

# Economía, ritualidad y espacio: la producción de la materialidad en los centros budistas zen argentinos

Catón Eduardo Carini (UNLP-FLACSO-CONICET)

[catoncarini@yahoo.com.ar](mailto:catoncarini@yahoo.com.ar)

## Introducción

Una de las cuestiones claves para comprender la dinámica de la difusión del zen en Occidente es el estudio de la manera en que encaran la sustentabilidad los distintos grupos zen que en las últimas décadas se han desarrollado en esta parte del globo. Esto implica preguntarse cómo sobreviven a corto y largo plazo y cómo generan suficientes ingresos para permanecer viables (Koné, 2001). En la presente monografía intentaremos dilucidar estas preguntas, esbozando, en primer lugar, la forma tradicional japonesa de sustentabilidad de los templos zen y los desafíos que presentan los grupos de esta religión en la Argentina a la hora de producir comunidades duraderas. En segundo lugar, distinguiremos tres modalidades de organización económica del zen local, basándonos en las particularidades de los lugares en los cuales se instalan. Por último, analizaremos los fundamentos simbólicos que, en cierta forma, contribuyen a la legitimación del soporte material que los mismos miembros de los centros realizan para que estos continúen existiendo, tomando en cuenta las representaciones que se ponen en juego en dichos ámbitos en torno al dinero, el don y el trabajo.

Los datos empleados en esta ponencia surgieron de una investigación etnográfica que se remonta al año 2000 -y continúa en la actualidad- que implicó la visita de los centros zen argentinos, la participación en sus encuentros de meditación diarios, y la estadía de varios días -y en seis ocasiones hasta un mes- en los retiros de meditación que los mismos realizan. Se emplearon técnicas cualitativas de investigación, tales como las entrevistas en profundidad, la observación participante y las historias de vida.

## Formas de sustento de la *sangha*<sup>1</sup> tradicional y los nuevos desafíos en las comunidades occidentales

El objetivo de este primer apartado es considerar brevemente las particularidades socioeconómicas de la práctica tradicional zen, para así comprender mejor, por contraste o comparación, los condicionamientos y desafíos que deben enfrentar los centros occidentales de esta religión.

El budismo llegó a Japón en el período Nara (710-794) como una religión estatal patrocinada económicamente y legitimada socialmente por la nobleza, con la doble función de, por un lado, ejercer un control social sobre los súbditos –“domesticación” en términos weberianos-, y por el otro, contribuir a la administración del país, pues los monjes eran los depositarios del conocimiento de la escritura (Weber, 1998). En los tres períodos siguientes (Kamakura, Muromachi y Momoyama) que abarcan desde 1185 hasta 1600, surgieron nuevas escuelas budistas, entre ellas el zen, que popularizaron esta cosmovisión en el resto de la sociedad. En el período Tokugawa (1600-1868) se instituyó el sistema parroquial del budismo, en el cual cada familia debía afiliarse a un templo, con el objetivo básico de control social de la familia. Los monjes se transformaron en agentes religiosos que, por un monto determinado, realizaban *performances* rituales para curar enfermos, propiciar el éxito en los partos, exorcizar demonios y pacificar el espíritu de los muertos. En este contexto, los templos eran una especie de empresa familiar heredada por el hijo mayor (Pereira, 2006; Takizawa, 1967).

Además, los centros sagrados del budismo tenían adscriptos ciertos benefactores –llamados “*danka*”- cuyos hogares se visitaban regularmente en procura de arroz y vegetales. A su vez, los monjes se ocupaban de juntar leña y de realizar algunas tareas de artesanía, agricultura y construcción (Suzuki, 1961; Marcure, 1985).

Esta situación no es muy diferente de la que existe hoy en día. Por las entrevistas realizadas a personas que estuvieron viviendo y practicando budismo zen en Japón, podemos darnos alguna idea de la forma en la cual se sustentan y reproducen los contextos de práctica zen en la actualidad, al menos en los templos y monasterios en los que han vivido mis interlocutores.

---

<sup>1</sup> “*sangha*” significa la comunidad de discípulos que siguen la enseñanza de un maestro.

En primer lugar, tanto ahora como anteriormente, los monjes son mantenidos por el templo. Uno de mis informantes señaló que es tradición que el maestro zen sea responsable de mantener económicamente a sus discípulos. Cuando se le preguntó si un occidental debe pagar la estadía en el templo, dijo que esto es así sólo en el período llamado “*tangaryo*”, el cual es una especie de prueba, que se extiende por varios días, hasta el momento en el que el aspirante ingresa formalmente al monasterio,

... el resto de la estadía es libre, gratuita, y uno recibe la comida y todo. En los otros templos, no sé muy bien como es, pero en *Shuioji*, si uno entra a practicar como parte del grupo de practicantes del monasterio, uno recibe una pequeña paga por parte del templo (...) porque se considera que vos estas brindando servicio para el templo, haces ceremonias, generás entradas para el templo, y el templo te mantiene de alguna manera. La característica siempre de la practica en el zen es que los maestros sostienen a los discípulos, es decir, les dan la comida les dan la ropa, les dan todo.

Si bien este dinero es una suma modesta, si tenemos en cuenta que los gastos en un monasterio son pocos, no es nada despreciable. Un maestro zen argentino, que estuvo varios años entrenando en el templo *Eiheiji* -la sede principal del zen *soto*<sup>2</sup>-, se compró con ahorros realizados en base a dicha paga en el barrio de Palermo de Buenos Aires. Por ello, en el zen tradicional existe este período inicial de prueba de la vocación religiosa del aspirante, pues un templo que ofrece casa y comida gratis es un lugar tentador para personas más interesadas en sus posibilidades como lugar estratégico de supervivencia material, que en las prácticas espirituales que allí se enseñan. Consecuentemente, aparecen frecuentemente en la literatura tradicional zen narraciones en las cuales el maestro pone a prueba la determinación y motivación religiosa del discípulo.

