ISSN 0325-2221
Relaciones de la Sociedad Argentina de Antropología XXXIV, 2009. Buenos Aires.

EL PODER DE LA PALABRA: RITUALES ORALES Y TEXTUALIDAD EN EL BUDISMO ZEN ARGENTINO

Catón Eduardo Carini[**]

RESUMEN

Este trabajo indaga en los medios por los cuales se transmite la cosmovisión religiosa en un grupo budista zen de la Argentina, centrándose en el proceso de producción de textos escritos. Comienza con un recorrido histórico por el budismo, y toma como eje articulador el vínculo entre la creación textual, los medios tecnológicos implicados y la especificidad de su uso. Luego, analiza la relación entre textualidad y budismo zen en Occidente a partir de los libros producidos por maestros contemporáneos, tomando como caso de estudio la Asociación Zen de América Latina. Para ello se realiza una descripción etnográfica del contexto ritual en el cual estos textos son producidos, y una exploración de la función que cumplen en la comunidad religiosa estudiada. Por último, efectúa una reflexión en torno a la relación entre movilidad religiosa y textualidad, entre tradición y adaptación, que gira en torno a la importancia de la creación de un nuevo corpus escrito para legitimar el budismo en cada nuevo contexto en el que se desarrolla.

Palabras clave: *budismo zen - textualidad - ritual - poder.*

ABSTRACT

In this paper I inquire the resources that are used to pass on the religious worldview within a Zen Buddhist community in Argentina, by focusing in the production process of writen texts. First I explore the history of Buddhism based on the bonds among the text creation process, its technological support, and the specificity of their usage. Then, taking the Zen Association of Latin America as a case study and focusing on the books that have been writen by contemporary teachers, I analyze the linkage between textuality and Zen Buddhism in the West. For this purpose, I make an ethnographic description of the ritual context in which these texts are produced as I explore their function within this religious community. Finally, I consider the relationship

[*] CONICET, Laboratorio de Investigaciones en Antropología Social (LIAS) de la Facultad de Ciencias Naturales y Museo de la Universidad Nacional de La Plata. Email: catoncarini@yahoo.com.ar

between religious mobility and textuality as well as tradition and adaptation, pointing out the importance of the creation of a new written corpus to legitimate Buddhism in each new context where it develops.

Key words: *Zen Buddhism - textuality - ritual - power.*

INTRODUCCIÓN

El presente artículo se enmarca dentro de una antropología de los textos, dado que busca comprender los procesos de su producción, transmisión y recepción; en otras palabras, entender cómo los grupos humanos construyen significaciones, y las condiciones técnicas y sociales de su publicación, circulación y apropiación (Chartier 2006). A lo largo de él exploraremos los dispositivos creativos de textos escritos y su relación con la oralidad y el ritual en una religión oriental que vive un proceso de expansión en un contexto social y culturalmente nuevo. Nos referimos específicamente a la dispersión del budismo zen en territorios más allá de Asia y a su afincamiento en lugares tan distantes de su origen como la Argentina. Siguiendo a Jack Goody (1985), resaltamos la importancia de las tecnologías y los procedimientos de transmisión de la cosmovisión religiosa; es por esto que, además de abordarla en su dimensión simbólica, nos centraremos en los medios de comunicación por los cuales se materializa y difunde el mensaje. Por otra parte, planteamos que el proceso de creación de un nuevo corpus textual budista es fundamental para legitimar esta religión en nuevos contextos, en tanto que, a la vez que transmite contenidos tradicionales, crea nuevos significados e interpretaciones, tornándose en un fenómeno esencial para la adaptación del zen a medios sociales foráneos.

Pero antes -a fin de contextualizar nuestra problemática-, es preciso decir unas palabras acerca del posicionamiento específico del budismo zen dentro del campo religioso local, el devenir histórico de los grupos a través de los cuales se ha difundido y las particularidades socioculturales de sus miembros. En este sentido, el zen ocupa un lugar minoritario dentro del panorama religioso argentino, con una membresía activa que no sobrepasa el millar de personas. Asimismo, las prácticas y representaciones que lo caracterizan también permiten situarlo en la periferia religiosa, en tanto que está caracterizado por un *ethos* y una cosmovisión con rasgos netamente disímiles de los que presenta la tradición judeocristiana.

El estrato socioeconómico del que provienen las personas que practican zen es, en general, la clase media. El nivel de instrucción de los practicantes es relativamente alto, muchos tienen educación universitaria, y es frecuente que estén vinculados con profesiones artísticas (pintores, ceramistas, músicos y actores) y prácticas tales como las artes marciales, las terapias alternativas y otros caminos espirituales de raigambre oriental.

Los primeros grupos budistas zen comenzaron a formarse a partir de la década del ochenta, luego de un período de tiempo en que se conociera esta disciplina oriental únicamente por medio de libros. Su establecimiento siguió tres patrones diferentes: algunos grupos fueron formados por monjes misioneros japoneses, otros por argentinos que viajaron a diversos lugares de aprendizaje del zen en el exterior y luego se dedicaron a establecer grupos locales, mientras que otros surgieron de la mano de maestros extranjeros occidentales.

A los del primer tipo pertenecen las agrupaciones dirigidas por Ryotan Tokuda y Daigyo Moriyama (*Dojo del Árbol*). En los del segundo tipo se pueden situar el *Centro Zen Cambio Sutil*, dirigido por el maestro Seizan Feijoo; el *Templo Serena Alegría*, cuyo referente es Ricardo Dokyu; la *Ermita de Paja*, encabezada por Jorge Bustamante; el *Dojo del Jardín*, con la maestra Aurora Oshiro; y la *Sangha Vimalakirti*, de Augusto Alcalde. Por último, los centros con maestros extranjeros son el *Zendo Betania,* con el español Pedro Flores; el *Grupo Zen Viento del Sur*, dirigido por el chileno residente en EE.UU. Daniel Terragno; y la *Asociación Zen de América Latina*, liderada por el francés Stéphane *Kosen* Thibaut.

Aunque a lo largo de este estudio no ahondaremos en la historia y características de cada uno (cf. Carini 2005), es preciso mencionar que algunas de estas experiencias se vieron truncadas, como fue el caso de los grupos impulsados por Tokuda, Moriyama, Alcalde y Oshiro; mientras que otras continuaron y se fueron consolidando institucionalmente.

En este sentido, el grupo con mayor crecimiento en la actualidad es la *Asociación Zen de América Latina*, que resalta entre los demás debido a la magnitud de su membresía y a la complejidad organizativa que presenta (cf. Carini 2007). Actualmente, esta asociación tiene en la Argentina centros locales de práctica de meditación en la ciudad de Buenos Aires, Florida, Rosario, La Plata, Trelew, Esquel, Mar del Plata, Villa Gesell, Córdoba, Bahía Blanca, Humahuaca, Bariloche. También está presente en otros países latinoamericanos como Chile, Uruguay, Bolivia y Cuba. Además, es el único que posee un templo zen -llamado *Shobogenji*-, que está ubicado en la falda del cerro Uritorco (Capilla del Monte, provincia de Córdoba), en un terreno de cuarenta hectáreas que dispone de un edificio para la práctica de meditación con capacidad para 200 personas, una cocina, un salón comedor, baños y duchas ecológicas, galpones y otras instalaciones. El número total de los practicantes de este grupo es, aproximadamente, igual o mayor al de los restantes centros zen juntos. Como referimos, esta agrupación está liderada por el maestro francés Stéphane Thibaut, quien es uno de los herederos de Taisen Deshimaru -fallecido en 1985-, un maestro japonés que viajó a Francia en los años sesenta para enseñar zen. Thibaut viaja anualmente a la Argentina para dirigir el Campo de Verano, un encuentro de práctica de meditación y vida comunitaria de un mes de duración, donde se reúnen sus discípulos hispanohablantes en el templo de Capilla del Monte.

Como metodología de trabajo vamos a circunscribir la descripción del proceso de producción textual a la forma que toma en la *Asociación Zen de América Latina*, dado que examinar el de todos los grupos excede los límites de este artículo. Por otra parte, en este centro puede observarse una gran riqueza y desarrollo del fenómeno estudiado aquí, hecho vinculado, probablemente, con su mayor tamaño y con la diferenciación de sus funciones internas en comparación con los restantes.

Pero antes, con el propósito de examinar la forma en que originariamente se fue configurando el primer conjunto de enseñanzas budistas y así contextualizar, desde una perspectiva diacrónica, la problemática de este trabajo, en el siguiente apartado efectuaremos un recorrido histórico por esta religión, teniendo como eje la relación entre la materialización de la escritura y la especificidad de su uso. Luego, sí, pasaremos a indagar la relación entre textualidad y budismo zen en Occidente a partir de los libros producidos por maestros zen contemporáneos, tomando como caso de estudio la *Asociación Zen de América Latina*. Para ello realizaremos una descripción etnográfica del contexto ritual en el cual estos textos son producidos y la forma en que dicho contexto, sumado a la oralidad que implica, determina la mecánica textual del libro. Exploraremos además las especificidades del uso que los escritos zen adquieren en la comunidad religiosa estudiada, las modalidades de su apropiación y las prácticas de lectura asociadas, así como la forma en que estos textos materializan el carisma de su autor. Por último, efectuaremos una reflexión en torno a la relación entre movilidad religiosa y textualidad, entre tradición y adaptación, y las implicancias de este fenómeno para la creación de una religión en un nuevo contexto.

