

# LA CEREMONIA DE ORDENACIÓN ZEN: ETNOGRAFÍA DE UN RITO DE PASO EN EL BUDISMO ARGENTINO

Catón Eduardo Carini  
Universidad Nacional de La Plata - CONICET\*

**Resumen:** El presente artículo efectúa una exploración etnográfica de los ritos de paso del budismo zen argentino, en particular las ordenaciones monásticas. Indaga el significado de la vestimenta sagrada (*kesa*) y el rol que juega 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, describe la ceremonia en sí misma, sus distintas secuencias y las representaciones asociadas. Y, por último, propone una interpretación de estas prácticas en torno del valor que éstas adquieren como mecanismo de objetivación simbólica de un nuevo *habitus* religioso y como una forma de incorporar al practicante a un linaje sagrado que se remonta al mismo fundador del budismo.

**Palabras clave:** Budismo zen, Argentina, Ritos de paso, *habitus*.

**Abstract:** This article is an ethnographic approach to the Argentinean Zen Buddhism passage rites, particularly the ones in monastic orders. It explored the meaning of the sacred clothing (*kesa*) of the monks and its roll in both the social construction of ordination and the individual appropriation of certain ritual objects as symbols of subjective change. Then, the ceremony is described as, its different stages and its associated representations. Lastly, an interpretation of these practices is provided addressing the value they acquire as a mechanism of symbolic objectivity of a new religious *habitus* and as a way of including the practitioner in a sacred lineage that goes back in time to the very beginning of Buddhism.

**Keywords:** Zen Buddhism, Argentina, Rites of passage, *habitus*

## Introducción

El budismo trascendió las fronteras de Asia, protagonizando un proceso sociorreligioso de transnacionalización de prácticas y representaciones novedosas en Occidente<sup>1</sup>. Diversos autores, tales como Bell (2002), Coleman (2001), Freiburger (2001), Tweed (2002) y Wallace (2002), han abordado el estudio de este fenómeno desde una perspectiva histórica y

sociológica que toma en cuenta los cambios, adaptaciones y dilemas que conlleva el establecimiento de centros budistas en Occidente. Asimismo, otros investigadores han realizado trabajos más específicos y regionalmente acotados, que tratan sobre las particularidades del budismo en Europa (Baumann, 2001, 2002; Koné, 2001; 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).

De todas formas, es preciso mencionar que los estudios en América Latina son escasos, a excepción del caso de Brasil, en donde varios investigadores tienen una amplia experiencia en el estudio del tema que aquí nos ocupa (cf. Alves, 2004; Madalena Genz, 2005, 2006; Pereira, 2002, 2007; Rocha, 2000, 2001; Shoji, 2002, 2006; Usarski, 2002a, 2002b, 2004, 2006a, 2006b).

Con el fin de aportar al conocimiento del proceso de dispersión del Budismo en Occidente y, además, al estudio de una de las minorías menos investigadas del campo religioso argentino, aquí proponemos describir y analizar una de sus instituciones más importantes: la ceremonia de ordenación. Siguiendo el trabajo pionero de Arnold Van Gennep (1986) y los desarrollos posteriores de Víctor Turner (1974, 1999), responderemos a la pregunta de por qué es importante ordenarse dentro del contexto de una comunidad zen, mostrando la lógica de este rito de pasaje a través de la exploración de las prácticas que implica y la significación que tiene para sus propios protagonistas.

A fin de situar la problemática es preciso advertir que esta religión dispone de una serie de ritos de pasaje –no limitados a las ordenaciones– que señalan e instituyen momentos vitales tales como el nacimiento, el casamiento y la muerte en la trayectoria de un sujeto. En efecto, una de las principales funciones sociales del budismo, 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.

Sin embargo, en el budismo zen tal como se ha desarrollado en la Argentina no se realizan ninguno de estos rituales. Ocasionalmente se puede dedicar una ceremonia a algún practicante -o familiar de un practicante- fallecido o enfermo. También hemos tenido noticias de casamientos efectuados 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.

El rito de pasaje verdaderamente central en el zen local –del cual nos ocuparemos en este trabajo– es la ceremonia religiosa por la cual una persona “se ordena”. Existen dos tipos de ordenaciones que por lo general se suceden cronológicamente. Primero, la toma de votos o preceptos –en algunos grupos llamada “ordenación de *bodhisatva*”<sup>2</sup>–, un rito por el cual un practicante, sin dejar de ser laico, “toma refugio” en los “Tres Tesoros del budismo” (el Buda, el *Dharma*<sup>3</sup> y la *Sangha*<sup>4</sup>), y acepta regir su vida por los preceptos morales de esta religión. Y segundo, la ordenación de monje, en la cual un *bodhisatva* consagra su vida a practicar y difundir el budismo zen.

Por lo general, cualquier persona que lo desee se puede ordenar de *bodhisatva* sin importar el tiempo de práctica que lleve en el zen. Se requiere coser un *rakusu* (una tela cuadrada que se cuelga al cuello y que es una miniatura del *kesa* o hábito de monje), y pedir la ordenación mediante una carta dirigida al maestro que exprese este deseo. Muchos de los practicantes tardan años en ordenarse de *bodhisatva*, mientras que algunos nunca lo hacen. A su vez, un miembro que fue ordenado de *bodhisatva* puede, si lo desea, solicitar la ordenación monástica. Para esto necesita contar con algunos años de práctica (alrededor de cinco), escribir una carta de petición al maestro y obtener su aprobación.

