

CAPÍTULO 8

Mudanzas identitarias y procesos de conversión en el budismo argentino

Catón Eduardo Carini

Introducción

El presente capítulo, encuadrado en los contenidos de la Unidad III del Programa de la asignatura, propone indagar el proceso de conversión que atraviesan los integrantes de diversos centros budistas argentinos, inspeccionando las mudanzas identitarias que el mismo implica. El texto se inscribe dentro del campo temático de los estudios históricos, sociológicos y antropológicos de la religión, específicamente de los procesos de difusión del budismo¹¹² en Occidente. En este sentido, en los últimos ciento cincuenta años el budismo trascendió las fronteras de Asia y llegó a hacerse conocido en el resto del mundo a partir de un proceso de globalización de prácticas y representaciones religiosas que alcanzó a Occidente. Desde hace algunas décadas se han desarrollado en la Argentina centros budistas de diversos orígenes que complejizan el proceso de diversificación del campo religioso que este país ha vivido en los últimos años, donde diversos cultos minoritarios atraen la atención de nuevos miembros y ocupan espacios anteriormente monopolizados por el catolicismo (cf. Carini 2012, 2018). Desde un punto de vista macro-social, aquello que percibimos como el crecimiento de los *Nuevos Movimientos Religiosos* en la Argentina se expresa a nivel micro-social en el incremento del cambio identitario y las conversiones de los individuos. De este modo, comprender la conversión es una forma de explicar la diversificación del campo religioso local (Carozzi y Frigerio, 1994).

Cabe mencionar que la membresía de los grupos budistas estudiados está integrada por argentinos sin antepasados orientales, que no viven en un templo y que combinan su práctica del budismo con una vida familiar y laboral integrada a la sociedad. Por lo general, provienen de la

¹¹² El budismo es una de las grandes religiones mundiales, cuarta por la cantidad de fieles que computa (más de 500 millones). Pertenece a la familia de religiones dhármicas, junto al hinduismo, el sijismo y el jainismo. Fue fundada hace dos mil quinientos años por Siddhartha Gautama (557-487 a.C.), conocido como Buda («aquél que ha despertado»), un príncipe del norte de la India que abandonó su reino y su familia para buscar una forma de liberarse del sufrimiento y encontrar la verdad espiritual. Luego de seis años de prácticas ascéticas, se dice que alcanzó el estado de iluminación y de trascendencia del mundo condicionado. A partir de este momento, dedicó su vida a enseñar un camino espiritual, sin distinción de clase social -desafiando por ello a las religiones brahmánicas de la época, basadas en un estricto sistema de castas (Dragonetti, 1967; Dragonetti y Tola, 1999; Smith, 1963).

clase media o media-alta, con un nivel de instrucción relativamente alto -muchos tienen educación universitaria- y una tendencia a vincularse, por ejemplo, con la práctica de artes marciales, las terapias alternativas, la Nueva Era, las profesiones artísticas (hay practicantes pintores, ceramistas, músicos y actores), la psicología, las humanidades y la medicina. La investigación efectuada siguió una metodología etnográfica, la cual incluyó técnicas de investigación tales como la observación participante, entrevistas semiestructuradas y la recolección de documentos propios de los grupos estudiados. Por las características de nuestro referente empírico, más que una estancia prolongada en el tiempo y en un solo lugar, nuestro trabajo de campo fue multi-situado (Marcus, 1995). La observación participante fue realizada en los siguientes centros zen: la *Asociación Zen de América Latina*, el *Grupo Zen Viento del Sur*, el *Centro Zen Cambio Sutil*, la *Ermita de Paja*, el *Zendo Betania*, el *grupo Zen del Sur* y el *Templo Serena Alegría*.

El capítulo se encuentra estructurado en cuatro partes. La primera, proporciona un marco conceptual a la indagación mediante un recorrido por las distintas formas de concebir los procesos identitarios y la conversión. La segunda, explora los relatos de distintos practicantes argentinos sobre su trayectoria en el budismo, indagando cómo llegaron a conocer esta religión y el proceso por el cual se convirtieron en miembros estables de la misma. Finalmente, la tercera y la cuarta parte analizan estas narrativas a fin de determinar la modalidad de conversión que evidencian las entrevistas y las mudanzas identitarias involucradas en este proceso.

Diferentes perspectivas teóricas sobre la identidad y la conversión

Existe una diversidad de formas de concebir la identidad que responden a variados enfoques. Siguiendo el texto de Chiriguini (2005), una manera de concebir la identidad está dada por el denominado enfoque “esencialista” o “sustancialista”, donde se la concibe como lo que permanece inalterable a través del tiempo, lo idéntico a sí mismo o lo que perdura conforme a ciertas características esenciales. Estos rasgos pueden ser, por ejemplo, la lengua, la religión, el territorio y las costumbres cotidianas. El segundo enfoque es el subjetivista, el cual reduce la identidad a un sentimiento de autoidentificación o de pertenencia con determinado colectivo social. Si bien este enfoque permite pensar a la identidad como algo dinámico, soslaya el hecho de que es un fenómeno relativamente estable y no se limita a las preferencias individuales. Finalmente, el tercer enfoque de la identidad es el relacional, el cual la considera como una construcción colectiva y dinámica, sujeta al cambio y la resignificación. Desde esta perspectiva, toda identidad es relacional, es decir, requiere del contacto con un otro a partir del cual afirmar su diferencia. En este sentido, un elemento central del proceso identitario es la construcción de fronteras o límites de carácter simbólico que pueden cambiar en diferentes momentos históricos. A partir de este último enfoque, podemos decir que la identidad se constituye a partir de un proceso de identificación que implica la apropiación de determinadas pautas normativas, significaciones y valores sociales, los cuales distinguen un “nosotros” de un “otro” que no los comparte. En suma, las

identidades se construyen, reafirman y actualizan en contextos de co-presencia, en un entramado de relaciones sociales desarrolladas en el seno de una estructura social.

En la misma línea, Giménez (1997) remarca que la identidad no es una esencia o una propiedad intrínseca del sujeto, ya que tiene un carácter relacional que emerge y se consolida en la confrontación con otros. La identidad individual, entendida como la distinguibilidad reconocida por los demás en contextos de interacción social, se funda en ciertos elementos diacríticos que confieren especificidad a una persona: la pertenencia a una pluralidad de grupos sociales, una serie de atributos idiosincráticos y una narrativa biográfica o historia de vida singular. Como sugiere Giménez (1997), la diversidad de pertenencias sociales en un mismo sujeto, lejos de eclipsar la identidad individual, es justamente lo que la define y la constituye. De este modo, la pertenencia religiosa -junto con la familiar, de género, clase y nacionalidad, entre otras- contribuye a definir la identidad de un individuo. En este punto, vale aclarar que la pertenencia a un grupo religioso implica experimentar un sentimiento de lealtad hacia el mismo, adoptar algún tipo de rol e interiorizar en menor o mayor grado el complejo simbólico que lo distingue. Así, las identidades precisan de contextos de interacción relativamente estables o "mundos de la vida ordinaria" que proporcionen a los actores sociales de una serie de representaciones sociales que sirven como marcos cognitivos para percibir la realidad y como marcos normativos que orientan la conducta y las prácticas cotidianas.

