

VOTOS, DEDICACIONES Y SUTRAS:
un estudio antropológico de las plegarias en el
Budismo zen argentino

*VOWS, DEDICATIONS AND SUTRAS:
an anthropological study of the praying phenomenon within Zen Buddhism in argentina*

Catón Eduardo Carini^()*

RESUMEN

A partir de los datos obtenidos en un estudio etnográfico, el artículo indaga el fenómeno de las plegarias realizadas en los grupos budistas zen de la Argentina. Retomando la propuesta del estudio seminal de Marcel Mauss sobre la oración, nos proponemos identificar los factores que inciden en que dichos ritos presenten rasgos de materialización y colectivización. Además, cuestionamos la concepción de la oración en términos de un rito exclusivamente oral y proponemos incluir modalidades somáticas y gestuales de vincularse con lo sagrado. En este sentido, la meditación es considerada como una forma de plegaria no verbal, distanciada de la oración cristiana debido a que rechaza la disociación entre el hombre y la divinidad y a que prioriza las técnicas corporales de acceso a lo sagrado. De esta forma, el trabajo no sólo permite revisar las ideas de Mauss sobre la oración, sino que también contribuye a conocer más profundamente una de las minorías menos exploradas del campo religioso argentino.

PALABRAS CLAVE: Budismo zen. Plegaria. Ritual. Campo religioso. Técnicas corporales.

ABSTRACT

This article is the product of an ethnographical research destined to explore the praying phenomenon within Zen Buddhist communities in Argentina. Based on the studies carried out by Marcel Mauss on this subject, our main purpose is to identify the factors that contribute both to the process of materialization and collectivization of the Zen Buddhist rites. As an attempt to redefine the notion of the prayer we include the somatic and gesture expressions involved in the processes of communication with the sacred. Thus, we consider that Zen meditations are non-verbal ways of praying – differing from Christianity due to the rejection in Zen Buddhism of the dissociation between man and the sacred. These meditations involve

^(*) Magister en Antropología Social por la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLAC-SO). Licenciado en Antropología por la Universidad Nacional de La Plata (UNLP). Becario del Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas (CONICET). Área: antropología de la religión. E-mail: catoncarini@yahoo.com.ar

specific body techniques as ways of accessing the sacred. Bearing in mind Mauss' ethnological contributions, we attempt to reach a deeper understanding of the religious minorities, such as Zen Buddhism, within the religious field in Argentina.

KEYWORDS: *Zen Buddhism. Prayer. Ritual. Religious field. Body techniques.*

INTRODUCCIÓN

Cien años atrás el etnólogo Marcel Mauss destacó la pobreza de estudios sobre las plegarias, ya que los investigadores de la religión no se habían ocupado de este fenómeno. Los únicos que habían teorizado sobre la oración fueron los teólogos y filósofos, quienes la consideraban como un fenómeno individual¹. Mauss rechazó esta perspectiva y argumentó que la oración está repleta de factores que escapan a un análisis subjetivo: es un fenómeno social, fragmento de una religión -entendida ésta como un sistema de representaciones y prácticas colectivas referidas a los seres sagrados- por lo cual su contenido y su forma son de carácter tradicional y social. En otras palabras, toda oración es un discurso ritual adoptado por una sociedad religiosa que consiste en una serie de palabras cuyo sentido está determinado y organizado según la ortodoxia del grupo (MAUSS, 1970 [1909], p. 112-118).

Pese a la advertencia de Mauss, escasas investigaciones sobre la plegaria desde una perspectiva sociocultural se han realizado hasta la fecha. En contraste, el fenómeno ha recibido una creciente atención desde disciplinas tales como la neurología, la psiquiatría, la biología y la medicina². En estos trabajos es evidente que se reiteran viejos reduccionismos, pues no sólo se ignoran los determinantes socioculturales de las plegarias, sino que también es sesgada la dimensión subjetiva del que las pronuncia.

Sin embargo, el reciente número de la revista *Religião e Sociedade* titulado “*La plegaria*” – en homenaje a los cien años de la publicación del tratado de Mauss - es una excepción. La edición se compone de una serie de artículos

¹ A lo largo de este trabajo empleamos indistintamente los términos “oración”, “rezo” y “plegaria”. Para una discusión acerca de las diferentes etimologías, connotaciones y usos que los mismos pueden presentar, ver Cabral (2009).

² Aquí pueden distinguirse dos líneas de investigación: la primera es la que estudia las alteraciones funcionales del cerebro -mediante técnicas tales como la neuroimagen- durante la enunciación de plegarias, recitaciones de sutras, repetición de mantras y meditaciones de visualización en budistas y católicos [cf. entre otros, los trabajos de Newberg *et. al.* (2003) y Shimomura *et. al.* (2008)]. La segunda línea indaga los efectos de las plegarias en la salud de las personas desde una perspectiva médica, en pacientes con problemas cardíacos, alcoholismo, artritis, dolencias renales, etc. [cf. Tosta (2004), quien reseña una decena de estas investigaciones].

dedicados a explorar el fenómeno de la oración desde la mirada de las ciencias sociales, a través de un compendio de estudios empíricos que refieren a diversas formas de religiosidad tales como el catolicismo brasileiro³, la Iglesia Tokoinista de Angola⁴ y las comunidades musulmanas de Lisboa y Río de Janeiro⁵.

Con el propósito de contribuir a la propuesta de la revista y dar a conocer algunos aspectos centrales de una práctica religiosa no examinada en la misma, el presente artículo indaga el significado, los usos y los determinantes sociales de las plegarias en los centros budistas zen de la Argentina⁶. En la descripción y el análisis contemplamos las narrativas enunciadas por los propios protagonistas y, continuando con los lineamientos de las mencionadas publicaciones, retomamos las nociones propuestas por Mauss (1970) en su ensayo⁷. Para contextualizar la problemática aquí trabajada, a continuación reseñamos brevemente las ideas introducidas por nuestro autor.

³ Así, Reesink (2009) analiza la forma en que es rezado el rosario en dos sectores socioeconómicos (uno popular y otro de clase media) de una ciudad de Brasil. Asimismo, Oliveira (2009) efectúa una interpretación del valor simbólico de los rosarios católicos y de la forma en que se construye la sacralidad del mismo, centrándose en la tensión entre los usos cotidianos de los fieles y las prescripciones eclesiásticas. Finalmente, Pereira (2009) indaga en las oraciones del Movimiento de Renovación Carismática en tanto que medios privilegiados para invocar la presencia del Espíritu Santo.

⁴ Blanes (2009) explora la oración en este movimiento cristiano de raíces protestante, develando su condición estructurante de doctrinas con implicancias políticas -a un nivel histórico-, y su rol clasificador y jerarquizador -en los tiempos actuales. Encuentra en ambos momentos una “especialización de la oración”, entendida como la asociación entre prácticas de oración y la constitución de espacios de desigual acceso.

⁵ De los dos trabajos sobre islamismo, el de Chagas (2009) examina el rol de la plegaria en el proceso de construcción de identidades religiosas de la comunidad sunnita de Río de Janeiro, a la vez que focaliza en los efectos sociales de la oración entre sus miembros. A su vez, Mapril (2009) demuestra que las interpretaciones del *salat* de los musulmanes de Lisboa son parte de un discurso dominante sobre disciplina, devoción y pietismo por parte de los sectores de elite de los musulmanes, quienes construyen espacios de oración como estrategia para islamizar el territorio.

⁶ Por cuestiones de espacio no explicitaremos aquí la historia, cosmovisión, economía, organización política y demás rasgos de los grupos budista zen de la Argentina (al respecto, sugerimos revisar Carini 2005, 2009c, 2009e, 2010). Sin embargo, es preciso señalar que el presente trabajo es el resultado de una investigación etnográfica realizada entre los años 2004 y 2009, basada en la observación participante de los encuentros periódicos organizados por los centros de esta religión, la elaboración de entrevistas en profundidad e historias de vida a sus miembros, así como el análisis de fuentes escritas. Las instituciones mencionadas aquí son: la *Asociación Zen de América Latina*, liderada por el maestro francés Stephane Thibaut; el *Centro Zen Cambio Sutil*, dirigido por el maestro argentino Seizan Feijoo; el *Templo Serena Alegría*, cuyo referente es el argentino Ricardo Dokyu; el *Grupo Zen Viento del Sur*, dirigido por el chileno residente en Norteamérica Daniel Terragno; el *Zendo Betania*, que tiene como maestro al español Pedro Flores; y la *Ermida de Paja*, encabezada por el argentino Jorge Bustamante.

⁷ Aunque es preciso mencionar que nuestro trabajo también ha sido influenciado por aportes más recientes, tales como los de Cazeneuve (1972), Jauregui (1997) y Sidorova (2000).

Según Mauss, la oración es un fenómeno central de la vida religiosa, en primer lugar, porque en ella convergen el rito y la creencia: es a la vez un acto y la expresión de una doctrina; y en segundo lugar, porque ha adquirido una importancia cada vez mayor, llegando a ser el todo de la religión si pensamos, por ejemplo, en el protestantismo. Por ello elabora un plan de estudio de la plegaria que consta de varios pasos sucesivos, comenzando por el análisis del surgimiento de la oración en las religiones elementales, para continuar examinando su proceso de intelectualización e individualización; y finalizando por la indagación de los casos en que se produce la regresión de la oración -evidenciada por su materialización y colectivización. En pocas palabras, para nuestro autor estudiar la oración implica inquirir en su surgimiento, evolución y regresión (MAUSS, 1970, p. 95-103).

