

Conversión e identidad en el budismo zen argentino: un enfoque etnográfico

Conversion and identity in Argentinean Zen Buddhism: an ethnographic approach

Catón Carini¹

CONICET/Argentina

catoncarini@conicet.gov.arg

Resumen: En el artículo exploramos el proceso de conversión experimentado por los miembros de grupos budistas zen argentinos a partir de un enfoque etnográfico. En primer lugar, efectuamos un breve recorrido por las distintas formas en que se ha concebido la conversión desde la perspectiva de las ciencias de la religión a fin de situar la inquisición dentro de un marco conceptual apropiado. En segundo lugar, transcribimos algunos fragmentos de entrevistas que ilustran la diversidad de formas en que nuestros interlocutores comienzan su tránsito religioso hacia esta religión. Finalmente, a la luz de la información anterior determinamos los factores que propician la llegada de nuevos practicantes a los centros budistas, establecemos las principales etapas de su proceso de conversión y analizamos la relación entre movilidad religiosa y cambios en la identidad individual.

Palabras claves: budismo zen – conversión - identidad.

Abstract: In this paper we explore the conversion process experienced by the members of an Argentine Zen Buddhist group through an ethnographic approach. In first place, we take a brief tour through the diverse ways in which conversion has been conceived through a religious studies perspective, meaning to place the inquisition within an appropriate conceptual framework. Next, a few interviews fragments illustrating the various ways in which our interlocutors begin their religious path towards this religion are transcribed. Finally, in light of the above information, we determine the factors that encourage the arrival of new practitioners to the Buddhist centers, establish the main stages in the conversion process, and analyze the relationship between religious mobility, and changes in individual identity.

Keywords: Zen Buddhism – conversion - identity.

¹ Doctor en Antropología, Universidad Nacional de La Plata.

Introducción

En las últimas décadas se ha profundizado el proceso de diversificación del campo religioso argentino, ya que diversos cultos minoritarios atraen la atención de nuevos miembros y ocupan espacios anteriormente monopolizados por el catolicismo. En particular, cada vez toman más fuerza los llamados *Nuevos Movimientos Religiosos*, entre los cuales podemos contar a las religiones afro-brasileñas, el movimiento de la Nueva Era, grupos neohindúistas y una diversidad de heterodoxias de diversos orígenes. Una de las minorías recientemente presente en el ámbito local es el budismo, una de las grandes religiones mundiales que desde hace dos mil quinientos años se expande paulatinamente por todo el mundo. Desde hace algunos años se han desarrollado en la Argentina centros budistas de diversos orígenes que vienen a enriquecer el proceso de pluralización del campo religioso que este país ha vivido en los últimos años.

En este trabajo partimos la idea de que, desde un punto de vista macro-social, aquello que percibimos como el crecimiento de los *Nuevos Movimientos Religiosos* se expresa a nivel micro-social en el incremento de las conversiones de los individuos. De este modo, comprender la conversión es una forma de explicar la diversificación del campo religioso (Carozzi y Frigerio 1994). Por ello, el presente trabajo propone indagar el proceso por el cual los miembros de los centros zen argentinos se convierten en practicantes de esta disciplina oriental, inspeccionando además las mudanzas identitarias que el mismo implica².

Surge ahora el interrogante de cuál es la perspectiva teórica en que nos situamos a fin de analizar la conversión al zen. Comencemos señalando que dentro del campo del estudio científico de la religión ha ido variando la forma de abordar esta problemática. Tradicionalmente se la concibió según el modelo de la "experiencia paulina", es decir, como un suceso súbito y dramático que modifica las creencias religiosas de un individuo pasivo. Posteriormente, otros trabajos afirmaron que las conversiones se deben a la influencia del medio social, noción que ha sido denominada como "modelo de la privación" ya que piensa al converso como un sujeto deprivado social y económicamente que –también pasivamente– resuelve sus carencias mediante la pertenencia a un nuevo grupo religioso (*ibíd.*). Sin embargo, este modelo resultó insuficiente para explicar las variaciones en muchos casos individuales, pues no revelaba cómo individuos con buena posición social se convierten a religiones sin prestigio ni estatus. En este sentido, los *Nuevos Movimientos Religiosos* plantearon un dilema a las teorías de la conversión pasiva debido a que sus miembros con frecuencia no provenían de sectores marginados y tampoco evidencian un cambio drástico en la subjetividad al estilo paulino (Garma 1999).

Como respuesta a las insuficiencias presentadas por los antiguos modelos del cambio religioso, en las últimas décadas la conversión ha sido repensada como un proceso gradual de modificación de la identidad y los roles del individuo, el cual se concibe como un sujeto activo que intenta hacer su vida mejor (Carozzi y Frigerio 1994). En esta línea, Straus (1976) afirma que la búsqueda de dicho individuo comienza con un merodeo creativo para sondear los grupos posibles y continúa con el aprendizaje de la tecnología espiritual elegida a fin de cambiar su vida. Desde esta perspectiva, no existe una élite dotada que sale a la caza de seguidores débiles y mal

² La investigación efectuada siguió una metodología etnográfica, la cual incluyó técnicas de investigación tales como la observación participante, las entrevistas abiertas y semi-estructuradas y la recolección de documentos propios de los grupos estudiados. Por las características de nuestro referente empírico, más que una estancia prolongada en el tiempo y en un solo lugar, nuestro trabajo de campo fue multi-situado (Marcus, 1995). La observación participante fue realizada en los siguientes centros zen: la *Asociación Zen de América Latina*, el *Grupo Zen Viento del Sur*, el *Centro Zen Cambio Sutil*, la *Ermita de Paja*, el *Zendo Betania*, el grupo *Zen del Sur* y el *Templo Serena Alegría*.

