puede encontrarse en Lock (1993). También puede consultarse, entre otros, Le Bretón (1992, 1995) y, en nuestro país, Citro (2002, 2004).

interlocución e interacción. Este enfoque permite superar la dicotomía entre objetivismo y subjetivismo al emplear como categoría de análisis central la ‘intersubjetividad’.

Nuestro autor (Jackson 1983) deja claro que uno de sus objetivos fundamentales - particularmente relevante para este estudio- es delinear un enfoque fenomenológico de la praxis corporal que permita, por un lado, mostrar cómo la experiencia humana está basada en movimientos corporales situados en un ambiente social y material, y que, por otro lado, posibilite estudiar el interjuego de los patrones habituales del uso del cuerpo y las ideas convencionales acerca del mundo. Las formas de uso del cuerpo -las técnicas corporales- son condicionadas por nuestra relación con otros seres o con otros objetos; trabajar ya sea en un escritorio o en una máquina industrial, refuerza actitudes posturales características de una vida sedentaria de trabajo intelectual, o de una vida corporalmente más activa de trabajo manual.

En la misma línea, Thomas Csordas (1993, 1999) propone complementar el paradigma semiótico, textualista y representacionalista de la cultura como un texto, con el paradigma fenomenológico del *embodiment* –el cual, como hemos señalado, tiene sus raíces en la tradición fenomenológica de Heidegger, Scheler y Merleau-Ponty, entre otros, y cuyo concepto clave es ‘ser-en-el-mundo’. Csordas intenta, sobre todo, articular el concepto de ‘percepción’ de Merleau-Ponty, con la noción de “práctica” de Bourdieu (2007), con el fin de complementar la perspectiva individual y microanalítica del primero, con la visión del cuerpo como un producto socialmente estructurado del segundo³⁹. Otros autores cuya visión del cuerpo y de las prácticas sociales han contribuido a iluminar nuestra indagación, con sus reflexiones sobre el habitus, las teodiceas y las soteriologías religiosas, son Max Weber (1964, 1996, 1998), Bourdieu (1971, 2003, 2005) y Geertz (1994, 1997, 2000). Por último, también nos ha sido esclarecedora la discusión de

³⁹ Un concepto clave de este autor que retomaremos más adelante es el de ‘modalidades somáticas de atención’ (Csordas 1993, 1999).

Foucault (1982, 1990) sobre las tecnologías del ser y el conocimiento/cuidado de sí en el período clásico occidental.

Comenzaremos ahora por inquirir en la forma en que es experimentado y representado el sufrimiento por los practicantes zen –i.e. el sentido que se le da a la experiencia del dolor físico y emocional dentro del contexto de una enseñanza tradicional y comunitaria-, y el lugar que ocupa el mismo como disparador del interés en la meditación.

3.2. Cuerpo y sufrimiento

El sufrimiento es un aspecto universal de la experiencia humana, por el cual los individuos o los grupos deben cargar y sobrellevar ciertos problemas, dificultades y heridas en el cuerpo y en el espíritu (Kleinman 1996). Desde luego, el fenómeno religioso ha sido la forma más universal por la cual muchas sociedades del pasado y el presente han encontrado una manera de superar –o al menos dotar de sentido, explicar, y así hacer más soportable- el sufrimiento⁴⁰. En otras palabras, un aspecto central de las grandes religiones mundiales es la forma en que cada una aborda el problema de la teodicea –i.e. la pregunta de por qué Dios (o, dependiendo de la doctrina considerada, un orden cósmico supradivino e impersonal), siendo perfecto y todopoderoso, creó un mundo imperfecto en el cual existe el sufrimiento (Weber 1964, 1996). El problema de la teodicea es, como escribe Geertz (1997:96-117), un problema de significación, determinado por las limitaciones del sentido común –y también, no está demás decirlo, del pensamiento científico y el estético- para esclarecer dilemas, tensiones y paradojas racionales, afectivas y morales. Y dentro del espectro de las religiones universales, el budismo tradicionalmente se destacó por hacer hincapié en el hecho del sufrimiento. Su doctrina fundamental, establecida en las ‘Cuatro

⁴⁰ Entendemos, entonces, al dolor como a una percepción sensorial social y culturalmente moldeada (Le Bretón 2002).

Nobles Verdades', señala, antes que nada, que el sufrimiento es la realidad de la vida humana, y luego enseña el camino que permite trascenderlo. Luego de estas reflexiones generales, vamos a explorar la forma en la cual se aborda la problemática del sufrimiento en el budismo zen desarrollado en la Argentina durante las tres últimas décadas.

En nuestra indagación observamos varios tipos de sufrimiento, vinculados principalmente a la práctica de meditación. En términos generales, considero que el dolor y el sufrimiento ocupan un lugar destacado no sólo en el mismo momento de la meditación, sino también en las causas que llevan a alguien a practicarlo. Por ello es necesario distinguir el efecto de aquella a corto plazo –durante e inmediatamente después de la meditación–, de sus consecuencias a largo plazo, tal y como son narradas por los propios practicantes. Esto además nos permitirá comprender mejor la fenomenología de la experiencia de la meditación zen y las motivaciones para continuar la práctica por parte de sus adeptos. El sufrimiento como disparador del interés en el zen es frecuentemente mencionado en los discursos de los maestros que he conocido en el trabajo de campo. Por ejemplo, el maestro Seizan Feijoo del *Centro Zen Cambio Sutil* dice siempre que todos sufrimos mucho, algunos más que otros, y de que esta situación es inherente a la vida. De la misma forma, en las entrevistas realizadas a practicantes del zen es evidente que una de las razones por las cuales aquellos comenzaron a meditar es el sufrimiento. El mismo puede ir desde una ligera insatisfacción por la vida –que desencadena una ‘búsqueda religiosa’– hasta crisis personales causadas por conflictos emocionales, adicciones o enfermedades graves. Para ilustrar este punto veamos el siguiente testimonio de Roberto, el practicante de la AZAL, citado en el capítulo anterior:

Si bien venía buscando y qué sé yo, pero como que también un poco por karma de familia y qué sé yo, venía como muy... muy desordenado, muy despelotado, vistes así... y con hábitos muy... que habían prendido bastante vistes, entonces, bueno ahora

en el tiempo puedo, lo que puedo decir es que sí... he dejado hábitos que realmente eran dañinos para mí y para los otros también. Y se fueron, vistas, así como con la práctica...obviamente también depende de qué energía le ponés a la práctica. Para mí era realmente viste como dicen en algunos... Dogen creo que dice “debemos practicar como si tuviéramos un fuego en la cabeza”. Y yo realmente tenía un incendio bastante grande, entonces era un... viste como que... igual sigo practicando así, no es que se terminó vistas, porque noto eso también, que dejando la práctica, uno digamos como que reacomoda todas esas cosas, vuelve a hacerse todo más... no sé, se instala más la duda en tu vida, hay algo que te molesta, todo te molesta. Bueno igual también, hay cosas a veces que me molesta todo igual, también practicando (risas). Pero vistas como que podés dejar... viste el *zazen* te hace como olvidarte de eso vistas. Es difícil a veces explicarlo, es difícil explicarlo (...)Y bueno que realmente por intuición descubrí que realmente el camino era no tanto seguir la lectura, digamos, que si bien te ayuda, te motiva y todo, pero era realmente poner el cuerpo, entendés, porque lo que uno quiere es... [lo que] todos [quieren es] creo en cierta forma es ordenarnos, ordenarnos, no de monjes o de *bodhisatvas* sino interiormente, especialmente cambiar hábitos, que es lo que creo que en cierta forma la postura te lleva tarde o temprano, a dejar los malos hábitos. Y bueno yo tenía cosas así, venía con una historia bastante fuerte, como que estaba podrido de estar todo el tiempo... ¿cómo decir? O sea sufriendo por hábitos, hábitos de... de... qué sé yo viste, incluso desde alimenticios hasta adictivos, bueno.. en ese sentido fue para mí una revolución viste, fue muy, muy potente, y yo sentía eso en cada *zazen*, como que realmente entrara a quemar, viste, dolía pero bueno...

Otro ejemplo de los motivos para comenzar la práctica de la meditación es el que nos brinda Adriana, de cuarenta y cuatro años, miembro del *Templo Serena Alegría*:

Va cambiando el motivo; cuando empecé a practicar, empecé a practicar porque tenía un miedo terrible a la muerte [se abocó al zen cuando se enfermó de cáncer de mama]. Hoy sigo teniendo miedo a la muerte, pero bueno, no sé, me aparecieron otras cosas también, es un conjunto de cosas. Ese miedo a la muerte, de alguna forma

fue un emergente de otras razones por las cuales practico. Podría haber hecho otra cosa para evitar ese miedo a la muerte, pero salí a buscar la raíz del miedo a la muerte, que es, bueno, que es esto, eso es todo (risas)

Paradójicamente, uno de los efectos inmediatos que frecuentemente puede tener la práctica de la meditación zen no es la liberación o la supresión del sufrimiento, sino su intensificación. Esto no quiere decir que el sufrimiento físico o emocional sea la única experiencia durante el *zazen*, sino que, en general, muchas personas experimentan en algunos momentos -y con variable intensidad- el dolor.

En cierta ocasión, el maestro zen argentino Seizan Feijoo señaló que el dolor es un tema del cual no se habla en el zen, porque es algo que naturalmente aparece en la práctica. Esto me hizo recordar mi primer Campo de Verano en la AZAL, una experiencia que al retornar describí como mi primer encuentro –y convivencia- con el dolor físico, pues durante todo el mes que duró el retiro, los pensamientos y las sensaciones a este respecto eran lo que ocupaba mi conciencia. Al igual que muchos principiantes en aquel entonces, estaba muy interesado en hablar de eso: ‘¿a vos te duele?’, ‘¿cómo hacés para aguantar?’, ‘a mi esta vez me dolió mucho’, etc. Es algo así como el primer descubrimiento en el zen –y la primera sorpresa, pues de eso no se habla en los libros. Quizás uno quiere saber si es el único que sufre o es una experiencia común, pues generalmente los más antiguos no se quejan ni mencionan el tema. Y efectivamente, cuando volví los años siguientes a repetir la experiencia en otros Campos de Verano, me fui dando cuenta de que a medida que uno avanza en la práctica, el dolor es algo de lo que se deja de hablar, quizás porque sabe que le pasa a todo el mundo y que ya es reiterativo hablar de ello. Adriana relataba su experiencia de *zazen* diciendo que:

Se puede sentir de todo (risas). Podes estar sentado arriba de un volcán, puede ser un infierno realmente, a veces. O cuando te duele el cuerpo, o cuando tenés cosas en la

cabeza que no te las podés sacar, y te vienen, se te meten, se te instalan. Y después puede ser que desaparezca todo eso, y bueno, a veces nada, tenés hambre, a veces estás bien, a veces qué sé yo, lo que sea... realmente... a veces aparece un poco de silencio. Pero ese mismo silencio, a veces puede aparecer en la vida cotidiana, yo estando en mi casa planchando.

Y Roberto reflexionaba sobre las causas de la dificultad del *zazen*:

Porque... porque es el ego, entendés, lo que... es para el ego que es duro, no para el buda que está adentro, para el buda es un encuentro, entendés, pero para el ego es durísimo, es una piña en el medio de la nariz, viste, así, sin aviso, por eso la gente se asusta, le duele. Yo siempre recuerdo, en la seshin esa [la primera vez que practicó *zen*] fue tan dura (...) (luego) me dolió por los tres o cuatro primeros años que seguí practicando... (Me dolió) duro ehh. Pero era realmente... yo sabía que esa era la manguera de bombero para apagar el incendio, viste, y por eso la gente realmente... no es fácil el *zen* que te... es directo, entendés, no hay una cosa progresiva que te... hay que realmente tomar el toro por las astas, de entrada.

Notemos que el dolor emocional y el físico van de la mano: ambos son aspectos de un mismo estado de sufrimiento causado por la ignorancia, que se puede manifestar a nivel físico por tensiones, incomodidades y dolores, o a nivel emocional con ansiedad, tristeza, ira, temor, etc. En una ocasión, el maestro de la AZAL, Stephane Thibaut, señaló durante la meditación:

Esta práctica se considera difícil, dolorosa: duelen las piernas, la espalda –depende para quién. En general, no es el *zazen* lo que duele, sino la realidad la que cuenta, la realidad psíquica, la realidad material de nuestro cuerpo que duele –que siempre ha dolido-, cuando nos sentamos en *zazen*.

Una vez estaba hablando de mi dificultad con el dolor durante la práctica de la meditación con Mariano, uno de los practicantes más antiguos –más de veinte años- de la AZAL, y me dijo

que eso no era nada, que lo verdaderamente difícil es cuando te duelen ‘otras cosas’ que el cuerpo físico, refiriéndose al aspecto emocional o existencial del dolor. Este monje luego abandonó el grupo y la meditación, y el maestro Kosen Thibaut lo criticó indirectamente, hablando de cómo se escapa la gente del sufrimiento, que cuando sufren en el mundo social vuelven al zen, y cuando sufren en el zen se vuelcan a ‘lo social’ nuevamente. De acuerdo con este último:

Cuando se practica *zazen* se sufre más, más fuerte que los otros. Aquellos que no practican *zazen* encuentran los medios de atenuar, de ensordecen sus sufrimientos. Cuando practicamos la intimidad que nos liga a nuestro cuerpo y nuestra mente, sentimos las cosas más fuertemente.

Otro aspecto de la cuestión del dolor que es imprescindible considerar para comprender el lugar que éste tiene en la práctica de la meditación –sin el cual nuestro esbozo de la cuestión del sufrimiento quedaría incompleto- es el papel que el mismo juega en la transformación del ser que plantea el budismo zen. Esto es, en términos generales, que el dolor mismo es una manera por la cual se puede trascender el sufrimiento.

Cierta vez estaba participando de la charla informal que el grupo zen *Viento del Sur* realiza luego de la práctica de meditación, la recitación de *sutras* y el té ritual. Había unas quince personas y una chica nueva preguntó si podía hacer la meditación en otra postura diferente de la tradicional, pues ésta le costaba. Ricardo, el responsable de coordinar el grupo, con paciencia le explicó todas las posturas posibles, incluido el uso de los banquitos de meditación y la silla⁴¹. Luego habló sobre permanecer atento y sin resistencia con lo que sucede, que, según dijo, es el trabajo íntimo del *zazen*. Otra practicante le sugirió hacer algún ejercicio de yoga, con el fin de mejorar la comodidad de la postura de a poco. La primera reclamó tener buena elongación,

⁴¹ Es un grupo bastante flexible con la postura, en la *Asociación Zen de América Latina* es requisito hacer el *zazen* en loto o medio loto y no moverse en la meditación, sino, como les sucede a muchos novicios, se debe meditar en el *gaitan*, la antesala del *dojo*.

entonces, otro practicante le dijo que su problema debía ser la resistencia espiritual ya que decía tener mucha flexibilidad. Sin embargo, estas explicaciones no la dejaron satisfecha, y volvió a preguntar si el dolor físico termina en algún momento. Otro practicante, muy experimentado, le dijo que la respuesta más sincera es decir que no, que el dolor no desaparece por completo nunca, porque es parte de la condición humana. Pero, señaló, el *zazen* es una oportunidad para estar con el dolor e incorporarlo, incluirlo a la respiración. Este practicante, llamado Pablo⁴², en una entrevista relataba una experiencia numinosa (v. *infra*) que tuvo luego de practicar un *zazen* extraordinariamente largo, difícil y doloroso. En esa ocasión le pregunté si en Japón –pues había estado allí– uno se puede mover si le duele, y me dijo que normalmente uno nunca se puede mover:

Uno está en esa situación y se tiene que exponer a estar en esa situación y sólo a estar en esa situación. Lo mismo que viene un pensamiento, lo mismo que viene la somnolencia, el dolor es como una experiencia más, igual a cualquier otra, y uno lo que tiene que hacer es vivirla de acuerdo a lo que le dicta ese instante. Así que, supuestamente, se trata de aceptar todo lo que ocurre, mismo los pensamientos, mismo la somnolencia, en todo momento. No hay nada que uno deba o no deba hacer. Pero cuanto más uno practica se va dando cuenta de que el propio *zazen* va haciendo el que determina eso.

Del mismo modo, Quique⁴³ decía que en el *zazen*:

Surgen cosas, pero bueno, la postura... también se habla de no apegarse a lo que uno va sintiendo y le va pasando, y dejar pasar, como el dolor por ejemplo. Hay veces que se siente mucho el dolor, más al principio, pero bueno, lo mejor es concentrarse en la postura, en la respiración y dejar pasar, tanto como el placer como el dolor. No hay que apegarse a nada, solamente el punto de observación.

⁴² De treinta y dos años, miembro *del Dojo del Jardín*, de visita en Viento del Sur.

⁴³ De treinta y ocho años, practicante de la AZAL.

No obstante, en general he escuchado numerosas veces preguntas de novicios sobre el dolor y sobre la práctica corporal en sí misma, como por ejemplo una vez un señor le preguntó al maestro Seizan del *Centro Zen Cambio Sutil* ‘¿si el aprendizaje es a través del cuerpo y no es verbal, entonces qué es lo que se aprende?’. Esto no es raro, pues muchas personas llegan a un centro zen esperando un ‘curso’, o ‘clases’. Sin embargo, si asisten a los grupos zen que he estudiado, se encontrarían con horas y horas de sentarse en silencio mirando la pared y concentrarse en su respiración. Muchas personas que conocí dejaron la práctica porque consideraban que sólo era ‘algo corporal’⁴⁴.

Recíprocamente, es razonable pensar que muchos de los que continúan meditando necesitan darle un sentido al dolor, o sea, obtener una razón de porqué sufrir con esta disciplina oriental. Por ello es casi imperativo para los maestros brindar no sólo una teodicea, sino también una soteriología del dolor. En ocasión de la pregunta anteriormente mencionada, Feijoo dijo, entre otras cosas, que cuando el practicante se hace la pregunta de ‘¿quién soy yo y porqué sufro?’, debe detener las actividades cotidianas por un rato y darse tiempo para respirar conscientemente en la meditación. Esto, según el maestro, puede producir fuertes momentos emotivos. Contó que él mismo, al comienzo de su trayectoria en la práctica, se sentaba y empezaba a llorar todo el tiempo, y se daba cuenta de lo bueno que solamente era sentarse y respirar. Los maestros zen frecuentemente comentan sus experiencias personales en la práctica; de esta forma sus discípulos aprenden a lidiar con sus propias dificultades y a tener en cuenta que el zazen puede desencadenar una amplia gama de experiencias psicológicas, físicas y emocionales, muchas de ellas displacenteras⁴⁵.

⁴⁴ Feijoo mencionó en cierta ocasión que el dolor es el primer ‘filtro’ del zen, pues los que no están dispuestos a pasar por él abandonan la práctica.

⁴⁵ Es notorio que, aunque los maestros relaten, en base a su experiencia, las dificultades que implica la práctica de la meditación zen, sólo en muy raras ocasiones –sino nunca- comentan sus experiencias numinosas. Esto es parte del

Este mismo maestro comentó en otra ocasión que el dolor está siempre presente, que por ejemplo él practica desde hace cuarenta años y, debido a que nació con reuma, siempre le dolió el *zazen*. Pero agregó que llega un punto en que el dolor deja de molestar: este momento se produce cuando la persona está totalmente concentrada en la respiración, y el autor de la meditación, el 'yo', desaparece. En ese momento el dolor también desaparece, pues no hay conciencia de él (remarcó que los pensamientos incrementan el dolor)⁴⁶.

Por ello el dolor en el zen es, como dice Kosen Thibaut, un 'dolor de guerrero', una prueba iniciática que es preciso soportar, y que con el tiempo trae aparejada la trascendencia del sufrimiento:

Entonces, por supuesto, el *zazen* no impide sufrir. Hay cosas que debemos sufrir en nuestra vida. Pero si su práctica es fuerte y profunda, ustedes saben que incluso ese dolor no puede interferir la plenitud del *dharma* (...) Hay que reforzar justamente nuestra verdadera naturaleza en el seno del peor sufrimiento, cuando tenemos un círculo de hierro encima de nuestra cabeza. Cuando estamos en el infierno total, para volver a este estado sin dolor, poder volver ahí sólo, por su *zazen* (...) Sino huyen de esta dificultad y de este dolor, si lo aceptan con calma, si lo viven, si no se oponen a él, se darán cuenta de que este sufrimiento tiene la misma naturaleza que la paz, que el *nirvana*.

De todos modos, no hay que dejar de decir que los maestros zen remarcan que esta disciplina no es un ascetismo ni una mortificación, aunque tampoco es hedonismo ni complacencia. La noción subyacente es que el dolor y el sufrimiento son una condición humana

estilo propio del Budismo (una anécdota cuenta que una vez el Buda expulsó de la comunidad a un discípulo que exhibió poderes mágicos en el mercado), a diferencia, por ejemplo, del hinduismo. Una vez, luego de la meditación, una profesora de yoga le pidió a Seizan Feijoo que cuente para sus discípulos alguna experiencia de iluminación que haya tenido; como respuesta obtuvo un terminante 'de mi boca jamás va a escuchar eso'.

⁴⁶ Del mismo modo, la maestra zen australiana Mary Jacks dice que el que desaparece no es el dolor, sino el que sufre. Y otra maestra norteamericana, Charlotte *Joko* Beck (1993), se refiere a los períodos intensivos de meditación zen como una crisis artificialmente producida, un dolor controlado, generado por las condiciones mismas de la estructura del retiro.

universal. Sin embargo, no debemos confundirnos y pensar que esta condición es para el budismo el estado ‘normal’ o ‘natural’ de los hombres; todo lo contrario, la esencia humana –llamada ‘naturaleza de buda’ en esta religión- es un estado de felicidad y paz absoluta, que como vimos en el primer capítulo, solo por la ignorancia del hombre se ve oscurecida. Entonces, la actitud de la práctica zen con respecto al dolor es hacerlo consciente, enfrentarlo y observarlo con el fin de liberarse del mismo: como decía uno de mis interlocutores anteriormente, “tomar el toro por las astas”⁴⁷.

Cuando esto último se logra, se produce lo que en el zen se llama ‘abandonar el cuerpo y el espíritu’; la inversa de la toma de conciencia de la corporeidad y del proceso mental del que hablábamos anteriormente. En ocasión de una de las charlas que se realizan luego de la meditación en el grupo *Viento del Sur* mencionadas arriba, un hombre de unos ochenta años contó que ese día, apenas se había sentado, pudo olvidarse del cuerpo y sentir una especie de paz y agradecimiento. El responsable de dirigir ese grupo dijo que si bien la práctica del *zazen* a menudo es muy corporal, también está presente ese otro aspecto que implica olvidarse del cuerpo, y agregó que eso le recordaba al maestro Dogen quien decía que ‘estudiar el budismo es estudiarse a sí mismo, estudiarse a sí mismo es olvidarse de sí mismo, olvidarse de sí mismo es ser iluminado por todo y todas las cosas: tu cuerpo y tu mente caen, así como el cuerpo y la mente de los demás’. En la praxis cotidiana de los grupos zen, esta noción se pone en juego en las indicaciones de los maestros, que exhortan a sus discípulos con frases como ‘suelten el cuerpo y la mente’.

⁴⁷ El famoso maestro zen norteamericano Shunryu Suzuki dice: “lo mejor para aliviar el sufrimiento mental es sentarse en *zazen*, no importa el estado de confusión mental en que se esté y la mala postura. Si no se tiene la experiencia de sentarse cuando uno se encuentra en una situación difícil, no se es estudiante de Zen. Ninguna otra actividad calmará el sufrimiento. En otras posturas inquietas no se tiene la fuerza para aceptar las dificultades, en la postura de *zazen*, lograda tras larga y ardua práctica, la mente y el cuerpo son capaces de aceptar las cosas tal como son, sean ellas agradables o desagradables” (Suzuki 1987:46); o bien, como dice el maestro alemán Karlfried Durckheim: “a nivel iniciático no consiste en no sufrir, sino en poder aceptar como tal el sufrimiento impuesto (...) cuanto más insoportable le parezca al hombre natural una situación o un sufrimiento, más cerca está la posibilidad de una experiencia iniciática, con tal de que sea aceptada la regla del juego esencial: aceptar lo inaceptable” (1981:98-99).

Terminaremos este apartado con el relato de la experiencia numinosa anteriormente mencionada de Pablo, que ejemplifica como puede experimentar la trascendencia del dolor un practicante, las transformaciones que esto produce en la forma de percibir el mundo y los *insights* que acompañan este suceso –y que, además, revela parte de la filosofía zen:

Un día en *Jogoji* tuve una experiencia así, muy, muy fuerte durante el *zazen*, después de haber estado en un *zazen* que había sido muy, muy, muy arduo, muy difícil (...). Pero bueno el hecho es que hay un instante en que todo cesa y llega como una beatitud maravillosa, un estado de alegría incontenible, de felicidad irrefrenable, y que coincide también con el sonido de la campana (anunciando el final de la meditación). Y bueno era la primera vez que practicaba en lo que se llama ‘*naido*’, el lugar reservado para los monjes en el monasterio, y salgo de esta experiencia del *zazen* y veo que todo brilla de una manera increíble. De una manera que no brillaba antes: todas las plantas despiden luz, todos los árboles irradian luz... ¡todo lo que me rodea está iluminado! Y entonces miro todo... y claro, lo veo como una consecuencia directa de eso que estaba sintiendo. Y de pronto siento como una sensación de calor en la nuca, muy fuerte, algo que me obliga a girar la cabeza, a dar vuelta la cabeza. Y cuando doy vuelta la cabeza veo la luna llena brillando en todo su esplendor. Y claro, lo que había estado pasando era que todos los días anteriores había estado nublado siempre, y ese día se había despejado, y lo que yo veía que todo estaba iluminado era que en realidad estaba brillando la luna y era reflejada por todas las cosas. Y entonces esto me produjo una risa genial, porque vi... me sentí absolutamente imbécil, me sentí estúpido, y me maté de risa de esta pretensión que uno tiene de querer experimentar la iluminación, como una especie de trofeo en el haber personal. De hecho, todos los seres están iluminados, la Luna brilla y se refleja en cada una de las hojas, en cada una de las ramitas y en cada uno de los seres, en todo momento. Es como que esto es la vida que vivimos, esto es lo maravilloso. Y esto es lo que en realidad es el *zazen*: ponernos frente a lo que es la existencia, nuestra verdadera naturaleza, que no tiene nada de extraordinario si uno pretende buscarlo desde un punto de vista exterior a la vida cotidiana. Y que en realidad, por supuesto que es extraordinario, por supuesto que es maravilloso que la Luna brille así en todo su

esplendor, y por supuesto que es maravilloso que todo esto que nos rodea acontezca. El mundo es un gran espejo de la iluminación, no es un mundo de pecado, un mundo de oscuridad que hay que trascender. Esta vida es en todo sentido la iluminación del Buda. Si todos los seres se abrieran a esta conciencia, evidentemente que no estaríamos realizando todos estos actos errados que nos nublan a veces esa visión, como esas nubes que no la dejaban ver a la Luna.

A continuación, nos centraremos en indagar el particular modo en el que la participación en las comunidades de práctica zen fomenta en sus miembros un *habitus* psicofísico social y culturalmente determinado, en el cual las modalidades somáticas de atención juegan un papel de primera importancia.

3.3. Atención y *habitus*

Uno de los conceptos que, con el fin de complementar el paradigma semiótico de la cultura con una perspectiva fenomenológica, propone Csordas (1993, 1999), es el de “modalidades somáticas de atención”. Éstas son definidas como formas culturalmente elaboradas de prestar atención a, y prestar atención con el propio cuerpo, a entornos que incluyen la presencia incorporada de otros. De esta manera, la atención a una sensación corporal puede llegar a ser un modo de atender al contexto intersubjetivo que originó esa sensación. El cuerpo siempre está en el mundo, y uno puede prestar atención a éste con aquel. En otras palabras, prestar atención al cuerpo puede decirnos algo acerca del mundo y de los otros que nos rodean, lo que incluye el cuerpo de otros, su posición y su movimiento⁴⁸. La sugerencia clave del autor es que

⁴⁸ El rango de fenómenos que Csordas aplica a este concepto es amplio. Abarca, por ejemplo, la adquisición de técnicas corporales, el ensayo de movimientos mediante la imaginación realizado por deportistas, la sensibilidad al tono muscular, el sentido de contingencia y trascendencia somática de los estados meditativos –que ya hemos visto, sobre todo en su aspecto doloroso–, y la atención a procesos corporales básicos como la menopausia y el embarazo.

la forma en que uno atiende a -y con- el propio cuerpo, no es arbitraria ni biológicamente determinada, sino que es culturalmente constituida.

Considero que la pedagogía zen implica el aprendizaje y la puesta en práctica de distintas formas de modalidades somáticas de atención. Especialmente, esta disciplina espiritual propone la reeducación de la atención de cada practicante sobre su propio cuerpo⁴⁹. Este es uno de los rasgos más característicos de la meditación zen, ya sea que en la práctica se centre la atención sobre la respiración, sobre la región abdominal, el ombligo o el *hara*. Dependiendo del grupo zen y las técnicas que cada persona trabaje en su meditación, la atención puede focalizarse en zonas o procesos corporales cada vez más específicos, tales como la pausa entre la inhalación y la exhalación, la sensación del aire penetrando las fosas nasales, las tensiones o contracciones musculares que pueden sentirse en la región lumbar, en el abdomen, en los hombros, en el pecho, la garganta o las piernas. Al mismo tiempo, un fenómeno clave al cual se presta atención es la postura general de meditación, técnica en la que hacen especial hincapié los grupos relacionados con Taisen Deshimaru, el maestro que introdujo el zen de la línea *soto* en Europa (La *Ermita de Paja* y la *Asociación Zen de América Latina*). La siguiente declaración del maestro Stéphane Thibaut brinda testimonio de la importancia de la conciencia corporal en el *zazen*:

Cuando comiencen a practicar *zazen* les daremos referencias sobre el cuerpo y la postura, porque en realidad, el hombre común todavía no sabe orientarse dentro de sí mismo. No sabe donde se encuentra el norte, el sur, el este y el oeste, y sin embargo, el descubrimiento del microcosmos comienza con el descubrimiento del equilibrio del propio cuerpo. No sabemos orientarnos, no sabemos cómo funciona nuestro ser y tenemos una idea muy vaga de lo que realmente somos, que nada tiene que ver con la intimidad que cada uno puede tener consigo mismo. Se existe a través de una situación social, pero existir por dentro es otro asunto. Es por eso que al principio,

⁴⁹ Lo cual de ningún modo es una innovación del zen. Ya en el budismo antiguo existe un *sutra* llamado *Satipāsana Sutra* (Sutra sobre la atención), del cual es parte el *Anapanasati Sutra* (Sutra sobre la concentración en la respiración), que expone la técnica básica de la meditación budista y sus beneficios.

cuando comienzan *zazen*, se les darán los puntos de referencia concretos para ayudarles a reencontrar la orientación dentro de ustedes mismos. Por ejemplo: la cabeza bien derecha sobre los hombros, el mentón hacia dentro, la nuca estirada, la nariz en la misma línea vertical que el ombligo, las orejas y los hombros en el mismo plano, las rodillas bien plantadas en el suelo (posición de loto o medio loto), la pelvis ligeramente basculada hacia delante dejando la curva natural al nivel de la quinta vértebra lumbar.

Existen varias indicaciones más sobre la postura correcta de la meditación, que en esta cita no se explicitan. Además, se le enseña al practicante que la atención es una forma de dirigir la energía en el cuerpo: si uno se concentra correctamente en, por ejemplo, la zona abdominal, debería sentir luego de unos minutos mayor temperatura en dicho lugar (lo cual, se explica, es señal de presencia de la energía). Este tipo de modalidad somática de atención es aprendida y empleada para desbloquear las zonas corporales tensas u obstruidas.