Para ello propone un método que puede considerarse como una aplicación de los principios durkheimianos al caso específico de la plegaria⁸, que se compone de tres momentos: la definición, la observación y el análisis. Con respecto al primero de ellos, el autor construye la noción de oración a través de su inclusión en categorías cada vez más específicas, arribando a la definición de la plegaria como un “rito religioso, oral, dirigido directamente a las cosas sagradas” (MAUSS, 1968, p. 414). El segundo momento, la observación o “crítica”, se articula en torno al principio de la interdependencia de los fenómenos sociales, bajo la propuesta de ligar un hecho a su medio y comprendiendo que el medio ha actuado sobre el hecho. En este sentido, Mauss enfatiza que es preciso buscar las fuerzas que transforman una institución en el ambiente social, ya sea a nivel de la sociedad en general -influencias políticas, económicas o jurídicas- o a nivel del sistema religioso de esa sociedad. Por último, la explicación consiste en establecer entre los hechos un orden racional, es decir, construir una jerarquía de nociones que constituya una teoría de la oración. En este punto es preciso explorar las formas más rudimentarias, para luego rastrear aquellas que le son propias a las religiones más desarrolladas, dado que considera que la oración en su forma original es una repetición mecánica, exteriorizada y colectiva, y que posteriormente se torna en una acción individual e intelectual (MAUSS, 1970, p. 123-133).

En relación al tema de este trabajo –i.e. la cuestión de los ritos orales en el budismo zen argentino-, nos interesa retomar algunos de los aportes teórico-metodológicos planteados por Mauss. Por un lado, su concepto de oración,

⁸ Explicitados en el clásico *Las reglas del método sociológico* (DURKHEIM, 2003)

debido a que nos permitirá recortar el conjunto de fenómenos a ser descriptos y analizados; por otro lado, la idea de que las oraciones pueden variar según el grado de individualización e intelectualización, en un extremo, y de repetición mecánica y colectiva, en el otro; finalmente, la noción de “crítica interna”, pues nos permite vincular la oración estudiada con el contexto sociocultural y religioso en el que está inserta. De todos modos, es preciso dejar claro que el empleo de estas nociones es más una apropiación crítica que una adopción incondicional pues, como veremos más adelante, cuestionaremos tanto la restricción a lo verbal de la definición de oración, así como la lectura en términos evolutivos de sus variaciones.

Con estas ideas en mente, a continuación exploramos las modalidades, los significados y el contexto ritual en el cual se desarrollan las plegarias de los grupos budistas zen argentinos. Luego, rastreamos el significado que tiene la plegaria para los propios actores religiosos, el proceso de colectivización y materialización que la misma evidencia, y examinamos los factores socioculturales que contribuyen a que dichos ritos adquieran los usos y significados actuales. Por último, planteamos una reformulación de la definición de oración de Mauss con el propósito abarcar modalidades corporales de comunicación con lo sagrado. Todo ello permitirá no sólo indagar el potencial analítico de las ideas transmitidas por Mauss, sino también conocer en forma más acabada las especificidades rituales de una de las minorías menos exploradas del campo religioso argentino y, de esta forma, comprender mejor el proceso de propagación del budismo en Occidente.

PLEGARIAS EN EL BUDISMO ZEN ARGENTINO

Los practicantes de meditación zen realizan en sus ceremonias la *performance* de rituales orales que, desde la perspectiva maussiana, pueden definirse como plegarias u oraciones. Estas se componen de los antiguos *sutras*⁹ que desde hace cientos de años se cantan en los templos japoneses. Antes de entrar en su descripción, es preciso mencionar que en la Argentina existe una simplificación con respecto al ritual tradicional japonés, por cuanto el número de textos cantados es menor, aunque entre ellos hay una cierta unidad, un núcleo básico presente en todos los grupos. Los cantos o recitaciones rítmicas son

⁹ Se considera *sutra* a las enseñanzas del Buda y, por extensión, a algunos textos escritos por grandes maestros budistas.

frecuentemente acompañados de instrumentos tradicionales que marcan los tiempos. A su vez, están insertos en un contexto ritual más amplio que regulan los gestos y distribuye los cuerpos dando lugar a la construcción de una forma de sacralidad tanto espacial como temporal propia de la práctica del zen¹⁰.

A modo de ejemplo, describiremos la ceremonia efectuada después del *zazen*¹¹ en los centros de la *Asociación Zen de América Latina*, dirigida por el maestro zen Stéphane Thibaut, discípulo del fallecido maestro japonés Taisen Deshimaru. En ellos se recitan seis plegarias: el *Sutra* del *Kesa*¹² (*Dai Sae*), el *Sutra* de la Gran Sabiduría (*Maha Hannya Haramita Shingyo*), los Cuatro Grandes Votos (*Shiguseiganmon*), el Ofrecimiento Universal (*Eko*), las Recomendaciones para la Práctica del *Zazen* (*Fukanzazengi*) y el *Sutra* de las Comidas (*Bussho Kapila*).

El *Sutra* del *Kesase* se canta tres veces al finalizar el *zazen* matutino, al mismo tiempo que los que tienen un *rakusu*¹³ se lo colocan sobre la cabeza:

*Hábito universal, beatífico e ilimitado
Ahora tengo el satori¹⁴ de Buda
Para ayudar a todos los seres
Oh, maravillosa emancipación*

Posteriormente se recita en postura de meditación el *Sutra* de la Gran Sabiduría (*Sutra* del Corazón o *Hannya Shingyo*), acompañado del *mokugyo*¹⁵ y la campana:

El bodhisattva de la Verdadera Libertad, por la práctica profunda de la Gran Sabiduría, comprende que el cuerpo y los cinco skandha (sensación, percepción, pensamiento, actividad, conciencia) no son más que vacuidad (ku) y mediante esta comprensión ayuda a todos aquellos que sufren. ¡Oh Sariputra!¹⁶, los fenómenos no son diferentes del vacío; el vacío no es diferente de los fenómenos. Los fenómenos se vuelven ku; ku se vuelve fenómeno. Los cinco skandha son también fenómenos. ¡Oh Sariputra!, toda existencia es ku. No hay nacimiento, ni comienzo, ni pureza, ni mácula, ni crecimiento, ni disminución. Por eso, en ku, no hay ni forma ni skandha, ni ojo, ni oreja, ni nariz,

¹⁰ En la descripción siguiente indicaremos someramente el contexto ritual más inmediato, aunque sin profundizar sobre este punto (al respecto, cf. Carini 2009e).

¹¹ Meditación zen, que se realiza sentándose sobre un almohadón con las piernas cruzadas.

¹² El *kesa* es el manto del monje.

¹³ El *rakusu* es un *kesa* pequeño que se lleva colgado al cuello.

¹⁴ El *satori* es, para decirlo muy brevemente, la iluminación o el despertar.

¹⁵ Instrumento tradicional japonés de percusión, hecho de madera ahuecada en forma de pez.

¹⁶ Sariputra es el discípulo del Buda a quien le está hablando.

ni lengua, ni cuerpo, ni conciencia. No hay color, ni sonido, ni olor, ni gusto, ni tacto, ni objeto de pensamiento. No hay sabiduría ni ignorancia, ni ilusión ni cese de la ilusión, ni decadencia ni muerte, ni fin de la decadencia ni cese del sufrimiento. No hay conocimiento, ni provecho, ni no provecho. Para el bodhisattva, gracias a esta sabiduría que conduce más allá, no existe ni el miedo ni el temor. Toda ilusión y todo apego han sido cortados, y puede aprehender el fin último de la vida, el nirvana. Todos los Budas del pasado, del presente y del futuro pueden alcanzar la comprensión de esta suprema sabiduría que libera del sufrimiento y permite encontrar la realidad con este mantra incomparable que dice así:

“Vamos, vamos, todos juntos más allá del más allá, a la orilla del satori.”

Luego del *Sutra* del Corazón, y manteniendo el *zazen*, se pronuncian los Cuatro Grandes Votos del *Bodhisattva*:

Por innumerables que sean los seres, me comprometo a salvarlos.

Por inagotables que sean las pasiones, me comprometo a extinguirlas.

Por inconmensurables que sean los Dharmas¹⁷, me comprometo a obtenerlos.

Por incomparable que sea la verdad del Buda, me comprometo a alcanzarla.

Inmediatamente se canta el *Eko* u Ofrecimiento Universal, acompañado de varias prosternaciones:

Deseo con un espíritu profundo y respetuoso hacia los tres tesoros: el Buda, el Dharma y la Sangha, que todos participéis con atención en nuestra ceremonia. Ya hemos recitado el Sutra del Hannya Shingyo, con sus tres grandes méritos invisibles. Veneración para nuestro muy Gran Maestro de las enseñanzas sagradas, el Buda Shakyamuni; para el maestro más elevado Bodhidharma, fundador de la esencia del zen, veneración; para el gran maestro Dogen, veneración; para Keizan Jokin, veneración; para sus discípulos directos, veneración; para mi querido y gran maestro Shomon Kodo, veneración. Para vosotros, mis discípulos y para todos los puros participantes del dojo¹⁸, ruego con mi espíritu más elevado por vuestra verdadera salud y felicidad. Y para ello me prosterno, abandonando completamente mi espíritu y mi cuerpo.

