

DON RITUAL Y TRABAJO SAGRADO: LA ÉTICA ECONÓMICA DE LOS CENTROS BUDISTAS ZEN DE LA ARGENTINA

CATÓN EDUARDO CARINI¹

El artículo estudia la dinámica de reproducción material de los grupos budistas zen que actualmente son parte del campo religioso argentino. Indaga, en primer lugar, la forma tradicional de sustentabilidad de los templos japoneses y los desafíos específicos que enfrentan los centros de esta religión en la Argentina. En segundo lugar, distingue las tres modalidades de organización económica de los grupos locales a partir de la especificidad de los lugares en los cuales funcionan. Por último, analiza los fundamentos simbólicos que contribuyen a la legitimación del sustento material que los practicantes del budismo efectúan de sus propias comunidades, tomando en cuenta las representaciones que se ponen en juego en dichos ámbitos en torno al dinero, el don y el trabajo.

Palabras claves: Budismo Zen, Economía, Ritual

This article analyzes the processes of material reproduction of Argentine Buddhist groups within the local religious social field. Firstly, it explores on the one hand, the traditional way of sustenance of Japanese temples and, on the other, the specific challenges Buddhist centers face in Argentina. In the second place, it identifies three forms of economic organization among these groups, according to the different places in which they are installed. Finally, it deals with the symbolic foundations that bestow legitimacy to the economic practices carried out by the members in their own communities. It studies also the representations they have about money, gift, and labor.

Keywords: Zen Buddhism, Economy, Ritual.

1 Licenciado en Antropología. Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social, Facultad de Ciencias Naturales y Museo, Universidad Nacional de La Plata - Argentina. Correo electrónico: catoncarini@yahoo.com.ar

INTRODUCCIÓN

El campo religioso de América Latina ha vivido en las últimas décadas un proceso de pluralización en el cual diversos cultos minoritarios captan la atención de nuevos miembros y ocupan espacios anteriormente hegemonizados por el catolicismo. El budismo es una de las grandes religiones mundiales que desde hace dos mil quinientos años se expande paulatinamente por todo el globo. En las últimas décadas se han desarrollado en la Argentina centros budistas de diversos orígenes, pese a lo cual existe un notable vacío bibliográfico sobre el tema; los estudios que abordan esta cuestión desde una perspectiva antropológica o sociológica están en sus comienzos.

En este trabajo proponemos contribuir a dicho campo de estudio mediante una investigación etnográfica sobre los grupos budistas desde la perspectiva de la antropología económica. En este sentido, una cuestión clave para comprender la dinámica de la difusión del zen en Occidente es analizar el modo en que resuelven el problema de la sustentabilidad los grupos que se han desarrollado en esta parte del globo, lo cual implica indagar en cómo sobreviven a corto y largo plazo y cómo generan suficientes ingresos para permanecer viables (Koné; 2001).

Intentaremos dilucidar estas preguntas, esbozando, en primer lugar, la forma tradicional japonesa de sustentabilidad de los templos zen y los desafíos específicos que presentan los grupos de esta religión en un nuevo contexto -la Argentina- a la hora de generar comunidades duraderas. En segundo lugar, demarcaremos las tres modalidades de organización económica del zen local, tomando como criterio básico la especificidad de los lugares en los cuales estos centros funcionan. Por último, analizaremos los fundamentos simbólicos que, en cierta forma, contribuyen a la legitimación del sustento material que los 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.

Como dijimos, nuestra inquisición se inspira en la antropología económica, específicamente en las investigaciones seminales de Marcel Mauss (1971 y 2006) sobre el tema. Este autor sostiene 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 (Mauss; 2006: 163). Max Weber (1996 y 1998) también ha iluminado nuestra indagación con su perspectiva sobre la importancia de la dimensión económica como condicionante de la vida social que, sin embargo, no cae en un materialismo que considere las representaciones como mero efecto de la estructura. Por último, también hemos abrevado en

la obra de Maurice Godelier (1980), sobre todo en los conceptos que propone para analizar instituciones económicas no occidentales.