LA TRADICIÓN TEXTUAL EN LA HISTORIA DEL BUDISMO

El budismo se originó hace 2.500 años en la India, cuando el príncipe Sidharta Gautama, luego de seis años de ascetismo, alcanzó la iluminación. A partir de ese momento, comenzó una actividad misionera que transformó el panorama religioso de aquel país. Si bien el budismo no es considerado una religión del Libro -como lo son el judaísmo, el cristianismo y el islamismo-, ha sido muy prolífico en cuanto al material escrito que expone su doctrina. La enseñanza del Buda se encuentra compilada en el Canon Pali o *Tripitaka*[1], expresión que significa “tres cestas”. La

primera de ellas es llamada *Vinaya Pitaka*, y se refiere principalmente a cuestiones disciplinarias que ordenan y regulan la vida de los monjes; la segunda, el *Sutra Pitaka*, contiene los discursos pronunciados por el Buda durante sus 40 años de prédica en la India; la tercera, el *Abhidharma Pitaka*, es una ampliación de la enseñanza del *Sutra Pitaka* realizada por maestros posteriores al Buda (Dragonetti 2002).

El Canon se fue recopilando después de la muerte del Buda (*circa* 480 a.C.) en sucesivos concilios[2], y se mantuvo en la memoria de sus discípulos. El único modo de confirmar los vastos contenidos de la doctrina era recitándolos completamente de memoria, tarea para la cual los brahmanes hindúes eran expertos. De modo que el Canon Pali se transmitió oralmente durante mucho tiempo antes de que se materializara en textos escritos. Para esto, la cultura hindú estaba bien preparada, pues contaba con una notable tecnología de la memoria oral. La tradición sagrada de la India se transmitía oralmente porque:

> el arte de escribir no estaba suficientemente desarrollado para poder escribir libros; y cuando finalmente se impuso el procedimiento de la escritura, habían alcanzado los sacerdotes brahmanes una tal perfección en el arte de aprender de memoria, que se resistieron a usar los nuevos métodos. [...] Parece pues haber sido el budismo el primero en usar el lenguaje escrito para comunicarse con el hombre medio (Smith 1963:122).

Además, otros factores que restringían el pleno desarrollo de la cultura escrita en la antigüedad eran la tendencia a mantener en secreto la posesión de los libros y limitar su circulación. Como sabemos, las prácticas restrictivas de este tipo tienden a surgir cuando algunas personas tienen interés en conservar el monopolio de las fuentes del poder. En la India, las palabras sagradas continuaron transmitiéndose a través de medios orales hasta mucho después de la adopción de la escritura como técnica para preservar la comunicación; en consecuencia, los elementos más importantes del conjunto de libros sagrados hindúes no fueron puestos por escrito hasta los siglos VIII-IX d.C. (Goody y Watt 1996:21-22). En contraste, el budismo fue pionero en la utilización de la escritura cuando, cerca del año 50 a.C., bajo el reinado del rey Vatta Gamani de Sri Lanka, se fijó por escrito (en tablas de piedra) el Canon Pali. A partir de entonces, cada monasterio o grupo de monjes y monjas budistas poseían manuscritos del Canon o partes de él[3] (Dragonetti 1967).

Hasta que el Canon Pali fue finalmente escrito en su totalidad, las enseñanzas orales del Buda pasaron por un proceso de ampliación y modificación. En las ideas transmitidas actuaron fuerzas dinámicas pues, pese a la perfección en el arte de transmitir textos fielmente de memoria, es difícil que no haya habido algún cambio de concepto o tono a lo largo de 400 años de transmisión verbal[4] (Smith 1963:122). Ya en épocas muy tempranas del budismo surgieron varias versiones del Canon, diferentes de la que sobrevivió y es aceptada hoy en día, la cual pertenece a la escuela de los *teravadins*, una de las trece ramas del budismo inicial.

Sin embargo, también estaban actuando fuerzas conservadoras que tendieron a fijar el mensaje del Buda. Los antiguos discípulos, a través de distintos concilios, establecieron los contenidos de la doctrina oficial, los sistematizaron, y de esta manera intentaron crear las condiciones necesarias para que se conservaran y trasmitieran oralmente. Cuando finalmente fueron pasados al papel, los textos budistas del Canon Pali evidenciaban huellas de su transmisión oral, tales como la repetición de frases o de pasajes largos -que alteran solo una palabra cada vez- cuyo objetivo era facilitar la memorización de su contenido[5].

Como afirma Max Weber (1998:253), la importante innovación que es la fijación escrita de la tradición tenía un gran significado para la conservación de la unidad de la comunidad budista, y también para su expansión mediante una acción misionera. En una tierra de literatos como China, el budismo solo podía afianzarse como una religión del Libro. El gobierno chino, durante los primeros siglos de la era cristiana, envió emisarios a la India con el propósito de conseguir copias de estos textos sagrados, y posteriormente contrató a eruditos budistas para establecer una

escritura nacional, sin duda porque ello era deseable para el interés de la administración. En China, el budismo se oficializó con la traducción de sus escritos, la protección estatal y la conversión de sus gobernantes a partir del siglo V d.C.

En Japón, la recepción del budismo tuvo lugar por iniciativa del gobierno en las primeras décadas del siglo VI, con los fines de, por un lado, disciplinar a los súbditos con una religión impuesta "desde arriba" y, por el otro, emplear a los sacerdotes budistas (conocedores de la escritura) en la función pública, la cual monopolizaron hasta fines del siglo XVIII. Del mismo modo, en Asia interior, Tíbet y Nepal, fue decisiva la necesidad política y administrativa de encontrar una escritura que permitiera la adopción del budismo como religión estatal. Los lamas, como representantes de la escritura, eran indispensables para la gestión burocrática gubernamental[6] (Weber 1998:285-298).

Sin embargo, más allá de estos usos profanos, la escritura se empleó en el budismo con fines mágico-religiosos (es decir, prevalecía la creencia en la eficacia simbólica del acto de escribir y de sus agentes, más que el interés en el significado de las palabras), y también como instrumento de propaganda y culto. Las tres prácticas santificadas de recitar, escribir y leer la palabra escrita se tornaron fines en sí mismas; siendo el caso del Tíbet el epítome de la "grafolatría" (Goody y Watt 1996:20) dado que, por ejemplo, los libros eran llevados en procesiones, y los monjes se dedicaban a la escritura en el agua.

Con el tiempo surgieron muchas escuelas y ramas del budismo con sus textos propios; así, dentro de la línea del budismo *mahayana*[7] se desarrolló la escuela zen. Su origen se remonta a un monje hindú llamado Bodhidharma, quien rehusó darles importancia a la recitación de los *sutras* y a la práctica institucionalizada y ritual del budismo y, en cambio, hizo hincapié en la práctica de la meditación. Bodhidharma fue a misionar a China en el siglo VI -el budismo ya estaba presente como religión textual, estatal y exotérica desde hacía varios siglos antes- y fundó la escuela *chan*, desarrollada luego en Japón bajo el nombre de zen. En este último país, el zen se subdividió en varias líneas, de las cuales las dos más importantes son el zen *soto* y el zen *rinzai*[8].

Bodhidarma no dejó ningún legado escrito, ni tampoco su sucesor, Eka. Pero Sosan, discípulo de Eka, escribió el *Shin Jin Mei* (*Poema de la fe en zazen*), el texto más antiguo del zen. Otro texto importante del budismo zen de la línea *soto*, que los grupos vinculados a Taisen Deshimaru consideran como parte de su patrimonio más importante, es el *Shodoka* o *Canto del Inmediato Satori*, del maestro Yoka Daishi (649-713), discípulo de Hui Neng (el sexto patriarca chino). Además, figuran el *San Do Kai* o *La esencia y los fenómenos se interpenetran*, del maestro Sekito Kisen (700-790); el *Hokyo Zan Mai* o *Samadhi del espejo del tesoro*, del maestro Tozan (807-869); y los textos escritos por Eihei Dogen (1200-1256), particularmente la monumental obra denominada *Shobogenzo*[9].

Por otra parte, fuera de Asia, el budismo se conoció, en primer lugar, a través de los libros. En el caso del zen, a partir de los años cincuenta, numerosos escritores occidentales entraron en contacto con textos doctrinales de esta escuela, especialmente con los del erudito japonés Daisetz Suzuki (1961) quien, con sus obras filosóficas, contribuyó más que nadie a hacer popular esta religión entre los círculos intelectuales de la contracultura euroamericana. Esta etapa se caracteriza por la interpretación intelectual del budismo por parte de escritores occidentales, entre los cuales destacan Christmas Humphreys (1962), Alan Watts (1987), Eugen Herrigel (1998) y Hubert Benoit (2001). El énfasis de su lectura está puesto en los aspectos racionales de la religión y la confianza en la investigación y la experimentación individual, más que en el dogma y la autoridad. Muchos de estos autores fueron traducidos y leídos en la Argentina desde los años cincuenta (Carini 2005).

Incluso en este país hubo algunos intelectuales que se interesaron por esta cosmovisión desde la segunda mitad del siglo XX. Por ejemplo, D. J. Vogelmann (1967) publicó *El zen y la crisis del hombre*, donde analiza las relaciones de esta disciplina oriental con el psicoanálisis, el misticismo cristiano y la filosofía y literatura occidentales. También Jorge Luis Borges se fascinó con esta filosofía, e incluso pronunció una conferencia -publicada luego en el libro *Siete noches*- titulada

"El Budismo", en la que remarca la vigencia del zen diciendo que "no es una pieza de museo, es un camino de salvación", a la cual le ha dedicado "numerosos años de estudio" (Borges 2003:112).

De modo que la Argentina -al igual que Europa y Norteamérica- ha tenido una primera etapa de dispersión del "budismo como texto sin contexto" (Baumann 2001; Koné 2001[10]) mediante autores locales y extranjeros. El zen es visto como una joya oriental que los religiosos, filósofos y literatos occidentales deben rescatar. Es lo que Edward Said menciona como la "actitud textual del orientalismo", que busca representar una realidad extraña mediante un libro que la traduzca: "el orientalista es necesario porque pesca algunas joyas útiles en las profundidades del Lejano Oriente, no podemos conocer oriente sin su mediación" (Said 2002:33).