En último lugar, durante el desayuno, se canta el *Bussbo Kapila*, el cual coordina todos los movimientos empleados para servir los alimentos¹⁹:

¹⁷ Aquí *dharma* quiere decir verdad o ley de la existencia.

¹⁸ Espacio físico donde se practica la meditación.

¹⁹ La ceremonia se denomina “*orioki*” y se caracteriza por una ritualización que regula cada gesto empleado en desplegar los cuencos donde se come, servir los alimentos, realizar la ofrenda al Buda del altar y limpiar los elementos utilizados. La misma varía en complejidad dentro de cada grupo local, dependiendo de su mayor o menor fidelidad al ritual japonés tradicional.

*Buda nació en Kapila.
Tuvo el satori en Nagada.
Enseñó en Harana.
Entró en el nirvana en Kuchira.
Los cuencos del Tathagatha, ahora los abrimos.
Que podamos, junto a todos los seres, alcanzar el nirvana y despojarnos de las tres manchas [...].
Todos los Bodhisattva y los Patriarcas.
El Sutra de la Sabiduría que va más allá.
Mi reconocimiento va a todos los seres que contribuyeron a darme este alimento.
Recibo este don de alimento considerando mis imperfecciones.
Detener la cólera y los deseos es la verdadera religión.
Este alimento debe tomarse como un medicamento para la salud del cuerpo.
Tomo este alimento para perfeccionarme en la Vía.
A ustedes, todos los muertos y todas las existencias animales.
Ahora les ofrezco este alimento.
Que se expanda en todo el universo.
Espero comer con ustedes.
Para el Buda, para el Dharma y para la Sangha.
Para la sociedad y la humanidad entera.
Para los inocentes y aquellos que no pueden ayudarse a sí mismos.
Para todas las existencias del universo, que este alimento se ofrezca y se coma.
La primera cucharada es para cortar el mal.
La segunda es para practicar el bien.
La tercera para ayudar a todos los seres.
Juntos seguiremos la Vía de Buda.
Lavo este cuenco con agua.
Sabe a néctar celeste.
Se la ofrezco a todos los muertos.
Que les sirva de alimento.
Que les quite la sed como el rocío de la mañana.*

Además, en ciertas ocasiones se recita el *Fukanzazengi* (Recomendaciones para la Práctica del *Zazen*), otro texto muy conocido del zen, escrito por el maestro Dogen en el siglo XII a su regreso de China²⁰.

Con respecto al resto de los centros zen argentinos, en la *Ermita de Paja* y *Viento del Sur* las oraciones recitadas son prácticamente las mismas, aunque existen pequeñas variaciones tales como la recitación del *Kanzeon*²¹. En *Zen*

²⁰ El texto traducido al español tiene más de mil palabras, por lo que es demasiado extenso para ser aquí transcrito. Más adelante en este trabajo diremos algunas palabras acerca de su contenido.

²¹ Un *sutra* corto que se recita varias veces seguidas durante la ceremonia de los *sutras*, que reza así: “Por las mañanas mis pensamientos son *Kanzeon*, por las noches mis pensamientos son *Kanzeon*; pensamiento tras pensamiento, ¿te das cuenta que antes de nuestro origen ya existía?; y pensamiento tras pensamiento ¿inseparable desde el inicio?; somos un pensamiento, un efímero pensamiento, respirando en su eterno universo”.

del Sur también se entonan estas mismas plegarias, principalmente el *Hannya Shingyo*, los Cuatro Grandes Votos, el *Fukanzazengi* y el *Busbo Kapila*. En el caso del *Centro Zen Cambio Sutil* frecuentemente sólo se recita el *Hannya Shingyo* y los Cuatro Votos, mientras que en el *Templo Serena Alegría* se le suman a estos últimos el *Eko* u Ofrecimiento Universal. Finalmente, en el *Zendo Betania*, un grupo con fuertes vínculos con el catolicismo, las plegarias básicamente son las que aquí transcribimos, aunque su recitación es menos frecuente y se combina con oraciones cristianas. De todas formas, en este caso el rito central corresponde a la liturgia católica que se realiza todos los días durante los retiros de meditación.

En relación a los contenidos simbólicos, podemos observar que algunos de los textos son cantos de alabanza, respeto u homenaje. Así, el *Sutra del Kesa* expresa la devoción que el monje zen siente por su hábito sagrado, el objeto ritual más rico en significaciones dentro del zen y el más apreciado por sus practicantes (CARINI, 2009d). El *Eko* u Ofrecimiento Universal homenajea a los tres tesoros del budismo: el Buda, el *dharma* y la *sangha*²²; y venera a los guías morales de la comunidad, el linaje ininterrumpido de ancestros que transmitieron la sabiduría del zen desde Buda hasta el maestro actual. Los Cuatro Grandes Votos del *Bodhisatva* expresan la dimensión altruista de la práctica zen, pues éste es el héroe espiritual comprometido con la labor de ayudar a quienes se encuentran sumidos en la ilusión y el sufrimiento, posponiendo su retiro del mundo hasta el momento en que todos los seres alcancen la iluminación.

Los demás textos son de carácter doctrinal y tienen como objetivo proveer explicaciones sobre el *dharma* a los discípulos, enunciado por Buda o por algún patriarca del zen. Entre ellos se encuentra el *Hannya Shingyo*, el más conocido de los *sutras* del budismo *Mahayana*. Sin profundizar en las ideas que transmite, podemos señalar que tiene una función soteriológica en cuanto se presenta como una doctrina de salvación que “permite ir al más allá”, un estado del ser designado comúnmente como *nirvana* o *satori*, “la comprensión de la sabiduría suprema que libra del sufrimiento”, según el propio texto. El *Hannya Shingyo* puede considerarse como una revelación que indica que el cuerpo y los cinco agregados que constituyen al mundo y al ser humano son “vacíos”, carentes de substancia o esencia propia. No sólo el hombre sino todos los fenó-

²² En este caso, el *dharma* refiere a la enseñanza o doctrina budista. La *sangha* es la comunidad de discípulos que siguen a un maestro.

menos – englobados bajo el término de “forma”- son vacíos, y por lo tanto no nacen, crecen ni mueren²³.

El otro canto doctrinal arriba mencionado es el *Fukanzazengi*, que formula algunas nociones sobre el budismo y el sentido del *zazen*, y explica detalladamente la técnica corporal, la respiración y la concentración requeridas para realizar dicha práctica.

NARRATIVAS SOBRE LOS SUTRAS Y LA CUESTION DE LA TRADUCCIÓN

Si bien el significado de los *sutras* es más o menos conocido por los practicantes (dependiendo de su antigüedad y del interés personal), en la *Asociación Zen de América Latina*, la *Ermita de Paja*, el *Centro Zen Cambio Sutil* y el *Templo Serena Alegría* las recitaciones se realizan en japonés. Por el contrario, en otros centros como *Viento del Sur* y *Zendo Betania* la situación es diferente puesto que casi todos los *sutras* se recitan en español. Ya sea que la postura sea traducir los *sutras* o cantarlos en japonés, diversas narrativas racionalizan los motivos de esa decisión. A modo de ilustración del fenómeno, veamos lo referido por el maestro de la *Ermita de Paja*, Jorge Bustamante:

Yo creo que los que traducen los sutras no han comprendido la práctica. Confunden entender con comprender. Entender es un proceso intelectual y comprender está más allá de entender o no entender. Porque creen que entienden lo que están diciendo, creen que pueden comprender. El maestro Dogen muy claramente dice “el zen no puede ser comprendido con nuestro intelecto”, esta más allá de lo que se pueda razonar, de lo que... del blanco, el negro, de los opuestos. Esta más allá. Nosotros estamos utilizando el castellano y eso hace que podamos entender lo que estamos diciendo, pero la comprensión está más allá de eso. Entonces yo creo que las ceremonias, la recitación de las sutras, debe tener ese espíritu de conservar la vibración original, como música si querés, porque eso es parte del ritual (Jorge Bustamante, comunicación personal, 3-09-2006).

En la misma línea, un miembro de la *Asociación Zen de América Latina* comenta:

²³ Se dice que el *Hannya Shingyo* –y en particular la expresión “el vacío es la forma y la forma es el vacío”- expresa la esencia de un conjunto de *sutras* que consta de seiscientos volúmenes, escritos por el filósofo hindú Nagarjuna. Esto es análogo a los casos mencionados por Mauss del mantra “*om mani padme hum*” tibetano y de la recitación del título del *Sutra* del loto “*namu myoho renge kyō*” en el budismo *nichiren*, pues es una característica de la oración condensar en una fórmula cosmovisiones enteras (2006, p. 304).

Yo creo que no se traducen porque perderían lo sonoro. Se vuelve muy mágico, es muy interesante. Yo al principio me preocupaba por el significado. Pero a la vez es más interesante, se vuelve como más misterioso en el sentido de no saber bien qué estoy cantando. A la vez sonoramente me parece mejor que se conserven en ese idioma tradicional que es un poco el japonés, un poco el sánscrito, un poco el chino. Tiene una sonoridad que por ahí habría que buscarla en [un idioma del] Occidente, pero para mí no es necesario, no me gusta traducirlo (Martín Borba, comunicación personal, 27-07-06).

