UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
ESCUELAS DE CIENCIAS SOCIALES

TRABAJO DE GRADO

Presentado para optar al título de:

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA
(SOCIÓLOGO)

(Máximo 120 caracteres, incluyendo espacios y signos)

Título: **CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD DE PRACTICANTES DEL BUDISMO ZEN SOTO EN VENEZUELA. CASO: CENTRO ZEN DE CARACAS, DOJO DE SANTA MÓNICA**

Realizado por:
Marcel Perciante Carballo

Profesor guía: Antonio Suárez

RESULTADO DEL EXAMEN:

Este Trabajo de Grado ha sido evaluado por el Jurado Examinador y ha obtenido la calificación de :_____( ) puntos.

Nombre:_____Firma:_____

Nombre:_____Firma:_____

Nombre:_____Firma:_____

Caracas, 30 de Mayo de 2017

UNIVERSIDAD CATÓLICA ANDRÉS BELLO
FACULTAD DE CIENCIAS ECONÓMICAS Y SOCIALES
ESCUELA DE CIENCIAS SOCIALES
CARRERA: SOCIOLOGÍA

TRABAJO DE GRADO

CONFORMACIÓN DE LA IDENTIDAD DE PRACTICANTES DEL BUDISMO ZEN SOTO EN VENEZUELA. CASO: CENTRO ZEN DE CARACAS, DOJO DE SANTA MÓNICA.

Realizado por:

Marcel Perciante

Profesor guía:

Antonio Suárez

Caracas, 30 de Abril de 2017

DEDICATORIA

"Todos los seres surgen en el tiempo,

El tiempo los consume a todos continuamente,

El tiempo es el Señor quien posee el vajra,

Cuya naturaleza es esa de día y de noche"

Vimalapravā.

Dedico este trabajo a la memoria de tres personas muy especiales, a quienes no les alcanzó el tiempo de vida para verme ponerle el punto y final: A María Noel Scordamaya, mi abuela; a Juan Carlos Carballo, mi abuelo y a Castricio Gómez, mi padrino. Nos encontraremos de nuevo algún día más allá del comienzo y del fin.

AGRADECIMIENTOS

Finalmente quiero agradecer a todas aquellas personas que hicieron posible la realización de esta investigación con su participación, apoyo y colaboración directa o indirecta.

En primer lugar a mi querido Cesar. (Me dirijo a él): Si quisiera escribir cuánto agradezco tu presencia en mi vida, creo que no me alcanzaría el tiempo en vidas humanas para poder expresarlo todo. Si he tardado tanto en escribir esta tesis… imagina, ¡cuánto tiempo! Entre otras cosas, también tengo que agradecerte que me hayas ayudado en esto. Debo decir que realmente no habría sido posible sin tu apoyo. Así que ya sabes, ¡la deuda quedará saldada cuando podamos realizar el Dharmakaya!

A mis padres, Javier y Stella mis sostenedores y protectores. Incontables cosas tengo que agradecerles en mi vida, una de ellas es mi carrera universitaria y todo lo que en medio la hizo posible. A mi hermano Richard por su cariño y amistad, apoyo y comprensión. A mi Tía Magali y a mi Abuela Gloria por quererme tanto.

A mi Amigo y Hermano Andrés. Tú que realmente me apoyaste cuando me sentí perdido, sin tu ayuda no lo habría conseguido ¡Gracias!

A mi Tutor Antonio Suárez, por guiarme en el camino, siempre con buena disposición y gentileza. Gracias por ayudarme a pulir todo este proyecto de principio a fin.

A mi amiga Tania por su apoyo y por prestarme casi indefinidamente su grabador para realizar las entrevistas.

A Mercedes Sacco por sus grandes habilidades para enseñar en momentos importantes.

A todos mis hermanos de promoción, que a pesar de los años seguimos estando juntos. Y a mis muy queridos amigos: Choi, Marivi y Jenny, Luis Pacheco, Jesus Gabriel, Gabriel Dunia, Anna Chvanova, Alicia Lau, Tata, Raul, Eli, Paola cuya a mistad es tan valiosa para mí.

A todos los integrantes del Centro Zen de Caracas, especialmente en la época del Glorioso Dojo de Santa Mónica. Gracias a todas las personas que allí hicieron posible esta experiencia tan maravillosa de la que tendré por años y años, tela que cortar.

ÍNDICE GENERAL

DEDICATORIA ..... **III**

AGRADECIMIENTOS ..... **IV**

ÍNDICE GENERAL ..... **IV**

INDICE DE TÁBLAS ..... **VII**

RESUMEN ..... **VIII**

INTRODUCCIÓN ..... **- 1 -**

CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA ..... **- 4 -**

1.1 OBJETIVO GENERAL ..... **- 5 -**

1.2 OBJETIVOS ESPECÍFICOS ..... **- 6 -**

CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO ..... **- 7 -**

2.1. LAS CREENCIAS Y LOS RITOS RELIGIOSOS ..... **- 7 -**

2.1.1. EL MUNDO DE LO SAGRADO Y LO PROFANO ..... - 8 -
2.1.2. RITOS DE INICIACIÓN ..... - 8 -

2.2. DESARROLLO DE LA IDENTIDAD PERSONAL ..... **- 9 -**

2.2.1. EL "OTRO" Y LA IDENTIDAD ..... - 9 -
2.2.2. SOCIALIZACIÓN E INTERACCIÓN ..... - 9 -
2.2.3. IDENTIDAD Y CULTURA ..... - 11 -
2.2.4. EL SENTIDO Y LA SIGNIFICACIÓN ..... - 12 -
2.2.5. DEPÓSITOS SOCIALES DE SENTIDO ..... - 14 -
2.2.6. COMUNIDADES DE VIDA Y DE SENTIDO ..... - 15 -
2.2.7. SENTIDO E IDENTIDAD ..... - 16 -
2.2.8. EXTERNALIZACIÓN, OBJETIVACIÓN E INTERNALIZACIÓN. ..... - 17 -

2.3. MODELOS DE CONVERSIÓN RELIGIOSA ..... **- 18 -**

2.3.1. MODELO DE PRIVACIÓN ..... - 19 -
2.3.2. MODELO MULTI-CAUSAL ..... - 19 -
2.3.3. TIPO DE CONVERSIÓN PAULINA ..... - 19 -
2.3.4. MODELO DE REINTERPRETACIÓN O PLAUSIBILIDAD ..... - 20 -
2.3.5. MODELO DE REESTRUCTURACIÓN SIMBÓLICA ..... - 21 -
2.3.6. MODELO DEL CONVERSO ACTIVO ..... - 21 -
2.3.7. MODELO DE CONVERSIÓN MÚLTIPLE. ..... - 22 -

2.4. ELEMENTOS DE CONVERSIÓN E IDENTIDAD. ..... **- 22 -**

2.4.1. CRISIS PERSONAL Y BÚSQUEDA DE SENTIDO. ..... - 22 -
2.4.2. RACIONALIZACIÓN DE LAS NUEVAS CREENCIAS. ..... - 23 -
2.4.3. LA CONVERSIÓN COMO NARRATIVA VIVIDA. ..... - 24 -

2.4.4. EL PAPEL DE LOS GRUPOS PARA EL NUEVO CREYENTE. - 25 -
CAPÍTULO III. MARCO CONTEXTUAL - 26 -
3.1. ORÍGENES DEL BUDISMO - 26 -
3.2. EL BUDISMO FUERA DE LA INDIA. - 29 -
3.2.1. EL BUDISMO EN TÍBET - 30 -
3.2.2. EL BUDISMO EN CHINA - 32 -
3.2.3. EL BUDISMO EN JAPÓN: EL ZEN SOTO - 33 -
3.2.4. EL BUDISMO EN EUROPA Y AMÉRICA - 35 -
3.2.5. EL BUDISMO ZEN EN VENEZUELA - 36 -
3.3. LA INCORPORACIÓN DE LA DOCTRINA ZEN. - 37 -
3.4. LA LIMINALIDAD Y SUS FASES. - 42 -
3.4.1. PRÁCTICAS RITUALES PROPIAS DEL PERÍODO DE LIMINALIDAD - 43 -
3.4.2. ELABORACIÓN DEL KESA (LA COSTURA). - 43 -
3.4.3. EL SIMBOLISMO DE LAS VESTIMENTAS RITUALES - 43 -
3.4.4. LA SACRALIZACIÓN DE LOS ACTOS SIMPLES - 45 -
3.5. SANGHA: CARACTERÍSTICAS Y ORGANIZACIÓN - 47 -
3.5.1. CLASIFICACIÓN DE LAS SANGHAS - 49 -
3.5.2. PROCESO DE DEMOCRATIZACIÓN. - 49 -
3.5.3. PERFIL DE LOS INTEGRANTES DE LA COMUNIDAD - 50 -
3.5.4. ENTRE LA DIFUSIÓN Y EL PROSELITISMO - 50 -
3.5.5. LAS FORMAS DE PERTENENCIA A LA SANGHA - 52 -
3.5.6. LA AUTORIDAD ESPIRITUAL EN LAS COMUNIDADES BUDISTAS. - 53 -
3.5.7. LA ESTRUCTURA ADMINISTRATIVA - 53 -
CAPÍTULO IV. MARCO METODOLÓGICO - 55 -
4.1. TIPO Y DISEÑO DE INVESTIGACIÓN - 55 -
4.2. UNIDAD DE ANÁLISIS, POBLACIÓN Y MUESTRA - 56 -
4.3. CRITERIOS DE SELECCIÓN DE LA MUESTRA. - 56 -
4.4. TÉCNICA DE RECOLECCIÓN DE DATOS - 58 -
4.5. TÉCNICA DE ANÁLISIS DE DATOS - 60 -
CAPÍTULO V. ANÁLISIS DE DATOS: LA DINÁMICA DE LA IDENTIFICACIÓN - 62 -
5.1. FACTORES DESENCADENANTES DEL ACERCAMIENTO. - 62 -
5.2. ACERCAMIENTO A LA DOCTRINA BUDISTA - 72 -
5.3. EL PAPEL DE LOS GRUPOS - 83 -
5.4. LA TOMA DE DECISIÓN - 88 -

5.5. EL PROCESO DE SOCIALIZACIÓN ..... **- 90 -**

5.6. EL RITO DE INICIACIÓN ..... **- 93 -**

5.7. LA IDENTIDAD CONFORMADA ..... **- 103 -**

CONCLUSIONES ..... **- 109 -**

BIBLIOGRAFÍA ..... **- 116 -**

ANEXO: CUADRO DE TEMAS, CATEGORÍAS Y SUBCATEGORÍAS ..... **- 119 -**

INDICE DE TÁBLAS

TABLA 1: SELECCIÓN DE LA MUESTRA ..... - 58 -

RESUMEN

La presente investigación es un estudio de tipo descriptivo a través del cual se describe de qué manera es conformada la identidad de un practicante del budismo Zen. La introducción en occidente de las prácticas y creencias en las cuales se enmarca la religión budista es un hecho que ha sido escasamente observado desde la ciencia social, especialmente en Venezuela. Por lo que, como estudio sociológico, ofrece el producto de la observación de las dinámicas y organización de un grupo budista de la tradición Zen Soto describiendo el proceso de formación de la identidad de los practicantes. Se realizó un muestreo no probabilístico intencional de los integrantes del Centro Zen de Caracas aproximándose a la muestra por medio de entrevistas en profundidad semi-estructuradas con las que se exploró a través de la perspectiva de los actores, los procesos de formación de la identidad. De modo que, para tal fin se siguieron tres objetivos específicos a través de los cuales pudo ser posible esta intención. El primero de ellos fue identificar la motivación inicial y los factores sociales y situacionales que condicionan el acercamiento a la tradición budista, donde se identificaron los elementos que construyen en los sujetos dicha motivación. En el segundo, se describieron las dinámicas de interacción en el grupo que hacen compatibles la identidad personal para comprender cómo es adoptada la filosofía y estilo de vida del Zen, durante las cuales suceden los procesos de socialización, identificación y transición en el recorrido de los sujetos dentro del grupo. Finalmente, con el tercer objetivo se identificaron y enunciaron los elementos que conforman la identidad de los sujetos, tales como la identificación con la práctica del zazen, el kesa, la sangha, el grado de ordenación, la antigüedad en el grupo, el estigma positivo en la imagen de los sujetos ante los demás y el nombre zen con el que se identifica el sujeto en su nueva experiencia de vida.

Palabras claves: Identidad, budismo Zen, grupos sociales.

INTRODUCCIÓN

Hoy en día los individuos enfrentan un mundo que constantemente experimenta cambios. Algunos de estos cambios han sido el resultado de lo que la sociedad humana ha creado en relación a estilos de vida y las maneras halladas para mantenerlos en el tiempo. Ante la existencia de diferentes formas de vida social, se han generado consecuencias que van desde lo ambiental hasta procesos de gran complejidad social susceptibles de ser observados con gran interés, desde el ejercicio sociológico.

Una muestra de estas consecuencias son los procesos de globalización y todo el desarrollo tecnológico en medio, que los ha hecho posible. En ese sentido, resulta pertinente observar cómo las sociedades actualmente se encuentran estructuradas gracias a estos procesos de universalización de la cultura. Este hecho permite identificar en cualquier contexto la existencia de grupos sociales que se organizan en torno a un cúmulo de ideologías y creencias que pudieran no corresponder con las formas sociales, culturales y religiosas originarias del lugar. Una muestra de ello es la *Doctrina Budista*.

El cúmulo de enseñanzas espirituales conocido como Budismo tiene su origen en la realización espiritual del príncipe indio *Siddhartha Gautama,* hace aproximadamente 2500 años, quien luego sería conocido históricamente como Buda. Tras su fallecimiento, sus discípulos hicieron varios concilios y la enseñanza experimentó un proceso de reorganización grupal e institucionalización (Arrollo, 2013). Según Carini (2009), esta doctrina trascendió las fronteras de Asia, protagonizando un proceso socioreligioso de transnacionalización de prácticas y representaciones novedosas en occidente, donde su expansión es relativamente reciente y más lo es cuando de América Latina se trata. En este sentido, las escuelas del budismo que existen hoy en día viajan a bordo de las formas culturales de los países asiáticos que lo adoptaron como religión en el pasado. Bajo esta fundamentación la doctrina logró ir más allá de las fronteras de su contexto original llegando hasta Occidente.

La tradición del Budismo conocida hoy en día como *Zen Soto* presenta sus orígenes en China, aun cuando su desarrollo se dio dentro de la cultura japonesa. Este desarrollo logra darse gracias al viaje realizado por monje japonés *Eihei Dogen* a China en donde logra conectar con la transmisión sostenida por el maestro *Nyojo Tendo*. Esta transmisión es llevada luego más tarde a Estados Unidos por *Shunryu Suzuki Roshi* y *Maezumi Roshi,* y en 1967 llegó

a Francia gracias a *Taisen Deshimaru Roshi* quien se dedica durante quince años a la enseñanza de la práctica. Tras su muerte, muchos de sus discípulos como *Kosen Thibaut, Roland Rech* y *Etienne Zeisler* continuaron la transmisión del *Zen Soto* en Europa, Norteamérica y Suramérica. Es *Andre Lemort* quien entre 1988 y 1991[1] introduce el *Zen Soto* en Colombia y en Venezuela lo hace *Yves Carouget*. Ambos discípulos fueron ordenados por el mismo Maestro *Taisen Deshimaru Roshi* (KITAIDO, 2009).

El budismo cuenta con distintas tradiciones que se diferencian en dos elementos: en *primer lugar*, en la forma de presentar y practicar la enseñanza de Buda; y en *segundo lugar*, en la organización de los grupos. Ambos elementos forjan modos de interacción que contribuyen, directa e indirectamente, a la conformación de la identidad del practicante. Con el establecimiento de comunidades budistas en distintos países de Europa como Francia, Italia y España, y países de Suramérica como Colombia y Venezuela, se ha estimulado la producción de diversos estudios acerca de la expansión del budismo a occidente. Una muestra de ello son las investigaciones realizadas por Liliana Arroyo Moliner (2013) en su tesis doctoral *Espiritualidad, razón y discordias: El budismo ahora y aquí*, donde aborda el problema del trasplante del Budismo a España desde una perspectiva sociológica amplia en la cual la religión no es una cuestión separable del resto de la sociedad. Por su parte, Eduardo Carini (2011) ya ha observado desde un enfoque antropológico las dinámicas de un grupo de práctica budista presente en Argentina. Particularmente, en Venezuela se pueden mencionar dos investigaciones: en primer lugar, una investigación documental sobre el budismo ortodoxo de *Nichiren Dashonin* por parte de Tatiana Acosta Barrios y Marianella Delgado Castillo (1990); y en segundo lugar, la investigación de Guillermo Pérez (2009) quien realiza un acercamiento a una posible antropología del budismo de tendencia Mahayana y japonesa.

En Venezuela existen grupos de practicantes organizados en torno al budismo, uno de ellos es la *Asociación Zen de Venezuela* perteneciente a la tradición *Zen Soto* del linaje del mencionado Maestro *Taisen Deshimaru Roshi*. En este sentido, la presente investigación de corte descriptivo tiene el propósito de mostrar cómo se conforma la identidad de un practicante del budismo *Zen Soto* en la ciudad de Caracas. Para tal fin, fue imprescindible observar el desarrollo de dicho proceso desde la perspectiva de los actores. De ningún modo se trata de una investigación sobre religión o más específicamente sobre las características del budismo;

[1] Datos tomados de la Fundación para vivir el zen: www.fundaciónzen.org

se tratará el tema Budismo en tanto que el hacerlo ayuda al entendimiento de las características y el funcionamiento de muchos aspectos de las dinámicas del grupo en cuestión que inciden u operan en el proceso de desarrollo de la identidad de los practicantes miembros y además, ofrece un enfoque que permite comprender el funcionamiento y la organización de estas ideologías y creencias, que funcionan como foco estructurante de grupos sociales.

De esta manera, la investigación consta con una estructura de desarrollo en cinco capítulos. En el primer capítulo están planteados el objetivo general de la investigación, así como también los objetivos específicos de estudio. En el segundo capítulo, se abordan los elementos teóricos conceptuales referidos a la religión, identidad, y conversión. En el tercer capítulo se presenta un marco contextual sobre el budismo general, así como también los aspectos formales sobre la conversión al budismo Zen. En el cuarto capítulo, se describe en el marco metodológico la orientación de la investigación y las técnicas utilizadas para su desarrollo. El quinto capítulo se dedica al análisis de las entrevistas realizadas. Finalmente se presentan las conclusiones del estudio.

CAPÍTULO I. PLANTEAMIENTO DEL PROBLEMA

A través de uno se conoce a todos. A través de uno también se ve a todos.

Buda

Un aspecto idóneo a ser observado, dentro de la práctica del budismo *Zen Soto*, es el proceso a través del cual una persona -vista como un futuro miembro- reconfigura su identidad. Este proceso implica asumir, ordenar y resignificar las experiencias de vida según los esquemas que se va aprendiendo en el proceso interactivo con el grupo espiritual. En otras palabras, resulta pertinente comprender el proceso que lleva a una persona a convertirse en un practicante. Por lo tanto, la perspectiva más adecuada para observar este fenómeno es la de los propios actores.

A raíz de interacciones con quienes cuentan con varios años de práctica en el grupo, y sin perder de vista cómo es y cómo ha sido el proceso de integración de las personas que asisten por primera vez, se ha detectado la existencia de ciertas etapas que experimentan las personas una vez que deciden participar en las actividades que se realizan en el grupo o que buscan pertenecer al mismo, entre las que pudieran nombrarse: A. El *contacto inicial* con el budismo o con técnicas de meditación antes de asistir al *dojo*[2] por primera vez, B. El *primer contacto con el grupo*, C. La *participación en las sesiones* semanales de práctica, D. La *asistencia a los días de práctica intensivos*, E. *La decisión de ordenarse* como practicante formal, F. La *participación en el taller de costura*, G. *La participación más activa* en las actividades, ceremonias y adopción de responsabilidades con el grupo, entre otros.

---

[2] **Dojo**: Salón donde se realiza la práctica de meditación.

Según Ritzer (2002) la exploración de estas etapas ofrece la posibilidad de prestar atención a dos formas de interacción: por un lado se encuentra la interacción no simbólica que no requiere de un proceso mental; por otro lado está la interacción simbólica que implica la presencia del pensamiento y al proceso de socialización en el que se aprenden los significados de los objetos. A su vez, según Toro (1996) se debe prestar atención al desarrollo interactivo del yo, donde el conjunto de tradiciones, normas, símbolos y valores que forman parte de una sociedad, se mantienen mediante el aprendizaje la interiorización y la transmisión entre las personas que forman parte de ella.

Según Doménech, Iñiguez, y Tirado (2003), en el contacto que se establece entre la persona y los objetos se constituyen los límites de la realidad. Por lo tanto, por medio de la experiencia que se da con su cuerpo el sujeto toma la información del mundo que lo rodea. Observar como sucede este proceso es clave en la exploración del fenómeno de la identidad; una identidad que en este caso construye una persona en torno a un grupo al cual pertenece o comienza a pertenecer.