Por otra parte, la práctica de la meditación es un entrenamiento de la atención al entorno inmediato –que incluye personas y cosas-, implicando la totalidad de los sentidos, e incluso también el resto del cuerpo. Se dice que en la meditación todos los sentidos se ven incrementados en su poder de percepción: por ello la atmósfera del *dojo* debe estar cuidada, sin demasiada luz u oscuridad, frío o calor⁵⁰, con un perfume a incienso agradable pero no demasiado fuerte. Las personas, se establece, deben estar aseadas, vistiendo ropas de colores neutros u oscuros. Entonces el practicante de meditación debe permanecer consciente de su postura física, de su cuerpo y respiración, y –como medita con los ojos semiabiertos- de lo que pasa alrededor, no sólo delante, sino también a los costados y atrás, ‘como un león al acecho’, percibiendo ruidos y

⁵⁰ En general, la meditación produce una regulación del mecanismo de temperatura corporal que permite que en invierno sea raro sentir frío, aun con tan poco abrigo que en otro momento nos haría tiritar, y tampoco se siente demasiado calor, o mejor dicho, el calor no molesta. Según ciertos estudios realizados por médicos y biólogos (Hirai 1994, Deshimaru y Ikemi, 1993, Deshimaru y Chauchard, 1995), esto sería consecuencia de la estimulación del hipotálamo –el cual regula la temperatura corporal- debido a la postura y la respiración zen. De todos modos se procura que la temperatura del lugar sea agradable. Estos trabajos se basan en las mediciones de los cambios que produce en la oxigenación, la frecuencia cardíaca, el tono muscular y las ondas cerebrales la práctica del *zazen*.

movimientos lejanos. Un fenómeno varias veces comentado y experimentado en carne propia es sentir los sonidos con el cuerpo, especialmente cuando luego de la larga meditación en silencio suena el gran *kaijo* (tambor). Se siente entonces la vibración del sonido en la zona abdominal. Lo mismo sucede al cantar los *sutras*, pues esta *performance* ritual debe hacerse cantando desde el estómago, sintiendo el sonido salir desde la parte baja del cuerpo.

También las modalidades somáticas de atención abarcan percepciones que desafían la concepción habitual de cómo se puede conocer el mundo. Así, el maestro Taisen Deshimaru hablaba de pensar y percibir con el cuerpo como una de las características de una correcta meditación. También en el zen se le da mucha importancia al desarrollo de la intuición. Por ejemplo, un practicante me comentó una vez que con los años de *zazen* se desarrolla la intuición y se empiezan a sentir las cosas con el cuerpo –y en el cuerpo- antes de que pasen. Existen innumerables relatos en la literatura zen tradicional sobre la intuición de los maestros, que se relacionan con el mundo de los *samuráis* y de las artes marciales, e incluso los maestros actuales comentan a veces sucesos de su vida relacionados con la intuición.

Además, las modalidades somáticas de atención hacia el cuerpo y la postura de las personas del entorno implican un proceso de interpretación de estos fenómenos en el marco de los esquemas simbólicos valorativos transmitidos por la comunidad⁵¹. Algunos ejemplos ilustrarán con mayor claridad lo que me interesa destacar. En cierta ocasión, un practicante con cinco años de práctica del zen y con cierto grado de responsabilidad en la *sangha*, me comentó que al volver a asistir a los encuentros de meditación, luego de un período de un año en el cual estuvo ausente, notó que uno de los encargados le corregía mucho la postura –aunque es parte esencial de la pedagogía del grupo zen implicado que el responsable de dirigir la meditación

⁵¹ Y aquí la dinámica de este proceso observada en el zen coincide con las sugerencias de Jackson (1983), cuando remarca que las representaciones colectivas –en este caso las concepciones religiosas- están correlacionadas con patrones de uso corporal, generados dentro de *habitus* específicos; desde esta perspectiva, la postura corporal define una relación psicofísica con el mundo.

corrija las posturas deficientes, esto nunca le había pasado hasta ese momento a la persona en cuestión-, e incluso le reclamó que tenía que venir más seguido al *dojo* de Buenos Aires para que no perdiera la buena postura. La falta de compromiso –‘debilidad en la práctica’ según los términos nativos- no sólo se ve reflejada o se expresa en la mala postura, sino que ambos aspectos están estrechamente imbricados, de modo que la mala postura *es* falta de compromiso con el zen. De forma análoga, se dice que los practicantes fuertes, comprometidos, fervorosos, tienen una ‘buena postura’. Por ejemplo, una vez el maestro de este grupo se quejaba de que tenía pocos buenos discípulos, y nombró como excepción a unos pocos que “siempre están presentes en los Campos de Verano y las *sesshines*, siempre con buena postura”. También en otro momento comentó, “Deshimaru estaba siempre con la nuca recta, estirada”, con lo cual resaltaba que la buena posición corporal trasciende el contexto de la práctica del *zazen*. Aquel maestro zen frecuentemente decía que podía saber el “estado de espíritu” de una persona con sólo mirar su postura durante *zazen* y también hablaba de pensar y percibir con el cuerpo como una de las características de una correcta meditación⁵². Otro ejemplo: se considera que las personas que inclinan hacia delante y abajo la cabeza durante la meditación son ‘demasiado egoístas’, y las que la llevan hacia atrás son demasiado orgullosas⁵³.

Es preciso insistir, para comprender mejor la perspectiva zen, que desde la misma el cuerpo o la postura no son un mero símbolo de lo psíquico, sino que ambos son un proceso unitario. De modo que el dejar caer la cabeza no simboliza el egoísmo, sino que *es* el egoísmo.

⁵² Cfr. “el maestro zen, al observar las posturas, tiene un conocimiento intuitivo del estado de salud del practicante. Puede actuar entonces corrigiendo la postura, insistiendo sobre los puntos débiles y dolorosos, dando el *kyosaku*” (Deshimaru 1982:123)

⁵³ También, se dice que el óvalo que forma la postura de las manos está directamente correlacionado con el estado de la conciencia: los pulgares, que se unen por la punta en una línea horizontal, no deben formar “valles ni montañas” (i.e. caer o levantarse debido a que pierden el contacto o la tonicidad o que se aprietan demasiado). En el primer caso, se habla de que el practicante cayó en *kontin* (adormecimiento) y en el segundo caso en *sanran* (excitación, inquietud); se dice que los pulgares deben tocarse con la fuerza justa como para sostener una hoja de papel, ni más ni menos.

En cierto sentido, la perspectiva zen sobre la relación cuerpo y mente no está muy lejos del enfoque fenomenológico de Jackson (1983:330 [mi traducción]) cuando escribe que:

Los términos que usan expresiones corporales, como por ejemplo colapsar, caer, desenraizarse, o perder el pie ante una situación de crisis en la cual nuestro ambiente familiar es conmocionado, no sólo son metáforas o signos, sino que denotan un shock que ocurre simultáneamente en el cuerpo y la mente, en la estructura ontológica básica del ser-en-el-mundo: de manera que perder esta posición, este estar parado, es al mismo tiempo una pérdida del balance intelectual y corporal, un disturbio del centro y la base de nuestro Ser. Las metáforas de caer y desequilibrarse revelan la conexión integral de lo físico y lo psíquico, no expresan conceptos en términos de una imagen corporal. La praxis corporal no se puede reducir a un significado verbal, significan cosas anteriores al habla: no simbolizan la realidad, son la realidad.

Como ya referimos, este autor afirma que las representaciones colectivas –en este caso las concepciones religiosas- están correlacionadas con patrones de uso corporal, generados dentro de *habitus* específicos; desde esta perspectiva, la postura corporal define una relación psicofísica con el mundo (*ibíd.*). En una ocasión, el monje de la AZAL llamado Martín –que ya hemos citado anteriormente- dijo que él, antes de conocer el zen, había estado vinculado con los *Hare Krishna*⁵⁴. Naturalmente, le pregunté por qué abandonó aquel grupo y se dedicó a la práctica del zen. Respondió que una vez observó a un monje antiguo de los *Hare Krishna* en una actitud de rezo, absorto en la recitación de un *mantra*, con un rosario hindú en la mano, sentado en postura de meditación, pero de una forma muy encorvada, y hasta encogida. Si bien admiró el fervor devocional del monje, su actitud le dio la impresión de una extrema fragilidad o debilidad. No le

⁵⁴ Formalmente llamada *Sociedad Internacional para la Conciencia de Krishna*, basado en la filosofía védica del hinduismo, y dentro de la línea devocional (*bhakti*) de esta religión, su práctica principal es la recitación del nombre de la divinidad con el fin de alcanzar la gracia espiritual. En Bianchi (2004) y Mallimaci (2003) puede encontrarse una breve historia e información general de este movimiento en la Argentina.

gustó verse a sí mismo cuando fuese viejo como este monje. Al poco tiempo visitó un *dojo* zen y se impresionó con la postura derecha, totalmente erguida e imponente de quien le explicaba cómo sentarse a meditar. Las actitudes corporales del monje zen y del monje *Hare Krishna* se vinculan, de forma muy significativa, con dos concepciones generales de la religión, radicalmente opuestas. Por un lado, el dualismo teísta, donde el hombre está separado del Dios trascendente, siendo que el primero entra en relación con el segundo mediante la *abnegación* de sí mismo, lo cual define la actitud devocional –‘yo no soy nada y Dios es todo’-, y por el otro lado, el monismo no-dual, que es a la vez trascendente e inmanente, donde se busca reconocer que la conciencia personal del hombre oscurece la verdad de que el hombre es Dios o Buda mismo. En el primer caso, los patrones posturales son de replegamiento y sumisión del cuerpo –o bien se mira para arriba en sentido de súplica. En el zen, los practicantes se sientan bien derechos, pues cada uno encarna la potencia numinosa por el hecho de sentarse en meditación. Se les dice a los que miran para arriba en *gasho*, como dirigiéndose a una entidad superior, que no lo hagan, pues este gesto ceremonial simboliza la unidad Dios-hombre⁵⁵ y no la *abnegación* del último. En los casos en que el ritual requiere posternarse, se dice que cada uno reverencia el buda que existe dentro de sí mismo, en señal de respeto a la propia naturaleza superior.

Una noción que subyace a lo señalado es frecuentemente enunciada en el zen: la unidad del cuerpo y el espíritu (o la mente), de modo que el trabajo sobre el cuerpo influencia la conciencia y viceversa⁵⁶. El maestro Stéphane Thibaut enseña:

⁵⁵ Ya Weber (1964:425) remarcaba que las técnicas de meditación budista tenían como fin la autodivinización del hombre. En la actualidad esta perspectiva permanece, por ejemplo, en las enseñanzas del maestro de la *Asociación Zen de América Latina* Stéphane Thibaut, quien enseña que cada hombre es Dios (o Buda) en su ser más esencial, y que la meditación tiene como fin revelar la identidad trascendente del ser humano [Cfr. “El ser humano no puede llegar a ser Dios o Buda, pero cuando se practica sin meta ni espíritu de provecho, *zazen* mismo se vuelve Dios o Buda” (Deshimaru 1988:31)]

⁵⁶ En palabras de un maestro zen “los europeos diferencian siempre el espíritu del cuerpo. Sin embargo, ambos son como el derecho y el envés de una misma hoja de papel. No se puede comprar el derecho sin el envés. Cuerpo y espíritu son así” (Deshimaru 1992:118).

Por la práctica de *zazen* descubrirán poco a poco la relación de interdependencia que existe entre las diferentes partes del cuerpo y la influencia directa de la actitud corporal en la conciencia. Así, esta práctica no sólo construye y consolida los puntos de referencia fundamentales de nuestro ser sino también reparte en nosotros la energía máxima para llevar una vida intensa. Cuando liberamos una parte de nuestro cuerpo liberamos también una parte de nuestra conciencia.

En el zen se hace hincapié en el trabajo sobre el cuerpo, pues se dice que pretender cambiar la mente mediante la comprensión intelectual o la voluntad consciente es como querer apagar el fuego con fuego. De modo que aquí se explota el potencial de la mente somática –bien conocido por los fenomenólogos- para “mediatizar cambios y comprensiones en los cuales la conciencia verbal juega un rol secundario” (Jackson 1983:339).

Esto nos lleva directamente al último aspecto de la meditación zen que me interesa considerar en este apartado: i.e. las transformaciones en el *habitus* psicofísico que el zen promueve, entendiendo a este último como un sistema de disposiciones adquiridas por medio del aprendizaje implícito o explícito que funciona como generador de categorías de percepción, evaluación, apreciación, y también como principios organizadores de la acción (Bourdieu 2005, 2007). Uno de los autores que empleó el término *habitus* antes que Bourdieu fue Max Weber (1964, 1996, 1994). Nos interesa recuperar su punto de vista principalmente debido a que no sólo utilizó este término para analizar las técnicas de salvación propuestas por el budismo, sino que también destaca un aspecto que queremos resaltar aquí: la diferencia entre caminos religiosos que procuran la obtención de estados extraordinarios de conciencia (éxtasis o posesión agudos, empleando sus propios términos), alcanzados mediante técnicas como la música, diversos tipos de sustancias modificadoras de la conciencia, ritos eróticos, etc., y las tecnologías espirituales que procuran alcanzar un *habitus* religioso crónico. Los primeros, señala Weber, dejan pocas huellas positivas en el *habitus* cotidiano, mientras que los últimos garantizan con mayor seguridad la

posesión permanente del estado carismático (1964:424-425). De acuerdo con este autor, el *habitus* religioso implica la “posesión consciente de una base constante y unitaria del modo de llevar la vida” (*ibíd.*:426), basada en una

...combinación de higiene física y psíquica con una regulación metódica de todo pensar y hacer, según manera y contenido, en el sentido del *dominio más alerta* [énfasis en el original], volitivo, enemigo de los instintos, de los propios procesos anímicos y corporales y una reglamentación sistemática de toda la vida subordinándola al fin religioso (*ibíd.*:427).

El maestro Taisen Deshimaru transmite, en su estilo informal, la modalidad que el zen propone para generar el *habitus* religioso del que habla Weber:

Por una larga exhalación, luego la inspiración automática, podemos hacer desaparecer las ansiedades y cambiar los pensamientos. Entonces la sabiduría se desarrolla (...) Cuando nuestro espíritu está en paz no tenemos más sufrimientos, no hay más ansiedad ni cólera, no más celos ni miedos. Para apaciguar el espíritu el *zazen* es el mejor método, el mejor entre los mejores (...) En el budismo y sobre todo en el zen, controlamos el espíritu a través del cuerpo. Si queremos controlar el espíritu con el espíritu se vuelve complicado, querer controlar el espíritu con la voluntad es como apagar fuego con fuego. No hacemos más que aumentarlo y eso es peligroso. Mediante la respiración es muy cómodo (...) nosotros podemos vivir alegremente nuestra vida y gozar de esta alegría sin la participación del pensamiento (...) Controlar nuestra vida: *zazen* es el método para controlarla. En la civilización moderna es difícil. *Zazen* es la mejor vía. Es mejor que mirar la TV (...) la mayor parte de las personas, al volver del trabajo se ponen a jugar a las cartas, toman un café en un bar, van al cine o consumen drogas (...) ¿pero es la verdadera vida? Esos son placeres vanos, alegrías vacías. El remordimiento y el cansancio aparecen (...) antes de *zazen* estamos llenos de pasión; después de *zazen* es muy diferente, nos sentimos muy bien (...) delante de mi escritorio me concentro constantemente en la

respiración. La postura de *zazen* es la mejor. A menudo estoy en la postura delante de mi escritorio, pero a veces me conformo en concentrarme en la expiración. Si estoy disgustado o cansado, me concentro en la expiración. Tal es mi vida. Muy simple. Me es cómodo controlar mi vida. Yo no me alimento de platos deliciosos. Si yo los pidiera, Tamaki o Denis [sus discípulos] me traerían platos suculentos del “*Daruma*” [el restaurante que Deshimaru poseía en París]. Pero no los pido. En tanto que puedo me alimento con yogurt y compota de manzanas. El maní también es muy bueno (...)

Para controlar vuestra vida, pues claro, la alimentación es importante, pero no lo primordial. Algunos necesitan un bife. Cuando yo los invito, es lo que eligen del menú, y el más caro. Pero el mejor método es concentrarse en la expiración. Comer cuesta muy caro. La limpieza del cuerpo también es importante. Lavarse el cuerpo es fundamental. Algunos están sin bañarse una o dos semanas y despiden un olor muy fuerte (...) así, si estamos concentrados sobre el espíritu, no podremos distraernos con los placeres vanos, vacíos, o casi. Si nos concentramos sobre el espíritu, incluso las conversaciones vulgares, tomando una copa, tienen un resultado precioso, de un gran beneficio...

Y su discípulo, Stephane Thibaut explica:

Evidentemente, la práctica de esta postura provoca, durante su evolución, una lenta y progresiva modificación de nuestra vida cotidiana. Dicha modificación se origina en un despertar profundo a la vida a través de nuestra práctica. El *zazen* no es ni muy fácil ni muy difícil, pero requiere de un poco de esfuerzo y mucha perseverancia.

De todos modos, fundamentalmente me interesa considerar los relatos de mis propios interlocutores sobre los cambios que percibieron a partir de su práctica de meditación. Por eso me centraré, con ejemplos del trabajo de campo, en las narraciones que ilustran el cambio de hábitos del que hemos estado hablando en este apartado. Comenzaremos por Julián, un practicante de alrededor de treinta años de la *Asociación Zen de América Latina*:

(el *zazen*) me equilibra, me centra, me hace fuerte, me hace respirar mejor, me hace tener más energía, mas vitalidad (...) Antes por ahí estaba más atento a esos cambios: cuando empezaba a practicar, (estaba atento a) si me cambiaba mucho el humor o la energía, o si estaba más despierto o menos cansado o más recto, y me parece, me acuerdo que en una época, sentía como que había todos estos tipos de cambios, como que me levantaba temprano y si bien me costaba mucho levantarme, una vez que iba al *dojo*, después durante el día, si bien estaba cansado, cuando me tenía que concentrar me podía concentrar, como que tenía una reserva de energía. Pero después de mucho tiempo, por ahí a veces sentís que nada que ver, hay momentos que sentís que no... Por eso no sé si es por qué lo hago hace mucho y ya cambié.

Proseguimos con otra declaración de Martín:

Los primeros años, creo que noté como un cambio. Como que tenía la idea, antes de practicar, de que la vida carecía completamente de sentido, que era un sin sentido total. En un punto no creía que uno pudiera estar bien, no sé si ser feliz, pero estar bien, cómodo con uno mismo. Y eso para mí fue una sorpresa, descubrir eso, y creo que se dio a partir de la práctica, medio sin darme cuenta, pero un poco eso. Y bueno poco a poco, de ir profundizando, naturalmente, creo que noto una evolución, pero es muy mínima, no es muy consciente, no es algo que pueda decir (me cambió) tal cosa. Hay un punto donde me sigo sintiendo el mismo boludo de siempre..... Y me parece que, en realidad, bueno, una de las cosas que uno (cambia es que) se vuelve más abierto a observar, a aprender de los demás, son las cosas que te da el zen. Pero si, en los principiantes se nota muy rápido el efecto en su práctica. Yo en la mía no sé si lo noté, pero ahora puedo verlo en los demás. Me pasó en situaciones de estar como más cerca de gente, como todo el tiempo, como en el templo (se refiere a cuando era guardián residente del templo zen de Capilla del Monte y estaba siempre enseñando la práctica a los principiantes recién llegados), entonces los principiantes son como siempre, como todo el tiempo, no sé, como que ahí veo el zen, más que en los antiguos (...) (el cambio se nota) en la espontaneidad, en las pilas, en las ganas de cambiar su vida, como en el 'espíritu del despertar', sus ganas de cambiar (...) Sin embargo yo en algún punto lo necesito practicar, no es para nada una práctica

mushotoku. Lo practico porque me hace bien, porque me pone las pilas, porque me vuelve más claro, me “como” menos la cabeza. Un poco tengo como el programa ya de que el cuerpo vuelve a practicar, pero gran parte es una cosa interesada también, es algo que necesito hacer.

Del mismo modo Quique opina:

Sí, sí, yo creo que si una persona practica regularmente, seguro que hay un montón de cosas que va a cambiar en la vida de esa persona por la práctica regular. Pero bueno, qué sé yo, los cambios son también inconscientes, y hay veces que los otros registran más que uno esos movimientos de cambio (...) (lo que cambia) es personal, no sé, digamos que, bueno... bueno principalmente, digamos, así a grandes rasgos, hay como un cierto equilibrio, como que se manifiesta mucho el equilibrio en la persona. Eso, digamos, es una de las cosas que va apareciendo y uno va observando y se va dando cuenta. Pero bueno, en la práctica también se dice que... hay una palabra que se llama *mushotoku*, que es sin objeto, sin provecho, y a medida que uno va practicando quizás pueda ir apareciendo ese estado o esa manera de ser ¿no?, pero es muy difícil de conseguir porque en general uno siempre empieza la práctica por algo, porque quiere cambiar algo, o porque necesita algo más, como que siente cierto vacío, pero bueno eso va acompañado con la práctica, con la continuidad.

Y también Roberto comenta que el cambio que se dio en su vida a partir de la práctica fue:

Muy positivo viste, muy positivo. Lo notaba incluso en la... o sea uno, no es algo consciente, pero con el tiempo te vas dando cuenta de que hay un cambio que aparece con la práctica, vistes. Los horarios, levantarte, empezar a valorar los ritmos de la luz, el día, la noche, en ese sentido es maravilloso. Si sos muy cerrado, te tiende a que seas más abierto a los demás, si sos muy abierto a los demás, te ayuda a que te centres un poco más. Creo que para cada uno es diferente, pero para cada uno es, realmente esa... un equilibrio viste. Tarde o temprano eso se instaura en tu vida. Pero

cada uno sabe, viste, lo que tiene que cambiar o no. Yo lo que empecé a notar, realmente, como que las cosas son realmente más simples, entendés: de lo cotidiano, de terminar, de relacionarte con las cosas de una forma sin... más natural, viste. Eso sí es muy importante, como el esfuerzo viste, el estar, aprender a respirar, la oxigenación, de soltar los dolores, las tensiones, de hacer el esfuerzo de encontrar la postura correcta, todo eso, lo que desprende naturalmente es que... me parece a mí, no es algo sobrenatural, sino que es supernatural, entendés... que después te encontrás con las cosas, con las personas, por eso las relaciones son un poco... yo veo siempre las personas como más sinceras también, no hay tanta distorsión, porque... viste, durante el *zazen* para el ego es como un palo enjabonado, entendés, entonces no puede trepar, y eso después se ve en las personas, en... bueno lleva tiempo también, no todos, pero la gran mayoría creo que nos pasa a todos más o menos lo mismo, viste: no intentamos demostrarnos cosas, cada uno sabe quién es, cómo es, viste, no hay tanta gente como... no hay un velo viste. Eso es lo importante de practicar en el *dojo* también, con los otros...

Y por último, cuando le preguntamos a Adriana si le cambió algo practicar *zazen*, respondió:

¡Ahh, sí, me cambió toda la vida! Estoy... a veces digo que me gustaría preguntarle a alguien que me conocía antes, realmente preguntarle cómo era yo antes. Todo me cambió, desde la alimentación -pero fue todo un cambio muy paulatino-, (hasta) la elección de personas, la elección de salidas, la elección de respuestas, lo que elijo, lo que dejo de elegir, lo que espero, lo que dejo de esperar, mis objetivos: todo me cambió. Es como un guante que se da vuelta. Soy el mismo pero soy... hoy soy otro, mañana también voy a ser otra, todos los días voy a cambiar, como decía la otra vez, pero no sé, soy un recuerdo de lo que era. (...) tenés mayor capacidad como para soportar... como para resistir que las cosas sean así, diferentes, las diversidades, o el no deseo, o el deseo, o la ausencia del placer. Hay más soltura: a que si viene, si hay esta comida, como esta comida, si hay otra comida, como otra comida. Puedo comer cualquier comida. Digo lo de la comida porque es algo... (risas). Sin embargo, bueh,

si te dan una buena comida, bienvenido sea, pero bueno, si hay arroz y vegetales, es buena comida, se hace *gasho*.

De los testimonios incluidos –y de otros similares que, por cuestiones de espacio, no transcribimos aquí–, queremos destacar una serie de características que, a mi entender, constituyen los aspectos nodales del *habitus* zen. Primero, que estos son graduales, se van configurando con años de práctica de meditación. Segundo, que en gran parte son inconscientes o pre-reflexivos. Quizás esto se explique por la primera característica citada, debido a lo lento pero progresivo del cambio, sea difícil percibirlo. Los practicantes señalan que el cambio más marcado o más consciente es el que notan los primeros años de práctica, ya que después del impacto inicial, se nota una progresiva evolución, pero que al ser dentro de la misma dirección, es menos evidente⁵⁷. Otro factor que permite comprender mejor esta segunda característica del *habitus* zen es intrínseco a la filosofía y la pedagogía de esta disciplina que, al tener como principio fundamental el no-buscar, el practicar sin un objetivo ni espíritu de provecho (*mushotoku*), no promueve la reflexión o la toma de conciencia sobre las transformaciones que el practicante va viviendo en su vida. Tercero, que los cambios que experimentan los meditadores no son para todos iguales, sino que cada uno los experimenta en distintos aspectos de su personalidad o su conducta. Cuarto, aunque estos cambios son particulares, presentan características que atraviesan todos los casos. Como un interlocutor explicaba, el *zazen* tiende a abrir a una persona si es cerrada, y a interiorizarla si es muy abierta. Aunque el cambio es específico –y en este caso totalmente inverso– para cada persona, implica siempre una mejora en la condición previa. En

⁵⁷ Taisen Deshimaru frecuentemente remarcaba que la transformación mediada por el *zazen* opera “inconscientemente, naturalmente y automáticamente”, y su sucesor y actual maestro, Stéphane Thibaut, a menudo señala lo mismo durante la meditación. Podemos argumentar, entonces, que el carácter pre-consciente o pre-reflexivo del cambio producido por el zen, observado en el campo, compatibiliza más con la perspectiva de Bourdieu sobre el *habitus* –quien, señala que éste “trasciende las intenciones subjetivas y los proyectos conscientes, individuales y colectivos” (2007:94) y se caracteriza por una “espontaneidad sin conciencia ni voluntad” (*ibíd.*: 92)- que con la caracterización que del mismo realiza Max Weber –quien, como vimos, enfatiza la posesión consciente del *habitus* religioso.

casi todos los testimonios se habla de la tendencia al equilibrio de la persona que practica meditación. Además, estrechamente relacionado con el equilibrio, se encuentra el atributo del control, experimentado por los meditadores como la sensación de un mayor control sobre la propia vida.

Para finalizar este capítulo, en el siguiente apartado inquiriremos en el ámbito de la intersubjetividad en el zen, pues es en el marco de la interrelación con otros –en un contexto comunitario y, en gran medida pautado ritualmente- en donde se producen los cambios en el *habitus* registrados aquí.

3.4. Ritual, cuerpo e intersubjetividad

En todas las entrevistas realizadas, así como en innumerables charlas informales mantenidas durante los períodos de convivencia en los grupos zen, escuché decir por mis interlocutores que la práctica de la meditación en grupo y la práctica en solitario son muy diferentes. Muchos consideran practicar junto con otras personas como mucho más valorable que practicar sólo, pues si bien algunos, paralelamente a su práctica comunitaria hacen *zazen* en su casa, todos consideran esta práctica como secundaria a la práctica grupal⁵⁸. Ahora bien, cabe aquí indagar los motivos de ello. En primer lugar, uno podría pensar que esto es así debido a factores sociológicos: los grupos zen necesitan generar compromiso religioso por parte de los miembros, para que éstos contribuyan con su tiempo, dinero y trabajo a que la comunidad pueda continuar en el tiempo. En este caso, las representaciones propias del discurso zen -que consideran la *sangha* como uno de los tesoros fundamentales, y la práctica en grupo, con un maestro, como requisito esencial- tendrían como función generar cohesión interna, un sentido de pertenencia

⁵⁸ Incluso en ocasiones la práctica solitaria se considera como algo poco auténtico.

comunitaria y de compromiso religioso que posibilite la continuidad de los centros zen. En base a mi experiencia de campo, considero que esta interpretación no es errada. Sin embargo, una explicación de este tipo es incompleta, pues existen ciertas cuestiones soslayadas en el punto de vista anterior, sin las cuales la comprensión del fenómeno estudiado sería parcial. Por ello, a continuación abordaré los tres motivos fenomenológicos por los cuales considero que la experiencia comunitaria es cardinal en el zen.

El primero radica principalmente en una cuestión energética. Y aquí sigo de cerca las reflexiones de Jackson (1998), especialmente cuando resalta que la intersubjetividad es un campo de fuerza cargado con energía y necesidades, en el cual es de fundamental relevancia la co-presencia, el ‘hacer juntos’ y coexistir, por sobre la importancia del desapego y la comunicación entendida como mero intercambio de información. Una forma de expresar, mediante una analogía frecuentemente mencionada en el zen, la importancia de la comunidad, es elicitada de este modo por Toshiro, un practicante de la *Asociación Zen de América Latina* de cuarenta y cuatro años:

Siempre se dice con eso de practicar solo o practicar en grupo, se lo compara con un fuego: una brasita da un fuego limitado, pero con muchas brasitas juntas dan un calor fuerte, porque se interdependen, se interinfluyen, y termina siendo un fuego mucho más grande, por eso es mejor practicar juntos.

Adriana, la practicante del *Templo Serena Alegría* anteriormente citada, explica:

La *sangha* es un refugio, como el *dharma* que es otro refugio. La *sangha* son tus compañeros de viaje que tenés al lado, adelante, atrás, y es importante tener estos compañeros en tu camino porque te alientan, te sostienen. No es lo mismo practicar sólo... por eso no puedo practicar sola, no tengo, no tengo ese que está empujando. Yo también si estoy practicando con otro sé que lo estoy empujando. Es como un piquete, un piquete zen: vamos todos juntos. Y a su vez también, cada uno de tus

compañeros, en la *sangha*, se transforma en maestro, si estás atento. Son excelentes maestros. Desde los más hijos de puta, hasta los más... las acciones más hermosas que pueden llegar a tener tus compañeros te ayudan a revelarte, son espejos.

En cierta ocasión asistí al retiro de una semana que el grupo *Viento del Sur* organiza todos los veranos en Río Ceballos, Córdoba. Pude ir sólo a los últimos tres días del encuentro, y el maestro Daniel Terragno me dijo que podría aprovechar la energía colectiva que se había estado generando los días previos. Señaló que por este motivo me iba a resultar más fácil y rápido acceder al nivel de meditación que habían logrado mis compañeros después de cinco días de esfuerzo. El año siguiente, en el 2007, asistí al retiro completo –el cual es en estricto silencio–, y pude experimentar personalmente la conexión no verbal a nivel emotivo que se establece entre las personas que meditan juntas. Medité toda la semana en el mismo sitio, sentado entre medio de dos practicantes, y en ciertos momentos, a la noche, notaba que los tres pasábamos por períodos de fuertes movimientos emocionales –lágrimas y suspiros brotaban en el *zazen*- en el mismo momento; posteriormente dialogué con estas personas y me dijeron que habían notado lo mismo. Como dijimos, el retiro es en silencio, y ni siquiera está permitido establecer contacto visual con las demás personas; aún así, en la charla que se realizó luego de la *sesshin*, muchos reportaron sentir una comunión o unidad con el grupo que iba más allá de la comunicación verbal⁵⁹.

No obstante, el campo de energía colectiva no siempre es percibido como positivo o exento de conflicto. En el 2007 asistí a los últimos diez días del Campo de Verano de la *Asociación Zen de América Latina*. Cuando llegué, muchas personas me comentaron que, aunque la primera sesión estuvo muy bien, la segunda había estado ‘dura’. Indagué más en las razones de esta apreciación, a lo que me dijeron que había una energía colectiva densa que se notaba, por ejemplo en que los *zazenes* para muchos fueron difíciles (dolor, incomodidad,

⁵⁹ Cfr. “en un *dojo*, la proximidad de los compañeros de postura satisface al instinto de grupo, y al mismo tiempo, se está completamente solo, nadie turba esa soledad” (Deshimaru 1988:153).

pesadez y la impresión subjetiva de que eran muy largos), y en que el maestro zen estaba medio insoportable, de mal humor⁶⁰. Además hubo discusiones –este retiro mantiene el silencio sólo durante la meditación-, desencuentros y ganas de irse entre los propios practicantes. Pero en la última sesión esta situación se revirtió y la armonía colectiva comenzó a fluir nuevamente, sin que nadie pudiera explicar bien porqué⁶¹.

El segundo motivo por el cual considero que la práctica comunitaria en el zen adquiere un rol fundamental es por una necesidad pedagógica. Y aquí tengo en mente, nuevamente, las reflexiones de Jackson (*ibid.*: 54) cuando establece que en el ámbito de la intersubjetividad se establece un balance -no exento de tensiones- entre la lucha por ‘ser para un mismo’ y ‘ser para el otro’, entre el ser y el no-ser, entre opciones y condicionamientos, entre acción y no acción. Una de las fuerzas directrices de la intersubjetividad es la capacidad de mantener control, de ejercer poder sobre este balance entre nuestro mundo y nuestras necesidades y las correspondientes al mundo del no-ser. Este ejercicio de elección y lucha por el control pueden ser vistos en términos de ‘juego’, el cual presenta tanto reglas que restringen las elecciones, como estrategias que requieren de la creatividad del jugador.