Los datos empleados surgieron de una etnografía que se remonta al año 2000 -y continúa en la actualidad- la cual incluyó visitas a los centros zen argentinos, la participación en sus encuentros de meditación diarios y la estadía de varios días –en seis ocasiones hasta un mes- en los retiros de meditación que los mismos realizan². Se emplearon técnicas cualitativas de investigación tales como entrevistas en profundidad, observación participante e historias de vida.

FORMAS DE SUSTENTO DE LA SANGHA TRADICIONAL Y NUEVOS DESAFÍOS EN LAS COMUNIDADES OCCIDENTALES

El objetivo de este primer apartado es reseñar brevemente la organización socioeconómica de la práctica tradicional japonesa del zen, a fin de contextualizar y analizar comparativamente 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 finalidad de, por un lado, ejercer 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, práctica que, como mencionamos, tenía como objetivo básico supervisar social y económicamente a la población. 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

2 Por cuestiones de espacio, para una reseña de la historia de los centros zen argentinos, así como de la composición social y la cosmovisión de sus miembros, revisar: Carini 2005, 2009d, 2009e.

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 está muy alejada de la actual. 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. En primer lugar, tanto ahora como en el pasado, los monjes son mantenidos por el templo. Uno de mis interlocutores señaló que es tradición que el maestro zen sea responsable de brindar sustento económico a sus discípulos. Cuando le pregunté 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, generas 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 despreciable³. No es sorprendente entonces que en el zen tradicional exista el mencionado 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 enseñan⁴.

Ahora bien, en este punto nos preguntamos de dónde surgen actualmente los recursos económicos que los maestros zen utilizan para producir y reproducir las condiciones materiales de templos y monasterios en Japón. A este respecto, mi interlocutor señaló que los mismos:

“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* (práctica de meditación zen), las postraciones, el afeitarse (la cabeza) y el *takuhatsu*, como que es una de las prácticas fundamentales”.

3 Un maestro zen argentino que estuvo varios años entrenando en el templo Eiheiji -la sede principal del zen soto, una de las dos escuelas más importantes de zen (la otra es la rinzai) - se compró con los ahorros realizados en base a dicha paga un departamento en el barrio Palermo de Buenos Aires.

4 Repetidas veces aparecen en los cuentos tradicionales zen narraciones en las cuales el maestro pone a prueba la determinación y motivación religiosa del discípulo.

Pero después aclaró:

“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 todo 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 dependientes 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., 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 monje es independiente de los *dankas*⁵, por lo cual debe basar su sustento en la práctica del *takuhatsu*:

“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* (textos sagrados) 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 que lo dirige, es uno de los pocos que está abierto a enseñar y recibir en sus instalaciones a extranjeros. Quizás, ésta independencia económica de los *dankas* crea las condiciones de posibilidad –aunque también de necesidad- de acoger extranjeros de manera mucho más abierta que en la estructura eclesiástica tradicional del zen *soto*.

Por otra parte, la situación en la Argentina es muy disímil, debido a que los inmigrantes japoneses que vinieron al país no son budistas zen. Por ello, no hubo una institución formal japonesa en Argentina que tenga un origen étnico o migratorio. En Brasil sí 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, al igual que en Japón, 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 segregaron en diferentes tiempos las actividades apropiadas a las necesidades de cada segmento, formando lo que Numrich (1996) denominó “congregaciones paralelas”.

La ventaja que ofrece la situación en Brasil, sobre todo para los interesados no-orientales, radica en la disponibilidad desde hace décadas de templos zen construidos por japoneses, con su estructura organizativa y sus maestros. Aquellos sólo deben acercarse a dichas instituciones para aprender zen, no siendo necesario viajar al exterior o convocar a maestros extranjeros, ni tampoco construir un centro zen desde sus cimientos.