LEGITIMIDAD Y REPRESENTATIVIDAD EN LOS TEXTOS ORIENTALISTAS

Muchas de las personas que se acercan por primera vez a un grupo zen tienen una importante historia de lecturas de textos sobre esta religión; incluso, algunas de ellas leen sobre el tema durante muchos años hasta decidirse a concurrir a un centro de práctica. En caso de que así lo hagan, es probable que se sorprendan al ver que la experiencia concreta de aprender y practicar meditación dentro de una comunidad se encuentra bastante alejada del imaginario construido sobre la base de los libros.

Generalmente, la sorpresa -e incluso, la decepción- que un lector puede llegar a tener en su primer acercamiento a un grupo de práctica se debe a que éste romperá con su ideas previas en tres aspectos clave. En primer lugar, respecto de su visión del zen como un conjunto de conocimientos filosóficos que se deben estudiar para alcanzar el bien de salvación propuesto -la iluminación-; muchas personas preguntan por los "seminarios" o "cursos" donde se enseñe zen, mientras que la metodología de esta disciplina oriental se basa más en una práctica psicofísica -la meditación- que en la adquisición de conocimientos intelectuales. Entonces, este practicante probablemente pensará que el zen es "más que nada algo corporal" cuando lo que se hace, básicamente, es sentarse durante horas mirando la pared y observando la respiración[11].

En segundo término, la experiencia de práctica de meditación en un grupo zen romperá con la concepción que tenga de esta religión -fomentada por los libros- como una filosofía que va más allá de toda estructura y formalidad, pues en la práctica se verá que estos centros se organizan en torno a un conjunto de rituales bastante rígidos y elaborados (Carini 2006b). Por último, la práctica cuestionará las ideas previas sobre la dinámica de funcionamiento de las comunidades zen (que en general se imaginan como más horizontales de lo que en realidad son). En la experiencia directa, es evidente que los grupos zen funcionan con una lógica de distribución del poder más o menos jerárquica -dependiendo del grupo en cuestión-, en donde el maestro zen invariablemente ejerce el monopolio de la autoridad (cf. Carini 2006a, 2007).

Por todo lo anterior, es comprensible que, si bien los libros sobre el zen de los autores occidentales gozan de gran inteligibilidad y popularidad, de algún modo, y para algunas personas -especialmente para quienes practican meditación zen en alguna *sangha* (comunidad budista integrada por un maestro y sus discípulos)- su legitimidad se ve oscurecida en tanto no representa la realidad vivida. Tarde o temprano, es frecuente que alguien interesado en el zen busque algo más "auténtico", más cercano a la fuente oriental del *dharma* (la doctrina). Se presentan aquí tres opciones: la primera, remontarse hasta el mismo Canon Pali, que contiene las enseñanzas del Buda; la segunda, leer las enseñanzas de los maestros antiguos del zen; y la tercera, abocarse a leer algún texto de un maestro moderno, que escriba para un público occidental.

Por supuesto, los *sutras* budistas del Canon Pali gozan de la mayor legitimidad posible (supuestamente expresan "lo que Buda dijo"), pero presentan varios inconvenientes: una gran amplitud -en tanto está integrado por cientos de volúmenes-, un excesivo énfasis en reglas morales monásticas y, por último, si tenemos en cuenta que el zen es una escuela posterior del budismo,

podemos argumentar que leyendo el Canon Pali puede uno aprender muchas cosas del budismo en general, pero no tanto sobre el zen en particular.

Los textos de los grandes maestros zen, como los de Dogen, Tozan, Sekito y Eno, gozan de la misma legitimidad, o más casi (pensemos que Deshimaru califica a estos textos como indispensables para la comprensión del zen, y no dice lo mismo de los textos del Canon Pali) que las palabras del Buda, pero tienen el inconveniente de la traducibilidad. Y nos referimos aquí a la traducción en dos sentidos diferentes: la traducción del japonés al castellano y la traducción del sentido del texto pues, en numerosos pasajes, su comprensión es muy difícil de lograr.

La tercera opción presenta varias ventajas, pues enlaza legitimidad con inteligibilidad. La enseñanza de un maestro actual -que para un miembro zen efectivamente socializado en una *sangha* es como un buda en sí mismo- que habla en términos de ciencia y de psicología, combina todo el sabor de lo antiguo con la consistencia y digestibilidad de lo moderno. Aquí la mediación no la realiza un intelectual o un orientalista, sino alguien que goza de un estatus sagrado.

Es así como surge un segundo tipo de texto zen contemporáneo, distinto de los libros orientalistas, que se caracteriza por estar escrito por maestros budistas que enseñan en Occidente. En nuestro caso de estudio, Taisen Deshimaru tiene publicados y traducidos al español alrededor de dieciséis libros[12]. De estos, seis se ocupan exclusivamente de traducir y comentar de manera extensa los textos canónicos más importantes del zen. Otros tres ilustran ideas relacionadas con el zen mediante la traducción y explicación de conceptos clave de esta religión -en *El anillo de la vía* y *La voz del valle*- o mediante la narración de cuentos tradicionales, como en *El cuenco y el bastón*. Otros cuatro, por su parte, establecen relaciones de afinidad con otras esferas de actividad, ya sea con las artes marciales -en *Zen y artes marciales*-, con la biología -en *Zen y cerebro*, escrito junto a un biólogo- con la medicina psicosomática -en *Zen y autocontrol*, escrito con un médico-, o simplemente con la vida cotidiana -en *La práctica de la concentración*.

El maestro de la *Asociación Zen de América Latina* (antiguo discípulo y actual sucesor de Deshimaru), tiene publicados dos libros: *La revolución interior* y el *Canto del dragón*. El primero comenta pasajes del *Genjo Koan*, de Dogen; y el segundo, del *Shodoka*, de Yoka Daishi. También tiene publicados varios libros más en soporte electrónico.

La legitimidad de esta producción textual se fundamenta en que sus autores son reconocidos como sucesores de Buda, últimos representantes de un linaje ininterrumpido de maestros que transmiten, desde hace 2.500 años, su comprensión del budismo, luego de haber realizado los ritos consagratorios -denominados *shijo* o "transmisión del *drama*"- que el zen *soto* establece para autentificar a un maestro zen[13].

Los textos a partir de los cuales estos maestros realizan sus comentarios forman parte de la herencia sagrada de la tradición zen, a la cual le agregan un plus de inteligibilidad con interpretaciones, explicaciones y traducciones que, no está de más señalar, ocupan la mayor parte del cuerpo del libro. Los comentarios a los textos de los maestros antiguos efectúan una "traducción" que, al ser presentada conjuntamente bajo la forma de un antiguo escrito y su "explicación", oculta su carácter muchas veces profundamente innovador. Es posible entonces institucionalizar una visión sumamente adaptada al contexto actual, pero que al mismo tiempo es percibida como en estrecha relación de continuidad con la tradicional. Son textos-puente, documentos liminares que conectan lo antiguo y lo nuevo, Oriente y Occidente, ciencia y religión, la esfera laica y la esfera monástica. Ahora sí, estamos en condiciones de indagar cómo se materializa este estilo de libro zen, el contexto de producción del cual surge y las principales características que presenta.

EL PROCESO DE MATERIALIZACIÓN DEL DISCURSO

Uno de los rasgos comunes de casi todos los libros mencionados anteriormente es que comparten un origen oral común. Provienen del registro de las palabras del maestro zen en

perfomances rituales tradicionales. En el análisis que sigue, partimos de la idea de que la palabra oral nunca existe dentro de un contexto simplemente verbal, sino que implica cambios en una situación existencial total, que invariablemente envuelve el cuerpo del que habla, el público presente y el tipo de situación social que se vive (Ong 1982:71). Además, sostenemos que, si bien las *perfomances* orales estudiadas se sitúan dentro del marco formalista y tradicional del ritual, es en el discurso oral del maestro zen dentro de este contexto donde podemos observar la creatividad y la adaptabilidad de esta disciplina oriental.

Durante los Campos de Verano que la *Asociación Zen de América Latina* organiza anualmente, los practicantes meditan en una habitación llamada *dojo*. En estos momentos, el maestro Thibaut a veces pronuncia un *kusen*, una enseñanza oral sobre el zen. Los practicantes se sientan mirando la pared, y el maestro, que mira hacia el centro, comienza a hablar: a veces pronuncia una frase y calla por quince minutos, para continuar hablando más tarde. A veces habla seguido durante veinte minutos, acomodando ocasionalmente algunos libros en una mesita. Siempre tiene una linterna y los anteojos, además de un diccionario Francés-Castellano. En otros momentos dice "*mondo*" (que significa "pregunta-respuesta"), y todos los participantes se dan vuelta, miran hacia el centro, y el que quiere preguntar algo levanta la mano. El discípulo entonces se dirige a un lugar especialmente dispuesto frente al maestro, se prosterna, y hace la pregunta. Los *kusenes* y los *mondos* son grabados por el *pie de note,* quien se apresura a encender el grabador cuando el maestro comienza a hablar. Como medida extra de precaución, el *pie de note* registra en forma manuscrita las palabras del maestro por si hay algún problema con la grabación. Las charlas se transcriben luego en un cuaderno y se imprimen en fotocopias que se distribuyen entre los miembros de la comunidad. También se publican en la página web del grupo, y en ocasiones se editan en forma de libro.

Le preguntamos a uno de los responsables de esta tarea si las palabras de Thibaut se graban también en las sesiones de meditación diarias que éste dirige el resto del año en Francia, o si solo se realiza este procedimiento con las enseñanzas pronunciadas en los eventos especiales como las *seshines* (encuentros de varios días de práctica de meditación intensiva) y los Campos de Verano. Nos contestó que todo lo que el maestro dice en el *dojo* -en todas las ocasiones- se registra cuidadosamente, al mismo tiempo que se mantiene actualizada su traducción al español -en el caso de que la enseñanza fuera pronunciada en Francia-, o al francés -si la enseñanza ha sido dada en Argentina. Este interlocutor era el encargado de realizar voluntaria y gratuitamente estas tareas[14].

