

Ritual, tiempo y espacio sagrado en el budismo zen argentino

Catón Eduardo Carini*

Resumen

El budismo zen es una religión oriental que desde hace varias décadas se ha esparcido en numerosos países occidentales, incluido la Argentina. Una característica notable de su vida comunitaria es la compleja ritualización de sus prácticas cotidianas. En nuestra aproximación a la dimensión ritual del zen indagaremos la forma en que ésta contribuye a crear un tiempo y un espacio sagrado y observaremos cómo estas prácticas son consideradas por los propios miembros del grupo como un recurso pedagógico que posibilita entrenarse en una diferente manera de estar en el mundo, de vivirse y percibirse tanto a ellos mismos como a los demás. De modo que algunos elementos del complejo ritual zen juegan un rol de primera importancia como una tecnología del ser.

Palabras clave: *Budismo zen; Ritual; Tecnologías del ser.*

Abstract

Zen Buddhism is an oriental religion that since several decades has expanded in various western countries, Argentina being one of them. The complex ritualization of its everyday practices is a considerable characteristic of Zen Buddhist community life. In our exploration of the ritual dimension of Zen, first we will investigate how this contributes to the creation of a sacred time and place. After this, we will show how ritual practices are considered a pedagogic recourse by group members; a means to make possible their training of a different way of being in the world, of experimenting, living and perceiving both themselves and others in a different way. Some elements of the often complex Zen ritual play a highly important part as technologies of the self.

Key words: *Zen Buddhism; Ritual; Technologies of the self*

Fecha de Recepción: Noviembre 2008 • Fecha de Aprobación: Abril 2009

* Becario doctoral del CONICET, doctorando de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la UNLP, docente de la Facultad de Psicología de la UNLP. E-mail: catoncarini@yahoo.com.ar.

Este trabajo ha sido realizado en el marco de una beca doctoral del CONICET. Una versión preliminar fue presentada en el *VIII Congreso Argentino de Antropología Social*, realizado en la Universidad Nacional de Salta, en el año 2006. Agradezco al Dr. Pablo Wright por la lectura y las sugerencias planteadas con respecto al mismo.

Introducción

El fundador del budismo fue Sidharta Gautama (557-487 a. c.), conocido como “Buda” –el despierto–, un príncipe de la India que abandonó su reino y su familia para buscar una forma de liberarse del sufrimiento humano y encontrar la verdad espiritual. Se dice que el Buda, luego de seis años de prácticas ascéticas, alcanzó un estado de iluminación y de trascendencia del mundo condicionado. A partir de este momento, dedicó su vida a enseñar un nuevo camino espiritual, accesible a todos los que quisieran buscar la realización y renunciar a la vida mundana, y por esto desafiando las religiones brahmánicas de la época basadas en un estricto sistema de castas (Dragonetti, 1967; Smith, 1963).

El budismo zen pertenece a la escuela *mahayana* de esta religión, esparcida por China, Corea, Japón y Tíbet. Su origen se remonta a un monje hindú llamado Bodhidarma, quien fue a misionar a China en el siglo VI y fundó la escuela *chan*, desarrollada luego en Japón bajo el nombre de zen. En este último país se subdividió en varias líneas, las dos más importantes son el zen *soto* y el zen *rinzai* (Pereira, 2007; Smith, 1963).

Los primeros contactos entre el Occidente moderno y el budismo se relacionan con la expansión colonial de países como Inglaterra, Portugal y Alemania, ya que los misioneros y exploradores recogieron relatos y descripciones de las religiones orientales que fueron llevados a Londres y París. Luego, a partir de mediados del siglo XIX, se produjo un gran interés por estas religiones y gran cantidad de textos fueron traducidos por orientalistas occidentales. Así, filósofos, poetas e intelectuales comenzaron un proceso de apropiación discursiva del Budismo como un *texto sin contexto* (Baumann, 2001), lo cual popularizó esta religión en Europa y Estados Unidos.

Durante los años sesenta y setenta se produjo el “zen boom” europeo y norteamericano, cuando una gran cantidad de personas se dedicaron a la práctica de la meditación y el estudio de la filosofía zen. Gran parte de este interés se debió a la labor de intelectuales occidentales u orientales que escribieron libros sobre esta cosmovisión, entre quienes destacan Eugen Herrigel (1998), Christmas Humphreys (1962), Daisetz Suzuki (1961) y Alan Watts (1987). Estas interpretaciones influenciaron las ideas de la contracultura estadounidense y posteriormente fueron adoptadas en el marco del movimiento de la Nueva Era (Carozzi, 2000; Heriot, 1994).

Diversos autores han aportado al conocimiento del proceso de dispersión del budismo en Occidente desde la perspectiva de las ciencias sociales, ya sea en Europa (Baumann, 2002, 2001; Koné, 2001; Obadia, 2001), Estados Unidos (Hughes Seager, 2002; Lachs, 1999; McMahan, 2002; Mullen, 2004; Numrich, 1996; Padget, 2002, 2000; Preston, 1988), Canadá (Matthews, 2002) y Australia (Spuler, 2002; Trembath, 1996). También pueden encontrarse trabajos más panorámicos tales como los de Bell (2002), Coleman (2001), Freiburger (2001), Tweed (2002) y Wallace (2002).