Luego, le preguntamos al monje anterior si el significado de las recitaciones es enseñado a los nuevos miembros:

No, generalmente eso se transmite por inquietud de la persona. Generalmente a todo el mundo le interesa preguntar eso. Y en el zen también por lo general somos como un poco reacios a transmitir, no reacios pero como que le damos poca importancia, pero como estilo creo también, como estilo de transmisión, no es que sea, que haya o que no haya que decirlo, pero sí un poco... “ah, sí, querés saber, por ahí debe haber una traducción...”

En contraste, el maestro Terragno de *Viento del Sur* explica las razones para traducir los *sutras*:

Yo no lo veo tanto como innovación, sino lo veo de otra manera. Fíjate que los centros más tradicionales en Estados Unidos traducen el Sutra del Corazón (Hannya Shingyo) ¿Por qué hay que mantenerlo en japonés? ¿Cuál es la razón? Si quisiéramos ser realmente tradicionales deberíamos cantar en sánscrito. No debería haberse cantado ni en chino, ni en japonés, ni en coreano, ni en vietnamita; y se canta en vietnamita, se canta en coreano, ¿por qué no vamos a hacerlo nosotros? [...] Había un monje en Chile que le preguntaron, “¿por qué no traduce? me gustaría saber lo que dice el Sutra del Corazón, ¿por qué no lo traducimos?” El monje le había contestado: “Pero si no hay nada que saber”; curioso ¿no?, no es una respuesta buena esa: si no hay nada que saber ¿para qué los sutras del Buda se escribieron y se publicaron? Para que la gente aprendiera ¿no?, no para que la gente los cantara. Se cantaban porque la gente no escribía y era la forma de memorizárselos, cantándolos. [...] ¿Por qué privar a la gente de saber las enseñanzas del Buda? Entonces yo entiendo la innovación o el tradicionalismo, pero el tradicionalismo de no dejar que tus estudiantes sepan lo que están cantando es una cosa muy curiosa [...] Como ves, tengo mi opinión bastante fuerte en esto (Daniel Terragno, comunicación personal, 20-02-2006).

De acuerdo con las observaciones en el campo, cuando no se da importancia a la transmisión del contenido doctrinal de los *sutras* se enfatiza en su rol como tecnología espiritual, pues se consideran como un entrenamiento para la respiración. El maestro Taisen Deshimaru explica la razón por la cual es mejor que los occidentales canten en japonés en los siguientes términos: “es necesario descubrir el aliento, el ritmo, el sonido original [...] cuando se canta al final del zazen, es un ejercicio de respiración, de expiración profunda. Pulsación de

una vibración unitaria, conjunta” (DESHIMARU, 1979, p. 50). En ocasiones se explicita que el objetivo de dicho ritual es el de contribuir a la armonía de la *sangha* recitándolos en comunidad luego de la meditación. Al respecto, el maestro Bustamante expresa:

Creo que esa ceremonia que nosotros hacemos generalmente después del zazen es una ceremonia de curación del ego. Es decir, cuando a este que está a mi derecha le gusta el rock & roll, cuando a este que está a mi izquierda le gusta Johann Sebastian Bach, y a mí que me gusta el tango expresamos nuestro ego, expresamos nuestra personalidad y está perfecto. Pero cuando podemos curarnos de nuestro ego, cuando podemos ir más allá de nuestro ego, podemos recitar todos juntos eso y no importa qué es lo que digamos, porque podemos decir “ming, yung, ning, yang”. Si estamos todos juntos, si eso, es decir, una de las características que debes haber vivido a través de la práctica de la recitación de los sutras es que sale como sale, tiene que salir desde el fondo de uno, sin adornos, sin estacatos, sin tonos. Simplemente tiene que salir y creo que fue el maestro Shunryu Suzuki²⁴, que habrás oído nombrar, que él decía “los sutras hay que cantarlos con las orejas”, es decir, escuchando a los otros, armonizándote con los otros [...] Insisto en que lo importante es esa comunión, ese estar juntos, compartir juntos. Creo que es el aspecto religioso, en el sentido no de una religión en particular, no para pedirles a los dioses la lluvia o la protección, sino simplemente para estar juntos, para religarnos, para religar, el aspecto religioso (Jorge Bustamante, comunicación personal, 3-09-2006).

De modo que los *sutras* propician el establecimiento de los vínculos intersubjetivos, emocionales y comunitarios del grupo. De ahí la importancia otorgada al acto de su recitación en conjunto. Suele decirse que se aprenden de memoria al cantarlos repetidamente en la ceremonia colectiva y se desaconseja su estudio individual²⁵. A propósito de esto, un monje de la *Asociación Zen de América Latina* comentaba en una entrevista que “algunos practicantes vienen y quieren estudiarse de memoria los sutras, y nosotros les decimos que no vale la pena, que repitiendo la práctica un montón de veces se lo van a aprender automáticamente de memoria sin tener que estudiarlo”²⁶.

²⁴ Maestro zen japonés que vivió en los Estados Unidos donde se destacó como una de las personalidades más reconocidas en materia de difusión del budismo. Es autor del clásico *Mente zen, mente de principiante* (SUZUKI, 1987).

²⁵ No está demás señalar que todos los trabajos del número de la revista *Religião e Sociedade* sobre la plegaria coinciden al considerar que la práctica comunitaria de la oración es central en la experiencia cotidiana de los fieles, mientras que la plegaria individual es inferiormente valorada.

²⁶ Asimismo, el desempeño defectuoso de la ceremonia del canto de *sutras* es considerado como una expresión de la falta de armonía colectiva por los propios practicantes: en cierta ocasión, varios monjes antiguos de la AZAL comentaron que no era casual que mucha gente realizara mal esta *performance*, -a destiempo, sin coordinación- lo cual aparecía vinculado al estado del grupo en ese momento: dividido y sin compromiso.

Por otra parte, en ocasiones se dedica la ceremonia a un fallecido o a un enfermo a fin de contribuir a su bienestar²⁷ e incluso se emplean los *sutras* para realizar una especie de exorcismo. A veces se pliegan y despliegan textos que contienen el *Hannya Shingyo* y otros *sutras* importantes; esta es una práctica cuyo sentido radica en la noción de que la acción tiene la misma eficacia simbólica que la recitación en voz alta. Por lo general, en estos contextos ceremoniales comunitarios (y a veces en forma individual) la plegaria es considerada como un acto eficaz de protección, purificación, reducción del karma e influencia benéfica en general²⁸.

De todas formas, muchos interlocutores revelaron que también aprecian los *sutras* por su contenido doctrinal, como transmisores de un saber sagrado, aun si participan de alguno de los grupos que no los traducen. Por ejemplo, un monje relata el pasaje desde una postura refractaria a la alteridad de los *sutras* hacia la apreciación de su contenido:

Al principio sentía como un rechazo. Entonces después empezás a ver que todo tiene una conexión, [...] Entonces me di cuenta de que estaba todo más o menos unido viste, todo va de la mano, los sutras, cantarlos, uno quiere saber el significado “¿qué digo, que canto?” quería saber todo, como todo el mundo vistes, o sea “¿qué estoy diciendo?”, entonces cuando empezás a ver que hay todo una cosa muy... que realmente apunta hacia la humanidad entendés, o sea que apunta a querer ayudar a la humanidad, era realmente mi gran anhelo, entendés, o sea por eso también en cierta forma continúe con esta práctica, porque siempre creo que todos los que practicamos tenemos un gran anhelo de que este mundo cambie, de que la gente evolucione, y bueno, cuando empezás a conocer los significados, las cosas [...] el Hannya Shingyo es como un túnel, es como cavar un túnel en una montaña de ignorancia, después los votos: “Por infinitos que sean los seres hago el voto profundo de ayudarlos, de salvarlos”, o sea esas cosas estaban totalmente de acuerdo, encajaban perfectamente con lo que yo creía y creo.

(Roberto Catarinolo, comunicación personal, 01-08-2006).

²⁷En este sentido, la plegaria zen coincide con el catolicismo en lo que Reesnik (2009) da en llamar “economía de ayuda al muerto”.

²⁸ Un ejemplo de los discursos que construyen la noción de plegaria en tanto rito eficaz que ejerce una acción benévola es el relato del maestro zen japonés Taisen Deshimaru. Narra que una vez fue invitado a un programa de televisión para explicar la práctica de *zazen* y demostrar cómo por ella el cerebro puede emitir ondas alfa: “la noche de la filmación en la televisión, el estudio era exactamente como un campo de batalla. Treinta personas parlotaban sin cesar. Pero durante mi *zazen* se tranquilizaron. Un doctor había colocado sobre mi cabeza un aparato eléctrico sin mi permiso. Mientras que yo hacía *zazen* alguien tocaba el piano y los potentes proyectores me cegaban. No era ese el lugar apropiado para emitir ondas alfa y, sin embargo, el doctor mostró las señales de buenas ondas alfas. Al final me pidieron que recitara un *sutra* y cante el *Hannya Shingyo*. Todo el mundo se tranquilizó. Mi voz era más fuerte que mi postura de *zazen*. El director en persona vino a verme. Nadie me había saludado antes. El director en persona vino a estrecharme a mano: ‘Muchas gracias, me sentí muy impresionado por el canto del *sutra*’. La cara de todo el mundo había cambiado mientras cantaba” (DESHIMARU, 1982, p. 166).