Ahora bien, en este momento parece pertinente preguntarnos de dónde surgen actualmente los recursos económicos que los maestros zen utilizan para producir y reproducir las condiciones materiales de templos y monasterios. A este respecto, mi interlocutor señaló que los templos:

Se financian de múltiples maneras. La forma tradicional de financiarse es el *takuhatsu* [mendicidad ritual de los monjes zen]. El *takuhatsu* está considerado como una de las prácticas básicas del zen. Está el *zazen*, las postraciones, el afeitarse y el *takuhatsu*, como que es una de las prácticas fundamentales.

Pero después aclaró:

---

<sup>2</sup> “Zen soto”, una de las dos escuelas más importantes del zen, la otra es el zen rinzai.

Sin embargo, en Japón hoy en día el *takuhatsu* es casi inexistente: ¿Por qué? Porque los templos pasaron a tener el dominio, digamos, el monopolio, para decirlo de una manera dura, de los lugares en donde se entierran los cuerpos, y a la vez hacen las ceremonias [mortuorias], que en el budismo tienen una frecuencia específica, por ejemplo luego de que uno muere se hacen ceremonias a los siete días, durante cuarenta y nueve días y luego se reiteran las ceremonias al año, a los dos años, a los siete años, hay toda una serie de ceremonias que se realizan por los muertos, y entonces los templos empiezan a tener entradas por los nichos o parcelas que ofrecen a la comunidad, por las ceremonias que brindan a los muertos, por...es básicamente este tipo de ceremonias. Normalmente se hacen también ceremonias para las casas, algunos casamientos, en general en Japón toda la gente se casa por la iglesia católica, que les gusta más la ceremonia católica para el casamiento, es muy gracioso eso. Como que esto son las entradas de los templos.

El templo en el cual entrenó este practicante mantenía la práctica tradicional del *takuhatsu*, y en él no se enterraban muertos, debido a que

...es un templo alejado, y eso es lo que permitió su independencia, porque los templos se vuelven absolutamente dependiente de lo que se llaman los *dankas*, que son los que sostienen los templos, los laicos que sostienen el templo. Porque mas allá de todas estas entradas [monetarias] que hay de la gente que tiene sus muertos enterrados en los monasterios o en los templos, a través de las ceremonias, etc. etc. etc., muchas de las personas que tienen sus muertos allí enterrados se convierten en soportes de los templos por encima de las ceremonias que piden en los templos. Y a la vez establecen una relación de dependencia con los monjes del lugar, que tiene que estar presente sí o sí, por supuesto, para todas las ceremonias de sus *dankas*, y que tienen que estar presentes para todas las cosas que le piden esos *dankas*. Pasan a tener mucha influencia y es muy gracioso por que la palabra que uno encuentra en la boca de los japoneses es '*isogashi*' que quiere decir 'muy atareado'. Es decir que la vida de un monje, que se supone dedicada a la contemplación, al *zazen*, digamos, al "no hacer", en Japón es, digamos, todo lo contrario. En el templo los monjes están muy atareados, a tal punto que sufren de muchísimo estrés, porque están todo el tiempo dando ceremonias, ceremonias, ceremonias, ceremonias, de acuerdo a la cantidad de muertos que tienen enterrados en sus templos. Y bueno, lo que uno ve en muchos templos, que en japonés se llaman '*hoteras*', y la forma japonesa de pronunciar la palabra inglesa 'hotel' es '*hoteru*'. Entonces lo que uno ve es que los *hoteras* se transforman en *hoterus* [los templos se transforman en hoteles], porque los lugares que tienen para los nichos son de un lujo asiático, de compuertas que se abren automáticamente, todo alfombrado, maravilloso. Entonces uno entra en un *hotera* y se lo confunde con un *hoteru*, con un hotel, por esto, digamos: canillas automáticas para lavarse las manos, todo tipo de infraestructura y parafernalia y lujos, porque evidentemente los mismos *dankas* van ejerciendo una presión en ese sentido. En lugares donde tienen a sus muertos mejores, y como todo el Japón está condicionado por este crecimiento económico, la práctica se vio muy influenciada por este tema de una manera nociva, por supuesto.

El templo en el que practicó este informante es independiente de los *dankas*<sup>3</sup>, por lo cual debe basar su sustento en la práctica del *takuhatsu*:

---

<sup>3</sup> Según Marcure (1985) el sistema del *danka* se encuentra oficialmente derogado en la actualidad, aunque como vemos su práctica continúa vigente.

El *takuhatsu* se mantiene a rajatabla, y de una manera bastante fuerte, porque de todos los días del mes, al menos diez días se sale a hacer el *takuhatsu*. Y la práctica del *takuhatsu* es muy intensa, porque es caminar, caminar a gran velocidad, estar todo el tiempo recitando *sutras* en todas las casas (...), al final del día uno queda extenuado. Pero el beneficio que uno tiene siempre en los *takuhatsu*, aparte de poder salir del templo y tener otras experiencias, es la posibilidad de un baño en un *onzen*, un lugar de aguas termales. Siempre al terminar la práctica va uno a estos lugares, y renovado va al monasterio.

No debemos dejar de mencionar que este templo, y el maestro o maestros que lo dirigen, es uno de los pocos que están abiertos a enseñar y recibir en sus instalaciones a extranjeros. Quizás, ésta independencia económica de los *dankas* crea las condiciones de posibilidad –aunque también genera las necesidad- de acoger extranjeros de manera mucho más abierta que en la estructura eclesiástica tradicional del zen *soto*.

Por otro lado, en la Argentina la situación es bien distinta: no existe una esfera laica que demande los bienes de salvación y servicios religiosos que se ofrecen en los templos zen tradicionales. Los inmigrantes japoneses que vinieron al país no eran budistas zen y la religión que practican casi exclusivamente es la *jodo shinshu* (o budismo de la Tierra Pura). Esta escuela fue traída por inmigrantes japoneses en los años sesenta, y está especialmente centrada en la celebración de rituales fúnebres (Forni, Mallimaci y Cárdenas: 2003).

