

# Ritual y poder en los centros budistas zen argentinos\*

## *(Ritual and power in the Argentinean Zen Buddhist centers)*

Catón Eduardo Carini\*\*

### Resumen

El presente artículo es un estudio de los grupos budistas zen argentinos desde la perspectiva de la antropología política. El objetivo es, en primer lugar, explorar las distintas posiciones sociales que los miembros pueden ocupar al interior de un grupo zen y los sistemas nativos de clasificación social, es decir, las categorías que nombran y crean distinciones rituales. En segundo lugar, analizar la estructura de autoridad y de poder al interior de una comunidad zen, indagando los vínculos entre el sistema ritual de posiciones sociales y la distribución del poder y la autoridad. La investigación etnográfica se efectuó siguiendo una metodología cualitativa, que incluyó la observación participante en los encuentros que los centros zen organizan periódicamente y la realización de entrevistas semi-estructuradas e historias de vida a sus miembros. Las conclusiones giran en torno a la importancia del ritual para la vida política de la comunidad, y la centralización del poder en la figura del maestro zen mediante la particular dinámica que evidencia la estructura de autoridad.

**Palabras clave:** Argentina; Budismo zen; Política; Poder.

En este artículo indagamos etnográficamente en los diversos grupos budistas zen que forman parte de la periferia heterodoxa del campo religioso argentino. Las comunidades de práctica zen serán consideradas como unidades políticas con el fin de analizar su organización social, especialmente la estructura de autoridad y de poder que presentan.

Para lograr esto, seguiremos en líneas generales el modelo de descripción y análisis de los sistemas políticos propuesto por Ronald Cohen, quién considera

---

\* Artigo recebido em maio 2008 e aprovado para publicação em julho de 2008.

\*\* Licenciado en Antropología en la Universidad Nacional de La Plata (UNLP), diploma superior en Antropología Social de la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO), becario de la Comisión Nacional de Investigaciones Científicas y Tecnológicas de Argentina (CONICET) y doctorando de la UNLP, e-mail: catoncarini@yahoo.com.ar

la política como un sistema compuesto por un conjunto de unidades interrelacionadas de manera demostrable, de forma que estas unidades se influyen mutuamente (COHEN, 1979, p. 29). Este autor se centra en la distribución de los roles de autoridad para analizar los sistemas políticos, definiendo la actividad política como el aspecto de las relaciones sociales que está relacionado con el poder y la autoridad. En este contexto, el poder es la capacidad de influenciar el comportamiento y las acciones valoradas de otros y la autoridad es poder legitimado, donde el superior tiene un derecho reconocido a ejercer poder sobre el subordinado. De modo que, para determinar una estructura de autoridad es necesario preguntarse quién puede hacer qué a quién en el sistema político, lo cual se puede dilucidar a través del conjunto de normas (explícitas o implícitas) y de sanciones que se ponen en marcha cuando las relaciones de autoridad son desafiadas por los subordinados (COHEN, 1979, p. 31-35).

El planteo de Cohen es bastante completo e integrado porque no sólo propone considerar la estructura formal de autoridad, sino que también sugiere explorar la estructura de poder. Parte de la idea de que el poder es segmentario, no está nunca totalmente contenido dentro de las relaciones de autoridad: siempre hay medios de competir por cantidades mayores de poder de lo que es legítimamente reconocido como derecho para cada individuo. El poder, entonces, se mide en términos de influencia, definida como una relación entre actores en la que uno induce a otro a actuar de una forma en que de otro modo no habría actuado. Además, con el fin de analizar las fuentes de poder, es necesario observar las cualidades que la gente reconoce como instrumentos que otorgan a un hombre la capacidad para influenciar a otro. Por lo tanto, el poder contiene los valores de la cultura en la que está inserto (COHEN, 1979, p. 39-41).