En resumen, la pregunta que guía la presente investigación se orienta a averiguar *¿De qué manera es conformada la identidad de un practicante en un grupo de budismo Zen de la ciudad de Caracas?* Para dar respuesta a esta interrogante, se es necesario tocar las áreas conceptuales de la teoría de la identidad y desarrollo interactivo del *yo* respectivamente. Debido al enfoque cualitativo de la investigación, la recolección de datos se desarrollará por medio de la entrevista a profundidad semiestructurada, acompañada del respectivo análisis buscando abordar los siguientes objetivos:

1.1 Objetivo general

Describir el proceso a través del cual es conformada la identidad de un practicante del budismo Zen en la ciudad de Caracas, Venezuela.

1.2 Objetivos específicos

A. Identificar la motivación inicial y los factores sociales y situacionales que condicionan el acercamiento al grupo budista.

B. Describir las dinámicas de interacción en el grupo que hacen compatibles la identidad personal para comprender cómo es adoptada la filosofía y estilo de vida del Zen.

C. Enunciar los elementos que conforman la identidad de un practicante de budismo Zen

CAPÍTULO II. MARCO TEÓRICO

Deja que las distracciones se desvanezcan cual nubes que desaparecen en el cielo.

Milarepa

El presente capítulo tiene como finalidad revisar los elementos teóricos disponibles para abordar los temas emergentes, a fin de arrojar luz en el proceso que busca ser estudiado.

2.1. Las creencias y los ritos religiosos

Emile Durkheim en su trabajo *Las formas elementales de la vida religiosa* (1982), explica que los fenómenos religiosos pueden ser ubicados en dos categorías principales: las creencias y los ritos. Donde las creencias son estado de la opinión y consisten en representaciones y los ritos son modos de acción determinados que se distinguen de otras prácticas humanas, como por ejemplo las prácticas morales, precisando la naturaleza de su objeto. Las reglas establecen al igual que el rito, maneras de actuar, pero que se dirigen a objetos de un género diferente.

En este caso el objeto del rito es la confianza en la práctica concienzuda de la Vía de Buda, lo que representa la creencia. A través del rito se hace efectivo el abandono de la vida anterior a la práctica del budismo (mundo profano), la adopción pública de los preceptos o reglas y de un nuevo sentido proporcionado por la enseñanza de Buda junto a la adscripción a un linaje que tiene su origen en el mismo Buda histórico (dimensión de lo sagrado). De este modo la naturaleza especial del objeto del rito queda expresada en la creencia.

2.1.1. El mundo de lo sagrado y lo profano

Para clasificar las cosas en el mundo del hombre, todas las creencias religiosas disponen de dos categorías opuestas; estas son la de lo profano y lo sagrado.

Las creencias, los mitos, las leyendas son representaciones o sistemas de representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas. Pero los dioses y los espíritus no son las únicas cosas que pueden pertenecer a lo sagrado, también una piedra, un árbol, una fuente, un guijarro, un tronco de madera o una casa, pueden ser sagrados. De este modo, aquello que establece la condición de lo sagrado es algo que no puede determinarse ya que es un factor variable en las distintas religiones (Durkheim, 1982), como lo es en el caso del budismo: "Es por eso que el budismo es una religión: a falta de dioses, admite la existencia de cosas sagradas, a saber *Las Cuatro Santas Verdades* y las prácticas que derivan de ellas." (Durkheim, 1982, pág. 41)

Observándose la condición de las cosas profanas, explica Durkheim (1982), pareciera que lo que la establece es el lugar que generalmente les es asignado en la jerarquía de los seres, pero este criterio es demasiado general y poco preciso. No es suficiente, argumenta el autor, que una cosa esté subordinada a otra para que la segunda sea sagrada en relación a la primera, de modo que la mejor forma de definir lo sagrado en relación con lo profano es por su *heterogeneidad*; y lo que hace que esta última sea suficiente para establecer esta clasificación es que la misma es *absoluta*. Estas dos categorías son géneros separados, dos dimensiones que no comparten absolutamente nada.

Las cosas sagradas son todos aquellos elementos que las reglas y normas protegen y aíslan; mientras que lo profano es aquello a lo cual le es aplicado la prohibición y las reglas con el fin de mantenerlo a distancia. (Durkheim, 1982)

2.1.2. Ritos de iniciación.

Aunque lo profano y lo sagrado no tengan nada en común, es posible el tránsito de uno de estos mundos al otro, pero este paso no es tan sencillo, requiere de una metamorfosis por parte de quien emprenda este viaje; lo que deja más en evidencia la dualidad esencial entre estas dos dimensiones.

La necesidad de una verdadera transformación es demostrada sobre todo por los ritos de iniciación, como lo es en este caso la ordenación en el budismo zen. Una iniciación, tal como lo explica Durkheim (1982), es una serie de ceremonias que tienen por objeto introducir, a

quien atraviesa por ella, de una dimensión a otra y en este caso de la vida secular a la religiosa: El individuo sale por primera vez del mundo puramente profano, donde ha transcurrido su vida hasta ese punto, para entrar al linaje sagrado de la enseñanza de Buda.

La siguiente explicación ejemplifica el profundo nivel de la metamorfosis que atraviesa, en este caso un joven por medio de una iniciación en el mundo religioso: "Se dice que el joven muere en ese momento, que la determinada persona que era deja de existir y que otra, instantáneamente sustituye a la precedente. Renace bajo una nueva forma" (Durkheim, 1982, pág. 43)

2.2. Desarrollo de la identidad personal

2.2.1. El "otro" y la identidad.

Para hablar de identidad resulta importante primero mencionar las perspectivas que han estudiado a profundidad el desarrollo del *Self* como el interaccionismo simbólico, en la cual, a diferencia de la psicología social tradicional, da prioridad a lo social sobre lo referente a la mente individual.

Doménech, Iñiguez & Tirado (2003) Comentan que la capacidad del ser humano para observarse a sí mismo como un objeto separado en un tiempo y espacio específico, se puede dar cuando este se enfrenta a un "Otro". Así el mundo surge en la experiencia que se da a través de los sentidos en el contacto que se establece entre la persona y los objetos construyéndose constituyen los límites de la realidad. A través de la experiencia que se da con su cuerpo, el sujeto toma información del mundo que lo rodea.

Por otra parte, un concepto importante aquí es la generación del "Yo" y del "Mi". En el "yo", que es el aspecto creativo del self y donde se encuentran nuestros valores más importantes, se da lo que todos buscamos que es la realización del self y el "mi" es el conjunto organizado de actitudes del "Otro" que las personas asumen o integran (Ritzer, 2002).

2.2.2. Socialización e interacción.

El desarrollo del "self" se da a través del contacto con un "Otro", de la relación del propio cuerpo con el ambiente. Para relacionarnos con el "Otro" es necesario ser conscientes de este último y observarnos a nosotros mismos a través de la mirada del "Otro". Esta forma de auto-

percepción es llamada en interaccionismo simbólico: “adoptar el rol o actitud del otro”; este concepto es el núcleo de lo que se define como “*socialidad*”. Las personas pueden interiorizar el papel de los objetos, pero para que realmente pueda darse ese proceso de interiorización, resulta necesario que el sujeto este físicamente en contacto con estos objetos; y al entrar en contacto físico con los “objetos sociales” encontramos una cierta resistencia la cual representa una oportunidad para aprehender desde el punto de vista del propio objeto. (Doménech, Iñiguez, & Tirado, 2003)

> Los objetos son la oportunidad de descubrirnos, de experimentarnos. Y nosotros somos la posibilidad de que los objetos, a su vez, sean, porque la respuesta del objeto y mi propia respuesta hace que lo conceptualice como algo con un interior y una naturaleza inherente; la resistencia del objeto significa que es algo más que un conjunto de superficies: es una estructura con interioridad. (Doménech, Iñiguez, & Tirado, 2003, pág. 25)

Esta perspectiva establece dos formas de interacción: En primer lugar, se habla de la “interacción no-simbólica” en referencia al tipo de interacción no requiere de un proceso mental; en donde un gesto de un objeto provoca automáticamente un gesto en el otro objeto sin que exista algún proceso mental. En segundo lugar, la interacción simbólica, que implica la presencia del pensamiento. (Ritzer, 2002)

Así mismo explica el autor (2002), el mencionado enfoque hace una distinción entre tres tipos de objetos: los objetos físicos como un carro, un edificio; objetos sociales, por ejemplo un profesor o un monje budista y objetos abstractos que se refiere a principios morales o las ideas. Además, explica que los objetos son cosas que se pueden encontrar en el mundo y en cualquier lugar, lo más importante es como las personas definen estos objetos. Por ejemplo, una estatua de Buda constituye un objeto diferente para un monje Zen, para un escultor, un poeta, o cualquier otra persona.

Durante la socialización, se aprenden los significados de los objetos y existe un gran número de objetos que poseen significados comunes para las personas, sin embargo es posible que cada sujeto tenga un significado diferente de los objetos.

Finalmente, Erving Goffman (1959) establece una concepción del *self* desde el punto de vista de la dramaturgia, es decir, considera al *self* como un efecto dramático que surge difusamente en la escena representada. En la línea de esta relación que establece con el teatro, propone conceptos fundamentales como “fachada”, donde distingue dos elementos

importantes: el medio, que se refiere al escenario físico que rodea a los actores para su presentación teatral, y sin el cual no puede ser posible actuar. Por ejemplo, los practicantes Zen necesitan de un espacio de meditación, dojo o templo para practicar en comunidad. Igualmente habla de la fachada personal, que tiene que ver con las características propias del personaje a representar. Con respecto a este último concepto, señala que la fachada personal puede dividirse a su vez en apariencia y modales o formas de comportamiento.

Otro aspecto a mencionar tratado por (Goffman E. , 1995), son las formas de estigmatización que suceden cuando existe una disparidad visible o no, entre lo que una persona debería ser y lo que realmente es. Este autor trata de reflejar por ejemplo, que no sólo aquellos que tienen una característica física distinta o signo imposible de ocultar, tienen un estigma, sino que todos poseemos un estigma, en este caso negativo, en la medida en que tengamos alguna característica de nuestra identidad que no sea bien vista por el "Otro" y tengamos que vernos obligados a ocultarla con el fin de conseguir aprobación. Así como también poseer un estigma positivo si la característica es aprobada y aceptada.

Goffman (1995), fue más allá de las situaciones cotidianas para hallar los esquemas de interpretación que permiten a las personas comprender, identificar y etiquetar o categorizar el mundo que les rodea. Sin embargo, cabe destacar que el propio autor precursor del enfoque dramatúrgico, reconoce que el teatro también posee limitaciones como metáfora para la vida cotidiana. Finalmente, otro punto relevante para este trabajo es la importancia que le da el autor al ritual, ya que este: "es uno de los mecanismos clave por el que la vida cotidiana en particular, y el mundo social en general, se hacen ordenados y adquieren consistencia". (Ritzer, 2002, pág. 268).

2.2.3. Identidad y cultura.

Tal como lo señala Josep Toro (1996), resulta importante comprender que la cultura es la base de la identidad, entendiendo la cultura como el conjunto de tradiciones, normas, símbolos y valores que forman parte y crean una sociedad y que se mantienen mediante el aprendizaje, la interiorización y la transmisión entre las personas que forman parte de ella.

De igual forma Gilberto Giménez señala que la identidad no es más que "el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva" (1997, pág. 2). Este autor, explica que las cosas sólo pueden ser distinguidas o categorizadas considerando los rasgos observables desde la visión de un observador externo. Sin embargo, cuando nos referimos a

personas, la capacidad de distinguirse de otros pasa primero por la interacción y reconocimiento de otras personas. Es decir, no sólo se estaría hablando de rasgos distinguibles cuantitativos, sino que las personas poseen una identidad cualitativa que se mantiene y se manifiesta a través de la interacción y comunicación social. "Toda identidad (individual o colectiva) requiere la sanción del reconocimiento social para que exista social y públicamente" (Giménez, 1997, pág. 3).

Este autor considera que existen tres factores importantes en la identidad de las personas:

1. La pertenencia a una pluralidad de colectivos. Se constituyen como aquellos círculos o grupos a los que el individuo pertenece, lo cual implica la interiorización del complejo de significados y de símbolos de la colectividad.
2. La presencia de un conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales (valores, creencias, ideologías, entre otros).
3. Una narrativa biográfica que recoge la historia de vida y la trayectoria social de la persona.

> El individuo se ve a sí mismo y es reconocido como perteneciendo a una serie de colectivos, como siendo una serie de atributos y como cargando un pasado biográfico histórico incanjeable e irrenunciable" (Giménez, 1997, pág. 5).

2.2.4. El Sentido y la Significación

La *Significación* es el elemento motivador del comportamiento humano. El individuo que pasa por un proceso de socialización como persona, desarrolla en su conciencia el sentido. Este proceso de individuación o construcción de la identidad personal forma parte característica del ser humano y existe una multiplicidad de significaciones de las experiencias y de la existencia. Las experiencias consideradas individualmente no tendrían sentido. Sin embargo, la conciencia humana tiene la capacidad de encontrar la relación que existe entre las experiencias particulares con otras experiencias propias de la persona, constituyéndose un nivel primitivo de sentido. El sentido es así, una forma de consciencia que existe a través de la interdependencia de las experiencias del sujeto, dicho de otro modo, es la conciencia de que ciertamente, existe una relación entre la diversidad de experiencias (Berger & Luckmann, 1997).

Cada experiencia está relacionada con otras experiencias; tal como lo explican Berger & Luckmann (1997), esquemas de experiencias, que se han desarrollado debido a muchas procesos de aprendizajes anteriores. Los componentes del sentido de nuestra vida cotidiana, son consecuencia del funcionamiento múltiple de la conciencia. En este momento se podría hablar del doble sentido de la acción y del acto. Un acto ya ejecutado tiene sentido cuando se observa de manera retrospectiva y la acción es orientada por una perspectiva determinada hacia un objetivo que ya se ha considerado con anterioridad. Esto permite observar que el sentido alcanza niveles superiores, lo que permite tomar decisiones que se reevalúan en función de nuestros valores y de los objetivos deseados; considerando además la deseabilidad y los pasos que se debe realizar para alcanzar los objetivos. Las acciones pueden entenderse como el cumplimiento de normas generales, ejecución o desafío ante una norma que se ha establecido socialmente. Esa característica dual del sentido, impregna toda acción, pero puede ocurrir que esas características estén poco claras en nuestro día a día.

El sentido de la acción social y las relaciones sociales, comparten esta estructura del sentido pero puede asumir además diferentes dimensiones: puede ser directa o indirecta, mutua o unilateral, puede estar dirigido a obtener una respuesta o no. Además, que no se puede señalar a un sujeto aislado. Es importante comprender que los niveles más elementales de sentido pueden desarrollarse por la experiencia propia de una persona, pero los niveles más elevados o complejos de sentido, están condicionados por la objetivación del sentido subjetivo en la acción social y por las conexiones que el individuo puede hacer de las experiencias y esquemas en el contexto social. Incluso las tradiciones sociales, están vinculadas con el sentido de la experiencia individual. El sentido de una experiencia o cualquier acto se da como consecuencia de la acción consciente de un sujeto para responder o resolver un problema, en relación directa con su contexto social. Los problemas que ocurren en la vida de los individuos también ocurren en la experiencia de otras personas y las soluciones a estos problemas no sólo se dan de manera subjetiva, sino que también es intersubjetivamente relevante. Las soluciones que se dan a través de la interacción social quedan disponibles para otros. De esta manera, personas diferentes logran hallar soluciones similares y reaccionan de igual manera a desafíos similares. (Berger & Luckmann, 1997)

2.2.5. Depósitos sociales de sentido

La estructura de los depósitos sociales de sentido está determinada por la proporción que se da entre el conocimiento general accesible y el conocimiento de los especialistas, que es de acceso restringido. La parte que corresponde al depósito de sentido y que es de conocimiento general forma el punto central del sentido común cotidiano, en el cual el individuo debe hacer frente al entorno social de la época. La estructuración de valores supraordinales se convierten luego en sistemas de valores. Esta estructura regula el comportamiento del individuo en su estrecha relación con la comunidad, en la vida cotidiana, en superación de crisis y en su relación con una realidad que va más allá de la vida cotidiana. De igual manera, esta estructura de valores supraordinales y los sistemas de valores que dan sentido a la existencia, es mucho más evidente en un esquema que integra modelos de acto en los diferentes contextos y los organiza en una proyección de sentido que va desde el nacimiento hasta la muerte. Este esquema de sentido relaciona la totalidad de una vida con una época que trasciende a la existencia concreta de un individuo. (Berger & Luckmann, 1997)

La función de las instituciones es acumular sentidos y ponerlos a disposición del individuo para sus acciones en situaciones particulares y para todo su comportamiento de vida. Tal como lo señalan Berger & Luckmann (1997), esta tarea de las instituciones tiene que ver con la función del individuo como consumidor, pero también dependiendo de cada caso, con su función de productor de sentido. Con la educación y adoctrinamiento directo se trata de asegurar que el pensamiento y las acciones del individuo se rijan bajo las normas básicas de la sociedad. Con el control y la censura de todo lo que se dice, enseña y predica a nivel público, se procura impedir la transmisión de opiniones disidentes. El sentido de las acciones y de la vida es una norma incuestionable de aplicación general. Por otra parte, las reservas de sentido son contenidas y mantenidas en depósitos históricos de sentido desde donde pueden ser administradas por las instituciones. La acción del individuo es guiada por el sentido objetivo proveniente de los cúmulos sociales de conocimiento y transmitidos por las instituciones por medio de la coerción que estas ejercen. En este proceso el sentido objetivado mantiene una relación constante con el sentido constituido subjetivamente y con proyectos de acción individual. También es importante destacar que, el sentido puede ser agregado a la estructura intersubjetiva de relaciones sociales en la cual actúa y vive el individuo.

El niño se incorpora desde un comienzo al ámbito de las relaciones sociales: con sus padres y con otras personas importantes. Las relaciones se trasforman progresivamente en actos regulares, directos y recíprocos. En rigor el niño es incapaz de realizar una acción en la acepción amplia de la palabra. Aún así, como organismo individuado dispone las capacidades corporales y de conciencia inherentes a la especie humana, las que emplea en su comportamiento frente a los demás. La acción de otras personas respecto del niño está determinada en gran medida por esquemas de experiencias y acto extraído del depósito social de sentidos. El niño aprende, de una manera progresiva, a comprender y entender el sentido de las acciones de su contraparte. De este modo es capaz de percibir los actos de los demás como actos típicos a la luz de patrones históricos de experiencia y acto. El niño se sitúa a sí mismo en relación con las reservas sociales de sentido. Durante este proceso desarrolla progresivamente su identidad personal (Berger & Luckmann, 1997).

2.2.6. Comunidades de vida y de sentido

En la sociedad, las personas nacen y se educan dentro de comunidades de vida, que a su vez son en diferentes grados, comunidades de sentido. De modo que si incluso no se contara con una reserva de sentido compartida, universal y adaptada a un sistema de valores especifico y delimitado, pueden también construirse concordancias de sentido dentro de las comunidades, o extraerse del depósito histórico de sentido. Es característico de las comunidades de vida la acción que es directamente reciproca y que se repite frecuentemente en contextos de relaciones sociales duraderas donde los involucrados confían en la perdurabilidad de comunidad. La forma básica y universal de las comunidades de vida la constituyen aquellas en las que uno nace. Así mismo, también existen comunidades de vida en las que uno puede integrarse o ser adoptado. Algunas comunidades de vida se constituyen al adaptar la vida del sujeto con la intención de prolongar las relaciones sociales y otras requieren de una iniciación; como por ejemplo, las ordenes sagradas que se constituyen como comunidades de sentido. Dentro de las comunidades de vida se da por supuesto la preexistencia de un grado mínimo de sentido compartido y podría centrarse únicamente en la coincidencia del sentido objetivo de los esquemas de la acción social cotidiana. Pueden estas también querer conseguir la armonía total en todos los niveles del sentido, incluyendo las categorías completas de la conducta de vida, tal como sucede, de hecho, en algunas órdenes monásticas. Sin embargo, es común que

la mayoría anhelen un grado de sentido compartido que se sitúe de alguna manera entre el nivel mínimo y el nivel máximo de coincidencia (Berger & Luckmann, 1997).

2.2.7. Sentido e identidad

En ciertas circunstancias es posible que pudieran existir inconvenientes en la construcción intersubjetiva de la identidad personal, los cuales constituirían lo que podría definirse con el término de crisis subjetiva de sentido. Como mencionan Berger & Luckmann (1997), si las acciones de un individuo se ven confrontadas constantemente con reacciones incongruentes por parte de sus referentes, este podrá distinguir con dificultad el sentido social objetivo de sus acciones, o en el peor de los casos, será incapaz de hacerlo. Si como reacción a su comportamiento el sujeto no recibe respuestas razonablemente coherentes a la pregunta (¿quien soy yo?), entonces le resultará muy difícil cualquier tipo de orientación en el sentido objetivo o subjetivo. La fortaleza de una persona puede verse comprometida aun cuando su identidad haya sido estructurada sin problemas si más adelante se enfrenta a una incongruencia persistente y sistemática en la forma en que sus acciones se reflejan en la de los demás.