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

Si bien el pasaje desde una mirada del converso como un sujeto pasivo (ya sea ante determinantes sociales y políticos o ante condicionamientos psicológicos) a la de un sujeto activo, así como la conceptualización de la conversión ya no como un fenómeno abrupto, sino como un proceso gradual de cambio en la conducta, la visión del mundo y la identidad, clarifica enormemente nuestra comprensión de la conversión, nos gustaría explorar la idea de que existen diferentes modalidades de conversión que varían de acuerdo al grado de iniciativa del converso y al poder ejercido por una institución religiosa determinada. En este sentido, no es lo mismo la conversión forzada de los pueblos originarios de América en la colonización, o los llamados “herejes” en las Cruzadas y la Inquisición -donde ser converso es ser objeto de violencia, frecuentemente apoyada por un poder político (y convertirse es un asunto en el cual la supervivencia física juega un rol central)-, que la conversión del que no es ni perseguido ni tiene entre sus aspiraciones personales convertirse, pero lo hace influido por las prácticas proselitistas de religiones que manifiestan una actitud misionera enérgica, o determinado por el propio interés en los beneficios materiales y sociales que su cambio de fe le depararán³. A su vez, todas estas formas de conversión difieren de la del sujeto que pasivamente tiene una experiencia paulina, una vivencia numinosa repentina y no buscada que conlleva un cambio drástico en su forma de ver el mundo y de pensarse a sí mismo. Finalmente, otra modalidad posible es la impulsada por iniciativa del buscador espiritual que activamente explora, evalúa y opta entre varias alternativas, y que gradualmente incorpora la cosmovisión y las prácticas del grupo elegido. En pocas palabras, pareciera haber varias clases de conversión, entre ellas la conversión forzada, la conversión estratégica, la conversión inducida, la conversión pasiva y la conversión activa⁴.

³ “Não raro, por exemplo, constata-se que acontecem conversões em função de benefícios materiais fornecidos em decorrência da filiação religiosa (...). Todavia, como já apontado anteriormente, reduzir a conversão a lógica de um racionalismo econômico simplista pode fazer com que se perca de vista a importância da própria religião, parte fundamental do processo” (Banaggia, 2009:209).

⁴ A excepción de la conversión forzada, podemos encontrar ejemplos de todas ellas en el budismo. Por ejemplo, la conversión estratégica puede ser ilustrada por las recientes conversiones masivas de miembros del estamento hindú más bajo, los llamados “intocables”, con el fin de escapar de la discriminación que padecen bajo el sistema de castas (Usarski, 2009). La conversión inducida se encuentra claramente institucionalizada en la *Soka Gakkai* bajo el nombre de *shakubuku*, que literalmente significa “quebrar o subyugar”, es decir, destruir la fe incorrecta del adepto potencial y tornarlo sumiso a la verdadera doctrina (Bornholdt, 2007; Pereira, 2001). Este método ha hecho célebre a la *Soka Gakkai*, pues implica que cualquier argumento es válido, incluido el ataque o la amenaza, para lograr la conversión (Rotermund, 1981:276). Asimismo, la conversión súbita y pasiva se encuentra ejemplificada en algunos relatos tradicionales de maestros budistas que se convirtieron repentinamente a esta religión tras una inesperada experiencia

Podemos argumentar, entonces, que la conversión es un proceso complejo y que las diferencias en las diversas teorías que lo han abordado se deben a que cada una de ellas focaliza en diversos aspectos de este fenómeno.

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

1.-Narrativas sobre la conversión

Adriana, profesora de física de 47 años, conoció el zen por el libro *Los tres pilares del zen* de Philippe Kapleau y luego visitó un *dojo*⁵ de la *Asociación Zen de América Latina* en Buenos Aires, aunque empezó a practicar regularmente cuatro años después, luego de recuperarse de un cáncer de mama. Indagando sobre las razones de su interés en el zen, señala:

Va cambiando el motivo... cuando empecé a practicar, empecé a practicar porque tenía un miedo terrible a la muerte. Hoy sigo teniendo miedo a la muerte, pero bueno, no sé, me aparecieron otras cosas también, es un conjunto de cosas. Ese miedo a la muerte, de alguna forma fue un emergente de otras razones por las cuales practico. Podría haber hecho otra cosa para evitar ese miedo a la muerte, pero salí a buscar la raíz del miedo a la muerte, que es, bueno, que es esto, eso es todo.

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

*Y ahí practiqué un tiempo... yo tenía ponéle 18 años y eran las vacaciones, practiqué... iba ahí, practique un tiempo, después se hizo una *seshin*⁶ que venía por primera o segunda vez el maestro (...). Después practique un tiempo más, y comenzando el año, marzo o abril, no me acuerdo bien que me pasó, pero yo era chico, tenía 18 años y estaba como medio en crisis y no sabía bien que quería y la familia lo veía medio raro.*

trascendente. Para citar un caso, Asoka, el emperador de la India del siglo III a.C. perseguía, torturaba y mataba a los budistas en las guerras que comandaba, en una actitud comparable a la de San Pablo para con los cristianos antes de su conversión; al igual que éste, tuvo una vivencia interna que lo cambió profundamente, y se convirtió a la religión de Sidharta Gautama expandiéndola por todo el imperio (Thapar, 1960). Finalmente, la conversión activa y gradual está claramente ilustrada en el caso del Buda, quien no era un marginal ni un deprivado, sino un buscador espiritual en pos de la verdad, el sentido último de la vida y la muerte y la liberación del sufrimiento. Para lograrlo, abandonó los lujos palaciegos y sus prerrogativas como príncipe y siguió a varios maestros y yoguis de la época. Tras seis años dedicados a perseguir su ideal espiritual, se dice que experimentó la iluminación y se convirtió en el Buda, “el que ha despertado”.

⁵ (Jap.) “lugar donde se practica el camino espiritual”: centro de práctica de meditación zen.

⁶ (Jap.) “encuentro con el espíritu”: práctica intensiva de meditación zen cuya duración varía entre dos días y una semana.