Como primer paso para analizar el sistema de ordenaciones del budismo zen argentino, es importante examinar el simbolismo de las vestimentas rituales –el *kesa* y el *rakusu*– que los practicantes se 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.

Pero antes, es preciso mencionar que el presente trabajo es parte de una investigación antropológica del budismo zen en la Argentina, realizada desde el año 2004 hasta el año 2009, la cual incluyó observación participante, realización de entrevistas e historias de vida y el análisis de documentos internos. No ahondaremos a lo largo de este estudio en la historia y características de cada uno de los grupos locales de esta religión. No obstante, sin embargo, es preciso decir algunas palabras acerca de la *Asociación Zen de América Latina* (AZAL), debido a que, por cuestiones de espacio, en este artículo nos restringiremos a esta organización, dejando abierta la posibilidad de realizar un estudio más abarcador y comparativo en futuros escritos<sup>5</sup>.

La AZAL es el centro zen más grande de Argentina y el único que cuenta con un templo propio: su maestro –un francés llamado Stéphane Thibaut- lleva a cabo una actividad de difusión en Latinoamérica desde principios de los años noventa, continuando con la labor misionera de su propio maestro, el japonés Taisen Deshimaru, quien dio a conocer el zen en Europa durante la década del setenta. Actualmente esta organización tiene centros de práctica en Buenos Aires, Rosario, La Plata, Córdoba, Mar del Plata, Villa Gesell, Trelew, Bariloche y Santa Fé, además de un templo (llamado *Shobogenji*) ubicado en la falda del Cerro Uritorco, en Capilla del Monte. En el mismo se realizan los “Campos de Verano”, costumbre que se remonta a una tradición milenaria. Se dice que en la época del Buda, sus discípulos viajaban por todo el país durante la mayor parte del año, pero en la estación de las lluvias, cuando era difícil trasladarse, se congregaban durante tres meses en algún lugar –generalmente prestado por algún simpatizante rico- para practicar meditación juntos.

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

Para los practicantes zen, los *kesas* y los *rakusús* son 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* (don ceremonial) más grande que se puede otorgar 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<sup>6</sup> que habla del *kesa* (“*Kesa Kodoku*”), transmite para sus discípulos occidentales el valor simbólico y la forma tradicional (con gráficos y medidas) de hacer y usar distintos tipos de *kesas* y de *rakusús*. 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 trasmisión 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 (Taisen Deshimaru, *El Libro del Kesa: Kesa Kudoku*. Barcelona: Edición Integral, 1978, p. 27).

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

El principio de trasmutación del *kesa* se asocia simbólicamente a otros dominios, más allá de la materialidad de la vestimenta misma. A nivel humano, representa la posibilidad de que el ser más imperfecto, vil e incluso malvado se transforme en el más santo, puro y bello. 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.

Aún más, 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* (la iluminación) es como el agua, y los *bonnos* (los deseos, ilusiones y aflicciones) como el hielo: cuanto más hielo haya al principio, más agua habrá al final; i.e. cuanto mayor ilusión existe antes, más comprensión se producirá después.

Junto a los simbolismos anteriormente mencionados, existen otras representaciones nativas vinculadas al hábito ceremonial. Se dice que 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, el trabajo y los dones de la tierra. Además, el maestro Thibaut ha mencionado en ocasiones que el dibujo es análogo a ciertas 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, el cosmos y la verdad universal.

Por otra parte, el *kesa* es el más importante símbolo de la trasmisión, el legado de maestro a discípulo de la *gnosis* espiritual que consagra -y legitima- a un maestro zen. Cuando un patriarca “trasmite el *dharmā*”, le entrega su

*kesa* al discípulo, reconociéndolo simbólicamente y autenticándolo como maestro sucesor de su linaje<sup>7</sup>. El siguiente fragmento de una entrevista con un monje zen<sup>8</sup> ilustra varios de los significados de los hábitos rituales:

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

Además, los *kesas* o los *rakusús* poseen, en tanto objetos rituales, propiedades extraordinarias. Se considera al acto vestirlos o de confeccionarlos (e incluso de sólo tocarlos) como generador de grandes méritos<sup>9</sup>, e incluso de una protección mágica contra todo tipo de males:

Si tenéis un *kesa* o un *rakusu* podéis cortar vuestros *bonnos* (ilusiones), 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 (Taishen Deshimaru, *El libro del Kesa*, p. 43).

En este sentido, frecuentemente hemos observado a los practicantes vestir el *rakusu* para, por ejemplo, realizar un viaje. Y 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 trasmutación de deseos y emociones negativas, sino que también posee una “eficacia simbólica” (Lévi-Strauss, 1994, p. 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*<sup>10</sup> 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 bellas. Pero el hecho de vestir cada mañana el gran *kesa* transforma el comportamiento. Las posturas de *zazen*<sup>11</sup> se hacen más fuertes y respetables (Taisen Deshimaru, *El libro del Kesa*, p. 43).