Berger y Luckmann (1994) desarrollan este punto en detalle cuando muestran cómo la identidad se forma a través de un proceso de internalización donde se aprehende el mundo en cuanto realidad significativa y social. En otras palabras, las identificaciones se producen en un mundo social específico, y solamente en presencia de la identificación se produce la internalización. Por ella se interpretan los acontecimientos objetivos como manifestaciones inmediatas de los procesos subjetivos del otro, que se vuelven subjetivamente significantes para uno mismo. El proceso ontogenético por el cual se realiza la internalización se denomina "socialización primaria", donde se incorpora de forma acabada a un niño en el mundo objetivo de la sociedad. En la socialización primaria, la persona "acepta los roles y actitudes de los otros. Y por esta identificación con los otros significantes el niño se vuelve capaz de identificarse el mismo, de adquirir una identidad subjetivamente coherente y plausible" (Berger y Luckmann, 1994, p. 167). Por su parte, la socialización secundaria es cualquier proceso posterior donde se internalizan nuevos sectores institucionalizados del mundo objetivo de la sociedad. Como señalan los autores, estos "submundos internalizados en la socialización secundaria (...) constituyen realidades más o menos coherentes, caracterizadas por componentes normativos y afectivos a la vez que cognoscitivos" (p. 174). Como argumentan Berger y Luckmann, el fenómeno de la conversión religiosa es un caso particular de socialización secundaria. Por ello, en lo que queda del apartado realizaremos un recorrido por distintas miradas sobre la conversión, e intentaremos situarla dentro de esta perspectiva que la concibe como un proceso gradual y activo de cambio identitario.

En primer lugar, hay que señalar que, dentro del campo del estudio científico de la religión, ha ido variando la forma de abordar la problemática de la conversión. En un primer momento se la concibió según el modelo de la "experiencia paulina", es decir, como un suceso súbito y

dramático que modifica las creencias religiosas de un individuo pasivo. Posteriormente, diversos trabajos argumentaron que las conversiones se deben principalmente a la influencia del medio sociocultural en el individuo, perspectiva que ha sido denominada como “modelo de la privación” ya que piensa al converso como un sujeto carenciado social y económicamente quien pasivamente resuelve sus necesidades mediante la pertenencia a un nuevo grupo religioso (Carozzi y Frigerio, 1994). Sin embargo, este abordaje resultó insuficiente para explicar las variaciones en muchos casos individuales, pues no revelaba cómo individuos con buena posición social se convierten a religiones sin prestigio ni estatus. En este sentido, los *Nuevos Movimientos Religiosos* plantearon un dilema a las teorías de la conversión pasiva debido a que sus miembros con frecuencia no provenían de sectores marginados y tampoco evidencian un cambio drástico en la subjetividad al estilo paulino (Garma, 1999). Como respuesta a las insuficiencias presentadas por los referidos modelos del cambio religioso, en las últimas décadas la conversión ha sido repensada como un proceso gradual de modificación de la identidad y los roles del individuo, el cual se concibe como un sujeto activo que intenta hacer su vida mejor (Carozzi y Frigerio, 1994).

En esta línea, Straus (1976) afirma que el proceso de búsqueda religiosa del individuo comienza con un merodeo creativo para sondear los grupos posibles y continúa con el aprendizaje de la tecnología espiritual elegida a fin de cambiar su vida. Desde esta mirada, no existe una élite que sale a la caza de seguidores débiles y mal integrados: solo existen buscadores en diferentes momentos de su historia de transformación que, unidos, producen el grupo religioso. Comparablemente, Lofland y Stark (1965) propusieron un modelo sociológico no coercitivo de la conversión en el cual el individuo es un personaje activo en la búsqueda de su transformación. Estos autores argumentan que la conversión se produce cuando se presentan una serie de condiciones tales como la tensión y frustración en un marco de resolución de problemas de índole religioso que lleva al individuo a definirse como un buscador espiritual. En este periodo crítico, donde otras líneas de acción no son viables y los lazos afectivos extra grupales son débiles, se produce el encuentro del individuo con el nuevo grupo religioso. Luego, tras una intensa interacción verbal y su concomitante ligazón afectiva, el converso experimenta una redefinición de su visión del mundo y de su subjetividad. Complementariamente, Carozzi y Frigerio (1994) sugirieron que otros factores que podrían llevar a la conversión son la búsqueda de una nueva identidad personal, la vivencia de experiencias no explicadas por esquemas cognoscitivos previos, una compleja distribución social del conocimiento y la presencia de cambios sociales rápidos.

Si bien el pasaje desde una mirada del converso como un sujeto pasivo (ya sea ante determinantes sociales y políticos o ante condicionamientos psicológicos) a la de un sujeto activo, así como la conceptualización de la conversión ya no como un fenómeno abrupto, sino como un proceso gradual de cambio en la conducta, la visión del mundo y la identidad, clarifica enormemente la comprensión de la conversión, nos gustaría explorar la idea de que existen diferentes modalidades de conversión que varían de acuerdo al grado de iniciativa del converso y al poder ejercido por una institución religiosa determinada. Así, no es lo mismo la conversión forzada de los pueblos originarios de América en la colonización, o los llamados “herejes” en las Cruzadas y la Inquisición -donde ser converso es ser objeto de violencia, frecuentemente apoyada por un

poder político (y convertirse es un asunto de supervivencia)-, que la conversión del que no es ni perseguido ni tiene entre sus aspiraciones personales convertirse, pero lo hace influido por las prácticas proselitistas de religiones que manifiestan una actitud misionera, o motivado por el propio interés en los beneficios materiales y sociales que su cambio de fe le depararán¹¹³. A su vez, todas estas formas de conversión difieren de la del sujeto que pasivamente tiene una experiencia paulina, una vivencia numinosa repentina y no buscada que conlleva un cambio drástico en su forma de ver el mundo y de pensarse a sí mismo. Finalmente, otra modalidad posible es la impulsada por iniciativa del buscador espiritual que activamente explora, evalúa y opta entre varias alternativas, y que gradualmente incorpora la cosmovisión y las prácticas del grupo elegido. En pocas palabras, podemos afirmar que existen diversas clases de conversión, entre las cuales podemos mencionar la conversión forzada, la conversión estratégica, la conversión inducida, la conversión pasiva y la conversión activa¹¹⁴. De modo que la conversión es un proceso complejo y que las diferencias en las diversas teorías que lo han abordado se deben a que cada una de ellas focaliza en diversos aspectos de este fenómeno.

Teniendo en cuenta lo anterior, en lo que sigue rastreamos los factores implicados en el tránsito religioso hacia el budismo zen y las modalidades de conversión que pueden ser determinadas en las distintas formas de arribar a esta religión oriental. Para ello, el primer paso es explorar algunos relatos de los propios protagonistas, sin perder de vista que muchos de los elementos presentes en estas narraciones también estuvieron presentes en las charlas informales mantenidas durante la investigación de campo, por lo que podemos considerarlos ilustrativos de un fenómeno más extenso.

Narrativas sobre la conversión

Adriana, profesora de física de 47 años, conoció el zen por el libro *Los tres pilares del zen* de Philippe Kapleau y luego visitó un *dojo*¹¹⁵ de la *Asociación Zen de América Latina* en Buenos Aires, aunque empezó a practicar regularmente cuatro años después, luego de recuperarse de un cáncer de mama. Indagando sobre las razones de su interés en el zen, señala:

Va cambiando el motivo... cuando empecé a practicar, empecé a practicar porque tenía un miedo terrible a la muerte. Hoy sigo teniendo miedo a la muerte,

¹¹³ “Não raro, por exemplo, constata-se que acontecem conversões em função de benefícios materiais fornecidos em decorrência da filiação religiosa (...). Todavia, como já apontado anteriormente, reduzir a conversão a lógica de um racionalismo econômico simplista pode fazer com que se perca de vista a importância da própria religião, parte fundamental do processo” (Banaggia, 2009, p. 209).

¹¹⁴ A excepción de la conversión forzada, podemos encontrar ejemplos de todas ellas en el budismo (cf. Bornholdt, 2007; Pereira, 2001; Rotermund, 1981; Thapar, 1960; Usarski, 2009).