En el Campo de Verano de 2007, realizado en el templo *Shobogenji* de Capilla del Monte, observamos una complejización de la organización de este trabajo. Ya no era una sola persona la encargada de grabar las charlas del maestro, sino que había un equipo encargado de tal tarea -tres practicantes-, que se turnaban para realizarla. Además, cuando una persona finaliza alguna desgrabación, otra lee la transcripción (al mismo tiempo que escucha el audio) con el fin de corregir los posibles errores de la primera. Existen también otras tareas relacionadas, como la del "encargado de publicaciones", quien supervisa la logística de toda esta materialización del discurso, y los "editores", una pareja de practicantes que poseen una editorial.

De modo que prácticamente todo lo que el maestro pronuncia en un *dojo* durante la meditación cumple un circuito que va desde el registro, la transcripción, ocasionalmente la traducción, la edición en fotocopias y, finalmente, su publicación como libro. El material en bruto que se acumula es la fuente primaria de los libros de Taisen Deshimaru y de Kosen Thibaut. Este último, aunque tiene solo dos libros publicados, en cierta ocasión mencionó que había material para publicar cinco o seis más.

Esta memoria oral cristalizada es posible gracias a varios soportes técnicos, avances en los medios de comunicación -tales como el grabador y la computadora- como condiciones de posibilidad de la fijación y transmisión de una nueva tradición discursiva. La nueva tecnología de objetivación material del discurso permite que éste, ya sea mediante textos virtuales o en papel,

trascienda las fronteras rituales y llegue hasta espacios y tiempos diferentes de los de su contexto de producción.

Existe entonces una relación de retroalimentación entre los nuevos recursos tecnológicos que, al mismo tiempo que refuerzan la escritura, la transforman, lo cual propicia un nuevo estilo conscientemente informal llamado por Walter Ong "oralidad secundaria" (1982:134). En lo que sigue nos ocuparemos de cómo, en este discurso materializado, la oralidad y la escritura están estrechamente articuladas, de modo que ambas formas de comunicación se influencian mutuamente.

EL TEXTO Y EL CONTEXTO

Como señala Ong (1982:103), en la práctica de la escritura el autor debe crear a su público en la imaginación, pues no dispone de un contexto inmediato de referencia hacia el cual dirigirse, al mismo tiempo que el lector debe crear al autor, imaginárselo, conferirle un rostro. El contexto de producción del material escrito que hemos visto para el caso del zen es muy diferente, pues se da en el marco de un evento oral ritual dirigido a un público en particular, a personas conocidas por el autor -el maestro zen- con las cuales éste tiene relaciones específicas. Sin embargo, en cierto modo, es evidente que el destinatario también es un público ausente, virtual: el futuro y anónimo lector de un libro. De modo que un lector puede, o bien conocer al autor en un sentido literal -y quizá reconocer en un libro publicado el día específico en que se pronunció determinada enseñanza, e incluso escuchar resonar en la memoria la particular entonación con la cual se pronunció una frase determinada-, o bien imaginárselo sobre la base de las representaciones de maestros zen que los mismos textos construyen.

Este origen oral del texto, dentro de un contexto ritual y social, es evidente en un estilo de enunciación sumamente asimétrico: refleja la relación maestro-discípulo del cual proviene. El texto -al igual que su autor en el contexto ritual- enseña, expone la doctrina, revela la sabiduría, la verdad. El lector -al igual que el discípulo-, es el que escucha y aprende. En el *kusen* no hay derecho a preguntar o responder, se debe permanecer en el silencio de la meditación; en el *mondo* se puede preguntar -bajo ciertas restricciones y formalismos que regulan la manera de hacerlo: sin mezclar demasiadas cuestiones personales en la pregunta, sin insistir si la respuesta es insatisfactoria, y aceptando la finalización del turno cuando el maestro lo decida así (mediante un gesto ceremonial)- pero, en general, no se puede dialogar, puesto que el discípulo debe recibir la respuesta pasivamente. Veamos la siguiente cita que emplea como metáfora la idea de la semilla:

> La enseñanza del zen no es una enseñanza intelectual, de universidad. Es una alquimia. Cuando se hace un *kusen* en el dojo es como beber un buen vino. Están bebiendo el vino de la cepa que plantó Deshimaru en una tierra muy particular, pero al mismo tiempo el *kusen* viene -decía *sensei*[15] (Deshimaru)- de *ku*, de la vacuidad. Son semillas de sabiduría plantadas en ustedes, en su tierra. Con el tiempo esas semillas se transformarán y darán sus propios frutos. No es mi sabiduría lo que van a repetir (Thibaut 1996).

En fin, esta clase de textos plantea una relación entre autor y lector, distinta de la que establecen otras clases de libros. No es simétrica, sino jerárquica, y en ella la figura del autor y la de la autoridad están totalmente imbricadas. No es anónima, sino cercana, ya que el lector y el autor muchas veces compartieron el mismo origen del texto, y vuelven a reencontrarse en la práctica de la lectura.

Otro rasgo de la oralidad plasmado en el texto zen es la práctica de comentar los libros o manuscritos tradicionales. Esto dota al producto final, el libro, de un alto grado de intertextualidad, de una evidente relación con otros libros y autores (Ong 1982:132). Por ejemplo:

> Entre los libros de comentarios al *Hokyo Zan Mai*, sólo uno es justo y profundo; se trata del *Hokyo Zan Mai Suisho*, del maestro Menzan [...] A partir de los sesenta años (Menzan) se concentró únicamente en los escritos y en los comentarios de los textos mayores del Soto Zen. En nuestra época, sólo Kodo Sawaki ha poseído un gran conocimiento de los comentarios de este maestro [...] mis comentarios se apoyan en los de Kodo Sawaki, en sus numerosos cuadernos de notas y en los libros originales de Menzan. [...] El maestro Menzan se apoyó para sus comentarios en los del Maestro Wanshi. Así pues, la filiación de mi *kusen* es la siguiente: Tozan (807-869), Wanshi (?-1157), Dogen, (1200-1253), Menzan, (1683-1719), Kodo Sawaki, (1880-1965), Taisen Deshimaru (Deshimaru 1979:111).

Aquí es evidente que el texto o el libro no constituyen una unidad cerrada: como remarca Michel Foucault, "los márgenes del libro no están jamás neta ni rigurosamente cortados", pues éste "está envuelto en un sistema de citas de otros libros, de otros textos, de otras frases, como un núcleo en una red" (1999:36-37).

Además, podemos observar cómo esta intertextualidad también refleja y refuerza simbólicamente el sistema de legitimación genealógico, la tradición del linaje que conserva la sabiduría auténtica, al explicitar la filiación del texto. Al igual que en la tradición islámica, en el hinduismo y en el budismo se acostumbra guardar y repetir los nombres de los maestros de una escuela de aprendizaje, lo que genera un tipo de "genealogía del saber" (Goody y Watt 1996:23). Estas genealogías no son ajenas a presiones y condicionamientos históricos, por lo cual frecuentemente son transmutadas durante su transmisión de acuerdo con las relaciones sociales existentes (Goody y Watt 1996, Lachs 1999), aunque en la práctica son enunciadas como fijas e inmutables, pues legitiman el poder sagrado de los patriarcas zen. Las genealogías de maestros presentan un estilo acumulativo -la enumeración de los nombres de los patriarcas- que constituye una huella de la oralidad en sí misma; del mismo modo, recitar, junto con dichos nombres, frases con elementos estereotipados y repetitivos -por ejemplo "...el Buda *transmitió el zen a* Makashyapa, Makashyapa *transmitió el zen a* Ananda, Ananda *trasmitió el zen a*..."- proviene de la tendencia oral a la redundancia y la utilización de fórmulas que facilitan la memorización (Ong 1982:100).

Por otra parte, una de las ventajas de la escritura es que permite borrar lo objetivado, realizar correcciones sobre lo escrito, cambiar las palabras, lo cual es imposible en la producción oral, pues no existe modo de borrar lo dicho (Ong 1982, Goody 1985). Los documentos escritos que se producen en la actualidad, al ser reproducciones exactas, grabadas por medio de recursos tecnológicos modernos, mantienen la palabra hablada, pronunciada por el maestro budista, con una muy escasa edición posterior. La tendencia es la fidelidad absoluta hacia la oralidad[16]. Esta inmutabilidad de lo dicho es una huella del contexto oral de producción del texto zen, a la vez que revela la sacralización de la palabra pronunciada en el *kusen.*

Las mínimas correcciones que efectivamente se realizan son más que nada sintácticas (recordemos que Thibaut es francés, y su castellano no es perfecto). No se edita el texto para que tenga una coherencia entre las distintas partes que lo componen. En este sentido, cada oración es una unidad, que no necesariamente se articula de manera lógica con la anterior (en medio de una frase o explicación pueden aparecer expresiones como "empujen la tierra con las rodillas", "entren el mentón" o "no se muevan"). De modo que el texto escrito es rico en expresiones formulaicas que, como hemos visto, son huellas del contexto oral de producción del libro[17].

De modo que las ideas zen no se transmiten en Occidente a través del aprendizaje de un corpus de escritos tradicionales budistas, sino por medio de la *performance* oral creativa del maestro zen en contextos rituales, que reelabora y reinterpreta símbolos tradicionales en un discurso acorde al contexto social, económico y político del momento. Las tecnologías actuales de registro de documentos orales permiten producir un corpus textual a partir de estos eventos discursivos ritualizados, que se plasma en distintos soportes: Internet, libros, revistas y fotocopias de *kusenes*.

De todas formas, si bien lo expuesto anteriormente demuestra la importancia de los textos en el contexto del zen, es preciso mencionar que la transmisión oral presenta en el discurso nativo un aura de superioridad sobre la producción textual, como se desprende de la siguiente cita:

> Siempre se dice que el zen no se trasmite por los libros sino por vía oral. El *kusen* -enseñanza expresada en el *dojo* en postura de *zazen* e improvisada a partir de notas o a partir de nada- surge espontáneamente de lo más profundo de sí mismo, en la mejor actitud corporal y mental. De ahí nace ese estilo directo y particular característico de la enseñanza zen (Thibaut 1996:21).