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

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

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

Toshiro es un actor y músico de 43 años. Conoció el zen por un libro de Deshimaru, *Preguntas a un maestro zen*, y en el 92’ realizó una presentación con su banda de rock en el *Festival de Nantes* en Francia. Ahí conoció la *sangha*⁷ de Stéphane Kosen Thibaut y empezó a practicar zen. Le preguntamos sobre los motivos de comenzar: “ya no me acuerdo, pero supongo que tendría que ver con querer cambiar el mundo, querer ayudar a la humanidad, porque lo que me motivaba también en la banda era eso, poder ayudar con el arte a modificar un poquito la historia del mundo”. Luego indagamos sobre porqué continúa la práctica “No sé, no sé... consagre mi vida a la práctica cuando me ordené de monje, entonces ya no me importa porqué, sino sigo, solo sigo, sigo, sigo. No me importa... Sí, en el fondo creo que es la mejor manera de ayudar a la humanidad, a mi país, a mis amigos, a mi familia”. Roberto es un empleado de un laboratorio bioquímico de 40 años, narra su relato sobre el encuentro con el zen de la siguiente forma:

*Y fue, bueno viste después de estar leyendo, de interesarme un poco por todo lo que era el pensamiento oriental, el taoísmo, hasta que bueno, descubrí por un amigo, me prestó un libro sobre el zen, y bueno, y al leerlo me di cuenta que realmente era algo incompleto, que faltaba practicar, era lo que estaba todo el tiempo... digamos, este libro que es el *Shodoka*, de Deshimaru, y bueno fue así que empecé (...) fui sin haber hecho *zazen*⁸ en el *dojo*, empecé a practicar en la *sesshin*. Y bueno fue algo bastante duro ¿no? termine totalmente hecho pelota pero*

⁷ Comunidad de discípulos, tanto monjes como laicos, que seguían al Buda Shakyamuni. Por extensión, se emplea para designar el conjunto de practicantes que siguen las enseñanzas de un determinado maestro actual.

⁸ (Jap.) “meditación sedente”: práctica principal del budismo zen, basada en el acto de sentarse sobre un almohadón (*zafu*), con las piernas cruzadas en postura de loto, las rodillas apoyadas en el piso y las manos unidas a la altura del abdomen,. Los ojos entreabiertos miran hacia el suelo. La respiración es lenta y profunda y la inhalación más corta que la exhalación.

feliz (risas). Estaba contento de haber encontrado... realmente ¿no? o sea de haber... todavía no sabía que era algo muy a largo plazo, pero estaba muy contento por la práctica, de haber encontrado un grupo de gente, y bueno desde ahí continuó (...) por intuición descubrí que realmente el camino era no tanto seguir la lectura digamos, que si bien te ayuda, te motiva y todo, pero era realmente poner el cuerpo, entendés, porque lo que uno quiere es... todos creo en cierta forma es ordenarnos interiormente, especialmente cambiar hábitos, que es lo que creo que en cierta forma la postura te lleva tarde o temprano, a dejar los malos hábitos. Y bueno yo tenía cosas así, venía con una historia bastante fuerte, como que estaba podrido de estar todo el tiempo... ¿cómo decir? O sea sufriendo por hábitos, hábitos de... de... que se yo viste, incluso desde alimenticios hasta adictivos, bueno... En ese sentido fue para mí una revolución viste, fue muy, muy potente, y yo sentía eso en cada zazen, como que realmente era entrar a quemar, viste, dolía pero bueno era como que... muy positivo viste, muy positivo. Lo notaba incluso viste en la... o sea uno, no es algo consciente, pero con el tiempo te vas dando cuenta de que hay un giro que aparece en la práctica.

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

Esto fue en Córdoba... no me acuerdo el años exacto, pero cuando yo tenía... porque yo empecé haciendo taichí en Córdoba, me encontré primero con un maestro y después me encantó el taichí y después mi hermano también empezó y él se fue con otro maestro y me dijo "mira este maestro es un maestro zen" en esa época no se escuchaba mucho del zen ¿no? (...) bueno después con el tiempo fui a verlo a este maestro, Augusto Alcalde y la primera vez que lo vi, dio una charla, y estaba con su kimono negro y ahí me dio como una impresión muy fuerte, su apariencia nada más, dije "acá me quedo", no sabía porque, pero ahí me quedé y empecé taichí con él y me pareció que estaba recibiendo mucho más de lo que estaba recibiendo con el otro maestro, si bien técnicamente era muy bueno el otro, y bueno de a poco ahí... me acuerdo que no empecé a sentarme ahí nomás, si bien el nos invitaba porque el daba clases en la ciudad de Córdoba, yo vivía en la ciudad de Córdoba y él vivía y tenía su centro en la ciudad de Rio Ceballos. El día de juntada eran los domingos, entonces dejé pasar un tiempo yo, me quedé con taichí e iba leyendo un poco, hasta que hubo un libro que me acuerdo que me impacto y me dije "bueno, no, tengo que intentar probar esto" que fue El espejo vacío, un libro de un alemán y ese libro bueno... el es un holandés que viaja a Japón, el había conocido algo de práctica y quiere ir a practicar a Japón con un maestro y cuenta toda su experiencia. Y bueno es tan lindo ese libro que fue como el que me impulso ¿no? Que dije "esto si me gusta" (...) Entonces bueno ahí sí, ahí empecé, empecé a viajar, primero hice un seshin, me acuerdo que me metí directamente a un retiro de un día, que fue de un día que nos invito, que para mí fue tremendo del dolor... (risas) nunca había cruzado las piernas, nunca había hecho meditación antes y me acuerdo que fue mucho la impresión de ese primer seshin de un día que deje después pasar seis meses. Y después a los seis meses ahí empecé a ir periódicamente los domingos y ahí fui como descubriéndolo al zen que no entendía absolutamente nada, pero hay algo que decía como que tenía mucho que ver conmigo, esa era la sensación. Yo en esa época estaba en un periodo de mucha confusión. Muchísima confusión, era una época que no estaba nada bien, estaba pasando de una carrera a otra, no sabía qué hacer, estaba sumamente perdida, muchas dificultades tenía ¿no? Y ahí fue como una sensación como de encontrar mi lugar ¿no? (...) Y fueron como dos años o tres años como muy importantes en mi vida y ahí la sensación como de dar vuelta mi cabeza, cambio completamente mi mirada sobre las cosas, sobre todo porque yo tenía como una cosa de mucha confusión ¿no? Yo cuando fui chica fui muy... bueno mi familia es cristiana y muy religiosa y yo tuve una educación muy religiosa y fui muy religiosa, en el sentido que siento que la religión forma parte de mí.

