

Seminario Interno del Programa de Antropología - FLACSO

Ciclo 2012

Título: *Ritual, poder y símbolos sagrados: tensiones y desafíos en el campo budista argentino*¹

Catón Eduardo Carini

Introducción

El presente trabajo explora los grupos budistas zen argentinos desde la mirada de la antropología política, analizando 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. Además, rastrea los procesos simbólicos por los cuales se legitiman el poder y la autoridad, y reflexiona acerca de las tensiones vinculadas con la jerarquización y la centralización del poder. Los datos provienen de una investigación efectuada en base a una metodología etnográfica, la cual incluyó técnicas tales como la observación participante, las entrevistas abiertas y semi-estructuradas y la recolección de documentos propios de los grupos estudiados. El trabajo de campo fue realizado en los siguientes centros: la *Asociación Zen de América Latina*, el *Grupo Zen Viento del Sur*, el *Centro Zen Cambio Sutil*, la *Ermita de Paja*, el *Zendo Betania*, el grupo *Zen del Sur* y el *Templo Serena Alegría*.

Para abordar las problemáticas planteadas 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

¹ El trabajo es una versión reducida del Capítulo 9 de la tesis doctoral “Etnografía del budismo zen argentino: rituales, cosmovisión e identidad” (UNLP – 2012). La investigación fue financiada con una beca doctoral del CONICET.

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 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 (*ibíd.*:39-41). Con estas ideas en mente, a continuación inquiriremos en las principales características sociopolíticas de los grupos budistas zen desarrollados en la Argentina desde hace veinticinco años.

Sistema ritual de posiciones sociales

En sus comienzos, los grupos budistas zen 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. 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 maestro², 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 carisma del maestro, todos los discípulos son iguales, pero cuando éste no se encuentra presente, existen entre ellos disputas por el poder y el reconocimiento de su autoridad.

Por otra parte, en la *Asociación Zen de América Latina (AZAL)* el número de miembros y su 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. 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 autoridad³.

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 de sujetos religiosos: el maestro, los monjes, los *bodhisatvas* y los laicos. El maestro zen –Stéphane Kosen Thibaut para el caso de la *AZAL*- 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,

² 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.

³ Tomamos en cuenta la dinámica organizativa del grupo especialmente durante el *Campo de Verano*, período de retiro y vida en comunidad para practicar meditación zen durante un mes en el templo *Shobogenji*, situado en la falda del cerro Uritorco, Capilla del Monte, Córdoba. Los que concurren –alrededor de quinientas personas provenientes de toda Argentina, algunos países de Latinoamérica y Europa- acampan en los terrenos del templo y participan de una vida comunitaria.

consagran y legitiman al nuevo maestro zen⁴. 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. 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)⁵. Por lo anterior, podemos decir que el sistema de posiciones religioso 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 contiene 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 existen prácticas ritualizadas y tradicionalmente transmitidas de realizar al menos algunas de las tareas que implican el rol.

⁴ Más adelante nos detendremos en el simbolismo asociado a la noción de “transmisión del *dharma*”.

⁵ Podemos observar aquí como la construcción ritual del espacio sagrado reproduce y apuntala una distinción social en términos de prestigio y poder.

El primer subsistema es el de los roles de autoridad rituales. Entre ellos destaca el del *shuso*, 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*⁶ 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 *shuso*, 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 mensual, 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*⁷ 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

⁶ Recinto donde se practica la meditación zen.

⁷ Bastón de madera empleado para golpear la zona de los hombros del meditador a fin de favorecer la concentración y la circulación de la energía.

dedica los méritos de la práctica. La “gran campana” es la persona que durante el *zazen*⁸ se ubica fuera del *dojo*, tocando la gran campana según normas rituales. El “pilar” 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*. 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”. Una característica común a todos estos roles ceremoniales es que las personas encargadas de desempeñarlos varían diariamente. Son elegidos por el *shuso* 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 descritos, 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 cima del espacio social del grupo –el maestro y sus discípulos principales- y de que ese reconocimiento sea conocido por todos los demás practicantes.