¹¹⁵ (Jap.) “lugar donde se practica el camino espiritual”: centro de práctica de meditación zen.

pero bueno, no sé, me aparecieron otras cosas también, es un conjunto de cosas. Ese miedo a la muerte, de alguna forma fue un emergente de otras razones por las cuales practico. Podría haber hecho otra cosa para evitar ese miedo a la muerte, pero salí a buscar la raíz del miedo a la muerte, que es, bueno, que es esto, eso es todo.

Julián es un psicólogo y profesor universitario de 32 años, que conoció el zen a los 17 en el marco de un grupo de estudio de filosofía en el que participaba. Su profesor le facilitó el libro *Mente zen, mente de principiante* de Shunryu Suzuki y fue entonces cuando concurrió al *dojo* de la AZAL en Buenos Aires:

Y ahí practiqué un tiempo... yo tenía ponéle 18 años y eran las vacaciones, practiqué... iba ahí, practiqué un tiempo, después se hizo una seshin¹¹⁶ que venía por primera o segunda vez el maestro (...). Después practique un tiempo más, y comenzando el año, marzo o abril, no me acuerdo bien que me pasó, pero yo era chico, tenía 18 años y estaba como medio en crisis y no sabía bien que quería y la familia lo veía medio raro.

Le solicito que profundice acerca de la reacción de su familia con respecto a su práctica del zen:

No entendían mucho, yo tampoco. No era un rechazo así muy fuerte, pero era como algo muy raro, no sabían en que andaban, les parecía... Yo aparte estaba como en crisis, porque había terminado el colegio, no sabía qué carajo quería hacer, estaba medio confundido de que hacer en el mundo, estaba así angustiado, entonces todo lo que hacia se lo podía entender como algo muy excéntrico.

De todas formas, trece años después retomó la práctica del zen con regularidad. Otro caso que ilustra la forma de empezar a practicar zen es el de Martín, empleado de una librería de 32 años, quién conoció esta religión por el libro *El canto del Dragón* de un discípulo estadounidense de Taisen Deshimaru. Entonces se acercó a un *dojo* de la AZAL, que como sabemos está dirigido por otro discípulo de Deshimaru. Según relata, se sorprendió mucho de encontrarlos porque pensaba que era una “cosa oriental que acá no iba a existir nunca”. Le pregunté sobre los motivos de empezar: “No sé... por empezar a buscar cosas que le dieran un sentido a mi vida. Era un momento de mi vida que no tenía...sin sentido total, ninguna luz por ninguna parte, y bueno dentro de las muchas búsquedas que hice, y prácticas, encontré el zen”. A continuación, le pregunto por qué continuó practicando: “y... no sé, como una cuestión natural, como algo que está...como venir a laburar...yo que sé como decirte, como comer. Es un relato un poco, así

¹¹⁶ (Jap.) “encuentro con el espíritu”: práctica intensiva de meditación zen cuya duración varía entre dos días y una semana.

como libresco, pero sí, se ha vuelto una cosa natural de hacer, pero no me lleva mucho esfuerzo hacerlo, o nada, algo que me gusta hacer”.

Toshiro es un actor y músico de 43 años. Conoció el zen por un libro de Deshimaru, *Preguntas a un maestro zen*, y en el 92’ realizó una presentación con su banda de rock en el *Festival de Nantes* en Francia. Ahí conoció la *sangha*¹¹⁷ de Stéphane Kosen Thibaut y empezó a practicar zen. Le preguntamos sobre los motivos de comenzar: “ya no me acuerdo, pero supongo que tendría que ver con querer cambiar el mundo, querer ayudar a la humanidad, porque lo que me motivaba también en la banda era eso, poder ayudar con el arte a modificar un poquito la historia del mundo”. Luego indagamos sobre porqué continúa la práctica “No sé, no sé... consagré mi vida a la práctica cuando me ordené de monje, entonces ya no me importa porqué, sino sigo, solo sigo, sigo, sigo. No me importa... Sí, en el fondo creo que es la mejor manera de ayudar a la humanidad, a mi país, a mis amigos, a mi familia”. Roberto es un empleado de un laboratorio bioquímico de 40 años, narra su relato sobre el encuentro con el zen de la siguiente forma:

Y fue, bueno viste después de estar leyendo, de interesarme un poco por todo lo que era el pensamiento oriental (...) y bueno fue así que empecé (...) fui sin haber hecho zazen¹¹⁸ en el dojo, empecé a practicar en la seshin. Y bueno fue algo bastante duro ¿no? termine totalmente hecho pelota pero feliz (risas). Estaba contento de haber encontrado... realmente ¿no? o sea de haber... todavía no sabía que era algo muy a largo plazo, pero estaba muy contento por la práctica, de haber encontrado un grupo de gente, y bueno desde ahí continuó (...) por intuición descubrí que realmente el camino era no tanto seguir la lectura digamos, que si bien te ayuda, te motiva y todo, pero era realmente poner el cuerpo, entendés, porque lo que uno quiere es... todos creo en cierta forma es ordenarnos interiormente, especialmente cambiar hábitos (...) Y bueno yo tenía cosas así, venía con una historia bastante fuerte, como que estaba podrido de estar todo el tiempo... ¿cómo decir? O sea, sufriendo por hábitos, hábitos de... de... que se yo, viste, incluso desde alimenticios hasta adictivos, bueno... En ese sentido fue para mí una revolución viste, fue muy, muy potente.

Sonia, terapeuta y *counseling* psicocorporal de 45 años, relata su encuentro con el zen:

Yo empecé haciendo taichí en Córdoba (...) entonces dejé pasar un tiempo yo, me quedé con taichí e iba leyendo un poco, hasta que hubo un libro que me acuerdo que me impactó y me dije “bueno, no, tengo que intentar probar esto”

¹¹⁷ Comunidad de discípulos, tanto monjes como laicos, que seguían al Buda Shakyamuni. Por extensión, se emplea para designar el conjunto de practicantes que siguen las enseñanzas de un determinado maestro actual.

¹¹⁸ (Jap.) “meditación sedente”: práctica principal del budismo zen, basada en el acto de sentarse sobre un almohadón (*zafu*), con las piernas cruzadas en postura de loto, las rodillas apoyadas en el piso y las manos unidas a la altura del abdomen. Los ojos entreabiertos miran hacia el suelo. La respiración es lenta y profunda y la inhalación más corta que la exhalación.

(...) Y bueno es tan lindo ese libro que fue como el que me impulso ¿no? Que dije “esto si me gusta” (...) y me acuerdo que fue mucha la impresión de ese primer *sesshin* de un día que deje después pasar seis meses. Y después a los seis meses ahí empecé a ir periódicamente los domingos y ahí fui como descubriéndolo al zen que no entendía absolutamente nada (...) Yo en esa época estaba en un periodo de mucha confusión. Muchísima confusión, era una época que no estaba nada bien, estaba pasando de una carrera a otra, no sabía qué hacer, estaba sumamente perdida, muchas dificultades tenía ¿no? Y ahí fue como una sensación como de encontrar mi lugar ¿no? (...) Yo cuando fui chica fui muy... bueno mi familia es cristiana y muy religiosa...

Le pregunto cómo fue el pasaje al zen:

Y fue muy de a poco me acuerdo, como una desilusión. Sobre todo, en la iglesia, con la gente que comentaba que era cristiana... cuando veía que, bueno, que hablaba por un lado del cristianismo y en la vida no mostraban eso ¿no? (...) Y cuando me voy a vivir a Córdoba con todas estas dificultades, confusión que tenía, esto le sumaba un montón, un montón de... yo lo vivía como una soledad, una soledad muy grande, no tener con que contar, me faltó como esa cosa de la contención que me daba creer en algo ¿no? Si la sensación era esa, de confusión y de sentirme muy perdida. Y cuando encuentro esto es como que otra vez me vuelve eso de la contención.