Con estas ideas en mente, a continuación exploraremos las principales características sociopolíticas de los grupos budistas zen desarrollados en Argentina desde hace veinticinco años. Pero antes, es preciso mencionar que los datos sobre los cuales nos basamos provienen de una investigación etnográfica realizada entre los años 2000-2007. La misma ha seguido una metodología cualitativa, que incluyó la observación participante en los encuentros que los centros zen organizan periódicamente, y la realización de entrevistas semi-estructuradas e historias de vida a sus miembros. Los grupos zen en los que hemos trabajado son: la *Asociación Zen de América Latina*, liderada por el maestro francés Stephane Thibaut; el *Centro Zen Cambio Sutil*, dirigido por el maestro argentino Seizan Feijoo; el *Templo Serena Alegría*, cuyo referente

es el monje – también argentino – Ricardo Dokyu; el *Grupo Zen Viento del Sur*, dirigido por el maestro chileno – residente en Norteamérica – Daniel Terragno; el *Dojo del Jardín* o *Nanzenji*, que tiene como directora a la maestra zen argentina Aurora Oshiro; el grupo local del *Zendo Betania*, coordinado por el maestro español Pedro Flores; y la *Ermita de Paja*, encabezada por Jorge Bustamante, un maestro zen argentino.

Adentrándonos ya en el tema, es preciso destacar desde un primer momento que en la Argentina, a diferencia de otros países de Sudamérica como Perú y Brasil, el budismo zen no se encuentra prácticamente vinculado a la colectividad japonesa inmigrante, ya que su membrecía se compone, casi en su totalidad, de argentinos sin antepasados orientales. Generalmente, estos centros de práctica budista se originan a partir de unas pocas personas interesadas en las ideas zen, que comienzan a reunirse periódicamente para meditar. Luego, pueden buscar un maestro, o una de las personas interesadas puede gestionar la guía de algún maestro – casi siempre no residente en el país – para que dirija la incipiente comunidad. También un centro zen puede surgir por la iniciativa misionera de un maestro zen que busque algún modo de desarrollar un grupo. De hecho, estos dos factores son las dos caras de la misma moneda, pues una persona o un grupo de personas que se interesen en encontrar un maestro, frecuentemente encuentran alguien dispuesto a dirigir la formación de un centro zen. En sus comienzos éstos son pequeños, poco diferenciados internamente e informalmente organizados. En estos casos, la dirección – en el sentido de autoridad y poder – del maestro es total, pues éste no necesita delegar muchas responsabilidades y centraliza gran parte de las decisiones cotidianas.

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

Como dijimos, la estructura de autoridad del grupo se encuentra centralizada alrededor del maestro zen. Si tomamos al conjunto compuesto por el maestro y sus discípulos, vemos que la autoridad está polarizada entre estos dos términos, con el primero como detentador de esta autoridad y los segundos

como subordinados a la misma. Pero si tomamos como unidad de análisis al conjunto de practicantes sin considerar al maestro – y esto no es una mera situación hipotética, pues al ser muchos grupos zen filiales locales de comunidades de práctica internacionales, el maestro viene a la Argentina una o dos veces al año, en ocasiones una vez cada dos años, y el resto del tiempo la comunidad funciona sin su presencia, aunque sí bajo su guía –, observamos que existe una distribución más o menos jerárquica de los roles de autoridad que implican distintos grados de poder. En otras palabras, ante el gran carisma del maestro, todos los discípulos son iguales, pero cuando este no se encuentra presente, existe entre ellos disputas por el poder y el reconocimiento de su autoridad.

Por otra parte, en la Argentina existen centros zen como la *Asociación Zen de América Latina* (AZAL) – y, hasta donde sabemos, exclusivamente ésta organización- cuyo número de miembros y trayectoria en el país crearon las condiciones de posibilidad – y de necesidad – de una complejización de la organización social, y, por lo tanto, de una mayor diferenciación en la estructura de autoridad. Me interesa tomar como ejemplo el caso de la AZAL, pues en este centro zen podremos observar los dos movimientos que, según Cohen (1979, p. 30), articulan el proceso político: por un lado, la crisis de autoridad, la entropía por la cual los roles de autoridad pierden su poder; y por el otro lado, la legitimación de roles de autoridad nuevos o el reforzamiento de los roles viejos mediante un aumento del poder de que disponen.

