

ESTRATEGIAS DEL PODER SAGRADO: LA CONSTRUCCIÓN DE LA JERARQUÍA Y LA AUTORIDAD EN EL BUDISMO ZEN ARGENTINO¹

Catón Eduardo Carini
Universidad Nacional de La Plata - Argentina

Resumen: El artículo explora los procesos por los cuales se construyen las dimensiones del poder, la jerarquía y la autoridad en un grupo budista zen argentino. Para ello se analiza la figura del “linaje de ancestros” del cual el maestro zen recibe su autoridad en tanto último de los patriarcas y los ritos que legitiman este rol. Además veremos una serie de concepciones que presentan al maestro como un Buda actualizado, poseedor de una gran cantidad de energía vital o *ki* que lo dota de poderes mágicos. Esta fuerza se relaciona con la capacidad de gobierno en el interior de la comunidad budista y con una postura política combativa al exterior de la misma. Todo esto nos lleva a problematizar la inclusión del budismo zen dentro del marco de la Nueva Era, pues presenta características tales como una fuerte estructura de autoridad, que contrastan con las comúnmente aceptadas para los grupos de este movimiento.

Palabras-clave: Budismo zen, Argentina, poder, legitimación.

Abstract: This article investigates the processes through which the dimensions of power, hierarchy and authority are constructed within a zen buddhist group located in Argentina. With this goal, we analyze the figure of the “lineage of the patriarchs” of which the zen master, being the last one of them, receives his authority, and the rites that legitimate his position. Also, we present a series of conceptions that depict the master as a realized Buddha, in possession of a great amount of vital energy or *ki*, that provides him with magical powers. This strenght is related to his capacity as ruler of the buddhist community, and to a revolutionary political attitude towards the outside of the community. This takes us to the problem of the inclusion of zen buddhism in the framework of the New Age, as it presents aspects, such as a solid structure of authority, opposite to the ones commonly accepted features of this movement.

Keywords: Zen buddhism, Argentina, power, legitimation.

Introducción

El proceso de expansión del budismo a través de todo el planeta tiene una historia de dos mil quinientos años. En el último siglo y medio llegó a Europa y Estados Unidos, y más recientemente, a Latinoamérica. No es mucha la bibliografía que aborde esta cuestión en los países de esta última región, salvo en el caso de Brasil, pues en este país hay una creciente cantidad de investigadores abocados al estudio de este fenómeno, desde la perspectiva de las ciencias sociales.²

En un trabajo anterior (Carini, 2005) expusimos un cuadro histórico global del budismo zen³ argentino que reseñaremos brevemente. Siguiendo los planteos de Baumann y Koné⁴, diferenciamos tres momentos en el desarrollo del budismo zen en la Argentina:

Un primer momento, caracterizado por un interés teórico e intelectual en el zen, a partir de la segunda mitad del siglo XX. Literatos y filósofos, entre quienes se destaca Jorge Luis Borges, comienzan a familiarizarse con el budismo, y en particular con el zen. Aparecen las obras obra de D. T. Suzuki y Alan Watts, quienes exponen su filosofía al gran público.

Un segundo momento, a partir de mediados de los ochenta, cuando llegan los maestros japoneses Daygo Moriyama y Ryotan Tokuda a difundir el zen, al mismo tiempo que algunos argentinos van a aprender al exterior su práctica y su filosofía. Cabe mencionar que ninguno de los maestros japoneses continuó visitando al país más allá de fines de los años ochenta; los grupos que se desarrollaron fueron formados por aquellos argentinos que habían tenido su experiencia del zen en el extranjero y que, a su regreso, crearon centros de práctica de *zazen*.⁵ Entre ellos, están los maestros Jorge Bustamante, Ricardo Dokyū y Augusto Alcalde.

El tercer momento se desarrolla desde mediados de la década del noventa hasta la actualidad. Está caracterizado, por un lado, por la formación de grupos de práctica de *zazen* pertenecientes a comunidades internacionales, liderados por maestros extranjeros y sus representantes locales. Por otro lado, aparecen grupos zen no tradicionales, o grupos alternativos, que incorporan algunos elementos zen, ya sean prácticas, rituales o doctrinas, dentro de un contexto que podríamos llamar de la Nueva Era. Un coordinador de un grupo con estas características explicaba que los talleres que brinda son de un estilo de zen “laico”, fuera del sistema de linaje y de ordenación tradicional⁶.