Le pregunto cómo fue el pasaje al zen:

Y fue muy de a poco me acuerdo, como una desilusión ¿no? Sobre todo en la iglesia, con la gente que comentaba que era cristiano... cuando veía que bueno que hablaba por un lado del cristianismo y en la vida no mostraban eso ¿no? Los mismos sacerdotes que conocía ¿no? Como algo “¿Qué pasa acá?” no me cerraba, no me cerró del todo cuando fui creciendo. Y eso fue aumentando hasta que dije “bueno esto no... no va”. Después bueno, en la época... me toco vivir el Proceso⁹ en mi adolescencia y cuando veía a los curas metidos en eso. Bueno ahí fue como el corte definitivo aunque ya venía hace rato, si tipo 12 años o 13 más o menos. Y cuando me voy a vivir a Córdoba con todas estas dificultades, confusión que tenía, esto le sumaba un montón, un montón de... yo lo vivía como una soledad, una soledad muy grande, no tener con que contar, me faltó como esa cosa de la contención que me daba creer en algo ¿no? Si la sensación era esa, de confusión y de sentirme muy perdida. Y cuando encuentro esto es como que otra vez me vuelve eso de la contención. Y de un modo diferente porque no estaban todas estas cosas, que también... las prohibiciones que yo vivía con el cristianismo que también me hacían cuestionar un montón ¿no? Entonces bueno, como que recibo otra vez esto, la contención pero de un modo inclusive más amplio lo vivía en esa época. Y bueno, y así me enganche.

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

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

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

Bueno, básicamente hubo dos hechos capitales en mi vida que ocurrieron con muy corta distancia: la muerte de mi padre y el nacimiento de mi hija. Este contacto con la muerte y con el nacimiento me puso en un estado de necesidad de urgencia, en relación al encuentro con esta práctica. Una experiencia al ver a mi hija en su cunita, siendo apenas un niño, en la que pude tener la visión de la energía que transmitía ese ser maravilloso, y que la existencia me ponía delante y me permitía compartir la vida cotidiana con esta maravilla que era esta niña recién nacida. Yo ahí me dije “tengo que encontrar un camino, tengo que encontrar un lugar donde esto se preserve, donde esta luz forme parte de la vida cotidiana, forme parte de la práctica cotidiana, necesito encontrar un camino”, y así fue que un día un compañero de trabajo, yo trabajaba en ATC en ese momento, me dice “yo fui al Jardín Japonés, rarísimo, una gente que se sienta delante de la pared” y ahí “tan, esto es lo mío” (...) Y yo creo que de alguna manera se convirtió en el eje de mi existencia, de alguna manera, por más que hoy en día, en la vida cotidiana no esté tan

⁹ *Proceso de Reorganización Nacional*, nombre con el que se autodenominó la dictadura cívico-militar que gobernó la Argentina entre 1976 y 1983 a partir de un golpe de estado que derrocó el gobierno constitucional vigente.

aplicado a la práctica de zazen, sigue siendo el eje de mi existencia en todo sentido. Vivo permanentemente mi vida como siento que el zazen la dicta, en cada acto, en cada momento. Así que, no sé si es un cambio desde el punto de vista algo que me haya aportado, algo que me haya dejado de aportar. Es un cambio en el sentido de que la vida cotidiana la siento impregnada de la luz del zazen.

Pero poco después aclaró:

Yo tengo que confesar que tengo un encuentro anterior con la práctica zen, que es la práctica del kendo¹⁰ (...). Entonces el kendo funciona como el primer puente de acercamiento a la práctica del zen, ahí tenemos las primeras nociones del zen, y bueno, los primeros libros que leo son en relación a la práctica de los samuráis y el zen, Eugen Herrigel y el tiro con arco. Así que el kendo fue el primer disparador.

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

Bueno del zen yo vengo teniendo referencias desde hace mucho tiempo y estaba meditando hacía mucho tiempo y siempre tuve inquietudes espirituales. Y me anoté para hacer un curso del vipassana¹¹, por una publicidad que encontré en la revista Uno Mismo. Pero como hay mucha gente y tenés cupos limitados tenía que esperar como un año. Y dije “bueno mientras tanto quisiera hacer alguna otra meditación”. Y estoy caminando por la calle y veo un cartel del budismo zen, un papel que había pegado una de las practicantes de acá, tomé el teléfono y empecé a practicar budismo zen. En ese tiempo también hice el curso del vipassana o sea estuve practicando en varios lugares al mismo tiempo en el budismo, una búsqueda interna dentro del budismo y finalmente me hice más a la práctica de zazen. Empecé mi búsqueda espiritual y queriendo realizarme espiritualmente porque bueno cuando... con la religión católica no me sentía plenamente satisfecho nunca a pesar de que era de ir a misa todas las semanas. Y empecé a tener curiosidad por las cuestiones estas del budismo y la espiritualidad en general y bueno empecé leyendo libros de por ahí una enseñanza que se llama de Gurdijeff, hice un seminario de la enseñanza de Gurdijeff y cada vez me fui interiorizando más en el tema de la meditación y leer sobre distintos maestros y bueno eso me llevó al budismo zen.

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

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

¹⁰ Arte marcial basado en la esgrima japonesa, que se practica empleando una especie de armadura corporal y un sable de bambú (*shinai*).

¹¹ Técnica de meditación budista perteneciente al budismo *teravada*, una de las dos grandes subdivisiones de esta religión, siendo la otra el *mahayana*. El zen pertenece a ésta última rama.

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

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

Le pregunto sobre los motivos de esta búsqueda:

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

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

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

2.-La conversión como un proceso gradual y activo

Los fragmentos de entrevistas transcritos ilustran algunas de los itinerarios posibles que llevan al zen. Si bien los relatos distan mucho de presentar un formato estereotipado, tal como acontece en otras minorías religiosas locales como los evangélicos y pentecostales (Citro, 2000; Ceriani 2003; Garma 1999; Miguez 2000)¹², revelan algunos de los patrones que caracterizan el tránsito religioso hacia el zen. Uno de ellos es que los entrevistado suelen tener su primer contacto con el zen por medio de la lectura de libros -como los de Taisen Deshimaru, Eugen Herrigel, D. T. Suzuki y Philip Kapleau-, la práctica de artes marciales o una la relación interpersonal con alguien previamente vinculado a esta disciplina. En otra parte hemos mencionado la importancia de las prácticas de lectura previas en el tránsito religioso hacia el zen (Carini 2009a), aquí nos interesa señalar que las mismas permiten repensar la noción a menudo afirmada en los estudios de la conversión de que el conocimiento extenso de la cosmovisión del

¹² Quizás debido a que en el zen no existe una instancia de testimonio público de la conversión, la cual provee una matriz grupal que articula los discursos relativos a la trayectoria religiosa.

nuevo grupo es posterior a la conversión propiamente dicha y se consolida con el tiempo, de modo que primero cambia la conducta del individuo y luego su sistema de creencias a medida que va interiorizando las representaciones propias de su nuevo círculo de pertenencia (Carozzi y Frigerio 1994). En nuestro caso de estudio, la situación presenta una mayor variabilidad, pues tanto en las entrevistas como en el campo se puede observar que muchos llegan por primera vez a un grupo de meditación luego de años o incluso décadas de estudio, mientras que otros comienzan a leer y a asimilar su cosmovisión luego de devenir practicantes.