Este efecto cuasi mágico es experimentado por nuestros interlocutores, quienes frecuentemente comentan en diálogos informales que algo cambia en su ser al realizar meditación ataviados con un *kesa* o un *rakusu*. A propósito de esto, un practicante<sup>12</sup> decía:

Hay veces que he usado *rakusu* para servir la *guenmai*<sup>13</sup>, y cambia muchísimo, ¿no?, cambia muchísimo la práctica con *rakusu*, y hay veces que he usado un *kesa* 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 un monje<sup>14</sup> relata los cambios que nota en la percepción de su propio cuerpo al vestir un *kesa*:

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.

Como vemos, la eficacia simbólica de las vestimentas rituales opera en la subjetividad globalmente, comprometiendo incluso la percepción de la propia corporalidad. 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 *rakusús*.

## Liminaridad, reflexividad y ritual: prácticas previas a 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 y promueven movimientos en el sistema de posiciones que constituyen la estructura social. La primera fase -de separación- implica la segregación de un grupo o un individuo de su situación previa; 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 tampoco es lo que será. En este momento, la persona ocupa una posición interestructural, pues no se ubica en su lugar previo, y todavía no es un miembro pleno de su clase futura. En la última fase, el período de agregación, el sujeto alcanza plenamente un nuevo estado, que generalmente implica el acceso a una serie de derechos y deberes.

En nuestro caso, el momento de segregación comienza con la decisión de ordenarse y está caracterizado por una serie de prácticas rituales que distinguen al que está transitando por este rito de pasaje del resto de los practicantes. A su vez, estas generan una “*communitas*” o grupo de camaradería (Turner, 1999, p. 110-112) compuesto por los que se encuentran en su misma situación. La actividad preparatoria de la ordenación más relevante es la costura de los atuendos ceremoniales zen cuyo simbolismo analizamos anteriormente: el *kesa* y el *rakusu*. Vemos el siguiente fragmento de una entrevista de un monje zen<sup>15</sup>:

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* (...) La costura del *kesa*, hay una forma tradicional de coserlo, que se trata, uno siempre va a tratar de acercarse a esa forma tradicional<sup>16</sup>, 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.



La cita anterior nos remite a algunos temas medulares en el zen, sobre todo, del tradicionalismo y la sacralización de actos simples que se constituyen en verdaderas *tecnologías del ser* (Foucault, 1990, p. 48) que promueven la transformación de la subjetividad y la constitución de un *habitus* caracterizado por la atención<sup>17</sup>. En el siguiente fragmento de una entrevista podemos observar el otro rasgo clave de la costura que mencionamos anteriormente: la *communitas* que promueve. Un practicante<sup>18</sup> relata:

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.

Durante los Campos de Verano de la AZAL, sobre todo en las últimas semanas, el sector de la costura bulle de intensa actividad. Allí los practicantes que se van a ordenar –que suelen ser alrededor de cincuenta personas– cosen los *rakusu* y los *kesas*, dirigidos por la monja antigua encargada de la costura. Debido a que un *rakusu* requiere de 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. 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 que forma la *communitas*.

Ciertas prácticas y representaciones propias del período liminar 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 (Turner, 1999). En este sentido, la costura de los hábitos rituales zen es un momento caracterizado por el ejercicio de reflexividad al que refiere Turner. Veamos la siguiente declaración de una monja zen<sup>19</sup> 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 cosan. También es bueno coserlo a mano, aunque también se puede coser con maquina (risas)

Además, unos días antes de la ordenación los aspirantes deben presentar una carta al maestro donde le solicitan 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 este ritual. Los más antiguos pueden expresar su punto de vista, aunque es notorio que se deja bastante lugar para que cada practicante encuentre su propio significado. De modo que el sentido de la ordenación es a la vez individual y colectivo, y es esta formulación original –con ciertos rasgos estructurales compartidos–, la que es expresada en la carta al maestro.

Para ilustrar este punto, y comprender mejor el sentido que le adjudican a la ordenación sus propios protagonistas, transcribiremos algunos fragmentos de entrevistas realizadas a tres practicantes. El primer monje<sup>20</sup> relata:

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 Estéphane, 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 por qué 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 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 por qué 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.

Otro monje<sup>21</sup> explica:

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 otro 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.

Y el tercer monje<sup>22</sup> responde:

Y bueno, la significación, así a *grasso* modo, de la ordenación de *bodhisatva* por ejemplo, que es donde uno cronológicamente comienza, es cortar el eslabón del *karma* que uno trae ¿entendés? O sea, uno viene, digamos, con un *karma* de nuestros padres, de nuestros abuelos, viene como siempre continuándolo, somos la continuación de eso. Cuando uno recibe la ordenación cortás el eslabón, se corta, y ya entrás a recibir los tres tesoros, o sea, ya sos un hijo de Buda: 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* (la iluminación) 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, es muy fuerte, muy fuerte (...) al mismo tiempo es un compromiso, te comprometés un poco más... 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...

Más adelante retomaremos estas representaciones relacionadas con el significado de la ordenación, situándolas en relación con el simbolismo del ritual en sí mismo. Ahora nos interesa apuntar que otra práctica ritual propia del período de liminaridad en la ordenación es la tonsura. Esta simboliza el abandono de la apariencia, el acto de mostrar el “verdadero rostro”, sin adornos, “como un bebé”. Se dice que el cabello simboliza los deseos y las ilusiones, y cortarlo implica trascenderlos. En una entrevista, un monje<sup>23</sup> 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 en un 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 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 del simbolismo de la ordenación, la internalización del significado tradicional de la práctica de la tonsura, junto a la reformulación subjetiva y original de su sentido. A partir de aquí, vamos a centrarnos en el momento culminante del rito de pasaje estudiado, es decir, la ceremonia de ordenación propiamente dicha.