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 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

⁸ Meditación zen.

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 descienden 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” y está estructurado en base a una serie de roles administrativos 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.

Tras el recorrido afectuado en este apartado, podemos afirmar que las relaciones sociales en el zen se caracterizan por la centralización del poder en la figura del maestro. En el caso de la AZAL, existe una estructura de autoridad basada en un sistema de posiciones sociales que combina el estatus religioso, el desempeño de roles rituales y las posiciones dentro de un cuadro administrativo. En el caso de los demás centros zen argentinos, si bien la autoridad al interior de cada uno de ellos también se encuentra

polarizada en el maestro, al ser su membrecía de menores dimensiones que en la AZAL, los mismos son poco diferenciados internamente e informalmente organizados. El sistema social está compuesto, por un lado, de posiciones religiosas que, en el caso de *Viendo del Sur* y *Zendo Betania* -por no haber monjes ni *bodhisatvas*- se encuentran simplificadas ya que se limitan a diferenciar al maestro de los laicos, ya sea que éstos hayan o no "tomado votos" (*Viento del Sur*), o sean discípulos formalmente aceptados (*Zendo Betania*). Y por otro lado, por posiciones rituales en el sentido de los diversos roles que los practicantes puede asumir debido a su conocimiento del ceremonial y al compromiso que mantiene con el resto de la *sangha*.

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 análisis político, por ello, exploraremos la interrelación entre los sistemas de posiciones sociales descriptos y la estructura de poder. En este sentido, es preciso mostrar 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 *shuso*-, 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 *Campo de Verano*- con roles rituales como el de *kyosakuman*, campanita o pilar, y con cargos jerárquicamente menores dentro del buró. Recíprocamente, los practicantes nuevos frecuentemente desempeñan roles de servicio, como por ejemplo tocar la campanita del despertar, participar del servicio de la comida, o ayudar en la cocina.

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* es aplicado raramente. Nunca presencié en el trabajo de campo tal medida, aunque he oído relatos al respecto⁹.

No obstante, como señala Radcliffe-Brown (1947: XVI), es frecuente que, en pequeñas comunidades, las sanciones penales sean mínimas o nulas, pues existen formas de controlar la conducta de la gente por medios no físicos tales como la “coerción moral”. En este sentido, el maestro zen aplica modos sutiles de sanción. Observemos un ejemplo de este proceso: durante el *Campo de Verano* de 2007, el jefe de *samu* 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 este modo de sanción sutil que mencionamos previamente: dijo que primero éste empieza por “no registrarte, por no

⁹ Según estas narraciones, Taisen Deshimaru –maestro de Kosen Thibaut, misionero japonés difusor del zen en Francia- aplicaba con mayor frecuencia el *renzaku*.

mirarte” –sobre todo cuando uno habla o le dirige la palabra, y luego señaló que empiezan las quejas del mismo sobre el desempeño de la persona en cuestión. Le pregunté si le había pasado esto, y me dijo que es algo que él vio, pero que no sufrió en carne propia, que hasta ahora no le había pasado.

Cosmovisión y legitimación del 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, pues 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 indagar las representaciones que se ponen estratégicamente en juego para fundar la autoridad del maestro.

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 Francia¹⁰

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 recreación 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. 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). Los practicantes que reciben la ordenación en el zen pasan a incorporarse al linaje mítico y reciben el *ketsumiaku*, 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. Como referimos previamente, 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, dentro de la comunidad de practicantes, convertirse en un maestro zen. No se puede reclamar ese título sin este

¹⁰ Conferencia en el *dojo* de Buenos Aires, marzo de 1994.

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.