En los estudios académicos, es habitual incluir el zen dentro del complejo de prácticas y sistemas de pensamiento denominados Nueva Era. Creo que esta inclusión es apropiada, aunque sólo es aplicable a los grupos zen “laicos” o alternativos que se desarrollaron en el tercer momento mencionado. Los restantes grupos zen presentan algunas características no compatibles con los rasgos claves del movimiento de la Nueva Era.

Estos se debe a que los grupos zen constituidos por monjes budistas, ya sean argentinos o extranjeros, presentan un núcleo de continuidad con la tradición japonesa que no está presente en el zen alternativo. Esta continuidad se puede expresar a nivel de los rituales, de las practicas, o de las formas de organización social. En el presente caso abordaremos uno de estos aspectos tradicionales, la organización jerárquica de la *shanga*.⁷ Retomaremos, en el final del artículo, las implicancias que esto tiene con respecto a la relación entre el budismo zen y el movimiento de la Nueva Era.

El grupo referente de esta investigación es un caso de comunidad internacional del tercer momento de desarrollo del zen local. Es dirigido por un maestro francés llamado Stephan Kosen Thibaut, quien realiza una actividad misionera en la Argentina (y otros países latinoamericanos, como Uruguay, Chile, Bolivia y Cuba) desde hace quince años. Kosen recibió la autorización formal como maestro en 1983, de manos del líder mundial del zen *soto* Niwa Zenji, luego de la muerte de su propio maestro Taisen Deshimaru, introductor de esta escuela en Europa. Se separó a principios de los noventa de la Asociación Zen Internacional, creada por Deshimaru, y fundó su propia comunidad en Europa. A partir de mediados de los noventa comenzó a realizar visitas a la Argentina para dirigir retiros de meditación y, con el tiempo, fueron apareciendo centros de práctica de *zazen* en Rosario, Mar del Plata, Esquel, Trelew, La Plata y Córdoba, además de formarse grupos en otros países latinoamericanos como Uruguay, Bolivia, Chile y Cuba. La comunidad se constituyó formalmente como Centro Zen de América Latina y desde hace casi una década posee un templo en Capilla del Monte, Córdoba, llamado *Shobogenji*. En él se realiza el encuentro anual denominado “Campo de Verano”, durante el cual se juntan todos los practicantes latinoamericanos para llevar a cabo un mes de meditación intensiva junto al maestro Kosen.

Los miembros en Argentina son alrededor de ciento cincuenta. Son argentinos sin antepasados orientales, en su mayoría de clase media y edades que van desde los veinte a los cincuenta años.

La investigación en la cual se basa este artículo se realizó durante los años 2001 y 2004. Se utilizó el método de investigación cualitativo con observación participante durante los retiros anuales realizados en el templo zen. Además, se efectuaron entrevistas abiertas y se consultó textos escritos de circulación interna en la comunidad, la mayoría transcripciones de las palabras pronunciadas por el maestro zen durante la meditación⁸. El trabajo de campo antropológico estuvo entrelazado con una participación personal en las prácticas de meditación y con una pertenencia activa en el grupo. Esto tiene, a mi entender, dos consecuencias: ha facilitado el acceso a ciertos ámbitos, conversaciones y experiencias, otorgando la ventaja de conocer a la comunidad “desde adentro”. Por otro lado, esta circunstancia implicó el riesgo de naturalizar experiencias, por lo que en un momento posterior de análisis de datos he intentado realizar un ejercicio de deconstrucción de mi participación en el campo. Es con la convicción de que la objetividad en Ciencias Sociales está relacionada con la explicitación del contexto de producción del conocimiento, más que por una mirada aséptica del objeto de estudio, que se señalan estas circunstancias.

Tipos de liderazgo y estrategias de transnacionalización

Según Koné (2001, p. 148-150) “the institutions supporting zen Buddhist practices must define their attitude according to the tradition they are importing”, señalando a continuación que entre los primeros estudiantes de Taisen Deshimaru existen distintas posturas con respecto al zen tradicional japonés:

1) La repetición de la tradición: se trata de emular lo más posible el estilo de entrenamiento japonés. No se puede decidir que aspectos del zen son más o menos importantes, por lo tanto, lo correcto es reproducir fielmente el budismo zen “original”.