## La ceremonia de ordenación

La siguiente descripción etnográfica reconstruye la ceremonia de tal como se realizó en los años 2004, 2007 y 2008 en el Templo *Shobogenji* de la AZAL<sup>24</sup>, un centro budista que, como mencionamos, está dirigido por el maestro francés Stéphane Thibaut. Por lo general se efectúan el último día del Campo de Verano, luego de dos días de *sesshin* (período de práctica intensiva), durante el mediodía. Se convoca a los que se van ordenar<sup>25</sup> a las 11.30 horas en el *dojo* para realizar un ensayo del ritual, y al resto media hora más tarde. La ceremonia comienza cuando el maestro marcha lentamente hacia el *dojo* desde su habitación, situada a unos ciento cincuenta metros, acompañado por un séquito de cinco mujeres: dos “campanitas” (mujeres que tocan unas campanas de mano a medida que avanza el maestro), la secretaria y dos monjas más que llevan los *rakusús* caligrafiados.

Después de entrar al recinto sagrado, el maestro coloca un poco de incienso sobre el carbón encendido del altar, y todos realizan tres prosternaciones. Luego toma una rama de pino, la moja en el agua y salpica hacia las cuatro direcciones en señal de bendición. Posteriormente, el maestro recita un *sutra* en japonés, llamado *San Ki Rai Mon* (“Sobre de los tres tesoros”) que es una veneración a los tres tesoros del budismo: “Nosotros veneramos al Buda, nosotros veneramos el *dharmā*, nosotros veneramos la *sangha*”. Suenan las *claquetas* y la gente que se va a ordenar hace una prosternación en la dirección en la cual vive su familia. Posteriormente, el maestro lee un texto en español, llamado “Hombres y mujeres de bien”, el cual transcribo:

La fuente original de nuestro espíritu es tranquila y el océano del *dharmā* 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 (...) 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 sociedad. Si os retiráis del mundo de la sociedad 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<sup>26</sup>. Entre todos los meritos, volverse un verdadero monje y hacer *zazen* es el más alto (...) 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 (...) Podréis volveros la persona más elevada y respetada de toda la humanidad (...).

A continuación, el *shuso* (el monje a cargo) va tomando los *kolomos*<sup>27</sup> 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 una navaja en la cabeza del que se ordena, en las cuatro direcciones, efectuando una tonsura simbólica<sup>28</sup>. 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 colocárselos 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, y el que se va a ordenar grita “Sí, Sí, Sí”: entonces el maestro corta el mechón con la tijera. El corte de este mechón simboliza el último rastro de apego al estado profano, y decir “sí” es aceptar cortar con eso y tomar refugio en los tres tesoros del budismo.

Después el *shuso* 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. Generalmente, en cada ordenación los nombres presentan una palabra que está presente en todos ellos, como por ejemplo “*shin*” (espíritu) o “*ku*” (vacuidad)<sup>29</sup>.

Existe cierto tabú con respecto a los nombres de ordenación. El nombre de *bodhisatva* se puede pronunciar en voz alta y revelar a los demás, en cambio el de monje sólo se enuncia durante la ceremonia de ordenación y para referirse a alguien después de muerto. 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<sup>30</sup>.

Aquí nuevamente los antiguos ayudan a los nuevos monjes a colocarse los *rakusus*, tras lo cual finaliza la ordenación monástica y los *bodhisatvas* deben pasar al frente. El maestro vuelve a bendecir con el agua y la rama de pino hacia las cuatro direcciones, y luego recita, como en la ordenación previa, 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 estos dicen “Sí, Sí, Sí”. Entonces el maestro dice en japonés los diez *kai* o preceptos, y luego vuelve a repetir uno por uno seguido de su traducción al español y una breve explicación<sup>31</sup>, tras lo cual, todos los presentes en el dojo gritan “Sí, Sí, Sí”.

Inmediatamente se canta –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 *dharmas*, 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* y se lo entrega a cada uno, y los antiguos ayudan a los *bodhisatvas* a colocárselos. Entonces, como cierre de la ceremonia de ordenación, todos cantan el *Hannya Shingyo*<sup>32</sup> (el *Sutra del Corazón*).

A partir de aquí se realizan otros ritos que, aunque no oficiales, son tan importantes como los anteriores, pues señalan lo que podemos identificar como la fase de agregación del rito de pasaje descripto: la foto general, el brindis, las felicitaciones efusivas de todo el mundo hacia los nuevos ordenados y, más tarde, un almuerzo con algún plato especial que incluya carne y vino<sup>33</sup>, además de música y baile.

## Muerte, renacimiento y compromiso religioso en la ordenación zen

En este apartado resaltaremos algunas cuestiones importantes sobre la ordenación zen, las cuales surgen a partir de las entrevistas realizadas a monjes y *bodhisatvas* sobre el significado que para ellos tiene este rito de pasaje, junto con el análisis del simbolismo del ritual en sí mismo.