Debido a esto, no hubo una institución formal japonesa zen en Argentina que tenga un origen étnico o migratorio. En Brasil si la hubo, lo cual trajo como consecuencia una dinámica religiosa con sus propios problemas y ventajas. Por ejemplo, como observa Rocha (2000), en un templo de Brasil se generó fricciones entre los inmigrantes japoneses –clientes originales de aquel-, y el grupo de conversos brasileños sin antepasados orientales recientemente interesados en la meditación zen. El conflicto tenía sus raíces en las diferentes expectativas y necesidades de cada grupo: el primero estaba interesado en ritos y ceremonias, y el segundo en el aprendizaje de la filosofía zen y la práctica de la meditación. Esta disputa por el espacio sagrado –el templo- sólo se resolvió cuando se separaron en horarios diferentes actividades apropiadas a las necesidades de cada segmento, formando lo que Numrich (1993) denominó “congregaciones paralelas”.

La ventaja que ofrece la situación en Brasil, sobre todo para los interesados no-orientales, radica en la presencia, desde hace décadas, de templos zen construidos por japoneses, con su estructura organizativa y sus maestros zen. Los interesados sólo deben acercarse a dichas instituciones para aprender zen, y no deben preocuparse de encontrar lugares de práctica o convocar a maestros extranjeros, como sucede en la Argentina.

En este último país la situación es bien distinta: los grupos zen fueron formándose, desde su inicio, exclusivamente por argentinos sin antepasados orientales –y aunque, por lo anterior, no se produjo la competencia y la consecuente tensión por la apropiación del sentido del zen japonés- aquellos enfrentan sus propios dilemas. Las dificultades con las cuales tuvo que lidiar esta religión en nuestro país se relacionan más con la legitimidad de esta nueva cosmovisión en un contexto totalmente nuevo -i.e. en un campo religioso dominado por el cristianismo-, y, relacionadamente, con la falta de lo que Berger (1971) llama “estructura de plausibilidad”, la base social de simpatizantes laicos que soportan materialmente la institución.

Para el zen brasileño, la estructura de plausibilidad estaba compuesta por la comunidad de inmigrantes japoneses. En la Argentina, debió y debe ser creada desde sus cimientos (Carini, 2005). El desafío es que los propios practicantes del zen se deben hacer cargo de los requerimientos materiales de su religión, sin la ayuda de una esfera laica que sustente la comunidad.

Es comprensible, entonces, por qué muchos maestros zen critican la modalidad tradicional de reproducir la estructuras social y material zen. Taisen Deshimaru, un conocido maestro que popularizó la práctica del zen a Europa en la década del sesenta, frecuentemente criticaba el zen japonés diciendo que los monjes no practicaban *zazen*, y solo les interesaba realizar ceremonias para recibir las donaciones de los laicos, convirtiendo el zen en un negocio (1992:127-128). Desde esta perspectiva es revalorizada la práctica en la sociedad: el ideal es un nuevo tipo de monje zen que no vive en un templo ni pasa todo su tiempo meditando, sino que, sin descuidar su práctica, vive la vida cotidiana en el seno de la comunidad secular.

Consiguientemente, se da un proceso de incorporación de la esfera laica a la monástica, o de la monástica a la laica, una interpenetración de lo sagrado y lo profano en la vida de cada practicante, como es notorio en la siguiente frase de un discípulo del maestro zen anteriormente mencionado:

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

vida muy intensa en la sociedad (...) pero que en realidad dedican la raíz de sus vidas al *zazen*.<sup>4</sup>

De modo que los practicantes del zen argentino deben producir y reproducir las condiciones de posibilidad materiales para la práctica de su religión. En este sentido, uno de los desafíos claves es encontrar y mantener un espacio de funcionamiento de la comunidad. De modo que la disponibilidad de un espacio físico propio, alquilado o prestado, condiciona la dinámica organizativa y económica de los grupos zen y, en última instancia, su continuidad.

### Producción y reproducción de la práctica zen: tipos de organización económica

Williams y Asai (1999) compararon los presupuestos de centros budistas de conversos y de inmigrantes japoneses en Norteamérica, y encontraron que estos últimos obtienen sus ingresos principalmente de donaciones y eventos culturales, mientras que los primeros dependen de los aportes por las prácticas de meditación y de la venta de bienes relacionados con la misma. De forma similar, con respecto a Europa la investigadora Alione Koné (2001) distinguió grupos zen de conversos europeos no residenciales, en los que se paga una cuota, de las congregaciones con una práctica residencial, en donde los ingresos derivan principalmente de donaciones.

Si comparamos esta situación con la de nuestro país, como vimos anteriormente, en la Argentina no existen centros zen de inmigrantes, y sólo un grupo local de conversos posee una tienda bastante desarrollada que vende insumos de meditación (v. abajo). Además, tampoco existen centros zen con practicantes que residan tiempo completo –aunque hubo algunas experiencias pasajeras de este tipo, en las cuales no ahondaremos por cuestiones de espacio. Pero lo que ahora me interesa remarcar es que los centros zen se reproducen en base a las cuotas que aportan sus propios miembros.