2) La adaptación de la tradición: es frecuente la idea de que es indispensable innovar. Este es un lento proceso, donde los cambios son colectivamente examinados y aprobados. Esta postura está relacionada con una intención explícita de reformar la tradición del zen japonés.

3) Actitud crítica hacia la tradición: la occidentalización del zen implica mantener su esencia y descartar todos los “decorados culturales”. Los cambios son mucho más radicales que las adaptaciones anteriores.

4) “Pedir prestada” la tradición: el zen es reinterpretado en nuevos y diferentes contextos. Su cosmología y práctica es incorporada a diferentes grupos: desde centros cristianos, a terapias y técnicas asociadas con la Nueva Era.

El trabajo de campo revela que el maestro zen del grupo estudiado sostiene una actitud de “crítica hacia la tradición”, según la clasificación de Koné reseñada arriba. Esto implica que los aspectos considerados negativos son abandonados, otros son conservados y algunos son reformulados. Taisen Deshimaru frecuentemente criticaba el zen japonés diciendo que los monjes no practicaban zazen y sólo les interesaba realizar ceremonias para recibir las donaciones de los laicos. La actitud crítica hacia la tradición de Kosen Thibaut incluye frecuentes denuncias de esta situación.

Por otro lado, las adaptaciones propiciadas son la revalorización de la práctica en la sociedad: el ideal es un nuevo tipo de monje zen que no vive en un templo ni pasa todo su tiempo meditando, sino que, sin descuidar su práctica, vive la vida cotidiana en el seno de la comunidad secular:

Así, la enseñanza de Deshimaru -y también de Kodo Sawaki- fue que no solamente los monjes que viven en monasterios pueden despertarse, también cualquier persona adentro de su simple vida humana. Esto es para mi la nueva forma del zen del futuro, se puede practicar seriamente viviendo también su vida, por ejemplo con su familia, con su trabajo, con niños... Esto es muy difícil. Todavía practicar en un monasterio sin tener mujer, ni familia, ni casa ya es muy difícil... Pero existen muchos ejemplos de gente que viven una vida muy intensa en la sociedad (...) pero que en realidad dedican la raíz de sus vidas al zazen.⁹

Los aspectos de la tradición japonesas que son conservados son los rituales y las ceremonias, la organización jerárquica de la *shanga* y la autoridad centrada en la figura del maestro zen.

El planteo de este trabajo es que el modelo de autoridad centralizado, del tipo de patriarca zen, es uno de los aspectos de la tradición japonesa que se ha conservado en el presente caso, como estrategia de institucionalización del zen en el ámbito de la Argentina. Este estilo de liderazgo fue el utilizado por Taisen Deshimaru al realizar su misión en Francia: él era considerado por sus discípulos como el “Bodhidarma de los tiempos modernos”, que había llevado el zen de Japón a Europa, al igual que aquél lo había llevado de la India a la China. Es con esta investidura de “patriarca que lleva el verdadero zen a una nueva tierra” que el antiguo

discípulo devenido en maestro, Kosen Thibaut, llega a la Argentina. La figura del patriarca zen se recrea mediante un proceso de construcción de autoridad que centraliza el poder en manos del maestro. ¿Cómo se construye este poder, cuáles son los enunciados y las narrativas que tejen el sustento simbólico del mismo? Como veremos, esta construcción se basa en una práctica discursiva del maestro zen que hace referencia a una serie de temas específicos: el “mito fundador” del linaje zen, el rito de la transmisión del *dharmā*¹⁰, la concepción del maestro como un Buda actualizado, la cosmología zen relacionada con el poder sagrado y secular, y la revolución como ideología política.

Seguiremos las conceptualizaciones de Balandier (2004)¹¹ sobre el poder y la política para explorar estos temas que se constituyen y legitiman el rol jerárquico del maestro zen en el caso estudiado.

El linaje zen

Una figura discursiva central en las enseñanzas del budismo zen es la 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 Kesa¹². 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 Eibeí 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 de el maestro, quién es el maestro del maestro del maestro, hasta Buda. Eso es lo importante. Al final, se transmitió hasta mi maestro, Tasién Deshimaru. Es el Bodhidharma de los tiempo modernos (...) Mi maestro transmitió el Zen en Francia¹³

Balandier (2004, p. 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 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 dice Balandier (2004, p. 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, p. 90).