Pueden también existir en estas sociedades sistemas de valores provenientes de la tradición; reservas de sentido que provienen del pasado. Estos sistemas de valores son objetivados en el cúmulo de conocimiento social y es administrado por instituciones especializadas. Las instituciones religiosas proporcionan categorías racionales de valor para la conducta de vida. Estas transmiten categorías de orden superior capaces de comunicar sentido a toda la conducta de vida y en la ausencia de competencia de otros sistemas de valores, estas categorías pueden no ser vinculantes ni impuestas a la población. Las comunidades de vida que cuentan con relativa estabilidad, pueden resguardar a sus miembros de posibles crisis de sentido. La estabilidad es de suma importancia para la función que cumplen esas comunidades en la formación coherente de la identidad de los sujetos que, de este modo, pueden ser protegidos de potenciales crisis de sentido. (Berger & Luckmann, 1997)

Berger y Luckmann explican que la relación dialéctica entre la pérdida de sentido y la nueva creación de sentido, o en otras palabras, entre la erosión de sentido y su reconstitución, puede verse con más claridad en el caso de la religión; un importante patrón global de experiencias y valores, estructurado sistemáticamente y con gran riqueza de sentido. Solapándose según lo exigen las expectativas sociales, las comunidades de vida y de sentido

permiten que la vida social y la existencia del individuo sigan su curso casi dadas por supuesto. Esto no quiere decir que de este modo los sujetos no tengan problemas de vida y que estén necesariamente conformes con su destino, pero al menos estos últimos "saben" algo acerca del mundo, cómo comportarse en él, qué es lo que razonablemente puede esperarse, y por último, también saben quiénes son.

Por medio de la teoría de las instituciones de Gehlen y la psicología social de George Herbert Mead, es posible afirmar que las consciencias de los sujetos internalizan los que podrían llamarse "programas" institucionales los cuales dirigen el comportamiento del individuo como si se tratara del sentido que los propios individuos dan a sus acciones. Estos "programas" son internalizados mediante procesos múltiples: en primer lugar, por medio de la socialización primaria, en la cual se sientan las bases para la formación de la identidad personal y en segundo lugar, en la socialización secundaria, donde se orienta al individuo hacia los roles de la realidad social. A través de este proceso socializatorio, las estructuras de la sociedad se transforman en estructuras de la consciencia; de modo que, los sujetos no sólo se comportan de acuerdo a sus roles, sino que la forma en que piensan, sienten y se conciben así mismos se corresponde naturalmente, a la conducta propia de su rol. (Berger & Luckmann, 1997)

2.2.8. Externalización, Objetivación e Internalización.

Resulta importante comprender aquí, que la sociedad, tal como lo señala Peter Berger: "es un fenómeno dialéctico que reacciona constantemente sobre su productor" (Berger P. , 1969, pág. 13). Este proceso fundamental de la sociedad pasa por tres momentos o etapas; ellos son: la externalización, la objetivación y la internalización. Solo si se logran comprender juntos estas etapas, puede alcanzarse una idea acertada de la sociedad.

En primer lugar, se podría decir entonces que, según lo explicado por el autor, la externalización es una vuelta constante del hombre hacia el mundo, en acciones, ideas, visiones y relación con otros. En segundo lugar, la objetivación es la compresión de que esta ideología y visión del mundo es un hecho irrefutable externo a ellos y diferente de ellos. Esta objetividad de la sociedad puede extenderse a las instituciones, los roles y las identidades que existen como fenómenos con realidad objetiva en el mundo social. Las instituciones imponen sus pautas que han sido definidas previamente sobre el individuo en diferentes ámbitos de su vida. La misma objetividad posee los roles que se esperan del individuo, por ejemplo los roles

de un monje Zen o el de un practicante no ordenado, están definidos objetivamente y de esta manera el individuo llega a representar "las objetividades institucionales" las cuales son aprehendidas por el sujeto. "La sociedad no solo asigna al individuo un conjunto de roles, sino también una identidad establecida" (Berger P. , 1969, pág. 27).

En tercer lugar, la internalización es la apropiación o adentramiento de esa realidad social por parte de las personas, quienes pueden transformarla nuevamente de estructuras del mundo objetivo en elementos del mundo subjetivo. Es posible añadir que la formación dialéctica de la identidad se da también a través del lenguaje, los individuos se transforman en aquello que es considerado por los otros a través de la comunicación.

Finalmente, la persona que participa y asiste a un grupo de meditación Zen, en interacción constante con practicantes nuevos y antiguos, va asimilando una serie valores, pautas, visión del mundo y tradiciones con lo que progresivamente va construyendo su identidad como practicante del budismo Zen. Tal como lo menciona Berger: "La sociedad llega a ser un producto humano por la externalización, se convierte en una realidad sui generis por la objetivación y es por la internalización por lo que el hombre es un producto de la sociedad" (Berger P. , 1969, pág. 15).

2.3. Modelos de Conversión Religiosa

Los lineamientos teóricos desarrollados por Berger y Luckman (1975) entre otros autores, proporcionan las bases para comprender a la *conversión* como fase inicial en lo referente a la conformación de la identidad de un practicante de budismo Zen. Los miembros del grupo de práctica abordados tienen en común la vivencia de algún acontecimiento que puede ser contemplado dentro de los procesos de *conversión religiosa*. Si bien es importante aclarar, que emplear estos lineamientos no hace de esta investigación una aproximación a una sociología de la religión, es fundamental destacar que el término *conversión* ha llegado a tener significados variados para diferentes investigadores. Pero según Garma (2004), es útil la utilización del término *conversión* para hacer referencia en el discurso de los creyentes al aspecto del cambio de vida a través de una modificación drástica, la adopción de una nueva fe y en los siguientes párrafos se expondrán los modelos teóricos de conversión estructurados por dicho autor para su investigación.

2.3.1. Modelo de Privación

El siguiente modelo considera la conversión religiosa a partir de los factores sociales que la propician. Este enfoque fue estereotipado como el *modelo de la privación* por suponer que los conversos eran sectores o personas sujetas a algún tipo de situación de sufrimiento y carencia. La teoría de la privación podía explicar el origen de los movimientos religiosos y las conversiones iniciales, pero quizás no serviría para comprender completamente cómo las personas se convertían a las asociaciones religiosas ya institucionalizadas y socialmente reconocidas.

Este hecho deja claro entonces que es importante evaluar con cuidado las críticas al modelo de la conversión por privación porque no sería correcto dejar de lado la causalidad de los factores sociales. De este modo, muchos conversos a nuevas religiones provienen de un contexto de marginación o privación, tanto por su pertenencia a sectores subordinados, como por experiencias de vida que los han afectado en su adaptación a la sociedad mayoritaria. El problema, como lo indica el autor es que también ciertos conversos no comparten estas características y la conversión en estos casos no puede ser explicada por medio de una teoría basada exclusivamente en el modelo de privación. (Garma, 2004)

2.3.2. Modelo Multi-Causal

El siguiente modelo toma en cuenta como elementos explicativos, tantos los factores sociales como los individuales que tienen relación con las historias de vida de los sujetos en cuestión. El modelo emplea el término de *adhesión religiosa*, que es mucho más amplio en su alcance haciendo distinción también entre las razones explicitas de los conversos y las razones implícitas de los analistas. En las primeras influyen más los factores individuales y en los segundos los sociales. En relación a esto es útil tomar en cuenta ambos elementos, pero tal como considera también el autor, ha habido quizás demasiado énfasis en los aspectos sociales, tanto que se ha llegado a dejar a un lado los aspectos que tiene relación con lo que el individuo dice y siente.

2.3.3. Tipo de Conversión Paulina

Es pertinente hacer también una revisión de los modelos de conversión que se dirigen más hacia el individuo mismo o que, en otras palabras, asumen la perspectiva del actor. Por tanto

se hablará sobre el tipo *paulino* de conversión que es la forma más conocida y típica de expresar el cambio hacia una nueva religión.

> En el nuevo testamento la conversión de Paulo es descrita cuidadosamente en los hechos de los Apóstoles. Siendo un ciudadano romano, se llama primero Saúl, y a partir del martirio de San Esteban se dedica a la persecución de los cristianos. Sin embargo, en el camino a Damasco lo cegó una luz del cielo. Cayó al piso y escucho una voz que le dijo: "Saúl, Saúl ¿por qué me persigues?" Esta voz era la de Jesús. Saúl estuvo ciego por tres días hasta que un discípulo cristiano llamado Ananías lo sano por imposición de manos. A partir de entonces cambió de nombre, siendo bautizado como Paulo, y se convirtió en cristiano. Paulo sufrió un cambio radical que alteró su vida a partir de su encuentro con un ser o hecho espiritual." (Garma, 2004, pág. 199)

Es posible encontrarse también con análisis más elaborados que intentan explicar la conversión religiosa desde la perspectiva del individuo que ha sufrido una experiencia *paulina*; es decir, un cambio repentino y trascendental que modifica su vida. De modo que se entiende por estar convertido a estar en un proceso por medio del cual las realidades religiosas se vuelven más firmes e importantes para el individuo. De modo que, el carácter de la persona se ve especialmente transformado después de una crisis repentina. Las ideas religiosas, que anteriormente no poseían tanta importancia en la mente del sujeto, ahora pasarán a ser el principal foco de su atención.

En todo este proceso, eventos emotivos conforman el escenario hacia la conversión que llevan al individuo a una situación de crisis general que luego logra superar por su contacto con lo sagrado. El modelo considera también que hay personas propensas a la conversión, mientras que otras difícilmente lo harán. Algunos grupos religiosos fomentan el proceso de conversión más que otros, así como también exigen a sus miembros tener experiencias de este tipo para asegurar su salvación. (Garma, 2004)

2.3.4. Modelo de Reinterpretación o Plausibilidad

Otro modelo de la conversión es el propuesto por Berger y Luckman (1975), el cual es considerado por dichos autores como ejemplo idóneo del proceso de resocialización. El sujeto, frente a una crisis profunda, intenta reinterpretar su pasado y su sentido del mundo o "plausibilidad". De este modo se hace necesaria la reintegración del sujeto a una nueva comunidad que reorienta su vida.

2.3.5. Modelo de Reestructuración Simbólica

Uno de los clásicos de la sociología de la religión es Robert Bellah (1991), quien considera que la experiencia de la conversión requiere la adopción de una nueva concepción de la realidad, además de estados emotivos subjetivos intensos. Para lo cual es necesario lo que dicho autor define como una *reestructuración simbólica* de la conciencia. Refiriéndose con esto a la reestructuración de las experiencias familiares llegando a cambiar posiblemente los valores aprendidos por medio de la educación familiar durante la infancia. Garma (2004) también añade que, si bien la conversión cambia la relación del individuo con su mundo, este hecho puede también ser considerando de forma negativa, debido a que el nuevo adepto pudiera lograr regresar a estados de dependencia infantiles en sus relaciones y vínculos con los líderes carismáticos religiosos y los grupos que dirigen.

2.3.6. Modelo del Converso Activo

Otro modelo de conversión es aquel en que la persona adquiere una nueva ideología porque la misma se encuentra buscando entre las distintas formas de espiritualidades o experiencias religiosas. Este sería entonces según Richardson (1985) el del *converso activo*.

El modelo maneja la comprensión de que entre los conversos "pasivos" que, en el sentido paulino, reaccionan ante experiencias drásticas e imprevistas que alteran su vida, hay conversos "activos" que se dedican a buscar con determinación experiencias espirituales, cambiando de religión de manera totalmente voluntaria luego de un período de exploración en el que intentan encontrar "un sentido a la vida". De manera que estos individuos escogen de forma racional y abierta conocer y tener nuevas experiencias espirituales y de contacto con lo sagrado. En algunas personas, esta fase de vivencias "alternativas" es sólo temporal, para luego volver a sus rutinas conocidas, pero con un aprendizaje y madurez de conciencia consecuencia de la vivencia obtenida. Así, para una minoría de personas, la búsqueda espiritual entre las múltiples posibilidades de experiencia con lo sagrado es una forma o proyecto de vida que nunca debe ser abandonado; de modo que siempre estarán cambiando de religión sin "estacionarse" mucho tiempo en una agrupación particular. Otras personas, simpatizan con las creencias de las religiones alternativas y participan en ellas a medias, pero sin abandonar por completo sus roles cotidianos en la sociedad mayoritaria. Por último

tenemos a un tipo específico de adeptos que cambian totalmente su vida para integrarse en una nueva religión permaneciendo en ella el resto de su vida; este es el tipo de converso descrito por la teoría que hemos llamado "Paulina clásica", pero los otros tipos no se ajustan al modelo señalado. (Garma, 2004)

2.3.7. Modelo de Conversión Múltiple.

Según este modelo, es característico de algunas personas, la búsqueda constante de nuevas experiencias con lo trascendental y lo sagrado. Es explicado por Garma (2004) que cuando una religión se vuelve rutinaria y su forma de acceder a Dios se vuelve demasiado predecible, salen en busca de nuevas experiencias que les mostrarán otras maneras de conocer los múltiples rostros de lo divino y en las congregaciones a las que asisten pudieran existir ciertas sospechas sobre si estas personas realmente se sienten comprometidas con la colectividad religiosa, de que sólo pudieran estar allí durante un tiempo, esperando el momento de marcharse para proporcionarse otras nuevas experiencias y vivencias. También existe una modalidad mediante la cual se recorre una ruta de conocimiento para llegar finalmente al camino correcto. Aquí, el individuo afirma su convicción de estar en la religión correcta debido a que tuvo experiencias con otras tradiciones y credos de las que formó parte y conoció sus errores desde adentro. El sujeto desde este razonamiento siente ahora que tiene la certeza de conocer la verdad. El autor comenta que él encontró en su investigación que esta justificación de la movilidad religiosa anterior ya vivida, era más habitual entre los integrantes de más rango en los templos.

2.4. Elementos de Conversión e Identidad.

2.4.1. Crisis personal y búsqueda de sentido.

Un factor importante que define la situación de crisis personal que atraviesan los sujetos es lo concerniente al dolor y al sufrimiento. La intensidad con la que se vive el mismo marca un límite en donde se hace necesaria una modificación importante en la vida. La trascendencia del dolor es vivida como la superación de una prueba que debe ser superada por el sujeto quien encuentra otra manera de vivir la vida. Las siguientes líneas ilustran un poco más lo anteriormente mencionado:

> Hay una revaloración completa del pasado. Ya nada será como antes, según el nuevo converso. La percepción del dolor y la enfermedad permite entonces marcar un evento significativo a partir del cual es posible llevar a cabo el acto de reordenar la vida propia según un nuevo esquema sugerido por el grupo religioso. La vida del pecado, o la vida de la ignorancia, lleva como consecuencia el dolor y sufrimiento. La salvación, el alivio del dolor y sufrimiento implica dejar atrás lo malo y comenzar de nuevo. La nueva vida marca una etapa distinta para el individuo (Garma, 2004, pág. 208).

El "sufrimiento" explica el autor, no es simplemente dolor físico o enfermedad, sino que es también producido por el rechazo social, así como lo percibe el preso por los problemas que ocasiona a su familia al estar encarcelado. Asimismo el dolor mental de percibir el sufrimiento del ser amado, como el que siente un padre o una madre al ver gravemente enfermo a uno de sus hijos.

2.4.2. Racionalización de las nuevas creencias.

Es interesante mencionar como Clifford Geertz (1988) quien escribe sobre la *conversión interna*, se refiere a un proceso de transformación del sistema religioso por creyentes que buscan de una forma gradual una mayor racionalización del sistema de creencias y prácticas sociales y no a un proceso de conversión por crisis y fue entonces a partir de la década de los años sesenta cuando la experimentación con nuevos cultos religiosos comenzó a ser socialmente significativa con el surgimiento de lo que se denominó la contracultura juvenil.

Algo muy interesante de notar tal como lo expone Víctor Turner (1988), es que a pesar de que la contra cultura juvenil eventualmente fue absorbida por la sociedad mayoritaria, perdiendo por ende mucho de su sentido de crítica social, las nuevas formas de la vida religiosa habían encontrado una manera de existir fuera de las instituciones clericales siendo nombradas por los sociólogos como los *nuevos movimientos religiosos*.

Así mismo, Garma (2004) explica que las agrupaciones religiosas disponen de procesos de reclutamiento por medio de los cuales ofrecen algunos elementos que atraen a nuevos miembros, entre los cuales se encuentran personas de diverso origen social. Algunos de estos elementos tienen la función de conectar emocionalmente a los principiantes con la ideología del grupo que está orientada al encuentro con lo sagrado así como también a la búsqueda constante de una opción de vida alternativa al adoptar la nueva religión.

2.4.3. La Conversión Como Narrativa Vivida.

Es posible encontrar también sujetos que son capaces de combinar creencias y prácticas de religiones y grupos diferentes. En el mismo orden de ideas, Garma (2004) expone en su trabajo cómo estos los individuos también logran realizar esto sin abandonar su pertenecía las agrupaciones. Estos caso se tratan de un cambio religioso un poco diferente de una conversión completa, ya que podría considerarse más bien como un tipo de sincretismo "a la carta" muy personal.

La conversión Paulina es un modelo narrativo que se encuentra en la biblia, considerada la fuente ultima de la revelación por todas las iglesias cristianas de raíz protestante. Por lo general los creyentes de las congregaciones desean que su entrada a la nueva religión sea a través de este modelo, tomado del Nuevo Testamento. Los conversos que pasaron por ella no se cansan nunca de hablar de su experiencia, debido a que la misma es un signo de cómo Dios ha escogido especialmente al nuevo creyente. Los creyentes de este modo, primero tienen una serie de experiencias de vida que determinan una transformación, que posteriormente aprenden a reordenar según el modelo ideal narrado en la biblia.

Como una forma de narrativa expresada en un texto sagrado, la historia de San Pablo tiene una estructura lineal sencilla comprensible; un principio (la negación y persecución a la nueva religión), un núcleo de acción donde se encuentra el nudo argumentativo (la transformación de la vida del pecador) y un desenlace (la dedicación completa al apostolado que culmina en el sacrificio y entrega de la vida propia al Creador) De modo que, el creyente al convertirse en miembro de una agrupación evangélica, busca reordenar las experiencias de su propia vida de manera comprensible desde las nuevas perspectivas que le proporciona participar y formar parte de una congregación. Al aprender un nuevo esquema con el que dar una nueva configuración y entendimiento a lo que ha sido su historia, pasado presente y futuro, el creyente ha cambiado su vida porque ya no la entiende de la misma manera (Garma, 2004).

Para el investigador que se encuentra familiarizado con esto es sencillo darse cuenta de que dichas narraciones fueron transmitidas para ser escuchadas como testimonios ante los demás creyentes y ante quienes no pertenecen a la congregación. Así, escuchar testimonios de conversión, ofrece a los miembros nuevos la oportunidad de entrar en contacto con los modelos de argumentación de una experiencia religiosa basada en la narrativa paulina.

Aprendiendo de este modo un modelo para ordenar las experiencias de vida según las expectativas de la congregación. Esto sucede no simplemente por un deseo de conformismo social, sino más porque se considera que la congregación misma representa a Dios. De esta manera se ve reforzada la noción de que el contacto profundo con lo divino ha reconfigurado la propia vida. Otra noción también reforzada es la de que las relaciones sociales más importantes del sujeto han cambiado y ahora las más destacadas e importantes serán las que mantenga con los otros miembros de la agrupación religiosa. (Garma, 2004)

2.4.4. El Papel de los Grupos para el Nuevo Creyente.

Durante el proceso de conversión, están presentes también en un plano secundario pero no menos importante otros actores o personajes. Están aquellos que representan obstáculos para la "sanación" y aquellos que ayudan al individuo que vive el proceso, a encontrar el camino correcto. No solo son las personas más importantes dentro de la congregación como lo podría ser el pastor, sino que es notable el apoyo también de aquellos individuos que conducen a acompañan al futuro creyente durante su camino. Estas personas por ejemplo, pueden ser desde vecinos cercanos que son adeptos a la religión, amigos personales, etc.; de manera que ayudan al nuevo creyente a reordenar su vida y a mantenerse en el "camino correcto". Es posible encontrar también al converso como una persona que podría evaluarse como "exitosa", pero siendo esto así, existe en ella una falta, una insatisfacción ante los triunfos que ha cosechado y esto hecho perturba al sujeto y le producen sentimientos que lo conducen a una transformación religiosa que es lograda al suceder un profundo cambio de sus creencias. (Garma, 2004)

CAPÍTULO III. MARCO CONTEXTUAL

Puesto que no hay fenómenos que no tengan un origen dependiente, no hay fenómenos que no estén vacíos de existencia intrínseca.

Nagarjuna

En Venezuela existen grupos de práctica de diferentes escuelas del budismo, por tal motivo la intención del presente apartado es la de esclarecer los orígenes de algunas de estas tradiciones, para poder de este modo tener claro el contexto del cual provienen y diferenciarlas exactamente.

3.1. Orígenes del budismo

2.500 años atrás, la antigua India estaba dividida en diversos clanes familiares. De todos los clanes que pudieron haber existido, interesa es el reino del clan de los Sakyas[3] que se ubicó en el territorio que actualmente conforma el país de Nepal. *Siddhartha Gautama* nace como heredero al trono en el seno de la familia real de los Sakyas siendo hijo del rey *Sudhodhana* y la reina *Maya*. Su nacimiento resultó ser algo inesperado pues ocurrió mientras la reina Maya se encontraba desplazándose en viaje fuera del palacio[4].

Poco después, el palacio de los Sakyas recibe la visita de un misterioso asceta[5] del Himalaya, llamado *Asita*. El misterioso asceta había acudido al palacio para contemplar la

[3] Clan indio de la dinastía solar del antiguo periodo védico (c. 1500 - 500 a. C.) Formaron un estado republicano independiente conocido como *Sakya Gana-rajya*. Su capital fue Kapilavastu, que se encuentra cerca de la frontera entre el actual Nepal y el estado de Utta Pradesh, India. El más famoso de los sakyas fue el príncipe Sidarta Sakiamuni (siglo V a. C.) (Series, 1997).