La estructura organizativa de la AZAL se ve expresada al máximo en el evento llamado por sus propios miembros como “Campo de verano”, un retiro anual de un mes de duración. El mismo tiene como finalidad practicar meditación en comunidad intensivamente, y se lleva a cabo en el templo que este centro zen posee en Capilla del Monte (Provincia de Córdoba). Allí concurren muchos de los practicantes residentes en América Latina, y además algunos provenientes de Europa y América del Norte. De modo que en el Campo de Verano se reúne gran parte de la comunidad latinoamericana de meditadores zen que siguen al maestro Stéphane Thibaut, que como dijimos es el referente principal de la AZAL.

A continuación exploraremos las distintas posiciones sociales que los participantes de dicha organización pueden ocupar al interior del grupo y los sistemas nativos de clasificación social – las categorías que nombran y crean distinciones rituales –, considerándolos como soporte estructural que organiza la distribución del poder y la autoridad.

## Sistema ritual de posiciones sociales

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

El maestro zen es alguien que ha sido certificado por otro maestro como poseedor de la sabiduría sagrada. En forma muy resumida, se puede decir que el maestro le “transmite el *dharma*”<sup>1</sup> a un discípulo cuando éste se encuentra preparado para convertirse en maestro. En ese momento, se realizan una serie de ritos y ceremonias de pasaje – el *shijo* y la transmisión del manto – que simbolizan, consagran y legitiman al nuevo maestro zen.

Los *bodhisatvas*<sup>2</sup> son los practicantes que han recibido los preceptos budistas en un rito de ordenación. Por lo general, cualquier persona que lo desee se puede ordenar de *bodhisatva* sin importar el tiempo de práctica que lleve en el zen. Solo 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. Es como una especie de bautismo en el zen, aunque muchos de los practicantes tardan años en ordenarse de *bodhisatva*, mientras que algunos nunca lo hacen. A su vez, una miembro que fue ordenado de *bodhisatva* puede, si lo desea, tomar la ordenación monástica.<sup>3</sup> Para esto necesita contar con algunos años de práctica (alrededor de cinco), escribir una carta similar a la mencionada anteriormente y obtener la aprobación del maestro. Existen casos en los cuales éste ha negado la ordenación de monje a una persona durante mucho tiempo, sin que se expliciten las razones. Pero una de las ideas que circulan en las conversaciones informales escuchadas en el trabajo de campo es que el maestro percibe si alguien está preparado o no, y en base a ello sabe cuál es el momento adecuado para la ordenación de cada uno de sus discípulos. Los monjes más

---

<sup>1</sup> La ley, la verdad, la enseñanza budista.

<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> En los grupos relacionados a la misión en Occidente del maestro japonés Taisen Deshimaru (quien introdujo el zen de la escuela soto en Europa, especialmente en Francia), como la AZAL, se denomina *bodhisatva* a lo que en otros grupos se denomina “toma de preceptos”. La diferencia estriba en que para los primeros, la ordenación de *bodhisatvas* es una ordenación previa a la de monje, mientras que para los segundos la toma de preceptos no se considera una ordenación, sino una ceremonia laica.

antiguos de la comunidad son los *taikos*, palabra cargada de un sentido de respeto y autoridad. Existen reglamentaciones tradicionales sobre el comportamiento que los novicios deben tener ante los *taikos*, aunque en la actualidad, y por lo menos en este país, no son puestas en práctica casi nunca. Con todo, los monjes antiguos, en virtud de su condición de tales, gozan de un estatus y una posición social más alta que el resto de los practicantes, lo cual se puede observar a nivel ritual, por ejemplo, en que el sector derecho del recinto donde se practica la meditación – el más cercano al maestro – está reservado para ellos.

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

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

Como dijimos, el primer subsistema es el de los roles de autoridad rituales. Entre ellos destaca el del *Susho*, la mano derecha del maestro y la persona que dirige la vida en el templo. Debe ser un monje antiguo, con la capacidad de mando suficiente para establecer la disciplina, tanto dentro del *dojo* – el recinto donde se practica la meditación zen – como en la vida comunitaria. Otra figura importante es el *Tenzo*, quien se encarga de preparar la comida para todos con la ayuda de un equipo de cocina. Se dice que, después del maestro, es la persona más importante en un templo. Debe decidir que se come cada

día y planear las compras necesarias. Otro rol es el de Jefe de *Samu*,<sup>4</sup> un monje antiguo encargado de repartir el trabajo voluntario que implica la vida en común. Toca un tambor para anunciar el comienzo y el final del periodo laboral, y todos los que no tienen un *samu* fijo, preestablecido por períodos de tiempo más o menos largos, se dirigen a él para recibir las instrucciones pertinentes.