Los practicantes que reciben la ordenación en el zen pasan a incorporarse al linaje mítico. Reciben un documento denominado 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. Vemos entonces 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.

Hay grupos zen argentinos en los cuales hemos realizado una investigación preliminar, que tienen una organización social más horizontal. En ellos el maestro o instructor se considera como un amigo espiritual o “hermano mayor en el *dharma*”¹⁴ y, generalmente, no se hace tanta referencia al linaje de ancestros. Pero en los grupos con un poder centralizado en el maestro, la referencia a los mismos es de primaria importancia. El líder se convierte entonces en el punto de unión entre el linaje actual, constituido por los vivos, y el linaje idealizado portador de los valores últimos, constituido por los ancestros.

El *shijo* y la transmisión del *dharma*

La comunidad de ancestros que constituye un linaje zen 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 esta 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 cosa*¹⁵

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”.¹⁶ 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 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, p. 43) relata como 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 Niva 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 tomo 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 mas cercano al del legado de una enseñanza:

Si yo les explico lo que es el zen, es eso, el zen es $\zeta\alpha\zeta\epsilon\eta$; y el zen es la esencia del budismo, que se transmitió -no es alguien que lo inventó- es la trasmisión de maestro a discípulo: Buda le transmitió a su discípulo Mahakashyapa, Mahakashyapa lo transmitió a Ananda, etc, etc... hasta hoy durante 82 generaciones. El Zen se transmitió de maestro a discípulo, es la particularidad⁷

Aquí lo que los patriarcas le dejan como herencia a sus discípulos es la práctica de $\zeta\alpha\zeta\epsilon\eta$, 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* (jap), 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 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.

El maestro zen

Para comprender la importancia de la figura del maestro en el zen, es necesario abordar la noción de los “tres tesoros del budismo”: el Buda, el *dharmā* y la *shangā*. 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. Como hemos visto, el maestro zen es del linaje de los Budas, ha recibido la transmisión, esa “energía que pasa de un recipiente al otro sin volcarse”, a través de casi cien generaciones. De modo que para el grupo zen que estamos estudiando, el maestro reactualiza en el momento presente al Buda de hace dos mil quinientos años. 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 Nima¹⁸

Hay otras escuelas en las que el Buda es invocado y venerado. Los antiguos *sutras*¹⁹ son estudiados en profundidad, pues revelan la palabra del iluminado, el “verdadero *dharmā*”. Sin embargo, en el zen, el *dharmā* 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.

El trabajo de campo ha revelado que, en el grupo estudiado, las lecturas de los *kausenes*²⁰ del maestro zen y de su maestro Taisen Deshimaru (que publicó alrededor de quince libros, muchos traducidos al castellano) ocupan el lugar central en las preferencias de los integrantes de la comunidad; los antiguos *sutras* del Canon Pali²¹ tienen, en cambio, un lugar muy secundario. De modo que tenemos un Buda y un *dharmā* 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 sino 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 zen, pues consolida su estatus al considerar su rol como un requisito indispensable para una práctica acertada.

Teorías nativas del poder

Las nociones indígenas hablan de una fuerza que es la sustancia del poder. 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 mágico-religiosos (Balandier, 2004, p. 182).

La noción japonesa de “*ki*” es el término nativo relacionado con el poder y la energía en el zen²². El *ki* se obtiene mediante la práctica de la meditación, especialmente mediante el dominio de las técnicas respiratorias.

Deshimaru (1997) cuenta el caso de un antiguo maestro que tenía un *kei* tan fuerte que podía matar una rata concentrando la mirada sobre ella. El *kei* es el “poder vital”, la energía cósmica que mediante la práctica de la meditación se transforma en energía personal. Por ejemplo, los *samurais* de la antigüedad buscaban desarrollar su poder para el combate entrenando en monasterios budistas para desarrollar su *kei* (Deshimaru, 1993).

En las conversaciones informales durante el trabajo de campo, 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 *sidhis* o poderes sobrenaturales, propios de los que se han iluminado²³.

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*²⁴, a la respiración agitada y arrítmica, el *pranayama*,²⁵ 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, p. 101-105).

De modo que tenemos un fundamento simbólico del poder, relacionado con la práctica de la meditación como ascetismo dirigida a acumular “energía vital” y lograr tanto los poderes sobrenaturales como la capacidad de gobernar a los hombres.