Por otra parte, los estudios en América Latina son escasos; en la Argentina sólo recientemente se ha comenzado a explorar el fenómeno del budismo local, pudiéndose encontrar alguna información en trabajos generales del campo religioso argentino –v. Bianchi (2004) y Mallimaci (2003)– y en algunos artículos sobre el budismo zen en particular (Carini, 2007, 2006, 2005). Una excepción es el caso de Brasil, en donde varios investigadores tienen una amplia experiencia en el estudio del tema que aquí nos ocupa (por ejemplo: Alves, 2006, 2004; Madalena Genz, 2006, 2005; Pereira, 2007, 2002; Rocha, 2001, 2000; Shoji,

2006, 2002; Usarski, 2006, 2002). En este sentido, el presente artículo tiene como propósito contribuir al conocimiento de una de las religiones menos investigadas del campo religioso argentino mediante un estudio etnográfico que busca responder a la cuestión de cuál es el lugar que ocupa el ritual en la creación y la continuidad de los centros zen locales. Se espera así no sólo enriquecer el conjunto de conocimientos acerca de la pluralización religiosa en el contexto de este país, sino también sobre el proceso de dispersión del budismo en Occidente¹.

La idea que articula este trabajo es que los rituales constituyen un elemento de cardinal importancia a la hora de crear un contexto religioso en el cual personas de clase media, a menudo con un nivel alto de educación y un vínculo lábil con el catolicismo, practican meditación en el marco de una comunidad. De modo que en este recorrido por la ritualidad zen indagaremos la forma por la cual se segrega y constituye una dimensión espacial y temporal sagrada en los grupos estudiados. Además, exploraremos el modo en que esta ritualización es considerada por los propios practicantes como una forma de entrenarse, a través de la concentración y la atención, en un modo diferente de ser y vivir en el mundo. En este sentido, la ritualización puede ser considerada como “tecnologías del ser” (Foucault, 1990:48), que propone medios para que el individuo se transforme a sí mismo y a su experiencia de la realidad.

La problemática trabajada aquí se enmarca en los planteos seminales de Emile Durkheim (1968:14-23), quién argumenta que las categorías o nociones esenciales del entendimiento, tales como el tiempo, el espacio y el género, tienen un origen social, muchas veces expresados en términos del –para el caso del tiempo– calendarios religiosos basados en la periodicidad de los ritos, las fiestas y las ceremonias públicas, y de –para el caso del espacio– una división que implica valores sagrados. Y aquí es preciso dejar claro que lo sagrado es, para el sociólogo francés, aquello que se contrapone, que es de una naturaleza completamente diferente a lo profano, y que por ello está separado. Desde esta perspectiva la religión es un sistema de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, que unen en una misma comunidad a todos los que participan de ellas²(*ibid.*:49). Con respecto a la segregación de un tiempo y un espacio sagrado, Durkheim enfatiza:

La vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en un mismo espacio. Para la primera puede desarrollarse, hay que conseguirle, pues, un emplazamiento especial de donde esté excluida la segunda. De allí viene la institución de los templos y de los santuarios: son porciones del espacio que están afectadas a las cosas y a los seres sagrados y que les sirven de hábitats (...) Del mismo modo, la vida religiosa y la vida profana no pueden coexistir en las mismas unidades de tiempo. Es necesario, pues, asignar a la primera días o períodos determinados de donde se retiren todas las ocupaciones profanas (*ibid.*:328).

¹ Los datos en los cuales se basa el presente trabajo surgieron a partir de una investigación etnográfica realizada desde el año 2000 hasta la actualidad, la cual incluyó la observación participante en los encuentros que los grupos zen organizan periódicamente, la realización de entrevistas e historias de vida a sus miembros, y el análisis de fuentes escritas (principalmente registros de enseñanzas orales de los maestros budistas).

² En las conclusiones diremos unas palabras acerca de qué es lo sagrado para mis interlocutores practicantes de zen y cómo esto se vincula con lo tratado a lo largo del artículo.

Creo que la importancia de esta segregación espaciotemporal se vincula con el hecho de que es el momento en el cual se expresa lo que es sagrado para los propios practicantes, es decir, los llamados “tres tesoros del budismo”: el Buda, el *dharmā* (la enseñanza) y la *sangha* (la comunidad religiosa). Y aquí hay que advertir que estos términos se refieren al buda actual que se considera que es el maestro zen –representante consagrado del Buda histórico–, su grupo de discípulos y la enseñanza que aquel pronuncia durante la meditación. En la ceremonia de ordenación se “toma refugio” en los tres tesoros y así el practicante entra a formar parte de la “familia del Buda”, vinculándose con un ideal espiritual, una doctrina sagrada y una comunidad de pares con la cual recorre el camino de salvación. El ritual es importante, pues, porque ayuda a convertir momentos de “tiempo libre” –ya que los encuentros de meditación se realizan durante los fines de semana, las vacaciones, o temprano a la mañana antes de ir a trabajar– en momentos sagrados, períodos de tiempo fundamentales debido a que es en ellos que se reúnen los tres tesoros mencionados.