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

Asimismo, una característica del proceso de conversión estudiado es que no siempre presenta la tensión y la crisis que preceden toda conversión según el modelo de Lofland y Stark (1965). Las entrevistas y la experiencia de campo revelan que, aunque algunos fueron motivados a indagar en el zen por experiencias tales como la enfermedad, el miedo a la muerte, hábitos nocivos y crisis existenciales, otros lo hicieron por factores como la curiosidad, la búsqueda del sentido de la vida, el interés estético, la investigación de sí mismo o la aspiración utópica de cambiar al mundo. Si bien cierto sufrimiento o insatisfacción existencial es un elemento a menudo frecuente como motivador del interés en el zen, es posible sostener –y de hecho en ocasiones lo han hecho mis interlocutores- que los momentos de crisis intensas –ya sea que involucren el aspecto corporal, el emocional o el psicológico- no son los mejores para comenzar¹³.

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

Otro rasgo del tránsito religioso hacia el zen es que presenta un alto grado de movilidad, fluidez y dinamismo, ya que existe en los *dojos* un importante porcentaje de membresía que se renueva todos los años debido a la afluencia de nuevos miembros y a la defección de los que ya

¹³Con respecto a lo corporal, una frase escuchada frecuentemente en el trabajo de campo dice que “hay que curarse para hacer *zazen* y no hacer *zazen* para curarse”. En relación a lo afectivo, en varias ocasiones he oído mencionar a los practicantes antiguos que el nuevo miembro que busca contención emocional en el grupo es el primero que se va. Es decir, el principiante no es contenido en el marco de una intensa interacción verbal tal como sucede en otros grupos religiosos como los *Hare Krishna* y la *Soka Gakkai* (cf. Vallverdú 1999). Más aún, al comienzo debe acostumbrarse al silencio estoico con que la mayoría de los grupos zen atraviesan los retiros de práctica intensiva y su disciplina marcial. Incluso en las entrevistas privadas con el maestro se sugiere a los discípulos limitarse a consultar sobre sus dificultades con la práctica, y no acerca de problemáticas personales.

participaban. De esta forma, los grupos zen se componen de una fracción de participantes comprometidos y otra de adherentes transitorios que prueban la práctica del zen, frecuentan el *dojo* por más o menos tiempo y después desaparecen. Los que continúan a lo largo de los años adquieren diversos derechos y responsabilidades dentro de la *sangha* e integran el círculo interno que rodea al líder. Además, se advierte la circulación de practicantes zen de larga trayectoria por diversas *sanghas*, la cual se debe a una búsqueda de guía espiritual en base a la mayor o menor empatía con un maestro, o las preferencias con respecto a los rituales y las técnicas espirituales de un grupo en particular¹⁴.

Retomando la pregunta sobre las modalidades de conversión que pueden observarse en el zen, ahora podemos decir que la conversión al estilo paulino brilla por su ausencia. En otras palabras, experiencias repentinas con lo numinoso parecen no ser relevantes a la hora de definir las motivaciones del tránsito religioso hacia el zen. La conversión forzada o estratégica, es decir, la realizada por presiones políticas o por motivaciones económicas y sociales tampoco es relevante aquí, ya que no implica adquirir un mayor capital simbólico de cara al resto de la sociedad, todo lo contrario, en ocasiones un converso debe enfrentar la estigmatización de familiares y amigos que miran suspicazmente su cambio de conducta y cosmovisión, tal como podemos observar en la entrevista a Julián. De hecho, en charlas informales con practicantes relativamente recientes, éstos señalaron que sus allegados pensaban que “había entrado a una secta”. Generalmente, esta situación se revierte a medida que su círculo interno conoce algo más del zen y evalúa los cambios en la conducta del meditador.

Asimismo, la membrecía en un centro zen no reporta una ganancia monetaria, ni siquiera a largo plazo cuando se alcanza roles de liderazgo, por lo cual la carrera religiosa no puede adquirir los visos de alternativa laboral, a diferencia de lo que sucede con algunas minorías religiosas locales (cf. por ejemplo, Algranti, 2010). Con respecto a lo que hemos llamado conversión inducida, es decir, propiciada por estrategias proselitistas activas, tampoco creemos que sea determinante a la hora de explicar la elección de los meditadores zen. Más aun, tradicionalmente se dice que los interesados deben ser rechazados tres veces para probar su determinación antes de permitirles entrar a un templo, a fin de alejar a los oportunistas en busca de beneficios materiales. A propósito de esto, aparece con frecuencia en los cuentos zen la figura del vagabundo que solicita que se lo admita en un templo con la motivación oculta de tener techo y alimento, lo cual, según nuestro esquema, es un claro ejemplo de conversión estratégica. Actualmente la situación es bastante diferente pues los grupos zen no ignoran a los interesados, más aún, todos ellos despliegan una estrategia proselitista más o menos desarrollada¹⁵. Pero la misma presenta un cariz relativamente pasivo, el cual consiste en realizar distintas actividades de difusión, un *darse a conocer* a la sociedad más amplia¹⁶. En todo caso, es posible sostener que los practicantes se

¹⁴ Esta circulación presenta cierto potencial conflictivo, pues existe un compromiso más o menos explícito con el maestro y la comunidad originaria. Así, circular entre *dojos* puede en ocasiones ser visto negativamente.

¹⁵ La cual incluye pegar afiches en librerías, dietéticas, centros de terapias corporales o medicina alternativa y otros lugares frecuentados por potenciales buscadores espirituales. Además, organizan conferencias abiertas, exposición de videos sobre budismo, entrevistas en medios de comunicación, presentaciones de libros y meditaciones en espacios públicos. Por otra parte, cada comunidad mantiene un sitio web en el cual se puede encontrar información sobre el budismo, su práctica y los grupos locales donde concurrir.