[4] Se tiene información de que tuvo lugar en la localidad de Kapilavastu, en el parque de Lumbini

[5] Persona que practica el ascetismo, que renuncia a los bienes materiales y se dedica a su propia espiritualidad.

presencia de quien se decía iba a ser en este mundo "El Gran Asceta" y el "Maestro de dioses y hombres". Esta predicción desencadenó la reacción del Rey, quien decidió sobreproteger al príncipe y evitar que entrara en contacto con los aspectos más crudos de la vida que pudieran perturbar su paz espiritual y hacer que tomara el camino que predijo el sabio (Foucher, 1963).

Según Dragoneti y Tola (2005) una fuerte sociedad de castas sostenida sobre las bases del brahmanismo y la religión hinduista definían el contexto socio-religioso de la India para esos momentos. En este sentido, el futuro Buda crece en este entorno según las costumbres y creencias que le caracterizaban. A su vez, cumpliendo con su destino como príncipe, es educado según los deseos de su padre para ser el futuro soberano de su reino[6] de modo que creció entre todos los niños de su edad presentando sistemáticamente una clara ventaja sobre estos; dicen los mencionados autores, que en ocasiones sus maestros tuvieron que renunciar a cumplir su tarea porque el discípulo sabía más que ellos. Pues bien, su vida transcurrió tranquilamente, inmersa entre los placeres y la comodidad procurada para sí mismo por su padre. Con el tiempo conoce a la doncella *Yashodhara* de quien se enamora y con quien más tarde se casaría dando a luz a su hijo *Rahula*.

Según Santoni (1994) un día, en medios de los placeres, su vida experimentó la insatisfacción; sensación que dio pie a su profunda búsqueda sobre la naturaleza de la vida que comenzó con su legendaria salida del palacio. Sobre este episodio dice Foucher (1963) que Siddhartha, habiendo dejado atrás los muros que por tantos años agradablemente lo recluyeron, se encontró por primera vez en su vida con tres hechos que son de carácter inevitable: la *vejez*, la *enfermedad* y la *muerte*. De igual modo, encontró el camino que le permitió comprenderlos profundamente al encontrarse con un meditador contemplando la dimensión interior de su propia mente. Así, Siddhartha comprendió que existía la posibilidad real de trascender el condicionamiento de la vida humana a estos tres sucesos de la existencia corpórea. A esta experiencia tan importante de su historia la tradición la ha denominado *Los Cuatro Encuentros*.

A partir de este momento se desencadena en Siddhartha un proceso interior muy especial que trae como consecuencia su siguiente evento biográfico, denominado por la tradición

[6] Tradicionalmente los hechos biográficos de Buda como personaje histórico suelen también estar combinados con el mito y la leyenda de sí mismo como maestro fundador de una tradición espiritual y religiosa que hoy día cuenta con más de un tercio de seguidores y practicantes en el planeta (confirmar cita). Así que puede leerse en su historia que fue capaz de hablar al mismo momento en que nació; que pudo caminar y que bajo sus pasos florecieron milagrosamente radiantes lotos.

budista como *La Gran Renuncia*. La misma acurre en el momento en el cual, a sus 29 años aproximadamente, toma la decisión de abandonar por completo su vida como príncipe en el palacio. Durante el camino iniciático de Siddhartha encontró sacerdotes, ermitaños y yoguis[7] cuya enseñanza resultaba contradictoria. Este hecho le enseñó que sólo dentro de sí mismo hallaría la verdad. De este modo, decide unirse a un grupo de ascetas en su búsqueda por comprender el asunto del sufrimiento (Foucher, 1963).

Durante aproximadamente seis años de ascetismo extremo y meditación profunda, comprendió que de continuar sometiendo el propio cuerpo a la rudeza de su renuncia extrema, pronto su vitalidad lo abandonaría totalmente y tendría que enfrentar la muerte, de modo que se detuvo y restableció su salud. Tras casi morir de inanición descubre que el camino que debía seguir para lograr su objetivo se encontraba en medio del ascetismo y la complacencia sensorial y a este camino lo denominó *El Camino del Medio*, porque se aparta de los extremos (Woodville Rockhill, 1884).

Luego se estableció en lo que hoy día es *Bodhgaya India* y una noche tras sentarse a los pies de la famosa higuera conocida por los budistas como el *Árbol Bodhi* o *árbol de la iluminación*, sucede su gran despertar espiritual que es su siguiente experiencia biográfica llamada *El Nirvana*. Esta experiencia es el punto de partida de la enseñanza budista y se dice que a partir de este momento Siddhartha Gautama fue llamado el Buda, que significa: *el que ha despertado*. Para el momento de su iluminación, Buda contaba con aproximadamente 35 años y de aquí en adelante dedicó su vida a trasmitir la forma de recorrer el camino que lleva a la consecución de la suprema iluminación de la Budeidad que trae como consecuencia el fin del sufrimiento humano (Foucher, 1963).

Durante su vida reunió a numerosos discípulos que lo siguieron con dedicación y ahínco hasta el final de su vida, aproximadamente a los 84 años de edad. Finalmente muere en Kushinagar, cerca de su tierra natal y después de dar su último sermón a un grupo de numerosos seguidores. A partir de este momento, sus discípulos más prominentes continuaron con la transmisión de la enseñanza y la comunidad conformada en torno a su persona se dividió en varios grupos de los que más adelante surgirían las diferentes escuelas del budismo (Woodville Rockhill, 1884).

[7] Término que hace referencia a un practicante avanzado de un sistema de yoga o meditación.

3.2. El budismo fuera de la India.

Según Santoni (1994), durante la vida de Buda la enseñanza fue transmitida de forma oral de maestro a los discípulos y conservada de memoria. Esto se debe a que el lenguaje en que habló no tenía expresión escrita. En este sentido, tras su fallecimiento la doctrina había quedado en el espíritu de sus discípulos más antiguos, quienes guiaban al resto de la comunidad. Con el tiempo muchos de estos practicantes prominentes reunieron en torno a sí mismos gran cantidad de seguidores, de tal forma que pronto formaron grupos independientes con sus propias tendencias en la enseñanza. Con la llegada de lenguajes con escritura como el Pali y el sánscrito, comenzaron a transcribirse los registros orales para más tarde ser compilados en los que hoy se conoce como los Tres Cestos o Tri-pitaka: el *Canon completo de escrituras budistas*. El mismo se compone de la siguiente manera tal lo explican Dragonetti y Tola (2005):

A. ***El Sutra-pitaka***: la compilación de los discursos de Buda.
B. ***Vinaya-pitaka***: el sistema de normas y valores que guían la vida individual y colectiva de los practicantes.
C. ***Abhidharma-pitaka***: contiene el conjunto de las explicaciones cosmológicas sobre el funcionamiento del universo y sus elementos constitutivos en sus dimensiones micro y macro.

Estas compilaciones y estructuración de la enseñanza de Buda se realizaron durante lo que se conoce como los *concilios budistas*; habiéndose realizado en la historia cuatro de estos a. C. A su vez, cabe destacar que el Budismo se habría limitado en su expansión a un sector mucho más reducido en el mundo si el poder temporal, constituido por Reyes y Emperadores asiáticos, no se hubiera adherido a esta doctrina por convicción e incluso, en algunos casos, por interés. Una muestra de ello es la experiencia del Rey *Asoka* en el siglo III a.C. quien llegó al poder matando y aniquilando a un centenar de personas; tras descubrir y convertirse al budismo renunció a las armas para dedicarse a la no-violencia. Las convicciones del Rey Asoka llegarían incluso a permitir que el budismo se expandiera a una gran parte de la India, Cachemira y Sri Lanka enviando emisarios hasta Grecia y Siria (Santoni, 1994).

Según Santoni (1994) la doctrina del Buda años más tarde se vio eclipsada en la tierra que le dio origen principalmente por dos factores: El ***primero,*** está referido al hecho de que la

doctrina no era cónsona con el rígido sistema de casta de la sociedad hinduista. En consecuencia, Buda redefinió lo que se entendía por ser un brahmán. Así, para el *hinduismo brahmánico* se es un brahmán si se nace en la casta de los brahmanes. Sin embargo, Buda enseñó que un brahmán se definía por sus acciones tal como se ve explicado en el *Angutara Nikaya* (Discursos agrupados numéricamente) y en el *Digha Nikaya* (Diálogos mayores) del Canon Pali[8]. Por su parte, el ***segundo*** surge ante lo posiblemente invasiva que sería la intención del Rey Asoka al declarar al budismo como la religión oficial del reino. Por lo tanto, luego del reinado de Asoka, la sociedad, mayoritariamente Brahmánica, volvió a ser como era en un principio. En consecuencia, el brahmanismo recuperó su lugar en los antiguos cultos hindúes. No obstante, celosos misioneros y predicadores consiguieron exportar la doctrina a otros reinos y países circundantes de manera que la universalidad, la flexibilidad y la tolerancia que caracterizan al budismo permitieron que este pudiera ser implantado en muchos lugares de Asia tales como China, Japón, y Tíbet; incorporándose a las costumbres de los habitantes de los países que lo acogían, preservando en todo momento lo fundamental de su moral.

El proceso de transculturización que vivió la doctrina durante su expansión, hizo que las escuelas conformadas en los diferentes países asiáticos desarrollaran rasgos particulares en la manera de conservar la tradición.

3.2.1. El budismo en Tíbet

La Historia del budismo en Tíbet no empezó sino hasta el siglo VII de la era actual cuando el Rey tibetano *Songtsen Gampo*[9] envió a la India una misión encargada de buscar manuscritos, con la finalidad de difundir la doctrina en el país. Esta acción generó el descontento de los practicantes y adeptos a la tradición chamánica y originaria de la meseta tibetana llamada Bön; desconfiaban de la nueva fe y en varias ocasiones reaccionaron con violencia.

---

[8] **Canon Pali**: Versión en idioma Pali del Tri-pitaka

[9] Primer emperador del Tíbet. La fecha de su nacimiento no es exacta, ubicándose en 605 o 617. Ya en el trono, realizó un viaje a China y otro a Benarés, para conocer a los sacerdotes hinduistas. Inició la conquista de los principados tibetanos, formando así el Imperio tibetano. Se casó con la princesa nepalesa, Bhrikuti Devi, en 630. Un año después, contrajo nupcias con la princesa china Wencheng, hija del emperador chino Li Shimin. El legado más importante de su reinado fue el de introducir el budismo en Tíbet y el desarrollo del alfabeto tibetano. Falleció en el año de 649 o 650. Su nieto y sucesor, Mangsong Mangtsen. (Kagyuoffice, xx)

En el año 747, *Padmasambhava*[10], un maestro yogui nativo de cachemira, país donde prevalecía el budismo tántrico[11], viajó al Tíbet. Se sabe que con ayuda de Santaraksita, un letrado indio y maestro budista y con la protección del Rey Trisong Detsen, crearía el primer monasterio budista en el Tíbet, el monasterio de *Samye* en el 779. Estos dos maestros encarnaban las dos formas de la práctica budista: una basada en el *vinaya* y la tradición filosófica del Mahayana[12] y la otra en los tantras; ambas características del budismo tibetano. A raíz de estos hechos, los intercambios entre India y el Tibet se intensificaron desarrollándose esta tradición particular del budismo a través de los siglos hasta nuestros días formándose cuatro escuelas principales[13]: La Nyingmapa, la Sakyapa, la Kargyugpa y la Guelugpa (Santoni, 1994).

A raíz de de la Revolución Popular China en 1950 y de la invasión del gobierno chino en el país que conformaban las provincias tibetanas -el antiguo Tíbet en 1959- su santidad el 14vo Dalai lama, líder espiritual, político y temporal del Tíbet, se vio obligado a escapar del país después de una revuelta en la capital. La partida del líder budista desencadenó una migración de gran cantidad de tibetanos hacia la india, otros países circundantes y del planeta y por medio de este proceso migratorio, las tradiciones del budismo tibetano se esparcieron hacia otros países llevadas por importantes maestros que establecieron comunidades budistas en donde finalmente se asentaban (Mayank, 2009).

---

[10] Fundador de la escuela Nyingma del budismo tibetano. Es uno de los 84 Mahasiddhas o grandes realizados del Tibet. Su nombre en sánscrito significa "nacido del loto". En Bután y Tíbet la gente le reconocen como el segundo Buda. Se le conoce también más comúnmente como *Guru Rinpoché* o el Maestro Precioso (Capriles, 1986).

[11] En la tradición tibetana es considerado el más elevado, está incluido dentro de la tradición Mahayana. Además de las prácticas para mejorar la comprensión de la vacuidad y de la intención altruista (bodhichita), este sistema incluya también ciertas técnicas avanzadas para utilizar los diversos elementos del cuerpo físico en la práctica de la meditación. Estos logros se consiguen a partir de elaboradas prácticas yóguicas que consisten principalmente en penetrar mentalmente los puntos esenciales del interior del cuerpo donde se encuentran los chakras o centros de energía. Por medio de esta sutil coordinación de la mente y el cuerpo, el practicante puede acelerar el proceso de alcanzar la raíz de la ignorancia y superar por completo sus efectos y sus restos, un proceso que culmina finalmente en la realización del pleno despertar (DalaiLama, 2008).

[12] Que significa literalmente "Gran vehículo" es una de las tres principales ramas del budismo. Algunas de las áreas en el mundo donde se practica son China, Tíbet, Japón, Corea, Vietnam, y Taiwán (DalaiLama, 2008)

[13] Por medio de la realización de una observación no sistemática fue posible determinar la presencia de grupos de práctica del budismo tibetano en la ciudad de Caracas establecidos de este modo en Venezuela. Entre ellos se encuentra la Comunidad Dzogchén Internacional dirigida por el Maestro Namkhai Norbu Rinpoché que tiene su sede central en la isla de Margarita y cuenta con un grupo de practicantes en la ciudad capital. La escuela del Camino del Diamante, dirigida por el Lama Ole Nydhal. El Centro Budista KTC de la tradición Karma kagyu, dirigida por practicantes antiguos así como también de la misma tradición un grupo de práctica de la línea Drigkung Kagyu.

3.2.2. El Budismo en China

El budismo penetró en china por Asia central en el siglo I de nuestra era, teniendo así que convivir con el *confucianismo*[14] y el *taoismo*[15] muy extendidos por todo el país y progresivamente se instaló como dominante dejando marcas profundas en el imperio. Al contemplar el budismo chino es posible observar la enseñanza budista en su versión *Mahayana* pero salpicada y entretejida con elementos taoístas debido a que fue a través del sincretismo entre ambas tradiciones que el budismo pudo establecerse finalmente. Por supuesto que esto último también tuvo implicaciones para la doctrina Taoista de manera que este contacto generó el surgimiento de dos tradiciones híbridas. El período que se extiende entre los siglos V y VII, fue una etapa de consolidación en la que peregrinos como *Fa Xian* (337-422)[16] y *Xuangzang* (602-664)[17] se dedicaron a importar de la India los textos sagrados. Las peregrinaciones a la India que constantemente se realizaban para profundizar en la enseñanza budista darían nacimiento a otras escuelas budistas cono lo es la escuela *Ch´an*, la cual tuvo su aparición en china a partir del siglo VI (Santoni, 1994).

La escuela y tradición del *Ch´an* tiene su origen en el monje indio *Bodhidharma*. El término chino traduce la palabra sanscrita *Dhyana*, que significa Meditación. El peregrino budista trajo consigo la tradición Mahayana del budismo haciendo un énfasis especial en el *Prajñaparamita* -que significa la perfección de la sabiduría- y el enfoque *Yogakara*, adaptándolas a la mentalidad y prácticas chinas (Pine, 1994). El *Ch´an* observa la transmisión de la enseñanza establecida en un linaje patriarcal que comienza con el mismo Buda,

---

[14] Conjunto de doctrinas morales y religiosas mantenidas y practicadas por los discípulos y seguidores de Confucio tras su muerte. La traducción castellana para el nombre chino de su escuela es "escuela de los letrados'. El confucianismo ha ejercido una gran influencia sobre China, Corea, Vietnam y Japón. Fue la religión oficial de China hasta el siglo VII. El canon de la filosofía confuciana lo componen los Cuatro libros. (Portugal, M.DCCC.II).

[15] Sistema de filosófico y espiritual basado primordialmente en el Tao Te King que la tradición atribuye al filósofo chino Lao Tsé. Sus enseñanzas parten del concepto de unidad absoluta y al mismo tiempo mutable denominado Tao, que conforma la realidad suprema y el principio cosmolóico y ontológico de todas las cosas. Lleva más de cinco mil años ejerciendo su influencia en Asia. (Preciado Ydoeta, 1996).

[16] Peregrino y monje budista nacido en Shanxi. Recorrió India, Nepal y Sri Lanka recopilando los numerosos discursos de Buda llamados sutras, y textos de diversas escuelas budistas entre 399 y412. (Sen, 2006).

[17] Monje budista chino Ch'an, nacido en Luoyang (Henan) en el seno de una familia de eruditos. En 629 parte en peregrinaje a la India, de donde vuelve en abril de 645 con gran cantidad de textos en sánscrito, aumentando así considerablemente la cantidad de literatura budista disponible en China Con el apoyo del emperador, fundó un importante departamento de traducción en Xi'an, que albergaba estudiantes y colaboradores de toda el Asia del Este. Se le reconoce la traducción de unos 1.330 fascículos de escrituras al chino. (Sen, 2006).

remontándose a la historia donde el mismo Buda realiza dicha transmisión sin utilizar palabra alguna.

La transmisión más allá de las palabras fue sucedida por Mahakasyapa y transmitida de maestro a discípulo de forma ininterrumpida. La transmisión del *Ch´an* reconoce al monje Bodhidharma como quien introdujo este linaje, reconociéndolo como el primer patriarca en China. Hacia el año 800 el maestro *Pai- Tchang* instauró una nueva disciplina que se basaba en la práctica cotidiana del trabajo manual oponiéndose así a la tradición del Vinaya. Este cambio que enunciaba: "Un día sin trabajo un día sin comer", fue lo que permitió a la escuela *Ch´an* sobrevivir a las terribles persecuciones de las que la comunidad budista china fue víctima bajo el reinado *T´ang*, pues uno de los argumentos de los perseguidores era el "parasitismo" de la comunidad (Santoni, 1994).

Luego de su muerte en el siglo VIII cinco generaciones de patriarcas separan a Bodhidharma del último representante del patriarcado Chino el maestro *Huineng* (638-713) antes de ser transmitido el linaje al Japón.

3.2.3. El Budismo en Japón: El Zen Soto

Hasta el año 530 el budismo no penetró oficialmente en Japón. Aún así, gracias a la proximidad con Corea y a los frecuentes viajes de los chinos exiliados la doctrina llego mucho antes. Igual que en China, el Budismo atravesó todo un proceso de sincretismo dentro de una cultura con una gran tendencia hacia la exaltación de la personalidad del imperio y del gozo por la vida. En este sentido, la doctrina original tuvo que adaptarse a las exigencias rituales de las costumbres *Shintoístas* la cual era el culto del Imperio.

Con la finalidad de renovar y desarrollar el budismo Japonés en las prácticas laicas, el emperador *Kammu* envío a China un monje llamado *Dengyo Daishi* en búsqueda de nuevos textos y quien regresa en el año de 805 con la enseñanza del *Tendai*, cuyo contenido se basa en el postulado de que la naturaleza de Buda yace en todas las cosas y no es solo patrimonio de los santos. Según Santoni (1994) esta escuela preparó el terreno para el surgimiento de escuelas alternativas entre la que se encuentran:

- La escuela *Shingon* traída de China hacia el 806 por el monje *Kobo Daishi* de orientación *Vajrayana*.
- El *Amidismo* es una forma del Budismo adaptada a las aspiraciones religiosas de los chinos y los japoneses aproximadamente en el 640 por el monje *Eon* y que cristaliza en

1175, cuando *Honan Shonin* fundó la escuela de la "Tierra Pura". Su principio se basa en el reconocimiento de la *Tierra Pura del Buda Amitabha* desde donde el paso al Nirvana es mucho más fácil y para conseguirlo es suficiente encontrar a este buda y repetir su nombre-mantra.

- La escuela *Nichirén* fue fundada por él mismo *Nichiren Daishonin* extrayendo su inspiración del *Sutra del Loto* en el que veía el único testimonio auténtico de las palabras de Buda.
- La tradición del Zen general proviene directamente del *Ch´an* introducido en China por Bodhidharma en el siglo VI. Según Santoni (1994) la transmisión del linaje se continuó haciendo a la manera del *Ch´an*, lo que en japonés es denominado: *I Shin den Shin*; que traduce en castellano: *de corazón a corazón o de la mente a la mente*.

Fue un monje *Tendai* llamado *Myoan Eisai* quien a su regreso de China e iniciado en la práctica del Zazen, fundó la escuela *Rinzai* en 1190. Unos años más tarde el maestro *Dogen* hace su peregrinación a China en busca de las fuentes del Budismo y a su regreso se configuró entorno a su enseñanza la escuela denominada ***Zen Soto***. La diferencia entre estas dos escuelas del Zen radica en dos elementos: por una parte, la escuela *Rinzai* pone el énfasis en la práctica del *Koan*[18]; por su parte, la escuela *Soto* lo hace en la práctica de *Shikantaza*[19] (Santoni, 1994).