En primer lugar, es notorio como este rito pone en juego símbolos relacionados con un cambio personal, con una ruptura o un quiebre en la trayectoria subjetiva del practicante. La ceremonia representa esta ruptura con nociones estrechamente ligadas a la idea de muerte y renacimiento. Tal como señala Turner (1974, 1999), se muere metafóricamente 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, por extensión, dentro del linaje de maestros ancestrales. Según Turner (*ibid.*), 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 figurada. A su vez, también existe un movimiento complementario al anterior, con representaciones asociadas al renacimiento.

En el zen podemos considerar la afeitada ceremonial como una muerte y un signo de ruptura con el pasado, que luego encuentra un sentido complementario con la alusión al renacimiento: el rostro, se dice, “es como el de un bebé”, aparece la “verdadera cara”<sup>34</sup>. Además, como vimos, se recibe ropa nueva —el *kolomo*, el *kesa* y el *rakusu*— que cubre la desnudez

ritual del iniciado (el *kimono* blanco de los monjes se considera como ropa interior), 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 ya hemos referido, tradicionalmente se confeccionaba con telas ligadas a la noción de impureza, tales como mortajas, paños de menstruación, géneros empleados en los partos, etc. Es importante resaltar que estas telas también 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). Se puede, entonces, sostener 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 una camadería ritual dentro de la comunidad más amplia. Completa este renacimiento la transmisión de un *ethos* religioso -los preceptos- que guiará 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 trasmisión, unidos por una línea continua, desde el Buda hasta el maestro actual.

En segundo lugar, es fundamental recalcar que la ordenación implica un compromiso personal con el zen, específicamente, con la práctica del *zazen*. Esto supone 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. Se trata de un compromiso individual, subjetivo, una materialización del sentimiento de haber encontrado un lugar en el cual depositar su fe en el propio cambio. Sin embargo, 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, puesto que ser *bodhisatva* o monje implica una identidad oficialmente reconocida por los demás, conlleva diferentes deberes y responsabilidades. En este sentido, se considera que el hecho de ordenarse implica un compromiso con la comunidad. Muchas veces escuchamos críticas que recaían sobre alguien que se había ordenado re-



cientemente y luego no concurría a las meditaciones diarias o al Campo de Verano. Y en varias ocasiones el maestro o sus discípulos antiguos han señalado que los monjes tienen la obligación de concurrir a este encuentro anual. Otros de los deberes que implican la ordenación son el de difundir la práctica del zen donde uno vaya, lo cual se refiere principalmente a abrir un grupo de *zazen* si uno vive en una ciudad donde no existe. Además, son los monjes y *bodhisatvas* los que realizan diversos roles ceremoniales, cumplen una función directiva en la comunidad y desempeñan los cargos disponibles en la estructura administrativa de la AZAL<sup>35</sup>.

En tercer lugar, es preciso remarcar que la ordenación está vinculada con un compromiso entre el propio practicante y un maestro o su linaje. Es justamente a través de esta generación de patriarcas que uno pertenece a la “familia del Buda”, y pasa a ser un “hijo del Buda”. De modo que el individuo que se ordena acepta la autoridad espiritual del maestro que lo ordenó. Así, la ordenación en cierto modo consolida la identidad social y el sentido de pertenencia de los miembros a la comunidad brindando un modo de expresar simbólicamente este lazo. 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*).

Y aquí es preciso decir que este compromiso no sólo tiene implicancias a nivel individual o grupal, sino también a nivel del campo budista internacional, ya que las ordenaciones que se realizan en la AZAL –y en la mayoría de los grupos zen de la Argentina– no están reconocidas por la *sotoshu*, la iglesia oficial de la escuela *soto* del zen en Japón. Existe una disputa por la legitimidad de las ordenaciones que se puede rastrear hasta Francia, pues Taisen Deshimaru ordenó allí a cientos de discípulos pero, luego de su muerte, los monjes que quedaron a cargo de la *Asociación Zen Internacional* (AZI) –creada por Deshimaru– se encontraron con que su status monástico no era reconocido en Japón, y así comenzó un proceso de re-ordenación de practicantes que querían obtener dicho reconocimiento. Thibaut se negó a esta búsqueda de legitimación en el país nipón, lo cual fue uno de los motivos por los cuales se separó de la AZI y creó su propia organización religiosa, donde realiza ordenaciones que no son consideradas como válidas ni por la *sotoshu* ni por la AZI. De modo que cuando un practicante se ordena no sólo es reconocido por el maestro como su discípulo, sino que también reconoce a su maestro como alguien legítimamente autorizado para ordenarlo, ante sí mismo y ante el resto de la comunidad budista internacional.

## Conclusión

A lo largo de este trabajo hemos descripto y analizado la ceremonia de ordenación de un grupo budista zen de la Argentina, así como los simbolismos de las principales prácticas vinculadas con este rito, tales como la costura del *kesa*. Esta vestimenta sagrada condensa símbolos que pueden ser agrupados en dos ideas básicas, por un lado, la de transformación de la subjetividad, y por el otro, la de autoridad espiritual.