En la Argentina los grupos zen fueron formándose exclusivamente por argentinos sin antepasados orientales –y aunque por este hecho no se produjo la competencia y la consecuente

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

tensión por la apropiación del sentido del zen japonés- aquellos enfrentan sus propios dilemas. Las dificultades estriban en cómo dotar de un sentido de legitimidad y autenticidad a esta práctica espiritual dentro de un contexto totalmente nuevo -i.e. en un campo religioso mayoritariamente cristiano- y, también en la falta de lo que el sociólogo Peter Berger (1971) llama “estructura de plausibilidad”, los laicos que demandan los bienes de salvación y los servicios religiosos que se ofrecen en los templos zen tradicionales y que a su vez soportan materialmente la institución.

Para el zen brasileño, esta estructura de plausibilidad está compuesta por la comunidad de inmigrantes japoneses. En la Argentina el desafío principal es que los propios practicantes del zen se deben hacer cargo de los requerimientos materiales de su religión. En otras palabras, el zen en Japón presenta una dimensión sociológica y cultural ausente en el contexto local, pues aquí no existen valores culturales y vínculos sociales que lleven a los argentinos a enterrar a sus muertos o a realizar donaciones en los centros de esta religión oriental.

Es comprensible, entonces, por qué muchos maestros zen critican la modalidad tradicional de reproducir la estructura 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.

De modo que, siguiendo los planteos de Douglas (2007), es posible afirmar que se han protegido las categorías primarias de clasificación del zen tradicional -que divide el mundo religioso en laicos y monjes- de la ambigüedad inherente a la nueva situación, mediante la redefinición de la noción de monje. Así, este no necesariamente precisa vivir en un monasterio, sin familia ni trabajo, para ser considerado como tal, ya que el requisito principal es mantener un compromiso con la práctica religiosa dentro del contexto grupal, en tiempos y espacios sagrados (y segregados) de la vida secular. Al mismo tiempo, se redefinen las nociones de lo que es puro e impuro pues ya no se considera el trabajo o la familia como elementos contaminantes o peligrosos de la vida religiosa⁶.

Consiguientemente, se produce 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

6 Pero sí se considera como peligrosa o impura la situación en Japón, en donde la dependencia económica con respecto a los seglares que demandan ceremonias deja poco tiempo para la práctica de la meditación.

vida de cada practicante, como es notorio en la siguiente frase de un discípulo del maestro zen anteriormente mencionado:

En términos weberianos (Weber 1996, 1998), parece haber un pasaje desde la ascética extramundana dominante en el zen tradicional japonés, hacia una ascética intramundana en el zen occidental (al menos en el que se encuentra desvinculado de la inmigración oriental)⁷. De todas formas, lo que aquí interesa remarcar es que los argentinos practicantes del zen deben producir y reproducir en su totalidad las condiciones de posibilidad materiales de esta religión. Y es posible afirmar que uno de los desafíos claves de los grupos zen es encontrar y mantener un espacio en el cual realizar sus actividades. En este sentido, es posible observar cómo la disponibilidad de un lugar físico, ya sea propio, alquilado o prestado, condiciona la dinámica organizativa y económica de los centros de meditación y, en última instancia, las representaciones que se ponen en juego a nivel simbólico. A continuación, explicitaremos los distintos tipos de organización económica de los centros zen argentinos y la forma en que solucionan la cuestión de los condicionantes materiales necesarios para llevar a cabo sus prácticas.

PRODUCCIÓN Y REPRODUCCIÓN DE LA PRÁCTICA ZEN: TIPOS DE ORGANIZACIÓN ECONÓMICA

Un estudio comparativo del presupuesto de grupos budistas de conversos no orientales y de inmigrantes japoneses en Norteamérica (Williams y Asai; 1998) revela 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. En el marco europeo, la investigadora Alione Koné (2001) distingue los grupos zen de conversos europeos no residenciales, en los que se paga una cuota, de las congregaciones con una práctica residencial, donde los ingresos derivan principalmente de donaciones.