Realizaremos a continuación un recuento de las principales formas de organización económica de los grupos zen estudiados en nuestra investigación, tomando como criterio básico de distinción las diferentes maneras en que cada uno de ellos se establece en lugares de práctica. Como veremos, esto condiciona las prácticas económicas, el tamaño de la comunidad y las representaciones que se ponen en juego en cada caso. En este sentido, los centros zen pueden funcionar en:

---

<sup>4</sup> Kosen Thibaut, enseñanza oral durante *zazen*, campo de verano de Córdoba, Argentina, Febrero de 2002

a. Casas particulares: este es el caso del centro zen *Cambio Sutil*, liderado por el sacerdote budista zen argentino Seizan Feijoo. El mismo estudio en Estados Unidos y Hawai por más de cuarenta años, donde residió hasta alrededor del año 2000. El grupo se reúne en su casa del barrio de Ramos Mejía, varias veces a la semana. Feijoo enfatiza que las prácticas de meditación no cuestan nada, que a él nunca le cobraron, y que él no necesita nada, que no quiere que le den dinero –él cobra una jubilación de los Estados Unidos. En una ocasión indicó que si alguno de sus discípulos quieren dar a alguien, que le dé a las muchas personas en la calle que necesitan plata. En este sentido, en una ocasión habló de “sacarse el peso de las monedas de encima”, de ser generosos con las personas que tienen menos. Igualmente señaló que hay una cajita de contribución voluntaria en el *zendo*, pero que no le importaba si dejaban un centavo o más. Puso el ejemplo de una mujer de la época de Buda que puso un centavo, pero de lo valioso que era porque era todo lo que ella tenía. En su grupo solamente se pagan los retiros de meditación que duran varios días<sup>5</sup>. En estrecha relación con esta dinámica cuasi familiar del centro zen se encuentra la actitud de Feijoo con respecto a la nueva membresía; en varias ocasiones mencionó que no quiere más discípulos de los que tiene, que no le interesa hacer propaganda, ni una página *web*, ni nada que difunda sus actividades. Es un poco reacio a aceptar gente nueva -una vez me reprendió por enviarle un interesado a sus prácticas sin avisarle- lo cual se comprende mejor si pensamos que su centro zen no sólo no depende del aporte de los practicantes, sino que tampoco dispone de espacio físico para acoger muchos de ellos.

b. Lugares rentados: es el caso de grupos como *Viento del Sur*, *Templo Serena Alegría*, y los desaparecidos *Dojo del Árbol* y *Zen del Sur* (ex *Dojo del Jardín*). Esta opción permite beneficiarse de un espacio limitado temporalmente –con algunos horarios por semana-, en un contexto institucional previo que alquila el lugar para actividades afines. Se impone entonces el abono de una cuota mensual, o el pago de una contribución diaria cada vez que se asiste a la meditación –las primeras se fijan, en promedio, entre los treinta y los sesenta pesos, las segundas, entre los cinco y los diez pesos. Además se necesita disponer de un lugar para dejar guardados los elementos necesarios para la meditación el resto del tiempo. En mi experiencia de campo, el principal problema que presenta esta forma de ubicarse es la labilidad y inestabilidad de la residencia: es probable que un grupo cambie de espacio por

---

<sup>5</sup> En el año 2006 asistí a uno de ellos, en una casa de ejercicios espirituales católica. En esta ocasión Feijoo comentó el caso de una practicante que le había dado cincuenta pesos varios días antes del retiro, y remarcó que esa era una buena forma de comprometerse, porque si uno ya puso la plata es como un aliciente para ir al encuentro. Dijo que, por ejemplo, esta discípula seguro iría a la *seshin*, porque los cincuenta pesos que le dio eran probablemente sus ahorros de un año entero

propia decisión o por causas ajenas, y se tenga que mudar. Esto conlleva casi siempre una reducción de la membrecía, de lo cual son conscientes muchas veces los propios líderes de grupos zen<sup>6</sup>.

c. Espacios propios: solo dos comunidades zen argentinas disponen de un lugar propio. *La Asociación Zen de América Latina (AZAL)*, liderada por el maestro zen francés Kosen Thibaut –discípulo del mencionado Taisen Deshimaru- posee un templo en Capilla del Monte, Córdoba, unas cuarenta hectáreas de terreno en las faldas del famoso cerro Uritorco. En el mismo brota una fuente de agua, que forma un arroyito que atraviesa el valle. El lugar es agreste, natural y bello. Con los años se fueron construyendo una gran cocina, un comedor, un gran edificio para la práctica de meditación, duchas, baños ecológicos, un galpón de herramientas y una casa para el maestro zen –del crecimiento de la comunidad surgió la necesidad, al mismo tiempo que la posibilidad, de la construcción de grandes obras de infraestructura<sup>7</sup>. Allí se realiza anualmente el “Campo de Verano”, un retiro de un mes de duración al que acuden practicantes de toda Latinoamérica y Europa. El otro centro zen con lugar propio es la *Ermita de Paja*, liderada por el maestro zen argentino Jorge Bustamante. El lugar es una casa grande ubicada en Capital Federal, con varios ambientes, entre ellos las habitaciones del maestro, un *dojo* para la práctica de meditación, un vestuario y un salón para las entrevistas privadas entre el maestro y los discípulos (*dokusan*).

Una característica presente en ambos casos es que se pudo comprar el lugar gracias a donaciones de sus miembros. En el primero, además de los fondos reunidos por toda la comunidad, fue esencial una donación importante de un acaudalado miembro francés del grupo. En el segundo caso, también existió una particular donación de un miembro anónimo que posibilitó la compra de la casa.

De todos modos, debemos mencionar que la AZAL -a diferencia de la *Ermita de Paja* que no presenta otras filiales relevantes-, posee numerosos *dojos* locales en distintas ciudades del país –y de toda Latinoamérica y Europa. Aquí el modelo es mixto, articulando las tres modalidades vistas hasta aquí: *dojos* locales que alquilan un salón en ámbitos preexistentes, tales como centros de yoga o de terapias alternativas –e.g. el *dojo* de La Plata, el de Rosario, el de Mar del Plata-; *dojos* que funcionan en las casas particulares de sus propios responsables

---

<sup>6</sup> En una ocasión, en una reunión de la *Asociación Zen de América Latina (AZAL)*, en la que estaban los responsables de los distintos *dojos* locales, el maestro mencionó que en sus treinta años de experiencia en el zen, siempre sucedió que cuando se mudaban, aunque sea a tres cuadras del lugar anterior, la gente dejaba de concurrir. Señaló que no sabía porque sucede tal cosa, pero que era algo que pasaba siempre.