Pensando en la dinámica de la experiencia de práctica de meditación intensiva que los grupos estudiados organizan, creo que la estrategia que se pone en juego –y ello por una cuestión soteriológica (i.e. al ser esencial en la técnica espiritual zen)- es la limitación de las opciones

⁶⁰ Fenómeno notable de comunidad de sentimientos, emociones y cuerpos es cuando en el silencio de la meditación – con ciento veinte personas sentadas quietamente hace más de una hora en un recinto cuadrado de nueve metros de lado- alguien empieza a toser y es contestado por un coro de toses o aclaraciones de garganta que brotan al instante, constituyendo un caso de mimesis preverbal, no-reflexiva e intercorporal que parece ser tanto una forma de aliviar la tensión como una manera de comunicarse solidaridad. Sin embargo, romper el silencio sagrado y la estricta inmovilidad tiene sus peligros: puede interrumpir en el acto el flujo de la enseñanza del maestro zen durante la meditación (*kusen*), pues pareciera ser que éste es influido por la atmósfera del *dojo* para elicitarse su discurso.

⁶¹ También, desempeñar defectuosamente un ritual (e.g. al tocar la campana para anunciar la comida o al cantar todos juntos los *sutras* luego del *zazen*), es percibido como falta de armonía colectiva por los propios practicantes. En el Campo de Verano de 2002, varios monjes antiguos comentaron que no era casual que mucha gente realice mal estas performances, y que esto estaba en relación con cómo estaba el grupo en esa época según ellos: dividido y sin compromiso –había asistido menos gente de la esperada al encuentro anual. Además, por extensión, vincularon estos hechos con la crisis económica y social que vivía el país en esos tiempos.

personales de modo que el ‘ser para uno mismo’ se vea eclipsado por el ‘ser para el otro’. Todo el ritual zen y las indicaciones de los dirigentes tienden a esta limitación en las opciones y elecciones personales del resto de los participantes⁶². Al comienzo de un retiro organizado por el Centro Zen Cambio Sutil, el maestro Seizan Feijoo indicó que una de las cosas más importantes del trabajo en grupo es la necesidad de adaptarse a otros y que, por ejemplo, las personas que gustan de comer muy despacio deben armonizarse con el resto para que todos terminen su porción al mismo tiempo. Esta costumbre es común a todos los grupos zen: el ritual de la comida es más o menos complejo dependiendo de cada uno, pero en todos los casos se comienza y se termina de comer al mismo tiempo. Existe entonces una disposición de conciencia y atención hacia los demás, para observar si uno está comiendo más rápido o más despacio que el resto. Como diría Jackson (*ibid.*: 60), es “una acción coordinada colectivamente sin la dirección de un coordinador”. En estos casos, así como en el aprendizaje y la *performance* de todos los rituales zen, es de primera importancia la mimesis corporal, pues todas estas formas de hacer prácticas se transmiten casi siempre de forma no verbal, por imitación⁶³. El siguiente fragmento de una entrevista realizada a Pablo –del *Dojo del Jardín*– expone esta pedagogía de manera muy evidente:

En realidad somos víctimas de nuestro ego en todo momento y en cada instante de nuestra vida. Y si le sumamos una medalla más por tener un *zafu* y por sentarnos derechos, entonces estamos lejos de tener una visión de lo que es la práctica del zen. No es una práctica de lograr algún tipo de *performance* meditativa. Entonces,

⁶² De forma similar, en un estudio sobre zen norteamericano, David Preston observa que “the zen setting tends to avoid all practices in the zendo that encourages self-consciousness, whether these practices are positive or negative in the content. Thus, any confrontation, criticism or approval is usually avoided. This approach eliminates a source of unsolved problems and a preoccupation with self that tend to remain with the person as a sources of anxiety” (1988:110).

⁶³ Del mismo modo, se les indica a los novicios que no deben estudiar los cantos rituales de memoria, leyéndolos, sino que los mismos se deben aprender por medio de la práctica y la repetición –y por un proceso de memoria corporal– durante los encuentros. Varias veces escuché decir a mis interlocutores que les resultaba difícil acordarse conscientemente y fuera de contexto el *sutra*, pero que, durante la *performance* comunitaria, éste surgía naturalmente como si el cuerpo, a un nivel pre-consciente, lo recordase.

por eso es importante esto, ir a un *dojo*. Por eso es importante encontrarse con gente que practica. Por eso es importante encontrarse con este tipo de experiencias desde el punto de vista que de alguna manera tiren por la borda nuestro ego, tiren por la borda nuestra voluntad de *practicar separadamente*. La práctica, por ejemplo, del *jikido* es muy interesante porque es una práctica en la que uno vuelca todo su *zazen*... hace que su *zazen* sea el *zazen* de los otros; estar pendiente del *zazen* de los demás, eso es su *zazen*. No estar sentado, derecho, en *kekafusa* y muy concentrado en... yo qué sé, un punto de la pared o en la respiración, o en cualquiera de las prácticas o tácticas que uno le quiera encontrar al *zazen*. Sino que realmente toma la experiencia de vivir su *zazen* en el *zazen* de los otros. Entonces eso es una dimensión fundamental de la práctica. Yo recuerdo un día, en un *sesshin*, que por primera vez estábamos haciendo una experiencia de sentarnos durante una hora y media. Que Jisen (Aurora Jisen Oshiro, maestra zen del *Dojo del Jardín*) nos había impulsado, como... “bueno, ya en este momento...”, a lanzarnos a superar los límites de los cuarenta minutos y yo qué sé, y sentarnos durante más tiempo. Entonces yo estaba ahí muy sentadito, y como inmovible y veía que... claro, mis compañeros se movían, tenían dificultades. Yo era el *jikido* en ese momento, y entonces yo creía que lo correcto era vivir esa experiencia incólume, sin moverme en lo más mínimo. Y en eso Jisen San se levanta y corre las cortinas, y abre las ventanas, y se pone a cuidar a los practicantes, que de golpe uno estaba molesto porque le pegaba un rayo de sol. Entonces se movía todo el tiempo porque tenía cierto problema. Otro porque el *zafu* le quedaba medio chico. Y Jisen hizo lo que yo tenía que haber hecho en mi trabajo, es decir, cuidar a cada uno en el *zazen*, cerrando la cortina, abriendo la ventana, ocupándose de que esto (estuviese bien), que lo otro (también).

Este ejemplo no sólo nos habla de la importancia de la intersubjetividad en el zen – existiendo incluso roles rituales estrechamente relacionados a ella- sino también ilustra cómo en esta religión se enseña y aprende de una forma preverbal, por mimesis. La maestra zen le dio una lección al *jikido* sin decirle una sola palabra, haciendo lo que a su juicio la experiencia colectiva requería (atender las necesidades de los demás) y de esta forma no sólo le mostró cual era la

forma correcta de desempeñarse como *jikido*, sino que también le dio una lección sobre la relación entre el ‘ser-para-uno-mismo’ y ‘ser-para-el-otro’ –i.e. sobre la importancia de relegar lo primero y priorizar lo segundo- de manera notable.

De todos modos, también el maestro puede disciplinar el grupo con órdenes verbales cuando considera que se está desviando de los patrones establecidos. En ocasión de una sesión de ejercicios corporales que una profesora de gimnasia estaba dictando en un retiro organizado por Seizan Feijoo -del *Centro Zen Cambio Sutil*-, éste reprendió con voz fuerte: “¡hagan lo que se les indica, si quieren hacer otra cosa hánganla en otro lado, no aquí..... tienen tanta resistencia!”. En todo caso, los retiros estructuran profundamente las prácticas cotidianas; uno como sujeto que decide entre distintos patrones de acción se ve estrictamente limitado. Como decía Ricardo de *Viento del Sur*, el que asiste a una *seshin* “se saca el reloj y se entrega”. Se sienta donde le dicen, camina, hace ejercicio, come; todo está estrictamente pautado, no hay ámbitos de interacción social (a nivel verbal) donde puedan surgir expresiones de la personalidad, no hay decisiones prácticas que tomar⁶⁴. La limitación de la libertad externa está al máximo de su expresión.

Ahora bien, cabe preguntarse cuál es el sentido de esto en el contexto de la práctica del zen. En un retiro del grupo *Viento del Sur*, el maestro Daniel Terragno lo explicitaba frecuentemente: todo está diseñado como un *container*, un marco para la práctica que restringe, limita y disciplina al sujeto, y que tiene como fin que el ego se entregue, que la resistencia a lo que está pasando se vaya debilitando cada vez más. Según Terragno, los primeros tres días de la *seshin* son los más difíciles, porque hay resistencia a lo que está sucediendo, la mente quiere

⁶⁴ A excepción de la *Asociación Zen de América Latina*, en donde los períodos de práctica con co-residencia duran hasta un mes (Campo de Verano) y está permitido hablar. Aquí hay un margen de expresión personal y de toma de decisión y la vida en común es más compleja -es el grupo con más participantes (llegando a albergar los últimos dos Campos de Verano más de ciento veinte personas juntas) y existen deberes y responsabilidades repartidos entre los miembros- lo cual configura un modelo mixto, en el que se articulan ámbitos y patrones de acción, profanos y sagrados.

escapar del dolor, del aburrimiento, de la rutina; sin embargo, remarcó que al tercer o cuarto día algo pasa, la mayoría de la gente se abre y la resistencia cede.

Y lo que sucede cuando la resistencia es abandonada está vinculado con el tercer motivo por el cual considero central la cuestión de la intersubjetividad en el zen. Esto es, porque constituye un aspecto medular en la definición y la expresión –para decirlo en términos weberianos- del bien de salvación buscado por el budismo zen: i.e. la experiencia del fluir del ser-en-el-mundo en una forma que trascienda la dualidad sujeto/objeto.

Para el zen, en esta separación radica la ignorancia básica que produce el sufrimiento humano. Por ejemplo, el maestro Seizan Feijoo a menudo menciona lo ilusoria que es la sensación de separación que las personas sienten y sugiere que, cuando el practicante zen se da cuenta de que en realidad él mismo es todo el universo, le resulta imposible dañar a otras personas, pues todas las personas son parte de su ser, y ya no se siente separado del todo. En este punto, señala, “es cuando se puede disfrutar de la vida y se puede decir, como un antiguo maestro zen, que todo nos gusta, y que comemos cuando tenemos hambre, dormimos cuando tenemos sueño”.

Del mismo modo, el maestro de *Viento del Sur* Daniel Terragno, enseña la no-separación entre el ser y el no-ser, no sólo con respecto a los otros seres humanos, sino con la experiencia, las actividades y los objetos inmediatos del mundo de la vida. Este maestro dice que cuando la resistencia del practicante a lo que está sucediendo disminuye –especialmente en el marco de los retiros de meditación intensiva-, la sensación de separatividad también decrece, y lo que permanece es la experiencia sensorial de los sonidos -el canto de los pájaros por la mañana, el canto de los grillos por la noche-, los sabores -el del té o de la comida-, el tacto –frío, calor, la consistencia del alimento-, y el fluir de la respiración. Este estado es expresado bellamente por la maestra zen norteamericana Toni Packer (2004:27) de la siguiente manera:

En esta sala iluminada por el sol, con verdes plantas cayendo en cascadas por la pared, sentados juntos, escuchando, respirando y maravillados en quietud, todos estamos solos y no obstante todos somos uno. Cuando en el silencio de la presencia menguan los pensamientos acerca de mis problemas, de mis miedos, de mis necesidades y deseos, ¿qué podría dividirnos o separarnos? (...) El escuchar abierto abarca todos los sentidos en una percepción unificada. No hay división entre ver, escuchar, oler, tocar o gustar, sólo la apertura indivisa de todos los sentidos percibiendo como un todo sin un yo separado. Aquí no hay hacedor ni receptor, solo presencia espontánea sin fragmentación.

Por lo tanto, creo que en última instancia el zen no propone una disciplina ascética, masoquista o contraria a los sentidos. Por el contrario, el proceso que hemos estado considerando tiene como una de sus consecuencias fenomenológicas la revalorización de las percepciones y las sensaciones; cuando una persona “se entrega”, cuando ya no resiste, sólo hay sabores, colores, sonidos. Entonces se disfruta de cada acto: desplegar el *orioki* es algo interesante, y saborear cada uno de los platos que se sirven proporciona un placer casi numinoso. La *sesshin*, según se dice, va llevando a una persona de regreso al estado originario de naturaleza búdica, el cual es considerado como una forma de ser-en-el-mundo que implica un pleno contacto con lo que sucede en el momento presente, sin la noción de separación entre el practicante y su contexto inmediato, entre sujeto y objeto de la experiencia⁶⁵.

3.4. Cuerpo y experiencia religiosa

Tras esta indagación sobre la particular forma en que se aprende a lidiar con el sufrimiento, la atención y la relación con los otros en el zen, me interesa destacar, en primer

⁶⁵ Cfr. la noción de “nivel preobjetivo de la percepción” de la que habla Merleau- Ponty (1993).

lugar, la importancia del ritual –con su particular forma de estructurar tanto la dimensión espacial y temporal de la vida comunitaria zen, como las prácticas asociadas al mismo, configurando toda una economía de la distribución de los cuerpos (proxémica) y una economía de los movimientos corporales (kinésica)- a la hora de crear el ambiente en el cual se reproducen los procesos analizados en este trabajo. En este sentido, creo que el ritual juega un rol importante como marco de contención afectiva, pues como señala Turner (1980:42-43), los rituales y su simbolismo ayudan a dominar potentes afectos tales como el dolor, el temor y el apego.

Hemos observado que los periodos de práctica intensiva en el zen son proclives a producir impactos afectivos en la subjetividad, lo cual es evidente en los fragmentos de las entrevistas citados en este capítulo. Como decía Roberto, el *zazen* es para el ego “como un golpe directo a la nariz”, que puede tocar los aspectos más dolorosos del ser. Así, el *dojo* zen es llamado tradicionalmente el lugar donde se “plantan Budas”, pero además es pensado como el sitio donde se “mata al hombre”. Una analogía de la práctica de la meditación es la de “entrar al ataúd”. De modo que el ritual zen encuentra uno de sus lugares como marco de contención emocional y ontológica en un territorio sagrado en donde el practicante vive procesos subjetivos de vida y muerte, de dolor y felicidad, de angustia y paz, como parte del proceso general de transformación del ser. Ricardo reflexiona sobre el lugar del ritual en el zen:

Todo un *set* de movimientos, sonidos, prácticas, vestimentas, etc. que pueden ser un *container* apropiado para esa realización, que toma para mi mucho sentido en *seshin* (período de práctica intensiva). Entonces Dogen (dice): “estudiar el camino del Buda es estudiarse a uno mismo”. Ahí ya te está diciendo qué es esto. “Y estudiarse a uno mismo es olvidarse de uno mismo”, y ahí ya, hay qué joda, puedo olvidarme (de mi mismo) acá (la plaza donde estábamos realizando la entrevista) pero puedo darme una piña. Necesito un *container*. “Olvidarse de uno mismo es ser iluminado por todas las cosas”, tu cuerpo y tu mente caen, como el cuerpo y mente de los otros. Eso necesita un *container*, necesita la regularidad que propone el ritual. Que vos y tu

cuerpo ya saben.... tengo que girar para allá, tengo que hacer tal cosa, sé que me van a avisar....me saco el reloj y me entrego.

Además, el ritual permite -como dicen los practicantes- “armonizarse con los demás” siguiendo formas de hacer tradicionales del grupo, desempeñadas colectivamente. Esto, sumado al contenido afectivo que se mueve en la meditación, contribuye a crear un sentimiento de unión grupal, el espíritu de la *sangha*. En palabras de un practicante, el *sampai* o posternación contiene, además de los símbolos mencionados en el segundo capítulo, “un gran símbolo de humildad, nos volvemos más humildes *practicando todos juntos* el *sampai*, *se genera una unidad muy fuerte*, y es hiperpoderoso”⁶⁶.

En segundo lugar, me parece necesario advertir que, aunque hemos considerado separadamente las cuestiones del sufrimiento, la atención y la intersubjetividad con el fin de facilitar la exposición, estos tres aspectos están totalmente imbricados en las prácticas, las experiencias y las representaciones de los practicantes. Demos un par de ejemplos. En cierta ocasión, el maestro zen Seizan Feijoo mencionó que su propio maestro le había dicho que cuando dejara de sufrir por él mismo, sufriría por los demás. Luego explicitó que él ya no sufre por sus problemas, pero siente corporal y emocionalmente el dolor de los demás, y que llevando ese dolor a la zona abdominal (*hara*) y respirándolo, lo puede sobrellevar. En otro momento explicaba la práctica del *kyosaku*, cómo se le pega al que está muy tenso o al que está muy dormido durante la meditación, y dijo que, como a algunas personas no se les puede pegar con el *kyosaku* puesto que no lo resisten, se le pega a la persona que está sentada a su lado (que aunque sea recibido por esta última, se propone afectar a la primera). Observamos aquí desplegarse modalidades somáticas de atención –ya sea del maestro que siente en su cuerpo el sufrimiento de

⁶⁶ Cfr. Durkheim (1968:15) “los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos”; y más adelante, “los ritos son, ante todo, los medios por los cuales el grupos social se reafirma periódicamente (*ibid.*: 394).

los demás, o que percibe quién necesita el *kyosaku*, o bien del practicante que siente el golpe del *kyosaku* aplicado a quién está a su lado-, que implican prestar atención a los sufrimientos físicos o emocionales de los cuerpos que constituyen el entorno intersubjetivo del meditador zen.

Por otra parte, argumentamos que el dolor en el zen es una experiencia que pierde en gran medida su carácter perturbador al encontrar un sentido como parte del camino que alguien que medita debe recorrer, y, más aún, al ser racionalizado como un aspecto de la experiencia de meditación, útil y utilizable para lograr los fines de la misma. En otras palabras, concentrarse y trascender el dolor es una tecnología espiritual, tanto como prestar atención a la respiración. Por ello no es sorprendente que en las representaciones y los discursos de los maestros zen y de sus discípulos se tematice la cuestión del dolor; aquí, tanto el maestro como los más antiguos estudiantes instruyen a los nuevos sobre el sentido del sufrimiento. Al igual que lo escrito por Lévi-Strauss a propósito de una sesión chamánica, el objetivo de estas prácticas y representaciones

... es volver pensable una situación que antes era puramente afectiva, los dolores incoherentes y arbitrarios que son un elemento extraño al sistema. El chamán [en nuestro caso, el maestro zen o sus discípulos más experimentados] los reubica en un conjunto donde todo tiene un sustento, y de esta manera se tornan aceptables al espíritu del enfermo (1994:178).

Geertz (1997:100), aunque desde una vertiente teórica diferente, coincide con Lévi-Strauss en este punto cuando remarca que “el problema del sufrimiento paradójicamente no es el de evitar el sufrimiento sino el de cómo sufrir, de cómo hacer de un dolor físico, de una pérdida personal (...) algo tolerable, soportable, algo, como solemos decir, sufrible”. No obstante, no debemos perder de vista que no sólo los símbolos religiosos son importantes para dar forma y sentido al sufrimiento. También es necesario considerar que, en muchos casos, estos símbolos,

además de dar sentido a la experiencia, articulan formas de hacer y experimentar el dolor; en otras palabras, en modos prácticos de relacionarse de distinta manera con el sufrimiento.

A su vez, queremos destacar aquí que el cambio de *habitus* promovido por el zen radica más en una nueva forma de ser-en-el-mundo, de vivir la experiencia cotidiana, de sentir el cuerpo⁶⁷ y de desenvolverse emocionalmente, con una disminución de la ansiedad, del miedo y de otras emociones negativas, que en la incorporación de un nuevo esquema interpretativo de la experiencia o un cambio drástico en las creencias personales al estilo de lo que podemos observar en los estudios sobre conversión religiosa⁶⁸. En otras palabras, en el experimento fenomenológico que es la meditación zen en contextos de grupos de práctica, el meditante se propone aprender a observar sus estructuras perceptivas, cognoscitivas y valorativas, más que a observar el mundo a través de ellas; más se le enseña a examinar su pensamiento acerca del mundo, que a pensar de forma nueva el mundo.

En todo caso, a esta altura debe ser evidente que la práctica de meditación zen en el contexto de las comunidades de práctica estudiadas en la Argentina no es la búsqueda de la experiencia eventual o duradera del extático amor cósmico de la que habla Weber (1998) –el cual se refería principalmente el antiguo budismo, estrictamente extramundano-, sino un lento y progresivo cambio en el *habitus* psicofísico que, aprendido y apuntalado dentro de la vida comunitaria zen, conlleva luego una forma nueva de desenvolverse en el mundo de la vida secular⁶⁹ y de sentir y habitar el cuerpo⁷⁰.

⁶⁷ Muchos practicantes hablan de tener más energía o “pilas” con la práctica de *zazen*.

⁶⁸ En la misma línea, Preston (1988:60) concluye: “contrary to some notions about joining new religious groups, learning to be a zen practitioner is not taking on a new set of beliefs and is not memorizing a philosophy”.

⁶⁹ Cfr. La práctica de la meditación promueve “a modality of being-in-the-world that is grounded in the body, which has physiological-psychological states (calming of the mind, reduction of physical stress) that allow the person to attend to experiences that one perhaps had been too busy, too confused, or too culture-bound to consider before” (Preston 1988:59).

⁷⁰ Muchos maestros zen diferencian dos formas distintas de experimentar el cuerpo; por un lado, la forma condicionada y habitual, caracterizada por la tensión y la contracción en la zona de la espalda, el cuello y los hombros; y por el otro, la forma liberada, relajada y activa, en la cual la energía psicofísica fluye libremente. Por ejemplo, la distinción de Karlfried Durckheim (1981:134) entre el “cuerpo que se es” y el “cuerpo que se tiene”, que

Por último, observamos que la experiencia de meditación zen no sólo se realiza en el contexto de una práctica comunitaria, sino también que la experiencia de la intersubjetividad en la práctica de meditación es uno de sus requisitos fundamentales. En todo caso, por lo menos así lo consideraron mis interlocutores. Esto quizás contribuya a revisar ciertas nociones sobre el budismo y el zen, difundidas por algunos analistas del mundo contemporáneo -más afectos a la opinión generalizada, simplista y desinformada, que a la observación participante sobre mundos de la vida ajenos al propio-, que consideran la práctica del budismo zen como una de las consecuencias del individualismo y el hedonismo característico de la modernidad⁷¹. Desde esta perspectiva, la práctica de la meditación sería la búsqueda solitaria y egoísta de estados alterados de conciencia.

Por el contrario, como ya referimos, si bien la práctica de la meditación puede considerarse en términos de Foucault (1990) como una tecnología del ser, es preciso no olvidar que éstas no sólo implican un cuidado de sí y un conocimiento de sí, sino también un cuidado del otro y un conocimiento del otro, prácticas de libertad que, según este autor (Foucault 1982),

implica dos maneras de sentir el cuerpo, la primera, del llamado “hombre iniciático” y la segunda del “hombre preiniciático”: “a diferencia del cuerpo que se tiene, no es posible imaginar el cuerpo que se es separado del hombre. Por el contrario, el cuerpo es el hombre según el modo en que como forma viva está en el mundo. Cuando sólo se trata del cuerpo que se tiene, una crispación o un calambre se considerarán y tratarán físicamente como una contracción muscular. En cambio, en el cuerpo que se es, esa rigidez revela cierta disposición del sujeto, una actitud de desconfianza o de miedo, de resistencia o de rebeldía (...) el cuerpo es la forma en que el hombre vive y se manifiesta físicamente en el mundo”; y también con la distinción de Packer entre el cuerpo condicionado o cuerpo viejo, y el cuerpo no condicionado o cuerpo nuevo. Según esta maestra zen, en el cuerpo condicionado los pensamientos y preocupaciones crean tensiones, y también las tensiones generan pensamientos, en un círculo vicioso. Pero si el practicante se mantiene “completamente con lo que está siendo observado, en ese preciso momento las tensiones habituales se tornan transparentes y se relajan (...) entrar en silencio, sentarse en calma, permitir que lo que está sucediendo adentro y afuera se revele libremente, de manera meditativa, produce un pasaje natural de la energía de la cabeza, cuello y hombros, hacia el fundamento del cuerpo: le da vida al organismo entero (...) Podemos decir que el cuerpo nuevo no es un cuerpo separado, no-cuerpo, nadie (...) el cuerpo atento no siente que las cosas estén fuera de él. Nada está separado” (Packer 2004:200-202). Similar enfoque enseña la maestra zen norteamericana Charlotte *Joko* Beck (1993), el psiquiatra francés Hubert Benoit (2001) -con extraordinaria lucidez y precisión fenomenológica-, y por supuesto, de manera más o menos explícita, y en sus propios términos, los maestros zen que hemos conocido en el campo. Por ejemplo, el maestro Stephane Thibaut dice “en nuestro cuerpo existen las huellas de nuestro karma personal en forma de tensiones, crispaciones, mal funcionamiento de ciertos órganos. En el cuerpo liberado todo circula libremente. Una gran parte del zazen consiste en esta confrontación entre el buda que está en nosotros y el *karma* que está en nosotros” (Thibaut 1996:88).

⁷¹ El más popular de ellos es Slavoj Zizek (2003, 2004, 2005).

fueron relegadas en la modernidad luego de jugar un rol destacado en el período clásico occidental.

Más aún, si tenemos en cuenta que en la actualidad, como acertadamente problematiza Hubert Dreyfus (2001), nuestras conciencias habitan gran parte del tiempo en espacios virtuales y textuales descorporizados, en donde la experiencia de la inmediatez de nuestros cuerpos y el de los demás se torna cada vez más difusa, podemos sugerir que las nuevas tecnologías del ser –tales como la meditación zen en contextos comunitarios- efectúan una crítica implícita no sólo a la modernidad -al cuestionar la dualidad mente/cuerpo- sino también a la posmodernidad, al tomar como eje central en su cambio de *habitus* la corporalidad y la intersubjetividad de las personas que las practican.

En suma, podemos concluir este capítulo diciendo que la participación en los grupos de meditación zen que han aparecido en las últimas dos décadas en la Argentina, parece caracterizarse por promover el desarrollo de un *habitus* psicofísico específico. A su vez, en la producción del mismo juegan un rol clave las modalidades somáticas de atención efectuadas en un contexto intercorporal e intersubjetivo que en gran medida se encuentra pautado ritualmente.

El siguiente capítulo trata de los ritos de pasaje zen, especialmente las ordenaciones de *bodhisatva* y las ordenaciones monásticas. Exploraremos el sentido que tienen las vestimentas rituales que los propios practicantes se confeccionan para este evento. Luego describiremos la ceremonia en sí misma, analizando el significado nativo que tiene este rito. Tras ello, podremos establecer una serie de homologías entre los procesos descritos en este capítulo y los simbolismos que se ponen en juego en la ordenación zen, debido a que éstos aluden a un cambio personal, una ruptura o un quiebre en la trayectoria subjetiva del practicante. Así, plantearemos que la ceremonia de ordenación se puede considerar como una forma de objetivar

simbólicamente las transformaciones en el *habitus* psicofísico que el zen promueve, mediante simbolismos asociados a la idea de muerte y resurrección.

Capítulo 4

Los ritos de pasaje

En este capítulo nos centraremos en una serie de ritos de pasaje que se realizan en los grupos estudiados. En primer lugar, examinaremos el simbolismo de las vestimentas rituales, ya que éstas juegan un rol fundamental tanto en la construcción social del sentido de la ordenación, como en la apropiación individual de ciertos objetos rituales como símbolos de cambio subjetivo. Luego, exploraremos los pasos previos a las ordenaciones zen, entre los cuales figuran, como uno de sus más importantes momentos, la costura de los *kesas* y los *rakusus*. Posteriormente describiremos la ceremonia de ordenación en sí misma, sus distintos momentos y su simbolismo. Y por último, consideraremos los testimonios de algunos monjes, *bodhisatvas* –e incluso de practicantes que no se ordenaron- sobre el sentido que tiene para ellos este rito de pasaje.

4.1. Los ritos de pasaje del budismo zen en Oriente y Occidente

El budismo zen dispone entre el repertorio de sus ceremonias de una serie de ritos de pasaje que señalan e instituyen momentos vitales en la trayectoria de un sujeto, tales como el nacimiento, el casamiento y la muerte. En la Introducción afirmamos que una de las principales funciones sociales del budismo zen, tanto en Japón como en los países con inmigración japonesa donde se ha desarrollado, es el desempeño por parte de sus agentes religiosos de ritos mortuorios, necesarios para que el difunto encuentre paz, iluminación y una feliz reencarnación.

La complejidad de los rituales funerarios budistas se encuentra vinculada con una serie de creencias que estipulan que el muerto pasa por un período liminal (que en tibetano se denomina “*bardo*”) entre la vida que acaba de dejar y la siguiente, cuya duración es de cuarenta y nueve días, hasta que encuentra un nuevo cuerpo en el cual reencarnarse. A su vez, cada siete días después del deceso, la persona vuelve a experimentar subjetivamente las emociones y sensaciones del instante en que falleció. Por ello, en todos estos momentos críticos es preciso efectuar ciertos actos que propicien un feliz pasaje entre uno y otro estado del ser en transición.

Sin embargo, en el budismo zen tal como se ha desarrollado en la Argentina, no se realizan casi ninguno de estos rituales. Ocasionalmente se puede efectuar la dedicación de una ceremonia realizada después de la meditación a algún practicante -o familiar de un practicante- fallecido o enfermo. También he tenido noticias de casamientos realizados por maestros zen locales, ya sea para unir parejas de argentinos o de inmigrantes orientales, aunque en todos los casos la ceremonia no fue solicitada por los miembros de un grupo zen, sino por personas que se acercaron a uno de ellos con el fin de que alguien consagrado santifique su unión según la tradición budista.

Creo que esta situación se vincula con la posición periférica y casi invisible del budismo zen dentro del campo religioso argentino. A un nivel micro, esto se refleja en la relación que tiene un budista zen con respecto a su contexto familiar y social más íntimo; lo más frecuente es que la pareja de un miembro de un grupo no sea budista zen, con lo cual es difícil que acepte casarse según los ritos zen⁷².

Lo mismo sucede con los rituales mortuorios; generalmente la familia de un miembro de un grupo zen fallecido no tiene nada que ver con el zen, y realiza los oficios propios de su forma

⁷² Más aún, no es infrecuente que el hecho de que alguien practique zen genere problemas en su vida de pareja, pues demanda una parte importante de su tiempo, energía y dinero; por ejemplo, numerosas veces he escuchado conflictos relacionados con que un practicante decida emplear sus días de vacaciones para ir sólo al Campo de Verano de la AZAL, en vez de ir con su pareja a vacacionar a otro lugar.

de religiosidad, lo cual no quiere decir, como dijimos arriba, que no se pueda dedicar una ceremonia zen en su memoria.

Pero lo que sí he observado en la AZAL es la realización de una especie de bautismo en el zen, en donde se recibe al niño como parte de la familia budista y se le entrega un objeto ritual distintivo y un nombre sagrado. Más abajo nos detendremos con cierta profundidad en los ritos de pasaje, por lo pronto me interesa destacar que los rituales relacionados con las crisis vitales no sólo conciernen a los individuos directamente implicados, sino que afectan al resto de las personas con ellos vinculadas “porque en cualquier sociedad que vivamos, todos estamos relacionados con todos: nuestros propios ‘grandes momentos’ son ‘grandes momentos’ para otros también” (Turner 1999:8). Entonces, así como los rituales de muerte –por estar relacionados con los parientes cercanos (no budistas) del difunto-, y los ritos maritales –por estar vinculados con las parejas (no budistas) de los practicantes- virtualmente no se llevan a cabo en el zen, los ritos de “bautismo” –al relacionarse principalmente con los padres (budistas zen) del niño- sí se realizan.

Otro rito de pasaje muy importante es la ceremonia de la transmisión del *dharma* o *shijo*, evento por el cual un maestro designa e instituye a algún discípulo suyo como su sucesor. En los grupos relacionados a Taisen Deshimaru se lo concibe como un rito secreto en el cual el futuro maestro debe pasar varios días en meditación, sin moverse, vigilado de vez en cuando por su superior, quien le transmite algunas enseñanzas y documentos esotéricos. Dentro de la AZAL, el maestro Stéphane Thibaut otorgó el *shijo* a varios monjes europeos que eran antiguos discípulos de Taisen Deshimaru. En otros grupos, la consagración de un maestro zen es un acto socialmente compartido. Por ejemplo, cuando el conocido fundador de la *Diamond Shanga* Robert Aitken vino a la Argentina, le otorgó la transmisión del *dharma* a Augusto Alcalde en una ceremonia

pública. Según otros maestros, como por ejemplo Ricardo Dokyu⁷³, existen varios niveles de consagración de un maestro, o varios niveles de maestría, que se legitiman mediante una ceremonia pública⁷⁴.

Por otra parte, si bien el ritual de consagración de un maestro es importante, en la Argentina no se realizó, hasta donde tengo conocimiento, más que en el mencionado caso de Alcalde. El rito de pasaje verdaderamente central en el zen local es la ceremonia religiosa por la cual una persona “se ordena”. En realidad, existen varios tipos de ordenaciones, las cuales por lo general se suceden cronológicamente. Primero, la toma de votos o preceptos (en algunos grupos llamada “ordenación de *bodhisatva*”), luego, la ordenación de monje, sumado a, como señalamos arriba, el “bautismo en el zen” de los niños y los bebés.