¹⁶ Publicar un libro, pegar un afiche o dar una charla son prácticas de difusión intencionalmente realizadas para este fin, aunque son menos activas que otras formas de proselitismo tales como el *shakubuku* de la *Soka Gakkai* o la visita a hogares particulares llevada a cabo por los Testigos de Jehová.

encuentran lejos de ser pasivamente reclutados, ya que ellos mismos buscan activamente una nueva cosmovisión, una práctica religiosa alternativa o un nuevo grupo de pertenencia.

En suma, las entrevistas y el trabajo de campo revelan un proceso de conversión activo y gradual que -tal como afirma Straus (1976)- comienza con el merodeo creativo del sujeto que sondea las alternativas posibles, y continúa con el aprendizaje de la tecnología propuesta para transformar la vida. También coincidimos con la perspectiva de Lofland y Stark (1965), según la cual el individuo es un personaje activo en la búsqueda de su transformación. Los practicantes provienen del sector del campo religioso integrado por los llamados “buscadores espirituales”, agentes que circulan por diferentes prácticas alternativas y religiones de corte oriental, probando no sólo el carisma del maestro¹⁷, sino también la práctica de la meditación y sus rituales, ceremonias y enseñanzas. Sin embargo, a diferencia de Lofland y Stark, no creemos que las condiciones para que se produzcan la conversión impliquen necesariamente factores tales como la tensión, la frustración, la no viabilidad de otras líneas de acción, los lazos extragrupalmente débiles o la intensa interacción verbal con el nuevo grupo. Tampoco pareciera ser que la carrera religiosa que lleva a una persona a constituirse en un practicante zen presente el tono esquemático de los modelos de conversión tales como el de Gerlach y Hine (1970)¹⁸.

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

La ordenación expresa el pasaje a un nivel de compromiso religioso mayor que el que se produce al comienzo de la conversión, pues no es otra cosa que una demostración pública de un cambio en la identidad religiosa que implica un mayor compromiso con el grupo y con su maestro (cf. Carini 2009b). De modo que podemos concebir la ordenación como un rito de paso

¹⁷ Aunque aquí sólo aparece en el relato de Sonia, durante el trabajo de campo hemos escuchado muchas veces que la primera impresión con un maestro es un elemento de cardinal importancia a la hora de tomar la decisión de practicar zen en determinada *sangha*.

¹⁸ El cual consta de los siguientes pasos: a) contacto inicial con el grupo, b) redefinición de las necesidades del converso; c) reeducación a través de la interacción grupal intensa; d) rendición repentina o gradual de la vieja identidad; e) evento de compromiso que rompe los puentes del pasado; f) testificación pública de la experiencia; g) apoyo continuado del grupo para el mantenimiento de las creencias y conductas nuevas (citado en Carozzi y Frigerio 1994:40).

que apuntala un cambio subjetivo e institucionaliza una nueva identidad religiosa, al mismo tiempo que contribuye a contener la movilidad religiosa del buscador. Luego, cuando un discípulo deviene maestro no sólo cambia de rol, sino también experimenta una mudanza abrupta en su subjetividad de la mano de una vivencia denominada *satori*, *kensho*, apertura o iluminación. Entonces podemos decir que en el modelo paulino de la conversión la experiencia trascendente se encuentra al comienzo de la carrera religiosa, mientras que en la conversión al zen –salvo casos excepcionales- la vivencia de lo numinoso se encuentra al final del derrotero del buscador espiritual.

En suma, por todo lo anterior podemos afirmar que, a su modo, las tres grandes etapas mencionadas anteriormente representan una conversión: en la primera se produce un cambio de conducta y de creencias, en la segunda podemos observar un mayor compromiso religioso socialmente reconocido y en la tercera una transformación en la subjetividad propiciada por una experiencia de tipo paulina que convierte a un practicante en un líder religioso. Ahora bien, teniendo en cuenta que la conversión y el cambio en la identidad van de la mano, a continuación exploraremos la transformación identitaria de los practicantes zen a lo largo del proceso de conversión.

3.-Identidades fluidas y variabilidad en la autoidentificación

La identidad individual, entendida como la distinguibilidad reconocida por los demás en contextos de interacción, se funda en elementos diacríticos que confieren especificidad a una persona: la pertenencia a una pluralidad de grupos sociales, una serie de atributos idiosincráticos y la historia vital. Como sugiere Gimenez (1997:13), la diversidad de pertenencias sociales en un mismo sujeto, lejos de eclipsar la identidad individual, es justamente lo que la define y la constituye. De este modo, la pertenencia religiosa –junto con la familiar, de género, clase y nacionalidad, entre otras- contribuye a definir la identidad de un individuo. En este sentido, la pertenencia a un grupo religioso implica experimentar un sentimiento de lealtad hacia el mismo, adoptar algún tipo de rol e interiorizar en menor o mayor grado el complejo simbólico que lo distingue (*ibíd.*). Para el caso del zen, el núcleo identificatorio principal se encuentra articulado en torno a una serie de elementos cosmovisionales y doctrinales, la pertenencia a una comunidad particular, y la adopción de un rol de discípulo, es decir, la aceptación de un maestro como guía en el camino espiritual¹⁹.

Sin embargo, es preciso tener en cuenta que en sociedades con diversidad cultural, la identidad puede ser muy compleja y estar funcionalmente compartimentalizada, de manera que los individuos pueden practicar varias religiones. En estos casos se configura una identidad religiosa múltiple y ambigua, donde incluso en el caso de los conversos la antigua religión puede nunca desaparecer completamente (Tweed 2002). El caso del zen ilustra la complejidad de la identidad religiosa de una forma indudable. Entre nuestros interlocutores cuyos relatos hemos transcripto, Adriana se reconoce como católica, Julián como un ateo de tradición familiar judía, Martín como un ex *Hare Krishna* de familia laica, Toshiro como un católico devenido en agnóstico y desencantado religioso, Roberto, Sonia y Rubén como católicos practicantes ocasionales y Graciela y Francisco como antiguos católicos que no reniegan de su fe original,

¹⁹ En efecto, cuando una persona realiza los votos budistas laicos o se ordena como monje se dice que “toma refugio” en el Buda (cuyo representante actual es el maestro), el *dharma* (la enseñanza) y la *sangha* (la comunidad) (cf. Carini 2009b).

pero que no la practican. De hecho, cierta plasticidad simbólica del zen posibilita que sea considerado una opción válida por parte de un amplio espectro de sujetos, desde el apóstata más ferviente hasta el católico practicante ortodoxo. Especialmente significativo es el caso de los miembros del *Zendo Betania*, un grupo de católicos que se autodefinen como tales y explícitamente subrayan que no son budistas zen, sino cristianos que practican *zazen*, lo que en cierto modo es sorprendente pues este grupo presenta la misma estructura fundamental que se pueden encontrar en los demás centros zen en cuanto a rituales, tecnología espiritual y cosmovisión. En este punto surge el interrogante acerca de qué clase de conversos serían los miembros del *Zendo Betania*, ya que ellos mismos niegan su propia identidad budista y sitúan en primer plano su identidad cristiana.