El Zen Soto se propagó en los medios más populares y provincias mientras que el Rinzai entre las clases elevadas. En general, influencia de ambas escuelas del Zen fue fundamental en el Arte: se crearon centros artísticos incluso en el interior de los templos, donde se practicaban disciplinas tan diversas como la pintura, la caligrafía, la jardinería y la esgrima, entre otras. De igual manera, el heroísmo y la sencillez del Zen cautivaron fácilmente a la casta militar. La finalidad de la meditación en el Zen es regresar a la condición original del ser que es anterior al pensamiento y a todo el proceso de formaciones mentales que sostiene la concepción ordinaria del mundo y el individuo (Santoni, 1994).

En el linaje Soto, el peso religioso e intelectual del maestro *Dogen* no obscureció la de sus sucesores. A este respecto, su cuarto sucesor llamado *Keisan Jokin* (1267-1325) logra diferenciarse de *Dogen*: mientras el segundo es severo y penetrante, *Keisan* parece encontrar la benevolencia. La línea de Maestros va sin interrupción desde keisan-Zenji hasta nuestro

[18] Koan, (Significado): Preguntas peculiares que los maestros zen dirigen a sus discípulos.
[19] Shikantaza, (significado): Simplemente sentarse; sentarse con la totalidad de uno mismo.

siglo y surgen en Japón más de 40.000 templos. En Japón son pocos los monjes promotores que, saliendo de los monasterios, comenzaron a llevar el zazen a la gente. Algunos atraviesan el océano y llegan hasta América entre 1905 y 1930. De la tradición *Rinzai*, se tiene información de los maestros Soyen Shaku y Senzaki; por su parte, la tradición Soto comenzó a difundirse en los años cincuenta con el maestro Shunryu Suzuki (1905-1971), el maestro Dainin Katagiri Roshi (1928-1990) y Taizan Maetzumi (Soto-Shobozan-Fudenji, 2006).

3.2.4. El budismo en Europa y América.

En Europa se asienta finalmente con la llegada del maestro Japonés Taisen Deshimaru en 1967. El mismo era discípulo de Kodo Sawaki (1880-1965) a quien siguió por 32 años. Motivado por su maestro y después de la muerte del mismo, Deshimatu dejó a su familia y se transladó a Paris, Francia. Con el tiempo se conformó toda una comunidad de discípulos bajo su dirección, cristalizando en 1979 con la fundación de la "Gendronniere" el primer gran templo de occidente (Soto-Shobozan-Fudenji, 2006).

Después de quince años de enseñanza y tras su muerte, muchos de sus alumnos continuaron la transmisión del Zen en Europa, Norteamérica y Suramérica. Kosen Thibaut, Roland Rech, Etienne Zeisler entre otros. Andre Lemort introduce el Zen en Colombia y en Venezuela lo hace Yves Carrouget. Todos discípulos ordenados por el Maestro Deshimaru.

El francés *Kosen Thibaut*, quien introduce la enseñanza del *Soto Zen* del maestro *Deshimaru* en Argentina, logra consolidar la práctica del Zen en dicho país. *Kosen* se encuentra con que las ordenaciones conferidas por él en el país suramericano no son reconocidas ni por la escuela *Soto* -oficial en el Japón- ni por la AZI[20] -creada por el mismo Deshimaru-, de manera que decide no depender del reconocimiento de estas dos autoridades y crean en la Argentina la *Asociación Zen de América Latina* (AZAL) conformada por la *Sangha Kosen*. Con *Andre Lemor* en Colombia e *Yves Carouget* en Venezuela ocurre lo mismo, no dándole importancia al reconocimiento internacional de sus Sanghas.

[20] AZI: Asociación Zen Internacional

3.2.5. El Budismo Zen en Venezuela[21]

La historia del Zen en Venezuela se remonta a 1973 cuando *Yves Carouget* da comienzo, junto con algunos practicantes iniciados por él, a la *Asociación Zen de Venezuela*. Con el tiempo, algunos practicantes avanzados deciden abrir centros de práctica cerca de sus lugares de residencia e inauguran dojos en Caracas, Barquisimeto, Valencia, San Felipe, Mérida y Maracaibo. Al principio la comunidad en Caracas funcionaba en un único dojo zen llamado *Bodaishin* ubicado en Santa Mónica. Ya en los últimos años de vida de *Carouget* se fundó, con su bendición, el dojo zen *Gyokujônin*. Esto trajo como consecuencia que se formasen dos grupos de práctica en la ciudad. *Carouget* estaba autorizado para otorgar los preceptos budistas a los practicantes que así lo desearan; de modo que podía efectuar lo que, desde la línea del maestro *Deshimaru*, se denominó *ordenación de Bodhisattva* (Toma de preceptos laica) así como también ordenaciones monásticas. Algunos de sus primeros discípulos fueron ordenados por el mismo maestro *Deshimaru* así como por otros monjes antiguos autorizados para hacerlo. Sin embargo, *Yves Carouget* no dejó un sucesor que continuara con la línea de transmisión de la enseñanza después de él, de modo que en la comunidad Zen se continuó con la práctica sin más hasta el fallecimiento del maestro en el año 2010. A partir de este momento los practicantes tuvieron que hacerle frente a un vacío parecido al que dejó Deshimaru quien no dejó pistas sobre quién sería el responsable de continuar con su línea de transmisión.

Llegado el momento y debido a la presencia de nuevos practicantes interesados en ordenarse en la línea de transmisión, de la cual los instructores responsables de cada dojo en Venezuela son representantes, fue determinado que a quien le corresponde oficiar las ordenaciones es al monje activo más antiguo ordenado de la Comunidad Soto Zen en el país. in embargo, se plantea que aunque sea él quien oficie la ceremonia de ordenación, no es él quien la está confiriendo. Proponiendo lo que se ha denominado como *Ordenación Comunitaria*:

> Cuando alguno de nuestros practicantes desee ordenarse, ha de saber que será certificado por la comunidad de monjes ordenados de nuestro país, sea por Taisen Deshimaru o por Yves Nan Sen Carouget (a fin de cuentas es lo mismo). Él mismo se ordenará, como dice el ritual, en nombre del Buda, de los patriarcas y de nuestra sucesión espiritual. El titulo "Nadie Ordena a Nadie" surge de este mismo texto/contexto. Quien se ordena busca la manera de dar su salto de compromiso y nosotros simplemente certificamos y celebramos su salto, certificando su sinceridad y solicitud para integrarse como Bodhisattva o Monje

[21] Reconstrucción de la historia del Zen en Venezuela. Notas de campo - 2012

> a nuestra comunidad. Nadie Ordena a Nadie. La ordenación Nace y vive en el corazón, mente y espíritu de quien la solicita. Si su espíritu, luego de ordenarse, se debilita y se aleja de la Vía, será ese mismo espíritu quien lo des-ordenará de nuestra comunidad. Ser responsable de nuestros actos es el primer gran paso para ordenarse. Lo demás lo decidirá su propio Karma ***(Quintero, 2012)***

Así se realizó en Caracas el 16 de septiembre del 2012, por primera vez luego del fallecimiento de Yves Carouget, una ordenación de practicantes del Budismo Zen mediante una ceremonia oficiada por el Sensei Paul Quintero, siguiendo la tradición del ritual especificado por Dogen Zenji en el Shobogenzo; tal como lo mantuvieron los Patriarcas de la Transmisión de la Enseñanza. El 24 de noviembre del año 2013 fue realizada la segunda ordenación zen de practicantes en Caracas; para la cual hubo un grupo de alumnos practicantes interesados que estuvieron preparándose desde principio de año, en el dojo de Santa Mónica[22] en las sesiones semanales de Zazen[23] y en el Taller de Costura de Kesa y Rakusú[24].

3.3. La Incorporación de la doctrina Zen.

Por medio de una observación no sistemática se pueden identificar cuatro momentos importantes que incorporan al practicante dentro de la doctrina del budismo zen, como tradicionalmente se observa en el Centro Zen de Caracas.

Primer momento: las personas interesadas en meditar se acercan al *dojo* y contactan por primera vez a un practicante. Este contacto puede ser a través de una llamada o por correo electrónico, y reciben las indicaciones para asistir. Se sugiere usar ropa cómoda y de colores neutros, no usar maquillaje, perfume ni accesorios durante la sesión de práctica. De igual modo, se advierte que loa zapatos deben ser dejados en el *Gaitán*[25]. Finalmente se establece una hora de llegada para hacer la introducción a la postura y aclarar el protocolo de conducta en el *dojo* antes de que inicie la meditación.

Segundo momento: se da el contacto cara a cara con los practicantes y el espacio de práctica. En este momento se le enseña a la persona a entender el espacio como un lugar sagrado donde hay una manera de entrar y salir, una forma de andar y unas reglas de comportamiento precisas que el practicante debe integrar poco a poco: Se le indica que para entrar, se debe pasar con el pie izquierdo sobre un listón de madera dispuesto en la entrada del

---

[22] *Gyokujônin Dojo*. (Joya de la Paciencia Infinita) Urbanización Santa Mónica, Caracas.
[23] *Zazen*. Pilar de la práctica Zen; meditación sentado.
[24] *Rakusú*: Pieza de tela que representa la vestimenta de Buda o también llamado mini *Kesa* (Hábito).
[25] Lugar de estar que antecede al *dojo*

dojo que marca los límites del espacio ordinario y el sagrado. Según Carini (2009), esta acción se realiza para no darle la espalda al maestro que cuyo asiento se encuentra ubicado en la entrada del lado derecho del dojo. Este gesto de cortesía debe realizarse esté presente el maestro o no y una vez dentro, se debe hacer *Gassho*[26]. En este encuentro inicial, el instructor le señala a la persona el lugar donde debe sentarse durante el Zazen y la forma ritual para tomar asiento sobre el cojín[27]. Tradicionalmente el principiante recibe una explicación sobre los tres puntos principales de la postura de Zazen: La postura que se asume con el cuerpo[28], la forma de respirar[29] y la postura o actitud de la mente[30]. Durante la sesión introductoria, son mostradas las diferentes formas de sentarse que pueden utilizarse en el dojo para el zazen en función de la flexibilidad y posibilidades físicas de la persona. Generalmente puede escucharse que es ideal que con el tiempo pueda ser lograda la postura de *Loto* que es la que utilizó el Buda cuando alcanzó la iluminación.

Por otra parte, durante la práctica existe una secuencia de actividades que debe ser aprendida e identificada por el practicante a través de sonidos específicos. Se aprende que cuando se escucha el repicar del sonido de una madera (*Han),* el mismo significa el llamado para dar comienzo a la práctica. Una vez dentro del dojo, cada quien debe sentarte respetando los lugares que les corresponden a cada uno de los practicantes en función de la antigüedad. Según Carini (2009), la ubicación de los meditadores en el espacio sigue reglas implícitas que

---

[26] Reverencia juntado las palmas de las manos

[27] Antes de sentarse hay que hacer *Gassho* parados detrás del *Safu*, luego dar media vuelta en sentido de la agujas del reloj y saludar con *Gassho* a los demás practicantes y al maestro que se encuentran presentes en este lugar, debe continuar el giro y quedar nuevamente frente al *Safu*. Para sentarse, debe bordear el cojín también en sentido horario por su lado izquierdo, hasta quedar delante de él para finalmente sentarse y quedar frente a la pared. Para levantarse, se debe repetir este procedimiento pero por el lado derecho del cojín.

[28] La postura del loto se realiza con las piernas cruzadas. El empeine del pie derecho debe llegar al muslo de la pierna izquierda a nivel de la ingle y el empeine del pie izquierdo debe llegar al muslo de la pierna derecha al igual que la pierna anterior. Se debe vascular la pelvis hacia adelante permitiendo que la espalda esté naturalmente derecha, abriendo el pecho y dejando caer los hombros y los brazos. Las manos se colocan juntas sobre el regazo con las palmas hacia arriba, la izquierda sobre la derecha. con los dedos de la mano izquierda sobre los dedos de la mano derecha y los pulgares deben tocarse entre sí ligeramente formando un óvalo con las manos, este gesto realizado con las manos también llamado *Mudra* es conocido como el *Mudra Cósmico*. La cabeza descansa y empuja el cielo hacia arriba, formando una línea derecha con la espalda y el montón se recoge ligeramente y la mirada es de 45 grados hacia abajo

[29] La atención debe ser puesta en la entrada y salida del aire durante la respiración que se realiza de forma abdominal; siendo la expiración más prolongada que la inspiración. Debe procurarse una respiración fluida, y no apresurada. Esta forma de respirar es comparada a la de los bebes.

[30] La mente debe estar abierta, sin rechazar ni perseguir los pensamientos que vengan, es como sentarse en la punta más alta de una montaña y observar las nubes que vienen y van, se dejan pasar sin juzgar; yendo más allá de las propias elaboraciones mentales o conceptos. La respiración es abdominal, siendo la expiración más prolongada que la inspiración, procurando que sea fluida, sin forzar o apresurar. Esta respiración es un punto en el que posamos nuestra atención mientras practicamos.

reflejan su estatus relativo dentro de la comunidad. De igual forma, la sesión de Zazen iniciará tras escuchar tres toques de la campana principal y finaliza con un toque.

En este primer contacto, el principiante conoce las reglas del *dojo* que incluso están colocadas en un cuadro sobre una pared en el Gaitán del Centro Zen de Caracas, para que todos los practicantes antiguos o principiantes puedan verlas y recordar la forma de comportarse en este espacio. También recibe una explicación de la práctica que se denomina *Kin Hin,* la cual consiste en una forma de meditación caminando que tiene lugar en el intermedio de las dos sesiones de Zazen; escucha por primera vez durante la meditación un *Kusen*[31], así como el Sutra del Corazón que es una de las enseñanzas budistas más importantes, la cual se recita al final de la práctica en una ceremonia que cierra la sesión.

A través de la observación de las actividades cotidianas del grupo, es posible encontrar un ***tercer momento*** donde participan las personas que asisten con frecuencia. Por ejemplo, durante una *Sesshin* que es un período de práctica intensiva en la que el practicante se encuentra con varias sesiones de *Zazen* y *Kin Hin* y conoce lo que es el *Samu*[32]. La participación en el *Samu* dependerá del status que se tenga en el *dojo* y existen responsables o encargados quienes asignan estos trabajos a los practicantes. El *Tenzo* es el responsable de la cocina y es quien dirige la preparación de las comidas para todos los asistentes a la *sesshin*. También se puede mencionar la labor del *Shusso* que es el encargado de la disciplina durante la práctica.

Cada actividad que se realiza, aunque sea de poca o mucha responsabilidad, es muy valiosa para que todo se dé adecuadamente; además, debe realizarse con atención, dignidad, humildad y sin apresurar ni menospreciar lo que se hace. Es una forma de continuar en la práctica aunque no se esté sentado meditando. De igual forma, se puede participar del *Mondo*[33] y el *Dokusan*[34], que son momentos oportunos para preguntar, reflexionar y compartir los valores y enseñanzas de la doctrina budista. Otra actividad importante en el *dojo*, es el grupo de costura. Las personas lo desean, pueden incorporarse a este grupo y aprender a coser el *Kesa o* el *Rakusu,* que tiene un gran simbolismo dentro de la tradición del Zen porque se

---

[31] Kusen: modalidad de enseñanza durante el zazen.

[32] Samu: es una actividad o trabajo que se realiza en el dojo y que puede estar relacionado con la limpieza del espacio, la preparación de la comida, entre otras actividades y deben realizarse de manera consciente.

[33] Mondo: momento en que los practicantes interactúan con el instructor a modo de sesión pública de preguntas y respuestas.

[34] Dokusan: espacio dedicado a la enseñanza donde se lleva a cabo una entrevista privada con el instructor o maestro.

dice que representa la vestimenta de Buda. Durante los talleres de costura, los participantes van aprendiendo el significado de esta especial prenda y conocen también su historia, la cual está cargada de valores y enseñanzas. Las personas se van identificando con esta experiencia en la que debe aprenderse un modo ritual de coser que implica integrar e integrar la respiración y las puntadas de costura en un momento especial de atención plena. Algunos en esta oportunidad fortalecen su motivación para la ordenación que representa un cuarto momento en su recorrido en la práctica. Esta motivación es plasmada en una carta, que los aspirantes aprenden deben elaborar, donde se reafirma ante el maestro el deseo de profundizar en la enseñanza y ser un miembro formal de la Sangha; asumiendo los preceptos de la doctrina budista.

La ordenación está llena de simbolismos rituales importantes. Los practicantes, en la medida de lo posible, están desde el día anterior en el *dojo*, en una práctica intensiva apartados del mundo ordinario, practicando Zazen y ensayando el ritual de la ordenación. El ordenando debe tener su propio *Rakusu* o *Kesa* ya listo. Es común observar como algunos integrantes ordenados de la Sangha, animan a los principiantes a raparse la cabeza, aunque esto no sea un requisito obligatorio. También los aspirantes deben tomar un baño (no de forma ritual) y en el caso de las ordenaciones de bodhisattva, durante el ritual, les es permitido vestir un *kimono* negro, llevando ropa interior blanca y limpia. En el caso de las ordenaciones de monje, los aspirantes deben vestir para el momento de la ordenación un *kimono* blanco y durante la ceremonia se les entrega junto a su *kesa* y *rakusu*, un *kolomo* que es el hábito del monje zen. Este kolomo debe colocarse al momento de su entrega y otros miembros ya ordenados ayudan a vestir al aspirante ellos mismos en la sala frente a todos, colocando el kolomo negro sobre el kimono blanco, y por último el Kesa. La ordenación de monje no fue observada en los dos casos en los que se participó en una ordenación, pero estos detalles son los relatados por miembros ordenados.

Durante la ceremonia la familia puede estar presente y ocupa un lugar dentro del *dojo y* los aspirantes son ubicados en uno de dos espacios preparados para ellos en el centro del salón. El primero, donde toman asiento al inicio, está cubierto con una alfombra blanca y representa la vida que se está dejando atrás, y el otro, al que se trasladan posteriormente uno

por uno después de hacer *shoko*[35], está cubierto con una alfombra negra y representa la vida presente que se está asumiendo mediante la toma de los preceptos. En este espacio hay una mesa donde se colocan el rakusu y el kesa que serán entregados por el maestro o monje oficiante. Es un momento solemne donde la familia, amigos y compañeros de la práctica están presentes. Al inicio se escucha el sonido de campanas y tambores, a la vez que se recita el Sutra del corazón. Como parte del ritual, el monje oficiante o Maestro, comparte un discurso muy importante porque contiene una explicación precisa y sentida del significado de la ordenación. Este discurso contiene un contenido ideológico importante donde se reafirma la idea del abandono de los intereses de la vida ordinaria que está simbolizado durante la ceremonia, mediante la acción que realizan los aspirantes de voltearse hacia donde se encuentran sus familiares y amigos presentes y hacer una prosternación, significando una despedida. Seguidamente, el maestro enuncia los preceptos o normas morales que se asumirán y pregunta al grupo de aspirantes si se comprometen a mantenerlos puramente; a lo que deben responder afirmativamente repitiendo tres veces: sí. Hay un momento en el que al aspirante se le corta un mechón de cabello como símbolo de la transición que se está llevando a cabo.

Para recibir el rakusu, los participantes han aprendido que deben mirar directamente a los ojos al maestro que se los entrega debido a que, es a través de los ojos que sucede la transmisión "de corazón a corazón". Se hace entrega en este momento del *Ketsumyaku*, que es un documento que muestra la línea de trasmisión desde el Buda histórico hasta el maestro que realiza la ordenación, así como también de su nuevo nombre con el cual se identificará de ahora en adelante. El nombre zen es un catalizador en la conformación de la nueva identidad del aspirante a la ordenación y de algún modo corresponde con la información que el mismo aspirante escribió en la carta para solicitar la información, y la que proporcionan los instructores que tuvieron contacto directo con el aspirante durante todo el proceso previo al rito monitoreando su desarrollo. En una reunión especial donde participan el maestro y los instructores configuran un nombre en japonés que corresponde, en significado, a su proceso de transformación y desarrollo de cualidades personales visibles y desarrolladas durante la interacción con el grupo.

---

[35] Hacer shoko se refiere al procedimiento en el cual el practicante se acerca al altar donde están colocados un bol con incienso en polvo y una lamina de carbón encendido. El mismo debe tomar una pizca de incienso con sus dedos y tocar con ella tres veces el entrecejo repitiendo mentalmente: por el Buda por el Dharma y por la Sangha. Luego el incienso debe ser puesto sobre la lámina de carbón para quemarse.

Por último, el ritual finaliza con una reunión donde participan la familia y los miembros de la comunidad, para celebrar la ocasión y la bienvenida de los nuevos integrantes.