Como mencionamos anteriormente, en la Argentina no existen centros zen vinculados con inmigrantes japoneses, y sólo un grupo local de conversos posee una tienda que vende productos relacionados con el zen lo bastante desarrollada como para tener alguna relevancia en la economía del grupo (v. abajo). Tampoco se hallan centros zen con practicantes que residan tiempo completo –aunque hay algunas experiencias pasajeras de este tipo, en el pasado y en la actualidad, en las cuales no ahondaremos por cuestiones de espacio. Pero lo que ahora nos interesa remarcar es que los grupos argentinos, al igual que los de otros países de Occidente,

7 Si bien profundizar en este punto excede los marcos del presente trabajo, es preciso mencionar la correspondencia entre ambos tipos de ascetismo y la distinción entre budismo tradicionalista y budismo modernista realizada por Martin Baumann (2000).

basan su economía en las cuotas que aportan sus propios miembros, y que esta contribución se emplea en gran medida para poder disponer de un espacio en el cual realizar las prácticas de meditación.

Realizaremos a continuación un recuento de las principales formas de organización económica de las comunidades estudiadas en nuestra investigación, tomando como criterio básico de distinción las diferentes maneras en que cada uno de ellos se establece en espacios de práctica. Como veremos, esto condiciona la organización económica, el tamaño de la comunidad y las representaciones que se ponen en juego en cada caso. Los centros zen pueden funcionar en tres tipos de establecimientos:

1. Casas particulares:

Este es el caso del centro Cambio Sutil, liderado por el sacerdote budista argentino Seizan Feijoo. El mismo estudió zen en Estados Unidos y Hawai por más de cuarenta años, donde residió hasta alrededor del año 2000. El grupo se reúne en su domicilio personal ubicado en el 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 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 dé a las muchas personas en la calle que necesitan plata. En este sentido, en cierta ocasión habló de “sacarse el peso de las monedas de encima”, de ser generosos con las personas que tienen menos. Además señaló que existe una cajita de contribución voluntaria en la entrada de su casa, pero que no le importaba si dejaban un centavo o más. Luego relató el ejemplo de una mujer de la época de Buda que puso un centavo, pero de lo valioso que fue este gesto porque era todo lo que ella tenía. En su grupo solamente se pagan los retiros de meditación que duran varios días⁸. 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 vivamente 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.

8 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 *sesshin*, porque los cincuenta pesos que le dio eran probablemente sus ahorros de un año entero

2. Lugares rentados:

Es el caso de grupos como “Viento del Sur”, “Templo Serena Alegría”, y los desaparecidos “Dojo⁹ 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. En mi experiencia de campo, el principal problema que presenta está forma de ubicarse en un lugar es la labilidad e inestabilidad de la residencia: es probable que un grupo cambie de espacio por 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 zen¹⁰.

3. 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 cerro Uritorco. En el mismo brota una fuente de agua que atraviesa el valle. El lugar es agreste, natural y bello. Con los años se fueron construyendo una 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. El crecimiento de la comunidad generó la necesidad, al mismo tiempo que la posibilidad, de la construcción de grandes obras de infraestructura. 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 amplia casa ubicada en Capital Federal, con varios ambientes, entre ellos las habitaciones personales del mencionado líder religioso, un *dojo* para la práctica de meditación, un vestuario y un salón para las entrevistas privadas entre aquel y sus discípulos (*dokusan*).

9 “Dojo” es el recinto donde se practica meditación zen y, por extensión, el centro zen mismo.

10 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 por qué sucede tal cosa, pero que era algo que pasaba siempre.

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 de un acaudalado miembro francés del grupo. En el segundo caso, también existió una donación de un miembro anónimo que posibilitó la compra de la casa.

De todos modos, debemos mencionar que la AZAL –y, en menor grado, la “Ermita de Paja”–, posee numerosos *dojos* locales en distintas ciudades del país –también en Latinoamérica y Europa. Aquí el modelo es mixto, articulando las tres modalidades observadas 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 y el de Mar del Plata–; *dojos* que funcionan en las casas particulares de sus propios responsables –e.g. el *dojo* de capital Federal, el de Florida en Gran Buenos Aires, y el de Villa Gesell–; y un templo propio en Córdoba.