Con respecto al cambio subjetivo, el *kesa* es símbolo del cambio o del pasaje de cualidades emocionales negativas a positivas, de la muerte simbólica del 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. Aún más, es posible afirmar 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, y con tiempo y paciencia forman una línea. Del mismo modo, 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, en la meditación zen, 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<sup>36</sup>. Homológamente, 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.

Y en relación a la autoridad espiritual, es evidente cuando se requiere del maestro para que el *zazen* sea verdadero o el *kesa* sea consagrado. Sin el *kesa* -o el maestro- el *zazen* es “pura gimnasia”. Así, el *kesa* y la ordenación nos hablan del pasaje de lo profano a lo sagrado caracterizado por tres principios. Primero, que el tránsito de uno a otro estado es realizado 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 aceptar una autoridad es-

piritual<sup>37</sup>. Y tercero, que los dos factores anteriores son necesarios (por un lado, la práctica individual, y por el otro, la guía del maestro) 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 profano un buda viviente, no se produciría.

En otras palabras, el cambio de hábito que implica la ordenación –en tanto ritual comunitario– es homólogo al cambio de *habitus* que podemos situar en los practicantes zen a un nivel individual<sup>38</sup>. De este modo podemos comprender la importancia que el sistema de ordenaciones tiene no sólo como práctica identitaria colectiva, sino como articulador de una nueva forma de subjetividad religiosa para los practicantes del budismo zen en la Argentina.

## Notas

\* Licenciado en Antropología de la UNLP, Magister en Antropología Social de FLACSO, becario doctoral del CONICET y docente de la UNLP.

<sup>1</sup> El presente trabajo fue financiado con una beca del CONICET y es parte de las investigaciones realizadas en el marco del proyecto “Etnografías de heterodoxias sociorreligiosas en la modernidad argentina” dirigido por el Dr. Pablo Wright y codirigido por el Dr. César Ceriani Cernadas en la Universidad de Buenos Aires, Facultad de Filosofía y Letras..

<sup>2</sup> Tradicionalmente este término designa a un ser iluminado que renuncia a la liberación final y se reencarna nuevamente para ayudar a los demás seres.

<sup>3</sup> La enseñanza, la doctrina budista.

<sup>4</sup> La comunidad de discípulos del Buda, y por extensión, de algún maestro budista.

<sup>5</sup> Al respecto, es necesario mencionar, al menos, que los miembros de los centros zen argentinos son conversos sin antepasados orientales. Pertenecen, por lo general, a la clase media y tienen un alto nivel educativo. Además, muchos están vinculados con las artes marciales orientales, las terapias alternativas y las profesiones relacionadas con el arte y la creatividad. El total de los practicantes zen de la Argentina ronda el millar de personas, mientras que la AZAL cuenta con alrededor de cuatrocientos miembros. Por otro lado, en Carini (2005, 2009b) desarrollamos un panorama pormenorizado de la historia y las características socioculturales de los grupos budistas zen de la Argentina.

<sup>6</sup> Dogen fue el introductor de la escuela soto del zen en Japón, y escribió la monumental obra filosófica-religiosa denominada “Shobogenzo”. Cf. el interesante trabajo de Carvalho (2006) que aborda la influencia del pensamiento de Dogen en la filosofía mundial.

<sup>7</sup> El ritual en sí mismo en ocasiones es denominado “transmisión del manto”.

<sup>8</sup> Entrevista realizada en el 27 de julio de 2006 a Martín, un monje de la AZAL de treinta y dos años, con más de diez de práctica del zen, empleado de una librería del centro de la Ciudad de Buenos Aires. Esta entrevista así como todas las demás (que suman unas treinta, aunque aquí reproducimos sólo un fragmento de esta información) fueron realizadas en bares de Buenos Aires o en el domicilio particular de los entrevistados.

<sup>9</sup> 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.

<sup>10</sup> El recinto donde se practica meditación

<sup>11</sup> Meditación zen.

<sup>12</sup> Entrevista realizada el 13 de junio de 2006 a Quique, un practicante de la AZAL de treinta y nueve años, con seis de práctica del zen, artista plástico.

<sup>13</sup> Sopa tradicional japonesa, con arroz, verduras, semillas de sésamo y salsa de soja, servida después de la meditación en el desayuno ceremonial.

<sup>14</sup> Javier, practicante desde hace doce años en la AZAL, tiene treinta y seis años y trabaja como analista de sistemas. Entrevista realizada el 12 de junio de 2006.

<sup>15</sup> Realizada el 20 de junio de 2006 a Juan, monje zen de cuarenta años, practicante desde hace diez años en la AZAL, de profesión psicólogo.

<sup>16</sup> Un tradicionalismo en cierta forma selectivo, pues se conservan las medidas y las formas de confección del *kesa*, pero no la costumbre relativa al origen de las telas empleadas, ya que estas por lo general son compradas. Paradójicamente, la costumbre promovida por los grupos zen vinculados a Deshimaru, relativa a que cada practicante se cosa su propio atuendo sagrado, es una *innovación tradicionalista* con respecto a Japón, pues según un interlocutor que estudió allí el zen por diez años, en dicho país los *kesas* son comprados a un sastrero que recorre los templos con un catálogo.

<sup>17</sup> Cf. Carini (2006b, 2009a) para un estudio detallado al respecto.