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

El segundo subsistema es el de los roles rituales estrictamente ceremoniales. Uno de ellos es el llamado “Kyosakuman”, la persona encargada de dar el *kyosaku*<sup>5</sup> y tocar la campana del altar en la ceremonia. Es una actividad desempeñada por alguien experimentado, casi siempre monje. Otro es el *Eko*, la persona que recita una parte de la ceremonia que se realiza al finalizar la meditación por la mañana y por la noche – una dedicación u ofrenda donde se enumeran a los patriarcas zen del linaje del grupo y se les dedica los méritos de la práctica. La “Gran Campana” es la persona que durante el *zazen*<sup>6</sup> se ubica fuera del *dojo*, tocando la gran campana según normas rituales. El “Pilar” es la función ritual de quien se sienta en las esquinas del *dojo* mirando hacia el

---

<sup>4</sup> Se refiere a las tareas que todo practicante zen realiza para llevar adelante la vida comunitaria. Esto implica desde preparar la comida, hasta tareas de construcción de infraestructuras en el templo zen.

<sup>5</sup> Llamado “bastón del despertar”, se utiliza para golpear la espalda de los practicantes – a solicitud de los mismos – en ciertos puntos de acupuntura, con el fin de favorecer la meditación dispersando el adormecimiento y la agitación mental.

<sup>6</sup> Meditación zen.

centro del recinto – cuando todos miran la pared –, diez minutos antes de que comience el *zazen*; no necesariamente es alguien muy antiguo, pero si comprometido con la práctica y con buena postura de meditación. El objetivo del Pilar es inspirar a los que van entrando al *dojo* con su actitud meditativa. El “Tambor” es quien toca este instrumento en la ceremonia de la mañana, cuando se canta el *Hannya Shingyo*, el más importante *sutra* ritual. Generalmente es un monje antiguo el que desempeña esta función. “Campanita” se le llama al practicante que toca este instrumento, marcando los movimientos dentro del maestro zen. Sigue al maestro por todo el templo unos pasos atrás, tocando periódicamente el instrumento, con el doble objetivo de anunciar su llegada a la distancia y “espantar los demonios a su paso”. Casi siempre el *susho* o el maestro eligen una mujer para desempeñar esta actividad, no necesariamente tiene que ser antigua, pero si una chica con cierta gracia, y que especialmente le caiga bien al maestro. Una característica de todos estos roles rituales es que las personas encargadas de desempeñarlos varían diariamente. Son elegidos por el *susho* o el maestro zen y se anuncian públicamente luego de la cena o del último *zazen* de la noche. Otra característica es que todos ellos, al igual que los roles de autoridad anteriormente descritos, implican cierto prestigio por el hecho mismo de ser desempeñados; ser elegido para tal o cual rol ritual es una forma de ser reconocido por los que se encuentran en la cúspide del espacio social del grupo – el maestro y sus discípulos principales – y de que ese reconocimiento sea conocido por todos los demás practicantes.

El tercer subsistema es el de los roles rituales de servicio. La “Secretaria” es la persona que acompaña al maestro, ocupándose de sus necesidades personales y de todo tipo de cuestiones prácticas – lavar su ropa, ordenar su cabaña etc. Es una suerte de dama de compañía y asistente personal, una mujer de confianza del maestro, y generalmente una practicante antigua. El “Servicio” propiamente dicho se refiere al grupo de personas que se encargan de servir la mesa durante las comidas en el templo. Además tenemos el “Equipo de Lavado”, el conjunto de personas que, bajo la dirección del Jefe de Lavado, limpian los platos y ordenan la cocina después de las comidas. Parte de ellos son “fijos” durante cierto período de tiempo, y otros son reclutados voluntariamente al finalizar cada comida, bajo solicitud del jefe de *samu*. El “Equipo de Cocina” también está compuesto por personas permanentes y por ayudantes voluntarios que varían cada vez que se prepara la comida. Está dirigido por el *Tenzo*, y se ocupan de preparar el desayuno, el almuerzo y la cena. El “Equipo de Intendencia”, como vimos más arriba, está dirigido por un Jefe de Intendencia