Como primer paso para analizar el sistema de ordenaciones del budismo zen local, me parece importante examinar el simbolismo de las vestimentas rituales –el *kesa* y el *rakusu*- que los practicantes confeccionan por sí mismos, ya que éstas juegan un rol fundamental, tanto en la construcción social del sentido de la ordenación, como en la apropiación individual de ciertos objetos rituales como símbolos de cambio subjetivo.

4.2. Simbolismo de las vestimentas rituales

Según cuenta la tradición, cuando el Buda se iluminó confeccionó una túnica empleando telas sucias, descartadas por la gente debido a su impureza, tales como mortajas funerarias, paños sucios de menstruación, harapos de leprosos y trapos usados para atender partos. Luego de

⁷³ Que, recordemos, es el único que pertenece a la *sotoshu*, la iglesia oficial del zen *soto*.

⁷⁴ En este caso, el *shijo* y la transmisión del manto son los dos niveles más altos. También en otros grupos, como en la *Sangha Diamante* de Daniel Terragno y en el *Zendo Betania* de Pedro Flores existen varios niveles de maestría. Exploraremos con mayor profundidad la noción de “transmisión del *dharma*” en el capítulo 5.

recolectarlas, las lavó, las tiñó con ocre y las cosió, tras lo cual se transformaron en la vestimenta distintiva del monje budista.

Para los practicantes zen, los *kesas* y los *rakusus* –y, secundariamente, los *kyosakus*- son virtualmente los únicos objetos sagrados; un monje puede asistir indiferente a la quema de una estatua de Buda... ¡pero se desesperaría ante un *kesa* en peligro! Se dice que el *fuse* más grande que se puede hacer a una persona es el de un *kesa* hecho con las propias manos.

Un libro compuesto por la traducción y los comentarios del maestro Taisen Deshimaru sobre el capítulo del *Shobogenzo* de Dogen que habla del *kesa* (“*Kesa Kodoku*”), transmite para sus discípulos occidentales el valor simbólico de esta vestimenta –e incluso, en la segunda parte, la forma tradicional (con gráficos, medidas, y formas de empleo) de hacer distintos tipos de *kesas* y de *rakusus*. El mismo es empleado actualmente por los miembros de la AZAL para estudiar el sentido del *kesa* y guiarse en la confección del mismo. Allí podemos leer:

En el zen se tiene fe en el *kesa*. Aunque material, el *kesa* permanece infinito. Todos los maestros de la transmisión han creído únicamente en el *kesa*. Si se cree en una persona, o incluso en Dios, Buda... o en la estatua de Buda, uno termina equivocándose. Hay que creer en el infinito, en el cosmos. Pero esto es difícil. Entonces, el *kesa*, como objeto de fe, es muy práctico (Deshimaru 1978:27).

El *kesa*, como todo “símbolo ritual” (Turner 1999:30) condensa varios significados: uno de los más importantes es la transmutación de lo más bajo en lo más alto, de lo más profano en lo más sagrado; en fin, como diría Mary Douglas (2007), de la impureza ritual propia de ciertos objetos materiales, en la pureza sagrada del hábito monástico.

El principio de transmutación del *kesa* se asocia simbólicamente a otros dominios, más allá de materialidad de la vestimenta misma. A nivel humano, representa la posibilidad de que el

ser más bajo, abyecto, vil y malvado se transforme en el más santo, puro y bello⁷⁵. En estrecha relación con lo anterior, pero desde una perspectiva psicológica, simboliza que las emociones profanas como el deseo, el odio, el miedo, la envidia y la lujuria, se pueden transformar en rasgos psicológicos valorados espiritualmente, tales como la calma, la sabiduría, la compasión, la ecuanimidad y la felicidad.

Llegando incluso más lejos, se dice que cuanto más fuertes y numerosas sean las características negativas de la personalidad, mayor será la sabiduría del iluminado. Una metáfora conocida en el zen dice que el *satori* es como el agua, y los *bonnos* como el hielo: cuanto más hielo haya al principio, más agua habrá al final; i.e. cuanta mayor ilusión existe antes, más comprensión se producirá después. Por ello no es infrecuente escuchar la apreciación nativa de que los practicantes zen son las peores personas: el arquetipo del gran pecador que se convierte en santo –tan caro al cristianismo, desde María Magdalena hasta San Agustín-, se encuentra casi institucionalizado en el zen, y representado simbólicamente en el *kesa*.

Junto a los simbolismos vinculados al hábito ceremonial anteriormente mencionados, existen otros. El dibujo que forma la costura del *kesa*, inspirado en el Buda por la contemplación de unos arrozales, recuerda la disposición de los campos labrados y evoca al trabajo y los dones de la tierra. Además, se dice que representa nuestro planeta, pues el dibujo es análogo a las líneas energéticas dispuestas en rejilla sobre la superficie terrestre. Su color oscuro, indeterminado, mezclado (entre negro, marrón, gris y verde) se asocia con lo ilimitado, con el cosmos entero, con la verdad universal.

Por otra parte, el *kesa* es el más importante símbolo de la transmisión, ese legado de maestro a discípulo de la gnosis espiritual que consagra -y legitima- a un maestro zen. Cuando un patriarca transmite el *dharma*, le entrega su *kesa* al discípulo, reconociéndolo simbólicamente y

⁷⁵ Abundan ejemplos de estas transmutaciones en la literatura tradicional del budismo zen.

autenticándolo como maestro sucesor de su linaje⁷⁶. El siguiente fragmento de una entrevista

Martín comenta varios de los significados de los hábitos rituales:

En el zen usamos tres ropas. Por un lado decía que es por la comodidad, porque hay mucha más soltura en las piernas. Por otro lado, es algo que se ha transmitido desde que....generalmente lo habitual es usar un *kimono* blanco, un *kolomo* negro y un *kesa*. El *kimono* se empezó a usar en Japón, el *kolomo* se usaba en China y el *kesa* era de India. Y bueno es un poco el símbolo de los tres lugares por donde ha pasado el zen. Nace en India, pasa a China y después pasa a Japón. (...) Lo que más llama la atención es que usemos ropa negra. En todo caso, sí, el *kolomo* es negro, el *kesa* lo habitual es que sea negro, a veces es de colores más claros, pero tierra siempre, colores opacos, porque parece que facilita la concentración y estabiliza los colores dentro del *dojo*. Lo negro es por provenir de Japón creo, y de China, son colores bastantes sobrios, y es como dicen “el color sin color”. Y esto también, cuando la gente llega por primera vez, como que sorprende un poco porque se supone que lo espiritual, lo no sé qué, tiende a ser, o tendría que ser como más blanco. O tienen una idea de lo oriental, de estos colores, como los Hare Krishna, no sé como son, medios naranjas, y bueno, al ver negro parece que sorprende mucho, o poco, pero bueno es así en el zen. (...) El *kesa* es como el... como el símbolo de la transmisión del maestro al discípulo, y era lo que usaban los monjes originalmente en India, usaban solamente un *kesa*, que fue una cosa que parece que empieza con Buda, que en un momento no tienen ropa, usan la ropa que consiguen, y en un momento, cuando Buda le da la transmisión a su primer discípulo, creo que es, no estoy muy seguro de esto, pero le da su *kesa*, y ese *kesa*, lo habitual era que se recogieran trapos que ya hubieran dejado de tener utilidad, eran las mortajas de los muertos, o la ropa de la menstruación de las mujeres, trapos viejos de cualquier tipo se unían, se teñían con arcilla, creo que era, entonces por eso tomaban ese color un poco tierra, un poco ocre, y bueno, así. Y a la vez tiene ese simbolismo de con lo peor, de con lo que ya deja de tener utilidad se fabrica la vestimenta de Buda, que es como la vestimenta

⁷⁶ Recordemos que el ritual en sí mismo se denomina “trasmisión del manto”.

más alta, más, de más respeto. Por otro lado también es una cosa, una experiencia muy interesante la costura del *kesa*...

Por otra parte, los *kesas* o los *rakusus* poseen, en tanto objetos rituales, propiedades extraordinarias. Se considera al acto vestirlos o de confeccionarlos (e incluso de sólo tocarlos) como generador de grandes méritos⁷⁷, e incluso de una protección mágica contra todo tipo de males:

Si tenéis un *kesa* o un *rakusu* podéis cortar vuestros *bonno*, vuestro *karma*, y os preserva de cualquier accidente. Por ejemplo: en coche, en avión, en todas partes, si creéis en el *kesa*, estáis protegidos. Yo he hecho la experiencia más de una vez. Cuando me fui a la guerra en barco en dirección a Indonesia, durante cincuenta días estuve sobre un barco cargado de dinamita. Kodo Sawaki me había dado su *rakusu* que todavía me protege. De cincuenta barcos, cuarenta y nueve se fueron a pique, sólo mi barco llegó (Deshimaru 1978:43).

En este sentido, frecuentemente he visto a los practicantes usar el *rakusu* para, por ejemplo, realizar un viaje. Además, otra de las propiedades del *kesa* es la de producir cambios en la experiencia subjetiva de los que lo usan. Aquí, el *kesa* no solo simboliza la mencionada transmutación de deseos y emociones negativas, sino que también posee una “eficacia simbólica” (Lévi- Strauss 1994:182) para producirla:

Si vestís el *kesa* o el *rakusu*, inconscientemente, naturalmente, automáticamente, los deseos y el mal *karma* desaparecen. Esto provoca una vuelta a la condición normal y corta el *karma* (...) A menudo observo en el *dojo* el comportamiento de los que llevan un gran *kesa*. Es mejor que el de los otros. Lo mismo sucede con los que llevan el *rakusu*. Algunos monjes cuando eran principiantes no tenían maneras

⁷⁷ Aquí me refiero al sentido budista de la palabra “méritos”, que considera que las buenas acciones, palabras y pensamientos generan un *karma* positivo (o mérito), que en el futuro deparará felicidad.

bellas. Pero el hecho de vestir cada mañana el gran *kesa* transforma el comportamiento. Las posturas de *zazen* se hacen más fuertes y respetables (Deshimaru 1978:43).

Esto es evidente desde la propia experiencia subjetiva de mis interlocutores, quienes frecuentemente comentan, en diálogos informales, que algo cambia en su ser al realizar *zazen* ataviados con un *kesa* o un *rakusu*. A propósito de esto, Quique comentaba:

La experiencia del *kimono* me ayuda muchísimo a la concentración, y hay veces que he usado *rakusu* para servir la *guenmai*, y cambia muchísimo, ¿no?, cambia muchísimo la práctica con *rakusu*, y hay veces que he usado un *kesa* cuando me ha tocado de pilar en los Campos de Verano, también es algo increíble, usar un *kesa* es... (...) cambia la postura, cambia todo, no sé, no lo podría explicar con palabras, yo te puedo decir la sensación, la postura es mucho más fuerte, uno se siente protegido por ese *kesa*, siente que es algo... también es algo santo, aunque este hecho con telas y sea también “vulgar” entre comillas. No sé, me parece que es muy especial, muy especial, y fundamental también para la práctica, y es un símbolo muy grande.

Y otro monje, Javier⁷⁸, se refiere a cambios en la percepción del propio cuerpo:

El *kesa* es... no es sólo ropa para hacer *zazen*, no sé porque pero es diferente, como si no tuviera en realidad nada cuando te lo pones, no sé cómo decirlo pero no es sólo una ropa, pero tampoco es... muchas veces siento cuando tengo el *kesa* que mi cuerpo no tiene sustancia, como si fuera atravesable, no sé, es la sensación que tengo con el *kesa*. Pero no tengo una explicación.

⁷⁸ Un practicante de alrededor de treinta años, miembro de la AZAL.

Como vemos, la eficacia simbólica de las vestimentas rituales opera en la subjetividad globalmente, comprometiendo incluso la percepción de la propia corporalidad. Si recordamos los cambios en la percepción del cuerpo que referíamos en el capítulo anterior, podemos decir que la confección personalizada y el empleo del *kesa* o el *rakusu* van de la mano con la práctica de la meditación, en el sentido de que ambos poseen ciertas propiedades que permiten pasar de un cuerpo condicionado a un “no cuerpo” o “cuerpo liberado”. A continuación, luego de este recorrido por el simbolismo de los hábitos rituales, exploraremos los pasos previos a las ordenaciones tal como se realizan en la AZAL, entre los cuales figura, como uno de sus más importantes momentos, la costura de los *kesas* y los *rakusus*.

4.3. Preparativos para la ordenación

Según el trabajo seminal de Arnold Van Gennep (1986) y los desarrollos posteriores de Turner (1994, 1999), los ritos de pasaje establecen transiciones entre estados diferenciados que las personas ocupan dentro de una sociedad, movimientos en el sistema de posiciones sociales que constituyen la estructura social. La primera fase, la de separación, implica la segregación de un grupo o un individuo de su situación actual en la estructura social; la segunda fase -de liminaridad-, se caracteriza por un estado ambiguo del que está viviendo la transición, pues ya no es lo que fue ni todavía es lo que será. Se dice que, en este momento, la persona ocupa una posición interestructural, pues no se ubica en su lugar estructural previo, y todavía no es un miembro pleno de su sitio futuro. En la última fase, el período de agregación, el sujeto alcanza plenamente su nuevo estado, que frecuentemente implica un nuevo conjunto de derechos y deberes.

En nuestro caso, el momento de segregación del rito de la ordenación, tanto de *bodhisatva* como de monje, se corresponde con la toma de decisión de ordenarse. En teoría, cualquiera puede pedir la ordenación de *bodhisatva*, incluso los miembros más nuevos. Sin embargo, ésta es solicitada frecuentemente por practicantes con cierta experiencia en el zen, probablemente con un año o más de práctica. Sin embargo, a veces puede suceder que alguien con relativamente poco tiempo en la *sangha*, quizás unos meses o menos, decida ordenarse como *bodhisatva*. Por ejemplo, recuerdo el caso de Cristina, una rosarina nueva en el zen que había ido pocas veces al *dojo* de Rosario y en el Campo de Verano, el último día antes de las ordenaciones, le dijo en un *mondo* al maestro Kosen que repentinamente, sin tener una explicación racional, le había venido la necesidad de ordenarse. El maestro dijo que esto era posible, que había que preguntarle a Ariadna, la responsable de la costura, si había algún *rakusu* disponible para ella. En ese momento él conto su propia experiencia de la ordenación, la cual también había solicitado a Deshimaru en un impulso repentino, sin haberlo pensado antes, cuando sintió la necesidad imperiosa de ordenarse y así “entrar en la familia del Buda”. La inspiración de Cristina fue bien considerada por todos.

De todos modos, el proceso que lleva a alguien a la ordenación, en general es más largo, comienza luego de algún tiempo de práctica después del cual el miembro del grupo está familiarizado con la cosmovisión y la práctica del zen. Según mi experiencia de campo, existe una especie de patrón en el proceso de ordenación: cuando los más antiguos monjes notan a un practicante que ya pasó de ser un novicio, y todavía no está ordenado, comienzan a preguntarle si lo va a hacer y cuándo. Esto se encuentra supeditado a la posibilidad de que haya una ordenación, pues no todos los años se realizan. Como señalábamos, los antiguos comienzan a preguntarles a los que tienen cierto perfil para la ordenación si van a ordenarse al final del Campo de Verano. También los que ya tienen decidido ordenarse pueden preguntar a los demás si se sumarán a

ellos. Hay aquí cierto interés en que más gente se postule como candidato, porque es preciso llegar a un número determinado de gente para que la ceremonia tenga lugar. Por lo tanto, los que quieren que se realice la ceremonia⁷⁹ comienzan cierta presión sutil en los posibles candidatos que se manifiesta por las preguntas acerca de si van a ordenarse o no. En todo caso, las conversaciones que escuché sobre el tema evidencian que cuando alguien responde afirmativamente al preguntársele sobre su ordenación, la respuesta es de felicitación o de aprobación calurosa.

El periodo posterior a esta decisión puede ser considerado como una etapa de liminaridad, y está caracterizada por una serie de prácticas simbólicas y rituales que distinguen al que está transitando por este rito de pasaje del resto de los practicantes. A su vez estas prácticas generan una “*communitas*” o grupo de camaradería (Turner 1999:110-112) compuesta por los que se encuentran en su misma situación. Las actividades preparatorias más importantes de la ordenación son la costura del *kesa* y el *rakusu*:

La costura del *kesa* tiene una forma tradicional de coserse, y para mí el acto de coserse el *kesa* es una de las cosas más interesantes que tiene el zen. Es algo que exige como mucha concentración, es algo que uno no está habituado a hacer, porque uno no está habituado a coser por lo general en nuestra sociedad, que ya tiene que romper algunos límites personales por el acto de sentarse a coser, por más que cuando uno empieza a coser lo hace por ahí por imitación, porque hay alguien más que cose, a ver qué onda, pero sí, si uno continua cosiendo y se cose un *kesa*, es una práctica de constancia que afina mucho el espíritu también, tanto como el *zazen*. Así hay muchas, como muchas pequeñas cosas en el zen que para mí son súper interesantes, que es primero que nada el *zazen*, pero después en la ceremonia, por ejemplo, que es el *sampai*, ese tipo de cosas. También el acto de cantar y empezar de tratar de afinar y ese tipo de cosas, pero después hay otras como el *kinhin*, hablando

⁷⁹ Que pueden ser los que ya tienen decidido ordenarse, o los que están en posiciones jerárquicas superiores que tienen cierto interés en presentarle al maestro un buen número de adscriptos al grupo, quizás para demostrar la eficacia de su labor proselitista.

también de lo que es el *dojo*, pero como la *guenmai*, el hecho de hacer la *guenmai*, que es una sopa tradicional que se hace de desayuno, tiene su forma de hacerse y exige también un cierto tiempo, una cierta disposición, una cierta forma de hacerlo y que para mí tiene mucho que ver con la costura del *kesa* también (...) porque requieren concentración, requieren como practicas no habituales en lo que uno no está habituado a hacer en nuestra vida cotidiana. Exigen como más atención que lo que uno hace normalmente. La costura del *kesa*, hay una forma tradicional de coserlo, que se trata, uno siempre va a tratar de acercarse a esa forma tradicional, lo habitual sería que uno no tenga que descoser por ejemplo, pero que a la vez, que cada punto, por un lado, que cada punto sea una respiración, se dice. Bueno, eso no sé si uno puede lograrlo, pero tiene una cierta medida, exigen una concentración natural, y bueno, para mí la *guenmai* también, el acto de cortar la zanahoria es una cosa mística (Martín, monje de la AZAL).

La cita anterior nos habla de algunos temas ya familiares en este trabajo: el tradicionalismo y la sacralización de actos simples cotidianos que se constituyen en verdaderas tecnologías del ser (Foucault 1990) que promueven la transformación de la subjetividad y la constitución de un *habitus* zen caracterizado por la atención. En los siguientes dos fragmentos de entrevista podemos observar el otro rasgo clave de la costura que mencionábamos anteriormente: la *communitas* que promueve. Primero, Ricardo, quien narra el momento de su ordenación cuando vino Robert Aitken a la Argentina, y comenta que “se ordenaron nueve, y uno le daba una puntada al *rakusu* del otro...una cosa comunitaria...”. Luego Guillermo⁸⁰ observa:

Yo era un queso total para coser y esas labores manuales. Pero bueno el setenta por ciento del *rakusu* me lo hice solo, el resto, bueno, es tradición que todos los practicantes le dan una puntada. Todos los que se están ordenando pasan y dan una o dos puntadas en tu *rakusu*. Como que todo el mundo deja su huella, es una costumbre muy linda.

⁸⁰ Del grupo *Viento del Sur*, de unos cuarenta años.

Durante los Campos de Verano de la AZAL, sobre todo las últimas semanas, el sector de la costura bulle de intensa actividad. El mismo se encuentra emplazado en un sector un tanto apartado del comedor y la cocina. En él se disponen varias mesas armadas con tablonos y caballetes, cubiertas con manteles y con bancos dispuestos para sentarse. Allí los practicantes que se van a ordenar cosen los *rakusu* y los *kesas*, dirigidos por la monja antigua encargada de la costura. Ella ayuda a cortar la tela y ensamblar las piezas. Como un *rakusu* lleva varios días de trabajo, los que se ordenan están en cierto modo apartados del resto de la vida comunitaria, pues deben terminar su labor antes de la ceremonia de ordenación. Muchas veces se les exime de los *samu* diarios para tener más tiempo, e incluso trabajan en la costura cuando los otros descansan o comen. A veces, la presión del tiempo y la dificultad de esta tarea hacen que el período de costura previo a la ordenación sea toda una prueba, que en el momento puede ser vivida como dificultosa, pero después recordada con satisfacción. Es así que, entre los practicantes que comparten la costura, sentados en la misma mesa durante horas, se genera el grupo de camaradería y la sumisión al iniciador, en este caso la encargada de la costura, que forma la *communitas*.

Por otra parte, de acuerdo con Turner (1999), ciertas prácticas y representaciones propias del período liminar, llamadas por el *sacra*, presentan rasgos que promueven la reflexión sobre distintos valores culturales antes dados por sentado; es por ello que el período liminar es un lapso de tiempo especulativo, de introspección, de pensar con cierto grado de abstracción el propio medio cultural. Pensando en la costura de los hábitos rituales, creo que este momento es propicio para el ejercicio de reflexividad del que habla Turner. Veamos la siguiente declaración de Adriana al preguntarle cuál es el sentido de la costura:

Es reveladora, para vos mismo, interiormente, en silencio...es muy privado, tan privado como el *zazen*. Coserte a lo largo de un tiempo, durante un tiempo esa

vestimenta que es tu expresión del *dharma* y sentirla adentro es... por eso es importante hacerlo, que mandar a que te lo cosas. También es bueno coserlo a mano, aunque también se puede coser con máquina (risas) pero bueno, por eso pienso que es mejor coserlo a mano. Ahí disiento con el maestro Dokyu, pero bueno, son diferentes ADN.

Además, unos días antes de la ordenación los aspirantes deben presentar una carta al maestro donde le piden que los ordene y le expresan los motivos de su deseo. Es por ello que antes de escribir la carta, en el grupo de camadería de la costura es frecuente escuchar preguntas sobre el sentido de la ordenación. Los más antiguos pueden dar su punto de vista, pero también se deja espacio a que cada practicante encuentre su propio significado. De modo que éste es, a la vez, individual y colectivo, social y personal, y es esta formulación que, si bien es original, presenta una estructura compartida, la que es expresada en la carta al maestro⁸¹.

Otra práctica ritual propia del período de liminaridad en la ordenación zen es la tonsura ritual. Esta simboliza el abandono de la apariencia, el acto de mostrar el “verdadero rostro”, sin adornos, “como un bebé”. Aquí el cabello simboliza los deseos y los *bonos*, y cortarlo implica trascenderlos. En una entrevista, Martín respondió al sentido de la afeitada de la cabeza:

Y para evitar los piojos, no sé. Para... es la tradición, tiene un simbolismo también, que es como abandonar la apariencia, como descubrir o mostrar su verdadera cara. Y también se transforma como vicio. Yo, cuando empecé mi práctica, era muy drogón, y a mis amigos les decía que era la mejor droga que había probado. En cuanto a los *sutras*, decía que era el rock más fuerte que había escuchado. En cuanto a pelarme, yo me volví un vicioso de ello también. A veces encuentro mucho placer, en cuanto me crece un poco el pelo, y me lo corto... y simplemente me lo corto. Pero también recuerdo muchas veces que, por ejemplo, un ejemplo muy personal, muchas veces me emborraché a la noche, al otro día me pelo y por ahí me siento en *zazen*, pero el

⁸¹ Más abajo abordaré con mayor profundidad el sentido de las ordenaciones para los propios practicantes.

simple hecho de pelarme ya es sacarme toda esa resaca de encima...Una purificación sería. Pero no, no sé, como más liviano, más libre. Entonces es importante esto de que uno, no sé cómo, pero me parece importante como recalcar que no es una exigencia, no es una imitación de los demás, capaz que al principio empieza como imitación. (...) pero uno le encuentra un sentido a eso, y creo que si lo sigue haciendo es porque le encuentra un sentido, sino sería completamente idiota, en mi caso, haciendo esto diez años por imitación, o por obligación, tanto practicar como pelarse sería una estupidez.

En este testimonio podemos observar, al igual que en la construcción a la vez personal y colectiva del simbolismo de la ordenación, la internalización del significado tradicional de la práctica de la tonsura, junto a la apropiación subjetiva de su sentido. Sin embargo, el que se va a ordenar no se afeita la cabeza completamente; los días previos a la ordenación se puede reconocer a los futuros monjes o *bodhisatvas*, no por la cabeza afeitada –pues no son los únicos–, sino porque se dejan un mechón de pelo en la coronilla que simboliza un remanente de deseos e ilusiones, que el maestro va a cortar en la misma ceremonia de ordenación.

Un último paso antes de la ordenación es abonar la misma. La de *bodhisatva* cuesta unos setenta pesos, y la de monje un poco más. Existen una serie de representaciones que de alguna manera explican el sentido por el cual la ordenación tiene un valor monetario. El maestro Thibaut dijo en una ocasión que la ordenación de monje debería salir mil o tres mil pesos, para que la gente la valore y no la tome a la ligera. El dinero se ve como una forma de energía que se puede dar al otro como retribución. Por ejemplo, el maestro puede dar de su energía espiritual en la enseñanza del *zazen*, y recibir de parte del discípulo, en modo de agradecimiento, dinero, que se considera como tiempo y energía materializada. Esto se encuentra institucionalizado en el zen con el nombre de *fuse*, una donación monetaria ritual. De todos modos, la explicación más

frecuente que se brinda a los que preguntan es que el pago de la ordenación es un *fuse* a las personas que realizan las caligrafías del *rakusu* de ordenación.

4.4. La ceremonia de ordenación

El momento culminante de la fase liminar es el ritual de la ordenación propiamente dicha. La siguiente descripción está basada en la ceremonia tal como se realiza en el Templo *Shobogenji* de la AZAL, observada en los años 2004, 2007 y 2008. Generalmente se efectúa el último día del Campo de Verano, luego de dos días de *seshin*, al mediodía. Se convoca a los que se van ordenar a las 11.30 horas en el *dojo* para realizar un ensayo del ritual, y al resto media hora más tarde. Allí se dispone una mesa especial de ordenaciones, donde se sienta el maestro, y otra mesa donde se colocan los *kesas* y los *rakusus*. La primera tiene varios elementos rituales necesarios para la ceremonia: un mantel blanco, un bol con agua y tres gotas de lavanda, una flor blanca, una vela blanca en un porta velas, una navaja de afeitar con el mango envuelto en una tela blanca, unas tijeras, una rama de pino con el tronco principal envuelto en una tela blanca⁸², *claquetas*, una caja de *shoko* especial y la hoja de la ceremonia –una especie de guía o ayuda memoria con los pasos a seguir y los *sutras* a recitar. Todos estos elementos son cuidadosamente elegidos por algún monje antiguo de la *sangha*.

En la mesa de *rakusus* se disponen las listas de los ordenados con sus nuevos nombres, los *rakusus*, *kesas* y *kolomos* que se entregarán a sus dueños en la ceremonia, y el *kesa*, el *zagu* y el bol especial (v. *infra*). Los monjes se ubican a la derecha del salón (desde la perspectiva del maestro sentado en la mesa), y los *bodhisatvas* a la izquierda. Aquellos se encuentran vestidos

⁸² Todos estos elementos blancos remiten a cierta idea de pureza y, como referiremos a continuación con el *kimono* blanco de los futuros monjes, de desnudez y renacimiento.

sólo con el *kimono* blanco que se usa debajo del *kolomo* y el *kesa*. Los *bodhisatvas* usan un *kimono* negro. El resto de los practicantes se ubican atrás y a los costados del *dojo*.

La ceremonia comienza cuando el maestro marcha hacia el *dojo* desde su habitación situada a unos ciento cincuenta metros, acompañado por un séquito de cinco mujeres: dos “campanitas”, la secretaria y dos monjas más que llevan los *rakusus* caligrafiados. En este momento se tocan una serie instrumentos: primero la gran campana ubicada afuera del *dojo*, luego el tambor del altar, y después dos golpes sucesivos de las campanitas: es algo así como un “*Tannn* (gran campana).....*Bummm* (tambor).....*Tin-Tin* (campanitas que siguen al maestro)”. La secuencia se repite y dura unos diez minutos, hasta que el maestro, caminando lentamente, se acerca al *dojo*. Cuando cruza el umbral de la puerta, el tambor redobla fuertemente y aquel hace su entrada al salón con su comitiva. Esta secuencia de sonidos y marcha significa, según un interlocutor, que se va interpenetrando la energía del *dojo* con la del maestro que se acerca. Desde un punto de vista subjetivo, esta *performance* propicia un clima emotivo y solemne, similar al redoble del tambor en un circo que anuncia la importancia del acto que está por desencadenarse.

El maestro después de entrar al recinto sagrado coloca un poco de *shoko* sobre el carbón encendido del altar, y todos realizan *sampai*. Después toma la rama de pino, la moja en el agua y salpica hacia las cuatro direcciones en señal de bendición. Entonces los que se van a ordenar hacen una postración hacia el maestro, y todos recitan parte del *sutra* que se canta en las comidas, el *Busho Kapila*. Posteriormente, el maestro recita un *sutra* en japonés, llamado *San Ki Rai Mon* (“Sobre de los tres tesoros”) que no tradujo al castellano, pero que según la traducción en francés que pude observar en la hoja de las ordenaciones, es una veneración a los tres tesoros del budismo: “Nosotros veneramos al Buda, nosotros veneramos el *dharm*a, nosotros veneramos la *sangha*”. Suenan las *claquetas* y la gente que se va a ordenar hace un *pai* en la dirección en la

cual vive su familia. Luego el maestro lee un texto en castellano de acción de gracias, llamado “Hombres y mujeres de bien”, el cual transcribo:

La fuente original de nuestro espíritu es tranquila y el océano del *dharma* es cada vez más profundamente infinito. Los que dudan de esto sienten una duda eterna. Por el contrario, los que despiertan a esta verdad obtienen verdaderamente el *satori* aquí y ahora. La verdadera libertad en la Vía del *Satori* existe en el hecho de recibir las ordenaciones de monje. Es exactamente la misma ceremonia que aquella experimentada por todos los budas. Es el verdadero símbolo de la obtención del *satori* inmediato. Esto es cierto, así que no deben dudar. Volverse monje es el mejor y el método más elevado para que el cuerpo y el espíritu se vuelvan la Vía, porque cortar nuestros cabellos significa cortar la raíz de nuestros deseos. Si cortáis la raíz de vuestros deseos aparece vuestro verdadero rostro. Cambiar las vestimentas significa retirarse del mundo de la suciedad. Si os retiráis del mundo de la suciedad podréis ciertamente obtener la verdadera libertad. Es por lo cual, en medio de todos los Budas, ninguno ha realizado la Vía llevando una vida de familia, y entre los maestros de la transmisión ni a uno solo le ha faltado tomar la forma de monje. Entre todos los méritos, volverse un verdadero monje y hacer *zazen* es el más alto. Por ejemplo: está dicho en un *sutra* que edificar una pagoda a los siete tesoros, más elevada que los treinta y tres paraísos, es por supuesto un buen mérito, pero no traspasa ni un céntimo el mérito de volverse monje. El mérito de ser monje se expande y aumenta hasta producir el fruto de Buda, y este mérito no puede perderse incluso durante una eternidad. Asimismo, si no abandonan vuestro cuerpo, podréis ir inmediatamente más allá de la dimensión de la gente ordinaria, pero aunque no podrías obtener el *satori*, os volvéis verdaderos y completos hijos de Buda. Podréis volveros la persona más elevada y respetada de toda la humanidad: a partir de vuestras vidas de transmigración en los seis caminos, podéis experimentar una vida más elevada. Considerad que ahora podéis inmediatamente cambiar vuestro espíritu que es sin noúmeno y nacer inmediatamente en la tierra del Buda que es eterna. No desaparecer jamás es más allá del nacimiento y muerte.

Recuerdo que la última vez que presencié ordenaciones, el maestro efectuó dos aclaraciones durante esta recitación. Al decir “cambiar las vestimentas es retirarse del mundo de la suciedad”, remarcó que era “suciedad” y no “sociedad”, y al decir “ninguno ha realizado la Vía llevando una vida de familia” aclaró que esto quiere decir “una vida egoísta”. Estas aclaraciones son interesantes porque se refieren a una forma de vivir y practicar la espiritualidad que borra las fronteras entre la esfera profana (o laica) y la esfera sagrada (o monástica) del zen tradicional: ser monje no implica vivir en un monasterio permanentemente ni excluye tener vida social, laboral y familiar en el seno de la sociedad.