La negación de la identidad budista no es exclusiva del *Zendo Betania*. Por ejemplo, Tweed (2002) afirma que muchos estadounidenses manifiestan una predilección religiosa por el budismo sin comprometerse formalmente con el mismo, y que en ocasiones prefieren llamarse “no-solo-budista” o “buscadores”. Así, el autor propone el término de simpatizante o “*night stand buddhist*” para aquellos que no se identifican como budistas y que no abrazan al budismo exclusivamente o completamente, pero que quizás practican *zazen*, adornan su casa con una imagen de Buda, leen libros y páginas web sobre budismo y visitan un centro local (Tweed, 2002). Asimismo, en su análisis de la identidad religiosa de los budistas brasileños Alves (2006) encuentra que muchos conversos budistas sin antepasados orientales se niegan a ser identificados como budistas, de forma tal que el incremento de los adeptos de esta religión no se refleja en los censos locales. Por otro lado, algunos autores señalan que uno de los rasgos característicos del budismo occidental es la doble identidad religiosa de budistas-judíos o cristianos-budistas (Numrich 2003:63-66), con lo cual se puede decir que la autoidentificación como budista por parte de los conversos occidentales es sumamente variable.

A partir de la experiencia de campo podemos afirmar que algunos se identifican como budistas porque les atrae su filosofía y cosmovisión -y desde hace décadas leen libros sobre el zen-, aunque nunca o sólo ocasionalmente participaron de una *sangha*, conocieron un maestro o practicaron meditación. Al mismo tiempo, es posible observar que algunos practicantes con un alto grado de compromiso religioso se autoidentifican como budistas, mientras que otros no lo hacen, y un tercer grupo afirma su doble pertenencia religiosa como budistas y cristianos, judíos o miembros de alguna otra religión. ¿Cuáles son los motivos de esta diversidad en la autoidentificación budista?

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

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

En tercer lugar, la variabilidad en la autoidentificación budista puede ser influenciada por el momento del proceso de conversión en el que se encuentre determinado practicante. Como señalamos arriba, las ordenaciones o la toma de votos implican un mayor compromiso religioso institucionalizado que puede cristalizarse en la aceptación de la categoría identificatoria de “budista”, “monje” o “discípulo”. Desde esta perspectiva podemos comprender las diversas formas con las cuales se han categorizado los participantes de centros budistas por algunos investigadores como determinadas por etapas progresivas en la conversión al zen. Por ejemplo, Stark and Bainbridge (citado en Wallace, 2002:34) establecen que hay tres tipos de practicantes budistas occidentales: los miembros de una audiencia de enseñanzas budistas que ocasionalmente entran en algún grupo de práctica, los que entran en alguna relación de maestro-estudiante con un líder budista, y aquellos que tienen autoconsciencia de haberse convertido al budismo y que se refieren a ellos mismos como no sólo interesados en el budismo sino como budistas²⁰. Como dijimos, los tipos de practicantes budistas discriminados pueden representar distintos momentos del proceso de conversión al zen por parte de un mismo sujeto, es decir, las diversas etapas por las que cada uno de ellos atraviesa –con sus motivaciones, su nivel de compromiso y su mayor o menor autoidentificación- en su tránsito religioso hacia el zen.

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

Conclusiones

En Occidente, la conversión al budismo es un fenómeno relativamente reciente que caracteriza la segunda etapa de difusión de esta religión, cuando a mediados del siglo XX la curiosidad puramente textual e intelectual en su cosmovisión da paso a un interés pragmático en tanto que ciencia espiritual verificable a través de la práctica de la meditación (Lenoir, 1999). A

²⁰ Asimismo, Wetzel (2002:278) señala que hay tres grupos de personas que adquieren libros budistas y van a cursos sobre el mismo: los que tienen una motivación espiritual, los que están interesados en cuestiones filosóficas y los que buscan ayuda práctica para su vida cotidiana.

partir de allí, la categoría de converso adquirió un rol central en el estudio del budismo occidental, lo cual es evidente si pensamos que está presente en la división actual entre “budismo étnico” y “budismo de conversos”. A lo largo del artículo hemos mostrado que el proceso de conversión al zen presenta una gran diversidad en cuanto a sus motivaciones, modalidades y etapas. ¿Hasta qué punto esta variabilidad en el campo fenoménico puede representarse con el término de “conversión”? Y aquí es preciso agregar que el empleo de esta noción no sólo es ajena a las conceptualizaciones nativas, sino que ha sido cuestionada por algunos investigadores del budismo debido a que, tomándola en sentido estricto, deja de lado a los sujetos meramente adherentes o simpatizantes, a los casos de identidad religiosa dual, así como también a los hijos de los conversos educados en esta religión (Baumman 2002; Tweed 2002; Numrich 2003). Para superar las rígidas connotaciones del concepto de conversión Garma Navarro propone el término de movilidad religiosa, el cual designa los diversos cambios en la adscripción religiosa, mientras que sugiere mantener el término de conversión para designar una modificación drástica por medio de una nueva fe. El mencionado autor enfatiza que al emplear el término de movilidad religiosa “podemos valernos de un concepto abierto en el cual cabe tanto la conversión paulina clásica, así como formas de cambio religioso más sutiles, como las del llamado converso activo. Además, se podrán considerar ahí a aquellas personas que han cambiado varias veces de religión durante su vida” (Garma 1999:140).