y se compone de dos o tres personas que ayudan a este último. Todos ellos descienden la montaña – donde está el templo – hacia el pueblo, casi todos los días, para realizar sus tareas. Otro equipo de trabajo es el denominado “Pie de Note”, con personas encargadas de registrar todas las palabras que el maestro pronuncia durante la meditación con un grabador y, suplementariamente, como medida de precaución, de forma manuscrita. Luego transcriben todo lo acumulado en un cuaderno, y editan, traducen, y publican en el sitio web de la AZAL estas enseñanzas. Otros cargos relacionados a este último son el de “Encargado de Publicaciones” y el de “Equipo de Editores”.

Además, existen otras posiciones en las que cuestiones prácticas y rituales están estrechamente imbricadas, como la de “Encargado de la costura” – quien dirige a los que cosen los hábitos tradicionales zen para ordenarse –, el “Encargado del fogón” – que mantiene la caldera que calienta el agua de las duchas –, las “Claquetas” – que toca unas maderitas a la noche para anunciar la hora de irse a dormir –, la “Campanita del despertar” – una o más personas que a la mañana recorren al trote todas las tierras del templo para despertar a los que están acampando con una campanita –, y el “Encargado del *dojo*”, quien mantiene el recinto donde se realiza la meditación en buenas condiciones, limpiando y acomodando cotidianamente este espacio sagrado. Casi todos estos roles de servicio también son efímeros e implican un mayor o menor grado de reconocimiento del practicante como alguien que, en cierto modo, merece realizar la tarea en cuestión.

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

### **La dinámica del poder**

Uno de los conceptos que Cohen (1979, p. 41-47) propone para analizar la dinámica del sistema político es el de “toma de decisión”. Las decisiones de rutina constituyen parte del funcionamiento normal del sistema político, y

comprenden asuntos administrativos y adjudicativos. Las decisiones administrativas se toman para determinar cómo, porqué, dónde o cuando deben hacerse o no ciertas cosas. Todas las alternativas son legítimas, la cuestión es ver que alternativa resulta más beneficiosa. En cambio las decisiones adjudicativas se toman cuando se producen infracciones a la ley, o para resolver disputas entre personas que no pueden resolverlas por sí mismas.

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

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

Del mismo modo, un practicante con menos tiempo en la comunidad puede ser premiado por su compromiso religioso – que se mide, por ejemplo, con la participación durante todo el retiro de un mes – con roles rituales como el de *kyosakuman*, campanita o pilar, y con cargos jerárquicamente menores dentro del buró. Recíprocamente, los practicantes más nuevos frecuentemente desempeñan roles de servicio ritualizados, como por ejemplo tocar la campanita del despertar, participar del servicio de la comida, o ayudar en la cocina. Es preciso mencionar que, si bien la totalidad de los trabajos

voluntarios que un miembro de un grupo zen puede realizar no conllevan una remuneración monetaria, presentan una lógica de intercambio que implica un ascenso en la posición social del practicante. Al ser éste percibido por los demás miembros como alguien activamente comprometido con actividades que promueven el crecimiento de la comunidad, es probable que aumente su capital social y de este modo pueda tomar decisiones o expresar opiniones sobre diferentes cuestiones organizativas, sociales y morales del grupo.

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

No obstante, como señala el antropólogo funcionalista Radcliffe-Brown (1947, p. XVI), es frecuente que, en pequeñas comunidades, las sanciones penales sean mínimas o nulas (en nuestro caso, todas las personas que fueron “desterradas” pudieron volver al grupo zen después de un tiempo), pues existen formas de controlar la conducta de la gente por medios no físicos tales como la “coerción moral”. En este sentido, el maestro zen es muy hábil en aplicar modos sutiles de sanción.