Por lo tanto, escuchar las palabras de la boca del maestro en el mismo momento en que son pronunciadas, en un contexto ritual que se ubica en un tiempo y un espacio sagrados, es considerado como algo sumamente valioso por los practicantes zen, como también se puede ver en la siguiente frase:

> Leí muy poco los *kusen* del maestro Deshimaru, pero los escuché a todos. Los recibí cada mañana, cada noche, cada *seshin*, cada Campo de Verano, en el *dojo*, en esta pieza cuadrada, cerrada, con los discípulos y el maestro presentes, momentos eternos, eternamente inolvidables, por cierto la más grande intensidad en la vida de un ser humano. El zen es sólo eso (Thibaut 1996:127).

De modo que parecería existir una jerarquía de valor, con la oralidad en primer lugar y la escritura en segundo[18]. Sin embargo, estas dos instancias están estrechamente articuladas, siendo cada una esencial para la transmisión de la enseñanza. Es notable cómo, en la siguiente frase, se comienza a hablar del estudio del texto, y luego de una prédica oral creativa, como momentos estrechamente relacionados del aprendizaje del zen:

> Cuando uno quiere estudiar los textos, o enseñarlos seriamente, una verdadera alquimia debe producirse para que el trabajo esté bien hecho. Primero tratar de leer, recibir la frase, plantarla dentro como una semilla durante algún tiempo. Se la deja germinar, que se tome su tiempo. Esperamos; esperamos que la frase hable a través de nuestra propia vida. Es ella quien hace su propio trabajo en nosotros, y al cabo de cierto tiempo, la comprensión, el despertar de esta frase, aparece espontáneamente, de manera intuitiva, no formal. Luego, hay que formularla, cada uno va a hacerlo según su propia naturaleza artística, su estilo. [...] Luego, cuando puede ser formulado, cuando se ha encontrado el medio de formularlo, hay que saber ante quién formularlo, a quién, en qué momento, en qué sitio [...] hay que esperar un momento privilegiado, una práctica común, todo eso es la alquimia de la enseñanza oral: es el *dharma* (Thibaut 1996:215-216).

Por otra parte, y aquí seguimos a Pierre Bourdieu (1990) cuando afirma que la transferencia de bienes simbólicos de un campo nacional a otro se da a través de una serie de operaciones sociales, entre las cuales figura la selección -de lo que se traduce y de quien traduce-; mencionaremos que, junto con todo el trabajo creativo de material escrito que busca traducir símbolos tradicionales, existen algunos *sutras* rituales que son parte de las ceremonias cotidianas que no son traducidos.

Esto evidencia un proceso de traducción selectiva, que privilegia la praxis discursiva creadora del maestro zen para producir un conjunto de enseñanzas basadas en lo antiguo y lo moderno, a la vez que soslaya la importancia de la traducción de ciertos *sutras* rituales, como por ejemplo el *Bussho Kapila,* que se canta durante el desayuno tradicional, luego de la meditación, o algunas partes de la ceremonia de la ordenación. Esto se torna comprensible si pensamos que la razón que ha hecho atractiva la doctrina del zen para filósofos e intelectuales es su extrema

racionalización. Los rituales son una esfera de actividad problemática por este motivo, y a menudo son racionalizados. Una manera de hacer esto es restarle importancia a su función religiosa tradicional y a su simbolismo -veneración de ancestros, purificación, comunicación con potencias sagradas, formas de acumular buen karma-, y resaltar su función de tecnología espiritual: "cantar *sutras* es solo un ejercicio de entrenamiento de la respiración, no es necesario saber su significado", mencionan frecuentemente los practicantes y los maestros de budismo zen. Para grupos zen como el que estamos analizando, el budismo no es el Canon Pali ni los tratados de los antiguos maestros: se ha modernizado. Éste es el mensaje implícito de la ignorancia del significado de muchos *sutras* rituales, la no institucionalización de su enseñanza, y de toda la maquinaria productora de narrativas escritas.

LÓGICA Y ESTRATEGIA DEL TEXTO ZEN

La práctica de la lectura ocupa un lugar muy importante, tanto antes de que una persona tome contacto con algún grupo zen como cuando ya es un miembro de la comunidad; sin embargo, la forma en la cual es realizada y el papel que juega es diferente para cada momento.

Como referimos anteriormente, la mayoría de las personas conocen el zen, en primer lugar, a través de los libros. En las entrevistas realizadas, es notable que muchos practicantes fueran impresionados y motivados a unirse a un grupo por las lecturas que realizaron de libros sobre el tema. De treinta de ellos que relataron cómo conocieron el zen, veintiséis mencionaron explícitamente su primer contacto a través de textos, lo cual posteriormente los llevó a buscar un grupo para iniciarse en la meditación[19]. Además, en innumerables charlas con nuestros interlocutores en el campo está presente este factor común del conocimiento del zen por los libros, especialmente los de Taisen Deshimaru. La práctica de la lectura en estos casos es solitaria, y se enmarca muchas veces en el contexto de una búsqueda espiritual y de crisis personales profundas.

Aquí, son altamente valorados los textos producidos por maestros contemporáneos mediante mecanismos de materialización del discurso similares a los utilizados en el ejemplo analizado. En ellos, el texto presenta una serie de rasgos o huellas de su contexto de producción oral -ritual y comunitario-, que promueven que sea percibido por los lectores de manera diferente de los demás libros sobre el zen: como más "fresco", "auténtico", "real" y "no tan filosófico", según surge en las conversaciones mantenidas con practicantes zen.

Al respecto, Bourdieu (1971:24) destaca el rol de los textos religiosos racionalizados y sistematizados como factor que permite la burocratización de los bienes de salvación, al permitir a individuos sin revelación (en nuestro caso, sin el carisma de un maestro zen) desempeñar una función religiosa que no requiere improvisar un discurso inspirado. Pensamos aquí en la práctica de la lectura de los *kusenes* que realizan los responsables de dirigir los *dojos* de meditación zen en la *Asociación Zen de América Latina*, donde sólo se permite leer las palabras del maestro, sin acompañarlas de ningún discurso o interpretación personal. De modo que los libros y las fotocopias de transcripciones de *kusenes* que circulan en la comunidad funcionan como transmisores de la enseñanza del maestro en su ausencia, y esto contribuye a la generación y la continuidad del grupo. Las directivas dadas a los responsables de los *dojos* locales en este sentido son explícitas: deben leer durante el *zazen* (meditación sedente, práctica principal del budismo zen) las transcripciones de los *kusenes* o los libros de Thibaut, en primer lugar, y los escritos de Deshimaru en segundo lugar. Nunca observamos que el responsable de dirigir la meditación leyera textos zen de otros maestros[20]. El material producido en contextos rituales cumple, entonces, el rol de medio de comunicación de las enseñanzas del maestro en su ausencia, al promover la integración grupal y el aprendizaje de su mensaje. La lógica de estas prácticas se evidencia si recordamos que estamos hablando de comunidades dispersas, transnacionales y globalizadas, que se reúnen solo una vez por año, por ejemplo, cuando el maestro convoca al Campo de Verano, momento en el cual los

practicantes de distintos países de América Latina y Europa se encuentran en el templo que la *Asociación Zen de América Latina* posee en Capilla del Monte. Los actos rituales de dejar el lugar del maestro en el *dojo* señalado con un *zafu* (almohadón de meditación), o prohibir cruzar la línea que conecta al buda del altar con su asiento, aunque aquel no esté, son mecanismos simbólicos para hacerlo presente en su ausencia. Del mismo modo, el registro oral y su materialización textual funcionan como uno de los dispositivos que permiten transmitir la misma enseñanza de un maestro en distintos países, en tanto crean las condiciones de posibilidad para que comunidades trasnacionales y globalizadas, construidas sobre la base de afinidades religiosas, sean una utopía posible en la actualidad[21].

La base de este proceso es la lectura grupal en voz alta, basada en la transcripción de registros orales. Esta "oralidad secundaria", al igual que la primaria, "posee una mística de la participación, una insistencia en el sentido comunitario. Engendra un fuerte sentido de grupo, pues al escuchar las palabras habladas convierte a los oyentes en un grupo, un verdadero público"[22] (Ong 1982:134).

Se crean así las condiciones de posibilidad no solo de una comunidad de lectura, sino también de una comunidad de habla o de lenguaje: un mundo de significados, representaciones y símbolos compartidos por los miembros del grupo, que configuran un *ethos* y una cosmovisión religiosa particular. Una de las características de este mundo de significados es que gran parte de ellos se aprende y transmite a través de palabras japonesas: existe una gran cantidad de vocablos de esta lengua que son necesarios para la comunicación y el entendimiento mutuo dentro de una comunidad zen. El aprendizaje de estos términos es parte de las cosas que debe aprender una persona que se inicia, y se realiza durante la práctica de la lectura -grupal o en solitario- y durante la interacción social efectuada en la vida cotidiana de los centros zen. En este sentido, existe una dinámica de transmisión y de traducción de significados desde los miembros más antiguos a los más nuevos. De modo que comunidad de práctica[23], comunidad de lectura y comunidad de habla son tres aspectos fundamentales de la dinámica de creación del zen local, siendo el objeto textual un mediador entre estas instancias.