La diferenciación de un tiempo y un espacio sagrado es realizada mediante un proceso de ritualización, entendido éste como el modo por el cual algunas acciones sociales se distinguen estratégicamente de otras, una manera de actuar diseñada y orquestada para distinguir y privilegiar lo que se ha hecho, en contraposición con otras actividades consideradas como pertenecientes a la esfera de la vida cotidiana. La ritualización es una forma culturalmente específica de separar algunas actividades de otras, de crear una distinción cualitativa entre lo sagrado y lo profano, y de adjudicar tal distinción a realidades que trascienden el poder de los actores sociales humanos (Bell, 1992:74).

La forma de establecer tal distinción es contextual, histórica y culturalmente situada, por lo tanto, aunque es frecuente que incluya características como la formalidad, la rigidez, la repetición y el tradicionalismo, los procesos que ritualizan las prácticas sociales no son universales. Por ejemplo la innovación, en vez del tradicionalismo, puede ser una forma de separar y distinguir un conjunto de actividades de otras (*ibid.*: 91-92). Similarmente, Roberto Da Matta (1997:25-27) plantea que una de las características del ritual es separar el dominio del mundo cotidiano del universo de los acontecimientos extraordinarios, utilizando mecanismos como el reforzamiento, la inversión y la neutralización, los cuales pueden ser sumados a los que menciona Bell como factores de ritualización.

Antes de introducirnos de lleno en la tarea propuesta, es preciso mencionar que una de las características de los grupos zen que actualmente existen en la Argentina es su variabilidad en cuanto al conjunto de las prácticas rituales que llevan a cabo. Los distintos linajes y escuelas, desarrolladas través de conexiones con el zen que actualmente se practica en Japón, Europa y Estados Unidos, condicionaron la presencia de prácticas rituales distintivas. No obstante, si bien existe esta variación intergrupala, muchas de las características de la ritualidad zen y las interpretaciones de sus miembros acerca de la misma atraviesan a los distintos centros.

En este sentido, las temáticas que abordamos aquí son comunes a todos ellos, pero como metodología de trabajo y a fin de simplificar la descripción, nos centraremos en las prácticas rituales de la *Asociación Zen de América Latina* (AZAL), la comunidad más grande que actualmente funciona en la Argentina. La afiliación de la AZAL es con el zen *soto* europeo de la línea de Taisen Deshimaru, el introductor de esta disciplina oriental en el viejo continente durante los años sesenta. Actualmente está dirigida por uno de los sucesores de Deshimaru, un maestro francés llamado Stéphane *Kosen* Thibaut. Éste fue autorizado

como tal en 1984 por Niwa Zenji, quien en ese tiempo era la más alta autoridad del zen soto a nivel mundial. Cuando sea pertinente a los fines de la exposición, hablaremos de las prácticas rituales de los demás grupos zen estudiados, aclarándolo en el texto³.

Ritual, cuerpo y espacio sagrado

Para el hombre religioso el espacio no es homogéneo, pues presenta quiebres, porciones cualitativamente diferentes unas de las otras; existe un espacio sagrado, con estructura y consistencia, y un espacio profano u amorfo (Eliade, 1973:25). En el zen, el territorio sagrado por excelencia es el *dojo*, la sala donde se practica meditación, que tradicionalmente se considera como el lugar donde “se fabrican budas”.

Las prescripciones rituales que regulan el comportamiento son fundamentales para la construcción de la sacralidad del *dojo*. En la entrada de éste último se coloca una viga de madera que marca la frontera entre el espacio sagrado y el espacio profano. Traspasar la viga del *dojo* zen es una de las primeras cosas que aprende un practicante: se requiere entrar con el pie izquierdo y luego saludar (uniendo las palmas de las manos a la altura de la frente) hacia el centro del salón, donde está el altar con la imagen del Buda. Como señala Eliade (*ibid.*:28), “el umbral es a la vez el hito y la frontera que distingue y opone dos mundos y el lugar paradójico donde dichos mundos se comunican, donde se puede efectuar el tránsito del mundo profano al mundo sagrado”⁴. ¿Por qué se entra con la pierna izquierda primero? Para no dar la espalda al maestro, quién está sentado a la derecha de la puerta. Al mismo tiempo que se reconoce la frontera entre dos territorios cualitativamente diferentes, se rinde respeto al canal de comunicación entre ambos, pues sólo gracias a la guía de un maestro zen un practicante puede progresar en su práctica.

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

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

³ Ver Carini (2005) para un panorama histórico de los grupos budistas argentinos.

⁴ De forma similar, Van Gennep (1986:29-30) señala que “la puerta es el límite entre el mundo exterior y el mundo doméstico, cuando se trata de una habitación común; entre el mundo profano y el mundo sagrado, cuando se trata de un templo. Así, ‘pasar el umbral’ significa agregarse a un mundo nuevo”. Cfr. también Bourdieu (2007), especialmente el último capítulo y el anexo.

El sahumado es otro acto ritual que crea una atmósfera sagrada estimulando con perfume un sentido que habitualmente es poco utilizado. Quemarlo simboliza para los miembros del grupo respeto, purificación y comunicación con las potencias espirituales, es por eso que la quema del *shoko* (incienso) es muy importante en la ceremonia que se realiza en los *dojos* zen, luego del *zazen* (meditación zen).