La dimensión política

El maestro zen representa un centro de acción política en dos sentidos diferentes: una acción política al interior de la comunidad, y una acción política al exterior de la misma.

La primera 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, p. 63). El maestro zen supervisa los asuntos que van desde lo ceremonial a lo administrativo. El mismo Kosen se refiere 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.²⁶

Pero lo que queremos destacar aquí es que el “derecho reconocido” del que habla Balandier, es posible porque, en términos de Berger (1971, p. 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”.

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 sociedad²⁷. 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 tuvieron 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, 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 locos.²⁸

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 controlar.²⁹

Como vemos, la meditación es vista como una fuente de poder que va a cambiar la sociedad. Es propuesta por el maestro zen 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.

Conclusión

Como dijimos al principio, la estrategia de transnacionalización del zen adoptada en el caso estudiado implica una postura con respecto a la tradición que critica algunos aspectos, mantiene otros y también realiza algunas innovaciones. La autoridad centralizada en la figura del maestro zen es uno de los aspectos que permanece e incluso es realzado.³⁰ Esto incluye una construcción discursiva de un linaje de ancestros del cual el maestro recibe su autoridad en tanto último de los patriarcas; una ceremonia

que legitima este rol y da cuenta de la transmisión que une a los muertos con los vivos. Además existen una serie de concepciones que presentan al maestro como un Buda actualizado, poseedor de una gran cantidad de energía vital o *ki* que lo dota de poderes mágicos; esta fuerza se relaciona con la capacidad de gobierno en el interior de la *shanga* y con una postura crítica y combativa al exterior del la misma.

Con respecto la relación entre el budismo zen y el movimiento de la Nueva Era, del presente estudio se pueden deducir algunas similitudes y diferencias entre ambos. Según Carozzi (2000, p. 145-150), el marco del movimiento de la Nueva Era valora de manera positiva “la supresión de jerarquías de poder establecidas, o su inversión, como motores de la evolución espiritual y la transformación positiva de la humanidad”, al tiempo que “la afirmación de la autonomía individual y la supresión del ejercicio del poder sobre el accionar, las creencias y las decisiones ajenas”. En este sentido, podemos decir que un grupos budista zen que, como en el presente caso, mantienen cierta continuidad con el modelo tradicional, aunque tienen muchos puntos de contacto con la Nueva Era, no comparte la valoración de la supresión de las jerarquías y el ejercicio del poder; por el contrario, legitima ambos factores mediante un proceso de construcción de la figura de maestro en tanto “patriarca del linaje del Buda”, que contiene ideas específicas sobre las relaciones de lo sagrado con el poder y la política. Otra de las características que el marco interpretativo de la Nueva Era presenta es el rechazo de la identificación con grupos e instituciones estables y el valor dado a la circulación permanente de sus miembros. En el grupo zen estudiado, por el contrario, la pertenencia y la permanencia en la institución se torna de primera importancia para la legitimidad de la enseñanza y la autenticidad de la *shanga*.

De todos modos, las relaciones de los practicantes zen con la Nueva Era observadas en el campo son ambiguas, pues aunque muchos de los miembros del grupo adscriben a prácticas y terapias características de dicho movimiento (gemoterapia, astrología, reiki, yoga, flores de Bach y homeopatía, por citar algunas), hay una general reticencia de los budistas zen a identificarse a si mismos con él. Esto se debe a que, si bien entre los miembros del zen la Nueva Era está muy estigmatizada considerándosela como superficial o banal, hay una gran coincidencia entre algunas de las características de este movimiento y la cosmovisión zen. Los puntos de contacto se relacionan con otras características de la Nueva Era planteadas

por Carozzi (2000), tales como la idea de una transformación de la humanidad basada en cambios espirituales, la existencia de un interior perfecto en el hombre y la valoración de la naturaleza.