3.4. La Liminalidad y sus Fases.

La conversión tal como la sanación, puede ser comprendida según Garma (2004) con el modelo de Víctor Turner sobre la liminalidad y los ritos de pasaje. La enfermedad y el sufrimiento, explica, representan el tiempo de la liminalidad, cuando lo extraordinario puede suceder y el orden de lo cotidiano tiene sus límites. De modo que, la conversión sucede en este momento de alteridad extrema y a partir de este momento, el creyente pasa a ser parte del grupo religioso. (Garma, 2004)

Para los conversos el reingreso aquí significa el ingreso a una nueva forma de vivir; existiendo de esta manera una vida anterior previa a la conversión y una vida a la que se entra después. Así, el proceso es vivido como un tipo de rito de paso donde la vida del sujeto es transformada. La conversión no solo se mantiene como una experiencia sino que la misma se ve articulada en una argumentación que asume una forma narrativa que logra ser expresada por el creyente con la finalidad de reafirmar su identidad. (Garma, 2004)

Los ritos de pasaje establecen transiciones entre los diferentes estados que pueden ser ocupados dentro de una sociedad guiando los procesos de movimientos en el sistema de posiciones que constituye la estructura social. *La primera fase* –de separación- implica la segregación de un grupo o un individuo de su situación previa; *la segunda fase* –de liminaridad- se caracteriza por un estado ambiguo del que está viviendo la transición, pues ya no es lo que fue ni tampoco es lo que será. En este momento, la persona ocupa una posición interestructural, pues no se ubica en su lugar previo, y todavía no es un miembro pleno de su clase futura. *En la tercera*, el periodo de agregación, el sujeto alcanza plenamente un nuevo estado, que generalmente implica el acceso a una serie de derechos y deberes. En el caso de los sujetos que participan en el Centro Zen de Caracas, el momento de segregación comienza con la decisión de ordenarse y está caracterizado por una serie de prácticas rituales que distinguen al que está transitando por este rito de pasaje del resto de los practicantes. (Carini, 2009)

3.4.1. Prácticas rituales propias del período de liminalidad.

Ciertas prácticas y representaciones propias del periodo liminal presentan rasgos que promueven la reflexión sobre los distintos valores culturales antes dados por sentado; es por ello que, el periodo liminal es un lapso de tiempo especulativo, de introspección, de pensar con cierto grado de abstracción el propio medio cultural. En este sentido, la costura de los hábitos rituales zen es un momento caracterizado por el ejercicio de la reflexividad. (Carini, 2009)

3.4.2. Elaboración del kesa (La costura).

La actividad preparatoria de la ordenación más relevante es la costura de los atuendos ceremoniales cuyo simbolismo es importante contemplar. La práctica de la costura del kesa y del rakusu, suele estar apoyada sobre el estudio de un libro que se compone de la traducción ralizada por el Maestro Deshimaru basada en el capítulo del Shobogenzo de Dogen que trata sobre el Kesa (Kesa kudoku). El libro comunica todo lo referente al significado, valor y detalles precisos que indican cómo confeccionar las elaboradas piezas de tela. Durante la práctica de la costura, la presión del tiempo y la dificultad que representa esta tarea, hacen que el período de costura previo a la ordenación sea toda una prueba, que en el momento puede ser vivida como dificultosa, pero después recordada con satisfacción. Es así que, entre los practicantes se suele compartir el momento de la costura y sentados en la misma mesa durante horas, se genera en el grupo una suerte de camadería que es denominado por Turner como "*communitas"* desde donde se va construyendo un sentido compartido de la práctica, los modos y significados. (Carini, 2009)

3.4.3. El Simbolismo de las Vestimentas Rituales

Durante el proceso de la costura los integrantes comparten una serie de significados en relación a la ordenación, las prácticas cotidianas así como también el significado de la vestimenta ritual puesto que esta ocupa un lugar importantísimo y posee un gran valor para los practicantes en general de esta tradición, los aspirantes a la ordenación y los practicantes ya ordenados. Por tal motivo es de suma utilidad comenzar por revisar el simbolismo de dicha vestimenta.

El *kesa*, como todo "símbolo ritual", condensa varios significados: uno de los más importantes es la trasmutación de lo más bajo en lo más alto, de lo profano en lo sagrado. La

transición de la impureza ritual propia de ciertos objetos materiales, a la pureza sagrada del hábito monástico. El principio de trasmutación del *kesa* se asocia simbólicamente a otros dominios, más allá de la materialidad de la vestimenta misma. A nivel humano, representa la posibilidad de que el ser más imperfecto, vil e incluso malvado se transforme en el más santo, puro y bello. En estrecha relación con lo anterior, pero desde una perspectiva psicológica, simboliza que las emociones profanas como el deseo, el odio, el miedo, la envidia y la lujuria se pueden trasformar en rasgos psicológicos valorados espiritualmente tales como la calma, la sabiduría, la compasión, la ecuanimidad y la felicidad. (Carini, 2009)

El maestro Deshimaru recalca que "*en el Zen, Zazen*[36] *y Kesa son unidad*". Explicando de este modo que el Kesa es el símbolo de la práctica y la realización espiritual más alta y de ahí la importancia de estudiarlo y mantenerlo e incluso construirlo. Comenta también que el maestro Dogen explicaba por qué kesa y zazen son la verdadera religión. Aclarando que sin el Kesa el Zazen se convierte en un método de salud como el yoga. (Deshimaru, 2014)

Existen pues pequeños Kesas, los Rakusu, que tienen los mismos méritos. Deshimaru recomienda que, aunque actualmente es difícil; si para una persona es posible, debería llevar siempre el Gran Kesa. Llevando el Kesa, explica, que es posible reflejarse a sí mismo y ver la propia imagen.

> Vuestras maneras se vuelven justas. A menudo observo en el dojo, el comportamiento de los que llevan un gran kesa es mejor que el de los otros que no lo llevan. Lo mismo sucede con los que llevan el Rakusu. Algunos monjes cuando eran principiantes no tenían maneras bellas. Pero el hecho de vestir cada mañana el gran kesa transforma el comportamiento. Las posturas de Zazen se hacen más fuertes y más respetables (Deshimaru, 2014)

Hay toda una significación sobre el material del cual está hecho el Kesa y de dónde este proviene. El maestro Deshimaru comenta sobre esto también en el libro del Kesa hablando sobre el significado de su nombre: Explica que Kesa en *sanscrito*[37] es *Kesaya,* que significa color mezclado; es un color oscuro, mezclado, del que no se puede medir el límite. Sobre la forma y la calidad de la tela del Kesa las posibilidades son ilimitadas, explica que es posible utilizar los retazos de tela que han servido en la cocina, en los trasteros y en la limpieza de los

[36] Zazen: La práctica de la meditación sentada.
[37] Sanscrito: Antiguo idioma de la India; actualmente extinto como lenguaje moderno, es muy utilizado a nivel religioso.

retretes. Puede leerse en el libro anécdotas sobre cómo en la India antigua, las mujeres durante el periodo de menstruación, utilizaban trapos que luego eran desechados para no ser utilizados nunca más. Estos se recogían, se limpiaban con la ayuda de cenizas y se ponían en remojo mucho tiempo, para posteriormente ser cortados y teñidos con tinturas vegetales.

> Desde lo más sucio que hay, de lo peor, de lo inútil, a partir de cosas que deberían quemarse, hacemos el kesa. Después, algunas personas lo cosen, y esto se vuelve el vestido más valioso. Cada mañana los monjes se lo colocan encima de la cabeza cantando el Sutra del kesa. Y este vestido se vuelve entonces el de más valor. Nadie hace sampai delante de un abrigo de un millón de francos, no es tan respetado, la relación entre zazen y el Kesa es muy profunda. (Deshimaru, 2014)

3.4.4. La sacralización de los actos simples

El tradicionalismo y la sacralización de los actos simple explica Carini (2009) promueven la transformación de la subjetividad y la constitución de un *Habitus* caracterizado por la atención. Los rituales y formalidades que enmarcan la práctica el zen son percibidos por los propios practicantes como una serie de mecanismos que hacen posible la transformación del ser mediante la concentración en cada acto realizado. Durante el zazen el practicante se concentra en la postura y la respiración, con la finalidad de llevar su atención al momento presente cada vez que se distrae en el proceso del pensamiento. Se espera que como consecuencia de la práctica este sea capaz de llevar esta atención a cada acto ritual, como por ejemplo a la entrada y circulación por el dojo y al saludo ritual (Carini, 2009).

Otro mecanismo que menciona el autor es el de la función de los instrumentos con el que se consiguen los sonidos durante la práctica, además de regular el tiempo de las actividades cotidianas, haciendo alusión a la condición de la conciencia despierta y que hay que descubrir por medio de la atención. Estos sonidos recuerdan al practicante la necesidad de situarse más allá del pasado y el futuro profano, para instalarse en una condición de libertad atemporal, en un presente eterno no condicionado. El tiempo sagrado de la vida comunitaria zen es un tiempo altamente estructurado en base a secuencias de actividades una tras otra, en especial cuando se trata de periodos de entrenamiento intensivo; estas actividades están diseñadas como tecnologías que permiten posar la mirada sobre la propia subjetividad. (Carini, 2009)

El autor comenta que la experiencia del tiempo sagrado del zen está caracterizada por una desaceleración del flujo de la información exterior y la mirada del sujeto puesta sobre sí

mismo, sobre su cuerpo y su conciencia mediante dispositivos de creación de tiempo para la reflexividad y la exploración de la subjetividad. De modo que tal como lo explica, en el tiempo sagrado de la vida comunitaria, la totalidad de la vida adquiere una significación religiosa en la cual son sacralizados los actos de sentarse, caminar, comer y trabajar. En este sentido el ritual se revela como vehículo para la construcción de lo sagrado, pues en sí es una técnica pedagógica que permite la consagración de la vida orgánica y cotidiana.

Esta sacralización de lo cotidiano que se da en el contexto de las actividades del grupo zen es posteriormente llevada de forma natural a la vida diaria, y en este sentido el ritual facilita la transformación de la experiencia del ser-en-el-mundo. Por ejemplo, según algunos informantes, el *kinhin* (meditación caminando) opera como medio de comunicación entre la práctica del zen y la vida cotidiana. Entre la postura de meditación y las acciones habituales en la esfera profana, el caminar consciente es una fase liminal que permite a prender a concentrarse estando el cuerpo en movimiento. Sucede lo mismo entonces con la práctica del *samu*; el trabajo comunitario "sin espíritu de provecho". El mismo se realiza luego de la práctica de la meditación y en las actividades que se dan entre una y otra sesiones de zazen durante la práctica intensiva. El ideal es que la actitud de atención de la meditación se incorpore a las actividades realizadas dentro de la comunidad, las cuales varían desde construir un baño en el templo hasta diseñar un sitio web. (Carini, 2009)

Samu se refiere a las tareas que se realizan en el marco de la práctica grupal. Pero también el samu es entendido por algunos miembros del grupo no solo como las "actividades del zen", sino que en un sentido amplio, se refiere a todas las actividades realizadas cuando no se hace meditación. El trabajo ritualizado o samu es entonces un momento liminal entre el zazen y la vida cotidiana, y a la vez una técnica que permite sacralizar la vida profana. Como es evidente, lo cotidiano es transformado en un espacio de producción de significados asociados a lo religioso, de forma que se tiende a diluir las fronteras entre los sagrado y lo profano. Estas representaciones del ritual que hemos visto se van configurando mediante un proceso de internalización de los significados de las prácticas concretas que generalmente comienza con un rechazo ante lo extraño, ante la otredad de las formas rituales, y culmina con una elaborada conceptualización del ritual, que adquiere uno de sus significados como técnica de transformación de la subjetividad. (Carini, 2009)

El ritual de este modo, explica Carini (2009), es en sí una tecnología del ser que permite llevar la práctica del zen a la vida cotidiana, situándose como articuladora de las esferas de lo sagrado y lo profano. Así, la práctica de la concentración en el acto ritual se sitúa en una posición liminal entre la concentración durante el zazen y la concentración en la vida diaria; facilita el abandono del ego personal, pero también permite, Tal como lo dicen los mismos practicantes entrevistados por el autor: "armonizarse con los demás" siguiendo "formas de hacer" tradicionales del grupo y desempeñadas colectivamente. Esto sumado al contenido afectivo que se mueve en la meditación zen, contribuye a crear un sentimiento de unión grupal, el espíritu de la Sangha.

Además, unos días antes de la ordenación es requisito que los aspirantes entreguen una carta al maestro donde le solicitan que los ordene expresando en dicha carta los motivos de su deseo. En el grupo de camaradería de la costura es frecuente escuchar preguntas sobre el sentido de este ritual y los más antiguos suelen expresar su punto de vista, aunque es notorio que se deja bastante lugar para que cada practicante encuentre su propio significado. De modo que el sentido de la ordenación es a la vez individual y colectivo, y es esta formulación original –con ciertos rasgos estructurantes compartidos-, la que es expresada en la carta al maestro. Al igual que el requisito de la carta, otra práctica ritual propia del período de liminalidad en la ordenación es la tonsura. Esta simboliza el abandono de la apariencia, el acto de mostrar el "verdadero rostro", sin adornos, "como un bebe". Se dice que el cabello simboliza los deseos y las ilusiones, y cortarlo implica trascenderlos. (Carini, 2009)

3.5. SANGHA: Características y Organización

Sangha es el término mediante el cual se hace referencia en el mundo budista al grupo de practicantes unidos por la hermandad generada en el interés por la enseñanza de Buda y su sostenimiento. Liliana Arrollo Moliner (2013), en su tesis doctoral que trata sobre el trasplante del Budismo a España, comenta que la Sangha o comunidad, se origina tras el primer sermón de Buda en Benarés y sus primeros miembros son los cinco primeros discípulos estables quienes son nombrados monjes y que a partir de este momento se convierten en un grupo de práctica conjunta guiados por la enseñanza de Buda. A partir del fallecimiento de Buda, la comunidad estaba conformada por monjes y laicos. Inicialmente la Sangha se concebía como un espacio masculino, debido según lo explicado por Arrollo (2013), al carácter marcadamente

patriarcal de la sociedad hindú pero posteriormente comenzaron a ingresar mujeres como discípulas, ordenando más tarde también a un grupo de monjas permitiendo de este modo la entrada de mujeres a la comunidad hecho sin precedentes en la India.

Describe también que en el momento inicial de conformación, los integrantes de la Sangha vivían en el bosque y se alimentaban de la naturaleza y de la caridad de aquellos que aquellos que les ofrecían comida o abrigo. Era un grupo nómada e itinerante que solamente residían en lugar fijo y cubierto durante el período de lluvias en lugares que por lo general eran cedidos y una vez culminadas las lluvias monzónicas volvían a bosque; repitiendo este procedimiento año tras año. Poco a poco esta costumbre fue cristalizando, al principio comenzaban a regresar al mismo lugar de cobijo para finalmente establecerse una comunidad sedentaria y esta es la forma que ha perdurado hasta hoy en día. Los monasterios budistas son la evolución institucionalizada de la comunidad sedentaria que gradualmente fueron convirtiéndose en lugares especiales y multifunción. La comunidad era el espacio de práctica y también de convivencia y de la necesidad de regular esa convivencia surge el *vinaya* que es el código de normas para la vida monástica. En el mismo se encuentran desde las normas referentes a la regulación de la forma de hablar, pensar y actuar, hasta los tipos de objetos y elementos que pueden ser aceptados como ofrecimientos por los monjes. Las normas explica la autora, se conciben bajo la forma de votos o preceptos y por lo general viene con ella explicada la condición en que nace la necesidad de esa norma. La Sangha pasa entonces a estar reinada por mecanismos de control social. Además de ser el círculo de práctica y convivencia, es también donde se visualiza la afiliación o la pertenencia. Y todo lo que implica pertenecer implica también situaciones en que se deja de formar parte de ello, cuando se rompen los códigos compartidos. En el *vinaya* está especificado con gran detalle de qué manera se entra a formar parte, cómo se puede salir y en caso de ofensas o injurias a las tres joyas, se especifican los distintos grados de faltas y las consecuencias que acarrean. Es interesante acotar otro detalle del que la autora hace mención también y es que algunas tradiciones sobre toda las Mahayana, destacan el poder de la Sangha en la práctica. De algún modo se considera que tiene un mayor potencial el hecho de practicar en comunidad que en solitario y se dice que genera una energía extraordinaria en las sesiones de meditación. (Arrollo, 2013)

3.5.1. Clasificación de las Sanghas

Con respecto al tamaño y envergadura de las Sanghas, el estudio de Arrollo (2013) que contemplo la observación de setenta Sanghas registraron la existencia de ella desde cuatro miembros hasta más de quinientos. Afirmando de este modo, que en sí el tamaño no es algo relevante, pero esto sí puede dar cuenta de la cantidad de recursos que puede llegar a movilizar y la cantidad de capital social que tienen estas organizaciones en función al capital social de sus miembros. En el estudio se ha considerado que una Sangha es reducida cuando tiene hasta 10 miembros; pequeña entre 11 y 25; mediana entre 26 y 50 y por último la sangha se considera grande cuando tiene más de 50 miembros.

3.5.2. Proceso de democratización.

Otro aspecto que trata el estudio de Arrollo (2013), en España es el de la democratización de la Sangha. Comenta que de por sí, el budismo es accesible para todo el mundo y esta información se ve reflejada en las opiniones de los representantes. Los datos recogidos hablan de una cosmovisión no restrictiva o excluyente que admite el acceso a todo el que quiera acercarse y conocerlo, sin implicar que sea algo sencillo de hacer o requiera de un nivel de comprensión bajo. De hecho comenta la autora que el acceso del que se habla es el que se refiere al interior de uno mismo, a la exploración interior.

Parece resaltar la dificultad de encaje que tiene el monje budista en la sociedad occidental y en este caso la española. Según datos proporcionado por los informantes la figura del monje budista no tiene espacio; la sociedad lo ve demasiado comprometido y que el estado no lo ve como un profesional religioso; de modo que es un perfil que no encaja ni a nivel social no a nivel legal. Así como también otro elemento importante que se identifica es la necesidad de la profesionalización de la sangha monástica apuntando aquí al nivel de formación de los nuevos budistas españoles. (Arrollo, 2013)

La apertura y la bienvenida a los no iniciados es otro punto a tocar a la hora de hablar sobre las Sanghas, en un contexto donde el budismo está tomando parte en la existencia social general y se ubica en los rincones de muchas ciudades, además en un marco contextual de búsquedas espirituales de diferentes índoles, resulta esclarecedor observar qué formas se desarrollan en relación a la apertura y bienvenida de personas interesadas quienes muchas veces son *buscadores* que llegan con demandas e intereses diversos. Arrollo (2013) comenta que para entender de qué forma las organizaciones se abren hacia la sociedad en su conjunto,

es decir, cómo estas se tornan accesibles, examinó la accesibilidad y las formas de entrada de los no iniciados en las sanghas de las diferentes tradiciones budistas. Esta accesibilidad tiene que ver no solo con el acceso físico al lugar sino también con el acceso al nuevo universo simbólico. Esto último implica tener una atención especial para las personas que están incursionando por primera vez en los estudios budistas o en sus prácticas.

3.5.3. Perfil de los integrantes de la comunidad.

Comenta la autora que dada la pluralidad que caracteriza el contexto actual, los centros pueden recibir muchos perfiles de personas distintas. En el estudio se identifican cuatro perfiles diferentes que pueden encontrarse habitualmente en un día cualquiera de los centros budistas. El primero de ellos superando el 90% de los casos son *los miembros laicos de la Sangha*. La orientación laica se manifiesta en todos los aspectos; en segundo lugar, se tiene una categoría donde se incluye de modo general a los participantes de las distintas actividades: Personas que tienen algún interés concreto o que no han dado el paso definitivo aun a la conversión. Las actividades suponen un espacio de tiempo y de encuentro que movilizan en gran medida a la comunidad. En tercer lugar, los "visitantes curiosos", estos forman parte de lo que se ha definido en el estudio como la "sociedad en general" y corresponden al perfil de los *buscadores* que todavía no están comprometidos con la tradición ni el centro. Se explica que para facilitar la entrada a estos individuos indagadores, algunos centros ofrecen visitas a sus instalaciones y permiten el acceso a personas que tienen algun interés en el budismo en general o en el centro en particular. Y por ultimo en cuarto lugar, están los miembros ordenados. La accesibilidad y la bienvenida a las sanghas puede canalizarse a través de actividades introductorias e informativas. La autora explica que según la literatura para casi la mitad de los centros la actividad principal es la Meditación siendo esta última una gran avenida de entrada al Budismo. (Arrollo, 2013)

3.5.4. Entre la difusión y el proselitismo.

El estudio de Arrollo (2013), también presta atención a los mecanismos de difusión utilizado por las comunidades budistas. Con el desarrollo de la doctrina en occidente, ha sido posible observar los diferentes canales por los cuales se difunde el budismo y el estudio recoge información sobre la realidad española. En primer lugar en la realización del censo budista se

halló que la presencia de los centros budistas en sitios web es muy elevada. Si se toman en cuenta los centros físicos, prácticamente la mitad tiene un espacio virtual o perfil en la red. Seguido por el formato blog y perfiles en redes sociales como facebook; pudiendo encontrarse en estos perfiles información sobre quiénes son y la dirección de su ubicación. También puede encontrarse actividad en relación a la difusión de sus actividades, cursos y eventos. Se observo de igual modo en el estudio, la presencia de los tradicionales "folletos" que ocupan una posición destacada, junto a la información de tipo presencial, que se realiza en el centro cuando alguien pregunta. El correo postal parece que está en desuso y aunque la radio, televisión o incluso películas son grandes avenidas para la difusión del budismo en general, no ocurre así en la difusión habitual de las organizaciones budistas.