Incluso dentro del templo zen coexisten, siguiendo los conceptos propuestos por el antropólogo francés Maurice Godelier (1980), dos sistemas de derecho sobre la propiedad. Por un lado, el colectivo, ya que la AZAL 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. Y por otro lado, 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, esta 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)¹¹.

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

11 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.

‘boutique zen’ con un sitio *web* propio, en la cual se venden *zafus*¹², *zafutones*¹³, *kimonos*¹⁴, *kolomos*¹⁵ 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*¹⁶. La necesidad de crear el buró surgió, entre otros motivos, por gastos realizados sin consulta previa por algunos de los miembros de la AZAL sin el consenso comunitario. Esto generó tensiones y conflictos, y evidenció la necesidad de centralizar mediante un cuadro administrativo la economía del grupo¹⁷.

Dos consecuencias directas de la creación del buró fueron la formalización de una economía comunitaria basada en decisiones colectivas tomadas por algunos monjes antiguos, y un control más estricto de las finanzas de la *sangha* por parte del maestro zen –ausente la mayor parte del año ya que vive en Francia-, ya que de hecho el buró, en última instancia, depende del visto bueno del maestro para cualquier decisión¹⁸.

LA SUSTENTABILIDAD DE LA SANGHA: REPRESENTACIONES EN TORNO AL DON, EL TRABAJO Y EL DINERO

Como hemos visto, la AZAL ha sido exitosa en establecer una comunidad zen 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, produzcan las condiciones materiales necesarias para el mantenimiento de la comunidad. Esto implica superar ciertas fronteras simbólicas entre la esfera económica y la religiosa, pues como apuntó el gran sociólogo alemán Max Weber (1996), es en el ámbito de lo económico donde se siente con más fuerza la tensión entre lo profano y lo sagrado. Por lo tanto, en este punto es preciso indagar las concepciones que sustentan y legitiman simbólicamente la ética económica zen –i.e. el mantenimiento

12 Almohadón empleado para sentarse durante la meditación zen.

13 Colchoneta cuadrada, de 80 x 80 cm, sobre la que se coloca el zafu y el practicante en la meditación zen.

14 Bata de tela negra usada durante la práctica del zazen por los laicos.

15 Atuendo ceremonial que emplean los monjes durante la meditación por encima de un kimono blanco.

16 Comunidad de practicantes zen que siguen a un maestro.

17 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.

18 Para una profundización de la cuestión de la centralización del poder simbólico y político en el maestro zen se sugiere revisar: Carini; 2006 y 2007.

de la comunidad y del maestro por sus propios practicantes-, tomando como ejemplo las representaciones en torno al don, el dinero 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 cardinal 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.

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 *dharma*¹⁹. El maestro Kosen dice (1996: 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 observaba a veces a su maestro, Taisen Deshimaru, reunirse con japoneses con aspecto de mafiosos, al estilo de la *yakusa*²⁰, 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.

Estas concepciones encuentran 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 empleando trapos sucios descartados por la gente tales como mortajas, paños con

19 La doctrina budista, la verdad, la ley sagrada.

20 Mafía japonesa.

menstruación, o telas usadas en los partos. Los lavó, los tiñó con ocre, y los cosió. La costura recuerda la forma de los arrozales, y evoca al trabajo. Uno de los significados del *kesa* es que lo más impuro, contaminado y profano se puede convertir en la más sagrado y 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 con sus propias manos²¹.

Incluso, en ciertas ocasiones, objetos rituales como *kesas* y *rakus*²² 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 del maestro Kosen pronunciada en una conferencia en Cuba en 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, ¿cuál es la lógica y 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 precio”, sospechan de quién se beneficia con el dinero y preguntan qué pasaría si una persona pobre quiere practicar en el grupo. En otras palabras, la tensión entre la esfera económica y la espiritual de la que hablaba Weber puede observarse expresada a un nivel individual en muchos de los que se acercan por primera vez a un *dojo*. Es probable que se le explique al recién llegado que en el zen se considera al dinero como una energía, y que esta se da en intercambio por lo que se recibe en términos de enseñanza. 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

21 Para un análisis más extenso del simbolismo del *kesa* y del ritual de ordenación con el cual se encuentra vinculado, ver: Carini; 2009c.