PALABRAS FINALES

A lo largo de este artículo hemos mostrado cómo una performance discursiva (el *kusen*) realiza, en un mismo acto comunicativo, una transmisión, una composición creativa y una enseñanza (Goody y Watt 1996). Además, la práctica de la transcripción del *kusen* permite a un maestro ocupado completamente con la tarea de transmitir un *ethos* y una cosmovisión religiosa, crear una gran cantidad de material escrito. Para ello hace uso de medios de comunicación y tecnologías innovadoras: Internet, registro de audio y video, edición de libros. Esto posibilita una mayor democratización en la autoría de textos, pues no requieren una escritura directa y, por lo tanto, la capacidad y la predisposición necesarias para sentarse a escribir. La producción textual estudiada en el caso de la *Asociación Zen de América Latina* adquiere, entonces, características propias que la diferencian de otros textos: no proviene de un ejercicio de escritura en el cual se formulan los pensamientos y se los vuelca en el papel directamente, sino de la transcripción de registros orales producidos en contextos rituales. Así, la nueva tecnología permite un nuevo modo de conservar lo dicho y hacerlo texto.

Posteriormente, este material juega un papel importante en la difusión y promoción del mencionado grupo y en la creación y el mantenimiento de su identidad colectiva, a la vez que refuerza el capital simbólico de su maestro. La alta jerarquía, el carisma y la autoridad de Thibaut son visibles en la cultura escrita que produce: sus enseñanzas orales realizadas durante el *zazen* son conservadas para que trasciendan el tiempo y el espacio sagrados y se consagren mediante su trascripción[24]. Asimismo, esta cultura escrita -que puede ser comprada o vendida en las librerías o en el mismo centro zen- retroalimenta esas cualidades del maestro[25].

Por lo tanto, la autoridad del líder de la *Asociación Zen de América Latina* y, por extensión, la de sus escritos, contiene elementos de legitimación carismática -por la creencia en él como un buda, un hombre despierto y realizado que ha llegado a la cúspide de las potencialidades humanas-; de legitimación tradicional -al ser certificado dicho estatus por una institución tradicional que lo sitúa dentro de un linaje de patriarcas-; y de legitimación racional (Weber 1969) -en tanto que articula su discurso con formas legítimamente reconocidas de conocimiento racional, tales como la física, la biología y la psicología, que presentan a la meditación zen como un medio racionalmente adecuado para lograr los fines de la meditación.

Todo esto nos lleva a considerar la palabra escrita como condensador del poder político y la distinción social: la textualidad, como señala Ong (1982), transforma el poder de las palabras en el poder del texto. El acto de habla ritual y la producción textual pueden ser considerados, desde esta perspectiva, como una estrategia de poder al interior del grupo -el poder de transmitir la cosmovisión y la doctrina-, y como un mecanismo de difusión al exterior.

Por otra parte, surge aquí el interrogante de si el proceso de producción textual observado en este ejemplo es representativo de los demás grupos zen de la Argentina, e incluso del resto del budismo occidental. Con respecto a la situación local, el trabajo de campo revela que puede encontrarse -en menor grado de desarrollo, teniendo en cuenta su complejidad y el volumen del material producido- en los restantes centros zen[26]. En cuanto al resto del budismo zen occidental, si bien no disponemos de bibliografía al respecto, no hace falta más que visitar el sitio web de los centros zen más conspicuos de Norteamérica y Europa para observar un proceso similar. Incluso, parte de este material se traduce al español y puede encontrarse en las librerías locales.

Para finalizar este trabajo efectuaremos una recapitulación histórica del budismo teniendo como eje articulador, por un lado, el vínculo entre los diferentes corpus escritos y el contexto de su producción -*i.e.* quiénes los produjeron, por qué y qué efectos tuvieron- y, por el otro, las particularidades de los medios tecnológicos de comunicación implicados en cada caso. Todo ello nos permitirá sugerir cierta hipótesis acerca de la relación entre movilidad religiosa y textualidad en el budismo occidental.

Hemos observado que los primeros siglos del budismo fueron caracterizados por el uso de memoria oral como técnica de transmisión de la doctrina. Posteriormente se empleó un medio de comunicación innovador, la escritura, la cual contribuyó a la difusión de esta religión. Uno de los motivos por los cuales el budismo fue adoptado y protegido por los líderes políticos de otros países era que estos lo consideraban de gran utilidad para alfabetizar y "civilizar" el país, dado que sus agentes religiosos eran los depositarios del saber sobre la lectura y la escritura.

Ocasionalmente, los grandes maestros de la antigüedad hicieron su aporte al conjunto de textos tradicionales budistas, pero solo unos pocos lograron ser considerados como equivalentes a los del Canon Pali. Un caso interesante por su singularidad es el de Dogen, el maestro zen del siglo XII que, como ya hemos mencionado, escribió el *Shobogenzo*, considerado por muchos estudiosos como la obra filosófica más importante del Japón. Dogen fue un monje que, insatisfecho con los estilos de budismo prevalecientes en el Japón en su época, viajó a China para encontrar un maestro que le enseñara budismo zen. Luego de pasar unos años allí, volvió a su país natal, donde difundió la escuela *soto* del zen, la cual ha afectado muchos ámbitos de la cultura japonesa; por ejemplo, el *Shobogenzo* de Dogen es de gran influencia en la filosofía de este país (y fue el inspirador de la Escuela de Kioto[27]). En este proceso estuvo implicado el uso pleno de la capacidad de la escritura como medio de comunicación innovador que posibilitó a este autor escribir sus libros. La alfabetización de ciertos sectores de la población -al menos, de los sectores monacales- permitió la recopilación de un rico conjunto de materiales que ilustran la filosofía, la moral y la cosmovisión del zen en formatos variados: cuentos, relatos, leyendas, poemas y libros.

Ahora bien, en este punto nos preguntamos si es casual que alguien que intenta difundir una religión en un país, una sociedad y una cultura nuevos se dedique a la tarea de escritura e incluso

cree un estilo discursivo propio. ¿No es similar esta situación a la de los nuevos maestros del zen que actualmente enseñan fuera de Japón y que producen nuevos cuerpos de escritos? En este punto, es preciso resaltar que la minuciosidad en el registro de lo dicho y su materialización es algo que caracteriza el budismo zen occidental actual. Por ejemplo, Taisen Deshimaru -que difundió el zen en Europa- fue grabado, transcripto y editado en una veintena de libros, pero de su maestro, Kodo Sawaki -quien, aunque es considerado como una gran figura del zen en Japón, nunca salió de su país- prácticamente no hay material textual que circule públicamente. Es probable que en los templos japoneses actuales las enseñanzas de maestros zen se graben solo en pocas ocasiones, y que esto efectivamente suceda cuando el maestro se dedica a enseñar a extranjeros.

Cabe entonces preguntarnos qué relación existe entre escritura y movilidad religiosa -la circulación y la expansión de una religión a diferentes contextos espaciales, históricos y culturales-, y en qué medida el particular *ethos* de cada forma de religiosidad afecta esta relación.

Por lo general, la tarea de poner por escrito la doctrina sagrada se emprende con el fin de congelar la tradición, y no de adaptarla o ajustarla a la realidad (Goody y Watt 1996:24). Además, y en estrecha relación con este último punto, se puede argumentar que "la producción de escritos canónicos se acelera cada vez que el contenido de la tradición se encuentra amenazado" (Bourdieu 1971:24). Ambos factores -la cristalización y la defensa de la doctrina- han tenido gran influencia en la creación del Canon Pali. Asimismo, el hecho de fijar por escrito una tradición oral es un prerrequisito para efectuar una traducción de textos escritos y posibilitar la expansión de la religión[28].

Sin embargo, en el budismo, la traducción se puede efectuar no solo a nivel de la lengua, sino también como una interpretación de las antiguas escrituras, e incluso como una reescritura del *dharma*, exponiendo la misma enseñanza con otra forma y estilo. Una de las ventajas que posee esta religión para su difusión es, entonces, un alto grado de plasticidad, inclusivismo y tolerancia de distintos puntos de vista. Varios investigadores han resaltado esta capacidad del budismo de adaptarse y, dinámicamente, seguir manteniendo su identidad (Usarski 1998; Dragonetti y Tola 1999; Tola y Dragonetti 2003), lo cual es evidente en la actualidad, por ejemplo, en que puede convivir y mostrarse compatible con actitudes tan variadas como la más febril devoción pietista, el ateísmo más escéptico, el cristianismo, la física y la psicología.

Por lo tanto, el proceso de materialización de la escritura aquí ejemplificado está vinculado, en primer lugar, a la situación periférica del budismo zen en el campo religioso occidental, debido a la cualidad de movilidad hacia nuevos contextos que posee esta religión. En estas circunstancias, es importante el papel que las escrituras sagradas cumplen en el proceso de "definir la originalidad de la comunidad en relación a doctrinas competidoras, lo que conduce a valorizar los signos distintivos" (Bourdieu 1971:24). En segundo lugar, toda esta documentación textual es un proyecto colectivo que hace posible imaginar una comunidad de práctica, vinculada más con una aspiración que con un recuerdo, creada "*ex profeso* para la producción de memorias anticipadas por comunidades intencionales" (Appadurai 2005:127).

De modo que podemos observar cierta correlación entre escritura y movilidad religiosa en el caso estudiado. Podemos postular que, en períodos de circulación del zen hacia nuevos paisajes sociales y culturales, existe un proceso que busca traducir (otorgando inteligibilidad), y transmitir algo tradicional (con su concomitante efecto de legitimidad y autenticidad) aunque sin dejar de crear nuevos significados que confieran adaptabilidad al mensaje religioso. Este proceso se caracteriza por una mayor actividad de creación textual, que es la portadora de las tres características mencionadas[29].

En fin, podemos generalizar diciendo que el budismo zen recrea una nueva textualidad con elementos tradicionales y modernos en cada nuevo contexto mediante agentes-puentes, individuos que atraviesan fronteras nacionales, ideológicas y culturales. Los textos creados establecen homologías y afinidades con diferentes ámbitos discursivos: la física, la biología, la psicología, y también con otras religiones, como el cristianismo. Las relaciones establecidas

de este modo dotan al discurso zen de una plasticidad, maleabilidad y adaptabilidad singulares dentro del campo religioso.

La Plata, 7 de octubre de 2009.