En materia de la difusión de la información sobre los centros budista, surge el tema del proselitismo al que vale la pena prestar atención según el estudio español. En los discursos de Buda se narra cómo fueron los propios seguidores de Buda los que emprendieron la tarea de difundir la doctrina y desde los grupos que la literatura a analizado, el discurso acerca del proselitismo es confuso pudiéndose encontrar en España distintas posiciones al respecto. Se recogen tres posiciones principales, la negación al proselitismo, la tolerancia al proselitismo cuando existe una demanda previa y el proselitismo abierto, y para analizar estas posiciones se atienden dos niveles principalmente, el primero de ellos es el de menor intrusión, que implica explicar y dar a conocer aspectos de las tradiciones budistas. Y el segundo, implica explicar y además destinar esfuerzos a sugestionar a los interlocutores para que se inicien en la práctica. Se observa paradójico que en cierta medida se articule un discurso predominantemente en contra del proselitismo y por otro lado haya grandes esfuerzos para atraer a los *buscadores,* dar a conocer el Budismo e incluso generar cierta voluntad de impacto (Arrollo, 2013).

Arrollo (2013), comenta que la idea del proselitismo pareciera estar especialmente estigmatizada por la mayor parte de las comunidades y es algo peyorativo en los discursos budistas estando asociado de este modo a un imaginario fuertemente negativo. También entra en contradicción con la justificación histórica que se conoce sobre el budismo acerca de su capacidad de adaptabilidad allí donde se ha trasplantado.

3.5.5. Las formas de pertenencia a la Sangha.

Otro aspecto que vale la pena apuntar del estudio de Arrollo (2013), es el que trata sobre los elementos que marcan los límites de la comunidad; de qué manera se trazan las fronteras entre los que son miembros y los que no. En este sentido, existen formas distintas de formar parte de la Sangha y de ser budista.

El estudio toma los criterios o requisitos para entras a formar parte de la sangha como indicador de referencia. Estos requisitos de pertenencia según los datos obtenidos en el estudio son laxos. Para nombrar algunas cifras, sólo el (4,5%) de las comunidades mencionan como requisito de entrada "seguir el camino monástico". Prácticamente el (75%) de los casos consideran "tener interés en el budismo" como requisito de pertenencia. Claro está que supone un requisito poco exigente. En menor medida, por debajo del (50%), "Tomar algún curso en el centro" (46,3%). "Contribuir económicamente" (35,8%). "Recibir enseñanzas de algún maestro del centro" (29,9%). "Haber tomado iniciaciones" (26,9%). "Participar en rituales" (17,9%). "Ser voluntario del centro" (17,9%). "Por decisión del maestro" (9%). "Participar en actividades no budistas" (10,4%). Y "Realizar actividades administrativas" (7,5%). Lo que indican estos datos es que esencialmente el requisito que recibe más consenso y el más común en los centros que participan en la muestra es el de "Tener interés en el Budismo". Supone así un interés individual y permite la admisión de todo aquel que se acerque a la Sangha con un mínimo de curiosidad (Arrollo, 2013).

En relación a la laxitud de la entrada, esta no está relacionada con una laxitud en las formas de aprendizaje. A menudo, comenta Arrollo (2013), las comunidades que tiene un nivel doctrinal elevado, esperan que aquellos que se acerquen también busquen ese nivel. Son formas de mimetizar y de admitir a las personas de forma funcional, porque de algún modo las dinámicas hacen que las personas sigan y se adapten a las formas de funcionamiento o abandonen. Simultáneamente, en las organizaciones que tienen barreras de entrada más exigentes se desarrolla un discurso que tiene que ver con cantidad y cantidad en el budismo. La investigación comparte dos ejemplos sobre esto, uno de la tradición Vajrayana y el otro del Zen.

El primer fragmento expresa las instrucciones que el Dalai Lama le dio al Director de la Casa del Tíbet acerca de la calidad y la cantidad de budistas:

> Entonces esto ya lo captaron y entonces pues el Dalai Lama nos dice también, y es verdad, cantidad no es importante, calidad. Aunque seamos pocos budistas, que seamos buenos budistas. Con calidad. Sino muchos budistas, y después malas budistas salen y no sirve de nada. Así que respeta a cada uno su tradición y cada uno que sea buen budista. CASA DELTÍBET (Arrollo, 2013).

En el segundo caso se pone énfasis no sólo en la calidad de los budistas sino en la necesidad de poner filtros para formar parte de la comunidad para garantizar que quien entra son personas con un nivel de compromiso elevado:

> El Zen, dentro de las escuelas budistas, tiene sus propias características. Es poco populista. Damos información, pero de toda la gente que inicialmente pueda estar interesada, tienen que pasar muchos filtros hasta llegar. Entonces, tenemos poca gente, pero son gente muy comprometida. No nos interesa el número porque haya mucha gente. COMUNIDAD SOTO ZEN (Arrollo, 2013).

3.5.6. La autoridad espiritual en las Comunidades Budistas.

El estudio español también contempla lo referente a la organización interna de las comunidades budistas de la localidad. Arrollo (2013), los procesos internos examinados son particularmente la gestión de la autoridad, la toma de decisiones y las formas de repartir las tareas. En relación a los procesos de toma de decisiones, los mismos son un indicador del grado de jerarquía dentro de las Sanghas. El estudio explora en qué medida se da una jerarquiza organizativa separada de la espiritual.

Se analiza entonces la estructura espiritual de toma de decisiones de tipo espiritual para ver en qué medida se trata de estructuras centralizadas en el maestro, o se han desarrollado estructuras menos verticales. Confirmándose entonces las dos jerarquías, la estructura espiritual, la administrativa y sistemas de toma de decisiones. Entre las fuerzas de la tradición y las fuerzas democratizadoras de la modernidad, la gestión de la jerarquía espiritual se convierte en una preocupación central en el funcionamiento de las comunidades.

3.5.7. La estructura administrativa.

Los centros budistas son organizaciones que generan tareas de diversos tipos y requieren de una estructura organizativa para realizarlas. Con la intención de explorar estas estructuras, el estudio de Arrollo (2013), ha tomado dos indicadores para captar el repartimiento de las tareas. La opción (a) estaba centrada en la *especialización* de las tareas y la asignación de roles

mientras que la (b) se centra en el grado de *externalización* de las actividades burocráticas y administrativas propias de toda organización.

La complejidad organizativa interna es amplia y se pueden identificar algunos patrones entre la estructura espiritual y la estructura administrativa. Se distingues tres modelos: Las Sanghas de estructura ligera; que básicamente son un espacio para la práctica y se basan en la jerarquía espiritual únicamente. Por su forma administrativa laxa no generan necesidades administrativas importantes. Las Sanghas de tipo complejo, que tienen una importante estructura espiritual por un lado y una estructura administrativa independiente por el otro. Finalmente las Sanghas con solo estructura administrativa de funcionamiento (Arrollo, 2013)

Las organizaciones complejas (con especialización de tareas) son el formato predominante en el caso español (80% de los casos). Son centros donde conviven claramente una jerarquía espiritual y una jerarquía administrativa de forma independiente. El siguiente fragmento recoge la explicación clara y concisa del caso de la Comunidad Soto Zen, con estructura similar a la mayoría de centros. Explica de forma clara la estructura espiritual y la estructura administrativa (Arrollo, 2013)

> Hay dos niveles en la organización: uno es el nivel educativo-espiritual, que no es democrático, y otro es el nivel gestión - administración que es el democrático. Ese lo controla la asamblea general. Entonces hay una implicación entre los dos. Porque el nivel espiritual va de maestros a discípulos, hay instructores, discípulos más antiguos, discípulos más recientes, así. Y después, toda la parte material, de administración, de planificación, de presupuestos y tal, esa va de abajo para arriba. El consejo general marca las directrices anuales y después cada consejo se organiza para llevarlas a cabo. COMUNIDAD SOTO ZEN (Arrollo, 2013).

CAPÍTULO IV. MARCO METODOLÓGICO

Al tener consciencia de esta vacuidad de los fenómenos, la dependencia de las acciones y sus frutos es más maravillosa aún que lo maravilloso, más fantástica aún que lo fantástico.

Nagarjuna

4.1. Tipo y diseño de investigación

La construcción de la identidad de un practicante del budismo zen no es un hecho directamente observable, ya que se trata de un proceso intersubjetivo que depende en gran medida de la experiencia del sujeto. Para el estudio de este fenómeno, se seleccionó un diseño de corte descriptivo. Pues este diseño descriptivo aporta la capacidad para describir características fundamentales de algunos fenómenos relacionados a las dinámicas del grupo, situaciones, contextos, eventos y detallar cómo se manifiestan, utilizando criterios sistemáticos para destacar los elementos esenciales. De esta forma, se obtienen las notas que conforman la realidad estudiada (Sabino, 1980)

Por la naturaleza del tema a estudiar, la investigación tiene un enfoque cualitativo que se fundamenta en un proceso inductivo a partir del cual se describe para luego generar perspectivas teóricas. Por lo tanto, se hace necesario ir de lo particular a lo general. En este sentido, este enfoque es más versátil, ya que se orienta hacia el esclarecimiento de un fenómeno, al tiempo que se explora y se describen sus características y las aristas que tiene.

La recolección de los datos consiste en obtener las perspectivas y los puntos de vista de los participantes: emociones, experiencias, significados y otros aspectos subjetivos, donde también resulten de interés las interacciones entre individuos, grupos y colectividades

(Hernández, Fernández, & Baptista, 2006). Por lo tanto, al igual que lo sostienen Taylor y Bogdan (1992) la presente investigación se encuentra apoyada por enfoques que privilegian el punto de vista del actor. En este sentido, resulta pertinente conocer los significados e interpretaciones dados por los actores en la vida social por medio de sus acciones y discursos.

4.2. Unidad de análisis, Población y Muestra

Según Corbetta (2003), la unidad de análisis corresponde a lo que es el objeto específico de estudio. Así, para los efectos de la presente investigación interesa indagar precisamente en la información proporcionada por los entrevistados, recogida por medio de la entrevista, en donde se observará la conformación de la identidad de un practicante de budismo Zen. En este sentido, la unidad de análisis en esta oportunidad corresponde a los trozos de contenido que han sido base para la observación analítica y que se encuentran representados por los segmentos de contenido. Es decir, todas aquellas unidades lingüísticas que fueron caracterizadas, individualizadas y posteriormente categorizadas para ser relacionadas a modo de establecer inferencias a partir de ellas. Como bien lo sostiene Cáceres (2003) se hace referencia aquí a la "unidad de registro" o lo que es lo mismo a la unidad de contenido significativo dentro del documento que sirve como base para la extracción de resultados.

De igual modo, a través de las narraciones de los propios sujetos es posible acceder a la unidad de análisis. Esto se debe a que por medio del discurso se puede comprender el desarrollo de la identidad. Al fin de cuentas, los sujetos en cuestión son los poseedores de la información: son ellos el objeto de observación. A este respecto, los participantes de la investigación no son un grupo homogéneo y de alcance total por lo cual los objetivos de estudio estuvieron orientados al entendimiento de las dinámicas de grupos a pequeña escala; de manera que se optó por un proceso de muestreo no probabilístico intencional (Martínez, 2009).

4.3. Criterios de Selección de la Muestra.

Al tratarse de un muestreo de estas características, fueron relevantes los casos que ayudaron en dos puntos: en primer lugar, a entender el fenómeno de estudio; y en segundo lugar, a responder a las preguntas de investigación. De esta manera, el número de casos que conformó la muestra se determinó con base a tres factores fundamentales:

A. ***Capacidad operativa de recolección y análisis***: es decir, el número de casos al que fue posible acceder y manejar de manera realista y de acuerdo con los recursos disponibles.

B. ***El entendimiento del fenómeno***: El número de casos que permitió llegar a la saturación de categorías.

C. ***La naturaleza del fenómeno bajo análisis***: es decir, los casos a los que se pudo acceder según las circunstancias contextuales de la investigación.

El tamaño de la muestra no se fijó previamente a la recolección de los datos. Por el contrario, se estableció la unidad de análisis y se perfiló un número relativamente aproximado de casos. Sin embargo, la muestra final se conoció precisamente cuando los casos que fueron adicionándose no aportaron más información o datos novedosos (saturación de categorías) (Hernández, Fernández, & Baptista, 2006). Pues bien, para establecer la muestra se seleccionaron a los sujetos participantes más significativos y que pudieran aportar información rica en detalles producto de su experiencia vivida en el grupo. Los criterios establecidos fueron: A. ***La edad cronológica***: considerando la etapa de la adultez en el desarrollo del ciclo vital; B. ***La antigüedad en el grupo***: se trata del tiempo que mide el nivel de compromiso con el grupo; y finalmente C. ***El nivel educativo***: primaria completa, bachiller y universitario.

En un principio, se pretendía que el número de sujetos femeninos y masculinos debía de estar en igual proporción. Sin embargo, una vez que se dio inicio a la fase del campo la accesibilidad a los practicantes se hizo compleja, este hecho se debió a dos factores: Por un lado, el grupo cuenta con la particularidad de estar compuesto por una proporción más elevada de hombres que de mujeres; por otro lado, solamente fue posible acceder a sólo uno de los sujetos significativos femeninos. De este modo, la muestra terminó estando representada por diez practicantes en edades que van desde 29 a 65 años y en tiempo de pertenencia al grupo en años desde 2 a 35 años que se muestran en la siguiente tabla:

Tabla 1: Selección de la muestra

CODIGO	EDAD	NIVEL EDUCATIVO	ANTIGÜEDAD EN EL GRUPO
PBZ.I	54	Postgrado	2 años
PBZ.II	52	Bachiller	21 años
PBZ.III	30	Bachiller	5 años
PBZ.IV	32	Universitario	3 años
PBZ.V	47	Postgrado	4 años
PBZ.VI	37	Universitario	2 años
PBZ.VII	65	Universitario	35 años
PBZ.VIII	33	TSU	5 años
PBZ.IX	53	Universitario	2 años
PBZ.X	29	Universitario	5 años

4.4. Técnica de Recolección de Datos

La técnica de recolección de datos utilizada fue la entrevista a profundidad semi-estructurada. Esta técnica tiene como objetivo captar la perspectiva del sujeto de estudio, observar sus interpretaciones, percepciones, sentimientos y el origen de su comportamiento. (Corbetta, 2003). Debido sus ventajas, es la que mejor se ajustó al objetivo de esta investigación el cual es describir cómo se conforma la identidad de un integrante de este grupo.

Durante la entrevista se tocaron temas que fueron llevados siguiendo en la medida de lo posible el principio de la no directividad a través de un guión para el entrevistador procurando siempre la mayor libertad y flexibilidad tanto para el sujeto como para el entrevistador de abordar diversos temas emergentes. Si bien es cierto que en una investigación de tipo cualitativa se rechazan los conceptos e interpretaciones realizadas a priori, Martínez (2008) explica que es posible proponer categorías preestablecidas que permitan orientar al investigador inicialmente, pero resulta importante comprender que esto puede cambiar a lo largo de la investigación.

Por otra parte, Giménez (1997) considera que existen tres factores importantes en la identidad de las personas: *en primer lugar*, la participación y sentido de pertenencia; en

segundo lugar, el conjunto de atributos idiosincráticos o relacionales; y *por último*, una narrativa biográfica. En las propias palabras de Giménez: "El individuo se ve a sí mismo y es reconocido como perteneciente a una serie de colectivos, como siendo una serie de atributos y como cargando un pasado biográfico histórico incanjeable e irrenunciable" (1997, pág. 5).

Por otra parte, como punto de partida para la construcción del guión temático, y tomando en cuenta las particularidades de esta investigación en la que el investigador cuenta con una historia de pertenencia al grupo en observación, fue necesaria la realización de un importante ejercicio con la finalidad de desarrollar el distanciamiento de la propia experiencia de acercamiento al budismo y la experiencia de acercamiento al grupo zen en la investigación: ***la objetivación por medio de una narración auto-biográfica realizada por el investigador, observada y analizada por el tutor o profesor guía de tesis***. A continuación se presentan los temas producto de dicha observación y análisis

1. ***Acontecimiento desencadenante:*** Existe una experiencia traumática que, con el paso del tiempo, provoca en el sujeto una crisis de sentido. Esta última se puede manifestar en un sentido cognitivo, afectivo y místico.
2. ***Acercamiento a la doctrina budista*:** Se trata del primer acercamiento que realiza el sujeto al cúmulo de enseñanzas budistas. El mismo puede ser realizado de forma individual o guiado por otros.
3. ***Acercamiento al grupo Zen*:** producido por una motivación de acercamiento individual o de búsqueda institucional.
4. ***La decisión clave*:** es el punto de quiebre donde la persona decide pertenecer o no al grupo.
5. ***El apoyo*:** que proviene de aquellas otras personas que acompañan al sujeto en su vida tales como los familiares y las amistades.
6. ***La interacción grupal*:** donde ocurre el proceso de socialización con el resto de los miembros del grupo.
7. ***El rito de iniciación*:** se trata de la entrada formal al grupo en donde se reafirma socialmente en sentido de pertenencia al mismo.

Cada uno de estos siete (7) temas permitió constituir una guía que establece las bases a partir de las cuales se elaboró un temario para dirigir cada una de las conversaciones

sostenidas con la población de estudio. Así como también facilitó la posibilidad de adaptarse a cada una de las realidades de los sujetos.

4.5. Técnica de Análisis de Datos

Como herramienta para el análisis de datos se utilizó el análisis de contenido en su modalidad cualitativa, ya que el mismo permite presentar y organizar el material experiencial y realizar clasificaciones, esquemas, y categorizaciones (Corbetta, 2003). Es decir, dicha técnica permite descubrir categorías y las relaciones entre las mismas a través de esquematizaciones mentales emergentes que permitan teorizar (Martínez, 2008).

Tal y como lo recomiendan Hernández, Fernández y Baptista (2006), luego de la obtención de la información por medio de entrevistas grabadas, estas fueron organizadas de la siguiente manera:

A. Revisión del material, con la finalidad de detectar errores
B. Transcripción de las entrevistas y revisión.
C. Organización de las entrevistas por los siguientes criterios: A) Por fecha de realización, B) Por tipo de participante, C) Por antigüedad.
D. Aislamiento de unidades lingüísticas de las entrevistas.
E. Catalogación de las unidades de sentido en categorías

Este proceso de catalogación tuvo dos etapas: la primera en la que se codificaron las unidades en categorías, y la segunda donde se compararon las categorías con el fin de agruparlas en temas. En este sentido, las categorías surgieron tanto de las orientaciones teóricas como del material que proporcionan los participantes. En este proceso, aquellos segmentos de información que comparten naturaleza, significado y características parecidas fueron clasificados en una misma categoría. En otras palabras, los segmentos se identificaron como unidades cuando poseían un significado similar, lo que privó fue el significado de la frase y no la presencia de determinados términos. La siguiente etapa fue la integración de las categorías en temas y subtemas más generales. Llegado a este punto es posible interpretar los resultados y entender el fenómeno de estudio.

Finalmente, debido a la naturaleza del objeto de estudio, se empleó la modalidad de investigación y análisis de datos cualitativos denominado ***teoría fundamentada***. Este método, lejos de buscar la comprobación de hipótesis, busca generar conceptos originales e hipótesis como resultado del mismo análisis del objeto de estudio. En este sentido, el estudio comienza

con una pregunta general sin apoyarse en un marco teórico previo. Así, luego de realizadas las entrevistas y la categorización de la información proporcionada por los sujetos, se identificaron un total de siete temas a contemplar en el proceso de conformación de la identidad de un practicante de Budismo Zen que se muestra en este trabajo como cuadro anexo.

CAPÍTULO V. ANÁLISIS DE DATOS: La Dinámica de la Identificación

Consciente de la doctrina del origen dependiente de las cosas, el sabio no comparte los puntos de vista extremos.
Buda

En el siguiente capítulo se hará una descripción detallada de los hallazgos que surgieron de las entrevistas realizadas a los sujetos.

5.1. Factores desencadenantes del acercamiento.

A partir del proceso de categorización, se observó que los sucesos biográficos, tal como fueron experimentados por los sujetos, desencadenaron procesos de crisis personal, específicamente *crisis de sentido* en tres etapas del desarrollo: En la niñez, adolescencia y en la vida adulta. La crisis de sentido se manifiesta como una discrepancia de sentido o una falta de concordancia entre lo que "*es*" y lo que "*debería ser*". Esto se manifiesta en el individuo a través de una incongruencia persistente y sistemática en la forma en que sus acciones se reflejan en las acciones de los demás (Berger & Luckmann, 1997). Se identificó en la información, que la crisis de sentido en los entrevistados se manifestó de tres maneras principalmente:

a. *De tipo existencial.* En la que los sujetos confiesan haber tenido tempranas inquietudes sobre el significado de la vida y de la muerte.

b. *De tipo místico*. En la que los sujetos comparten haber vivido experiencias misteriosas confusas relacionadas con lo espiritual.

c. *De tipo Cognoscitivo*. En la que los sujetos refieren haber emprendido un viaje en busca del conocimiento sobre sí mismo o resolver y equilibrar situaciones relacionadas a la salud física y mental.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas, de acuerdo a las etapas de vida:

5.1.1. Crisis de sentido en la niñez

5.1.1.1. De tipo existencial

Es posible observar en el siguiente fragmento narrado por el participante (**PBZ.II**) cómo en su niñez experimenta complejas inquietudes sobre el significado de la vida, contemplando interrogantes que van desde el por qué del nacimiento humano, la muerte y el sufrimiento; hasta cierto nivel de control social por parte de otras personas a quien él llama "la gente". Estas personas le hacían la observación de que como era un niño, él debía solo jugar como le correspondería, en lugar de estar preocupándose por estos temas. Los motivos por los cuales surge en él esta curiosidad particular siendo un niño, no son revelados en la entrevista pero lo cierto es que su interés al hacerse visible ante las personas de su entorno, parece no corresponder con la expectativa social y genera como consecuencia una falta de concordancia desencadenante de crisis de sentido en él.