Otra constelación simbólica que permite comprender la importancia de la figura del maestro en el zen, es la noción de los *Tres Tesoros* del budismo¹¹: el Buda, el *dharma* y la *shanga*. 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. Para nuestros grupos zen 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 Niwa¹¹.

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 una doctrina adaptada a los tiempos modernos: la enseñanza no está en los textos antiguos sino que fluye del Buda presente. 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. Frecuentemente lo sagrado y lo político se entrelazan, pues la

¹¹ Kosen Thibaut, *mondo* del *Campo de Verano* de Barcelona, España, Julio de 2000.

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 cual se obtiene mediante la práctica de la meditación. El *ki* es el “poder vital”, la energía cósmica que mediante la práctica de la meditación se transforma en energía personal. En las conversaciones informales durante la investigación es frecuente escuchar que determinada 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. 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:

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 sociedad¹². El patriarca zen es un centro de inconformismo político que plantea la revolución como la verdadera alternativa para la crisis de la humanidad. De todos modos, la relación con la política es ambigua, como lo ilustra las siguientes palabras de Kosen:

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

¹² Para una discusión general del tema, cf. Besserman y Steger (1998).

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, después a Italia, nos ocurrieron historias imposibles, me aterrizzaba, 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 aterrizzaba, 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 locos¹³.

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 controlar¹⁴.

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.

Dilemas y tensiones del poder y la autoridad

Varias investigaciones dan cuenta de las tensiones vividas en algunas *sanghas* budistas debido a los excesos de sus líderes en el ejercicio del poder, a sus actitudes discriminatorias y militaristas -principalmente en Asia-, y a tensiones políticas intergrupales (cf. Bell 2002, Bodiford 1996, Hur 1996, Usarski 2006). La experiencia del zen en la Argentina no ha estado exenta de dichas tensiones, da testimonio de ello la historia de la *Sangha Vimalakirti*. Este grupo, precursor de *Viento del Sur*, se disolvió

¹³ Kosen Thibaut, *mondo Campo de Verano* en Chivilcoy, Argentina, Febrero 1995.

¹⁴ Kosen Thibaut, *Ibid.*

principalmente por conflictos relacionados con abusos de poder por parte de su líder, Augusto Alcalde, de acuerdo a las afirmaciones de sus antiguos discípulos. De forma comparable, algunas defecciones observadas en la AZAL se deben a practicantes que no se sienten cómodos con actitudes autoritarias de Kosen Thibaut o de los antiguos monjes de su comunidad.

En relación con esta problemática, diversos autores han subrayado que uno de los desafíos claves del budismo occidental es el replanteo de la autoridad y la jerarquía del budismo asiático mediante la aplicación de principios democráticos e igualitarios (cf. Clasquin 2002, McMahan 2002, Kone 2001). En efecto, para el caso argentino se advierte una preocupación más o menos acentuada por articular relaciones menos jerarquizadas en grupos como *Viento del Sur*, *Ermita de Paja* o *Serena Alegría*, lo cual es visible en algunas prácticas ritualizadas que tienden a la horizontalización, como por ejemplo sentarse en círculo al final de un retiro para una reflexión final en la que todos pueden manifestar sus pensamientos y emociones, o en la participación del maestro en el *samu* de cocinar la comida.

Con respecto a este punto, es útil retomar el estudio del zen europeo efectuado por Kone (2001). Allí sostiene que la relación maestro-estudiante oscila entre dos modelos distintos. Por un lado, el de “amigos espirituales”, en donde se enfatiza el intercambio mutuo y la proximidad entre el instructor y el estudiante. Los signos de autoridad están confinados a los aspectos rituales ya que, por ejemplo, se utiliza el nombre de pila del instructor en vez de un título como “maestro”. Las decisiones son discutidas y comentadas por los que se encuentran presentes en la ocasión, sin importar cuál es el tiempo de permanencia en el grupo. Por otro lado, el modelo del “patriarca”, donde se enfatiza la jerarquía espiritual y los signos de diferenciación social trascienden el ámbito del *dojo*, las ceremonias colectivas y las comidas rituales. El maestro es visto como una autoridad espiritual, por lo cual existe una gran distancia social entre él y sus seguidores. Esto se ve plasmado en el hecho de que existen reglas que codifican la manera en que los discípulos se dirigen hacia el maestro, o la conducta que tienen que observar en su presencia. Como señala la autora, “Taisen Deshimaru estaba considerado de esta manera por la mayoría de sus estudiantes, quienes significativamente se consideraban a sí mismos como *discípulos* en vez de simplemente *estudiantes*” (Kone 2001: 151). En este caso el maestro ejerce una supervisión en aspectos seculares, como la administración de los centros.