Veamos un ejemplo de este proceso: durante el Campo de Verano de 2007, el Jefe de *Samu*, este me comentó que estaba bastante cansado o agotado de su responsabilidad, porque trabajaba mucho, y señaló que su tarea no solo implica decir a los demás que hacer, sino que también debía responsabilizarse de muchas otras cosas – para ilustrar esto mencionó que si se rompe un

caño a las cinco de la mañana debía buscar la forma de arreglarlo. Además se quejó de que “si las cosas salen mal comienzan los problemas con Stéphane” (el maestro zen). Le pregunté cómo era eso, y describió perfectamente este modo de sanción más sutil que mencionamos previamente: dijo que primero éste empieza por “no registrarte, por no mirarte” –sobre todo cuando uno habla o le dirige la palabra, y es una de las formas de sanción más temidas, por lo que parece: la ignorancia del maestro –, y luego empiezan las quejas del mismo sobre el desempeño de la persona en cuestión. Le pregunté si a él le había pasado esto, y me dijo que es algo que él vio, pero que no sufrió en carne propia, que hasta ahora a él no le había pasado.

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

Aquí volvemos al tema de la centralización del poder en el maestro zen, y a los fundamentos simbólicos de tal poder. Como señala Cohen (1979, p. 47), el problema de cómo y porqué en un sistema político los actores aceptan una determinada dirección y creen firmemente que hacerlo así es la forma correcta de actuar, no se explica meramente por los poderes coercitivos de la autoridad. Este poder coercitivo puede ser insuficiente, o incluso estar totalmente ausente en el sistema político. Estas circunstancias nos introducen al concepto de “cultura política” de Cohen, entendida como “el conjunto de ideales y símbolos que describen las metas y fines de la vida política en términos de las tradiciones de los miembros” (COHEN, 1979, p. 48). Existen determinadas culturas políticas en determinadas estructuras de autoridad, y la misma se aprende mediante una socialización política primaria o secundaria. Este aprendizaje, si es sólido, otorga estabilidad al sistema político. Por ello es interesante, siguiendo a este autor, tener en cuenta las fuerzas que crean un liderazgo legítimo en el zen. En este sentido no me explayaré, pues en otro trabajo (CARINI, 2006, p. 78-99) abordé extensamente las representaciones que se ponen estratégicamente en juego para fundar la jerarquía, el poder y la autoridad del maestro zen. Solamente queremos señalar que la estructura de autoridad descrita se sustenta en base a una cultura política que tradicionalmente considera al maestro zen como un Buda viviente, con una gran sabiduría para actuar y decidir cuestiones de todo tipo. Y esto es visible en los alcances de semejante

carisma: ser mirado, ser tenido en cuenta por el maestro zen es quizás la recompensa simbólica más importante que un miembro de un grupo puede recibir; además, “existir” para el maestro es ser mirado de forma diferente – con más respeto, con más consideración – por el resto de la comunidad. Inversamente, ser criticado o ignorado por el líder es una de las sanciones morales más temidas.<sup>7</sup>

Consecuentemente, el poder que ejerce un miembro zen está estrechamente relacionado con el reconocimiento del maestro. Este es el que nombra las personas que ocuparán los roles más importantes, y de esta forma el poder se encuentra enmarcado en una autoridad legitimada. Pero como vimos, estas posiciones sociales son efímeras, transitorias, y variables. Frecuentemente surgen disputas por el poder entre los propios miembros de la comunidad – generalmente los más antiguos – que, sobre todo ante la ausencia del maestro, luchan por primar en la toma de decisiones administrativas. Así, hubo casos de tensiones porque algunos de los monjes antiguos tomaron decisiones solitarias que luego fueron cuestionadas por otros –por ejemplo, cambiar el *jeep* del templo por una camioneta usada, o gastar varios miles de pesos en alguna compra especial. Algunas de estas disputas pudieron ser solucionadas por el maestro zen – por ejemplo, para manejar las fricciones surgidas entre dos facciones del *dojo* de Rosario (entre un viejo monje que lo había fundado hace muchos años, y que recientemente volvió de Europa después de vivir un tiempo allí, y la nueva camada de jóvenes practicantes que se hicieron cargo del mismo en ausencia del primero), el maestro autorizó a una fisión del mismo y una división territorial del área de competencia: un *dojo* en el centro de Rosario para la nueva camada, y un *dojo* en el sur de esta ciudad para el monje antiguo –, mientras que otras no, debido a que son inherentes a una distribución del poder más amplia de lo que puede contener la estructura de autoridad basada en roles ceremoniales, de mando y de servicio, todos ellos transitorios. En este sentido, argumento que la creación y consolidación del buró zen se relaciona principalmente con la necesidad de crear posiciones de autoridad más duraderas, estables y legítimamente reconocidas en la comunidad. Consecuentemente, parece oportuno realizar en este punto una breve descripción etnográfica que graficará el funcionamiento del cuadro administrativo zen.