Volviendo a la ceremonia, posteriormente el maestro recitó un *sutra* llamado *Sha Ri Rai Mon* (“Adoración de las *shariras*”) sin traducirlo al castellano, que habla del cuerpo del Buda Shakyamuni y de sus reliquias con respeto y veneración. Luego el *susho* va tomando los *kolomos* de los monjes de la mesa y pronunciando el nombre de su dueño, quien se acerca y se pone de rodillas delante del maestro. Éste se encuentra de pie delante de su mesa, y pasa simbólicamente la navaja en la cabeza del que se ordena cuatro veces, en las cuatro direcciones, en una tonsura simbólica⁸³. Para esto el *susho* le da el *kolomo* a la secretaria, y ésta se lo entrega al maestro, que lo purifica sobre el humo del *shoko* y se lo ofrece al ordenado, quien hace *gasho* y se retira. Así, van pasando todos los nuevos monjes hasta que todos tienen su *kolomo*. Entonces se pide la colaboración de monjes antiguos para que ayuden a colocarle el *kolomo* a los nuevos.

Luego al maestro recita en japonés, sin traducir, un *sutra* llamado “*Sutra del mechón*”. Los que se van a ordenar están arrodillados enfrente a la mesa del maestro, y éste pasa con su secretaria a cortar el mechón de pelo remanente. La asistente humedece la cabeza del monje con la rama de pino, el que se va a ordenar grita “Si, Si, Si” y el maestro corta el mechón con la tijera.

⁸³ Pues el monje ya está afeitado. Antes el maestro mismo realizaba la tonsura ritual.

Como dijimos, el corte de este mechón simboliza el último rastro de apego, y decir “sí” es aceptar cortar con eso y tomar refugio en los tres tesoros del budismo.

Luego se llama al azar a tres de los monjes que se están ordenando, que en representación de todos reciben un *kesa*, un *sagu* y un bol. El maestro dice que el primero es símbolo de la transmisión –aunque aclara que tiene varios simbolismos más-, del segundo dice que es el símbolo de la humildad y el contacto con la *Pacha Mama*⁸⁴, y del tercero señala que es un símbolo de la cabeza del Buda.

Después el *susho* dice nuevamente el nombre de cada uno de los nuevos monjes, seguido de su nuevo nombre zen en japonés, y de su traducción en castellano. El monje pasa y el maestro le entrega su *rakusu* –previo sahumarlo-, el cual ya está caligrafiado con un poema y con el nombre de su dueño. Además tiene un dibujo, y los sellos y la firma del maestro. Generalmente, en cada ordenación los nombres presentan una palabra que está presente en todos ellos, como por ejemplo “*shin*” (espíritu) o “*ku*” (vacuidad). Así, en el año 2007 los nombres para las mujeres eran, por ejemplo, “flor de *ku*” y “belleza de *ku*”, y para los hombres “toro de *ku*” y “montaña de *ku*”. En el 2008, los nombres eran, por ejemplo, “espíritu del río” y “espíritu de la luna” para las mujeres, y “espíritu de la montaña” o “espíritu del monte” para los hombres.

Existe cierto tabú con respecto a los nombres de ordenación. El nombre de *bodhisatva* se puede decir en voz alta y revelar a los demás, en cambio el de monje no. Sólo se enuncia durante la ceremonia de ordenación, y para referirse a alguien fallecido. Se dice que el maestro puede “ver” a una persona y “sacarle la ficha”, y así adjudicarle un nombre que apunte a lo esencial de una persona. Por ejemplo, un monje me dijo que el maestro le dio en la tecla con su nombre, *Mokuko* (“Silencio Luminoso”) ya que él se considera como alguien tímido y parco de palabras. En cierta ocasión, a una señora de Mar del Plata le puso un nombre –no lo recuerdo en japonés-

⁸⁴ Podemos observar aquí un enriquecimiento del simbolismo tradicional con elementos de la cosmovisión amerindia, algo que, por otra parte, es un caso bastante aislado.

cuya traducción era “Cara de Ku”. Esto generó algunas risas, aunque también opiniones de que al maestro “se le fue la mano”, puesto que la señora se vio afectada negativamente.

Luego de que se entrega el *rakusu* a todos, se lo colocan en la cabeza y recitan el *Sutra del Kesa* tres veces, en japonés. Su traducción es:

Vestimenta universal, ilimitada y beatífica.

Ahora tengo el *satori* del Buda,
para ayudar a todos los seres.

Oh maravillosa emancipación.

Aquí, nuevamente los antiguos ayudan a los nuevos monjes a ponerse los *rakusus*, tras lo cual finaliza la ordenación de monjes. Estos se retiran hacia atrás y los *bodhisatvas* pasan al frente. El maestro vuelve a bendecir con el agua y la rama de pino en las cuatro direcciones, y luego recita, como en la ordenación monástica, tres veces el *San Ki Kai Mon* (Veneración a los Tres Tesoros) sin traducir. También pasa detrás de cada practicante a cortar el mechón de pelo que quedó, y éstos dicen “Sí, Sí, Sí”. Después el maestro recita sin traducir un *sutra* en japonés que es una fórmula de confesión ritual y pública: “De todas las malas acciones que yo cometí desde tiempos antiguos, de mis deseos, cólera e ignorancia producida por mi cuerpo, mi boca y mi conciencia, de todo mal *karma* que he cometido, yo me confieso”. Entonces el maestro dice en japonés los diez *kai* o preceptos, y luego vuelve a repetir uno por uno seguido de su traducción al castellano y una breve explicación⁸⁵, tras lo cual, todos los presentes en el *dojo* gritan “Sí, Sí, Sí”.

⁸⁵ La cuestión de los preceptos es muy importante en el zen y no profundizaré en ella aquí por cuestiones de espacio. Sin embargo para dar una idea de su disposición con respecto a los preceptos, es necesario tener en cuenta dos principios nativos: primero, que el precepto más alto es hacer *zazen*, cuando esto se cumple se está cumpliendo con todos los demás preceptos inconscientemente y naturalmente. Segundo, los preceptos son pasibles de adaptaciones e interpretaciones; por ejemplo, para graficar el precepto de no tener una mala sexualidad, el maestro dijo en una ocasión que es no decirle a una chica que la amas para acostarte con ella, y del siguiente precepto, “no mentir” dijo que era más o menos lo mismo. Del precepto de no abusar de sustancias intoxicantes, dice que no quiere decir no tomar alcohol, sino que quiere decir no perder el control de la propia conducta al tomar alcohol (a veces se pone el ejemplo de *Deshimaru* que podía tomar mucho whisky sin mostrar signos de borrachera), otras veces se dice que en

Después se cantan –tres veces- los *Cuatro Grandes Votos del Bodhisatva*, en japonés.

Adjunto aquí una traducción:

Por innumerables que sean los seres, me comprometo a salvarlos.

Por inagotables que sean las pasiones, me comprometo a extinguirlas.

Por inconmensurables que sean los *dharma*s, me comprometo a obtenerlos.

Por incomparable que sea la verdad del Buda, me comprometo a alcanzarla.

A continuación se va llamando a cada nuevo *bodhisatva* y se dice en voz alta su nombre de ordenación en japonés y la traducción al castellano. El maestro sahúma el *rakusu* con *shoko* y se lo entrega a cada uno. Al finalizar, se canta de nuevo el *Dai Sae* (el *Sutra del Kesa*) tres veces, como antes, y los antiguos ayudan a los *bodhisatvas* a colocar el *rakusu*. Entonces, como cierre de la ceremonia de ordenación, todos cantan el *Hannya Shingyo*⁸⁶ (el *Sutra del Corazón*), y termina el ritual formal.

A partir de aquí se realizan otros ritos que, aunque “no oficiales”, son tan importantes como los anteriores: la foto de los que se ordenaron –junto al maestro- en la gran campana afuera del *dojo*; el brindis con sidra y bocadillos, y las felicitaciones efusivas de todo el mundo hacia quienes se ordenaron. Después, un poco más tarde, un gran almuerzo a modo de festejo, que se realiza al aire libre si el clima lo permite, con algún plato sabroso -con carne y vino- que puede durar toda la tarde. En ocasiones se pone música y se baila. El clima es de festejo y de despedida, y muchos están un poco borrachos: se festeja no sólo las ordenaciones, sino también el final del período de meditación intensiva, silencio y comida vegetariana de la *seshin*, y se despiden porque en realidad concluye el Campo de Verano luego de un mes de convivencia. Mucha gente se

realidad quiere decir “no emborracharse de doctrinas u opiniones erróneas” o también “no emborracharse de éxtasis místico”.

⁸⁶ El *Hannya Shingyo* es quizás el *sutra* más importante del zen y del budismo, recitado diariamente en todos los *dojos* después de la meditación. No adjunto su traducción por cuestiones de espacio, ya que es más largo que los anteriores. Sin embargo la cuestión de la música y las recitaciones ceremoniales es un aspecto muy importante del zen, tema de futuras investigaciones de quien escribe.

separará y no volverá a verse hasta el año próximo. Ese día, todos aprovechan para estar lo más cerca posible del maestro, escuchar sus palabras y observarlo, pues no podrán hacerlo hasta el siguiente año.

4.5. Significado de la ordenación para los practicantes

Para finalizar el capítulo, me interesa considerar los testimonios de algunos monjes, *bodhisatvas* –e incluso de practicantes que no se ordenaron- sobre el sentido que tiene para ellos este rito de pasaje. En primer lugar, dos miembros de la AZAL que no se encontraban ordenados al momento de la entrevista, el primero de ellos es Julián:

Me parece que es, yo lo que veo, que implica para la persona que lo hace, un compromiso más fuerte con esto que es... con la práctica, con el *zazen*, con el zen y con la *sangha*, y una decisión que la persona está por ahí tan convencida de que quiere seguir ese camino que... como lo que sería casarse cuando dos personas que se quieren, se aman y viven hace quince años, y dicen “bueno, vamos a seguir, casémonos porque vamos a tener hijos” o por una formalidad, o para, porque los demás... porque si, no sé... (risas), no lo veo, la verdad, como yo no quiero ordenarme, no estoy pensando ordenarme, no lo veo como más importante que el que no está ordenado, ¿por qué? Porque yo me lo tomo como algo importante para mí, y me doy cuenta que... por lo menos lo pienso así hasta ahora, que no necesito estar ordenado para considerarme importante, o que eso forma una parte importante de mi vida, pero me parece que es bastante, es una cosa singular, porque no sé si se lo ve siempre así, de hecho la persona que se ordena se ordena porque ve que pasa algo, que es un momento diferente al estado de no ordenación, pero no lo conozco.

Y el segundo testimonio de un laico es el de Quique:

Y, la ordenación significa... no sé, creo que es personal, yo creo que cada uno tiene su momento de ordenación, y que si uno es practicante regular, y siente mucho la práctica, es muy importante la ordenación, muy importante porque ayuda muchísimo a la práctica, y bueno, crea también un vinculo con el maestro, que es fundamental.

Y ahora nos detendremos en algunas declaraciones de monjes de la AZAL, en primer lugar, la de Javier:

No sé bien qué es la ordenación de *bodhisatva*, es algo que yo todavía no lo entiendo mucho, pero me gusta una cosa que dice Estafen, mi maestro, que la ordenación es un corte en la cadena del *karma*, es como si rompieras una de las cadenas y queda suelta, a pesar de que queda ligada, ya está cortada en alguna parte. Me gusta esa imagen” (...) Yo me ordené de las dos cosas, primero me ordené de *bodhisatva* y después me ordené de monje. Cuando me ordené de *bodhisatva*.... En ese momento que yo me ordené era como probar o corroborar, no, confirmar el compromiso que tenía con la práctica y eso, no sé porque me ordené en ese momento. Fue que tenía decidido que iba a dedicarme, que para mí el zen es una de las cosas más importantes de mi vida, que iba a practicarlo y a enseñarlo. Pero hay una cosa de la ordenación que no lo puedo explicar todavía por qué. Como un compromiso con uno mismo, pero ni eso, no sé, es una cosa con el maestro también. Es más como un impulso, como algo que no lo puedo explicar racionalmente porque me ordené. No sé. Para no entrar en lo que dice el maestro, porque por ahí podría decir que ordenarse es bla, bla, bla, lo que está en los libros. Yo creo que, yo me ordené también porque sentía que la ordenación es una liberación. El compromiso con la práctica es también una liberación. Pero la verdad que en palabras no lo puedo... por ahí capaz que si lo reflexiono mucho más, por ahí se aclara... pero es eso, una liberación la ordenación.

En segundo lugar, la de Martín:

Me ordené un poco de ansioso, supongo, de *gaki*. Por otro lado, aun cuando me ordené, debían hacer cuatro o cinco años que practicaba, aun así creía que a mi vida

le quedaba poco tiempo, y que... tal vez un poco por el estilo de vida que llevaba. Tenía como una especie de sensación de vivir rápido, yo que sé, vivía como un poco rápido, mi vida era un poco así, un poco agitada, un poco más que ahora supongo. Y bueno entonces sentía la necesidad como de ordenarme, de que era esa la oportunidad. Si había algo, alguna dimensión que alcanzar, tampoco creía que la ordenación, a partir de eso iba a ser un cambio brutal en mi vida pero sí, creo que era algo interesante y que tenía que experimentar. Y por eso me ordené directamente de monje: de *bodhisatva* y de monje al mismo tiempo. Lo habitual es ordenarse primero de *bodhisatva* y después de monje, como que...por eso todo de una... La ordenación es, por un lado recibir la transmisión del maestro, recibir esa cosa tan antigua que es el zen, como que uno recibe algo ahí, simbólicamente lo recibe ahí, recibe el *kesa*, que es esa vestimenta tan antigua que uno a partir, a pesar que uno se lo cose es a partir de la transmisión que uno se lo da al maestro y uno se lo vuelve a dar durante la ceremonia de la ordenación, que eso se transforma realmente en un *kesa*, a pesar que se dice que eso ya es un *kesa* cuando uno corta los pedazos de trapo, pero ahí es cuando uno como que lo empieza a vestir. Y por un lado es como, para mí era como profundizar en las ganas de cambiar, las ganas de descubrir una dimensión más elevada del ser humano, o de mi mismo. Para mí tuvo ese espíritu, de si hay una dimensión más elevada de esto de estar vivo, tengo que descubrirlo. Creí que el camino de la ordenación era uno de los medios. En el zen se dice que no es un medio sino que es un fin, o que la cosa ya está ahí. Pero bueno era eso, un poco la forma de tomar ese camino.

En tercer lugar, la de Roberto:

Y bueno, la significación, así a grosso modo, de la ordenación de *bodhisatva* por ejemplo, que es donde uno cronológicamente uno comienza, es cortar el eslabón del *karma* que uno trae, entendés, o sea uno viene digamos con un *karma* de nuestros padres, de nuestro abuelos, viene como siempre continuándolo, o sea somos la continuación de eso, o sea, cuando uno recibe la ordenación cortas el eslabón, se corta, y ya entras a recibir los tres tesoros, o sea ya sos un hijo de Buda, o sea, seguís siendo hijo de tus padres, venís de tus abuelos, todo, pero ahora sos hijo de Buda,

entendés, y como hijo de Buda tenés, y como *bodhisatva*, el anhelo de que todo el mundo encuentre el *satori* alguna vez en su vida, que alguna vez vuelva a la condición normal, porque vos ya lo comprendiste eso. Y la ordenación es esa confirmación, entendés, y entrás en el linaje de los patriarcas, entendés, o sea al principio uno lo recibe, no entiende nada, yo personalmente para mí fue muy emotivo, ahora en las últimas ordenaciones cuando normalmente las presencio tengo que hacer mucha fuerza para no llorar, recibís los preceptos, o sea es muy fuerte, muy fuerte.

La pregunto a Roberto por qué pidió la ordenación:

Bueno porque en aquella época, yo a los dos años de haber empezado a practicar veía que bueno, la gente cosía y qué sé yo, y bueno yo tuve la suerte de conocer a una discípula que había sido de Deshimaru, Veronique Molonget que estaba en aquel entonces en Rosario, y bueno habíamos hecho una cierta afinidad, así de que yo iba a las seshines de Rosario, y bueno como ella era... la había conocido la primera vez la primer *sesshin* que fui, con Antonio, y ellos me invitaron a que vaya, o sea, bueno, y me acuerdo que después, claro habían pasado dos años y me dice “¿y bueno pero vos te estás cosiendo tu *rakusu*?” me dice, para ordenarte, y fue como una cosa... o sea yo lo tenía en la cabeza, pero viste al principio uno siempre tiene esos temores, esa cosa de cómo es... Como que dicen “buen loco esto va para adelante, hay que darle para adelante”, es así, entonces es como que... y esa – volviendo a lo de la *sangha* – es el tesoro de la *sangha*. Y bueno empecé, ya ahí me despertó la historia, bueno, de querer ordenarme, de poder tener una cierta, que sé yo, es como, al mismo tiempo es un compromiso, te comprometés un poco más, porque vos estás como... pero comprometerte en practicar *zazen*, yo entiendo eso, que el compromiso más grande del zen es practicar *zazen*. Y como yo sabía que iba a practicar siempre, entendés, porque es algo que, viste... era eso, entonces no tuve miedo de... “porque la ordenación, y huy pero ahora voy a...” pasa porque uno ha visto personas que la duda, la duda, la duda, y en realidad es una liberación, es una... es recibir los tres tesoros.

Y en cuarto lugar la de Toshiko, quien enfatiza:

Mi maestro dice que cuando vos seguís... cuando tenés el ritmo del orden cósmico, cuando seguís el orden cósmico, naturalmente pedís la ordenación. Pedir la ordenación es seguir el orden cósmico, que no es nada raro, que no es un dios con barba, si no que es el ritmo... lo que regula los planetas, el día, la noche, la naturaleza, es eso lo que es dios para nosotros. Yo me ordené... en el '96 me ordené de monje, cuatro años antes me ordené de *bodhisatva*, en la primer *sesshin* que vino Stéphane a la Argentina... (...) Porque sentí que era eso, lo sentí. Vos a un maestro lo sentís, y sí, sentí que tenía que ordenarme.

También son interesantes las observaciones del practicante de *Viento del Sur*, Guillermo, sobre el sentido que tiene la ordenación:

Yo creo que cuando me ordené no tenía plena conciencia de lo que significaba ordenarse. Más bien era como un deseo más que una cosa bien pensada. He observado muchos otros practicantes y creo que muchos de ellos se han ordenado de manera más consciente que yo. Me parece que la palabra en sí misma tiene todo el contenido, ordenarse es ordenarse. La ordenación es estudiar los elementos que te van a permitir poner en orden tu propio interior, para que el viaje de la práctica sea mucho más profundo y más fructífero. Yo pienso que cuando me ordené en aquel momento tenía mucho que ver con algo emocional. Yo necesitaba sentirme parte más profundamente de la estructura de la práctica. Yo quería mi *rakusu*, quería el manto. Después durante mucho tiempo no usé *rakusu*, cuando dejé de practicar formalmente, pero desde hace un buen tiempo lo he usado otra vez, y ahora tengo una comunión con el *rakusu* más madura, como si yo me hubiera ordenado de vuelta. Pero me parece como algo muy serio, realmente, la ordenación es algo muy serio, un compromiso, un compromiso interior, silencioso. Como son, como los cuatro votos "Aunque las ilusiones surjan sin fin, tomo el voto de extinguirlas", no hay forma, porque es una atrás de la otra, sin embargo tomo ese compromiso, ese voto, practico eso, es como... sí, es eso, como un compromiso. Sí, yo creo que, al principio tomé

ese compromiso como algo más externo, en todo caso la capa más superficial, yo creí que me iba a dar como otra fuerza. Tal vez me la dio porque ahora me siento bastante mejor al respecto, pero es muy interno, muy íntimo, muy personal.

Para concluir este capítulo, me interesa resaltar tres cuestiones claves. Primero, es notorio cómo la ordenación pone en juego símbolos relacionados con un cambio personal, con una ruptura o un quiebre en la trayectoria subjetiva del practicante. Esto, por supuesto está estrechamente relacionado con el primer factor, el del compromiso íntimo; es más, quizás este último encuentre su causas en, y sea una forma de objetivar simbólicamente, las transformaciones en el *habitus* psicofísico que el zen promueve (ver cap. 3), confirmando ante sí mismo y los otros la elección de un camino de vida.

La ceremonia de ordenación representa esta ruptura con un simbolismo estrechamente ligado a la idea de la muerte y el renacimiento. Tal como señala Turner (1974, 1999), se muere simbólicamente en los períodos de liminaridad de los ritos de paso, para renacer con nuevo nombre, dentro de un nuevo grupo de pares -en nuestro caso, dentro del grupo de practicantes zen y dentro del linaje de maestros ancestrales⁸⁷. Según Turner (*ibíd.*) el simbolismo de muerte radica en la situación interestructural del iniciado, e implica un despojo de ropas, insignias y nombres, constituyendo algo así como una muerte simbólica. A su vez, también existe un movimiento complementario al anterior, con simbolismos asociados al renacimiento.

En el zen podemos considerar como una muerte simbólica, y un signo de ruptura con el pasado, la tonsura ritual. Esta luego encuentra un sentido complementario con el símbolo de renacimiento: el rostro, se dice, “es como el de un bebé”, aparece la “verdadera cara”. Además, se

⁸⁷ Cfr. Con el interesante trabajo de Edmund Leach (2000) que aplica el modelo de Turner para analizar la ceremonia en la cual se le otorgó el título de Caballero Británico.

recibe ropa nueva –el *kolomo*, el *kesa* y el *rakusu*- que viste la desnudez ritual del iniciado⁸⁸, y se solicita a “los antiguos” para que vistan, como a un niño, a los que reciben estas prendas.

Incluso la misma materialidad del *kesa* presenta huellas del significado relacionado a la muerte y el renacimiento. Como vimos, tradicionalmente se confecciona con telas ligadas a la noción de impureza, tales como mortajas, paños de menstruación, géneros empleados en los partos, etc. Pero también estas telas están simbólicamente vinculadas con importantes períodos de crisis vitales, momentos de transición entre uno u otro estado del ser: entre la vida y la muerte (mortajas, vestimentas de enfermos), entre la niñez y la pubertad (trapos con menstruación), y entre la no-existencia y el renacimiento (sábanas empleadas para partos). Uno podría pensar que la ordenación es una metáfora de la muerte en el estado profano y el renacimiento en el estado sagrado, y que esta metáfora está condensada en la constelación de símbolos asociados al *kesa*.

Más aún, el que se ordenó recibe -como todo recién nacido- un nombre que lo identifica como miembro de la familia del Buda, y que en cierto modo, al ser uno de sus términos comunes a todos los ordenados un mismo día, genera cierta camaradería ritual dentro de la comunidad más amplia. Completa este renacimiento la transmisión de un *ethos* religioso –los preceptos- que guíe la conducta del iniciado de aquí en adelante, y la entrega del *ketsumiaku*, el documento que contiene los nombres de todos los maestros de la transmisión, unidos por una línea continua, desde el Buda hasta el maestro actual.

Segundo, es importante recalcar que la ordenación implica un compromiso personal con el zen, específicamente, con la práctica del *zazen*. O sea que el que se va a ordenar se ve a sí mismo como un practicante a largo plazo, ligado a un camino de vida particular. Es un compromiso individual, subjetivo, una materialización del sentimiento de haber encontrado un lugar en el cual depositar su fe en el propio cambio. No obstante, como hemos observado en el

⁸⁸ El *kimono*, y sobre todo el *kimono* blanco de los monjes, se considera como ropa interior.

capítulo 3, esto no quiere decir que la práctica del *zazen* sea una tarea individual ni solitaria. Más aun, requiere como una de sus condiciones principales la práctica en grupo y, sobre todo, bajo la guía de un maestro, lo que nos lleva directamente al tercer aspecto concerniente al significado de las ordenaciones.

Esto es, que la ordenación se encuentra vinculada con un compromiso o un lazo entre el propio practicante y un maestro y su linaje. Es a través de este linaje que uno pertenece a la “familia del Buda”, y pasa a ser un “hijo del Buda”. Por cuanto la ordenación en cierto modo consolida la identidad colectiva y el sentido de pertenencia de los miembros a la comunidad brindando un modo de expresar simbólicamente aquel compromiso. Al “*tomar refugio*” en los tres tesoros del budismo, el practicante sitúa su tarea en relación con un ideal espiritual (el Buda), una cosmovisión y una doctrina sagrada que contiene en sí misma los medios de salvación (el *dharma*), y una comunidad de pares con la cual recorre el camino (la *sangha*).

En el próximo capítulo analizaremos la dinámica concreta de las relaciones que articulan estos elementos, observando que los rituales no sólo expresan simbólicamente el compromiso con la comunidad y con el maestro del que hablamos aquí, sino que también estructuran las relaciones sociales que articulan la organización social comunitaria. Esto determina la manera en que se distribuyen los derechos y deberes en el zen, ya que construyen un sistema de posiciones en el cual los actores sociales se sitúan con diversos grados de poder.

Capítulo 5

La dimensión política del ritual

En este capítulo indagaremos en los grupos zen argentinos desde la mirada de la antropología política, explorando, en primer lugar, las distintas posiciones sociales que los miembros pueden ocupar y los sistemas nativos de clasificación social, es decir, las categorías que nombran y crean distinciones rituales. En segundo lugar, analizaremos la estructura de autoridad y de poder dentro de una comunidad zen, examinando los vínculos entre el sistema ritual de posiciones sociales y la distribución del poder y la autoridad. En tercer lugar, rastreamos los procesos simbólicos por los cuales se construyen las dimensiones del poder, la jerarquía y la autoridad. Tras este itinerario, reflexionaremos acerca de la importancia del ritual para la vida política de la comunidad, y sobre la centralización del poder en la figura del maestro mediante la particular dinámica que evidencia la estructura de autoridad, apuntalada por los factores simbólicos anteriormente mencionados.

5.1. Comunidades zen como sistemas políticos

Para lograr los objetivos señalados arriba, seguiremos en líneas generales el modelo de descripción y análisis de los sistemas políticos propuesto por Ronald Cohen, quien considera la política como un sistema compuesto por un conjunto de unidades interrelacionadas de manera demostrable, de forma que estas unidades se influyen mutuamente (Cohen 1979:29). Este autor se centra en la distribución de los roles de autoridad para analizar los sistemas políticos,

definiendo la actividad política como el aspecto de las relaciones sociales que está vinculado con el poder y la autoridad. En este contexto, el poder es la capacidad de influenciar el comportamiento y las acciones valoradas de otros y la autoridad es poder legitimado, donde el superior tiene un derecho reconocido a ejercer poder sobre el subordinado. Por tanto, para determinar una estructura de autoridad es necesario preguntarse quién puede hacer qué a quién en el sistema político, lo cual se puede dilucidar a través del conjunto de normas (explícitas o implícitas) y de sanciones que se ponen en marcha cuando las relaciones de autoridad son desafiadas por los subordinados (*ibid.*:31-35).

El planteo de Cohen es bastante completo e integrado porque no sólo propone considerar la estructura formal de autoridad, sino que también sugiere explorar la estructura de poder. Parte de la idea de que el poder es segmentario, no está nunca totalmente contenido dentro de las relaciones de autoridad: siempre hay medios de competir por cantidades mayores de poder de lo que es legítimamente reconocido como derecho para cada individuo. El poder, entonces, se mide en términos de influencia, definida como una relación entre actores, en la que uno induce a otro a actuar de una forma en que de otro modo no habría actuado. Además, con el fin de analizar las fuentes de poder, es necesario observar las cualidades que la gente reconoce como instrumentos que otorgan a un hombre la capacidad para influir en otro. Por lo tanto, el poder contiene los valores de la cultura en la que está inserto (*ibid.*:39-41). Con estas ideas en mente, a continuación inquiriremos en las principales características sociopolíticas de los grupos budistas zen desarrollados en Argentina desde hace veinticinco años.

Adentrándonos ya en el tema, es preciso observar que en sus comienzos, los grupos budistas zen sin lazos con la colectividad japonesa (situación que, recordemos, comparten todos los centros locales) son pequeños, poco diferenciados internamente e informalmente organizados.

En estos casos, la dirección –en el sentido de autoridad y poder- del maestro es total, pues éste no necesita delegar muchas responsabilidades y centraliza gran parte de las decisiones cotidianas.

En la Argentina se encuentran en esta situación el *Zendo Betania*, el grupo *Viento del Sur*, el *Templo Serena Alegría*, el *Centro Zen Cambio Sutil* y la *Ermita de Paja*. En el caso de los dos primeros, entre el maestro y los alumnos figuran los responsables locales, que funcionan como nexos que conectan y posibilitan la misión del maestro extranjero. En los tres últimos, al ser dirigidos por maestros argentinos residentes en el país, no es necesaria la presencia del nexo local, por lo cual la comunidad no presenta instancias mediadoras.

Como dijimos, la estructura de autoridad en el zen se encuentra centralizada alrededor del maestro zen. Si tomamos al conjunto compuesto por el maestro y sus discípulos, notamos que la autoridad está polarizada entre estos dos términos, con el primero como detentador de esta autoridad y los segundos como subordinados a la misma. Pero si tomamos como unidad de análisis al conjunto de practicantes sin considerar al maestro⁸⁹, observamos que existe una distribución más o menos jerárquica de los roles de autoridad que implican distintos grados de poder. En otras palabras, ante el gran carisma del maestro, todos los discípulos son iguales, pero cuando éste no se encuentra presente, existe entre ellos disputas por el poder y el reconocimiento de su autoridad.

Por otra parte, en la Argentina existe un centro zen como la *Asociación Zen de América Latina*, cuyo número de miembros y trayectoria en el país crearon las condiciones de posibilidad –y de necesidad- de una complejización de la organización social, y, por lo tanto, de una mayor diferenciación en la estructura de autoridad. Me interesa tomar como ejemplo el caso de la AZAL, pues en este centro zen podremos observar los dos movimientos que, según Cohen (*ibid.*:30), articulan el proceso político: por un lado, la crisis de autoridad, la entropía por la cual

⁸⁹ Esto no es una mera situación hipotética, pues al ser muchos grupos zen filiales locales de comunidades de práctica internacionales, el maestro viene a la Argentina una o dos veces al año, en ocasiones una vez cada dos años, y el resto del tiempo la comunidad funciona sin su presencia, aunque sí bajo su guía.

los roles de autoridad pierden su poder; y por el otro lado, la legitimación de roles de autoridad nuevos o el reforzamiento de los roles viejos mediante un aumento del poder de que disponen. A continuación exploraremos las distintas posiciones sociales que los participantes de dicha organización pueden ocupar al interior del grupo y los sistemas nativos de clasificación social, considerándolos como soporte estructural que organiza la distribución del poder y la autoridad.

5.2. Sistema ritual de posiciones sociales

Un primer modo de clasificación que implica una jerarquía en el zen es el que considera a los practicantes desde un punto de vista estrictamente religioso, en base a las características particulares de cada miembro, su trayectoria y compromiso con el zen, y a la forma en que estos factores son reconocidos por sus congéneres. En este sentido existen cuatro categorías que a esta altura del trabajo ya nos resultan familiares: el maestro, los monjes, los *bodhisatvas* y los laicos.

Como mencionamos en el capítulo 4, el maestro zen es alguien que ha sido certificado por otro maestro como poseedor de la sabiduría sagrada; el maestro le “transmite el *dharma*” a un discípulo cuando éste se encuentra preparado para convertirse en maestro. En ese momento, se realizan una serie de ritos y ceremonias de pasaje –el *shijo* y la transmisión del manto- que simbolizan, consagran y legitiman al nuevo maestro zen⁹⁰. Los *bodhisatvas* son los practicantes que han recibido los preceptos budistas en un rito de ordenación. A su vez, un miembro que fue ordenado de *bodhisatva* puede, si lo desea, tomar la ordenación monástica. Para esto necesita contar con algunos años de práctica (alrededor de cinco), escribir una carta similar a la señalada anteriormente y obtener la aprobación del maestro. Existen casos en los cuales éste ha negado la ordenación de monje a una persona durante mucho tiempo, sin que se expliciten las razones. Pero

⁹⁰ Más adelante, en este capítulo, nos detendremos en el simbolismo asociado a la noción de “transmisión del *dharma*”.

una de las ideas que circulan en las conversaciones informales escuchadas en el trabajo de campo es que el maestro percibe si alguien está preparado o no, y en base a ello sabe cuál es el momento adecuado para la ordenación de cada uno de sus discípulos.