Referencias

- BLOCH, Maurice. *Prey into Hunter: The Politics of Religious Experience*. Cambridge: Cambridge University Press, 1992.
- BAUMANN, Martin. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. *Journal of Global Buddhism*, n. 2, p. 1-43, 2001.
- BALANDIER, Georges. *Antropología Política*. Buenos Aires: Del Sol, 2004.
- BESERMAN, Perle; STEGER, Manfred. *Nubes locas, Rebeldes del Zen*. Buenos Aires: Estaciones, 1998.
- BERGER, Peter. *El Deseo Sagrado*. Buenos Aires: Amorrutu, 1971.
- CARINI, Catón. Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos. *REVER*, año 5, n. 3, p. 178-195, 2005.
- CAROZZI, Maria J. *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA, 2000.
- COLEMAN, James. *The New Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2001.
- DA ROCHA, Cristina. Being Zen-Buddhist in the Land of Catholicism. *REVER*, año 1, n. 1, p.57-72, 2001. Disponible en: <http://www.pucsp/rever/>.
- DA ROCHA, Cristina. Zen Buddhism in Brasil: Japanese or Brazilian? *Journal of Global Buddhism*. n. 1, p.31-55, 2000. Disponible en: <http://www.globalbuddhism.org>.
- DESHIMARU, Taisen. *El Zen de Dogen*. Barcelona: Edicomunicaciones, 2002.
- _____. *El zen y las artes marciales*. Barcelona: Humanitas, 1993.
- DRAGONETTI, Carmen. *Dhammapada: La Esencia de la Sabiduría Budista*. Buenos Aires: Sudamericana, 1967.
- ELIADE, Mircea. *Yoga, Inmortalidad y Libertad*. Buenos Aires: La Pleyade, 1988.
- 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. Disponible en: <http://www.globalbuddhism.org>.
- KONE, Alione. Zen in Europe: A Survey of the Territory. *Journal of Global Buddhism*, n. 2, p. 139-161, 2001. Disponible en: <http://www.globalbuddhism.org>.
- LACHS, Stuart. Means of Autorization: Establishing Hierarchy in Ch'an / Zen Buddhism in America. In: *American Academy of Religion Meeting*, 1999, Boston. Disponible en: <http://www.mandala.hr/5/aar.html>.
- PEREIRA, Ronan. Religiões Japonesas no Brasil: seu estudo e situação atual. *Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur*, Buenos Aires, n. 14, p. 4-14, dic. 2002. Disponible en: <http://www.acsrn.com.ar>.

SHOJI, Rafael. Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil. *REVER*, año 2, n. 2, p.85-111, 2002. Disponible en: <http://www.pucsp/rever/>.

SMITH, Harold. El Budismo. En: JAMES, E. O. (Dir.) *Historia de las Religiones*. Tomo II. Tercera edición. Barcelona: Vergara, 1963.

THIBAUT, Stéphane. *Zen, la revolución interior*. Buenos Aires: Troquel, 1996.

USARSKI, Frank. O Budismo no Brasil, um resumo sistemático. In: Usarsky, Frank (ed) *O Budismo no Brasil*, São Paulo: Lorosae, 2002, p. 9-33.

Notas

¹ El presente artículo es el ganador del Primer Concurso de Monografías para Jóvenes Investigadores, organizado por la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur, en 2005.

² Ver por ejemplo: Usarski, 2001; Da Rocha, 2000,2001; Pereira, 2002; Shoji, 2002.

³ El zen pertenece al budismo *mabayana* (skt.: “gran vehículo”), escuela de budismo que predomina en Tíbet, China, Japón y Corea. El budismo *hinayana* o *theravada* (skt: “pequeño vehículo”) se ha desarrollado en el Sudeste asiático. El origen del zen se remonta a la India donde es conocido con el nombre de *dyana*. Se esparce cuando el monje hindú llamado Bodhidharma 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 país se subdividió en varias líneas, las dos más importantes son el zen *soto* y el zen *rinzai*. El zen *soto* es el llamado zen “silencioso”, y a diferencia del zen *rinzai* no utiliza formalmente los *koans* (problema sin lógica aparente sobre el que el discípulo medita).

⁴ Según Baumann (2001) el budismo *theravada* se extendió al Occidente en un proceso que tuvo varias etapas, las cuales retoma Koné para el zen europeo:

- El budismo zen como texto sin contexto:

Es un período de interpretación intelectual del budismo por parte de autores occidentales (entre ellos podemos nombrar a D.T. Suzuki, Alan Watts, Hubert Benoit, Christmas Humphreys y Eugen Herrigel). El énfasis está puesto en los aspectos racionales de la religión, y la confianza en la investigación y experimentación individual, más que el dogma y la autoridad.

- La institucionalización del budismo en el Occidente:

Periodo caracterizado por la llegada a Europa y Estados Unidos de maestros zen entrenados en Asia. Se produjo un auge de la práctica del zen formal japonés en Occidente a fines de los años cincuenta hasta los ochenta, tras lo cual el budismo tibetano pasó a primer plano.