Rubén es un artista plástico de 38 años que conoció el zen por referencias en publicaciones de artes marciales. Hace unos nueve años encontró un volante sobre el zen en un centro cultural y sintió interés en saber que era:

En aquel momento estaba muy interesado con la cuestión plástica, sobre todo: cuando se pinta el objeto, para que el objeto quede en la pintura hay que sentirlo, se dice así, hay que sentirlo, hay que transportarse en el espacio, hay que ser ese objeto. Entonces en aquella época hacía la experiencia de sentarme, no en zazen ni nada parecido, sino en sentarme en los lugares comunes de mi casa donde yo pintaba, un rato, media hora, para tratar de estar como un objeto más de los que estaban ahí. Eso fue una de las primeras inquietudes que tuve. Después con los años pienso que... de todos modos uno ya también tiene cierto carácter inclinado hacia las artes religiosas, hacia algo más espiritual.

Pablo tiene 32 años y realiza estudios en cinematografía. Trabaja como soporte técnico en un *call center*. Las siguientes palabras revelan sus motivos para comenzar la práctica en el *dojo* del *Jardín Japonés*:

Bueno, básicamente hubo dos hechos capitales en mi vida que ocurrieron con muy corta distancia: la muerte de mi padre y el nacimiento de mi hija. Este contacto con la muerte y con el nacimiento me puso en un estado de necesidad de urgencia, en relación al encuentro con esta práctica (...) y así fue que un día un compañero de trabajo, yo trabajaba en ATC en ese momento, me dice “yo fui al Jardín Japonés, rarísimo, una gente que se sienta delante de la pared” y ahí “tan, esto es lo mío” (...) Y yo creo que de alguna manera se convirtió en el eje de mi existencia, de alguna manera, por más que hoy en día, en la vida cotidiana no esté tan aplicado a la práctica de zazen, sigue siendo el eje de mi existencia en todo sentido.

Pero poco después aclaró:

Yo tengo que confesar que tengo un encuentro anterior con la práctica zen, que es la práctica del kendo¹¹⁹ (...). Entonces el kendo funciona como el primer puente de acercamiento a la práctica del zen, ahí tenemos las primeras nociones del zen, y bueno, los primeros libros que leo son en relación a la práctica de los samuráis y el zen, Eugen Herrigel y el tiro con arco. Así que el kendo fue el primer disparador.

Francisco tiene 42 años, está estudiando la Licenciatura en Estudios Orientales de la Universidad del Salvador y vive de la renta de unas propiedades familiares. Participó de la escuela gnóstica de estudios esotéricos fundada por el boliviano Oscar Ichazo, llamada el “Sistema Arica”. Luego conoció el zen y empezó su carrera dentro del budismo. Le pregunto cómo se dio esto:

Bueno del zen yo vengo teniendo referencias desde hace mucho tiempo y estaba meditando hacía mucho tiempo y siempre tuve inquietudes espirituales (...) Y estoy caminando por la calle y veo un cartel del budismo zen, un papel que había pegado una de las practicantes de acá, tomé el teléfono y empecé a practicar budismo zen (...) Empecé mi búsqueda espiritual y queriendo realizarme espiritualmente porque bueno, cuando... con la religión católica no me sentía plenamente satisfecho nunca, a pesar de que era de ir a misa todas las semanas. Y empecé a tener curiosidad por las cuestiones estas del budismo y la espiritualidad en general y bueno empecé leyendo libros (...) y cada vez me fui interiorizando más en el tema de la meditación y leer sobre distintos maestros y bueno eso me llevó al budismo zen.

¹¹⁹ Arte marcial basado en la esgrima japonesa, que se practica empleando una especie de armadura corporal y un sable de bambú (*shinai*).

Además de participar en la *Ermita de Paja*, practica espaciadamente budismo coreano. Le pregunto si no hay contradicción entre ambos:

No, no hay ninguna contradicción, en general el budismo es lo bastante abierto como para que vos puedas meditar con unos y con otros sin ningún problema o lo mismo podés ser practicante zen y practicante de alguna otra religión sin que tengas ningún reparo en eso.

Graciela tiene 56 años, es psicóloga social y conoció el zen hace 25 años. Le pregunto sobre sus comienzos en la práctica:

Bueno siempre fui muy lectora y compré un día –dentro de todos los libros que compraba: estaba leyendo mucho Castaneda- y un día compré un libro del filósofo Suzuki y lo dejé en la biblioteca dos años sin abrirlo y un día estando en un parque vi pasar a un muchacho con el libro que yo tenía en la biblioteca ahí sin abrir y le pregunté que era, ya que lo estaba leyendo... y me dijo que él era practicante zen. Le pregunté qué era y me dijo que si quería saber viniera al dojo. Y así comencé (...) Tuve una crisis con la practica hace unos seis años o siete años más o menos y dejé la práctica durante tres o cuatro años. Pero después retomé.

Le pregunto sobre los motivos de esta búsqueda:

La verdad que no tengo una respuesta única. Creo que yo estaba buscando algo, que no sabía que era, pero intuitivamente me llevó a la práctica. Puedo decir que en el comienzo mi intuición algo que ahora no tengo una explicación racional o intelectual. Podría especular, pero no lo voy a hacer (risas).

Finalmente, el líder del centro zen *Viento del Sur*, Daniel Terragno, narra que antes de practicar esta religión estuvo quince años con un grupo relacionado a la enseñanza de Gurdjieff:

Y después, poco a poco las cosas fueron cambiando, y siempre me había interesado el budismo, y entonces, una vez que fue claro que del trabajo de Gurdjieff algo me estaba distanciando, por varias razones ¿no? el budismo me llamó de nuevo, ¿no? pero esta vez con ganas de practicar, no solamente de leer. Entonces ahí caí como pato al agua ¿no?, y conocí a mi maestro (...) y mi maestro siempre fue muy encouraging, me alentaba; y reconoció..., yo pensaba que había perdido mi tiempo, los quince años con Gurdjieff, pero siempre como que reconoció, me dijo "todavía no sabes tú, pero es muy importante todo este training que has hecho". A mí me costó, me costaron como unos ocho o diez años más, ver lo importante que había sido.

La conversión como un proceso gradual y activo

Los fragmentos de entrevistas transcritos ilustran algunas de los itinerarios posibles que llevan al budismo. Si bien los relatos distan mucho de presentar un formato estereotipado, tal como acontece en otras minorías religiosas locales como los evangélicos y pentecostales (cf. Citro, 2000; Ceriani, 2003; Garma, 1999; Miguez, 2000)¹²⁰, revelan algunos de los patrones que caracterizan el tránsito religioso hacia el zen. Uno de ellos es que los entrevistado suelen tener su primer contacto con el zen por medio de la lectura de libros -como los de Taisen Deshimaru, Eugen Herrigel, D. T. Suzuki y Philip Kapleau-, la práctica de artes marciales o una la relación interpersonal con alguien previamente vinculado a esta disciplina. En otra parte hemos mencionado la importancia de las prácticas de lectura previas en el tránsito religioso hacia el zen (Carini, 2009a), aquí nos interesa señalar que las mismas permiten repensar la idea frecuente de que el conocimiento extenso de la cosmovisión del nuevo grupo es posterior a la conversión propiamente dicha y se consolida con el tiempo, de modo que primero cambia la conducta del individuo y luego su sistema de creencias a medida que va interiorizando las representaciones propias de su nuevo círculo de pertenencia (Carozzi y Frigerio, 1994). En nuestro caso de estudio, la situación presenta una mayor variabilidad, pues tanto en las entrevistas como en el campo se puede observar que muchos llegan por primera vez a un grupo de meditación luego de años o incluso décadas de estudio, mientras que otros comienzan a leer y a asimilar su cosmovisión luego de devenir practicantes.