Cuadro 3. Sistema de posiciones sociales en la AZAL

Posiciones religiosas		Maestro
		Monjes
		Bodhisatvas
		Laicos
Posiciones rituales	De autoridad	Susho
		Tenzo
		Jefe samu
		Jefe lavado
		Jefe intendencia
		Responsable dojo
	Ceremoniales	Kyosakuman
		Eko
		Gran campana
		Pilar
		Tambor
	De servicio	Campanita
		Secretaria
		Servicio
		Equipo lavado
		Equipo cocina
Posiciones administrativas		Intendencia
		Equipo publicaciones
		Presidente
		Tesorero
		Secretario
		Vocales titulares
		Vocales suplentes

Los monjes más antiguos de la comunidad son los *taikos*, palabra cargada de un sentido de respeto y autoridad. Existen reglamentaciones tradicionales sobre el comportamiento que los novicios deben tener ante los *taikos*, aunque en la actualidad, y por lo menos en este país, no son puestas en práctica casi nunca. Con todo, los monjes antiguos, en virtud de su condición de tales,

gozan de un estatus y una posición social más alta que el resto de los practicantes, lo cual se puede observar a nivel ritual, por ejemplo, en que el sector derecho del recinto donde se practica la meditación –el más cercano al maestro- está reservado para ellos (y, por ello, tienen el derecho de desalojar del mismo a un practicante más nuevo).

Por lo anterior, podemos decir que el sistema de posiciones religiosas clasifica a las personas ontológicamente, en una jerarquía existencial que es consagrada por una serie de ritos de pasaje –la ordenación de *bodhisatva*, la ordenación de monje y el *shijo*. Conjuntamente, ser laico, *bodhisatva*, monje o maestro implica una identidad individual oficialmente reconocida por los demás, que conlleva diferentes deberes y responsabilidades. En este sentido, es entre los monjes que se reparten las funciones o roles rituales más importantes.

El segundo sistema de clasificación social se basa en los distintos roles rituales que el practicante puede asumir. El mismo puede subdividirse en tres subsistemas: el primero se refiere a las posiciones rituales que, además de determinar deberes y responsabilidades, conllevan una toma de decisiones administrativas y el ejercicio del poder sobre otras personas; el segundo se refiere a posiciones rituales que implican solamente una *performance* ceremonial; y el tercero se refiere al desempeño de actividades de servicio. Agrupo estos tres modos de distribución de roles bajo la categoría de “ritual” porque si bien se centran, según el caso, en el ejercicio de la autoridad, en la *performance* de ceremonias tradicionales o en acciones de servicio al resto de la comunidad, en todos los casos existe una forma ritual y tradicionalmente transmitida de realizar al menos algunas de las tareas que implican el rol.

Como dijimos, el primer subsistema es el de los roles de autoridad rituales. Entre ellos destaca el del *susho*, la mano derecha del maestro y la persona que dirige la vida en el templo. Debe ser un monje antiguo, con la capacidad de mando suficiente para establecer la disciplina, tanto dentro del *dojo* –el recinto donde se practica la meditación zen- como en la vida

comunitaria. Otra figura importante es el *tenzo*, quien se encarga de preparar la comida para todos con la ayuda de un equipo de cocina. Se dice que, después del maestro, es la persona más importante en un templo. Debe decidir qué se come cada día y planear las compras necesarias. Otro rol es el de jefe de *samu*, un monje antiguo encargado de repartir el trabajo voluntario que implica la vida en común. Toca un tambor para anunciar el comienzo y el final del periodo laboral, y todos los que no tienen un *samu* fijo, preestablecido por períodos de tiempo más o menos largos, se dirigen a él para recibir las instrucciones pertinentes.

Por otra parte, es el jefe del lavado de vajilla quien se encarga de coordinar las tareas de limpieza y orden en la cocina que se realizan después del desayuno, el almuerzo o la cena. De modo similar, el jefe del servicio se ocupa de dirigir el equipo de gente que prepara la mesa y sirve la comida. El director de la intendencia se encarga de organizar las compras que casi todos los días se realizan en el pueblo –Capilla del Monte– según los encargos del *tenzo*, del jefe de *samu*, del *susho*, o del maestro. Ocasionalmente se pueden efectuar compras bajo encargos personales –tales como linternas, pilas, jabón y otros elementos similares. Un último rol ritual de autoridad es el de responsable de *dojo*, término con el que se designa a las personas que dirigen los grupos de práctica ubicados en distintas ciudades argentinas –y de otros países. Su trabajo consiste en encontrar un lugar para establecer el *dojo*, y de realizar todas las actividades prácticas y rituales necesarias para la continuidad de estos pequeños núcleos locales de la AZAL, tales como dirigir la ceremonia, cobrar la cuota, leer las enseñanzas del maestro durante la práctica y enseñar la postura de meditación a los neófitos.

El segundo subsistema es el de los roles rituales estrictamente ceremoniales. Uno de ellos es el llamado *kyosakuman*, la persona encargada de dar el *kyosaku* y tocar la campana del altar en la ceremonia. Es una actividad desempeñada por alguien experimentado, casi siempre monje. Otro es el *eko*, la persona que recita una parte de la ceremonia que se realiza al finalizar la

meditación por la mañana y por la noche -una dedicación u ofrenda donde se enumeran a los patriarcas zen del linaje del grupo y se les dedica los méritos de la práctica. La “gran campana” es la persona que durante el *zazen* se ubica fuera del *dojo*, tocando la gran campana según normas rituales. El “pilar”, como vimos en el capítulo 2, es la función ritual de quien se sienta en las esquinas del *dojo* mirando hacia el centro del recinto –cuando todos miran la pared-, diez minutos antes de que comience el *zazen*; no necesariamente es alguien muy antiguo, pero sí comprometido con la práctica y con buena postura de meditación. El objetivo del pilar es inspirar a los que van entrando al *dojo* con su actitud meditativa. El “tambor” es quien toca este instrumento en la ceremonia de la mañana, cuando se canta el *Hannya Shingyo*, el más importante *sutra* ritual. Generalmente es un monje antiguo el que desempeña esta función. “Campanita” se le llama al practicante que sigue al maestro por todo el templo, tocando periódicamente una pequeña campana de mano, con el doble objetivo de anunciar su llegada a la distancia y “espantar los demonios a su paso”. Casi siempre el *susho* o el maestro eligen una mujer para desempeñar esta actividad, no necesariamente tiene que ser antigua, pero sí una chica con cierta gracia, y que especialmente le caiga bien al maestro⁹¹.

Una característica común a todos estos roles rituales es que las personas encargadas de desempeñarlos varían diariamente. Son elegidos por el *susho* o el maestro zen y se anuncian públicamente luego de la cena o del último *zazen* de la noche. Otro rasgo compartido es que todos ellos, al igual que los roles de autoridad anteriormente descriptos, implican cierto prestigio por el hecho mismo de ser desempeñados; ser elegido para tal o cual rol ritual es una forma de ser reconocido por los que se encuentran en la cúspide del espacio social del grupo –el maestro y sus discípulos principales- y de que ese reconocimiento sea conocido por todos los demás practicantes.

⁹¹ En Carini y Flores (2007) se explora la cuestión del género en el budismo zen argentino desde una perspectiva comparada con respecto al adventismo.

El tercer subsistema es el de los roles rituales de servicio. La “secretaria” es la persona que acompaña al maestro, ocupándose de sus necesidades personales y de todo tipo de cuestiones prácticas –lavar su ropa, ordenar su cabaña, etc. Es una suerte de dama de compañía y asistente personal, una mujer de confianza del maestro, y generalmente una practicante antigua. El “servicio” propiamente dicho se refiere al grupo de personas que se encargan de servir la mesa durante las comidas en el templo. Además existe el “equipo de lavado”, el conjunto de personas que, bajo la dirección del Jefe de Lavado, limpian los platos y ordenan la cocina después de las comidas. Parte de ellos son “fijos” durante cierto período de tiempo, y otros son reclutados voluntariamente al finalizar cada comida, bajo solicitud del jefe de *samu*. El “equipo de cocina” también está compuesto por personas permanentes y por ayudantes voluntarios que varían cada vez que se prepara la comida. Está dirigido por el *tenzo*, y se ocupan de preparar el desayuno, el almuerzo y la cena. El “equipo de intendencia”, como referimos más arriba, está dirigido por un Jefe de Intendencia y se compone de dos o tres personas que ayudan a este último. Todos ellos descenden la montaña -donde está el templo- hacia el pueblo, casi todos los días, para realizar sus tareas. Otro equipo de trabajo es el denominado “*pie de note*”, con personas encargadas de registrar todas las palabras que el maestro pronuncia durante la meditación con un grabador y, suplementariamente, como medida de precaución, de forma manuscrita. Luego transcriben todo lo acumulado en un cuaderno, y editan, traducen, y publican en el sitio web de la AZAL estas enseñanzas. Otro cargo relacionado con este último es el de “encargado de Publicaciones”, quien dirige al “equipo de editores”.

Además, existen otras posiciones en las que cuestiones prácticas y rituales están estrechamente imbricadas, como la de “encargado de la costura” -quien dirige a los que cosen los hábitos tradicionales zen para ordenarse-, el “encargado del fogón” –que mantiene la caldera que calienta el agua de las duchas-, las “claquetas” -que toca unas maderitas a la noche para anunciar

la hora de irse a dormir-, la “campanita del despertar” -una o más personas que a la mañana recorren al trote todas las tierras del templo para despertar a los que están acampando con una campanita-, y el “encargado del *dojo*”, quien mantiene el recinto donde se realiza la meditación en buenas condiciones, limpiando y acomodando cotidianamente este espacio sagrado. Casi todos estos roles de servicio también son efímeros e implican un mayor o menor grado de reconocimiento del practicante como alguien que, en cierto modo, merece realizar la tarea en cuestión.

Por último, un tercer sistema de posicionamiento social es la estructura formal de cargos que la AZAL presenta en términos legales. Es llamada “el buró” por la propia gente, y está estructurado en base a una serie de roles que involucran distintos grados de autoridad, derechos y deberes. Básicamente se compone de un presidente, un tesorero, un secretario, y varios vocales titulares o suplentes. El objetivo del buró es que un núcleo de personas, miembros comprometidos con el grupo, se hagan cargo de las decisiones administrativas de la comunidad. En lo que sigue analizaremos con más detalle cómo funciona este buró.

5.3. La dinámica del poder

Uno de los conceptos que propone Cohen (1979:41-47) para analizar la dinámica del sistema político es el de “toma de decisión”. Las decisiones de rutina constituyen parte del funcionamiento normal del sistema político, y comprenden asuntos administrativos y adjudicativos. Las decisiones administrativas se toman para determinar cómo, porqué, dónde o cuándo deben hacerse o no ciertas cosas. Todas las alternativas son legítimas, la cuestión es ver qué alternativa resulta más beneficiosa. En cambio las decisiones adjudicativas se toman cuando

se producen infracciones a la ley, o para resolver disputas entre personas que no pueden hacerlo por sí mismas.

Según nuestra descripción de las posiciones sociales en el zen, las decisiones administrativas -que conforman la estructura de autoridad- se efectúan a partir de una posición en el buró o en la estructura ritual de posiciones directivas. Esta estructura de autoridad, en cuanto es una red de roles reconocida formalmente, es fácil de observar, pero la estructura de poder, en tanto conjunto de interrelaciones entre aquellos que lo controlan, es más difícil de rastrear y demostrar (Cohen 1979:31). Ahora bien, ambas instancias son fundamentales si queremos realizar un estudio político, por ello, exploraremos la interrelación entre los sistemas de posiciones sociales descriptos y la estructura de poder.

En este sentido, podemos demostrar que los tres sistemas de posiciones sociales presentes en el grupo estudiado están estrechamente interrelacionados. Un monje puede, al mismo tiempo, realizar diversos roles ceremoniales, cumplir una función directiva ritual, y desempeñar un cargo en el buró. Desde luego, existe una correlación entre las posiciones sociales que un practicante ocupa y la dinámica del poder que pone en juego en la vida comunitaria -i.e. a nivel colectivo existe una correspondencia entre la estructura de autoridad y la estructura de poder. Los monjes antiguos son los designados para desempeñar los más importantes roles ceremoniales -tambor, *eko*, gran campana- lo que confirma y refuerza su prestigio. A su vez, ellos son los que detentan la autoridad en el desempeño de roles directivos -jefe de la cocina o *tenzo*, jefe de *samu* y *susho*-, y ocupan los cargos jerárquicamente superiores dentro del buró de la AZAL.

Del mismo modo, un practicante con menos tiempo en la comunidad puede ser premiado por su compromiso religioso -que se mide, por ejemplo, con la participación durante todo el retiro de un mes- con roles rituales como el de *kyosakuman*, campanita o pilar, y con cargos jerárquicamente menores dentro del buró. Recíprocamente, los practicantes más nuevos

frecuentemente desempeñan roles de servicio ritualizados, como por ejemplo tocar la campanita del despertar, participar del servicio de la comida, o ayudar en la cocina. Es preciso mencionar que, si bien la totalidad de los trabajos voluntarios que un miembro de un grupo puede realizar no implican una remuneración monetaria, presentan una lógica de intercambio que implica un ascenso en la posición social del practicante. Al ser éste percibido por los demás miembros como alguien activamente comprometido con actividades que promueven el crecimiento de la comunidad, es probable que aumente su capital social y de este modo pueda tomar decisiones o expresar opiniones sobre diferentes cuestiones organizativas, sociales y morales del grupo.

Con todo, las decisiones adjudicativas, tales como la aplicación de sanciones y la resolución de disputas son desempeñadas exclusivamente por el maestro zen. En el marco de esta religión existe una instancia tradicional de sanción que se denomina *renzaku*. La misma se refiere a la aplicación de una serie de golpes de *kyosaku* –diez, quince o veinte- a un practicante como castigo por alguna falta cometida. En la actualidad, el *renzaku* no es casi aplicado. Nunca presencié en el trabajo de campo tal medida, aunque he oído relatos al respecto⁹². Otro tipo de sanción que sí he observado es expulsar a una persona de la comunidad, lo cual se debió a diversos motivos: un monje con un difícil carácter que había tenido conflictos con la mayoría de sus compañeros, otro monje que fue acusado de malgastar los fondos monetarios del templo en alcohol –este monje era el “guardián del templo” cuando no se realizaba ningún evento ahí y se quedaba viviendo en este lugar para cuidar las instalaciones-, y otro monje argentino que fue acusado de propasarse con una practicante europea, en un caso que, aunque según se me dijo, no fue una violación, implicó cierto grado de violencia sexual.

No obstante, como señala Radcliffe-Brown (1947:XVI), es frecuente que, en pequeñas comunidades, las sanciones penales sean mínimas o nulas⁹³, pues existen formas de controlar la

⁹² Según estas narraciones, el maestro Taisen Deshimaru aplicaba con mayor frecuencia el *renzaku*.

⁹³ En nuestro caso, todas las personas que fueron “desterradas” pudieron volver al grupo zen después de un tiempo.

conducta de la gente por medios no físicos tales como la “coerción moral”. En este sentido, el maestro zen es muy hábil en aplicar modos sutiles de sanción.

Observemos un ejemplo de este proceso: durante el Campo de Verano de 2007, el jefe de *samu* me comentó que estaba bastante cansado de su responsabilidad, porque trabajaba mucho, y señaló que su tarea no solo implica decir a los demás qué hacer, sino que también debía responsabilizarse de muchas otras cosas –para ilustrar esto mencionó que si se rompe un caño a las cinco de la mañana debía buscar la forma de arreglarlo-. Además se quejó de que “si las cosas salen mal comienzan los problemas con Stéphane” (el maestro zen). Le pregunté cómo era eso, y describió perfectamente este modo de sanción más sutil que mencionamos previamente: dijo que primero éste empieza por “no registrarte, por no mirarte” –sobre todo cuando uno habla o le dirige la palabra, y es una de las formas de sanción más temidas, por lo que parece: la ignorancia del maestro-, y luego empiezan las quejas del mismo sobre el desempeño de la persona en cuestión. Le pregunté si a él le había pasado esto, y me dijo que es algo que él vio, pero que no sufrió en carne propia, que hasta ahora a él no le había pasado.

Entonces, además de una sutil forma de sanción, la coerción moral es también una forma de control que no necesita efectivizarse para cumplir su función. Es entendible, por lo tanto, que muchos de los practicantes que fueron responsables de tareas de dirección durante el Campo de Verano de 2007, en algún momento mencionaran lo cansador que era su cargo, al punto que estaban estresados y agotados.

Aquí volvemos al tema de la centralización del poder en el maestro zen, y a los fundamentos simbólicos de tal poder. Como indica Cohen (1979:47), el problema de cómo y porqué en un sistema político los actores aceptan una determinada dirección y creen firmemente que hacerlo así es la forma correcta de actuar, no se explica meramente por los poderes

coercitivos de la autoridad. Este poder coercitivo puede ser insuficiente, o incluso estar totalmente ausente en el sistema político.

Estas circunstancias nos introducen al concepto de “cultura política” de Cohen, entendida como “el conjunto de ideales y símbolos que describen las metas y fines de la vida política en términos de las tradiciones de los miembros” (Cohen 1979:48). Existen determinadas culturas políticas en determinadas estructuras de autoridad, y la misma se aprende mediante una socialización política primaria o secundaria. Este aprendizaje, si es sólido, otorga estabilidad al sistema político. Por ello, es importante en este momento realizar un breve *excursus* para indagar en los mecanismos que crean y consolidan un liderazgo legítimo en el zen. Analizaremos ahora las representaciones que se ponen estratégicamente en juego para fundar la jerarquía, el poder y la autoridad del maestro.

5.4. Fundamentos simbólicos del poder

Un tema central en las enseñanzas del budismo zen es el del linaje, una cadena histórica de ancestros que recibieron la comprensión del zen de sus predecesores, remontándose hasta el Buda. El linaje está compuesto por los llamados “patriarcas”, los legítimos sucesores de su maestro que mantienen viva la enseñanza. Kosen Thibaut, narra la historia de su linaje de la siguiente manera:

Y después tuvo (el Buda) un discípulo a quien le transmitió el Zen, era Mahakashyapa. Después de la muerte de Buda, Mahakashyapa fue el primer patriarca. Después de Mahakashyapa el Zen fue transmitido a Ananda. Así en India la esencia se transmitió de maestro a discípulo, por el *Kesa*. Así se transmitió hasta Ceilán. El gran maestro Prashnatara le transmitió el Zen a Bodhidharma, y Bodhidharma fue a China. En China le transmitió el Zen a Eka y así todos los

patriarcas en China. Hace 700 años, un gran monje japonés, llamado Eihei Dogen fue a China para buscar el verdadero Zen (...) y así el Zen se transmitió de la China al Japón. Es el Zen puro, es lo mismo que el Zen Indio. Lo importante no es saber si es chino, japonés o hindú, lo importante es saber quién es el maestro y quién es el maestro del maestro, quién es el maestro del maestro del maestro, hasta Buda. Eso es lo importante. Al final, se transmitió hasta mi maestro, Taisen Deshimaru. Es el Bodhidharma de los tiempo modernos (...) Mi maestro transmitió el Zen en Francia ⁹⁴

George Balandier (2004:122) sostiene que en las sociedades que se basan en un linaje, el culto a los ancestros es uno de los soportes del poder que los que están en una posición jerárquica superior utilizan con el fin de justificar su prestigio. De acuerdo con Stuart Lachs (1999), la idea de un linaje de patriarcas que se remontan hasta el Buda es una estrategia que caracteriza al budismo zen, la cual está basada en el modelo confuciano de respeto a los ancestros familiares. Es un proceso de re-creación de una comunidad de ancestros espirituales, un “mito fundador” que sienta las bases históricas de la comunidad. Y de este linaje recibe el maestro la legitimación de su posición, pues constituye su último eslabón. Como afirma Balandier (2004:20), “todo nuevo poder sólo puede constituirse en relación con ellos (los ancestros, los notables)”. Es una estrategia política que establece una relación solidaria entre los muertos y los vivos, pues no todos los muertos se convierten en ancestros, sólo los que tienen un heredero de su cargo y su poder.

Por otra parte, el maestro es el transmisor de esta historia, la memoria de los ancestros, además de su último eslabón. Ser la conciencia histórica del grupo es una estrategia de poder, pues “los únicos guardianes del saber sobre el pasado son generalmente los detentadores del poder” (Balandier 2004:90). Hemos visto en el capítulo anterior que los practicantes que reciben la ordenación en el zen pasan a incorporarse al linaje mítico y reciben un documento denominado

⁹⁴ Conferencia en el *dojo* de Buenos Aires, marzo de 1994.

en japonés *ketsumiaku* en el que están todos los nombres de los maestros, desde el Buda hasta el maestro que otorga la ordenación, certificando la pertenencia a la familia del Buda del discípulo. De modo que la idea del linaje funciona como estrategia discursiva que centra la autoridad en el maestro, quien narra y transmite el saber histórico de la comunidad. El líder se convierte entonces en el punto de unión entre el linaje actual, constituido por los vivos, y el linaje de patriarcas, portador de los valores últimos.

La comunidad de ancestros que constituye un linaje se basa en la idea de la “transmisión del *dharma*”, acto por el cual un maestro lega al discípulo la esencia del zen, y de esta manera lo convierte en su sucesor. No es, evidentemente, un linaje basado en la herencia de sangre o familiar, sino que está basado en una herencia espiritual. Surge entonces la cuestión de qué es lo que se transmite en la “transmisión”. El maestro Kosen Thibaut, se ha referido a ella en tres sentidos diferentes. Primero, la transmisión tiene un sentido de una intuición o un “conocimiento silencioso”:

Esta cosa transmitida de Buda a Buda no es un pensamiento, no es una idea, no es un conocimiento intelectual (...) es como un conocimiento silencioso directo (...) Es una intuición, una certidumbre, una intimidad más allá de las palabras, sin tocar la cosa, sin necesidad de tener la certeza objetiva de la cosa⁹⁵

Segundo, la transmisión energética, en palabras de Kosen, es “un acto objetivo, del maestro hacia su discípulo. Éste le transmite literalmente, si le considera digno, una energía fría y luminosa que se denomina la médula del zen. Esta energía se transmite como el agua de una botella a otra”⁹⁶. Notemos que la analogía del agua de la botella implica una exclusión de otros maestros budistas (zen o no), pues no permite la ramificación del linaje (no es que varias

⁹⁵ Kosen Thibaut, enseñanza oral durante el *zazen, dojo* de la Habana, Cuba, noviembre de 2001.

⁹⁶ Kosen Thibaut, *mondo* (jap: pregunta-respuesta) virtual, disponible en www.zen-deshimaru.com

personas reciben parte del agua). De esta manera, el sucesor legítimo del Buda es uno solo de sus discípulos, y así con los demás. En su libro “La Revolución Interior”, Kosen Thibaut (1996:43) relata cómo su maestro Taisen Deshimaru le transmite la “médula” del zen:

Entonces Sensei se acercó a mí, exactamente en la misma posición que habría de tomar más tarde ante el maestro Niwa para recibir el documento de la transmisión del zen. Cuando uno está de rodillas delante de su maestro, su energía, su *shen*, su espíritu, pasa a nosotros. Sensei me tomó de la mano, y me la apretó durante un tiempo que me pareció infinitamente largo, repitiendo: “*you understand, Stephane?*, ¿comprende Stephane?”. Yo no comprendía nada, pero tampoco podía decir que no comprendía. (...) Sentí que algo pasaba a través de mí, algo frío e íntimo, el recuerdo que tengo es indefinible (...) sólo hoy, quince años después puedo comprender y afirmar que ese día recibí la médula del zen de Deshimaru.

Por último, la transmisión tiene un sentido más cercano al del legado de una enseñanza:

Si yo les explico lo que es el zen, es eso, el zen es *zazen*; y el zen es la esencia del budismo, que se transmitió -no es alguien que lo inventó- es la transmisión de maestro a discípulo: Buda le transmitió a su discípulo Mahakashyapa, Mahakashyapa lo transmitió a Ananda, etc, etc, etc... Hasta hoy durante 82 generaciones. El Zen se transmitió de maestro a discípulo, es la particularidad⁹⁷.

Aquí lo que los patriarcas le dejan como herencia a sus discípulos es la práctica de *zazen*, y el maestro tiene la responsabilidad de transmitir la correcta postura en la cual se practica, además de las técnicas respiratorias y los métodos de concentración que la acompañan. La transmisión se institucionaliza en el *shijo*, una ceremonia iniciática en la cual el maestro le entrega al discípulo un documento certificando su realización espiritual. Recibir el *shijo* significa,

⁹⁷ Kosen Thibaut: conferencia en el *dojo* de Montevideo, Uruguay, diciembre 1995.

dentro de la comunidad de practicantes, convertirse en un maestro zen. No se puede reclamar ese título sin este documento. Por el *shijo* el discípulo recibe toda la autoridad y el prestigio de su maestro; en otras palabras, con él se legitima un maestro zen. La crítica a la tradición de Deshimaru y Kosen apunta a que en el Japón el *shijo* se transmite de padre a hijo, como una herencia familiar, sin una “verdadera transmisión” del zen.

Otra constelación simbólica que permite comprender la importancia de la figura del maestro en el zen, es la noción de los “tres tesoros del budismo”: el Buda, el *dharma* y la *shanga*. Como se refirió en el capítulo anterior, cuando una persona se ordena, “toma refugio” en ellos. Pero si bien esta tríada es central en la mayoría de las escuelas budistas, hay una diferencia en cuanto al significado que cada una le atribuye. En los párrafos precedentes pudimos observar que, para el grupo que estamos estudiando, el maestro reactualiza en el momento presente al Buda de hace dos mil quinientos años, pues ha recibido la transmisión, esa “energía que pasa de un recipiente al otro sin volcarse”, a través de casi cien generaciones. De modo que la figura del Buda histórico es secundaria, a diferencia de la importancia que adquiere el maestro zen:

No creo en el Buda imaginario porque he tenido la suerte de conocer verdaderos Budas vivientes. Entonces prefiero los Budas vivos a los imaginarios. He tenido dos maestros, eran verdaderamente Budas, Budas vivientes como Shakyamuni Buda. Entonces, si tengo que rezar, voy a rezarles a ellos, voy a rezar al maestro Deshimaru y al maestro Niwa⁹⁸.

Existen otras escuelas en las que el Buda es invocado y venerado. Los antiguos *sutras* son estudiados en profundidad, pues revelan la palabra del iluminado, el “verdadero *dharma*”. Sin embargo, en el zen el *dharma* es la enseñanza del maestro, este Buda actual que pronuncia

⁹⁸ Kosen Thibaut, *mondo* del Campo de Verano de Barcelona, España, Julio de 2000.

una doctrina adaptada a los tiempos modernos: la enseñanza no está en los textos antiguos sino que fluye del Buda presente.

El trabajo de campo ha revelado que, en la AZAL, las lecturas de los *kusenes* del maestro zen, y de su maestro Taisen Deshimaru, ocupan el lugar central en las preferencias de los integrantes de la comunidad; los antiguos *sutras* del *Canon Pali* tienen en cambio un lugar muy secundario. De modo que tenemos un Buda y un *dharma* actualizados, a los que se le suma el tercer elemento: la *shanga* actualizada, compuesta por la comunidad de practicantes del centro zen.

Los tres tesoros son inseparables, si falta uno de ellos no existe el budismo. Por lo tanto, la presencia del maestro zen se considera fundamental para practicar la meditación, porque si no es muy probable caer en errores de todo tipo y fracasar en la búsqueda espiritual. Este es un factor muy importante para mantener la autoridad del maestro, pues consolida su estatus al considerar su rol como un requisito indispensable para una práctica acertada.

Por otro lado, existe una noción nativa del poder, que habla de una fuerza que es la sustancia del mismo. Su posesión otorga la capacidad de actuar sobre los hombres o sobre la naturaleza. Lo sagrado y lo político se entrelazan, pues la capacidad de gobernar a los hombres depende de un poder que se expresa en términos religiosos (Balandier 2004:182). La noción japonesa de *ki* es el término relacionado con el poder y la energía en el zen. El *ki* se obtiene mediante la práctica de la meditación, especialmente mediante el dominio de las técnicas respiratorias. Deshimaru (1993) cuenta el caso de un antiguo maestro que tenía un *ki* tan fuerte que podía matar una rata concentrando la mirada sobre ella. El *ki* es el “poder vital”, la energía cósmica que mediante la práctica de la meditación se transforma en energía personal⁹⁹. En las conversaciones informales durante la investigación es frecuente escuchar que determinada

⁹⁹ Por ejemplo, los *samurais* de la antigüedad buscaban desarrollar su poder para el combate entrenando en monasterios budistas para desarrollar su *ki* (Deshimaru 1993).

persona o maestro es “fuerte”, al referirse tanto al desarrollo espiritual, como a la capacidad de liderazgo de la misma. Cuando el poder de un maestro zen es muy fuerte, aparecen los *siddhis* o poderes sobrenaturales, propios de los que se han iluminado¹⁰⁰.

El gran historiador de las religiones Mircea Eliade sostiene que en la meditación budista se lleva a cabo un proceso que va en contra de todo lo que caracteriza a la vida: opone al movimiento del cuerpo la inmovilidad de la *asana*, a la respiración agitada y arrítmica, el *pranayama*; a la expulsión del semen fertilizador, su retención; al flujo desordenado de la actividad mental, la fijación del pensamiento. Según este autor, “el hombre que rechaza su propia condición, esforzándose por abolirla, es un hombre sediento de lo incondicionado, de libertad, de poder... al retirarse de la vida humana, el yogi encuentra otra, más profunda, más verdadera: la vida misma del cosmos”. La salvación implica morir en esta vida profana para renacer en una vida transhumana y “la muerte en condición profana se traduce en el plano fisiológico, psíquico y espiritual, mediante una serie de experiencias místicas y de poderes mágicos” (Eliade 1988:101-105). De esta forma tenemos un fundamento simbólico del poder, relacionado con la práctica de la meditación como ascesis dirigida a acumular “energía vital” y lograr tanto los poderes sobrenaturales, como la capacidad de gobernar a los hombres.

Profundizando en este último aspecto del poder sagrado, podemos decir que el maestro zen representa un centro de acción política en dos sentidos diferentes: al interior y al exterior de la comunidad zen. El primero implica una autoridad entendida como “el derecho reconocido a una persona o grupo, por consentimiento de la sociedad, de tomar decisiones que conciernen a los otros miembros de la sociedad” (Balandier 2004:63). El maestro zen supervisa los asuntos que van desde lo ceremonial a lo administrativo. El mismo Kosen se refirió, en un Campo de Verano, al liderazgo político de la *shanga* en los siguientes términos:

¹⁰⁰ Algunos de los poderes son: volar, ver a lo lejos, escuchar a la distancia, materializar y desmaterializar el cuerpo a voluntad, hacer llover, conocer el pasado, conocer el futuro (v. Eliade 1972:1988).

Con la responsabilidad que tengo en el zen de Deshimaru, las dificultades que tengo... Porque veo un error y me digo: "si a este error lo dejo avanzar va a destruir todo esto." Y es lo mismo, es como gobernar un país. Estoy obligado a actuar, objetivamente, políticamente. Enojarme con gente, declararle la guerra a la gente. Es terriblemente difícil, y me molesta enormemente en mi práctica. Y me imagino lo que debe ser hacer política en gran escala, con gente que entiende aún menos.

El segundo tipo de acción política, la que se dirige al exterior de la comunidad, responde al imaginario zen del patriarca que está en conflicto con los poderes establecidos en la sociedad¹⁰¹. El patriarca zen es un centro de inconformismo político que plantea la revolución como la verdadera alternativa para la crisis de la humanidad. Esto se puede ver, por ejemplo, en la remera del EZLN (Ejército Zapatista de Liberación Nacional) que usó Kosen durante varios años en sus visitas a la Argentina, o en la imagen del Che Guevara junto a la de un monje zen en la portada de su libro.

De todos modos, la relación con la política es ambigua y no está exenta de tensiones. Por ejemplo, aunque el propio hijo del Che Guevara es discípulo de Kosen en el *dojo* de Cuba, un Campo de Verano que se iba a realizar en La Habana hace varios años fue prohibido por las autoridades locales, y hubo que mudarse a otra ciudad para llevarlo a cabo. Uno de los requisitos del gobierno era la presencia de un policía durante las prácticas de la meditación. En las siguientes palabras de Kosen vemos otro ejemplo de estas relaciones conflictivas con la política:

A los 17 años decidí que quería volverme un religioso. Luego encontré un maestro que se llamaba *Le Maitre*. Fue un hombre que me dio una conciencia política. Destruyó todo el apego que yo tenía hacia la familia; me daba mucho miedo: tenía una barba larga, los pelos todos revueltos... nos fuimos a los países comunistas,

¹⁰¹ Ver, por ejemplo, Besserman y Steger (1998).

después a Italia, nos ocurrieron historias imposibles, me aterrorizaba, me decía: “sos un burguesito de mierda”, y yo trataba de escribir... escribía poemas, él me decía: "lo que hacés es una porquería, tu madre es una puta." Me aterrorizaba, pero era un maestro. Estuve un año con él, hicimos teatro revolucionario, y así seguí hasta que llegó Mayo del 68. Y ahí todo eso se convirtió en realidad, la política... creí que íbamos a hacer la revolución, etc., y después, en París fue casi una guerra civil. Ya ni se sabía quién estaba con quién. La calle llena de barricadas, tiros por todas partes, la mafia mezclada con todo eso... Nadie era realmente puro. Y al final era un caos, totalmente desalentador. Fue mi pequeña experiencia de la política. Me dejó miedo por la violencia.....Y ahora, por supuesto que tengo ideas políticas, pero si empiezo a hablar de política o a pensar en política, me enfermo. Y si quiero seguir realmente esa vía, la vía de la política, sólo tengo una dirección: es el terrorismo. Realmente. Matar gente, hacer una resistencia... pero es una cosa de locos¹⁰².