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

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

Otras interpretaciones de las prosternaciones la asocian con el abandono del cuerpo y el espíritu y la trascendencia de la individualidad condicionada para asumir la identidad con la conciencia cósmica. Sin embargo, una interpretación de la prosternación, escuchada frecuentemente en el trabajo de campo, le adjudica una función corporal: el *sampai*⁵ se realiza para movilizar las rodillas después del *zazen* y hacer que vuelva a circular la energía por las piernas. Como es aparente, existen diferentes interpretaciones que no son excluyentes; un practicante con cierto tiempo en el zen puede conocer todas ellas y enunciar una versión distinta dependiendo de la ocasión y el interlocutor⁶.

En el espacio sagrado –el templo o el *dojo*– se utiliza un saludo ritual, llamado en japonés *gasho*, que como señalamos arriba se realiza uniendo las palmas de las manos frente a la cara e inclinándose hacia delante. Se utiliza en numerosos momentos, siempre de una forma estructurada, como marca de inicio y fin de muchas de las secuencias rituales (por ejemplo,

⁵ Literalmente “tres prosternaciones”.

⁶ Por ejemplo, es frecuente que un practicante experimentado le explique a uno nuevo la última versión acerca del *sampai*, la que es presentada como una técnica corporal para hacer circular la energía de las piernas, pues ésta es más asimilable para alguien que no está acostumbrado –o encuentra ofensivo– al hecho de arrodillarse y colocar la frente en el piso delante de una imagen.

como expresión de agradecimiento al ser servida la comida ceremonial). Pero incluso sucesos imprevistos como estornudar o toser durante el *zazen* son ritualizados: es preciso hacer *gasho* antes y después, como símbolo de respeto a los compañeros y de excusa por romper el solemne silencio de la meditación. La actitud corporal de unir las palmas de las manos también condensa varios simbolismos que, en general, giran en torno a la superación de concepciones dicotómicas, ya que representa la unión de los dos aspectos del sujeto, el cuerpo y el espíritu, o la unión de la individualidad con el cosmos. En todo caso, según los practicantes, hacer *gasho* no significa de ninguna forma una súplica a una potencia divina trascendente.

También existe una forma ritual de comer durante los períodos de entrenamiento intensivo. El grado de complejidad que puede alcanzar dicha ritualización varía según la comunidad de la que se trate. En general, los grupos relacionados a la misión de Deshimaru en Occidente, tales como el principal referente del este trabajo, tienen una forma ceremonial de comer bastante menos compleja que la tradicional japonesa (denominada “*orioki*”). Sin embargo, conservan algunos elementos como el canto del *sutra* de la comida en japonés, el uso de bols y el silencio. Pero lo que esta comunidad aprecia como parte de la comida ceremonial de la mañana (después del *zazen*) es la costumbre de servir una sopa de arroz llamada *guenmai*, cuya preparación requiere toda una transmisión de saber tradicional. Otros grupos no toman la *guenmai*, pero realizan la ceremonia del *orioki*. Este ritual varía en los detalles dependiendo de la comunidad, pero en todos los casos es en extremo complejo. Requiere de una gran pericia y precisión de movimientos para manejar un juego de boles y servilletas con las cuales se come en los templos zen de Japón⁷.

Por otra parte, la misma práctica de la meditación zen es una técnica corporal ritualizada, la cual está formalmente regida por una serie de pautas que todo principiante recibe en la “iniciación a la práctica”. Algunas de ellas son: piernas cruzadas en loto o medio loto, cadera bien plantada en el *zafu*, espalda derecha, nuca estirada, orejas en la misma vertical con respecto a los hombros, nariz alineada con el ombligo, hombros relajados, y la punta de la lengua tocando el paladar.

La siguiente frase, pronunciada por una practicante del zen en una entrevista, es interesante porque evidencia hasta qué punto la construcción de un espacio sagrado y de una postura ritual es percibida por los mismos practicantes como de fundamental importancia:

“Cuando me siento en el zafu y miro el altar, es como que éste es mi espacio sagrado para calmarme. Puedo hacer lo mismo en mi living pero es más difícil porque necesito pelear con todos los niveles de información en mi mente para obtener un espacio de calma. Cuando estoy enfrente del altar, en mi zafu, puedo entrar en el espacio sagrado más fácil. Y también la postura de meditación me

⁷ Dominar el arte de comer con el *orioki* implica un periodo de aprendizaje prolongado. Una de sus características es estar coordinado por un lenguaje no verbal, una serie de gestos convencionales que establecen la comunicación entre los comensales y los que cumplen con el rol de servir la comida. Por ejemplo, frotar rápidamente las palmas de las manos cuando alguien sirve significa que no se quiere más comida. Hay formas de comunicación no verbal para decir “de este plato no quiero”, y así sucesivamente. Aprender este lenguaje no verbal es importante a la hora de no quedarse hambriento en un retiro zen, pues uno puede confundir los signos, y la persona encargada del servicio seguir de largo. Otra ceremonias relacionadas al *oryoki* es la bebida del té, que se efectúan, salvo en la AZAL, en casi todos los grupos, de forma más o menos ritualizada.

ayuda, porque puedo estar sentada en clase o ahora, pero no es lo mismo poner mis huesos en una línea que sirve para no usar los músculos, para mantener una postura cómoda: la postura de meditación sirve para poner en orden la casa de mi cuerpo. Entonces el espacio sagrado y la postura de meditación son para mí los dos rituales que sirven a la práctica”.