---

<sup>7</sup> Por ejemplo, he observado en mi trabajo de campo celos y competencia por ver quién se sienta en la mesa del maestro a la hora de las comidas, situación más conocida que reconocida por los miembros del grupo. Esta es una de las recompensas simbólicas que permiten comprender la *illusio* zen, entendida como interés e inmersión en un juego social (BOURDIEU, 2007).

Uno de los últimos días del Campo de Verano de 2007 se realizó la Asamblea General de la *Asociación Zen de América Latina* – el día anterior hubo una asamblea más restringida, con los miembros del buró y los responsables de *dojo*. En ella se votaron un nuevo vocal, con voz pero sin voto. En la Asamblea General – la primera de este tipo que se lleva a cabo en la asociación –, se trataron cuatro puntos; el primero fue el informe económico del tesorero, quien dejaba su cargo. El segundo punto fue el de los proyectos futuros de la *sangha*<sup>8</sup> en cuanto a obras de infraestructura. El tercer punto – el que más nos interesa –, fue la votación de una “cláusula de compromiso”, que implicaba que todos aceptaban un protocolo de funcionamiento del templo que se iba a publicar en el sitio *web* de la AZAL. El mismo establece que todas las decisiones administrativas iban a pasar por la aprobación del buró, sin excepción. Si alguien realizaba una compra sin su aprobación, debía reponer el dinero gastado. También se votó la renovación del cargo de presidente. El monje que lo ocupaba es la persona de confianza del maestro, y éste último señaló en la Asamblea que aunque la Asociación en términos formales requiere la votación anual del presidente, a él le gustaba que este monje ocupara el cargo y por lo tanto no era necesario votar todos los años la renovación del cargo.

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

---

<sup>8</sup> Comunidad de practicantes budistas que siguen a un maestro.

## Conclusión

En esta primera aproximación a las relaciones sociales y de poder en el zen pudimos observar cómo la política es uno de los escenarios donde se desenvuelven las estructuras de significación en virtud de las cuales los hombres dan forma a su experiencia (GEERTZ, 1973, p. 262). La dimensión política del zen se encuentra estrechamente relacionada con la dimensión simbólica y la normativa, y el ritual es un ámbito fundamental de articulación entre estas instancias. Como señala Abner Cohen, el ritual se compone de complejos simbólicos que tienen entre sus características principales el de ser intencionales, en el sentido que impulsan a los hombres a actuar, jugando un rol fundamental en la articulación de las agrupaciones políticas y de las relaciones de poder entre individuos y grupos (COHEN, 1979, p. 58-59). La política en tanto ritual es una afirmación de la vida colectiva, pues “a través de los rituales se constituye la colectividad y, por ende, continuidad: continuidad en el espacio (reuniendo a quienes pertenecen al mismo orden), y continuidad en el tiempo (conmemorando la persistencia del orden colectivo)” (LECHNER, 1982, p. 46).

Como reflexión final, queremos señalar que la autoridad en el zen se legitima, en primer lugar, en el carisma del maestro: es, como diría Max Weber (1984, p. 172), una autoridad carismática, que descansa en las cualidades excepcionales de una persona. Paralelamente, la distribución de roles y de posiciones sociales nativas constituyen una constelación de relaciones de poder cristalizadas en relaciones de autoridad tradicional, que descansa en la creencia de la sacralidad de las tradiciones que rigieron desde lejanos tiempos y en la legitimidad de los señalados por esa tradición para ejercer la autoridad (WEBER, 1984, p. 180). Adicionalmente, como hemos visto, existe un cuadro administrativo que ejerce una función burocrática, fundada en la pretensión de ser respetada por todos los miembros de la Asociación. Según Weber (1984, p. 197), con el pasar del tiempo la dominación carismática da lugar a un proceso de tradicionalización y/o racionalización, debido al interés de los miembros de un grupo en la permanencia de la comunidad y al interés del cuadro administrativo en cimentar su posición en una base cotidiana duradera. En el zen, si bien en los comienzos de los grupos prima la figura del maestro como único agente de autoridad carismática, posteriormente – cuando los grupos comienzan a crecer –, se emplean cada vez más categorías tradicionales de posiciones sociales que crean una estructura de autoridad sobre la cual organizar la comunidad. Y por último, como en nuestro caso de estudio,