Entonces, para evitar la violencia de la acción revolucionaria externa, la alternativa es la transformación interior, que va a generar un cambio exterior:

Si queremos llevar a cabo la revolución tenemos que emplear el arma mágica que nadie puede atrapar ni detener. Para conseguir esta arma hay que trabajar sin descanso sobre sí mismo... el poder mágico de *zazen* está más allá de todo lo que podamos controlar¹⁰³.

Así, la meditación es vista como una fuente de poder que va a cambiar la sociedad. Es propuesta por el maestro como una vía alternativa para hacer política. La revolución es el ideal, pero debe realizarse de una manera más efectiva y menos violenta, mediante la práctica espiritual de cada uno. Estas ideas políticas otorgan una gran legitimidad y autenticidad al maestro frente a sus discípulos, especialmente si tenemos en cuenta el perfil progresista, contracultural, y con una fuerte conciencia social de muchos de ellos.

¹⁰² Kosen Thibaut, *mondo* Campo de Verano en Chivilcoy, Argentina, Febrero 1995.

¹⁰³ Kosen Thibaut, *Ibíd.*

5.5. Carisma, centralización y poder

Acabamos de mostrar como la estructura de autoridad zen, descrita en los primeros apartados de este capítulo, se sustenta en base a una cultura política que tradicionalmente considera al maestro como un Buda viviente, con una gran sabiduría para actuar y decidir cuestiones de todo tipo. Profundizando en el estudio del alcance de este carisma en la vida cotidiana del grupo zen, un fenómeno que siempre captó mi atención es que pareciera que ser mirado y tenido en cuenta por el maestro es quizás la recompensa simbólica más importante que un miembro puede recibir; además, “existir” para el maestro es ser visto de forma diferente –con más respeto, con más consideración- por el resto de la comunidad. Y, a la inversa -como hemos remarcado anteriormente- ser criticado o ignorado por el líder es una de las sanciones morales más temidas.

De modo que el poder que ejerce un miembro zen está estrechamente relacionado con el reconocimiento del maestro. Este es el que nombra las personas que ocuparán los roles más importantes, y de esta forma el poder se encuentra enmarcado en una autoridad legitimada. Pero como señalamos, estas posiciones sociales son efímeras, transitorias y variables. Con frecuencia surgen disputas por el poder entre los propios miembros de la comunidad –generalmente los más antiguos- que, sobre todo ante la ausencia del maestro, luchan por primar en la toma de decisiones administrativas. Así, hubo casos de tensiones porque algunos de los monjes antiguos tomaron decisiones solitarias que luego fueron cuestionadas por otros¹⁰⁴. Algunas de estas disputas pudieron ser solucionadas por el maestro zen –por ejemplo, para manejar las fricciones

¹⁰⁴ Por ejemplo, cambiar el jeep del templo por una camioneta usada, o gastar varios miles de pesos en alguna compra especial.

surgidas entre dos facciones del *dojo* de Rosario¹⁰⁵, el maestro autorizó una fisión del mismo y una división territorial del área de competencia: un *dojo* en el centro de Rosario para la nueva camada, y un *dojo* en el sur de esta ciudad para el monje antiguo-, mientras que otras no, debido a que son inherentes a una distribución del poder más amplia que la que puede contener la estructura de autoridad basada en roles ceremoniales, de mando y de servicio, todos ellos transitorios. En este sentido, argumento que la creación y consolidación del buró zen se relaciona principalmente con la necesidad de crear posiciones de autoridad más duraderas, estables y legítimamente reconocidas en la comunidad. En consecuencia, parece oportuno realizar en este punto una breve descripción etnográfica que graficará el funcionamiento del cuadro administrativo zen.

Uno de los últimos días del Campo de Verano de 2007 se realizó la Asamblea General de la Asociación Zen de América Latina -el día anterior hubo una asamblea más restringida, con los miembros del buró y los responsables de *dojo*. En ella se votó un nuevo vocal, con voz pero sin voto. En la Asamblea General, la primera de este tipo que se lleva a cabo en la asociación, se trataron cuatro puntos; el primero fue el informe económico del tesorero, quien dejaba su cargo. El segundo punto fue el de los proyectos futuros de la *sangha* en cuanto a obras de infraestructura. El tercero, -el que más nos interesa-, fue la votación de una “cláusula de compromiso”, que implicaba que todos aceptaban un protocolo de funcionamiento del templo que se iba a publicar en el sitio web de la AZAL. El mismo establecía que todas las decisiones administrativas iban a pasar por la aprobación del buró, sin excepción. Si alguien realizaba una compra sin su aprobación, debía reponer el dinero gastado. También se votó la renovación del cargo de presidente. El monje que lo ocupaba es la persona de confianza del maestro, y este último señaló en la Asamblea que aunque la Asociación en términos formales requiere la

¹⁰⁵ Entre un viejo monje que lo había fundado hace muchos años, y que recientemente volvió de Europa después de vivir un tiempo allí, y la nueva camada de jóvenes practicantes que se hicieron cargo del mismo en ausencia del primero.

votación anual del presidente, a él le gustaba que este monje ocupara el cargo y por lo tanto no era necesario votar todos los años la renovación del cargo.

En este ejemplo podemos observar cómo se efectuó la centralización del poder en el buró –sobre todo en cuestiones concernientes a la toma de decisiones administrativas y económicas de importancia- y, a través de éste, en el mismo maestro, pues cada decisión es examinada por su presidente, el cual, a su vez, consulta todo con el maestro. De modo que el buró es el instrumento administrativo del maestro en su ausencia. Cada uno de los puntos tratados en la Asamblea fue votado con la alternativa de “aprobación”, “abstención” y “negativo”. Prácticamente todos fueron aprobados por unanimidad. Posteriormente dialogué con varias personas sobre la Asamblea; en términos generales ésta fue percibida como positiva, y los practicantes se sintieron agradecidos por la oportunidad de participar en las decisiones de la *sangha*. Creo que este evento, a la vez que reafirma la centralidad del poder carismático del maestro a través de un organismo administrativo que responde a él, crea un sentimiento de participación colectiva en la toma de decisiones.

Para concluir este último capítulo, es pertinente destacar que, en nuestro recorrido por las relaciones sociales y de poder en el budismo zen, se puede observar cómo la política es uno de los escenarios donde se desenvuelven las estructuras de significación en virtud de las cuales los hombres dan forma a su experiencia (Geertz 1997:262). La dimensión política del zen se encuentra estrechamente relacionada con la dimensión simbólica y la normativa, y el ritual es un ámbito fundamental de articulación entre estas instancias. Como señala Abner Cohen, el ritual se compone de complejos simbólicos que tienen entre sus características principales la de ser intencional, en el sentido que impulsa a los hombres a actuar, jugando un rol fundamental en la articulación de las agrupaciones políticas y de las relaciones de poder entre individuos y grupos (Cohen 1979:58-59). La política en tanto ritual es una afirmación de la vida colectiva, pues “a través de los rituales se constituye la colectividad y, por ende, continuidad: continuidad en el

espacio (reuniendo a quienes pertenecen al mismo orden), y continuidad en el tiempo (conmemorando la persistencia del orden colectivo)” (Lechner 1982:46).

La autoridad en el zen se legitima, en primer lugar, en el carisma del maestro: es, como diría Max Weber (1964:172), una autoridad carismática, que descansa en las cualidades excepcionales de una persona. En otras palabras, el “derecho reconocido” del que habla Balandier (2004:63), es posible porque, como dice Berger (1971:50) “la autoridad política es concebida como agente de los dioses” (o de los Budas), así “el poder, el gobierno y el castigo humano se convierten en fenómenos sacramentales, en canales por los cuales se hace a las fuerzas divinas influir sobre las vidas de los hombres”.

Paralelamente, la distribución de roles y de posiciones sociales nativas constituyen una constelación de relaciones de poder cristalizadas en relaciones de autoridad tradicional, que descansa en la creencia en la sacralidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (Weber 1964:180). Adicionalmente, como hemos visto, existe un cuadro administrativo que ejerce una función burocrática, fundada en la pretensión de ser respetada por todos los miembros de la Asociación. Según Weber (1964:197), con el pasar del tiempo la dominación carismática da lugar a un proceso de tradicionalización y/o racionalización, debido al interés de los miembros de un grupo en la permanencia de la comunidad y al interés del cuadro administrativo en cimentar su posición en una base cotidiana duradera. En el zen, si bien en los comienzos de los grupos prima la figura del maestro como único agente de autoridad carismática, posteriormente –cuando los grupos comienzan a crecer-, se emplean cada vez más categorías tradicionales de posiciones sociales que crean una estructura de autoridad sobre la cual organizar la comunidad. Y por último, como en nuestro caso de estudio, aparece cada vez con más fuerza una estructura de autoridad administrativa burocrática que cristaliza roles de poder legítimos y los perpetúa en el tiempo.

De todas formas, no debemos dejar de tener en cuenta que, al menos en nuestro caso, las tres formas de legitimación del poder están estrechamente articuladas y coexisten al mismo tiempo. Más aún, la estructura de autoridad administrativa, racionalizada y burocrática, cumple un rol importante en asegurar la autoridad carismática del maestro, ya que le permite a éste seguir controlando los asuntos de la comunidad en su ausencia, mediante la delegación del poder en agentes de su confianza. Estos, recíprocamente, sustentan su autoridad a nivel formal en la estructura administrativa racional, pero, en última instancia, son legitimados por el apoyo de la autoridad carismática del maestro zen. En todo caso, es evidente que los roles rituales que componen la institución zen adquieren un alto grado de legitimidad debido a que se encuentran sancionados religiosamente. Parafraseando a Peter Berger, “cuando los roles y las instituciones a las que pertenecen están dotados de significación cósmica, la identificación que experimenta el individuo con ellos alcanza una nueva dimensión” (1971:53).

Conclusión

Este trabajo analizó el tema del ritual en el budismo zen argentino, indagando la forma en que el mismo crea un contexto espaciotemporal sagrado, constituye una tecnología del ser que parece producir cambios psicofísicos en sus miembros –configurando un nuevo habitus- y proporciona una manera de objetivar simbólicamente los mismos mediante un rito de pasaje. Además, el ritual se reveló un transmisor de un ethos religioso y como un mecanismo para configurar una red de posiciones sociales y de sustentar distribuciones de poder y autoridad diferenciadas.

Creo que un aporte de esta tesis ha sido mostrar que la dinámica real de la práctica del budismo zen en la Argentina tiene poco que ver con la concepción intelectualista y orientalista del mismo, que lo considera como un texto –i.e. una filosofía, una doctrina, una cosmovisión- sin contexto. En este sentido, hemos podido observar aquí que el contexto (ritual) es de cardinal importancia a la hora de recrear el budismo zen local, la manera en que algunas personas de clase media, con un alto nivel de instrucción y un vínculo lábil con el catolicismo practican meditación en el marco de una comunidad religiosa. Además, el presente texto ha contribuido al conocimiento de una de las heterodoxias menos estudiadas del campo religioso local narrando la historia de los centros zen argentinos y los rasgos básicos de su cosmovisión.

Tras este recorrido, me gustaría finalizar con un análisis relacional que, de la mano de Pierre Bourdieu, permita establecer una serie de correspondencias en el conjunto de los datos etnográficos observados. Para este autor, la visión del mundo es una división que distribuye el cosmos en términos opuestos y complementarios, así “el límite constituye las cosas separadas como separadas y por una distinción absoluta, que no puede ser franqueada sino por otro acto mágico, la transgresión ritual” (Bourdieu 2007:331). De modo que el principio de la práctica

ritual radica en la necesidad de reunir instancias separadas, o de dividir los productos de esta integración. Bourdieu argumenta que podemos comprender de manera general unas prácticas y representaciones dadas si conocemos sus principios de división fundamentales y si aplicamos los dos esquemas operatorios mencionados anteriormente: la reunión de los contrarios separados y la separación de los contrarios reunificados.

Pensando los temas tratados en las páginas anteriores a partir de estas concepciones teóricas, creo que en el zen existe una oposición o principio de división cardinal establecido por el ritual, junto a una serie de principios de división complementarios o secundarios al anterior, todos ellos a distintos niveles ontológicos¹⁰⁶. Así, nuestras prácticas rituales presentan una lógica vinculada con ciertos principios que las estructuran. Los mismos se presentan de a pares en relación de oposición, y se vinculan entre sí por relaciones de homología. En los párrafos siguientes intentaremos delimitar claramente dichos principios y niveles, para luego determinar una serie de equivalencias que permitan integrarlos de un modo esquemático.

El principio básico es la división sagrado/profano, que a su vez contiene en sí la dicotomía entre tiempo y espacio sagrado/tiempo y espacio profano. Hemos referido en el capítulo 2 cómo el ritual crea, instituye y segrega ambos, a la vez que permite un pasaje entre una y otra dimensión¹⁰⁷. Además, en el Capítulo 3 no sólo analizamos la relevancia que adquiere en el zen el contexto intersubjetivo de la práctica de la meditación, sino también la forma en que se realiza el pasaje del cuerpo, la mente y las emociones profanas, al cuerpo, la mente y las emociones sagradas, configurando un nuevo habitus psicofísico. Aquí, el ritual –y ahora me refiero sobre todo a la práctica de la meditación zen- opera como mediador entre uno y otro estado del ser.

Así, existe un doble sistema de estructuración, por un lado una estructuración objetivada que implica un espacio y un tiempo sagrados ritualmente constituidos, con sus reglas y

¹⁰⁶ En el Cuadro 4 se presentan sintetizadas estas ideas.

¹⁰⁷ Más aún, incluso diluye las fronteras entre estas instancias (cfr. Capítulo 2, especialmente nota al pie 37).

condicionamientos y, por el otro, una estructuración subjetivada en un sistema de esquemas de percepción y de acción, que sería lo que aquí he denominado *habitus* zen. Y, de acuerdo a lo observado en las páginas precedentes, podemos afirmar que el nexo articulador entre la estructuración objetiva y la subjetiva esta dado por las modalidades somáticas de atención. Las mismas definen una nueva relación psicofísica con el mundo y, por lo tanto, constituyen verdaderas tecnologías del ser.

Cuadro 4. Principios que estructuran las prácticas rituales

	1° Principio de división ↓ Profano	2° Principio de división ↓ Sagrado	Nivel ontológico ↓	
Cap. 1	Manifestación Relativo Forma <i>Samsara</i> La creación	No manifestación Absoluto Vacío <i>Nirvana</i> Dios	Cosmológico	
Cap. 2	Dimensión secular Vida cotidiana Tiempo y espacio profano	Dimensión religiosa Vida en la sangha Tiempo y espacio sagrado	Socio-cultural	
Cap. 3	Identidad egóica	Naturaleza de Buda	Identitario	individual
	Emociones negativas	Emociones positivas	Emocional	
	<i>Bonnos - Kontin y sanran</i>	<i>Samadhi - Hishirio</i>	Mental	
	Cuerpo viejo	Cuerpo nuevo	Corporal	
Cap. 4	Subjetividad profana – Laico Muerte profana Trapos impuros	Hijo de Buda - Monje Renacimiento sagrado “ Vestimenta suprema, universal y beatífica”	Ordenación Costura ritual	simbólico
Cap. 5	Autonomía horizontalidad	Heteronomía verticalidad	Socio-político	

Por otra parte, en el capítulo 5 investigamos la dinámica de las relaciones sociales en el zen y descubrimos que de ningún modo sigue un modelo horizontal. Al contrario, se encuentran articuladas de modo jerárquico, polarizado en virtud de la centralización del poder por parte del maestro. Esta estructura vertical se encuentra diagramada en base a un sistema de posiciones sociales bastante complejo, ya que combina un sistema de posiciones religioso, uno ritual y otro “secular” o burocrático. En dicho capítulo observamos que el ritual en general es mediador del poder, pues este, como hemos dicho anteriormente, contiene los valores de la cultura en la que está inserto. La autoridad del maestro y la del ritual son en cierto sentido equivalentes y, por ello, pueden sustituirse una a la otra. Citemos un par de ejemplos de esto.

Durante el Campo de Verano, el maestro decide diariamente la hora del despertar y de irse a dormir (en ese momento suenan las *claquetas*), lo cual es en sí mismo un acto de poder. Una vez, durante un almuerzo se anunció que el día libre terminaba a las seis de la tarde, por lo que todos debían estar a esa hora para el *samu*. En clima relajado varios pidieron retrasar la finalización del día libre una hora más (que generalmente se disfruta en Capilla del Monte), y otros se sumaron al pedido en un clamor colectivo. El maestro Kosen dijo en voz muy fuerte algo así como “¡silencio! el zen no es democracia”.

En otra ocasión se realizó una fiesta después de que finalizara una *sesshin*. Al llegar la hora estipulada por el líder en la cual ésta debía terminar, las *claquetas* pasaron a tocar su llamada al silencio y el descanso. El maestro, junto a muchos más, estaba en plena diversión y, según me comentaron, dirigió algunos improperios a las *claquetas*.

Estos dos sucesos nos indican que el ritual no es negociable salvo para aquel que delega en él su autoridad. Violar los preceptos rituales es un sacrilegio análogo a resistirse a la autoridad sagrada. En estos casos, el ritual en sí no es lo sagrado, lo que es sagrado es lo que representa o sustituye, i.e. la autoridad del maestro. En el primer caso el maestro deja bien establecida su

autoridad mediante la institucionalización de pautas ritualizadas; en el segundo caso deja bien establecido que esas pautas no se aplican a él mismo. Dispongo de más ejemplos similares, sólo me limitaré a narrar uno más, esta vez del *Dojo del Jardín*.

En una entrevista, Pablo, el miembro de este centro zen ya citado en otras ocasiones, remarcó que cuando el maestro no está, el ritual es el maestro, y que seguir al maestro es seguir el ritual. Luego relató una anécdota que ilustra este punto. En cierta época, la guía de su centro zen –Aurora Oshiro- estaba practicando en Japón, y él y otros más estaban a cargo del *dojo* que funcionaba en el Jardín Japonés de la Ciudad de Buenos Aires. Un día surgió una disputa muy acalorada sobre la forma correcta de desempeñar un ritual. Específicamente, el desacuerdo giraba en torno a si la caligrafía de la palabra “*ku*”, que adornaba las tazas usadas en la ceremonia del té, debía mirar hacia el frente o dirigirse al que bebía el té durante dicha ceremonia. Cada uno brindaba su justificación sobre este punto, y la discusión fue muy intensa, generando fricciones en la *sangha*. Cuando, por fin, volvió la maestra, le preguntaron sobre la forma correcta de hacer este ritual: ella dirimió la disputa enunciando públicamente cuál era esta forma correcta, tras lo cual algunos sonrieron satisfechos. Acto seguido, tomó la taza y bebió de ella de la forma incorrecta –esta vez sonrieron los otros.

Nuevamente, aquí podemos ver que el ritual sustituye al maestro, y que éste –y solo éste- tiene la autoridad legítima no sólo para decidir la forma correcta de realizarlo, sino también para transgredir esa forma. En estas ocasiones el maestro apuesta su capital simbólico en una operación arriesgada, la de romper la *illusio* del ritual –i.e. la creencia de que tomar té de una determinada forma específica es mejor que otra por alguna razón (ya sea religiosa, estética, filosófica o científica) que no sea la de la mera arbitrariedad- y dejar claramente establecidos los valores verdaderos. Los mismos se encuentran articulados en lo que hemos llamado cultura

política del zen, la que se puede resumir diciendo que es el conjunto de representaciones que considera al maestro como un buda actual, un ser iluminado cuyo estatus es divino.

Por otra parte, en el capítulo 4 distinguimos los ritos de pasaje relacionados con la esfera sagrada del zen –toma de preceptos, ordenación monástica y transmisión del *dharmā*-, de los vinculados a la esfera profana –nacimiento, casamiento y muerte. Y observamos que sólo son relevantes los relacionados con la primera esfera, i.e. al pasaje de un estado profano a uno sagrado de la subjetividad. Este pasaje se encuentra estrechamente vinculado con un simbolismo de muerte y renacimiento. Aquí es preciso remarcar que los rituales y los símbolos asociados a los ritos de paso zen tienen una importancia fundamental, pues permiten establecer una serie de homologías que articulan la construcción ritual del tiempo y el espacio sagrado, la producción de un *habitus zen* y la estructuración ritual del sistema jerárquico de posiciones. En este sentido, hemos visto que el *kesa* condensa símbolos que pueden ser agrupados en dos ideas básicas: por un lado, la de la transformación de la subjetividad, y por otro lado, la de la patriarcalidad.

En el primer caso, el *kesa* es símbolo del cambio o del pasaje de un cuerpo viejo a uno nuevo, de cualidades emocionales negativas a positivas, de la muerte simbólica a un estado profano al renacimiento en un estado sagrado. Y la ordenación no sólo simboliza ese proceso sino que también lo confirma, lo refuerza, y en cierta forma contribuye a producirlo. Llegando incluso más lejos, creo que el *kesa* es a nivel simbólico lo que la corporalidad es a nivel fenomenológico. Por ello es tan importante coserse el propio *kesa* o *rakusu*, al igual que practicar *zazen* “por sí mismo”, “poniéndole el cuerpo”, como se dice en el zen. El *kesa* se confecciona concentrándose en cada puntada sobre la tela, idealmente cada respiración es un punto en la costura, que con tiempo y paciencia forman una línea continua. Asimismo, se dice que cuando uno se concentra durante el *zazen* en el “aquí y ahora”, y no se pierde en pensamientos sobre el pasado y el futuro,

cada momento se transforma en un punto de plena conciencia: sumando estos puntos la vida se transforma en una línea ininterrumpida de instantes presentes.

De modo que al cuerpo, la mente y las emociones profanas se le aplican una serie de operaciones, se los sitúan o regulan de una determinada forma ritualizada y la alquimia se realiza. Homólogamente, a las telas impuras del *kesa*, se las corta y se las cose en cierta forma, y transmutan en la vestimenta más preciada, en el objeto sagrado por excelencia para los budistas zen. Ahora bien, siempre se requiere del maestro para que el *zazen* sea verdadero o que el *kesa* sea consagrado. Se dice que sin el *kesa* -o el maestro- el *zazen* es “pura gimnasia”.

En síntesis, el *kesa* y la ordenación nos hablan del pasaje de lo profano a lo sagrado caracterizado por cuatro principios. Primero, que el tránsito de uno a otro estado es efectuado por el propio practicante, el cual se cose su *rakusu* o su *kesa*, o hace *zazen* con su esfuerzo personal. En este caso, existe un componente de agencia individual. Segundo, que en cierta forma la realización correcta de estas prácticas depende de un poder superior que consagre el acto, o sea que una de las cosas que debe hacer el practicante es someterse a una autoridad. Aquí el componente es de heteronomía subjetiva. Y tercero, que los dos factores anteriores son necesarios (por un lado, la práctica de coser, y en general, la práctica de la meditación; y por el otro, la guía del maestro en el *dojo* y la ordenación) y sin alguno de ellos la alquimia, el pasaje o la transmutación que hace de telas impuras un manto sagrado, del hombre y el cuerpo viejo un buda viviente, no se produciría.

En este sentido, en el capítulo 4 encontramos que el *kesa* es el objeto de fe del monje. El maestro Taisen Deshimaru remarcaba que es difícil tener fe en sí mismo, o incluso en el *zazen*, pero que tener fe en el *kesa* es posible. Pero la fe en el *kesa* es fe en las cosas que representa el *kesa*: por un lado, es la convicción en el poder de auto-transformación y, por el otro, es confianza en el maestro.

Sin embargo, creo que, desde este punto de vista, el maestro no representa otra cosa que el potencial del discípulo, es lo que este último ya es, pero todavía no asume¹⁰⁸. O sea que, si la cosmovisión zen dice que todos tienen un ego ilusorio, pero que existe una identidad verdadera que es común a todos y que es preciso descubrir, delegar la autoridad en el maestro es como seguir la autoridad del propio núcleo esencial proyectado en otro. El “verdadero ser” del practicante se encuentra velado en y para él mismo, pero visible y actualizado, - al menos en sus consecuencias prácticas, en su actuar, hablar y decidir- en el maestro zen. Se tiene fe en el maestro porque se tiene fe en uno mismo, en la existencia de esa naturaleza de buda dentro de uno mismo, y porque existe la creencia de que el maestro encarna dicha esencia.

Por ello, la rendición y la subordinación de la identidad ilusoria (el ego) a la verdadera “naturaleza de buda” es, a nivel de la subjetividad, lo que la entrega del poder y la voluntad personal a la autoridad del maestro es al nivel de las relaciones intersubjetivas. En otras palabras, la centralización del poder en la figura del maestro zen se encuentra vinculada a un proceso subjetivo de una entrega –parcial, fragmentaria, voluntaria, y sin embargo de forma no reflexiva- de la personalidad propia hacia una identidad más verdadera proyectada en el maestro, de modo que esta sumisión al maestro de alguna forma paradójica representa la liberación de las cadenas de la propia subjetividad. Es algo así como si el deseo de obedecer a la propia identidad verdadera, real, sea realizado por medio de la obediencia a la figura del maestro o a la estructura ritual¹⁰⁹.

Esta perspectiva nos permite superar contradicciones entre prácticas y representaciones sobre el zen, i.e. entre los discursos tales como que “cada uno debe buscar el buda en sí mismo”,

¹⁰⁸ Aquí me remito al esbozo de la cosmovisión zen (Capítulo 1) y a los fundamentos simbólicos del poder (Capítulo 5).

¹⁰⁹ Situación simbolizada en el *sampai*, el acto ritual de arrodillarse y tocar la frente con el piso delante del maestro o de la imagen del Buda que, recordemos, se dice que simboliza reverenciar el buda que hay en cada uno.

“si te encuentras al buda, mávalo” o “no pongas ninguna cabeza por encima de la tuya”, y las relaciones jerárquicas y de poder efectivamente observadas en el campo.

Recapitulando lo anterior, podemos afirmar que en el budismo zen existe un principio de división fundamental entre la esfera sagrada y la esfera profana, que a su vez se expresa en distintos niveles tales como el espaciotemporal, el subjetivo o fenomenológico y el político. El ritual permite tanto segregar estas dos esferas como posibilitar el pasaje entre una y otra. Además, se pueden establecer relaciones de homología a nivel simbólico entre cada dimensión, especialmente con las representaciones asociadas al rito de pasaje de la ordenación zen.

Finalmente, es preciso advertir que muchas cuestiones fueron dejadas de lado por cuestiones de espacio. Algunas de ellas fueron abordadas en otra parte como, por ejemplo, la indagación sobre las representaciones y las relaciones de género dentro del contexto del budismo zen local¹¹⁰ y el estudio de las condiciones de reproducción materiales y los mecanismos simbólicos o rituales que apuntalan la ética económica de los practicantes budistas¹¹¹.

Aún así, muchas otras cuestiones permanecen sin explorar. Una lista tentativa permite distinguir varias problemáticas que sería interesante explorar en futuros estudios. Primero, la identidad zen a nivel individual y colectivo y, en estrecha relación con lo anterior, el tema de las conversiones, i.e. la forma en que se lleva a cabo el tránsito religioso por parte de sus miembros. Segundo, la profundización del análisis de la cosmovisión zen teniendo en cuenta las especificidades que presentan cada grupo al respecto. Tercero, los mecanismos de transmisión de las representaciones sagradas y, en particular, el rol que juega la textualidad en este proceso. Cuarto, la relación entre el budismo zen y los medios de comunicación masivos. Quinto, las

¹¹⁰ En Carini (2007) se puede observar un primer acercamiento a esta problemática.

¹¹¹ Ver Carini (2008) para un estudio de esta cuestión.

relaciones de poder entre grupos budistas zen, y entre éstos y otros grupos budistas¹¹². Sexto, la posición de los mismos dentro del campo religioso argentino, sus relaciones con las instituciones religiosas predominantes en el país y las estrategias de inserción en el contexto argentino a nivel social y jurídico. Y, por último, los lazos que vinculan a los grupos locales con el campo religioso budista internacional, especialmente con la estructura eclesiástica del zen japonés¹¹³.

¹¹² Aquí pienso en la propuesta de Oliver Freiberger (2001:58-71), quien sugiere tres dimensiones de interacción que categorizan las relaciones interbudistas e interreligiosas: la dimensión institucional, la étnica y la religiosa (esta última subdividida a su vez a nivel de linaje, de escuela y de vehículo).

¹¹³ Cfr. Usarski (2006b) para un ejemplo de este tipo de estudio.

Glosario¹¹⁴

Aikido: arte marcial japonés moderno, fundado en la posguerra por Morihei Ueshiba. Se caracteriza por sus movimientos circulares y fluidos, por su filosofía de la no-violencia, y es conocido como una de las artes marciales con mayor contenido y propósito espiritual (principalmente en clave budista y *shintoista*).

Ango: ver “Campo de Verano”.

Asana*: postura de yoga, una de ellas es el loto, la postura de la meditación.

Bodhisatva*: ser iluminado que regresa al mundo de los fenómenos para salvar a otros seres. También designa a la ordenación previa a la de monje zen en los grupos relacionados a Taisen Deshimaru.

Bonno: literalmente “lo que perturba o aflige”, pensamientos y deseos que son la causa del sufrimiento.

Buda*: adjetivo que significa “el despierto”, designa al buda histórico, Sidharta Gautama o Shakyamuni Buda, y también a todos los que como él han obtenido la iluminación y se despertaron. Al maestro zen se lo considera un buda viviente; al mismo tiempo, se considera que todos los seres poseen desde siempre la “naturaleza del Buda”, la iluminación, aunque no sean conscientes de ello y no actualicen su potencial.

Busho Kapila: *sutra* que se canta durante las comidas ceremoniales

Campo de Verano: período de retiro y vida en comunidad para practicar meditación zen. Tradicionalmente duraba los tres meses de la estación de lluvias de la India, cuando los discípulos de Buda se congregaban junto a su maestro para recibir enseñanza y practicar en un

¹¹⁴ Los vocablos señalados con un asterisco (*) tienen un origen sánscrito, a diferencia del resto de las palabras en cursiva que son japonesas.

sitio al abrigo de las inclemencias del tiempo. En la Argentina realizan el Campo de Verano los miembros de la AZAL, durante el período de un mes, en el templo *Shobogenji*.

Canon Pali: vasto cuerpo de enseñanzas en idioma pali, la lengua que hablaba el Buda, que contienen una recopilación de sus sermones, realizada por sus discípulos luego de su muerte

Chan: zen chino

Claquetas: dos bloques de madera rectangulares que se golpean entre sí produciendo un sonido seco, empleado para varias ocasiones ceremoniales: marcar el ritmo del Busho Kapila, llamar la atención cuando el *susho* u otro de los dirigentes tiene que dirigir la palabra al resto, o para indicar la hora de irse a dormir (en este caso las “claquetas”, como se llama a los que cumplen este rol ritual, recorren el templo haciendo sonar su instrumento).

Dharma*: concepto polisémico, designa en esta tesis, por un lado, a la totalidad de las existencias y de los fenómenos perceptibles, y por el otro, a la enseñanza dada por el Buda o por un maestro.

Do: camino, vía espiritual.

Dogen: patriarca del zen japonés que difundió la escuela *soto* en su país en el siglo XII, luego de estudiar budismo *chan* en China. Escribió el *Shobogenzo*, una de las obras filosóficas y religiosas más importantes de Japón.

Dojo: en este contexto, lugar donde se practica meditación zen, pero en realidad significa “lugar donde se practica la Vía (o ‘camino espiritual’)”. Por ello se designa también como “*dojo*” el lugar donde se practica artes marciales japonesas como el *karate-do* (“camino espiritual de las manos vacías o sin armas”, el *aikido* (“camino de la armonización de la energía”), el *kendo* (“Vía del sable”) y el *kyudo* (“camino del tiro con arco”).

Dokusan: entrevista privada con el maestro zen

Eko: *sutra* que se recita al final de la meditación compuesto por una dedicación u ofrecimiento de los méritos del *zazen* y una veneración a los patriarcas zen.

Fuse: forma ritualizada de dar dinero u otro don al maestro, a otro practicante zen o a la *sangha*.

Gaitan: antesala del *dojo*, separada de éste por una viga.

Gaki: espíritu hambriento, con un enorme estómago y una boca y garganta extremadamente chica.