Los que no pueden sentarse en las posturas tradicionales meditan en el *gaitan*, la antesala del *dojo*, ya sea en sillas, banquetas o almohadones. Los centros zen varían en cuanto a la permisividad con la postura tradicional, hay algunos más flexibles que permiten el uso de los banquitos de madera, sillas y otras posturas físicas heterodoxas. En estos centros de práctica no hay una corrección tan estricta de la postura física como en la AZAL.

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

Sonidos zen y la construcción del tiempo sagrado

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

La campana de madera es uno de los instrumentos más comunes: se toca antes de la meditación con el fin de convocar a los practicantes al *dojo*, y también para anunciar el final del *zazen*. En el caso del desayuno o el almuerzo, el sonido de la madera anuncia a la cocina, que en el templo que la AZAL posee en Capilla del Monte (Córdoba), es un edificio apartado por más de un centenar de metros del *dojo*, que el *zazen* ya terminó, y que los practicantes están listos para el desayuno ceremonial. Entonces la campana de la cocina, con su particular forma de ser tocada, contesta que la sopa de arroz tradicional ya está lista.

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

*“Respetuosamente les recuerdo,
Vida y muerte es algo urgentemente serio,
Todo pasa rápidamente a lo lejos,
Y se desvanece la oportunidad de este instante.
Que cada uno, completamente,
Corte la negligencia, corte la indulgencia, y despierte.
Atención!!! Que tu vida no pase en vano.”*

En la AZAL este significado se sugiere por la forma peculiar en la cual se toca la madera, pues los primeros golpes tienen una gran pausa entre sí, y a medida que se van sucediendo esta pausa se acorta, como en un efecto rebote que cada vez es más rápido, hasta que al final es un repiqueteo que se apaga. Como explicó en una “iniciación a los sonidos” (instancia pedagógica ocasional en donde se transmite la forma correcta de tocar instrumentos ceremoniales y el simbolismo asociado a los mismos) el maestro Stephane Thibaut,

“Lo que simboliza la (campana de) madera es que el tiempo pasa más y más rápidamente, por culpa de la conciencia. Cuantas más experiencias haya acumulado nuestra conciencia a lo largo del tiempo, más rápidamente pasa este. Al principio para nosotros, un año es inmenso. Porque un año corresponde al 100% de nuestra vida. Pero después de dos años no es más que el 50 % de nuestra vida. Y después de treinta años, cuarenta años, cincuenta años, un año es muy pequeña porción.”

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

Existen también otros sonidos que coordinan temporalmente los movimientos en el *dojo*. Sin entrar en profundidad en esta complejidad ritual, señalaremos que hay una gran campana que se toca cada tanto durante el *zazen*, la cual está ubicada sobre un campanario afuera del *dojo*, en el templo de la AZAL, y una campana mediana con la cual el encargado de la disciplina dentro del recinto sagrado señala el comienzo y el fin de la meditación. También se emplea una campanita de mano que marca los pasos del maestro a medida que circula por las tierras del templo. Se dice que sirve para espantar a los demonios, los cuales huyen ante su llegada.

Además, cada instrumento se corresponde con algún rol ritual. Por ejemplo la “campanita” es la persona encargada de tocar este instrumento, al igual que “tambor” se le dice a la persona que debe tocarlo en la ceremonia. Estos roles cambian frecuentemente, de modo que al concurrir a estas iniciaciones, el practicante se prepara para cuando sea nombrado en alguna función ritual para tocar los instrumentos⁸.

⁸ Analicé con mayor profundidad los roles rituales zen y su vinculación con la dimensión política en Carini (2007).

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

Por otra parte, estos sonidos son pequeños hitos que interrumpen el silencio, al igual que en un jardín zen, unas pocas piedras dispersas aquí y allá interrumpen la uniformidad de un mar de gravilla. El silencio ritual es tan importante como los sonidos a la hora de construir una temporalidad sagrada. Se dice que el mismo crea la atmósfera adecuada a la práctica de la meditación, pues permite bucear dentro de las profundidades del espíritu en busca del verdadero ser, sin las distracciones de los sonidos profanos.

Los rituales como tecnología del ser

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

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

Por otra parte, los instrumentos, además de regular temporalmente las actividades cotidianas, hacen alusión a una condición de la conciencia despierta, libre y no condicionada por el tiempo, lo cual es en el zen el “verdadero ser” o la “naturaleza de Buda” que todos poseen y hay que descubrir por medio de la atención. Tanto la metáfora del despertar en el *mokugyo*, como el simbolismo de la campana de madera recuerdan al practicante la necesidad de situarse más allá del pasado y el futuro profano, para instalarse en una condición de libertad atemporal, en un presente eterno no condicionado por el paso del tiempo. La función de los sonidos como tecnología del ser adquiere aquí su máxima expresión: es preciso que la conciencia se concentre en ellos, sienta su vibración, se deje moldear por el silencio o por el sonar de maderas, campanas y tambores, y se reintegre así a la eternidad del instante presente.