22 *Kesa* pequeño, que se lleva colgado al cuello.

los condicionamientos materiales: es preciso armonizar ambos extremos ya que el dinero no es algo sucio, sino una forma condensada de tiempo y energía²³.

Más adelante, con la noción de *fuse* incorporada, los practicantes abonarán la contribución que se les pide si se quieren ordenar. Además, este don es considerado como signo de valoración del rito: en una ocasión, Kosen dijo que las ordenaciones deberían costar mucho más, mil dólares, por ejemplo, para que la gente la valore, y no suceda lo que a veces pasa, que una persona se ordena y al poco tiempo deja de practicar zen.

Asimismo se dice que el *fuse* es una acción de dar que es más valiosa 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).

Otra noción fundamental para sustentar simbólicamente la ética económica zen es la de ‘*samu*’, la 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 está vinculado con la preparación de las comidas diarias en la vida comunitaria, el lavado de platos,

23 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 observaba entre la esfera económica y la 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.

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 (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’²⁴.

De modo que en un sentido estricto, el *samu* se refiere a las actividades que se realizan en el marco 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*”.

Aquí advertimos la porosidad de las fronteras que a nivel simbólico separan el ámbito sagrado del profano a nivel del trabajo. La ética económica del zen deja claro que sus miembros deben establecerse en el mundo laboral secular, pues como hemos visto, es esencial su aporte para la sustentabilidad de la *sangha*²⁵.

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 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 e implica gastos considerables- 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 (Carini 2009a, 2009b), también configura lo que Padgett (2000) denomina una “comunidad de consumo”.

24 Para una descripción y análisis más detallado al respecto, se sugiere revisar: Carini; 2007 y 2009a.

25 Podemos observar una dramatización de esta situación en el film argentino “Un Buda” (2005), escrito y dirigido por Diego Rafecas (practicante y monje zen), cuando el personaje principal llega al templo de Córdoba (que es, efectivamente, el de la AZAL) 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.

CONCLUSIONES

En el zen tradicional el maestro y su templo sustentan a los discípulos, y todos son financiados por las donaciones de los laicos, ya sea en retribución por los servicios ceremoniales –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, debido a la distancia con respecto a las prácticas sociales y las representaciones culturales japonesas, los mismos agentes religiosos deben satisfacer las necesidades materiales propias y las de la *sangha* cumpliendo el rol que anteriormente estaba reservado a los seculares. Se alteran entonces las estructuras de clasificaciones primarias mediante la redefinición de lo que es un monje, en tanto que ahora este puede tener familia y trabajo en el seno de la vida secular. De modo que, la esfera laica y la monástica se encuentran interpenetradas, no existe una frontera que las separe, aunque lo que sí existe es un tiempo y un espacio delimitados y consagrados a la práctica religiosa. Por ello 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.

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*. Podemos decir que el *fuse* es una forma de contra-don en retribución por bienes sagrados (simbólicos o materiales); un *kimono* se puede “comprar”, pero la ordenación no, requiere de un *fuse*. Así, el *fuse* es la forma en que se alienta y se sanciona religiosamente el dar en el zen.

Por otra parte, 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 recibe periódicamente una suma de dinero por

ello²⁶-, y al aportar el líder religioso 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.

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, funcionando como contrapeso de ciertas representaciones sobre lo espiritual como una esfera de actividades en franco conflicto con la esfera económica. Se remplace, entonces, un sistema económico de compra y venta por un sistema de intercambio de dones, configurando así una prestación total.

BIBLIOGRAFÍA

BARROSO, MARIA MACEDO

1998 “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; São Paulo, Brasil. 1998.

BERGER, PETER

1971 “El Doseil Sagrado. Elementos para una sociología de la religión”. Amorrortu; Buenos aires, Argentina.