- EL budismo en una era de pluralismo religioso:

Durante los últimos veinticinco años el zen se ha establecido como una opción más dentro de la oferta budista institucionalizada en Occidente. Hay una gran variabilidad de tradiciones, linajes y escuelas. Muchos instructores occidentales que habían entrenado con maestros japoneses han comenzado a liderar centros zen.

⁵ *Zazen* (jap): práctica de la meditación sedente, central en el budismo zen.

⁶ Entrevista a Osvaldo Ribot, coordinador de los talleres de meditación zen en la *Fundación Amigos del Tao*, realizada en febrero de 2005.

⁷ *Shanga* (skt): comunidad budista de monjes y laicos que siguen a un maestro.

⁸ Parte de este material está disponible en el sitio web www.zen-deshimaru.com.ar

⁹ Kosen Thibaut, enseñanza oral durante zazen, campo de verano de Córdoba, Argentina, Febrero de 2002.

¹⁰ *Dharma* (skt.): en este trabajo significa “enseñanza, doctrina”, que es uno de sus muchos significados.

¹¹ En su estudio de la dimensión política de las sociedades sin Estado, este autor señala que la antropología política estudia las instituciones y prácticas que aseguran el gobierno de los hombres, y el sistema simbólico en que se fundan. Las nociones de poder y legitimidad son claves en el estudio de lo político. El poder es la capacidad de producir efectos, de actuar efectivamente sobre las personas y las cosas. Es un factor por el cual los individuos y los grupos luchan, y a la vez limita la competencia entre aquellos. De modo que el poder es un efecto de la competencia al mismo tiempo que un modo de contenerla. Para Balandier, la finalidad más importante del poder es defender a la sociedad de sus debilidades, de promover el respeto a las reglas que la fundan: es un factor necesario para el orden interno y un resguardo contra la entropía del sistema. Pero el poder implica una asimetría en las relaciones sociales, supone relaciones de dominación y de subordinación, y también una legitimación de esas relaciones.

¹² *Kesa* (skt) hábito de monje, hecho con telas cosidas y teñidas de color ocre. En el zen el maestro entrega a su sucesor el kesa y el cuenco como símbolos de su transmisión espiritual.

¹³ Conferencia en el *dojo* (jap: lugar donde se practica la meditación) de Buenos Aires, marzo de 1994.

¹⁴ La diferenciación de dos estilos de maestros budistas, ya sea el “patriarca” o el “amigo espiritual” se desarrolla en Coleman, 2001.

¹⁵ Kosen Thibaut, enseñanza oral durante el zazen, dojo de la Habana, Cuba, noviembre de 2001.

¹⁶ Kosen Thibaut, *mondo* (jap: pregunta-respuesta) virtual, disponible en www.zen-deshimaru.com

¹⁷ Kosen Thibaut: conferencia en el *dojo* de Montevideo, Uruguay, diciembre 1995.

¹⁸ Kosen Thibaut, *mondo* del campo de verano de Barcelona, España, Julio de 2000.

¹⁹ *Sutra* (skt): texto que contiene las palabras del Buda.

²⁰ *Kusen* (jap): enseñanza que el maestro zen pronuncia durante la meditación.

²¹ 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.

²² Esta palabra japonesa tiene una gran diversidad de significados, en este caso nos referimos a ella específicamente como “energía” o “fuerza vital”, ya que es el sentido que le dan los propios practicantes de zen en el grupo estudiado.

²³ 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, etc.

²⁴ *Asana* (skt): postura de Hata Yoga, una de ellas es el loto, la postura de la meditación.

²⁵ *Pranayama* (skt): técnica respiratoria del Yoga.

²⁶ Kosen Thibaut, *mondo* campo de verano en Chivilcoy, Argentina, Febrero de 1995.

²⁷ Ver por ejemplo Besserman y Steger, 1998.

²⁸ Kosen Thibaut, mundo Campo de Verano en Chivilcoy, Argentina, Febrero 1995.

²⁹ Kosen Thibaut, Ib.

³⁰ Según el maestro zen argentino Ricardo Dokyu, quien estudió en Japón diez años, la figura del maestro zen no tiene gran importancia en los monasterios japoneses tradicionales. El rol del maestro en ese país sería en la actualidad una formalidad administrativa.