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

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

Entonces, si consideramos que una de las características de la posmodernidad es la comprensión del tiempo y el espacio, donde el exceso de información y la volatilidad de las modas, las ideas, los valores y las prácticas dominan el panorama (Harvey, 1989), y tenemos en cuenta que la gran mayoría de los centros zen argentinos tienen su epicentro en la Ciudad de Buenos Aires, donde las características que adjudica David Harvey a los tiempos actuales no son desconocidas, podemos hipotetizar sobre el atractivo que los contextos espaciotemporales que crea y propone el zen tiene para los buscadores religiosos. La experiencia del tiempo sagrado del zen está caracterizada por una desaceleración del flujo de la información exterior y la mirada del sujeto puesta sobre sí mismo, sobre su cuerpo y su conciencia, mediante dispositivos de creación de tiempo para la reflexividad y la exploración de la subjetividad. Quizás sea este carácter desalienante de la experiencia del tiempo y el espacio sagrado del zen lo que juega un papel de primera importancia a la hora de atraer a nuevos miembros a los grupos de práctica que se han desarrollado en la Argentina durante las dos últimas décadas.

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

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

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

es una fase liminar que permite aprender a concentrarse estando el cuerpo en movimiento.

Sucede lo mismo con la práctica del *samu*, el trabajo comunitario “sin espíritu de provecho” que se realiza luego de la práctica de la meditación. El ideal es que la actitud de atención de la meditación se incorpore a las actividades realizadas como parte de la comunidad, las cuales varían desde construir un baño en el templo hasta diseñar un sitio *web*. Un practicante entrevistado, refiriéndose al *samu* señala que

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

De modo que, en un sentido estricto, el *samu* se refiere a las tareas que se realizan en el marco de la práctica grupal. Pero también el *samu* es pensado por algunos miembros del grupo no sólo como las “actividades zen”, sino que tiene un sentido amplio que se refiere a todas las actividades realizadas cuando no se hace meditación. El trabajo ritualizado o *samu* es entonces un momento liminar entre el *zazen* y la vida cotidiana, y a la vez una técnica que permite sacralizar la vida profana. Como es evidente, lo cotidiano es transformado en un espacio de producción de significados asociados a lo religioso, de forma que se tiende a diluir las fronteras entre lo sagrado y lo profano⁹.

Estas representaciones del ritual que hemos visto se van configurando mediante un proceso de internalización de los significados de las prácticas concretas, que generalmente comienza como un rechazo ante lo extraño, ante la otredad de las formas rituales, y culmina con una elaborada conceptualización del ritual, que adquiere uno de sus significados como técnica de transformación de la subjetividad. Por ejemplo, un interlocutor nos relata que:

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

En suma, el ritual es en sí una tecnología del ser que permite llevar la práctica del zen a la vida cotidiana, situándose como articuladora de las esferas de lo sagrado y lo profano. De esta manera, la práctica de la concentración en el acto ritual se sitúa en una posición liminar entre la concentración durante el *zazen* y la concentración en la vida diaria.

⁹ Aquí el ritual presenta cierto carácter ambiguo, pues opera en un doble movimiento que primero segrega para luego volver a unir la dimensión sagrada y la profana (cfr. Bourdieu, 2007:317-418). Sin embargo, en este caso la nueva síntesis confiere una primacía a la primera esfera, que tiñe de cualidades sagradas a la realidad mundana.

Para finalizar este apartado, queremos decir unas pocas palabras acerca del papel que juega el ritual como marco de contención afectiva, pues como señala Víctor Turner (1980:42-43), los rituales y su simbolismo ayudan a dominar potentes afectos tales como el dolor, el temor y el apego. En este sentido, los periodos de práctica intensiva en el zen son una crisis artificialmente producida (Beck, 1993). En las entrevistas y en el trabajo de campo observamos que la práctica del zen promueve fuertes impactos a nivel de la subjetividad. Como explica un practicante, el *zazen* es para el ego “como un golpe directo a la nariz”, que puede tocar los aspectos más dolorosos del ser. Por ello el *dojo* es tradicionalmente el lugar donde “se plantan budas”, pero además es llamado el lugar donde “se mata al hombre”. Una analogía de la práctica de la meditación es la de “entrar al ataúd”. De modo que el ritual zen encuentra uno de sus lugares como marco de contención emocional y ontológica en un territorio sagrado en donde el practicante vive procesos subjetivos de vida y muerte, de dolor y felicidad, de angustia y paz, como parte del proceso general de transformación del ser. Veamos las reflexiones de un practicante sobre esta cuestión:

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

De este modo, el ritual zen facilita el abandono del ego personal, pero también permite –como dicen los practicantes– “armonizarse con los demás” siguiendo formas de hacer tradicionales del grupo, desempeñadas colectivamente. Esto, sumado al contenido afectivo que se mueve en la meditación zen, contribuye a crear un sentimiento de unión grupal, el espíritu de la *sangha*. En palabras de un practicante del zen, el *sampai* o prosternación es, además de los símbolos que ya hemos mencionado, “un gran símbolo de humildad, nos volvemos más humildes practicando todos juntos el *sampai*, se genera una unidad muy fuerte, y es hiperpoderoso”¹⁰.

¹⁰ Cfr. Durkheim (1968:15) “los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales de esos grupos” y más adelante “los ritos son, ante todo, los medios por los cuales el grupo social se reafirma periódicamente (*ibid.*:394).