<sup>18</sup> Diego, practicante de la AZAL desde hace ocho años, es profesor de matemáticas y tiene treinta y ocho años. Entrevista realizada el 30 de agosto de 2007.

<sup>19</sup> Adriana, profesora de Física de cuarenta y siete años y practicante desde hace ocho en la AZAL. Entrevista realizada el 21 de junio de 2006.

<sup>20</sup> Javier (v. nota al pie 14).

<sup>21</sup> Martín (v. nota al pie 8).

<sup>22</sup> Roberto, empleado en una clínica de cuarenta años, practicante desde hace catorce años en la AZAL. Entrevista realizada el 1 de agosto de 2006.

<sup>23</sup> Martín (v. nota al pie 8).

<sup>24</sup> La descripción de la ceremonia se encuentra resumida en algunos puntos, para una descripción completa cf. Carini (2009b).

<sup>25</sup> En el año 2004 eran tres monjes y doce *bodhisatvas*, en los años 2007 y 2008 los aspirantes habían aumentado notablemente, sumando alrededor de quince monjes y treinta y cinco *bodhisatvas* en cada ocasión.

<sup>26</sup> 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”, remarco 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 el zen que borra las fronteras entre la esfera profana (o laica) y la esfera sagrada (o monástica) del zen tradicional: ser monje no implica –como deja entrever el texto– vivir en un monasterio permanentemente ni excluye tener vida social, laboral y familiar en el seno de la sociedad.

<sup>27</sup> El *kolomo* es el la vestimenta que el monje se pone debajo del *kesa*, arriba de un kimono blanco. Los laicos y los *bodhisatvas* emplean un kimono negro.

<sup>28</sup> Pues el monje ya se ha afeitado los días previos a la ordenación, dejando sólo un mechón de pelo en la coronilla que va a ser cortado por el maestro.

<sup>29</sup> 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.

<sup>30</sup> Con respecto a la interdicción del nombre religioso, cf. Durkheim (1968, p. 315-326).

<sup>31</sup> La interpretación del significado de los preceptos por parte del maestro y las opiniones de los propios miembros del grupo es un tema rico y complejo, clave a la hora de ilustrar y analizar las modificaciones a nivel de las prácticas y las representaciones del zen en el contexto occidental. No nos detendremos aquí en ello pues merece todo un trabajo aparte.

<sup>32</sup> El *Hannya Shingyo* es quizás el *sutra* más importante del zen y uno de los principales del budismo, recitado diariamente en todos los *dojos* después de la meditación.

<sup>33</sup> Se rompe así la prohibición de ingerir carne y alcohol que regía los días previos a la ordenación, debido a que este era un período de práctica intensiva (*sesshin*). Cf. Van Gennepe (1986, p. 36), quien destaca la importancia de la comensalidad en tanto rito de agregación.

<sup>34</sup> Van Gennepe afirma que el corte de cabello está frecuentemente incluido dentro de los ritos de paso, pues “cortarse el cabello es separarse del mundo anterior (...) hay una razón de que el rito de separación afecte a los cabellos: es que estos son, por su forma, por su color, su longitud, el modo de disponerlos, un carácter distintivo fácilmente reconocible, tanto individual como colectivo” (1986, p. 179).

<sup>35</sup> Analizamos las implicancias de las distinciones religiosas -que se sancionan por la ordenación- en la estructura de poder y de autoridad de la AZAL, en Carini (2007).

<sup>36</sup> Con respecto a la cuestión de la relación entre meditación zen, subjetividad y corporalidad, ver Carini (2009a).

<sup>37</sup> Lo cual, como hemos dicho, tiene no solo implicancias a nivel individual, sino también a nivel de las relaciones de autoridad y poder dentro de la comunidad y a nivel del campo budista internacional, pues de alguna forma legítima un budismo independiente de Japón. Para un estudio de los mecanismos simbólicos que fundamentan la jerarquía y la autoridad del maestro zen ver Carini (2006a).

<sup>38</sup> El cual se ha explorado en profundidad en Carini (2009a).

## Referencias Bibliográficas

ALVES, Daniel. *Seres de Sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao sul do Brasil*. Tese (Maestria em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2004.

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

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

- BELL, Sandra. Scandals in Emerging Western Buddhism. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002. p. 230-242.
- CARINI, Catón. Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos. *REVER*, São Paulo, ano 5, n. 3, p. 178-195, 2005.
- \_\_\_\_\_. Estratégias del poder sagrado. La construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino. *Ciencias Sociales y Religión*, Porto Alegre, año 8, n.8, p. 124-151, 2006a.
- \_\_\_\_\_. El complejo ritual en grupos budista zen argentinos. In: VIII CONGRESO ARGENTINO DE ANTROPOLOGÍA SOCIAL. 2006, Salta. Actas, Universidad Nacional de Salta, Departamento de Antropología, 2006b. Edición en CD.
- \_\_\_\_\_. Ritual y poder en los centros budistas zen argentinos. *Horizonte*, Minas Gerais, v. 6, n. 11, p. 71-87, 2007.
- \_\_\_\_\_. La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 29 (1), p. 62-94, 2009a.
- \_\_\_\_\_. *Etnografía del budismo zen argentino: ritual, cuerpo y poder en la recreación de una religión oriental*. Tesis (Maestría en Antropología Social) - FLACSO, Buenos Aires, 2009b.
- CARVALHO, José Jorge. Raro como a flor de *Udumbara*: A influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial. *Serie Antropológica*, Brasília, n. 391, p. 1-22, 2006.
- COLEMAN, James. *The New Buddhism*. New York: Oxford University Press, 2001.
- DOUGLAS, Mary. *Pureza y peligro: un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Buenos Aires: Nueva Visión, 2007.
- DURKHEIM, Emile. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire, 1968.
- 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*, año 2, n. 2, p. 59-71, 2001.
- HUGHES SEAGER, Richard. American Buddhism in the making. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002. p. 106-119.
- KONÉ, Alione. Zen in Europe: A Survey of the Territory. *Journal of Global Buddhism*, año 2, n. 2, p.139-161, 2001.
- LACHS, Stuart. Means of Autorization: Establishing Hierarchy in Ch'an / Zen Buddhism in America. In: AMERICAN ACADEMY OF RELIGION MEETING. Boston, 1999. Disponible en: <<http://www.mandala.hr/5/aar.html>>.