<sup>7</sup>Al igual, aunque en una escala mucho más pequeña, de lo que, según sugiere Godelier (1980) sucedió en el caso del estado incaico, pues la reproducción misma de su modo de producción no sólo permitía sino que al mismo tiempo exigía llevar a cabo tareas de obras públicas.

–e.g. el *dojo* de capital Federal, el de Florida en Gran Buenos Aires, y el de Villa Gesell-; y el templo de Córdoba que posee la Asociación.

Más aún, en el templo zen coexisten, siguiendo la tipología propuesta por Maurice Godelier (1980), dos sistemas de derecho sobre la propiedad. Por un lado, el colectivo, ya que la Asociación posee las tierras del templo y todos los edificios existentes hasta ahora –más un complejo de habitaciones con capacidad para ochenta personas que se proyectó construir. Por el otro, un sistema de propiedad individual sobre cabañas construidas por iniciativas personales, dentro de las tierras del templo, para los miembros que deseen tener un espacio propio durante su estadía en dicho lugar. Este sistema dual, privado y comunitario, ilustra la readaptación del zen integrando formas de propiedad tradicionales y modernas.

No obstante, la forma de propiedad individual presenta ciertas características particulares, pues una de las cláusulas de la AZAL establece que una condición para obtener el permiso de construir las cabañas en el templo es ponerla a disposición de la comunidad para rentarla a otras personas cuando su dueño no la esté utilizando. Consiguientemente, existe una subordinación de la propiedad privada en relación al beneficio comunitario, en otras palabras, una “relación de prioridad entre dos sistemas de derecho” (Godelier, 1980:75)<sup>8</sup>.

La AZAL presenta el mayor grado de desarrollo en cuanto a la cantidad de miembros que lo integran, la infraestructura que posee, y su organización social y económica. Tiene una ‘boutique zen’ con un sitio *web* propio, en la cual se venden *zafus*<sup>9</sup>, *zafutones*<sup>10</sup>, *kimonos*<sup>11</sup>, *kolomos*<sup>12</sup> y libros sobre el zen escritos por Taisen Deshimaru y Kosen Thibaut. Además, la AZAL presenta un cuadro administrativo llamado ‘buró’, y una de sus principales funciones es controlar los gastos que realizan las personas con responsabilidades en la *sangha*<sup>13</sup>. La necesidad de crear el buró surgió, entre otros motivos, por algunos problemas y tensiones debidas a gastos realizados sin consulta previa al resto por algunos de los miembros de la

---

<sup>8</sup> Ya hace varios años se produjo un indicio de esta futura situación, cuando una de las practicantes había construido los cimientos y las paredes de piedra de una pequeña cabaña en las tierras del templo, con el permiso del maestro zen. Cuando posteriormente se decidió construir el nuevo edificio de meditación muy cerca, la cabaña se convirtió en la plataforma del gran campanario del *dojo*, sin ningún resarcimiento económico a la dueña por ello.

<sup>9</sup> Almohadón empleado para sentarse durante la meditación zen.

<sup>10</sup> Colchoneta cuadrada, de 80 x 80 cm, sobre la que se coloca el zafu y el practicante en la meditación zen.

<sup>11</sup> Bata de tela negra usada durante la práctica del zazen por los laicos.

<sup>12</sup> Atuendo ceremonial que emplean los monjes durante la meditación por encima de un kimono blanco.

<sup>13</sup> Comunidad de practicantes zen que siguen a un maestro.

AZAL<sup>14</sup>, sin el consenso comunitario, lo cual evidenció lo oportuno que sería centralizar la economía del grupo.

Dos consecuencias directas de ello son, por un lado, la formalización de una economía comunitaria basada en decisiones colectivas tomadas por el buró; y por otro, un control más estricto de la economía de la *sangha* por parte del maestro zen –ausente la mayor parte del año ya que vive en Francia-, pues en realidad el buró, en última instancia, depende del visto bueno del maestro para cualquier decisión<sup>15</sup>.

### La sustentabilidad de la sangha: representaciones en torno al dinero, el don y el trabajo.

Marcel Mauss (2006:163) sugiere que los fenómenos económicos no son sólo fenómenos materiales, sino también representaciones colectivas que dictan las actitudes de los miembros de una sociedad en relación a lo material, configurando lo que llamaré una ética económica. Como hemos visto, la AZAL ha sido exitosa en establecer una comunidad zen basada en una práctica religiosa, articulando modos de organización tradicionales e innovadores. Con respecto a estos últimos, es de importancia fundamental para la sustentabilidad del grupo el hecho de que los propios practicantes, a diferencia de lo que sucede en Japón, se hagan cargo de las condiciones materiales necesarias para la reproducción de la comunidad.

Por lo tanto, es pertinente en este punto abordar las concepciones que sustentan simbólicamente la ética económica zen –i.e. el mantenimiento económico de la comunidad y del maestro por sus propios practicantes-, tomando como eje las representaciones en torno al dinero, el don y el trabajo que circulan en la AZAL.

En este sentido, el *fuse* designa en el zen un tipo de don, el “don sin objetivo personal, no solamente material sino también espiritual” (Deshimaru, 1992). Es una noción dirigida a los practicantes de la comunidad, que juega un rol importantísimo a la hora de incorporar la esfera laica a la monástica –o al menos algunas de sus funciones. Comprendido en estos términos, el *fuse* es una forma sacralizada –y por ende legitimada tradicionalmente- de dar, que expresa la efectiva asimilación e incorporación de las representaciones zen por parte de los miembros del grupo.