Finalmente, un aspecto a destacar acerca de los *sutras* es que su práctica se encuentra vinculada con el goce de cantarlos y escucharlos. Según las conversaciones mantenidas en el campo, recitar *sutras* es de agrado para los meditadores zen, quienes admiran su correcta ejecución. De hecho, es posible diferenciar a un miembro novicio de otro con años de práctica por la forma en que entona los *sutras*. Este es el motivo por el cual se coloca un énfasis especial en su enseñanza, cubriendo aspectos relativos a la forma de regular la respiración y “hacer salir la voz del abdomen” al recitar las plegarias²⁹.

MATERIALIZACIÓN Y COLECTIVIZACIÓN EN LA PLEGARIA ZEN

Las narrativas de los usos de los *sutras* reseñadas en el apartado anterior parecen indicar que, si bien el significado es conocido, la importancia de su estudio y práctica individual es relativizada en la mayoría de los casos, mientras que se considera importante practicarlo comunitariamente de acuerdo con ciertas técnicas corporales específicas, y su eficacia ritual es independiente del conocimiento de su significación literal.

De modo que si pensamos junto con Mauss a los ritos orales en términos de materialización e intelectualización, por un lado, y de colectivización e individualización, por el otro, podemos sostener que las plegarias zen exhiben rasgos de materialización y de colectivización. Al igual que en la rueda tibetana, el rosario budista y los *mantras*, hay momentos en que la materialización de la oración es particularmente evidente. Nos referimos aquí, por ejemplo, a los actos de cantar *sutras* en una lengua desconocida, desplegar los textos sagrados una y otra vez, y fomentar su ejecución en contextos colectivos³⁰.

Si bien Mauss sitúa estas dicotomías dentro de una línea evolutiva, pues considera que la oración materializada y colectiva es un signo de regresión

²⁹ Al respecto, un practicante relata: “en el caso de los *sutras* que se cantan también son un buen ejercicio de respiración, una cosa en cuanto a lo sonoro interesante [...] mi experiencia fue más de cantarlos, en general nunca digamos, investigue la traducción y me puse a ver puntualmente que decían. No, solamente cantarlos, uno se siente muy bien haciéndolo” (Enrique Sepúlveda, comunicación personal, 20-10-06).

³⁰ Incluso *Viento del Sur*, grupo zen que traduce los *sutras*, presenta en cierto grado estas características pues mantiene, por ejemplo, la recitación del *Kanzeon* en japonés, a modo de letanía, repitiéndolo varias veces (en ocasiones hasta veinte minutos). Esta práctica adquiere el cariz de una técnica espiritual que -por el sonido, el ritmo y la repetición (pero no por el significado)- conduce a estados mentales meditativos.

(1970, p. 102), proponemos sustituir la noción de evolución por la de “transformación” o “movimiento” – en un proceso frecuentemente circular- sin por ello alterar las nociones claves del estudioso francés. Así es posible plantear dos problemáticas con respecto a nuestro objeto de estudio: i.e. los factores que influyen en la des-intelectualización y materialización de la plegaria, por un lado, y las causas por las cuales se colectiviza o des-individualiza -tornándose en una práctica comunitaria-, por el otro. En este punto, es preciso retomar la noción maussiana de “crítica interna” que afirma el principio sociológico de que la oración es influida y determinada por el contexto sociocultural. Cabe preguntarnos, entonces, cuáles son las fuerzas que entran en juego para que las plegarias zen no se traduzcan, sean consideradas como un entrenamiento de la respiración y se desaconseje su estudio intelectual e individual.

Siguiendo los planteos de Mary Douglas (1978) sobre el anti-ritualismo como un rasgo generalizado de la modernidad, podemos argumentar que uno de los factores reside en la existencia de cierto recelo con respecto al ritual en sí mismo. Esto se ve reflejado en nuestro caso particular por la frecuente minimización del significado de las ceremonias, junto con la acentuación de su materialización. En este sentido, es preciso tener en cuenta que las personas que se acercan a un centro de meditación zen por lo general están motivadas por la lectura de textos escritos por maestros budistas o por intelectuales orientalistas que presentan al zen como un sistema filosófico alejado de todo formalismo ritual. En estos discursos se intenta distanciar esta disciplina de lo que comúnmente se espera de una religión; es decir, que se trate de un conjunto de creencias y prácticas devocionales de carácter dogmático y ritualístico. En cambio, se propone una serie de relaciones de afinidad con esferas de valor tales como la biología, la física e incluso la filosofía. En otras palabras, cuando el zen es presentado a la sociedad por medio de sus voceros autorizados, se percibe una clara intención de situarlo lejos de las religiones que forman parte del condicionamiento socio-religioso (judeocristiano) de los posibles interesados, pero muy cerca de lo que sería una práctica espiritual con fundamentación científica, psicológica o filosófica³¹. Los practicantes, al menos en los comienzos, así lo esperan, y con frecuencia son sorprendidos por el formalismo de los rituales en general y por los cantos o recitaciones de *sutras* en particular. En ocasiones

³¹ Lo cual es un rasgo de la primera apropiación del budismo en Occidente -realizada por filósofos y literatos- caracterizada por la lectura intelectualizada de esta religión (cf. BAUMANN, 2002; PEREIRA 2007; ROCHA 2000; SHOJI 2002; SHARF 1995).

preguntan a quién le están rezando e incluso cuestionan el motivo de estas prácticas, ya que esperan que en el zen sólo se practicase *zazen*. Es entonces cuando un practicante avanzado le señala a un novicio que la ceremonia es sólo una decoración, un entrenamiento de la respiración o una forma de armonizar la *sangha*.

En una conversación mantenida con uno de los responsables de la *Asociación Zen de América Latina*, la pregunta acerca del por qué de la celebración ceremonial fue respondida de la siguiente forma:

Bueno... es como un juego, Catón. Y como sabemos que es un juego, se hace cortito y no es tan importante. Lo importante es practicar [...] En la ceremonia, recitás un sutra muy lindo que dice: vamos todos, vamos todos, más allá del más allá, pero lo importante es la práctica [de la meditación]. La ceremonia es escenografía, nada más. Si no está respaldada por la práctica fuerte es un teatro.

A continuación le preguntamos si la recitación de los *sutras* no se relacionaba con el entrenamiento de la respiración: “y bueno, eso se lo decimos a un estudiante que le importe eso y que sea un momento importante para que lo aprenda, el sonido y la respiración. Pero si, se trata de estirar la respiración...” (Toshiro Yamauchi, comunicación personal, 26-07-2006).

Podemos observar que es sobre todo a los novicios a quienes se les indica que el significado de los textos cantados no es lo más importante, sino que lo esencial radica en su entonación realizada en comunidad con el fin de entrenar la respiración. Posiblemente, aquí radique la lógica de la ausencia de su traducción, dado que resulta más sencillo cantar una invocación al Buda –y relativizar su significado–, cuando esto se realiza en un idioma desconocido.

En estrecha relación con lo anterior, la minimización de la importancia de las ceremonias está vinculada con una disputa sobre la legitimidad de la práctica en Japón. La crítica proviene de la idea de que allí se le otorga más relevancia a los aspectos ceremoniales mientras que la meditación parece recibir menor interés. Al respecto y durante un retiro de práctica intensiva, el maestro Thibaut comentó:

En Japón, en los templos zen practican a la mañana sólo cuarenta minutos de zazen. A los treinta y cinco minutos ya se empiezan a mover y a hacer ruidos con las campanas, con las maderas, con cualquier cosa. Se levantan y... “chic, chic, chic, bing, bing, toc, toc”. Y después, horas de ceremonia, como un baile [...] Yōka Daishi y todos los grandes maestros decían que, por el contrario, si practicás zazen no es necesario quemar incienso, hacer miles de prosternaciones, de oraciones, y al Buda esto, y al Buda

aquello, y a Avalokiteshvara, y bla, bla, bla. Aunque todas esas prácticas son buenas y santas, si practicamos el zazen de Buda no es necesario realizarlas (Stéphane Thibaut, Campo de Verano de 2004, Córdoba, Argentina).

Incluso las críticas implican a otros grupos budistas como el *shingon*, el *amidismo* o la *Sokka Gakai*: “En el zen el silencio es lo mejor. En las demás religiones se habla mucho, por ejemplo en el *amidismo* se recita sin cesar el *Namu Amida Butsu*, desde la mañana hasta la noche. *Fumogokai* es no hablar, pronunciar buenas palabras. Actualmente el *Soka Gakkai* y el *Shingon* recitan sin cesar el mantra *namu horengé kyo*, desde la mañana hasta la noche” (DESHIMARU, 1982, p. 167).

Finalmente, otro factor que incide en la actitud para con los *sutras* es el posicionamiento crítico del zen con respecto a la racionalidad, a la irreconciliable división mente/cuerpo característica de Occidente, la cual no sólo es diferenciación sino también jerarquización, ya que el primer término de esta dicotomía es más valorado que el segundo. Por ello se desaconseja el aprendizaje de la recitación de los *sutras* mediante la memorización y se argumenta que el cuerpo “sabe” cómo cantar sin necesidad de recurrir al uso de la consciencia. Incluso se considera que su significado se aprende por intuición, tras cantarlos miles de veces, y que dicha comprensión es más auténtica que la que se obtiene al leer meramente la versión española. Para ilustrar este punto, transcribiremos las palabras de un monje de la *Asociación Zen de América Latina*:

Para mí no es importante que el sutra esté en un lenguaje que se entienda. No es importante, de verdad. Igual está bueno saber más o menos que dice traducido, pero no es importante, para mí [...] En la escuela que vamos nosotros no es importante saber ni siquiera qué dicen. Te cuento si quieres: Stéphane (Thibaut) dice que con los años empezamos a intuir lo que dicen. Pero de cantarlo y repetirlo, con los años empezamos a intuir qué dicen esa energía, esas palabras. Pero también si querés te vas internet y te imprimís las traducciones (Javier Barrios, comunicación personal, 12-07-06).