CARINI, CATÓN

2009a “El poder de la palabra: rituales orales y textualidad en el budismo zen argentino”. Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología, vol. XXXIV, pp. 321-341.

___2009b “La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino”. Religião e Sociedade, tomo 1, v. 29, pp. 62-94.

___2009c “La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino”. Ciencias Sociales y Religión, año 11, n. 11, pp. 157-180.

___2009d “Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina”. Debates do NER, vol. 10, n. 16, pp. 49-70.

___2009e “Etnografía del budismo zen: ritual, cuerpo y poder en la recreación de una religión oriental”. Tesis de Maestría en Antropología Social (FLACSO-Argentina).

___2007 “Ritual y poder en los centros budistas zen argentinos”. Horizonte, v. 6, n. 11, pp. 71-88.

26 Situación que se da al menos en el caso de la AZAL y la Ermita de Paja. Se puede decir que los discípulos tienen un samu dual, en la esfera sagrada y en la profana, mientras que el maestro realiza su samu estrictamente en la esfera sagrada: “el samu del maestro es enseñar” he oído en repetidas ocasiones. 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 divinidad. Compárese con el lugar del maestro zen de la AZAL como el único que no trabaja, y su estatus sagrado (Carini 2006, 2007).

- ___2006 "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.
- ___2005 "Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos". *REVER*, año 5, n. 3, pp. 178-195.
- DESHIMARU, TAISEN
1992 "Preguntas a un Maestro Zen". Kairos; Barcelona, España.
___1991 "El Anillo de la Vía". Oceano Ibis; Barcelona, España.
___1982 "Autobiografía de un Monje Zen". Luis Cárcamo; Madrid, España.
- GODELIER, MAURICE
1980 "Instituciones económicas". Anagrama; Barcelona, Esapaña..
- KONE, ALIONE
2001 "Zen in Europe: A Survey of the Territory". *Journal of Global Buddhism*, n.2, pp.139-161.
- MAUSS, MARCEL
2006 "Manual de etnografía". FCE; Buenos Aires, Argentina.
___1971 "Sociología y antropología". Tecnos; Madrid, España.
- MARCURE, KENNETH
1985 "The Danka System". En: *Monumenta Niponnica*, v. 40, n. 1, pp. 39-67.
- NUMRICH, PAUL
1996 "Old Wisdom in the New World. Americanization in Two Theravada Buddhist". Knoxville, University of Tennessee Press.
- PADGET, DOUGLAS
2000 "'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.
- PEREIRA, RONAN A.
"Una transnacionalización religiosa ignorada: el estudio de las religiones japonesas en Brasil". En: Carozzi, María J. y Ceriani, César (coord.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Biblos; Buenos Aires, Argentina.
- ROCHA, CRISTINA
2000 "ZEN BUDDHISM IN BRAZIL: JAPANESE OR BRAZILIAN?" *JOURNAL OF GLOBAL BUDDHISM*, N.1, PP.31-55.
Suzuki, Daisetz
1961 "Introducción al Budismo zen". Ediciones Mundonuevo; Buenos Aires, Argentina.
- TAKIZAWA, MATSUYO
"The desintegration of the old family system [Feudal Japan]". In: DALTON, George (ed.) *Tribal and Peasant Economies: Readings in Economic Anthropology*. The American Museum of Natural History; New York, United Satates.
- THIBAUT, STÉPHANE
1996 "Zen, la revolución interior". Troquel; Buenos Aires, Argentina.

WILLIAMS, DUNCAN AND SENRYÔ ASAI.

- 1998 "Japanese American Zen Temples: Cultural Identity and Economics." In: American Buddhism: Methods and Findings in Recent Scholarship. Duncan Williams and Christopher Queen (ed.), pp. 20-35. Curzon Press; London, England.

WEBER, MAX

- 1998 "Sociología de la religión". Leviatán; Buenos Aires, Argentina.
—1998 "Ensayos sobre sociología de la religión – Tomo II". Taurus; Madrid, España.

Recibido: Junio de 2009

Aceptado: Abril de 2010