Conclusión

En este trabajo hemos mostrado que en los grupos zen estudiados existe un alto grado de ritualización, la cual está articulada en base a elementos de la tradición japonesa –en un grado más o menos variable– reelaborados y reinterpretados en el contexto local. La distinción que establece el ritual es, en primer lugar, entre lo sagrado y lo profano. De esta forma, construye, mediante una serie de pautas corporales, espaciales, kinésicas y estéticas, entre otras, un espacio sagrado que se vive como cualitativamente diferente del espacio de las actividades cotidianas. También construye, tanto mediante sonidos de instrumentos tradicionales, como por medio de una particular regulación temporal de las prácticas, un tiempo sagrado cualitativamente diferente del tiempo profano.

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

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

En este sentido, muchos de los rituales zen se revelan como prácticas sociales que articulan múltiples significados y funciones, tanto para los propios practicantes como para la mirada del investigador. Aquí nos hemos centrado en el lugar que encuentra el ritual como creador y delimitador de un tiempo y un espacio sagrado, como tecnología espiritual que produce cambios en la subjetividad y como estadio liminar que conecta la práctica de la meditación y la vida cotidiana. En suma, podemos decir, parafraseando a Clifford Geertz, que es en el ritual

... donde los estados anímicos y motivaciones que los símbolos religiosos sagrados suscitan en los hombres, y donde las concepciones generales del orden de la existencia que ellos formulan para los hombres se encuentran y se refuerzan los unos a los otros. En un acto ritual el mundo vivido y el mundo imaginado, fusionados por la obra de una sola serie simbólica, llegan a ser el mismo mundo y producen así esa idiosincrásica transformación de la realidad (1997:107).

No obstante, es preciso mencionar que nuestra indagación no agota la temática del lugar específico que encuentra el rito en el zen. Quedan muchos temas por abordar, como por ejemplo la cuestión de los rituales orales, las recitaciones de *sutras* que se realizan en las

ceremonias. Esta práctica es importante en cuanto a los significados que transmite –constituyéndose en portadora de saberes tradicionales–, así como por la funcionalidad que los mismos practicantes le otorgan, y el papel que desempeña en la construcción de la identidad grupal. Otro tema que también hemos dejado de lado es el de los ritos de pasaje, los cuales toman la forma de ordenaciones de *bodhisatva* (llamadas toma de preceptos o *jukai* en algunos grupos), ordenaciones de monje, y la “transmisión del *dharma*”, rito por el cual un maestro zen certifica a un discípulo como su sucesor espiritual¹¹. Estas ceremonias son claves al momento de configurar las identidades individuales de los practicantes, ya que involucran la adscripción a la “familia del Buda” mediante la pertenencia a un linaje de ancestros que se remontan al mismo fundador del budismo. Por último, el estudio de los rituales es importante a la hora de determinar la manera en que se distribuyen los derechos y deberes en el zen, ya que los diversos roles rituales construyen un sistema de relaciones en el cual los actores sociales se posicionan con diversos grados de poder (v. Carini, 2007). De modo que lo anteriormente expuesto no agota ni la complejidad de la vida ritual de los centros budistas estudiados, ni el análisis de la misma que es posible realizar teniendo en cuenta su significado y función.

Bibliografía

Alves, Daniel.

2006. “Notas sobre a condicao do practicante budista”. Em: *Debates do NER*. Año7, Nº 9.

Alves, Daniel.

2004. *Seres de Sonho: percursos religiosos e práticas espirituais num centro budista ao sul do Brasil*. Tesis de Maestría, Mimeo. Rio Grande do Sul: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRGS.

Baumann, Martin.

2002. “Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects”. En: C. Prebish y M. Baumann (ed), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.

Baumann, Martin.

2001. “Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective”. In: *Journal of Global Buddhism*. Nº 2.

Beck, Charlotte Joko

1993. *Nothing Special: Living Zen*. San Francisco: Harper Collins.

Bell, Sandra.

2002. “Scandals in Emerging Western Buddhism”. En: C. Prebish y M. Baumann (ed), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.

¹¹ En Carini (2006) puede encontrarse un estudio de los rituales y las representaciones que construyen la autoridad y la legitimidad de un maestro zen.

Catón Eduardo Carini | *Ritual, tiempo y ...*

Bell, Catherine

1992. *Ritual Theory, Ritual Practice*. New York: Oxford University Press.

Bianchi, Susana

2004. *Historia de las religiones en la Argentina: Las minorías religiosas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bourdieu, Pierre

2007. *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Carini, Catón

2007. "Ritual y poder en los centros budistas zen argentinos". En: *Horizonte*, Vol. VI, N° 11.

Carini, Catón

2006. "Estrategias del poder sagrado: La construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino". En: *Ciencias Sociales y Religión*. Año 8, N° 8.

Carini, Catón

2005. "Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos". En: *Rever*. Año 5, N° 3.

Carozzi, María J.

2000. *Nueva Era y Terapias Alternativas: Construyendo significados en el discurso y la interacción*. Buenos Aires: EDUCA.

Coleman, James.

2001. *The New Buddhism*. New York: Oxford University Press.

Da Matta, Roberto

1997. "Carnavais, Paradas e Procissoes: Reflexoes sobre o Mundo dos Ritos". En: *Religião e Sociedade*. N° 1.