De este modo, es posible relacionar los discursos nativos que refieren a los *sutras* con cierta actitud precautoria con respecto al anti-ritualismo de los potenciales miembros, con una disputa en torno a la autenticidad de la práctica en Japón, y con una postura contraria a la racionalidad, hostil al ejercicio de las facultades intelectuales en tanto medios de acceso a lo sagrado, factores todos que influyen en el hecho de que los *sutras* presenten algunas características vinculadas con la desintelectualización de la que habla Mauss.

LA PLEGARIA SILENCIOSA

Los investigadores abocados a trazar las rutas de expansión del budismo en Occidente han señalado en repetidas ocasiones que los conversos sin antepasados orientales -a diferencia de los fieles migrantes de Asia- se encuentran mucho más interesados en la práctica de la meditación y en el estudio de la filosofía budista que en las ceremonias tales como el canto de *sutras* (BAUMANN, 2001; PREBISH; BAUMANN, 2002). De hecho, en nuestro trabajo de campo no hemos observado casos en los que un interesado comience a frecuentar un grupo zen para aprender a realizar las plegarias budistas, ya que el objetivo principal es iniciarse en el *zazen* y conocer más acerca de esta religión japonesa. Así, mientras que el cristianismo y el islamismo pueden ser pensados más cómo religiones de la oración que religiones del Libro, ya que el acto de rezar es vivido por sus fieles como la práctica central (MAUSS, 1970), todo parece indicar que en el caso aquí analizado sucede lo contrario, pues la recitación de *sutras* es un rito que, si bien se encuentra presente, es considerado secundario con respecto a la meditación.

Con todo, creemos que es posible cuestionar esta perspectiva y demostrar que la oración es una práctica medular en el zen en la medida que reformulemos el concepto de oración propuesto por Mauss. Y aquí sigo los planteos de Jauregui (1997), quien amplía la noción maussiana de plegaria a fin de incluir no sólo los ritos orales, sino también los no-verbales, expresados a través de sonidos, bailes y gestos. De todas formas, es necesario reconocer, junto con Jauregui, que Mauss parece acercarse a una visión más comprehensiva de la plegaria en varios pasajes; principalmente cuando menciona a las técnicas corporales como medios biológicos para entrar en comunión con Dios, y en los momentos en que afirma que “cualquier sonido, cualquier gesto, cualquier soplo puede ser plegaria con la misma categoría que la palabra” (MAUSS, 2006, p. 304). Incluso argumenta que el *dhyana* (“meditación zen” en sánscrito) es la culminación del proceso de evolución de la plegaria en la India védica (MAUSS, 1970, p. 101). Sorprende esta consideración dado el carácter profundamente logocéntrico que Mauss le imprime a su definición de plegaria.

En todo caso, lo que aquí proponemos es dejar de lado la concepción de la plegaria como un acto puramente lingüístico e incluir en esta categoría plegarias corporales, oraciones silenciosas, la meditación y demás prácticas religiosas. En este punto nos interesa recuperar algunas narrativas que, desde la

reflexividad propia de los practicantes zen, dan cuenta de que el *zazen* es concebido como una forma de oración. Para ejemplificar esta perspectiva, transcribimos las siguientes declaraciones del maestro Thibaut:

Cierta vez, Anyatarata, el maestro de Bodhidharma, había sido criticado por el Rey. Este le había reprochado: 'Te dices monje budista, practicas zazen pero nunca recitas un sutra'. La respuesta del monje fue: 'Cada una de mis exhalaciones expresan un sutra absoluto y sus efectos son sumamente eficaces' (1996, p. 197).

En otra ocasión remarcó:

Durante zazen, dice el maestro Dogen, nos comunicamos con Dios, sí con Dios, pero durante zazen no podemos darnos cuenta de esto porque estamos ocupados, concentrados en la postura, en la respiración y no tenemos el tiempo para pensar en Dios; pero inconscientemente estamos en absoluta fusión con él y hay un tiempo en los templos donde es posible invocar o hacer plegarias al Buda. Los Bodhisattvas pueden cantar sutras un tiempo no más y durante zazen, no. A mí me gusta hacer plegarias, es un descanso para mí, es como leer un libro o escuchar música. Me gusta hacer plegarias a Dios o al Buda y es este un tiempo personal que no se da durante el samu, ni durante el zazen porque es mejor aprovechar durante el tiempo libre [...]. En el verdadero zen no es esencial recitar, rezar a Buda o leer los sutras. Es suficiente hacerlo durante la ceremonia como el choko, que es la ceremonia antes de quemar el incienso, el lachai, que son plegarias a diferentes Budas, el kito o ceremonias para curar y ayudar a la gente y el tokio que es la lectura de los sutras. Hay tiempos para esto durante el día, pero durante el zazen, que es la practica esencial, no hay que pensar en esto, ni en Buda, ni en cualquier Dios. Es más importante durante zazen liberar su ego por zazen a través de zazen y encontrar este estado de grande y profunda libertad interior. Si practicamos zazen con la actitud física y mental de Buda, el universo entero se vuelve karma de Buda, satori. Por eso todos los maestros hasta hoy tienen la más profunda admiración por zazen, porque durante el zazen verdadero, zazen tranquilo y natural, todas las existencias del universo y también todas las existencias pasadas de la gente que ha muerto obtienen el satori a través de nuestro mismo espíritu (Stéphane Thibaut, Campo de Verano de 2001, Argentina).

De este modo, podemos observar que la meditación es considerada como la forma de plegaria suprema, la práctica esencial ante la cual la recitación de los *sutras* es sólo un accesorio. El *zazen* es entonces el momento privilegiado de encuentro con Dios, de fusión con la potencia trascendente, aunque es necesario señalar que dicho encuentro se encuentra lejos de tomar la forma de un diálogo verbal: el vínculo con lo sagrado se establece más por un acto de comunión que de comunicación. En este sentido, desde los relatos de los propios practicantes, la plegaria meditativa zen se diferencia de la oración cristiana en dos aspectos claves.

En primer lugar, en lo referente a la relación entre el sujeto y la divinidad pues la meditación es entendida como una plegaria claramente no-dualista donde el hombre y lo sagrado son entidades totalmente interpenetradas, tal como podemos observar en el siguiente relato:

La religión a la cual estamos acostumbrados desde hace siglos en nuestra civilización judeocristiana es en realidad una religión en donde se busca a Dios objetivamente, es decir, afuera. Tratamos de hablar con Él, de comunicarnos con Él, pero afuera [...] A la gente le gusta ser infantil y esperar todo de afuera o de los demás. La filosofía de la práctica del zen es totalmente al revés, es la responsabilidad absoluta y es el descubrimiento de Dios como tu propia personalidad, como su verdadera personalidad [...] La gente está ilusionada y no realizan que su propio espíritu es Dios, esta es la dificultad de realizar, de despertar, porque tenemos muchos complejos o de superioridad, o de inferioridad, o de celos, orgullo... siempre la gente busca afuera, es importante también practicar adentro mushotoku (sin espíritu de provecho, sin buscar nada), es decir la práctica del Buda mismo, hay gente que siempre oran a Dios o al Buda, buscan a Dios o Buda pero ¿dónde está? Solamente estudiá, conoce, descubre tu propio espíritu. Para esto zazen es el mejor método [...] Cuanto más se descubre el verdadero Buda adentro, más podemos entrar en relación con lo profundo de nosotros mismos. Esta relación es muy importante, muy delicada. Por el zazen se hace inconscientemente. Pero también tomar conciencia es todo un tema de nuestra vida religiosa. Más encontramos este Buda adentro, más estamos silenciosos, libres, libres. Se dice que tenemos que volver a ser Buda mismo, Descubrir el Buda que existe en nuestro cuerpo y en nuestro espíritu. En el zen hay que encontrarse con sí mismo, con su propio Buda, su propia dimensión de creador del Universo, y también ir más allá, siempre, de este Buda. Más allá de todo por zazen. Podemos ser el discípulo de sí mismo, podemos ser el maestro de sí mismo. Podemos ser ku, todo y nada (Stéphane Thibaut, Campo de Verano de 2002, Argentina).

Otra divergencia con respecto a la forma de orar cristiana apunta a criticar su concepción marcadamente dualista del cuerpo y de la mente que, al menospreciar los aspectos materiales y sensoriales de la vida, no provee – al menos en forma explícita- lo que podría llamarse una tecnología corporal de acceso a la experiencia trascendente:

Actualmente es corriente querer establecer relaciones entre la experiencia vivida en el zen y la experiencia mística de la que habla el Maestro Eckhart [...] Hay que reconocer la mística elevada del Maestro Eckhart que demuestra una gran comprensión [...] Sin embargo, el maestro Eckhart no dio el método para acceder a este no-pensamiento, a la concentración mushotoku, a lo que él llama 'el vacío del alma'. ¿Cómo llegar a él? ¿Cómo llegó él mismo? Es el elemento práctico lo que falta en todas las místicas [...] Zazen es la postura más alta para orar a Dios, la postura más alta para fundirse con el poder cósmico fundamental [...] Cristo oraba. ¿Cuál era su modo de meditación? ¿Cuál era su postura? Tuvo la experiencia del Espíritu a través de su oración y de su meditación [...] En el zen soto no hay que buscar ninguna iluminación. A través de zazen somos invadidos por el poder cósmico fundamental (DESHIMARU, 1982, p. 272-274).