Fecha de recepción: 16 de diciembre de 2008
Fecha de aprobación: 30 de octubre de 2009

AGRADECIMIENTOS

Este trabajo fue realizado en el marco de una beca doctoral del CONICET y forma parte del proyecto de investigación UBACyT F150 "Etnografía de heterodoxias sociorreligiosas en la modernidad argentina", dirigido por el doctor Pablo Wright y el doctor César Ceriani Cernadas. Agradezco a ambos -junto al doctor Gustavo Sorá-, quienes con su lectura crítica y comentarios contribuyeron a darle a este artículo su forma actual.

NOTAS

1 El canon budista está escrito en el pali, que es uno de los idiomas prácritos, los cuales poseen ciertas características comunes que los diferencian del védico y el sánscrito (más antiguos), y de los idiomas modernos de la India. Fue el idioma utilizado por el Buda. Los primeros escritos en prácrito aparecen en el siglo III a.C., especialmente las inscripciones del emperador indio Ashoka (Dragonetti 1967).

2 En el Concilio de Rajagirha, poco después de la muerte del Buda; en el de Veshali, un siglo después de la muerte del Buda; en el de Pataliputra, bajo el reinado del emperador Ashoka (272-232 a.C.); y en el Concilio de Sri Lanka, alrededor del 50 a.C. (Dragonetti 2002).

3 Posteriormente, hacia el año 1871 y bajo el auspicio del rey Mindón de Birmania del Norte, el *Tripitaka* pali fue revisado, reeditado y grabado en 729 planchas de mármol. Luego, en 1954, tuvo lugar el Sexto Concilio -en Rangún, Birmania- con el fin de realizar una edición del *Tipitaka* impresa en máquinas modernas (Dragonetti 1967).

4 Del mismo modo, Walter Ong cuestiona la fidelidad de la transmisión oral en la India, pues es difícil probar la afirmación de que textos tan extensos pudieran haber sido transmitidos palabra por palabra a través de generaciones: "¿Qué fue conservado? ¿La primera recitación de un poema por su creador? ¿Cómo pudo repetirlo la segunda vez y cerciorarse de haberlo hecho palabra por palabra?". Además, este autor destaca que la memorización está sujeta a presiones sociales directas: los narradores cuentan lo que el público quiere o lo que puede escuchar (Ong 1982:70-71).

5 Este estilo es propio de la transmisión oral del budismo, pero probablemente no del discurso de su fundador pues, como apunta Smith (1963:123), "es difícil imaginar al Buda empleando las repeticiones estereotipadas y prosaicas que aparecen a menudo en los textos para ayudar a recordar más fácilmente la tradición oral".

6 Como señala Sorá (2003:24), "desde un punto antropológico e histórico la traducción, como actividad relativa a otras prácticas tales como la edición, la venta de libros, la lectura, puede ser un fenómeno económico, político". Por ejemplo, el gobernante del Tíbet consideró varias religiones posibles para que realizaran esta tarea "civilizadora" sobre su pueblo, hasta que finalmente se decidió por el budismo en el siglo VII de nuestra era (Dragonetti y Tola 2004). A partir de ese momento se dio un proceso de traducción que implicó una búsqueda de manuscritos canónicos en la India, y un trabajo conjunto de traductores tibetanos e hindúes, totalmente abocados a esa tarea bajo el patrocinio gubernamental. Con el tiempo, los grandes monasterios tibetanos llegaron a tener su propia imprenta (Blondeau 1990).

7 *Mahayana:* "Gran Vehículo", es el budismo que predomina en Tíbet, China, Japón y Corea. El *Teravada* ("Vehículo de los Ancianos") se ha desarrollado principalmente en el sudeste asiático.

8 El zen *soto* es el llamado zen silencioso, no utiliza formalmente los *koans* (problema sin lógica aparente sobre el que el discípulo medita) como en el zen *rinzai.*

[9] Es importante mencionar que cada escuela zen -*soto* o *rinzai*-, e incluso cada linaje dentro de una misma escuela, puede recuperar ciertos textos y relegar otros por cuestiones de tradición y enseñanza. Taisen Deshimaru presentó las obras anteriormente mencionadas como los textos fundamentales del zen, y en ese acto dejó de lado, por ejemplo, el *Sutra del Estrado* de Hui Neng, extremadamente conocido por las personas aficionadas al budismo y disponible en cualquier librería. Las obras mencionadas son las que nuestro grupo reconoce dentro de su tradición escrita como las más importantes y, como veremos más adelante, es sobre la base de ellas que se ha producido una nueva textualidad.

[10] Baumann (2001) utiliza esta expresión para el budismo *teravada* y Koné (2001) para el zen; en ambos casos en el marco de los países europeos.

[11] Otra cosa que descubre bien pronto un neófito es que la meditación zen a menudo dista mucho de ser una experiencia agradable -duelen las rodillas, la espalda, los tobillos-, algo de lo que no se habla mucho en los libros pero que es perfectamente conocido por todos los practicantes. (cf. Carini 2009).

[12] Existen varios más en el idioma original, el francés. Los libros en español son: *Shin Jin Mei, Poema de la fe en el espíritu*; *Hannya Shingyo, el sutra de la Gran Sabiduría*; *Kannon Gyo, el sutra de la Gran Compasión*; *La práctica del zen y cuatro textos canónicos zen*; *Shodoka, el canto del inmediato Satori*; *El zen de Dogen*; *El anillo de la vía*; *La voz del valle*; *El cuenco y el bastón*; *Zen y artes marciales*; *Zen y cerebro*; *Zen y autocontrol*; *La práctica de la concentración: El zen en la vida cotidiana*; *Autobiografía de un monje zen*; *Zen verdadero*; *y Preguntas a un maestro zen.*

[13] Los discursos que se ponen en juego para construir la imagen del maestro zen como un Buda vivo y actual, y que sustentan su jerarquía y autoridad, son analizados en Carini (2006a).

[14] No debemos dejar de mencionar que, si bien esta tarea -así como la casi totalidad de los trabajos voluntarios (llamados *samu* en términos nativos) que un miembro de un grupo zen puede realizar- no conlleva una remuneración monetaria, presenta una lógica de intercambio que implica un ascenso en la posición social del practicante. Al ser percibido éste por los demás miembros como activamente comprometido con actividades que promueven el crecimiento de la comunidad, es probable que aumente su capital social, y que pueda tomar decisiones o expresar opiniones sobre diferentes cuestiones organizativas, sociales y morales del grupo.

[15] Forma respetuosa de llamar a un maestro.

[16] Por ejemplo, uno de los miembros del equipo de trabajo que registra y transcribe las grabaciones de los *kusenes* del maestro Kosen tenía una mala opinión de otro miembro que corrigió material del último libro sin escuchar el audio al mismo tiempo, y que excluyó del producto final algunos “chistes sexuales” del maestro.

[17] Además, otro rasgo que vale la pena mencionar de la textualidad zen -consecuencia de la inmutabilidad de lo dicho- es que en ella están presentes versiones ligeramente diferentes de las mismas historias o cuentos tradicionales, lo cual se pone en evidencia justamente debido al hecho de que se la ha materializado en un registro escrito.

[18] Quizás uno de los motivos del aura de superioridad de la oralidad, al menos a nivel de las representaciones, sea que los textos carecen de cualidades fonéticas plenas, a diferencia del habla, en que se puede imprimir distintas entonaciones a la voz (Ong 1982:102). Uno de los rasgos carismáticos del maestro zen es la potencia de su voz, su cualidad fuerte y melodiosa. Escuchamos en nuestro trabajo de campo muchas veces comentarios respecto de lo extraordinarias que son la voz y la risa de del maestro Kosen. A su vez, éste ocasionalmente menciona lo “fuerte” que era la voz de Deshimaru. De todas formas, uno de los fundamentos simbólicos más importantes de todo este proceso de materialización escrita de la oralidad es la concepción de ésta como dotada de una cualidad hierofánica. En los fragmentos citados en este apartado se habla del *kusen* como “proveniente de lo más profundo de sí mismo” y, en última instancia, como surgiendo del vacío metafísico del budismo; aquí, como diría Chartier (2006:9), “el escrito tiene como misión conjurar la ansiedad de la pérdida”, en nuestro caso, posibilitar la conservación de las manifestaciones de lo numinoso mediante su registro y materialización en un soporte textual.

[19] De los cuatro restantes, dos practicaban en otras escuelas de budismo y luego se volcaron al zen, y los otros dos fueron introducidos por alguna persona cercana. Asimismo, en su estudio sobre el zen en Norteamérica, Preston (1988:41) indica que más de la mitad de sus entrevistados reconocen que la primera fuente de su conocimiento del zen fue la lectura de libros de Watts y Suzuki, entre otros. Los restantes fueron introducidos al zen por amigos o familiares.

[20] Existe entonces una relación entre las distintas clases de textos, las formas de apropiación de estos y la especificidad de su uso. En este sentido, siguiendo a Chartier (2006), se da un pasaje del lector extensivo

-el que lee numerosos escritos, con una mirada distanciada, en el marco de una lectura más extensa de textos sobre espiritualidad, pero que no practica meditación en una comunidad-, al lector intensivo, que se enfrenta a un conjunto limitado de textos, leídos y releídos, transmitidos de generación en generación, en una comunidad de práctica del zen. Esta manera de leer, como señala el autor, está impregnada de sacralidad y somete al lector a la autoridad del texto (Chartier 2006:196).

[21] Aquí seguimos los planteos de Anderson (1983), cuando señala que la lectura de los mismos textos crea de por sí la posibilidad de imaginar una comunidad. Con el capitalismo de imprenta se desató un nuevo poder en el mundo: el otorgado por la capacidad de leer y escribir y la concurrente producción a gran escala de proyectos de afinidad étnica que eran libres de la necesidad de una comunicación cara a cara.