---

<sup>14</sup> Por ejemplo, un monje que vivía sólo en las tierras de Capilla como “guardián del templo” fue fuertemente reprendido, pues tras una revisión de cuentas se evidenció que había gastado en un año más de diez mil pesos sin tener facturas o comprobantes que expliquen en qué había utilizado ese dinero. Otro conflicto surgió cuando otro monje tomó la decisión, sin consultar a sus pares, de vender el jeep del templo y comprar una combi, lo cual fue fuertemente desaprobado.

<sup>15</sup> Abordé esta cuestión con mayor profundidad en Carini (2008).

Exploremos un poco más la noción de *fuse*. Deshimaru (1991:49) remarca:

La gente calcula siempre. Más, menos...pero en el zen, si se da algo a alguien – cuando se practica el don- hay que olvidar a aquel al que se da, quien da y lo que se da (...) ¿qué es un verdadero don? Es no esperar reciprocidad.

Sin embargo, esto no significa que el intercambio no se produzca: en otro lado, el mismo autor enfatiza que los discípulos deben dar para recibir la enseñanza, no economizar materialmente, ni en la energía y ni en el tiempo que se da; simultáneamente, el maestro debe ser generoso al enseñar el *dharm*<sup>16</sup>. El maestro Kosen dice (1976:272) “un monje no debe juntar dinero ni dilapidarlo. No debe considerarse el dinero como una finalidad sino como un medio, como una energía. Con muy poco dinero/energía se puede hacer mucho”.

De modo que el dinero es una forma de energía transmutable. En cierta ocasión Kosen narró que veía a veces a su maestro, Taisen Deshimaru, reunirse con japoneses con aspecto de mafiosos, al estilo de la *yakusa*<sup>17</sup>, sentados en la mesa del fondo del restaurant que el mismo Deshimaru poseía en París. En esas ocasiones, los extraños visitantes sacaban un gran fajo de dinero y se lo entregaban al maestro. Según Kosen, el dinero sucio era purificado al usarse para sustentar una obra noble como la misión de esparcir el zen en Occidente.

Así, es frecuente escuchar en el zen que lo más bajo y mundano se puede convertir en lo más sagrado. Los deseos más oscuros pueden transformarse, mediante una especie de alquimia interior, en una energía espiritual santa. Por eso se dice que cuanto mayores son las ilusiones de un practicante, mayor será su iluminación, pues los deseos e ilusiones son como el hielo, y la iluminación es como el agua, cuanto más hielo haya al principio, mayor será el agua al final.

Esta forma de actuar encuentra su expresión más importante en el simbolismo del *kesa*, la túnica del monje zen. Según cuenta la tradición, cuando Buda se iluminó, confeccionó una túnica usando trapos descartados por la gente, sucios, inmundos, tales como mortajas, paños sucios de menstruación, o trapos usados para atender partos. Los lavó, los tiñó con ocre, y los cosió. La costura recuerda la forma de los arrozales, y evoca al trabajo. El simbolismo del *kesa* es que lo más sucio, despreciable y profano se puede convertir en la más sagrado, lo más puro. Y para un monje zen, el *kesa* es lo más sagrado: puede asistir indiferente a la quema de una estatua de Buda... ¡pero se desesperaría ante un *kesa* en peligro! Por eso, el *fuse* más grande que alguien puede hacer en el zen es el de un *kesa* hecho

---

<sup>16</sup> La doctrina budista, la verdad, la ley sagrada.

<sup>17</sup> Mafia japonesa.

con sus propias manos. Incluso, en ciertas ocasiones, objetos rituales como *kesas* y *rakusus*<sup>18</sup> son dejados en la comunidad por los que abandonan la práctica, sin existir una regla explícita al respecto, lo cual testimonia nuevamente cierta prioridad del derecho colectivo sobre algunas propiedades individuales estrechamente relacionadas con la cosmovisión zen.

Pero no sólo la energía se transmuta de lo profano a lo sagrado como observamos para el caso del *kesa*, los deseos y el dinero. También existe un movimiento contrario, complementario del anterior, el cual es explícito en la siguiente frase pronunciada por el maestro Kosen en una conferencia dada en Cuba en el año 1997:

Yo les puedo hablar a ustedes durante horas sobre el Budismo, acerca de mi maestro, de religión, de respiración, de la conciencia, del pensamiento, de la conciencia silenciosa, de la energía interna, de la transformación de la energía sexual en energía espiritual, de la transformación de la energía espiritual en dólares, pero lo importante es practicar.

Ahora bien, ¿cuáles son las consecuencias de estas concepciones a un nivel social y económico? En mi experiencia de campo, muchas de las personas que se acercan por primera vez al zen se sienten contrariadas por tener que pagar las prácticas de meditación diarias y los retiros. Consideran que “las cosas espirituales no deberían tener valor”, o preguntan qué pasaría si una persona pobre quiere practicar en el grupo, si en éste caso los responsables le prohibirían practicar. Es probable que le expliquen que el dinero es una energía, y que se da en intercambio por lo que se recibe, y que nadie vive del zen, sino que todo debe sostenerse con los aportes de los interesados. En este sentido, la idea medular que dejan en claro los maestros es que no hay que caer en el materialismo que niega la realidad espiritual, ni en el espiritualismo desencarnado de los condicionamientos materiales: en el zen se intenta armonizar los extremos, y por lo tanto, el dinero no es algo sucio, sino una forma condensada de tiempo y energía<sup>19</sup>.

Más tarde, con la noción de *fuse* incorporada, los practicantes pagarán sin molestarse la contribución que se les pide si se quieren ordenar. Además, el mismo es visto como signo de valoración del rito: en una ocasión, Kosen dijo que las ordenaciones deberían costar mucho más de lo que salen, que deberían costar mil dólares, por ejemplo, para que la gente las valore,

---

<sup>18</sup> Kesa pequeño, que se lleva colgado al cuello.