Otro elemento que atraviesa los relatos es cierta indeterminación a la hora de explicitar las razones del comienzo de la práctica. La expresión “no sé...” aparece a menudo en las entrevistas, aunque luego se expliciten diversas motivaciones. A propósito de esto, un punto de vista nativo es que no importa cómo alguien llega al zen –y que todos lo hacen con diversos prejuicios y motivaciones-, pues lo importante es continuar la práctica sin pensar en las razones y los beneficios que se obtienen de ella.

Asimismo, una característica del proceso de conversión estudiado es que no siempre presenta la tensión y la crisis que preceden toda conversión según el modelo de Lofland y Stark (1965). Las entrevistas y la experiencia de campo revelan que, aunque algunos fueron motivados a indagar en el zen por experiencias tales como la enfermedad, el miedo a la muerte, hábitos nocivos y crisis existenciales, otros lo hicieron por factores como la curiosidad, la búsqueda del sentido de la vida, el interés estético, la investigación de sí mismo o la aspiración utópica de cambiar al mundo. Si bien cierto sufrimiento o insatisfacción existencial es un elemento a menudo presente como motivador del interés en el zen, es posible sostener -y de hecho en ocasiones lo

¹²⁰ El motivo de este hecho quizás radique en que en el zen no existe una instancia de testimonio público de la conversión, la cual provee una matriz grupal que articula los discursos relativos a la trayectoria religiosa.

han hecho mis interlocutores- que los momentos de crisis intensas –ya sea que involucren el aspecto corporal, el emocional o el psicológico- no son los mejores para comenzar a practicar¹²¹.

En estrecha relación con lo anterior, otra característica importante es el incremento gradual en la participación del nuevo miembro. En varias entrevistas podemos observar que alguien empezó a practicar, realizó una pausa y luego de meses o años de ponderar el asunto retomó formalmente el entrenamiento zen. De hecho, durante el trabajo de campo hemos notado que algunas veces los novicios comienzan a practicar esporádicamente y luego, con el paso del tiempo, incrementan la frecuencia de la visita a los *dojos*. Los motivos de esto radican probablemente en que la meditación zen implica toda una forma de acostumbrar al cuerpo a largos periodos de silencio y de inmovilidad. La capacidad de soportar el dolor de las rodillas y la espalda se va adquiriendo paulatinamente. De hecho, la práctica de la meditación durante periodos de tiempo extensos puede ir de la mano de fenómenos psicológicamente desagradables tales como el aburrimiento, la ansiedad y el cansancio.

Otro rasgo del tránsito religioso hacia el zen es que presenta un alto grado de movilidad, fluidez y dinamismo, ya que existe en los *dojos* un importante porcentaje de membresía que se renueva todos los años debido a la afluencia de nuevos miembros y a la defección de los que ya participaban. De esta forma, los grupos zen se componen de una fracción de participantes comprometidos y otra de adherentes transitorios que prueban la práctica del zen, frecuentan el *dojo* por más o menos tiempo y después desaparecen. Los que continúan a lo largo de los años adquieren diversos derechos y responsabilidades dentro de la *sangha* e integran el círculo interno que rodea al líder. Además, se advierte la circulación de practicantes de larga trayectoria por diversas *sanghas*, lo cual puede deberse a las preferencias con respecto a los rituales o las técnicas espirituales de un grupo en particular, o la mayor o menor afinidad con un maestro¹²².

Retomando la pregunta sobre las modalidades de conversión que pueden observarse en el caso estudiado, ahora podemos decir que la conversión al estilo paulino brilla por su ausencia. En otras palabras, experiencias repentinas con lo numinoso parecen no ser relevantes a la hora de definir las motivaciones del tránsito religioso hacia el zen. La conversión forzada o estratégica, es decir, la realizada por presiones políticas o por motivaciones económicas y sociales tampoco es relevante aquí, ya que no implica adquirir un mayor capital simbólico de cara al resto de la sociedad, todo lo contrario, en ocasiones un converso debe enfrentar la estigmatización de familiares y amigos que miran suspicazmente su cambio de conducta y cosmovisión, tal como

¹²¹Con respecto a lo corporal, una frase escuchada frecuentemente en el trabajo de campo dice que “hay que curarse para hacer *zazen* y no hacer *zazen* para curarse”. En relación a lo afectivo, en varias ocasiones he oído mencionar a los practicantes antiguos que el nuevo miembro que busca contención emocional en el grupo es el primero que se va. Es decir, el principiante no es contenido en el marco de una intensa interacción verbal tal como sucede en otros grupos religiosos como los *Hare Krishna* y la *Soka Gakkai* (cf. Vallverdú 1999). Más aún, al comienzo debe acostumbrarse al silencio estoico con que la mayoría de los grupos zen atraviesan los retiros de práctica intensiva y su disciplina marcial. Incluso en las entrevistas privadas con el maestro se sugiere a los discípulos limitarse a consultar sobre sus dificultades con la práctica, y no acerca de problemáticas personales.

¹²² Esta circulación presenta cierto potencial conflictivo, pues existe un compromiso más o menos explícito con el maestro y la comunidad originaria. Así, circular entre *dojos* puede en ocasiones ser visto negativamente.

podemos observar en la entrevista a Julián. De hecho, en charlas informales con practicantes relativamente recientes, éstos señalaron que sus allegados pensaban que “habían entrado a una secta”, por lo cual la nueva identidad budista puede en ocasiones ser percibida en términos de una identidad negativa, marcada por situaciones de exclusión y ocultación pública de la identidad (cf. Chiriguini, 2005). Generalmente, esta situación se revierte a medida que su círculo interno obtiene más información de la nueva pertenencia religiosa y evalúa los cambios en la conducta del meditador.

Asimismo, la membrecía en un centro zen no reporta una ganancia monetaria, ni siquiera a largo plazo cuando se alcanza roles de liderazgo, por lo cual la carrera religiosa no puede adquirir los visos de alternativa laboral, a diferencia de lo que sucede con algunas minorías religiosas locales (Algranti, 2010). Con respecto a lo que hemos llamado conversión inducida, es decir, propiciada por estrategias proselitistas activas, tampoco creemos que sea determinante a la hora de explicar la elección de los meditadores zen. Más aun, tradicionalmente se dice que los interesados deben ser rechazados tres veces para probar su determinación antes de permitirles entrar a un templo, a fin de alejar a los oportunistas en busca de beneficios materiales. A propósito de esto, surge con frecuencia en los relatos zen la figura del vagabundo que solicita que la admisión en un templo con la motivación oculta de beneficiarse de alojamiento y alimento, lo cual, según nuestro esquema, es un claro ejemplo de conversión estratégica. Actualmente la situación es bastante diferente pues los grupos zen no ignoran a los interesados, más aún, todos ellos despliegan una estrategia proselitista más o menos desarrollada¹²³. Pero la misma presenta un cariz relativamente pasivo, el cual consiste en realizar distintas actividades de difusión, un *darse a conocer* a la sociedad más amplia¹²⁴. En todo caso, es posible sostener que los practicantes se encuentran lejos de ser pasivamente reclutados, ya que ellos mismos buscan activamente una nueva cosmovisión, una práctica religiosa alternativa o un nuevo grupo de pertenencia.