[22] Además, el hecho mismo de que estos textos zen sean utilizados para leerlos en grupo y en voz alta es, siguiendo Ong, una huella de su oralidad. Lo mismo sucedió en Occidente, cuando "desde la antigüedad hasta el siglo dieciocho muchos textos literarios estaban destinados a la recitación pública, el leer en voz alta en la familia y en otros grupos pequeños era todavía común hasta principios del siglo veinte, hasta que la cultura electrónica reunió a estos grupos alrededor de la radio y la televisión, en lugar de, como se hacía antes, en torno a un miembro del grupo" (Ong 1982:153).

[23] En el sentido empleado para grupos de yoga por Strauss (2000), quien entiende las prácticas como medios de construir relaciones sociales y como modos de estar en el mundo que cruzan culturas y naciones; de este modo, las prácticas proveen las bases de estas comunidades.

[24] El alto capital de consagración -el poder de consagrar objetos- (Bourdieu 2003) del maestro zen también se ve reflejado en el poder de nombrar e inscribir legítimamente en distintos ritos y ceremonias, y en diferentes soportes materiales. Por ejemplo, el poder de dar nombre al novicio en la ordenación zen, el cual se inscribe en el *rakusú* (pequeño cuadrado de tela que se cuelga del cuello, que simboliza el manto de Buda, y que cada persona se cose por sí misma siguiendo un conocimiento tradicional transmitido por los más antiguos), la consagración de objetos rituales como el *kyosaku* -llamado "bastón de despertar", que se utiliza para golpear unos puntos de acupuntura en la espalda durante la meditación, a pedido del practicante, lo cual sirve para movilizar la energía bloqueada- mediante una caligrafía japonesa, y el *ketsumiaku* -rollo de papel que contiene los nombres de los maestros del linaje al cual pertenece una sangha zen; comienza con el Buda y termina con el maestro actual, y certifica la ordenación de un monje y su pertenencia a la "familia del Buda"- mediante el sello sagrado del maestro zen.

[25] No está de más mencionar que el aporte económico que la venta de libros, fotocopias y revistas provee a los grupos zen no es muy relevante aunque, indirectamente, la textualidad es soporte material de la comunidad al aumentar la membresía del grupo.

[26] Por ejemplo, en el *Zendo Betania* -que cuenta con alrededor de treinta miembros- desde hace unos dos años se empezaron a grabar digitalmente y vender los CD con los *teishos* ("exposición de la doctrina", análogo de *kusen*) del maestro Flores. Probablemente el siguiente paso sea que alguien se ocupe de pasarlos a papel y así facilitar su circulación y lectura. También el grupo *Viento del Sur* vende CD con los *teishos* de Daniel Terragno. La desaparecida Sangha Vimalakirti tuvo su libro, en el cual se registra la historia de su formación y se transcriben algunos de los *kusenes* de su maestro (Alcalde 1995). Y en el grupo actual *Ermita de Paja*, con una trayectoria más prolongada, se venden fotocopias de los *kusenes* y libros que registran las palabras de su maestro, Jorge Bustamante (1995, 2004).

[27] Ver al respecto el interesante trabajo de Carvalho (2005). La actividad textual de Dogen fue tan intensa y original que investigadores como Castro (2002) sostienen que él creó un lenguaje y un estilo discursivo propio: el "dogenés".

[28] El mismo Buda estableció la norma que señalaba que la enseñanza fuera traducida al idioma de cada lugar adonde llegara (Dragonetti 1967).

[29] Notemos que esta relación de movilidad y efervescencia textual es opuesta a la que existe en otras tradiciones religiosas. Especialmente en las llamadas "religiones del Libro", en las que la movilidad hacia nuevos contextos implica la imposición de un texto sagrado único y exclusivo.

BIBLIOGRAFÍA

Alcalde, Augusto
1995. *Como un burro mira un pozo: charlas en el sendero del budismo zen*. Córdoba, s/d.

Anderson, Benedict
1983. *Comunidades imaginadas: Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México, Fondo de Cultura Económica.

Appadurai, Arjun
2005. Memoria, archivo y aspiraciones. *Construir Bicentenarios: Argentina*. Buenos Aires, The New School.

Baumann, Martin
2001. Global Buddhism: developmental periods, regional histories, and a new analytical perspective. *Journal of Global Buddhism,* 2:1-43.

Benoit, Hubert
2001. *La doctrina suprema: el zen y la psicología de la transformación*. Buenos Aires, Troquel.

Blondeau, Anne-Marie
1990. Las religiones del Tíbet. En Puech, Henri-Charles (dir.). *Historia de las religiones* 9. México, Siglo XXI.

Borges, Jorge L.
2003. Siete Noches. *Obras Completas*, t. 3, 11ª ed. Buenos Aires, Emecé.

Bourdieu, Pierre
1971. Génesis y estructura del campo religioso. *Revue Francaise de Sociologie*. Vol. XII. Traducción CEIL-PIETTE, Buenos Aires, 2003.
1990. *Intelectuales, política y poder*. Buenos Aires, Eudeba.
2003. *Creencia artística y bienes simbólicos: Elementos para una sociología de la cultura*. Buenos Aires, Aurelia Rivera.

Bustamante, Jorge
1995. *De cara al muro: presencia del zen*. Buenos Aires, Lumen.
2004. *La eternidad del relámpago: el zen instantáneo*. Buenos Aires, Kier.

Carini, Catón E.
2005. Budismo local, budismo global: una recorrida por los grupos zen argentinos. *Rever*, año 5, n° 3:178-195.
2006a. Estrategias del poder sagrado. La construcción de la jerarquía y la autoridad en el budismo zen argentino. *Ciencias Sociales y Religión* 8: 155-172. Porto Alegre, Asociación de Cientistas Sociales de la Religión en el MERCOSUR.
2006b. El complejo ritual en grupos budista zen argentinos. *Actas del VIII Congreso Argentino de Antropología Social*. Salta: EDUNSa. Edición en CD Rom.
2007. Ritual y poder en los centros budistas zen argentinos. *Horizonte*, v.6, n.11: 71-88.
2009. La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. *Religião e Sociedade*, vol. 29, n. 1: 30-61.

Carvalho, José J.
2005. Raro como a flor de *Udumbara*: A influência crescente de Dogen no pensamento filosófico-religioso mundial. *III Congresso Internacional de Estudos Japoneses no Brasil*, UnB.

Castro, Aigo
2002. *Las enseñanzas de Dogen*. Barcelona, Kairós.

Chartier, Roger
2006. *Inscribir y borrar: cultura escrita y literatura (Siglos XI-XVIII)*. Buenos Aires, Katz.

Deshimaru, Taisen
1979. *La práctica del zen*. Barcelona, Kairós.

Dragonetti, Carmen
1967. *Dhammapada: La esencia de la sabiduría budista*. Buenos Aires, Sudamericana.
2002. *Udana: la palabra de Buda*. New Jersey, Yin- Shun Foundation.

Dragonetti, Carmen y Fernando Tola
1999. *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina: Saddharmapundarikasutra*. México, El Colegio de México, Asociación Latinoamericana de Estudios Budistas.
2004. *Curso de filosofía de la India*. Fundación Instituto de Estudios Budistas (FIEB), Buenos Aires.

Foucault, Michel
1999. *La arqueología del saber*. México, Siglo XXI.

Goody, Jack
1985. *La domesticación del pensamiento salvaje*. Madrid, Akal.

Goody, Jack y Ian Watt
1996. Las consecuencias de la cultura escrita. En: Jack Goody (comp.), *Cultura escrita en sociedades tradicionales*. Barcelona, Gedisa.

Herrigel, Eugen
1998. *Zen en el arte del tiro con arco*. 13ª ed. Buenos Aires, Kier.

Humphreys, Christmas
1962. *Budismo Zen*. Buenos Aires, CGFE.

Koné, Alione
2001. Zen in Europe: a survey of the territory. *Journal of Global Buddhism.* 2: 139-161.

Lachs, Stuart
1999. Means of authorization: establishing hierarchy in Ch'an / Zen Buddhism in America. *American Academy of Religion Meeting*. Boston.

Ong, Walter
1982. *Oralidad y escritura: tecnologías de la palabra*. México, Fondo de Cultura Económica.

Preston, David
1988. *The social organization of Zen practice*. Cambridge, Cambridge University Press.

Said, Edward
2002. *Orientalismo*. Madrid, Debate.

Smith, Harold
1963. El Budismo. En Edwin O. James (dir.). *Historia de las religiones* (2). Barcelona, Vergara.

Sorá, Gustavo
2003. *Traducir el Brasil: una antropología de la circulación internacional de las ideas*. Buenos Aires, del Zorzal.

Strauss, Sara
2000. Locating yoga. Ethnography and transnational practice. En: Vered Amit (ed.) *Constructing the Field: Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*. London and New York, Routledge.

Suzuki, Daisetz T.
1961. *Introducción al budismo zen*. Buenos Aires, Mundonuevo.

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

Tola, Fernando y Carmen Dragonetti
2003. *Aportes desde la filosofía de la India: multilateralidad, perspectivismo, tolerancia, inclusivismo, rechazo de todo etnocentrismo.* Buenos Aires, Fundación Instituto de Estudios Budistas.

Usarski, Frank
1998. Asimilaçâo religiosa mediante reencarnaçào? Reflexôes sobre o futuro de um grupo de budistas tibetanos no Brasil. *VIII Jornadas sobre Alternativas Religiosas na América Latina*, Sâo Pablo. Disponible en: http://www.fflch.usp.br/sociologia/posgraduacao/jornadas/papers/. Acceso20/08/2005.

Vogelmann, D. J.
1967. *El zen y la crisis del hombre*. Buenos Aires, Paidós.

Watts, Alan
1987. *El espíritu del zen*. Buenos Aires, Dédalo.

Weber, Max
1969. *Economía y sociedad*. México, Fondo de Cultura Económica.
1998. *Ensayos sobre sociología de la religión,* tomo 2. Madrid, Taurus.