Así, mientras que en el cristianismo se emplea un método de oración que relega las modalidades somáticas de la plegaria centrando su atención en el aspecto verbal o dialógico de la misma, en el zen es fundamental la enseñanza de la postura corporal, la respiración y las funciones no-verbales de la conciencia, tales como la atención y la concentración, a la hora de efectuar la plegaria meditativa. Todo esto nos lleva a pensar que lo que Mauss denomina como materialización de la plegaria, más que tratarse de una regresión puede ser consecuencia y expresión de una cosmovisión que no divide tajantemente la dimensión humana de la trascendente y que, a su vez, prioriza las modalidades corporales de acceso a lo sagrado³².

Es quizás por este motivo que los miembros del *Zendo Betania*, uno de los grupos de meditación que constituye el referente empírico de esta investigación, se interesan en la práctica del *zazen*. Sin entrar en detalles sobre la historia y los rasgos profundamente híbridos de esta comunidad conformada por católicos practicantes de *zazen* (cf. CARINI, 2009e), podemos citar a uno de sus referentes, el sacerdote católico Hugo Enomiya Lasalle, quien distingue explícitamente los dos tipos de plegarias aquí tratados. La primera llamada por él “plegaria o meditación verbal, voluntaria u objetiva” y la segunda entendida como una oración de recogimiento, de silencio o transobjetiva. Lasalle plantea en sus textos la necesidad de deslizarse de una forma de rezo a otra a fin de profundizar en la experiencia religiosa. De hecho, su trayectoria espiritual lo condujo a entrenar *zazen* durante muchos años en un templo en Japón y a convertirse en un difusor de la práctica de meditación entre los seminaristas católicos. Sobre los dos tipos de plegarias, manifiesta:

En última instancia en ambos casos está presente Dios. Esto es algo esencial en cualquier tipo de meditación cristiana. Pero mientras en la primera forma, Dios está presente a modo de objeto, en la segunda lo está como unificado con el sujeto. Cuando esa unidad llega a su actualización máxima, no se advierte ya diferencia entre Dios y el espíritu del hombre, como sucede en caso de la unión extática (LASSALLE, 2006, p. 24) Hasta ahora hemos hablado solamente del acceso psicológico al estado de abismamiento (la experiencia de Dios o el nirvana budista). Ahora bien: evidentemente el proceso de abismamiento es un acontecimiento anímico-corporal. Por lo tanto, existirán también accesos somáticos al estado de abismamiento o, mejor dicho, accesos psicósomáticos. Esta posibilidad la están llevando a la práctica, desde hace varios milenios, las religiones orientales del hinduismo y del budismo [...] Así pues, el zen puede ser de gran ayuda para llegar a la oración mística; y una ayuda muy eficaz porque hace que también intervenga el cuerpo (p. 70).

³² Sugerimos revisar Carini (2009a) para un estudio que profundiza en el análisis del vínculo entre ritual, cuerpo y experiencia religiosa en el budismo zen.

De modo que, si recordamos los dos factores que alejaban a la plegaria meditativa zen de la oración tradicional judeocristiana, es decir, su crítica a la separación entre el hombre y la divinidad, y su insistencia en las técnicas corporales de acceso a lo sagrado, es posible afirmar que ambas se acercan nuevamente en las prácticas y representaciones del sector heterodoxo de católicos practicantes – entre ellos los miembros del *Zendo Betania*- al cual le interesa la tradición de la oración silenciosa y contemplativa típica de los místicos cristianos, complementada con las técnicas corporales de acceso a lo sagrado provenientes de Oriente.

CONCLUSIONES

A lo largo de este trabajo indagamos las plegarias verbales practicadas en el seno de los grupos zen de la Argentina y observamos que, en ocasiones, son recitadas en español y, otras veces, en japonés, existiendo en ambos casos narrativas que justifican esta opción. Además exploramos los distintos relatos que los practicantes zen efectúan sobre las plegarias, los cuales no sólo giran en torno a su sentido intelectual y a su rol como rito de protección y/o de ayuda a los difuntos, sino también en tanto práctica de entrenamiento de la respiración, que promueve (y expresa) armonía y un sentimiento de *communitas* grupal. Planteamos, entonces, que las plegarias zen adquieren rasgos de materialización y colectivización, condicionados social y culturalmente por la actitud anti-ritual atribuida a la modernidad y por una crítica al logocentrismo occidental.

En este punto es preciso señalar que lo anterior no agota la investigación de los usos y significados de la plegaria zen. En efecto, es posible observar, de la misma forma en que lo hace Mapril (2009) para el caso de los musulmanes de Lisboa, que los maestros budistas frecuentemente emplean las plegarias como punto de partida para dictar charlas y conferencias, de forma tal que existe toda una reflexión sobre la oración, que el mencionado autor denomina “meta-oración”³³. Asimismo, junto con Blanes (2009) consideramos que la oración conforma un elemento jerarquizador, en el sentido de que ciertas plegarias son efectuadas por determinados agentes religiosos, estableciendo y confirmando jerarquías más o menos explícitas (CARINI, 2007).

Además, es necesario remarcar que la separación entre el lenguaje ritual y el lenguaje secular contribuye a la creación de un espacio sagrado caracteri-

³³ Esta cuestión ha sido tratada en profundidad en Carini (2009b).

zado por el exotismo de los cantos rituales, pues la tonalidad de la recitación de los *sutras* les confiere un encanto que, para muchos practicantes, se pierde cuando se enuncian en español. De modo que la plegaria zen es un elemento constitutivo y (re)productor del espacio religioso, cuestión que podemos hallar igualmente en el trabajo de Blanes (2009) cuando refiere a la “espacialización de la oración” y de Mapril (2009) a partir de la introducción de la noción de “geografía de la oración”³⁴.

Al mismo tiempo, la plegaria cumple un rol esencial en la configuración de la identidad grupal, una identidad que en cierto modo es transnacional. De hecho, una de las razones expuestas por los nativos para explicar la ausencia de traducción de los *sutras* se sostiene en la idea de que el idioma japonés es una especie de *lingua franca* en la subcultura zen, debido a que el *Hannya Shingyo* se puede cantar de una forma que resulta familiar para todos los que participan de los encuentros de meditación que congregan a practicantes que hablan diferentes idiomas. De modo que el ritual de los *sutras* es uno de los factores que hacen que un grupo zen adquiera consistencia, que construya una identidad religiosa diferenciada de otras identidades religiosas, pues permite reconocer un “nosotros” en contraste con un “otro”, ya sea japonés, cristiano o budista³⁵.

Por otra parte, en este artículo hemos empleado críticamente la definición de oración propuesta por Mauss a fin de incluir modalidades somáticas y gestuales de vinculación con lo sagrado, postulando que la meditación puede ser considerada como una forma de plegaria no verbal, distanciada de la plegaria cristiana al cuestionar la dualidad entre las esferas humana/divina y al rechazar la supremacía de los factores intelectuales a la hora de rezar. Sin embargo, vale aclarar que la relevancia que cobran las modalidades somáticas de oración en el zen, que lejos de limitarse a la meditación involucran otras prácticas rituales que aquí hemos dejado de lado, no implica que en las religiones del Libro no se ponga en juego la corporalidad a la hora de rezar. A modo de ejemplo, Chagas (2009) da cuenta del empleo de diferentes tipos de saberes presentes en

³⁴ Ver Carini (2009e) para una exploración de la construcción ritual del tiempo y el espacio sagrado, proceso en el cual la oración juega uno de los roles más importantes.

³⁵ En cierta ocasión le preguntaron a Thibaut con respecto al *Hannya Shingyo*: “¿Por qué cantar esto? ¿Qué es lo que quiere decir? ¿En el *dojo*, por qué tengo la impresión de estar en Japón? ¡No soy japonés!”; a lo que respondió: “El *Hannya Shingyo* no está en japonés, es un lenguaje que pertenece sólo al mundo del zen”. Lo anterior revela no sólo la resistencia que el ritual en ocasiones genera, sino también –y como contrapartida– el sentido que adquieren los *sutras* cantados en una lengua sagrada en el proceso de construcción de una identidad colectiva religiosa (Stéphane Thibaut, mundo virtual, disponible en www.zen-deshimaru.com).

la oración islámica: el textual, con la memorización y el estudio; y el práctico, a partir de técnicas corporales rituales. Asimismo, Ludueña (2002) considera al silencio como una práctica ascético-corporal destinada a propiciar un encuentro con Dios en las comunidades monásticas benedictinas. Incluso, en ocasiones, el cuerpo puede adquirir una importancia fundamental, tal como podemos observar en el trabajo de Pereira (2009) sobre el *Movimiento de Renovación Carismática*. Al igual que en nuestro caso, parece no haber separación entre el hombre y la divinidad en sus oraciones, ni control racional del encuentro con lo sagrado; el cuerpo es un instrumento de oración y hay oraciones producidas por el propio cuerpo que conllevan técnicas corporales específicas³⁶. En base a estos planteos, Pereira también afirma que la oración carismática va más allá del rito oral mencionado por Mauss ya que su rol no es actuar sobre los seres sagrados, sino permitir que ellos actúen en el ser humano (PEREIRA, 2009).