En suma, las entrevistas y el trabajo de campo revelan un proceso de conversión y cambio identitario activo y gradual que -tal como afirma Straus (1976)- comienza con el merodeo creativo del sujeto que sondea las alternativas posibles, y continúa con el aprendizaje de la tecnología propuesta para transformar la vida. También coincidimos con la perspectiva de Lofland y Stark (1965), según la cual el individuo es un personaje activo en la búsqueda de su transformación. Los practicantes provienen del sector del campo religioso integrado por los llamados “buscadores espirituales”, agentes que circulan por diferentes prácticas alternativas y religiones de corte

¹²³ La cual incluye pegar afiches en librerías, dietéticas, centros de terapias corporales o medicina alternativa y otros lugares frecuentados por potenciales buscadores espirituales. Además, organizan conferencias abiertas, exposición de videos sobre budismo, entrevistas en medios de comunicación, presentaciones de libros y meditaciones en espacios públicos. Por otra parte, cada comunidad mantiene un sitio web en el cual se puede encontrar información sobre el budismo, su práctica y los grupos locales donde concurrir.

¹²⁴ Publicar un libro, pegar un afiche o dar una charla son prácticas de difusión intencionalmente realizadas para este fin, aunque son menos activas que otras formas de proselitismo tales como el *shakubuku* de la *Soka Gakkai* o la visita a hogares particulares llevada a cabo por los Testigos de Jehová.

oriental, probando no sólo el carisma del maestro¹²⁵, sino también la práctica de la meditación y sus rituales, ceremonias y enseñanzas. Sin embargo, a diferencia de Lofland y Stark, no creemos que para que se produzcan la conversión se requiera necesariamente la presencia de factores tales como la tensión, la frustración, la no viabilidad de otras líneas de acción, los lazos extragrupalmente débiles o la intensa interacción verbal con el nuevo grupo. Tampoco pareciera ser que la carrera religiosa que lleva a una persona a constituirse en un practicante zen presente el tono esquemático de los modelos de conversión tales como el de Gerlach y Hine (1970)¹²⁶.

De todas formas, lo anteriormente referido no implica que no sea posible identificar en la conversión zen una serie de momentos característicos. En un primer período, podemos detectar que un conjunto de factores motivacionales tales como el interés intelectual y la crisis personal se articulan en lo que frecuentemente se denomina como una “búsqueda espiritual”. Luego, de la mano de la participación en otros *Nuevos Movimientos Religiosos*, terapias alternativas, artes marciales o lecturas sobre budismo, se llega a un conocimiento de la existencia de esta religión oriental y a una apreciación de la misma como un camino a seguir. En tercer lugar, se produce el encuentro con un grupo específico, ya sea por un conocido o mediante las estrategias de difusión mencionadas. A partir de aquí, el neófito comienza -de una forma gradual y no exenta de interrupciones- la práctica de la meditación en la *sangha* seleccionada, la que a menudo va acompañada de nuevas lecturas de textos vinculados con el linaje y el maestro en cuestión. Así, poco a poco el practicante adquiere destreza en la tecnología espiritual, los rituales, el *ethos* y la cosmovisión del grupo, al mismo tiempo que experimenta graduales cambios en su identidad. ¿Termina aquí el proceso de conversión y las mudanzas identitarias mencionadas? No, todo lo contrario, incluso es posible argumentar que hasta ahora sólo hemos examinado la etapa inicial, la cual es seguida por otras dos que comienzan, en el primer caso, a partir de la ordenación monástica o la *toma de preceptos* laica y, en el segundo caso, en el momento en que el practicante deviene maestro y toma a su cargo la dirección de discípulos.

La ordenación expresa el pasaje a un nivel de compromiso religioso mayor que el que se produce al comienzo de la conversión, pues no es otra cosa que una demostración pública de un cambio en la identidad religiosa que implica un mayor compromiso con el grupo y con su maestro (Carini, 2009b). De modo que podemos concebir la ordenación como un rito de paso que apuntala un cambio subjetivo e institucionaliza una nueva identidad, al mismo tiempo que contribuye a contener la movilidad religiosa del buscador. Luego, cuando un discípulo deviene maestro no sólo cambia de rol, sino también experimenta una mudanza abrupta en su subjetividad de la mano de una vivencia denominada *satori*, *kensho*, apertura o iluminación. Entonces

¹²⁵ Aunque aquí sólo aparece en el relato de Sonia, durante el trabajo de campo hemos escuchado muchas veces que la primera impresión con un maestro es un elemento de cardinal importancia a la hora de tomar la decisión de practicar zen en determinada sangha.

¹²⁶ El cual consta de los siguientes pasos: a) contacto inicial con el grupo, b) redefinición de las necesidades del converso; c) reeducación a través de la interacción grupal intensa; d) rendición repentina o gradual de la vieja identidad; e) evento de compromiso que rompe los puentes del pasado; f) testificación pública de la experiencia; g) apoyo continuado del grupo para el mantenimiento de las creencias y conductas nuevas (citado en Carozzi y Frigerio 1994:40).

podemos decir que en el modelo paulino de la conversión la experiencia trascendente se encuentra al comienzo de la carrera religiosa, mientras que en la conversión al zen –salvo casos excepcionales- la vivencia de lo numinoso se encuentra al final del derrotero del buscador espiritual.

En suma, por todo lo anterior podemos afirmar que, a su modo, las tres grandes etapas mencionadas anteriormente representan una conversión: en la primera se produce un cambio de conducta y de creencias, en la segunda podemos observar un mayor compromiso religioso socialmente reconocido y en la tercera una transformación en la subjetividad propiciada por una experiencia de tipo paulina que convierte a un practicante en un líder religioso. En todo caso, el núcleo identificador principal se encuentra articulado en torno a una serie de elementos cosmovisionales y doctrinales, la pertenencia a una comunidad particular, y la adopción de un rol de discípulo, es decir, la aceptación de un maestro como guía en el camino espiritual¹²⁷. Ahora bien, teniendo en cuenta que la conversión y el cambio en la identidad van de la mano, a continuación, exploraremos la transformación identitaria de los practicantes zen a lo largo del proceso de conversión.

Identidades fluidas y variabilidad en la autoidentificación

En las sociedades modernas, caracterizadas por una pluralización de los mundos de la vida (Gimenez, 1997), la identidad puede ser muy compleja y estar funcionalmente compartimentalizada, de manera que los individuos pueden practicar varias religiones. En estos casos se configura una “identidad múltiple” (Chiriguini, 2005), donde incluso en el caso de los conversos la antigua religión puede nunca desaparecer completamente (Tweed, 2002). El caso del zen ilustra la complejidad de la identidad religiosa de una forma indudable. Entre nuestros interlocutores cuyos relatos hemos transcrito, Adriana se reconoce como católica, Julián como un ateo de tradición familiar judía, Martín como un ex *Hare Krishna* de familia laica, Toshiro como un católico devenido en agnóstico y desencantado religioso, Roberto, Sonia y Rubén como católicos practicantes ocasionales y Graciela y Francisco como antiguos católicos que no reniegan de su fe original, pero que no la practican. De hecho, cierta plasticidad simbólica del zen posibilita que sea considerado una opción válida por parte de un amplio espectro de sujetos, desde el apóstata más ferviente hasta el católico practicante ortodoxo. Especialmente significativo es el caso de los miembros del *Zendo Betania*, un grupo de católicos que se autodefinen como tales y explícitamente subrayan que no son budistas zen, sino cristianos que practican *zazen*, lo que en cierto modo es sorprendente pues este grupo presenta la misma estructura fundamental que se pueden encontrar en los demás centros zen en cuanto a rituales, tecnología espiritual y cosmovisión. En este punto surge el interrogante acerca de qué clase

¹²⁷ En efecto, cuando una persona realiza los votos budistas laicos o se ordena como monje se dice que “toma refugio” en el Buda (cuyo representante actual es el maestro), el *dharma* (la enseñanza) y la *sangha* (la comunidad) (cf. Carini 2009b).

de conversos serían los miembros del *Zendo Betania*, ya que ellos mismos niegan su propia identidad budista y sitúan en primer plano su identidad cristiana.