- LEVI-STRAUSS, Claude. *Antropología Estructural*. Barcelona: Altaya, 1994.
- MADALENA GENZ, Antonio Carlos. *A música silenciosa do Darma: um estudo Antropológico das práticas e representações de uma comunidade zen budista em Porto Alegre*. Tese (Maestria em Antropologia Social) – PPGAS/UFRGS, Porto Alegre, 2005.
- \_\_\_\_\_. Budismo, Ocidente, Lévi-Strauss e Slavoj Žižek. *Debates do NER*, Porto Alegre, año 7, n. 9, p. 109-128, 2006.
- MATTHEWS, Bruce. Buddhism in Canadá. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002. p. 120-138.
- 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. p. 218-229.
- MULLEN, Eve. The American occupation of Tibetan Buddhism: Tibetan and their American Host in New York City. *Journal of Global Buddhism*, año 5, n.5, p. 85-89, 2004.
- NUMRICH, Paul. *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.
- PADGET, Douglas. The Translating Temple: Diasporic Buddhism in Florida. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002. p. 201-217.
- \_\_\_\_\_. “Americans Need Something to Sit On” or Zen Meditations Materials and Buddhist Diversity in North America. *Journal of Global Buddhism*, año 1, n.1, p. 61-68, 2000.
- PEREIRA, Ronan A. Religiões Japonesas no Brasil: seu estudo e situação atual. *Estudios sobre Religión* - Newsletter de la Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur. Buenos Aires, n. 14, p. 3-13, 2002.
- \_\_\_\_\_. Una transnacionalización religiosa ignorada: el estudio de las religiones japonesas en Brasil. In: CAROZZI, María J. y César CERIANI CERNADAS (coords). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, 2007. p. 199-222.
- PRESTON, David. *The Social Organization of Zen Practice: Constructing Transcultural Reality*. Cambridge: Cambridge University Press, 1988.
- ROCHA, Cristina. Being Zen-Buddhist in the Land of Catholicism. *REVER*, São Paulo, ano 1, n. 1, p.57-72, 2001.
- \_\_\_\_\_. Zen Buddhism in Brazil: Japanese or Brazilian? *Journal of Global Buddhism*, año 1, n. 1, p. 31-55, 2000.
- SHOJI, Rafael. Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil. *REVER*, São Paulo, ano 2, n. 2, p. 85-111, 2002.

- \_\_\_\_\_. *Continuum* religioso nipo-brasileiro: O caso do budismo cármico da shingon. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 37-56, 2006.
- SPULER, Michelle. The Development of Buddhism in Australia and New Zeland. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002. p. 139-151.
- TREMBATH, Kerry. A short Story of Buddhism in Australia. *Vietnamese Buddhist Journal Giac Ngo*, s/n, p. 13-25, 1996.
- TURNER, Víctor. *O proceso ritual*. Estructura y anti-estructura. Petrópolis: Editora Vozes Ltda, 1974.
- \_\_\_\_\_. *La seña de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI, 1999.
- TWEED, Thomas. Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhist and Other Creatures. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002. p. 17-33.
- USARSKI, Frank. O Budismo no Brasil, um resumo sistemático. In: USARSKI, Frank (ed) *O Budismo no Brasil*, São Paulo: Lorosac, 2002a. p. 9-33
- \_\_\_\_\_. Buddhism in Brazil and Its Impact in the Larger Brazilian Society. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002b. p. 163-176.
- \_\_\_\_\_. O dharma verde-amarelo mal-sucedido – um esboço da acanhada situação do Budismo. *Estudos Avançados*, año 8, n. 52, p. 35-51, 2004.
- \_\_\_\_\_. O momento da pesquisa sobre o budismo no Brasil: Tendências e questões abertas. *Debates do NER*, Porto Alegre, ano 7, n. 9, p. 129-141, 2006a.
- \_\_\_\_\_. Conflitos Religiosos no Âmbito do Budismo Internacional e suas repercussões no campo budista brasileiro. *Religião e Sociedade*, Rio de Janeiro, n. 26 (1), p. 11-30, 2006b.
- VAN GENNEP, Arnold. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus, 1986.
- WALLACE, Alan. The Spectrum of Buddhist Practice in the West. In: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002. p. 34-50.