De acuerdo a las observaciones realizadas, podemos decir que el líder de la AZAL mantiene el modelo del "patriarca" establecido por su maestro, Deshimaru, mientras que el resto de los grupos zen argentinos fluctúan en mayor o menor grado entre ambos polos de esta dicotomía, algunos más cerca que otros del modelo del "amigo espiritual". Por ejemplo, Jorge Bustamante –maestro de la *Ermita de Paja*– sigue un patrón que en algunos puntos se puede pensar como patriarcal –fue formado en el zen de Deshimaru– pero su idiosincrasia personal, el tamaño relativamente pequeño de su grupo, junto a la adopción del *dokusan* o entrevista personal propician una relación familiar con sus discípulos. Particularmente, el maestro Daniel Terragno de *Viento del Sur* muestra una actitud preocupada acerca de los problemas inherentes a la autoridad y la jerarquización. Incluso en ocasiones llama la atención sobre el hecho de que muchos rituales propician la creación de distinciones sociales¹⁵.

Por finalizar, queremos mencionar que lo tratado en este trabajo no agota la complejidad del tema ni las posibilidades de análisis del mismo. Permanecen varias cuestiones por indagar, las cuales se pueden agrupar en torno a tres ejes. Primero, las relaciones de poder entre grupos budistas zen y otros grupos budistas. Segundo, la posición de los mismos dentro del campo religioso argentino global, sus relaciones con las instituciones religiosas predominantes en el país y sus estrategias de inserción en el contexto argentino a nivel social y jurídico. Y tercero, los lazos que vinculan a los grupos zen argentinos con el campo religioso budista internacional, especialmente con la estructura eclesiástica del zen japonés.

Bibliografía

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

BELL, Sandra. Scandals in Emerging Western Buddhism. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

¹⁵ Por ejemplo, durante un retiro relató el caso de una maestra zen estadounidense que no quería que la gente use las vestimentas ceremoniales del zen para que no se creasen diferencias entre las personas.

BESERMAN, Perle and Manfred, STEGER. *Nubes Locas, Rebeldes del Zen*. Buenos Aires: Estaciones, 1998.

BODIFORD, William. Zen and th Art of Religious Prejudice: Efforts to Reform a Tradition of Social Discrimination. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 23/1-2, p. 1-27, 1996.

CLASQUIN, Michel. Buddhism in South Africa. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

COHEN, Ronald. El sistema político. En LLOBERA (comp.) *Antropología Política*. Anagrama: Barcelona, 1979.

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

HUR, Nam-lin. The Soto Sect and Japanese Military Imperialism in Korea. *Japanese Journal of Religious Studies*, n. 26/1-2, p. 107-134, 1999.

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

LACHS, Stuart. Means of Autorization: Establishing Hierarchy in Ch'an / Zen Buddhism in America. *American Academy of Religion Meeting*, Boston, 1999. Disponible en: http://mandala.hr/samsara/Stuart_Lachs.Means_of_Authorization.pdf.

McMAHAN, David. Repackaging Zen for the West. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

RADCLIFFE-BROWN, A. R. Preface. En FORTES y EVANS-PRITCHARD, *African Political Systems*. London Editions, 1947.

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, 2006.