La negación de la identidad budista no es exclusiva del *Zendo Betania*. Por ejemplo, Tweed (2002) afirma que muchos estadounidenses manifiestan una predilección religiosa por el budismo sin comprometerse formalmente con el mismo, y que en ocasiones prefieren llamarse “no-solo-budista” o “buscadores”. Así, el autor propone el término de simpatizante o “*night stand buddhist*” para aquellos que no se identifican como budistas y que no abrazan al budismo exclusivamente o completamente, pero que quizás practican *zazen*, adornan su casa con una imagen de Buda, leen libros y páginas web sobre budismo y visitan un centro local (Tweed, 2002). Asimismo, en su análisis de la identidad religiosa de los budistas brasileños, Alves (2006) encuentra que muchos conversos budistas sin antepasados orientales se niegan a ser identificados como budistas, de forma tal que el incremento de los adeptos de esta religión no se refleja en los censos locales.

Por otro lado, algunos autores señalan que uno de los rasgos característicos del budismo occidental es la doble identidad religiosa de budistas-judíos o cristianos-budistas (Numrich, 2003, p. 63-66), con lo cual se puede decir que la autoidentificación como budista por parte de los conversos occidentales es sumamente variable. A partir de la experiencia de campo podemos afirmar que algunos se identifican como budistas porque les atrae su filosofía y cosmovisión -y desde hace décadas leen libros sobre el zen-, aunque nunca o sólo ocasionalmente participaron de una *sangha*, conocieron un maestro o practicaron meditación. Al mismo tiempo, es posible observar que algunos practicantes con un alto grado de compromiso religioso se autoidentifican como budistas, mientras que otros no lo hacen, y un tercer grupo afirma su doble pertenencia religiosa como budistas y cristianos, judíos o miembros de alguna otra religión. ¿Cuáles son los motivos de esta diversidad en la autoidentificación budista?

En primer lugar, los casos en que se niega la identificación con el budismo revelan una “identidad precautoria” (Wright, 2008, p. 90) o “identidad negativa” (Chiriguini, 2005, p. 63), la cual debe entenderse dentro del contexto de las suspicacias y estigmatizaciones que suele provocar el comienzo de una trayectoria zen, tal como señalamos arriba. En el budismo, al igual que en otros grupos religiosos -como por ejemplo los rosacruces, los espiritistas y los teósofos-, la identidad precautoria implica una definición negativa en donde se afirma que esta disciplina oriental “no es una filosofía, una religión o una secta”. En el zen, a diferencia de otros grupos que propician cambio de roles sociales, del comportamiento y de identidad religiosa más radicales, tales como los *Hare Krishna* (cf. Vallverdú, 1999), la identidad religiosa se desarrolla en los intersticios de la vida secular y no la reemplaza. En otras palabras, el lugar que ocupa la identidad religiosa zen y el cambio de rol y de cosmovisión que implica no constituye un marco conductual, simbólico e identitario que abarque la totalidad de la vida del practicante. De este modo, la pertenencia a una *sangha* es parte de un complejo de pertenencias que incluye la laboral, la social y la familiar. Teniendo en cuenta lo anterior, es posible argumentar que la identidad precautoria tiene como fin evadir posibles estigmatizaciones en los diversos círculos de pertenencia en los que circulan los practicantes zen.

En segundo lugar, un factor que propicia la actitud refractaria hacia la autoidentificación es la existencia de otras categorías nativas que los miembros de los grupos zen aplican a ellos mismos. Así, muchos de los que expresan cierto recelo ante la definición de “budistas” no dudan en llamarse a ellos mismos “practicantes” o “discípulos”. Y aquí es importante subrayar que el requisito fundamental para ser miembro de una *sangha* y ser reconocido por los demás como tal es la práctica de la meditación. Nos encontramos aquí ante lo que podríamos llamar como una “identidad practicada”, en donde no importa tanto las declaraciones de fe sobre doctrinas religiosas, sino la experiencia cotidiana de la meditación en comunidad. Incluso los miembros de un grupo zen no dicen que se “convierten al zen”, sino que se “convierten en practicantes”, de forma tal que la expresión “empezar a practicar” es empleada por mis interlocutores en vez de “convertirse al zen”. La importancia de la identidad practicada también explica porque en los centros zen conocidos durante el trabajo de campo no se percibió resistencia a la autoidentificación religiosa múltiple, aunque sí hacia la práctica de técnicas espirituales provenientes de otras tradiciones.

En tercer lugar, la variabilidad en la autoidentificación budista puede ser influenciada por el momento del proceso de conversión en el que se encuentre determinado practicante. Como señalamos arriba, las ordenaciones o la toma de votos implican un mayor compromiso religioso institucionalizado que puede cristalizarse en la aceptación de la categoría identificatoria de “budista”, “monje” o “discípulo”. Desde esta perspectiva podemos comprender las diversas formas con las cuales se han categorizado los participantes de centros budistas por algunos investigadores como determinadas por etapas progresivas en la conversión al zen. Por ejemplo, Stark and Bainbridge (citado en Wallace, 2002, p. 34) establecen que hay tres tipos de practicantes budistas occidentales: los miembros de una audiencia de enseñanzas budistas que ocasionalmente entran en algún grupo de práctica, los que entran en alguna relación de maestro-estudiante con un líder budista, y aquellos que tienen autoconsciencia de haberse convertido al budismo y que se refieren a ellos mismos como no sólo interesados en el budismo sino como budistas¹²⁸. Como dijimos, estos distintos tipos de practicantes budistas pueden en realidad estar representando distintos momentos en el proceso de conversión, es decir, las diversas etapas por las que cada practicante atraviesa –con sus motivaciones, su nivel de compromiso y su mayor o menor autoidentificación- en su tránsito religioso hacia el zen.

Finalmente, como sugiere Alves (2006), otro elemento que juega cierto peso en la relativización de la identidad budista radica en la postura que esta religión sostiene acerca de la no existencia del ego, según la cual la personalidad y la identidad concomitante no serían más que una ilusión. La filosofía del zen implica una tecnología espiritual cuyo propósito sería des-identificarse del ego y todo lo que él implica: una serie de pertenencias materiales, sociales y culturales, a fin de encontrar el “verdadero ser”, el “rostro original” o la “naturaleza de Buda”.

¹²⁸ Asimismo, Wetzel (2002:278) señala que hay tres grupos de personas que adquieren libros budistas y van a cursos sobre el mismo: los que tienen una motivación espiritual, los que están interesados en cuestiones filosóficas y los que buscan ayuda práctica para su vida cotidiana.

Conclusiones

En Occidente, la conversión al budismo es un fenómeno relativamente reciente que caracteriza la segunda etapa de difusión de esta religión, cuando a mediados del siglo XX la curiosidad puramente textual e intelectual en su cosmovisión da paso a un interés pragmático en tanto que ciencia espiritual verificable a través de la práctica de la meditación (Lenoir, 1999). A partir de allí, la categoría de converso adquirió un rol central en el estudio del budismo occidental, lo cual es evidente si pensamos que está presente en la división actual entre “budismo étnico” y “budismo de conversos”. A lo largo del capítulo hemos mostrado que el proceso de conversión al zen presenta una gran diversidad en cuanto a sus motivaciones, modalidades y etapas. ¿Hasta qué punto esta variabilidad en el campo fenoménico puede representarse con el término de “conversión”? Y aquí es preciso agregar que el empleo de esta noción no sólo es ajeno a las conceptualizaciones nativas, sino que ha sido cuestionada por algunos investigadores del budismo debido a que, tomándola en sentido estricto, deja de lado a los sujetos meramente adherentes o simpatizantes, a los casos de identidad religiosa dual, así como también a los hijos de los conversos educados en esta religión (cf. Bauman, 2002; Tweed, 2002; Numrich, 2003).