Finalmente, es posible profundizar en el análisis efectuado sobre la correlación entre el tipo de plegaria y la posición de la religión dentro del contexto sociocultural en el que se encuentra situada. Nuevamente retomamos la perspectiva de Jauregui (1997, p. 80) quién argumenta que las clases subalternas frecuentemente emplean códigos alternativos para orar, ya sea que se trate de plegarias musicales o dancísticas. Si el término de clase subalterna es reemplazado por el de religión subalterna, podemos decir que en el zen argentino –situado en la periferia del campo religioso local tanto por la cantidad de sus miembros como por la alteridad del budismo con respecto al catolicismo dominante- se minimiza el rol de la plegaria verbal a fin de no ser identificada con la forma principal de orar de la tradición judeocristiana. Al mismo tiempo, se ponen en juego modalidades alternativas de oración que, como vimos, priorizan las modalidades corporales de establecer comunicación con lo sagrado.

Más aún, si pensamos que tanto el *Movimiento de Renovación Carismática* como el *Zendo Betania* se sitúan en espacios periféricos del campo católico, al mismo tiempo que apuestan a modalidades alternativas de oración, cabe interrogarnos si existe en dicho campo una nueva necesidad religiosa asociada a la búsqueda de un estilo de espiritualidad meditativo o de modalidades de plegaria centradas en los aspectos corporales y experienciales. Esta necesidad

³⁶ Una de ellas es la glosolalia, oración en lenguas o lengua de los ángeles, en la que Dios toma el cuerpo del fiel en una experiencia de éxtasis y trance. El sujeto permanece pasivo y el Espíritu Santo ora por él en una lengua incomprensible y sagrada. Otra manifestación es el “reposo en el Espíritu”, en el cual se transforma el cuerpo de los sujetos –cuerpos concebidos como receptáculos divinos- en el templo del Espíritu Santo mediante la imposición de las manos del sacerdote (Pereira 2009).

podría ser satisfecha al transitar los actores hacia formas heterodoxas de religiosidad como las mencionadas. Este y otros interrogantes posibles revelan que recuperar críticamente el concepto maussiano de oración puede decirnos mucho sobre los factores que inciden en la pluralización y recomposición que el campo religioso argentino ha vivido en las últimas décadas.

REFERENCIAS

BAUMANN, Martin. Global Buddhism: Developmental Periods, Regional Histories, and a New Analytical Perspective. En: *Journal of Global Buddhism*, n° 2, p. 1 a 43, 2001.

_____. Buddhism in Europe: Past, Present, Prospects. En: PREBISH, Charles S. and Martin BAUMANN. *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California: University of California Press, 2002.

BLANES, Ruy Llera. O que é que passa no tabernáculo? – Oração e espacialização na Igreja Tokoista Angolana. En: *Religião e Sociedade*, v. 29, n°2, p. 116 a 133, 2009.

CABRAL, João de Pina. A prece revisitada: comemorando a obra inacabada de Marcel Mauss. En: *Religião e Sociedade*, v. 29, n°2, p. 13 a 28, 2009.

CARINI, Catón Eduardo. Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos. En: *REVER*, v. 5, n° 3, p. 178 a 195, 2005.

_____. Ritual y poder en los centros budistas zen argentinos. En: *Horizonte*, v. 6, n° 11, p. 71 a 87, 2007.

_____. La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. En: *Religião e Sociedade*, v. 29, n°1, p. 62 a 94, 2009a.

_____. El poder de la palabra: rituales orales y textualidad en el budismo zen argentino. En: *Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología*, v. XXXIV, p. 321 a 341, 2009b.

_____. Las nuevas tierras del Buda: globalización, medios de comunicación y descentralización en una minoría religiosa de la Argentina. En: *Debates do NER* v. 10, n° 16, p. 49 a 70, 2009c.

_____. La ceremonia de ordenación zen: etnografía de un rito de paso en el budismo argentino. En: *Ciencias Sociales y Religión*, n° 11, p. 157 a 180, 2009d.

_____. Etnografía del budismo zen argentino: ritual, cuerpo y poder en la recreación de una religión oriental. Tesis de Maestría. Facultad Latinoamericana de ciencias Sociales, Buenos Aires, 2009d.

_____. Don ritual y trabajo sagrado: la ética económica de los centros zen de la Argentina. En: *Revista de Ciencias Sociales*, n° 24, p. 7 a 26, 2010.

- CAZENEUVE, Jean. *Sociología del Rito*. Buenos Aires: Amorrortu, 1972.
- CHAGAS, Gisele Fonseca. Identidades religiosas e fronteiras étnicas: um estudo do ritual da oração na comunidade muçulmana do Rio de Janeiro. En: *Religião e Sociedade*, v. 29, nº2, p. 152 a 176, 2009.
- DESHIMARU, Taisen. *La práctica del zen*. Barcelona: Kairos, 1979.
- _____. *La práctica de la concentración: El zen en la vida cotidiana*. Barcelona: Teorema, 1982.
- DOUGLAS, Mary. *Símbolos Naturales: exploraciones en cosmología*. Madrid: Alianza, 1978.
- DURKHEIM, Emile. *Las reglas del método sociológico*. Buenos Aires: Ediciones Libertador, 2003.
- JAUREGUI, Jesús. El concepto de plegaria musical y dancística. En: *Alteridades*, nº7, v. 13, p. 69 a 82, 1997.
- LASALLE, Hugo Enomiya. *La meditación: camino para la experiencia de Dios*. Brihuega: Zendo Betania, 2006.
- LUDUEÑA, Gustavo Andrés. El silencio como práctica de ascesis corporal en una comunidad de monjes benedictinos. En: *Quaderns de l'Institut Català d'Antropologia*, nº 17-18, p. 65 a 78, 2002
- MAPRIL, José. Geografias da virtude. “Bons” muçulmanos e as políticas da oração entre Bangladeshis em Lisboa. En: *Religião e Sociedade*, v. 29, nº2, p. 134 a 151, 2009.
- MAUSS, Marcel. *Oeuvres I: Les fonctions sociales du sacré*. París: Minuit, 1968.
- _____. *Lo sagrado y lo profano – Obras I*. Barcelona: Barral Editores, 1970.
- _____. *Manual de etnografía*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica, 2006.
- NEWBERG, Andrew, Michael POURDEHNAD, Abass ALAVI y Eugene D'AQUILI. Cerebral Blood Flow During Meditative Prayer: Preliminary Findings and Methodological Issues. En: *Perceptual and Motor Skill*, nº 97, p. 625 a 630, 2003.
- OLIVEIRA, Paola Lins. Circulação, usos sociais e sentidos sagrados dos terços católicos. En: *Religião e Sociedade*, v. 29, nº2, p. 82 a 115, 2009.
- PEREIRA, Edilson. O espírito da oração ou como carismáticos entram em contato com Deus. En: *Religião e Sociedade*, v. 29, nº2, p. 58 a 81, 2009.
- PEREIRA, Ronan A. Una transnacionalización religiosa ignorada: el estudio de las religiones japonesas en Brasil. En: CAROZZI, María Julia y César CERIANI CER-NADAS (coord.). *Ciencias sociales y religión en América Latina: Perspectivas en debate*. Buenos Aires: Biblos, 2007.

PREBISH, Charles and Martín BAUMANN (eds.) *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Berkeley, Los Angeles, London: University of California Press, 2002.

REESNIK, Mísia Lins. “Roga por Nós”: a prece no catolicismo brasileiro á luz do pensamento maussiano. En: *Religião e Sociedade*, v. 29, n°2, p. 29 a 57, 2009.

ROCHA, Cristina. Zen Buddhism in Brazil: Japanese or Brazilian? En: *Journal of Global Buddhism*, n° 1, p. 31 a 55, 2000.

SHARF, Robert. Sanbokyodan : Zen an the way of the New Religions. *Japanese Journal of Religious Studies*, n° 22/3-4, p. 417 a 458, 1995.

SHOJI, Rafael. Uma perspectiva analítica para os convertidos ao Budismo japonês no Brasil. En: *REVER*, v. 2, n° 2, p. 85 a 111, 2002.

SIDOROVA, Ksenia. Lenguaje ritual: los usos de la comunicación verbal en los contextos rituales y ceremoniales. En: *Alteridades*, n° 10, v. 20, p. 93 a 103, 2000.

SHIMOMURA, Tsuyoshi, Minoru FUJIKI, Jotaro AKIYOSHI, Takashi YOSHIDA, Masahisa TABATA, Hiroyuki KABASAWA, Hidenori KOBAYASHI. Functional Brain Mapping During Recitation of Buddhist Scriptures and Repetition of the Namu Amida Butsu: a Study in Experienced Japanese Monks. En: *Turkish Neurosurgery*, v. 18, n° 2, p. 134 a 141, 2008.

SUZUKI, Shunryu. *Mente zen, mente de principiante*. Buenos Aires: Estaciones, 1987.

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

TOSTA, Carlos Eduardo. A prece cura? En: *Brasília Med* , n° 41, p. 38 a 45, 2004.

Recebido em 14/05/2010

Aprovado em 08/06/2010