aparece cada vez con más fuerza una estructura de autoridad administrativa burocrática que cristaliza roles de poder legítimos y los perpetúa en el tiempo.

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

Por último, queremos mencionar que lo tratado en este trabajo no agota la complejidad del tema ni las posibilidades de análisis del mismo. Permanecen muchas cuestiones por indagar en un futuro, las cuales se pueden agrupar en torno a tres ejes. Primero, analizar las relaciones de poder entre grupos budistas zen, y entre éstos y otros grupos budistas (ver, por ejemplo, la propuesta de Oliver Freiburger [2001, p. 58-71]). Segundo, estudiar la posición de los mismos dentro del campo religioso argentino global, sus relaciones con las instituciones religiosas predominantes en el país y sus estrategias de inserción en el contexto argentino a nivel social y jurídico. Y por último, considerar los lazos que vinculan a los grupos zen argentinos con el campo religioso budista internacional, especialmente con la estructura eclesiástica del zen japonés.

### Abstract

The present anthropological study takes a political approach to the Argentinean Zen Buddhism groups. The first objective is to explore the variety of native social classification systems, that is to say the categories naming and creating rituals. Secondly, we try to analyze the authority and power system within a Zen community, investigating the relation between the ritual system of social positions and the distribution of power and authority. This article is based on qualitative research, which included periodic participant observation in gatherings organized by the Zen Buddhism centres and semi-



structured interviews with and life histories of their members. The conclusions focus on the importance of ritual for the community's political life, and the centralization of power in the character of the Zen master, through the particular dynamics that evidences the authority structure.

**Key words:** Argentina; Zen Buddhism; Politics; Power.

## Referencias

- BALANDIER, G. **Antropología política**. Buenos Aires: Del Sol, 2004.
- BERGER, P. **El dosel sagrado**: elementos para una sociología de la religión. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.
- BOURDIEU, P. Génesis y estructura del campo religioso. **Revue Francaise de Sociologie**. v. XII, p. 1-29, 1971. (Traducción CEIL-PIETTE, Buenos Aires, 2003).
- BOURDIEU, P. **Intelectuales, política y poder**. Buenos Aires: Eudeba, 2006.
- BOURDIEU, P. **El sentido práctico**. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2007.
- CARINI, C. Estrategias del poder sagrado. La construcción de la jerarquía y al autoridad en el budismo zen argentino. **Ciencias Sociales y Religión**, Porto Alegre, n. 8, p. 78-99, 2006.
- COHEN, A. Antropología política: el análisis del simbolismo en las relaciones de poder. In: LLOBERA, J. (Comp.). **Antropología política**. Barcelona: Anagrama, 1979. p. 55-82.
- COHEN, R. El sistema político. In: LLOBERA, J. (Comp.). **Antropología política**. Barcelona: Anagrama, 1979. p. 27-53.
- FREIBERGER, O. The meeting of traditions: interbuddhist and inter-religious relations in the West. **Journal of Global Buddhism**, v. 2, p. 58-71, 2001.
- GEERTZ, C. **La interpretación de las culturas**. Buenos Aires: Gedisa, 1973.
- LECHNER, N. Especificando la política. **Crítica y Utopía**, Buenos Aires, n. 8, p. 31-52, 1982.
- RADCLIFFE-BROWN, A. R. Preface. In: FORTES, M.; EVANS-PRITCHARD, E. **African political systems**. London Editions, 1947. p. XI-XXIII.
- WEBER, M. **Economía y sociedad**. México: FCE, 1984.