<sup>19</sup> El mismo Deshimaru (1982: 53-57) cuenta en su autobiografía que en su juventud, antes de conocer el zen, vivía atormentado por la contradicción que veía entre lo económico y lo espiritual, entre la religión y la vida material. Estudiaba economía política en la universidad, y en los cursos le enseñaban la perspectiva materialista de Marx. Simultáneamente, frecuentaba a distintos maestros religiosos para quienes lo material era una peligrosa ilusión que se debía evitar. En su hogar paterno vivía esta misma contradicción, pues su padre materialista se peleaba con su madre profundamente devocional y religiosa. Según narra, la perspectiva del zen, que podía integrar ambos aspectos, le resultó profundamente liberadora.

y no suceda lo que a veces sucede, de que una persona se ordena y al poco tiempo deja de practicar zen.

Más aún, el *fuse* es una acción de dar que es más valorable cuando el que da tiene poco, con lo cual no es necesario ser rico para dar. Esta idea es expresada frecuentemente por los maestros en distintas historias, como por ejemplo la que cuenta Deshimaru (1992:36-37) de un maestro que quería construir un templo, y en vez de pedirle a los pudientes del pueblo, fue a pedirles dinero a los mendigos. Éstos, sorprendidos, se sintieron muy importantes, pues este famoso maestro pedía su ayuda. De modo que aunque eran pobres, los pordioseros reunieron con orgullo plata para construir un templo, el cual todavía existe y tiene grabado sus nombres en piedra. Por ello dice Deshimaru que el *fuse* es “dar a los ricos y pedir a los pobres...cuando se tiene poco es la verdadera caridad, don o fuse” (1991: 49).

Otro concepto fundamental para sustentar simbólicamente la ética económica zen es el de ‘*samu*’, el cual que se refiere a las tareas que todo practicante zen realiza para llevar adelante la vida comunitaria. Esto implica desde preparar la comida hasta realizar tareas de construcción en el templo zen. El *samu* es definido por el maestro Kosen Thibaut (1996: 279) como el “trabajo voluntario tradicional que existe desde los tiempos de Buda. Consiste, fundamentalmente, en trabajar por el bien del otro, por el bien de todo el mundo, como predicaba el Che Guevara en su revolución de América del Sur”.

Si bien otro aspecto del *samu* es el papel que juega como tecnología espiritual, ahora nos interesa más el rol que juega en la producción de las condiciones de posibilidad materiales de la AZAL. De acuerdo al modelo propuesto por Godelier (1980), podemos distinguir en el zen el *samu* productivo del *samu* reproductivo. El primero abarca, por ejemplo, tareas tan variadas como la construcción de los inmuebles del templo y otras obras de infraestructura, y el registro, transcripción, edición y publicación de la enseñanza del maestro. El *samu* reproductivo es el vinculado con la preparación de las comidas diarias en la vida comunitaria, el lavado de platos, la limpieza de las instalaciones, el cuidado de la caldera, la búsqueda de leña, etc. Dependiendo de la clase de actividad a realizar, el *samu* se puede desempeñar individualmente, o bien puede requerir formas de cooperación simples o complejas (cfr. Godelier, 1980). Para ello existen en la AZAL diversos equipos de trabajo, como el ‘equipo de la vajilla’, el ‘equipo del servicio’, el ‘equipo de la cocina’, la ‘intendencia’ y el ‘equipo de edición’<sup>20</sup>.

---

<sup>20</sup> Consultar Carini (2008) para una descripción y análisis más detallado al respecto.

De modo que en un sentido estricto, el *samu* se refiere a las actividades que se realizan en el marco de las actividades del grupo. Pero el *samu* es pensado no sólo como las ‘actividades zen’, sino que tiene un sentido amplio que se refiere a todas las actividades realizadas cuando no se practica meditación zen. Un informante entrevistado, refiriéndose al *samu*, afirma:

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.

Por lo tanto, la ética económica del zen deja claro que sus miembros deben buscar establecerse en el mundo laboral secular, pues como hemos visto, es esencial su aporte para la sustentabilidad de la sangha. Un ejemplo de ello lo vemos en el film “Un Buda en Buenos Aires”, realizado por uno de los miembros del grupo, en el cual el personaje central llega al templo de Córdoba después de renunciar a su trabajo, sin dinero, y el maestro le dice que debe pagar si se quiere quedar a aprender con él. Por lo tanto, este buscador espiritual comienza a lavar platos en el pueblo para ganarse la vida, cambiando su actitud previa por una ética económica en la cual la búsqueda espiritual no está desligada de la vida social.

Más aún, en el zen lo cotidiano es transformado en un espacio de producción de significados asociados a lo sagrado. Al igual que lo observado por Barroso (1998) en grupos de yoga con una cosmovisión inmanentista, la sacralización de lo cotidiano tiende a diluir las fronteras entre lo sagrado y lo profano. Este es uno de los mensajes que de los discursos que la comunidad produce sobre sí misma de cara al exterior de la sociedad. Por ello, la unidad de producción en el zen es individual –particular para cada miembro del grupo- y realizada en un contexto secular, pero este participa de una unidad de consumo –recordemos que el ‘campo de verano’ dura más de un mes, y en épocas de Deshimaru duraba dos meses- que trasciende el individuo o la familia, es comunitaria y está basada en principios religiosos. De modo que el budismo argentino no sólo constituye una comunidad de práctica y una comunidad de lenguaje, también configura lo que Padgett (2000) denomina una “comunidad de consumo”.

## Conclusión

En el zen tradicional el maestro y su templo sustentan a los discípulos, y todos son sustentados por las donaciones de los laicos, ya sea por los servicios rituales –especialmente fúnebres- que los monjes realizan, o directamente por la práctica de la mendicidad ritual. En todo caso, la relación entre la esfera monástica y la laica es la de un intercambio recíproco, en el que fluyen de un lado bienes materiales, y del otro bienes religiosos simbólicos tales como ceremonias funerarias y bendiciones rituales, consideradas por los laicos como esenciales para su bienestar.