Dragonetti, Carmen.

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

Durkheim, Emile

1968. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Buenos Aires: Schapire.

Eliade, Mircea

1973. *Lo sagrado y lo profano*. Madrid: Guadarrama.

Freiberger, Oliver

2001. "The Meeting of Traditions: Inter-Buddhist and Inter-Religious Relations in the West". In: *Journal of Global Buddhism*. N° 2.

Foucault, Michel

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

Geertz, Clifford

1997. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.

Harvey, David

1989. *Condição Posmoderna*. San Pablo: Loyola.

Heriot, Jean

1994. "El Estudio de la Nueva Era en los Estados Unidos: problemas y definiciones". En: A. Frigerio y M. Carozzi (comps), *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. Buenos Aires: CEAL.

Herrigel, Eugen.

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

Hughes Seager, Richard

2002. "American Buddhism in the making". En: C. Prebish y M. Baumann (ed), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.

Humphrey, Christmas

1962. *Budismo Zen*. Buenos Aires: CGFE.

Kone, Alione

2001. "Zen in Europe: A Survey of the Territory". En: *Journal of Global Buddhism*. N° 2.

Lachs, Stuart

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

Le Breton, David

2002. *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Madalena Genz, Antonio Carlos

2006. "Budismo, Occidente, Lévi-Strauss e Slavoj Zizek". Em: *Debates do NER*. Año7, N° 9.

Madalena Genz, Antonio Carlos

2005. A música silenciosa do Darma: um estudo Antropológico das práticas e representações de uma comunidade zen budista em Porto Alegre. Tesis de Maestría, Mimeo. Rio Grande do Sul: Programa de Pós-Graduação em Antropologia Social – UFRGS.

Mallimici, Fortunato (coord.)

2003. *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.

Matthews, Bruce.

2002. "Buddhism in Canadá". En: C. Prebish y M. Baumann (ed), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.

McMahan, David

2002. "Repackaging Zen for the West". En: C. Prebish y M. Baumann (ed), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.

Mullen, Eve

2004. "The American occupation of Tibetan Buddhism: Tibetan and their American Host in New York City". En: *Journal of Global Buddhism*. N° 5.

Numrich, Paul

1996. *Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Theravada Buddhist Temples*. Knoxville: University of Tennessee Press.

Obadia, Lionel

2001. "Tibetan Buddhism in France: a missionary religion?" En: *Journal of Global Buddhism*, N°2.

Padget, Douglas.

2002. "The Translating Temple: Diasporic: Buddhism in Florida". En: C. Prebish y M. Baumann (ed), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.

Padget, Douglas.

2000. "Americans Need Something to Sit On' or Zen Meditations Materials and Buddhist Diversity in North America". En: *Journal of Global Buddhism*, N° 1.

Pereira, Ronan Alves

2007. "Una transnacionalización religiosa ignorada: el estudio de las religiones japonesas en Brasil". En: M. J. Carozzi y C. Ceriani Cernadas (coords). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos.

Pereira, Ronan Alves

2002. "Religiões Japonesas no Brasil: seu estudo e situação atual". En: *Estudios sobre Religión*, N° 14. Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el Mercosur.

Preston, David

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

Rocha, Cristina

2001. "Being Zen-Buddhist in the Land of Catholicism". *Rever*, año 1, N° 1.

Rocha, Cristina

2000. "Zen Buddhism in Brazil: Japanese or Brazilian?" En: *Journal of Global Buddhism*, N° 1.

Shoji, Rafael

2006. "Continuum religioso nipo-brasileiro: O caso do budismo cármico da shingon". En: *Debates do NER*, año 7, N° 9.

Shoji, Rafael

2002. "Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil". En: *Rever*, año 2, N° 2.

Smith, Harold

1963. "El Budismo". En: James, E. (Dir.), *Historia de las Religiones. Tomo II*. Barcelona: Vergara.

Spuler, Michelle

2002. "The Development of Buddhism in Australia and New Zeland". En: C. Prebish y M. Baumann (ed), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.

Suzuki, Daisetz Teitaro

1961. *Introducción al Budismo zen*. Buenos Aires: Ediciones Mundonuevo.

Trembath, Kerry

1996. "A short Story of Buddhism in Australia". *Vietnamese Buddhist Journal Giac Ngo*. S/n.

Tweed, Thomas

2002. "Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhist and Other Creatures". En: C. Prebish y M. Baumann (ed), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.

Turner, Víctor

1980. *La selva de los símbolos*. Madrid: Siglo XXI.

Usarski, Frank

2006. "O momento da pesquisa sobre o budismo no Brasil: Tendências e questões abertas". *Debates do NER*, año 7, N° 9.

Usarski, Frank

2002. "O Budismo no Brasil, um resumo sistemático". En: F. Usarski (ed), *O Budismo no Brasil*, Saô Paulo: Lorosae.

Catón Eduardo Carini | *Ritual, tiempo y ...*

Van Gennep, Arnold.

1986. *Los ritos de paso*. Madrid: Taurus.

Wallace, Alan

2002. "The Spectrum of Buddhist Practice in the West". En: C. Prebish y M. Baumann (ed), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.

Watts, Alan.

1987. *El espíritu del zen*. Buenos Aires: Dédalo.