En cualquier caso, ya sea que incluyamos el concepto de conversión dentro de una categoría más amplia que dé cuenta de la movilidad religiosa y de la conversión gradual y activa, ya sea que ampliemos el concepto de conversión para incluir todas estas modalidades (como se ha propuesto al inicio), todo parece indicar que la participación en los grupos zen estudiados propicia cambios en las adscripciones religiosas sumamente complejos, los cuales van de la mano de una configuración identitaria fluida y maleable. En muchos casos podemos observar lo que Garma (1999) denomina como conversos continuos, individuos que buscan siempre nuevas experiencias de lo sagrado en una movilidad religiosa permanente. En este contexto, como afirma Tweed (2002), la suposición de que la identidad religiosa es algo fijo y singular y que posibilita sólo dos categorías: adherentes y no adherentes, es una visión normativa y esencialista de la identidad religiosa que postula que existe un núcleo esencial de prácticas o creencias que definen una identidad. Como sugiere Hervieu-Leger, es preciso pensar la identidad religiosa como un resultado transitorio o fugaz y no como una identidad sustantiva y estable. En suma, la desregulación de la creencia va acompañada de una crisis de las identidades religiosas heredadas y favorece la búsqueda de identidades religiosas que no están plenamente conformadas, donde el individuo debe proporcionarse el mismo esa identidad. El sujeto es el principal agente de construcción de la creencia: “la figura del convertido, en la que se inscribe los rasgos de una religiosidad en movimiento, es pues ante todo la del 'buscador espiritual' cuyo recorrido, a menudo largo y sinuoso, se estabiliza, al menos por un tiempo, en una afiliación comunitaria escogida que vale tanto como identificación personal y social como religiosa” (Hervieu-Leger 2004:127).

Bibliografía

- Algranti, Joaquin. 2010. "Apontamentos Sobre a Mudança Religiosa na Argentina: Aproximações ao estudo das formas de conversão e passagem no mundo neo-pentecostal". *REVER* 10: 199-219.
- Alves, Daniel. 2006. "Notas sobre a condição do praticante budista". *Debates do NER* 7 (9): 57-80.
- Bannagia, Gabriel. 2009. "Conversão, com versões: a respeito de modelos de conversão religiosa". *Religião e Sociedade* 29 (1):200-222.
- Baumann, Martin. 2002. "Protective Amulets and Awareness Techniques, or How to Make Sense of Buddhism in the West". En: Prebish, Charles and Martin Baumann, *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. University of California Press. California.
- Bornholdt, Suzana. 2007. "Soka Gakkai: Buddhism and Strategies of Recruitment in South Brazil". *REVER: Revista de Estudos da Religião* 4: 80-94, 2007.
- Carini, Catón Eduardo. 2009a. "El poder de la palabra: rituales orales y textualidad en el budismo zen argentino". *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXIV*: 321-341.
- _____. 2009b. "La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino". *Ciencias Sociales y Religión* 11 (11): 157-180.
- _____.2003 "Convirtiendo lamanitas: indagaciones en el mormonismo toba". *Alteridades*, n. 13 (25): 121-137.
- Carozzi, María Julia y Alejandro Frigerio. 1994. "Los estudios de la conversión a nuevos movimientos religiosos: perspectivas, métodos y hallazgos". En: A. Frigerio y M. J. Carozzi (comps.). *El Estudio Científico de la Religión a Fines del Siglo XX*. CEAL. Buenos Aires.
- Citro, Silvia. 2000 "La materialidad de la conversión religiosa". *Revista de Ciencias Sociales*, 10: 37-55.
- Garma Navarro, Carlos. 1999. "Conversos, buscadores y apóstatas: estudio sobre la movilidad religiosa". En: Roberto Blancarte y Rodolfo Casillas. *Perspectivas del Fenómeno Religioso*. FLACSO. México.
- Gerlach, L. y Hine V. 1970. *People, Power and Change*. Boobs-Merril. Indiannapolis.
- Gimenez, Gilberto. 1997. "Materiales para una teoría de las identidades sociales". *Frontera Norte*, 9 (18): 9-27.
- Hervieu-Leger, Daniéle. 2004. *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del Helénico.
- Lenoir, Frédéric. 1999. "The Adaptation of Buddhism to the West". *Diogenes*, 187 (47/3): 100-109.
- Lofland, J. y R. Stark. 1965. "Becoming a world-saver". *American Sociological Review* 30: 862-874.
- Míguez, Daniel. 2000. "Conversiones religiosas, conversiones seculares: comparando las estrategias de transformación de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales". *Ciencias Sociales y Religión* 2: 31-62.
- Numrich, Paul David. 2003. "Two Buddhisms Further Considered". *Contemporary Buddhism*, 4 (1): 55-78.
- Pereira, Ronan A. 2001. *O budismo leigo da Soka Gakkai no Brasil: da revolução humana á utopia mundial*. Tesis de Doctorado em Ciências Sociais. Universidade Estadual de Campinas (UNICAMP).

- Rotermund, Hartmut. 1981. "Las nuevas religiones de Japón". En: Puech, Henri-Charles (dir.) *Historia de las religiones: Las religiones constituidas en Asia y sus contracorrientes II*. Vol. 10, p. 282. Madrid: Siglo XXI.
- Straus, R. 1976. "Changing Oneself: Seekers and the creative transformation of life experience". En: Lofland, J. *Doing Social Life*. Wiley. New York.
- Thapar, Romila. 1960. "Asoka and Buddhism". *Past and Present* 18: 43-51.
- Tweed, Thomas. 2002. "Who is a Buddhist? Night-Stand Buddhist and Other Creatures". En: Prebish, Charles and Martin Baumann, *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. University of California Press. California.
- Usarski, Frank. 2009. *O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Editora Idéias e Letras. Aparecida S-P.
- Vallverdu, Jaume. 1999. "Conversión, compromiso y construcción de identidad en el movimiento Hare Krishna". *Alteridades* 9 (18): 57-70.
- Wallace, Alan. 2002. "The Spectrum of Buddhist Practica in the West". En: Prebish, Charles and Martin Baumann, *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. University of California Press. California.
- Wetzel, Sylvia. 2002. "Neither Nibk nor Nun: Western Buddhist as Full-Time Practitioners". En: Prebish, Charles and Martin Baumann, *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. University of California Press. California.
- Wright, Pablo. 2008. "Las religiones periféricas y la etnografía de la modernidad latinoamericana como un desafío a las Ciencias de la Religión". *Caminhos* 6 (1): 83-99.