En el zen argentino, al no existir una base social laica de sostenedores de la comunidad, los mismos practicantes se deben hacer cargo de satisfacer las necesidades materiales propias y de la *sangha*. Por lo tanto, la esfera laica y la monástica se encuentran interpenetradas, no existe una frontera que las separe. Aquí es de fundamental importancia el lugar en el cual los centros desempeñan sus actividades cotidianas; son espacios sociales significativos, contextos de práctica y estudio que, en circunstancias en las cuales se ven amenazados, conjuran una gran cantidad de tiempo y energía para reproducirlos o producir otros nuevos, siendo muchas veces el crecimiento del grupo –en membresía, en la oferta de actividades y en la infraestructura- una estrategia que posibilita su continuidad. En todo caso, las representaciones que circulan en el zen sobre el dinero, el trabajo y el don otorgan coherencia simbólica y legitimidad al soporte material que los practicantes realizan de sus propios espacios.

Marcel Mauss (2006:165) postula que los fenómenos económicos se definen por la noción de valor; en este sentido, la representación fundamental en torno al dinero que se pone en juego en el zen es que este es una moneda válida en el intercambio recíproco entre los discípulos y el maestro, un modo legítimo de reconocer el valor de la enseñanza, pues tanto el *dharma* como el dinero son formas de energía que se pueden intercambiar. Por ello existe en el zen una forma tradicionalmente sancionada de dar dinero, llamada *fuse*. Del mismo modo, el *samu* expresa el compromiso de los practicantes con su comunidad y establece una relación de reciprocidad, al aportar el estudiante su tiempo y esfuerzo, que literalmente crean las condiciones materiales del grupo y sustentan al maestro zen –el único que no tiene otro trabajo aparte de enseñar y cobra un sueldo por ello<sup>21</sup>-, y al aportar el líder religioso la

---

<sup>21</sup> Maurice Godelier (1980: 32-33) establece una relación entre la posición en la producción de distintos líderes tribales y el poder del que gozan, siendo que los mayores niveles de desigualdad se dan en jefes que gozan de un alto grado de estatus religioso y que ya no trabajan, y que además se consideran descendientes directos de la

enseñanza de la doctrina. Esta relación constituye, en términos de Mauss (2006:172), una prestación total, en la que el intercambio se produce entre personas íntimamente relacionadas, un intercambio paradójicamente voluntario y obligatorio, concebido bajo la forma de regalo, aunque en cierto modo es un pago.

### Bibliografía

BARROSO, Maria Macedo. “Deus é diferente, mas não é desigual de mim”: a produção de imanência nas praticas de meditação do Siddha Yoga. *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*. Sau Paulo, 1998.

BERGER, Peter. *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*. Buenos Aires: Amorrortu, 1971.

CARINI, Catón. Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos. *REVER*, año 5, n. 3, pp. 178-195, 2005.

CARINI, Catón. Estrategias del poder sagrado. La construcción de la jerarquía y al autoridad en el budismo zen argentino. *Ciencias Sociales y Religión*, n.8, pp. 155-172, 2006.

CARINI, Catón. Ritual y poder en los centros budistas zen argentinos. *Horizonte*, v. 6, n. 12, 2008 (en prensa).

DESHIMARU, Taisen. *Preguntas a un Maestro Zen*. Barcelona: Kairos, 1992.

DESHIMARU, Taisen. *Autobiografía de un Monje Zen*. Madrid: Luis Cárcamo, 1982.

DESHIMARU, Taisen. *El Anillo de la Vía*. Barcelona: Océano Ibis, 1991.

FORNI, F; MALLIMACI, F; CARDENAS, L. *Guía de la diversidad religiosa de Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos, 2003.

---

divinidad. Compárese con el lugar del maestro zen de la AZAL como el único que no trabaja, y su estatus de buda contemporáneo. Abordé la temática de la autoridad, la legitimidad y el poder del maestro zen y sus fundamentos simbólicos y sociales en Carini (2006 y 2008 en prensa) y en el trabajo final del curso de postgrado de “Antropología Política”

GODELIER, Maurice. *Instituciones económicas*. Barcelona: Anagrama, 1980.

KONE, Alione. Zen in Europe: A Survey of the Territory. *Journal of Global Buddhism*, n.2, pp.139-161, 2001.

MAUSS, Marcel. *Manual de etnografía*. Buenos Aires: FCE, 2006.

MARCURE, Kenneth. The Danka Sistem. En: *Monumenta Niponica*, v. 40, n. 1, pp. 39-67, 1985.

NUMRICH, P. *Old Widsom in the New World. Americanitazion in Two Theravada Buddhiat*. Knoxville, University of Tenessee Press, 1996.

PADGET, Douglas: “Americans Need Something to Sit On” or Zen Meditations Materials and Buddhist Diversity in North America. *Journal of Global Buddhism*, n.1, pp. 61-68, 2000.

PEREIRA, Ronan Alves. O budismo japonês: sua historia, modernização e transnacionalizacao. *Ponto de Encontro de ExFello*, 2006. Disponible en [www.fjisp.org.br](http://www.fjisp.org.br)

ROCHA, Cristina. Zen Buddhism in Brasil: Japanese or Brazilian? *Journal of Global Buddhism*, n.1, pp.31-55, 2000.

SUZUKI, D.T. *Introducción al Budismo zen*. Buenos Aires: Ediciones Mundonuevo, 1961.

TAKIZAWA, Matsuyo. The disintegration of the old family system [Feudal Japan]. In: DALTON, George (ed.) *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropology*. New York: The American Museum of Natural History, 1967.

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

WEBER, Max. *Ensayos sobre sociología de la religión – Tomo II*. Madrid: Taurus, 1998.