Para superar las rígidas connotaciones del concepto de conversión Garma Navarro propone el término de “movilidad religiosa”, el cual designa los diversos cambios en la adscripción religiosa, mientras que sugiere mantener el término de conversión para designar una modificación drástica por medio de una nueva fe. El mencionado autor enfatiza que al emplear el término de movilidad religiosa “podemos valernos de un concepto abierto en el cual cabe tanto la conversión paulina clásica, así como formas de cambio religioso más sutiles, como las del llamado converso activo. Además, se podrán considerar ahí a aquellas personas que han cambiado varias veces de religión durante su vida” (Garma, 1999, p. 140).

En cualquier caso, ya sea que incluyamos el concepto de conversión dentro de una categoría más amplia que dé cuenta de la movilidad religiosa y de la conversión gradual y activa, o que amplíemos el concepto de conversión para incluir todas estas modalidades (como se ha propuesto al inicio), todo parece indicar que la participación en los grupos zen estudiados propicia cambios en las adscripciones religiosas sumamente complejos, los cuales van de la mano de una configuración identitaria fluida y maleable. En muchos casos podemos observar lo que Garma (1999) denomina como conversos continuos, individuos que buscan siempre nuevas experiencias de lo sagrado en una movilidad religiosa permanente. En este contexto, como afirma Tweed (2002), la suposición de que la identidad religiosa es algo fijo y singular y que posibilita sólo dos categorías: adherentes y no adherentes, es una visión normativa y esencialista de la identidad religiosa que postula que existe un núcleo esencial de prácticas o creencias que definen una identidad. Como sugiere Hervieu-Leger (2004), es preciso pensar la identidad religiosa como un resultado transitorio o fugaz y no como una identidad sustantiva y estable.

En suma, el fenómeno contemporáneo de desregulación de las creencias va acompañado de una crisis de las identidades religiosas heredadas, favoreciendo la búsqueda de identidades religiosas

que no están plenamente conformadas, donde el individuo debe proporcionarse a sí mismo esa identidad. El sujeto es el principal agente de construcción de la creencia. Como afirma Hervieu-Leger:

La figura del convertido, en la que se inscribe los rasgos de una religiosidad en movimiento, es pues ante todo la del 'buscador espiritual' cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale tanto como identificación personal y social como religiosa (2004, p. 127).

Referencias

- Algranti, J. (2010). Apontamentos Sobre a Mudança Religiosa na Argentina: Aproximações ao estudo das formas de conversão e passagem no mundo neo-pentecostal. En: *REVER, Revista de Estudos da Religião*, 10, 199-219.
- Alves, D. (2006). Notas sobre a condição do praticante budista. *Debates do NER*, 7(9), 57-80.
- Bannagia, G. (2009). Conversão, com versões: a respeito de modelos de conversão religiosa. *Religião e Sociedade*, 29(1), 200-222.
- Baumann, M. (2002). Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West (234-256). En C. Prebish y M. Baumann (Eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press.
- Berger P. y Luckmann T. (1994). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Bornholdt, Suzana. (2007). Soka Gakkai: Buddhism and Strategies of Recruitment in South Brazil. *REVER, Revista de Estudos da Religião*, 4, 80-94.
- Carini, C. (2009a). El poder de la palabra: rituales orales y textualidad en el budismo zen argentino. *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, XXXIV, 321-341.
- Carini, C. (2009b). La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino. *Ciencias Sociales y Religión*, 11, 157-180.
- Carini, C. (2012). *Etnografía del Budismo Argentino: rituales, cosmovisión e identidad*. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. Universidad Nacional de La Plata (UNLP).
- Carini, C. (2018). Southern Dharma: Outlines of Buddhism in Argentina, *International Journal of Latin American Religions*, 2(1), 1-19.
- Carozzi, M. J. y Frigerio A. (1994). Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos. En A. Frigerio y M. J. Carozzi (Comps.), *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX (17-54)*. Buenos Aires: CEAL.
- Ceriani Cernadas, C. (2003). Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba. *Alteridades*, 13(25), 121-137.
- Chiriguini, M. C. (2005). Identidades socialmente construidas. En M. C. Chiriguini (Comp.), *Apertura a la Antropología* (49-60). Buenos Aires: Proyecto Editorial.
- Citro, Si. (2000). La materialidad de la conversión religiosa. *Revista de Ciencias Sociales*, 10, 37-55.
- Dragonetti, C. (1967). *Dhammapada: el camino del dharma*. Buenos Aires: Editorial Sudamericana.

- Dragonetti, C. y F. Tola. (1999). *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina: Saddharmapundarikasutra*. México: El Colegio de México, Centro de Estudios de Asia y África: Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas.
- Garma Navarro, C. (1999). Conversos, buscadores y apóstatas: estudio sobre la movilidad religiosa. En R. Blancarte y R. Casillas. *Perspectivas del Fenómeno Religioso* (167-193). México: FLACSO.
- Gerlach, L. y Hine V. (1970). *People, Power and Change*. Indianápolis: Boobs-Merril.
- Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, 9(18), 9-27.
- Hervieu-Leger, D. (2004). *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Lenoir, F. (1999). The Adaptation of Buddhism to the West. *Diogenes*, 187(47/3): 100-109.
- Lofland, J. y Stark, R. (1965). Becoming a world-saver. *American Sociological Review*, 30, 862-874.
- Marcus, G. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annu. Rev. Anthropol*, 24, 95-117.
- Miguez, D. (2000). Conversiones religiosas, conversiones seculares: comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión*, 2, 31-62.
- Numrich, P. D. (2003). Two Buddhisms Further Considered. *Contemporary Buddhism*, 4(1), 55-78.
- Pereira, R. A. (2001). *O budismo leigo da Soka Gakkai no Brasil: da revolução humana à utopia mundial*. Tesis de Doutorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).
- Rotermund, H. (1981). Las nuevas religiones del Japón. En H. P. Puech (Dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II* (254-307). Madrid: Siglo XXI.
- Smith, H. (1963). El budismo. En E. O. James (Dir.) *Historia de las Religiones, Tomo II* (258-347). Barcelona: Vergara.
- Straus, R. (1976). Changing Oneself: Seekers and the creative transformation of life experience. En J. Lofland, *Doing Social Life* (140-163). New York: Wiley.
- Thapar, R. (1960). Asoka and Buddhism. *Past and Present*, 18, 43-51.
- Tweed, T. (2002). Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhist and Other Creatures. En C. Prebish y M. Baumann (Eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia* (17-33). California: University of California Press.
- Usarski, F. (2009). *O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. San Pablo: Editora Idéias e Letras.
- Vallverdu, J. (1999). Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna. *Alteridades*, 9(18), 57-70.
- Wallace, A. (2002). The Spectrum of Buddhist Practica in the West. En C. Prebish y M. Baumann (Eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia* (34-50). California: University of California Press.

- Wetzel, S. (2002). Neither Monk nor Nun: Western Buddhist as Full-Time Practitioners. En C. Prebish y M. Baumann (Eds.), *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia* (275-284). California: University of California Press.
- Wright, P. (2008). Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las Ciencias de la Religión. *Caminhos*, 6(1), 83-99.