Gasho: saludo ritual donde se unen las palmas de las manos a la altura del rostro y se realiza una leve inclinación del torso hacia delante.

Guenmai: sopa tradicional que se come después del *zazen* de la mañana en muchos *dojos*. Compuesta de arroz integral, puerro, nabo, apio, cebolla y zanahoria, hervidos durante tres horas y condimentados con *gomasio* (semillas de sésamo tostadas y sal marina) y salsa de soja.

Hankafusa: posición de meditación en medio loto.

Hannya Shingyo: *sutra* que se recita después del *zazen*, muy común en el budismo *mahayana*.

Hara: centro energético situado en el abdomen, unos cuatro centímetros debajo del ombligo, que es considerado por la medicina y la filosofía china y japonesa como el centro energético del ser humano. Muchas veces se utiliza como foco de atención durante la meditación.

Hinayana*: “pequeño vehículo” forma despectiva de llamar al budismo *theravada*.

Hishiryo: estado mental correcto durante la meditación, descrito como “pensamiento absoluto” o “pensamiento más allá de los pensamientos”.

Jikido: significa “diez ojos”, es el rol ritual de quien controla los tiempos y cuida del *zazen* de los demás durante la meditación.

Kai: preceptos, normas éticas del budismo y del zen.

Kaijo: tambor que se toca después de la meditación zen, tantas veces como horas del día sean.

Karma*: “acción”, teodicea budista según la cual las circunstancias presentes de una persona están causadas por sus acciones pasadas en ésta o en otras vidas.

Kekafusa: posición de loto completo.

Kesa: hábito del monje zen de forma rectangular compuesto por cinco, siete, nueve o más bandas de tela, cosidas de una forma transmitida tradicionalmente. Es el objeto sagrado del budismo zen.

Ketsumiaku: significa “línea de sangre”, es un documento que se entrega al monje zen donde figuran los maestros de su linaje, desde el Buda Shakyamuni hasta el maestro actual que le dio la ordenación. Este documento tiene los sellos oficiales de este último y en cierta forma autentifican la ordenación del que los porta. En la AZAL, los que se ordenan de *bodhisatvas* reciben un *ketsumiaku* resumido, en el cual figuran sólo los principales patriarcas del zen.

Ki: energía física y psíquica, principio energético universal.

Kimono: vestido de tela de color negro, suelto, utilizado por laicos o *bodhisatvas* para la meditación zen.

Kinhin: meditación zen que se realiza caminando. Varía según el grupo en su velocidad y forma, pero siempre se emplea para separar dos períodos de meditación sedente y estirar las piernas.

Koan: problema paradójico planteado por el maestro a su discípulo que no tiene solución desde la perspectiva de la mente racional.

Kolomo: vestimenta del monje zen de origen chino, de factura mucho más compleja que el *kimono*, usada debajo del *kesa* y sobre el *kimono* blanco.

Kontin: estado mental de oscuridad, sopor y adormecimiento durante la meditación zen.

Ku: vacuidad, vacío.

Kusen: enseñanza oral pronunciada por el maestro zen durante la meditación

Kyosaku: “bastón del despertar”, es un trozo de madera de alrededor de un metro de largo, empleado por el *kyosakuman* o el maestro para golpear la zona muscular entre el cuello y los

hombros del discípulo, a fin de dispersar *kontin* o *sanran*, y así desbloquear la energía y eliminar la tensión o el adormecimiento. Generalmente se aplica al que así lo requiera.

Kyosakuman: rol ceremonial de la persona que aplica el *kyosaku*

Loto (postura del): en japonés “*kekafusa*”, postura de meditación con el pié izquierdo colocado sobre el muslo derecho y el pie derecho sobre el muslo izquierdo (y viceversa). Se dice “medio loto” a la postura que implica poner solo un pie arriba del muslo opuesto.

Madera (campana de): cuadrado de madera que se golpea con un martillo del mismo material para diversos fines rituales.

Mahayana: literalmente “gran vehículo”, forma de budismo que se esparció por China, Corea, Japón y el Tíbet. Es, junto con el *theravada*, una de las dos grandes subdivisiones del budismo. A diferencia de aquel, que tiene como ideal al *arhat* (sabio iluminado pero solitario), se considera como el héroe espiritual máximo al *bodhisatva*, que busca ante todo salvar a los demás.

Mantra: forma verbal religiosa empleada con fines mágicos o meditativos

Metal (campana de): se emplea para anunciar que la comida está lista

Mokugyo: literalmente “pez de madera”, instrumento que se utiliza en el canto ritual del *sutra Hannya Shingyo* después de la meditación a fin de dar ritmo a la recitación.

Mondo: preguntas de los discípulos al maestro realizadas y contestadas ante el resto de la *sangha*.

Mudra*: gesto o posición realizada con las manos con fines mágicos o meditativos.

Mushotoku: “sin meta ni espíritu de provecho”, principio fundamental del zen *soto* que implica no buscar la iluminación.

Nirvana*: extinción completa de los fenómenos; muerte; estado de iluminación.

Okajohin: *mudra* que se realiza durante el *zazen*, que consiste en colocar la palma de la mano izquierda sobre la mano derecha, y unir los pulgares por sus extremos, formando un óvalo.

Orioki: ceremonia tradicional zen con la cual se estructura la comida en los retiros o los templos zen. Se efectúa con un juego de tres boles, palitos para comer y unas servilletas. La forma de emplear cada elemento, de desplegarlo y volverlo a guardar, se encuentra pautada ritualmente hasta el mínimo detalle, por ello su correcta *performance* requiere un aprendizaje específico.

Pai: una postración (v. *sampai*).

Patriarca: maestro zen reconocido como miembro de un linaje que se remonta al Buda

Pilar: rol ritual en el cual un practicante se ubica en los ángulos del *dojo* de espaldas a la pared, a diferencia del resto de los practicantes que se encuentran de cara al muro.

Pranayama*: técnica respiratoria del Yoga.

Rakusu: *kesa* de cinco bandas, *kesa* pequeño que se lleva colgado al cuello.

Renzaku: serie de golpes de *kyosaku* (diez, quince, veinte) con las cuales el maestro disciplina a un discípulo.

Rinzai: una de las dos grandes escuelas del zen japonés, junto a la *soto* (cf. “*soto*”).

Roshi: “viejo maestro”, título honorífico dado a los grandes maestros de un templo.

Sagu: tela cuadrada que usan los monjes para realizar *sampai* sobre ella. Se utiliza para que el *kesa* no toque el suelo y son símbolos de la humildad (pues sirven para posternarse) y del contacto con la tierra.

Samadhi: estado de concentración profunda durante la meditación.

Sampai: (*sam*: tres, *pai*: postraciones) gesto de veneración y respeto realizado de rodillas en el suelo, apoyando la frente sobre el piso.

Samsara*: realidad fenoménica, caracterizada por el sufrimiento a lo largo de una serie de reencarnaciones.

Samu: trabajo voluntario realizado en el marco de la vida comunitaria zen, como por ejemplo barrer el piso, hacer la comida o lavar los platos. Se dice que es “la energía del *zazen* puesta al servicio de los demás”.

Sangha*: comunidad de discípulos del Buda, y por extensión, conjunto de practicantes zen que siguen las enseñanzas de un maestro.

Sanran: agitación mental o excitación nerviosa durante la práctica del *zazen*.

Satori: percepción de la naturaleza de la realidad (ku), de la forma (samsara) como ilusión, y de la no-dualidad entre forma y vacío.

Seshin: práctica intensiva de meditación zen cuya duración varía entre día y medio y una semana. La “jornada” dura sólo un día.

Shakyamuni*: “el sabio del clan de los Shakyas”, el buda histórico, Sidharta Gautama.

Shariras: según la tradición, cuando un maestro iluminado muere y es cremado, entre las cenizas se encuentran unos restos llamados “*shariras*”, algo así como pequeñas piedras blancas, similares a perlas, que dan testimonio del grado de iluminación del difunto. Se dice que es una de las formas de certificar objetivamente el estado liberado de un maestro. Las *shariras* son veneradas como reliquias, y guardadas en monumentos funerarios (stupas). Las más famosas son, por supuesto, las del Buda Shakyamuni, que en dos ocasiones (en el año 2004 y el 2007) visitaron la Argentina para ser veneradas por la comunidad budista local en un museo de la Ciudad de Buenos Aires.

Shiatsu: estilo de masaje japonés.

Shijo: documento que otorga un maestro zen para certificar como tal a un discípulo, avalando que éste recibió la transmisión del *dharma*.

Shikantaza: “solamente sentarse en *zazen*, sin objetivo, sin buscar nada”, junto a *mushotoku*, otro de los principios característicos del zen *soto*.

Shobogenji: templo zen ubicado en la falda del cerro Uritorco, en Capilla del Monte, Provincia de Córdoba, perteneciente a la AZAL.

Shobogenzo: monumental obra filosófica y religiosa del fundador del zen soto en Japón, Eihei Dogen.

Shoko: maderas finas que se queman sobre un carbón durante la meditación zen.

Sidharta Gautama: el Buda histórico, Shakyamuni Buda.

Soto: una de las escuelas más importantes del zen japonés, junto a la *rinzai*. Las diferencias principales entre el zen *soto* y el *rinzai* radican en que en el primero no se emplea como técnica de meditación los *koan* y se medita mirando la pared. Por el contrario, en el *rinzai* se medita mirando hacia el centro del salón y se utiliza sistemáticamente los *koan*. Además, cada una de estas líneas se adscribe a diferentes linajes históricos de maestros o patriarcas zen.

Sotoshu: institución o iglesia oficial del zen *soto*.

Shuso: responsable de la educación en el *dojo*, mano derecha del maestro zen durante un período de retiro.

Sutra*: enseñanza de Shakyamuni Buda, transmitida oralmente y fijada por escrito entre trescientos y quinientos años después de su muerte. Conforman el Canon Pali. También, ciertos escritos no canónicos de algunos pocos maestros muy importantes del budismo. Algunos de los *sutras* se recitan o cantan en ceremonias budistas zen.

Taiko: monje antiguo en una *sangha*.

Tambor: se refiere a la función ceremonial de quién toca el *kaiyo*.

Teisho: charla o conferencia del maestro zen a sus discípulos.

Tenzo: cocinero de un templo zen, o bien, cocinero en un *dojo* durante un período de convivencia y práctica de meditación (*sesshin*).

Theravada*: una de las dos corrientes más importantes del budismo (la otra es la *mahayana*), dispersa en el sudeste asiático (ver cuadro 1). Se dice que tiene como ideal espiritual al *arhat* o sabio iluminado solitario, al contrario de la figura redentora (el *bodhisatva*) del *mahayana*.

Toma de preceptos: (tb. “toma de refugio”) ceremonia laica en la cual se toma refugio en los tres tesoros del budismo y se reciben los cinco preceptos principales.

Transmisión del dharma: acto por el cual un maestro zen le transmite su comprensión o conocimiento esotérico a un discípulo.

Tres tesoros del budismo: son el Buda, el *dharma* y la *sangha*.

Vía: en este contexto se refiere al camino espiritual, siendo una traducción del vocablo japonés “*Do*”, y del chino “*Tao*”.

Vimalakirti: famoso *bodhisatva* contemporáneo del Buda.

Votos del Bodhisatva: se recitan en la ordenación de monje y de *bodhisatva*, y cotidianamente durante la ceremonia realizada después del *zazen*.

Zafu: almohadón redondo relleno de algodón o miraguano, sobre el cual se sientan los practicantes de *zazen*.

Zazen: práctica principal del budismo zen, una meditación basada en el acto de sentarse sobre un *zafu*, con las rodillas bien apoyadas en el piso, en postura de loto o medio loto, con las manos unidas formando el *mudra okaijohin*, la cabeza erguida, la nuca estirada y el mentón entrado. Los ojos, semicerrados, miran a cuarenta y cinco grados hacia el suelo. La lengua toca el paladar, los antebrazos se encuentran ligeramente separados del tronco, la pelvis está basculada hacia delante a nivel de la quinta vértebra lumbar. La respiración es lenta y profunda, y la inhalación más corta que la exhalación.

Zazenkai: encuentro para practicar meditación zen.

Zen: literalmente “meditación”, en sánscrito se escribe “*dhyana*”, y en chino “*chan*”. Se llama así a la rama del budismo que se centra básicamente en la práctica de la meditación.

Zendo: similar a “*dojo*”: lugar en el cual se practica la meditación zen.

Bibliografía

ALCALDE, Augusto. *Como un burro mira un pozo: charlas en el sendero del budismo zen*. Córdoba: s/e, 1995.

ALVES, Daniel. Notas sobre a condicao do practicante budista. *Debates do NER*, ano 7, n. 9, p. 57-80, 2006.

ALVES, Daniel. *Seres de Sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao sul do Brasil*. Tesis de Maestría. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2004.

AMARAL, Leila. Sincretismo em movimento: o estilo Nova Era de Lidar com o sagrado. *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. San Paulo, 1998.

ASAD, Talal. *The construction of religion as an anthropological category*. Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1993.

BALANDIER, Georges. *Antropología Política*. Buenos Aires: Del Sol, 2004.

BARROSO, María Macedo. “Deus é diferente, mas nao é desigual de mim”: a produção de imanência nas praticas de meditação do Siddha Yoga. *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Sau Paulo, 1998.

BAUMANN, Martin. Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, p. 85-105, 2002.

BAUMANN, Martin. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, n. 2 , p. 1-43, 2001.

- BECK, Charlotte Joko. *Nothing Special: Living Zen*. San Francisco: Harper Collins, 1993.
- BELL, Catherine. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press, 1992.
- BELL, Sandra. Scandals in Emerging Western Buddhism. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Los Angeles: University of California Press, p. 230-242, 2002.
- BENOIT, Hubert. *La Doctrina Suprema: el zen y la psicología de la transformación*. Buenos Aires: Troquel, 2001.
- BERGER, Peter. *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- BESERMAN, Perle y Manfred STEGER. *Nubes Locas, Rebeldes del Zen*. Buenos Aires: Estaciones, 1998.
- BEYER, Peter. Global Migration and the Selective Remaining of Religions. *Horizontes Antropológicos*, n. 8, p. 12-33, 1998.
- BIANCHI, Susana. *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana, 2004.
- BLONDEAU, Anne-Marie. Las religiones del Tibet. En: PUECH, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones*, vol. 9. México: Siglo XXI, p. 287-405, 1990.
- BOURDIEU, Pierre. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2007.
- BOURDIEU, Pierre. Génesis y estructura del campo religioso. *Revue Française de Sociologie*. Vol. XII, 1971 (Traducción CEIL-PIETTE, Buenos Aires).
- BOURDIEU, Pierre. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires: Eudeba, 2003.

BOURDIEU, Pierre y Loïc WACQUANT. *Una invitación a la sociología reflexiva*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2005.

BOWKER, John. *Religiones del mundo*. Buenos Aires: El Ateneo, 2000.

CARINI, Catón. Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos. *REVER*, año 5, n. 3, p. 178-195, 2005.

CARINI, Catón. El complejo ritual en grupos budista zen argentinos. *Actas del VIII Congreso Argentino de Antropología Social*. Salta, 2006a.

CARINI, Catón. Estrategias del poder sagrado. La construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino. *Ciencias Sociales y Religión*, n.8, p. 155-172, 2006b.

CARINI, Catón y Fabián FLORES. Género y religión en dos minorías religiosas: el caso de las mujeres adventistas y budistas. *XI Jornadas Interescuelas del Departamento de Historia*. Tucumán, 2007.

CARINI, Catón. Economía, ritualidad y espacio: la producción de la materialidad en los centros budistas zen argentinos. En: *V Jornadas de Sociología de la Universidad Nacional de La Plata y I Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales*, La Plata, 2008.

CAROZZI, María J. *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA, 2000a.

CAROZZI, María J. La religión de la autonomía: Nueva Era y nuevos movimientos sociales. *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, San Paulo, 1998.

CAROZZI, María J. Yoga, flores de Bach y cuentos zen: construcción de universos simbólicos personales en la New Age porteña. *V Congreso Argentino de Antropología Social, 1997, La Plata: UNLP*, 2000b.

- CAROZZI, María J. y César CERIANI CERNADAS (coords.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, 2007.
- CARVALHO, José Jorge. Antropología e Esoterismo: dois contradiscursos da modernidade. *Horizontes Antropológicos*, n. 8, p. 53-71, 1998.
- CASTRO, Aigo. *Las enseñanzas de Dogen*. Barcelona: Kairós, 2002.
- CAZENEUVE, Jean. *Sociología del Rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- CIPRIANI, Roberto. *Manual de Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Siglo XXI, 2004.
- CITRO, Silvia. De las representaciones a las prácticas: la corporalidad en la vida cotidiana. *Acta Americana*, 10(1), p. 93-112, 2002.
- CITRO, Silvia. La construcción de una antropología del cuerpo: propuestas para un abordaje dialéctico. *Actas del VII Congreso Argentino de Antropología Social*, Córdoba, 2004.
- COHEN, Abner. Antropología Política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder. En: LLOBERA (comp.) *Antropología Política*. Anagrama: Barcelona, p. 55-82, 1979.
- COHEN, Ronald. El sistema político. En LLOBERA (comp.) *Antropología Política*. Anagrama: Barcelona, p. 27-53, 1979.
- COLEMAN, James. *The New Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2001.
- CSORDAS, Thomas. Embodiment and Cultural Phenomenology. En: WEISS, Gail y Honi HABER. *Perspectives on Embodiment*. New York: Routledge, p. 143-162, 1999.
- CSORDAS, Thomas. Somatic Modes of Attention. *Cultural Anthropology*, n. 8, p. 135-156, 1993.
- DA MATTA, Roberto. Carnavais, Paradas e Procissões: Reflexões sobre o Mundo dos Ritos. *Religião e Sociedade*, n. 1, p. 3-30, 1997.

- DA MATTA, Roberto. Individualidade e liminaridade: Consideracoes sobre os ritos de passagem e a modernidade. *Mana*, n. 6 (1), p. 7-29, 2000.
- DESHIMARU, Taisen. *El Libro del Kesa: Kesa Kudoku*. Barcelona: Edición Integral, 1978.
- DESHIMARU, Taisen. *La práctica del zen*. Barcelona: Kairos, 1979.
- DESHIMARU, Taisen. *Autobiografía de un Monje Zen*. Madrid: Luis Cárcamo, 1982.
- DESHIMARU, Taisen. *La práctica de la concentración: El zen en la vida cotidiana*. Barcelona: Teorema, 1982.
- DESHIMARU, Taisen. *Shin Jin Mei: Poema de la Fe en el Espíritu*. Madrid: Miraguano, 1988.
- DESHIMARU, Taisen. *El Anillo de la Vía*. Barcelona: Océano Ibis, 1991.
- DESHIMARU, Taisen. *Preguntas a un maestro zen*. Barcelona: Kairos, 1992.
- DESHIMARU, Taisen y Yujiro IKEMI. *Zen y Autocontrol*. Buenos Aires: Troquel 1993.
- DESHIMARU, Taisen. *El zen y las artes marciales*. Barcelona: Humanitas, 1993.
- DESHIMARU, Taisen y Paul CHAUCHARD. *Zen y cerebro*. Barcelona: Kairos, 1995.
- DESHIMARU, Taisen. *El Zen de Dogen*. Barcelona: Edicomunicaciones, 2002.
- DETWEILER, Robert. Emerson and Zen. *American Quarterly*, n. 14, p. 422-438, 1962.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- DRAGONETTI, Carmen y Fernando TOLA. *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina: Saddharmapundarikasutra*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África: Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas, 1999.

DRAGONETTI, Carmen. *Dhammapada: La Esencia de la Sabiduría Budista*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967.

DRAGONETTI, Carmen. *Udana: la palabra de Buda*. New Jersey: Yin- Shun Foundation, 2002.

DREYFUS, Hubert. *On the Internet*. London: Routledge, 2001.

DUMOULIN, Heinrich. Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, n. 42, p. 457-470, 1981.

DURCKHEIM, Karlfried. *Meditar: Porqué y cómo*. Bilbao: Mensajero, 1981.

DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire, 1968 [1912].

ELIADE, Mircea. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama, 1967.

ELIADE, Mircea. *Técnicas del yoga*. Buenos Aires: Compañía General Fabril Editora, 1972.

ELIADE, Mircea. *El mito del eterno retorno: Arquetipos y repetición*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1984.

ELIADE, Mircea. *Yoga, Inmortalidad y Libertad*. Buenos Aires: La Pleyade, 1988.

ELMAN, Benjamín. Nietzsche and Buddhism. *Journal of the History of Ideas*, n. 44, p. 671-686, 1983.

EVANS PRITCHARD, E. E. *Las Teorías de la Religión Primitiva*. Madrid: Siglo XXI, 1984 [1965].

FOUCAULT, Michel. *Hermenéutica del sujeto*. La Plata: Altamira, 1982.

FOUCAULT, Michel. *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1990.

FREIBERGER, Oliver. The Meeting of Traditions: Inter-Buddhist and Inter-Religious Relations in the West. *Journal of Global Buddhism*, n. 2, p. 59-71, 2001.

GEERTZ, Clifford. *Observando el Islam. El desarrollo religioso en Marruecos e Indonesia*. Barcelona: Paidós, 1994.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa, 1997.

GEERTZ, Clifford. *Negara: El Estado-Teatro en Bali del siglo XIX*. Buenos Aires: Paidós, 2000.

HARVEY, David. *Condição Posmoderna*. San Pablo: Loyola, 1989.

HERIOT, Jean. El Estudio de la Nueva Era en los Estados Unidos: problemas y definiciones. En: FRIGERIO, Alejandro y Maria Julia CAROZZI (comps.). *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: CEAL, p. 55-85, 1994.

HERRIGEL, Eugen. *Zen en el Arte del Tiro con Arco*. Buenos Aires: Kier, 1998.

HIRAI, Tomio. *La meditación zen como terapia: evidencias científicas de los efectos del zazen en la mente y en el cuerpo*. Barcelona: Ibis, 1994.

HUGHES SEAGER, Richard. American Buddhism in the making. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Los Angeles: University of California Press, p. 106-119, 2002.

HUMPHREY, Christmas. *Budismo Zen*. Buenos Aires: CGFE, 1962.

JACKSON, Carl. The Meeting of East and West: The Case of Paul Carus. *Journal of the History of Ideas*, n. 29, p. 73-92, 1968.

JACKSON, Michael. Knowledge of the Body. *Man*, 18:327-345, 1983.

JACKSON, Michael. *Minima Ethnographica: Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago and London: The University of Chicago Press, 1998.

KLEINMAN, Arthur and Joan KLEINMAN. Suffering and Its Professional Transformation: Toward an Ethnography of Interpersonal Experience. In: JACKSON, Michael (ed). *Things as They Are: New directions in Phenomenological Anthropology*. Bloomington and Indianapolis: Indiana University Press, p.169-195, 1996.

KONE, Alione. Le Bouddhisme en Occident: Approches sociologiques et Anthropologiques (Review). *Journal of Global Buddhism* n°3: 92-106, 2002.

KONE, Alione. Zen in Europe: A Survey of the Territory. *Journal of Global Buddhism*, n.2, p.139-161, 2001.

LACHS, Stuart. Means of Autorization: Establishing Hierarchy in Ch'an / Zen Buddhism in America. *American Academy of Religion Meeting*, Boston, 1999.

LE BRETON, David. *Antropología del Cuerpo y Modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión, 1995.

LE BRETON, David. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2002.

LEACH, Edmund. "Once a Knight is Quite Enough": Como Nasce Um Cavaleiro Británico. *Mana*, n. 6 (1), p. 7-30, 2000.

LECHNER, Norbert. Especificando la política. *Crítica y Utopía*, nro. 8, pp. 31-52, 1982.

LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología Estructural*. Barcelona: Altaya, 1994.

LOCK, Margaret. Cultivating the Body: Anthropology and Epistemologies of Bodily Practice and Knowledge. *Annual Reviews of Anthropology*, n. 22, p. 133-155, 1993.

LOWIE, Robert. *Religiones Primitivas*. Madrid: Alianza Universidad, 1990 [1952].

MADALENA GENZ, Antonio Carlos. *A música silenciosa do Dharma: um estudo Antropológico das práticas e representações de uma comunidade zen budista em Porto Alegre*. Tesis de Maestría. Universidade Federal do Rio Grande do Sul, 2005.

MADALENA GENZ, Antonio Carlos. Budismo, Occidente, Lévi-Strauss e Slavoj Zizek. *Debates do NER*, año 7, n. 9, p. 109-128, 2006.

MAISONNEUVE, Jean. *Las conductas rituales*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2005.

MALLIMACI, Fortunato (coord.) *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

MARCUS, George. Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Reviews of Anthropology*, n. 24, p. 95-117, 1995.

MATTHEWS, Bruce. Buddhism in Canadá. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, p. 120-138, 2002.

MAUSS, Marcel. *Manual de etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006 [1947].

MAUSS, Marcel. *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos, 1971 [1950].

McMAHAN, David. Repackaging Zen for the West. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Los Angeles: University of California Press, p. 218-229, 2002.

MERLEAU-PONTY, Maurice. *Fenomenología de la Percepción*. Barcelona: Planeta-Agostini, 1993 [1945].

MULLEN, Eve. The American occupation of Tibetan Buddhism: Tibetan and their American Host in New York City. *Journal of Global Buddhism*, n.5, p. 85-89, 2004.

NUMRICH, P. *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Immigrant Theravada Buddhist Temples*. Knoxville, University of Tennessee Press, 1996.

OBADIA, Lionel. Tibetan Buddhism in France: a missionary religion? *Journal of Global Buddhism*, n.2, p. 92-122, 2001.

OTTO, Rudolf. *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza, 1980 [1917].

PACKER, Toni. *El milagro de la presencia: El camino de la indagación meditativa*. Buenos Aires: Estaciones, 2004.

PADGET, Douglas. The Translating Temple: Diasporic: Buddhism in Florida. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Los Angeles: University of California Press, p. 201-217, 2002.

PADGET, Douglas: "Americans Need Something to Sit On" or Zen Meditations Materials and Buddhist Diversity in North America. *Journal of Global Buddhism*, n.1, p. 61-68, 2000.

PEREIRA, Ronan A. O budismo japonês: sua historia, modernização e transnacionalização. *Ponto de Encontro*, n. 1, 2006.

PEREIRA, Ronan A. Religiões Japonesas no Brasil: seu estudo e situação atual. *Estudios sobre Religión*, n. 14, p. 3-13, 2002.

PEREIRA, Ronan A. Una transnacionalización religiosa ignorada: el estudio de las religiones japonesas en Brasil. En: CAROZZI, María J. y César CERIANI CERNADAS (coords). *Ciencias*

sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate. Buenos Aires: Biblos, p. 199-222, 2007.

PREBISH, Charles and Martín BAUMANN (eds.) *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002.

PRESTON, David. *The Social Organization of Zen Practice: Constructing Transcultural Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Preface. En: FORTES, Meyer y E.E. EVANS-PRITCHARD, *African Political Systems*. London: London Editions, p. xi-xxiii, 1947.

ROCHA, Cristina. Being Zen-Buddhist in the Land of Catholicism. *REVER*, año 1, n. 1, p. 57-72, 2001.

ROCHA, Cristina. Rezando Preces Budistas e Católicas: A Crioulizacao de Rituais Zen no Brasil. *Ponto de Encontro*, n. 1, 2006.

ROCHA, Cristina. Zen Buddhism in Brazil: Japanese or Brazilian? *Journal of Global Buddhism*, n. 1, p. 31-55, 2000.

SAID, Eduard. *Orientalismo*. Madrid: Debate, 2002

SHARF, Robert H. The Zen of Japanese Nationalism. En: LOPEZ Jr, Donald S. (Ed.). *Curators of the Buddha: The Study of Buddhism under Colonialism*. Chicago: University of Chicago Press, p. 108-143, 1995.

SHOJI, Rafael. *Continuum religioso nipo-brasileiro: O caso do budismo cármico da shingon*. *Debates do NER*, año 7, n. 9, p. 37-56, 2006.

SHOJI, Rafael. Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil. *REVER*, año 2, n. 2, p. 85-111, 2002.

- SIMMEL, George. *El Problema Religioso*. Buenos Aires: Prometeo Libros, 2005.
- SMITH, Harold. El Budismo. En: JAMES, E. O. (Dir.) *Historia de las Religiones*. Tomo II. Tercera edición. Barcelona: Vergara, p. 107-231, 1963.
- SPULER, Michelle. The Development of Buddhism in Australia and New Zealand. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Los Angeles: University of California Press, p. 139-151, 2002.
- STRAUSS, Sara. Locating yoga. Ethnography and transnational practice. En: AMIT, Vered (ed.). *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London and New York: Routledge, p. 162-194, 2000.
- SUZUKI, D.T. *Introducción al Budismo zen*. Buenos Aires: Ediciones Mondounevo, 1961.
- SUZUKI, Shunryu. *Mente zen, mente de principiante*. Buenos Aires: Estaciones, 1987.
- THAPAR, Romila. Asoka and Buddhism. *Past and Present*, n. 18, p. 43-51, 1960.
- THIBAUT, Stephane. *Zen, la revolución interior*. Buenos Aires: Troquel, 1996.
- TREMBATH, Kerry. A short Story of Buddhism in Australia. *Vietnamese Buddhist Journal Giac Ngo*, s/n, 1996.
- TURNER, Víctor. *O proceso ritual. Estructura y anti-estructura*. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1974.
- TURNER, Víctor. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- TWEED, Thomas. Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhist and Other Creatures. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Los Angeles: University of California Press, p. 17-33, 2002.

USARSKI, Frank. Assimilação religiosa mediante reencarnação? Reflexões sobre o futuro de um grupo de budistas tibetanos no Brasil. *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, São Pablo, 1998.

USARSKI, Frank. O Budismo no Brasil, um resumo sistemático. En: USARSKI, Frank (ed) *O Budismo no Brasil*, Saô Paulo: Lorosae, p. 9-33, 2002a.

USARSKI, Frank. Buddhism in Brazil and Its Impact in the Larger Brazilian Society. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Los Angeles: University of California Press, p. 163-176, 2002b.

USARSKI, Frank. O dharma verde-amarelo mal-sucedido – um esboço da acanhada situação do Budismo. *Estudos Avançados*, n. 8 (52), 2004.

USARSKI, Frank. O momento da pesquisa sobre o budismo no Brasil: Tendencias e questões abertas. *Debates do NER*, año 7, n. 9, p. 129-141, 2006a.

USARSKI, Frank. Conflitos Religiosos no Âmbito do Budismo Internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro. *Religião e Sociedade*, n. 26(1), p. 11-30, 2006b.

VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986 [1909].

VELHO, Otávio. Ensaio herético sobre a atualidade da gnose. *Horizontes Antropológicos*, n. 8, p. 53-71, 1998.

VIGLIANCHINO, Matilde. Grupos budistas en Rosario: Algunas reflexiones. *VIII Jornadas Rosarinas de Antropología Sociocultural*, 2005.

VOFCHUK, Rosalía C. *Budismo y mundo grecorromano*. Buenos Aires: Universidad de Buenos Aires, 2001.

VOGELMANN, D.J. *El zen y la crisis del hombre*. Buenos Aires: Paidós, 1967.

WALLACE, Alan. The Spectrum of Buddhist Practice in the West. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Los Angeles: University of California Press, p. 34-50, 2002.

WATTS, Alan. *El espíritu del zen*. Buenos Aires: Dédalo, 1987.

WEBER, Max. *Economía y Sociedad: Esbozo de una sociología comprensiva*. México: Fondo de Cultura Económica, 1964 [1922].

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión. Tomo II*. Madrid: Taurus, 1998 [1921].

WEBER, Max. *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Leviatán, 1996 [1921].

WRIGHT, Pablo (dir). *Modernidad, espíritu y poder. Etnografía de heterodoxias sociorreligiosas en la Argentina*. Proyecto Ubacyt F196, Universidad de Buenos Aires, 2004-2007.

WRIGHT, Pablo (dir). *Etnografía de heterodoxias sociorreligiosas en la modernidad argentina*. Proyecto Ubacyt F150, Universidad de Buenos Aires, 2008-2010.

WYMAN, Mary. Chinese Mysticism and Wordsworth. *Journal of the History of Ideas*, n. 10, p. 517-538, 1949.

ZIZEK, Slavoj. *Un Buda, un hámster y los fetiches de la ideología*. Artículo disponible en el sitio web <http://es.geocities.com/zizekencastellano/artBuda.htm>, acceso el 20/12/2008. Fecha original: 2003.

ZIZEK, Slavoj. O credo da paixão descafeindada. *Revista IHU Online*, n. 91, p. 17-20, 2004.

ZIZEK, Slavoj. “*Capitalistas, sí..., pero zen...*”. Artículo disponible en el sitio web <http://es.geocities.com/zizekencastellano/artCapzen.htm>, acceso el 20/12/2008. Fecha original: 2005.