> Yo tenía mi cuestión existencialista eh… Muy fuerte, ¿no? Y tan fuerte era que yo me preguntaba todas esas cosas a partir de los nueve años. ¿Por qué nacemos? ¿Por qué sufrimos? ¿Por qué morimos? La gente me decía que yo era un "viejo prematuro". Decían: Esas cosas no las pregunta un niño [...] Y la búsqueda mía empezó prácticamente a partir de esa edad, ¿no? Y la gente decía: ¡Pero anda a jugar con los carritos! Yo sí, yo jugué, yo disfruté mi infancia, no voy a decir que no… Sí la viví. Pero eso, lo existencial, era el fundamento para mí. (**PBZ.II**).

Por otra parte, en el caso del practicante (**PBZ.VIII**), el motivo que desencadena su curiosidad e interrogantes sobre estos temas sí es revelado en su narración. Cuenta sobre un suceso especifico que logró impactarlo profundamente de tal forma que hizo evidente para él su propia vulnerabilidad y la de los demás ante la muerte. Este suceso trajo, como él mismo lo define, "un conflicto grandísimo" a la corta edad de cinco años. También comenta que los

adultos responsables de él, en este caso los propios padres, rechazaban la idea de contestar a sus preguntas, posiblemente por el conflicto que causaría para ellos mismos la ruptura de expectativas hacia la experiencia del niño.

> Una de las razones por las que tenía que aprender de budismo era que cuando yo tenía como cinco o seis años me monto en un jeep para subir a mi casa y en lo que este hombre… yo estaba saliendo de la escuela y este hombre dice a modo de chiste: "bueno sujétense para que no se dispersen los cadáveres", todo el mundo se echó a reír porque era un chiste, pero a mí eso me sorprendió y aún me sigue sorprendiendo porque cuando él dijo eso fue como una capa de mi… Imagínate una cebolla que tiene varias capitas ¿no?... Entonces una de las capitas se cayó y yo reconocí que todos los que estábamos allí íbamos a morir… Ellos se reían del chiste pero yo los veía y podía entender estos son… Imagínate cuando… estos son huesos, son cadáveres riéndose mira… Ellos van a morir, todos los que estamos aquí vamos a morir. Bueno eso trajo un conflicto grandísimo en un niño de cinco años que se acostaba durmiendo pensando que se iba a morir. Le preguntaba a su mamá y le preguntaba a su papá y todo el mundo rechazaba la idea de contestarle al niño por qué la gente se tiene que morir (**PBZ.VIII**).

5.1.1.2. De tipo místico

En este caso el sujeto (**PBZ.III**) registra experiencias en su niñez que se ha determinado llamar "místicas" debido a que no revela sus causas específicas, pero las explica como: "experiencias de sonido" y "sensoriales". Es interesante observar que en la conversación con el entrevistado, el sujeto utiliza la frase "bastante particulares" para calificar estas experiencias. Es a raíz de estos sucesos cuando él comienza a contemplar inquietudes que lo llevan a buscar respuestas a diversas preguntas entre las que se encuentra por ejemplo: *¿quién soy yo?* Estas experiencias místicas, son sucesos que no se presentan en la vida cotidiana de las personas y posiblemente pueden contribuir al desencadenamiento de una crisis de sentido a edad temprana.

> Yo recuerdo que de chiquito me empezaron a pasar cosas, como que yo me preguntaba: ¿quién soy yo?, ¿qué es esto? cosas así; y de repente eran unas experiencias (sonido) sabes… Sensoriales, ¿no? bastante particulares (PBZ.III).

5.1.2. Crisis de sentido en la adolescencia.

5.1.2.1. De tipo existencial

El sujeto **(PBZ.III)** registra en su adolescencia haber vivido la experiencia del fallecimiento de la madre de su novia. Este contacto con la muerte de otros y lo que representó la pérdida para su ser querido, es narrado como un suceso significativo que contribuyó a su sensibilidad hacia el sufrimiento causado por la muerte.

> De adolescente tenía una novia a la que se le muere su mamá, e inmediatamente sin que ellos lo pensaran, estuve ahí para ella (**PBZ.III**)

Por otra parte, el presente *verbatum* muestra cómo el sujeto (**PBZ.VI**) contempla desde adolescente, inquietudes que le hacen preguntarse sobre el significado de la existencia de sí mismo en el universo y sobre el por qué del orden natural. Comenta también cómo su tema siempre giraba en torno a las mismas inquietudes expresándolo a través de la pintura que era la disciplina que estudiaba en ese momento. El sujeto no explica claramente en esta oportunidad el por qué de sus inquietudes, pero el hecho de que las mismas circundaran recurrentemente sus intereses, es un punto importante a ser observado en su pasado como posible factor causante de crisis de sentido.

> Pero siempre he tenido mucha, mucha eh… No sé por qué, todavía no se por qué, pero he tenido mucho acercamiento en pensar que la naturaleza, las montañas, el Universo es… Forma parte de la religión… no sé cómo… yo en bachillerato estudié pintura y entonces siempre me… Mi tema era el cosmos, el Universo, los átomos, ¿cómo se organizan?, ¿por qué son así?... Entonces veía muchas cosas, las sociedades igual que los átomos, entonces sentía eh… El infinito, el espacio, qué es uno dentro de eso, todas esas inquietudes (**PBZ.VI**)

5.1.3. Crisis de sentido en la vida adulta.

5.1.3.1. De tipo cognoscitivo

> Después me encontré también con un libro, que después con el tiempo he sabido que es un libro importante del Zen, que es el que en español se ha traducido como Los Diez Toros del Zen, yo lo conseguí en italiano y el libro está titulado “En La Búsqueda del Todo”, “Allá Ricerca di Tutto”, y ese libro para mí fue fundamental porque me aportó una visión del budismo muy distinta de la que yo tenía, en particular me abrió a la visión de lo que verdaderamente es el budismo, y además me reconcilió con lo que puede ser el budismo como algo que aporte respuestas acerca de equis asuntos de la vida de uno (**PBZ.I**).

Como se puede observar en el texto anterior, el sujeto (**PBZ.I**) comenta que se topó con un libro que describe como fundamental en su comprensión actual sobre el budismo, porque le aportó una visión de la enseñanza distinta a la que él tenía y que de algún modo, ayudó a lo que él define como: "*reconciliarse*". Su acercamiento al budismo corresponde a un proceso de reconciliación con la posibilidad de una espiritualidad. Entonces esta búsqueda de conocimiento implica la reconstrucción del sentido luego en la que se da lugar la reconciliación; tal como se refleja también en el siguiente *verbatum* del mismo sujeto:

> Digamos, mi proceso de formación se daba en ese contexto, entonces dentro de ese contexto, este aporte de esta visión del Zen que era la de alcanzar un punto de una vacuidad, porque en el psicoanálisis lacaniano se habla precisamente del vaciamiento de ideales, de fantasmas, de construcciones que tú has hecho parte de tu vida, y tu puedes percibir la analogía de todo esto con la vía de Buda o la enseñanza de Buda" (**PBZ.I**)

Por otra parte, el sujeto (**PBZ.V**) comenta que a raíz de un problema de salud, emprendió una búsqueda de métodos que pudieran ayudarlo a controlar la ansiedad relacionada al trabajo y al ritmo de vida. Se está en presencia aquí de un proceso de crisis personal en el que el sujeto comienza una reconstrucción del sentido que estará orientado hacia los cambios a los que se ve obligado por la situación desencadenante.

> Tuve un problema de salud, tuve una elevación de cifras tensiónales con un problema cardiovascular. Terminé en coronarios en el hospital donde trabajaba, me hicieron un cateterismo cardíaco y entré a un programa de rehabilitación cardíaca, había mucha ansiedad relacionada con el trabajo, ritmo de vida y en el programa de rehabilitación cardíaca me quitaron la práctica de artes marciales. Me la suspendieron de inmediato, me la contraindicaron. Durante el examen de cinturón negro había una práctica en el dojo de Santa Mónica que yo no la pude hacer por cuestiones con los niños. Durante el programa de rehabilitación cardíaca hacíamos muchas cuestiones de relajación, se enfocaban muchísimo a eso. Y contacté con Daniel y fui al dojo pues, que realmente era una de las prácticas que me faltaba durante el curso de cinturón negro (**PBZ.V**).

En el mismo orden de ideas, el siguiente *verbatum* muestra la narración en la que el sujeto (**PBZ.IV**) comenta su proceso de búsqueda de un espacio en el que fuese posible la reflexión; además de obtener herramientas para el cultivo de la paz y la felicidad. El sujeto intenta de este modo alejarse y abandonar los patrones de religiones a las que él mismo llama "tradicionales" como el cristianismo afirmando ya no querer depender de ello. De este modo

es posible vislumbrar un proceso de crisis de sentido de tipo cognoscitivo en donde el sujeto busca conocimiento.

> Este, básicamente me orienté por eso, algo que no te limitara, con tantas normas y tantas cosas y no hagas esto y no hagas aquello, como te lo imponen las religiones tradicionales, que evidentemente cuando nosotros crecemos, crecemos con los patrones de las religiones tradicionales que son el cristianismo y todas estas religiones que conocemos, tradicionales. Quería ya no depender de eso… Darme como un espacio para reflexionar, que no tuviera que depender ni de ingerir sustancia ni de pertenecer a una religión estrictamente hablando, como lo entendemos nosotros ahora. Algo un poco más, que te diera la actitud mental en primer lugar y segundo, que te diera ciertas herramientas para tu encontrar esa paz o esa felicidad interna. (**PBZ.IV**)

5.1.3.2. De tipo existencial

El sujeto (**PBZ.VIII**) comparte con el entrevistador que en su trabajo él acostumbra a ver morir a muchas personas, de modo que se enfrenta frecuentemente a una experiencia traumática que a su vez lo conecta con sus inquietudes sobre el significado de la muerte, las cuales contempla desde niño. Esta circunstancia de enfrentamiento con la experiencia traumática lo lleva a seguir profundizando en sus inquietudes sobre la muerte de modo que el sujeto afirma que ya no puede seguir huyendo de esta realidad:

> Soy técnico en emergencias médicas… eh… He visto morir muchas personas… Unas han muerto en la cabina de ambulancia de la que yo soy el comandante de la unidad… Y era algo que yo decía coye cómo es posible que esto pase cuando yo soy niño y ahora se presenta de esta forma tan, tan… Real, o sea no puedo huir de esta realidad… (**PBZ.VIII**)

Finalmente, tal como se puede observar, los individuos a lo largo de su vida experimentan crisis de sentido, crisis que pueden ser de tipo existencial, místico o cognoscitivo; además, es posible que una crisis de tipo existencial impulse una búsqueda intelectual o cognoscitiva a las preguntas que los sujetos se plantean ante situaciones que suceden en su vida. En el proceso de construcción de la identidad personal, que es una parte característica del ser humano, existe una multiplicidad de significaciones de las experiencias y de la existencia. Esta diversidad de experiencias se observa en diferentes etapas de la vida desde la niñez, pasando por la adolescencia, hasta llegar a la etapa adulta. Dichas experiencias consideradas individualmente no tendrían sentido. Sin embargo, la conciencia humana tiene la capacidad de encontrar la

relación que existe entre las experiencias particulares con otras experiencias propias de la persona, constituyéndose un nivel de sentido. El sentido se podría entender entonces como la conciencia de que ciertamente, existe una relación entre la diversidad de experiencias (Berger & Luckmann, 1997).

Los problemas, situaciones que podrían definirse como "traumáticas" y las interrogantes que ocurren en la vida de los individuos también ocurren en la experiencia de otras personas y las soluciones a estos problemas no sólo se dan de manera subjetiva, sino que también surge en la relación con el otro. Las soluciones que se dan a través de la interacción social quedan disponibles para el resto de las personas y de esta manera, sujetos diferentes logran hallar soluciones, respuestas y reconciliaciones similares, ante desafíos similares (Berger & Luckmann, 1997).

5.1.4. Circunstancias del entorno personal.

Es la situación o condición que rodea a alguien, cuyas características concretas pueden ser permanentes o temporales. Los sujetos entrevistados comparten aquellas circunstancias de su entorno personal que juegan un papel fundamental como factor que establece posteriormente la base motivacional para el acercamiento a una forma de espiritualidad como la budista. Es importante indicar que estas circunstancias no necesariamente son desencadenantes de procesos de crisis personal. En la información proporcionada por los sujetos, estas circunstancias son las siguientes:

- ***Contacto con las artes marciales:*** el contacto con algunos sistemas de defensa personal como lo es el karate o el aikido, conecta a los sujetos con una forma de espiritualidad relacionada con el budismo, que existe a modo de trasfondo en el aprendizaje de la disciplina marcial. Y es que el origen de algunos de estos sistemas orientales de defensa personal va más allá de la mera defensa; así, el individuo recorre de este modo, una vía también de evolución espiritual y crecimiento que va conectada al entrenamiento físico.
- ***Contacto con otras formas de espiritualidad:*** ya sea en la práctica del yoga, en el contacto con grupos Harekrishna, en lecturas sobre metafísica o en grupos que hacen vida entorno al estudio de la misma, así como también es mencionada la participación en un grupo de toma de ayaguasca.

- ***La educación familiar:*** que aportó una base en valores culturales, incluida ideas previas sobre el personaje histórico de Buda, que posteriormente incentivó a la búsqueda espiritual.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.1.4.1. Contacto con las artes marciales.

> Yo era y soy practicante de artes marciales. Había finalizado el examen de cinturón negro después de cuatro años de práctica, y un mes después de haber finalizado el examen para cinturón negro tuve un problema de salud (**PBZ.V**)

> Todo esto arranca con… porque yo hacía artes marciales, en este caso eran japoneses y me sentía cómodo, me sentía cómodo entrenando y practicando pero siempre se sabía que había una religiosidad detrás de todo (**PBZ.VIII**)

En los *verbatums* anteriores se observa que ambos sujetos (**PBZ.V**) y (**PBZ.VIII**), comienzan su narración sobre su incursión en el budismo hablando acerca de su práctica y actividad en las artes marciales japonesas. El primero explica que habiendo cursado cuatro años de práctica y recibiendo el cinturón negro, su problema de salud evitó que continuara activo en la disciplina tal como lo venía haciendo. El segundo es mucho más explicito aún, y dice que toda su historia en el budismo comienza con su práctica de las artes marciales en la que se vislumbraba un trasfondo de lo que él denomina "religiosidad". Es posible ver de este modo, cómo sus circunstancias personales han ofrecido a los sujetos algunos de los primeros elementos fundamentales de conexión para su posterior incursión en la enseñanza budista.

El siguiente *verbatum* del sujeto (**PBZ.VIII),** demuestra de una forma muy clara cómo elementos de la espiritualidad budista (p.ej. la meditación), puede llegar a los sujetos como simple información o también pueden ser presentados directamente como parte de la disciplina que debe practicarse.

> Yo entré a practicar artes marciales cuando tenía cuatro años y allí entré a hacer Kung Fu y bueno debes meditar, aunque la palabra esté mal empleada ¿no? Porque no es propiamente una meditación sino una contemplación, pero se hacían meditaciones que es lo que aquí conocemos como meditaciones se hacían, yo lo vengo haciendo desde que tengo cuatro años, esto por las artes marciales (**PBZ.VIII**).

5.1.4.2. Contacto con otras formas de espiritualidad.

Algunos sujetos comparten que durante su vida tuvieron contacto con otras formas de espiritualidad antes de conectar específicamente con el budismo. Entre estas formas de espiritualidad se encuentra la práctica del Yoga que está presente comúnmente en gran parte de las tradiciones de la India. También hablan en sus narraciones sobre "practicar Metafísica" y varias lecturas de libros sobre espiritualidad. Entre los grupos espirituales que nombran se encuentra el grupo Herekrishna del hinduismo y grupos de shamanismo indígena latinoamericano de toma de Ayaguasca.

En el siguiente fragmento es posible observar cómo le sujeto (**PBZ.X**), antes de practicar la enseñanza budista tuvo contacto con la práctica del Yoga. El budismo y las disciplinas espirituales que tienen su origen en la India, comparten en común la técnica de la meditación de modo que estos elementos característicos del budismo pueden llegar a los sujetos por el contacto con otras formas de espiritualidad:

> Porque antes de practicar budismo yo… Digamos que, probé algunas cosas, estuve en yoga, practicaba yoga, practicaba metafísica, leía muchas cosas, entonces, esté… Trataba como de conectarme con la espiritualidad y lo que yo conocía del budismo era precisamente una forma de expresión de la espiritualidad (**PBZ.X**)

De igual forma, el practicante (**PBZ.IX**) refiere que tiene contacto a muy corta edad con el grupo espiritual Harekrishna, afirmando de este modo que el budismo ha estado presente en su vida desde hace ya mucho tiempo y que de algún modo entró en contacto con la enseñanza budista a través de este grupo:

> Hace tanto tiempo que llegó el budismo a mi vida que no recuerdo cuándo fue, muchacha. Esté… Estaba con los Harekrishna, creo que fue con ellos, tenía yo como 15 años (**PBZ.IX**).

Por otra parte, el sujeto (**PBZ.VII**) afirma que ya practicaba la meditación en un grupo llamado la Sociedad Divina donde se hacía yoga y la meditación que se practicaba allí era muy

similar a la práctica de la Escuela Soto Zen comentando de este modo que para él la meditación no era nada nuevo:

> Yo practicaba la meditación del yoga de la sociedad de la vida divina, ya yo practicaba, ¡tenía años practicando eso! Una meditación normal, sentada, con el mudra clásico con los dos dedos índice y pulgar unidos y piernas cruzadas, es decir, no era nada nuevo meditar (**PBZ.VII**).

Por último, el siguiente *Verbatum* muestra cómo el contacto con un grupo espiritual diferente es presentado por uno de los sujetos, que afirma haber tenido una experiencia mística que le llevó a investigar y buscar información sobre la práctica del budismo Zen específicamente:

> Y luego en una toma de Ayahuasca yo tengo un pensamiento de: "Busca un grupo Zen", busca un grupo Zen, era un pensamiento que me decía Busca un grupo Zen (**PBZ.IX**).

5.1.4.3. La educación familiar.

La transmisión de valores familiares y la educación dentro de la misma es otro aspecto que se deja notar en las narraciones de los sujetos. En primer lugar, el sujeto (**PBZ.IX**) comparte con el entrevistador que fue a través de su familia que escuchó la historia de Buda y aprendió con esto algo sobre él:

> Y entonces bueno, habla de que Buda era Hinduista y Buda, lo que yo conocía era un chino gordo que era una figura que alguien tenía en su casa; un chino gordo negro, un señor gordo Buda, pero tenía una tía que le sobaba la barriga y que el Buda le daba dinero y yo dije: ah bueno y ¿quién es Buda?. Bueno y me contaron algo de la historia de Buda que realmente no recuerdo cual fue la historia original (**PBZ.IX**)

Aunque es curioso ver que la idea de Buda transmitida por el familiar del sujeto (**PBZ.IX**) no es la idea sobre el Buda histórico, es interesante observar como el sujeto, desde el aprendizaje que proviene de la familia es capaz de recibir información con la que a futuro le será posible conectarse con el budismo:

> Entonces como te digo, ese ser despierto siempre fue alimentado en mí, a tener conciencia de todo lo que hacía, a estar en el momento, o sea, qué estás haciendo, te manchaste el uniforme, tú crees que ese uniforme no costó dinero, tienes que darle valor a

> las cosas, el esfuerzo de tu papá y de tu mamá que están trabajando para darte una educación, debes cuidar tu uniforme blanco, tienes que lucir como una persona íntegra, porque la limpieza que llevas por dentro tienes que demostrarla por fuera, porque tú demuestras que estás limpia cuando vistes pulcro. O sea como te digo, o sea, mi educación. O sea mi educación fue así. De ser un ser despierto, y como para eso, es lo que es para mí un Buda, un Ser que tiene conciencia, conciencia. Entonces cuando decido: no, yo ya soy un budista, yo he sido un budista toda la vida (**PBZ.IX**)

En la sociedad, las personas nacen y se educan dentro de comunidades de vida, que a su vez son en diferentes grados, comunidades de sentido tal como lo son las diferentes escuelas filosóficas, artes marciales o la familia. El niño se incorpora desde un comienzo al ámbito de las relaciones sociales: con sus padres y con otras personas importantes. Las relaciones se trasforman progresivamente en actos regulares, comunes y recíprocos. La acción de las personas está en gran medida determinada por esquemas de experiencias y acto, extraído de los depósitos sociales de sentido. Las personas aprenden durante su desarrollo a comprender y entender el sentido de las acciones del otro que le rodea. De este modo es capaz de percibir los actos de los demás como actos típicos a la luz de patrones históricos de experiencia y acto. El sujeto se sitúa a sí mismo en relación con las reservas sociales de sentido y durante este proceso desarrolla progresivamente su identidad personal (Berger & Luckmann, 1997).

Por último, podemos observar cómo la situación o condición que rodea a una persona, su contexto, juega un papel fundamental en el establecimiento posterior de la motivación para acercase o no, a nuevas formas de espiritualidad como lo es en este caso el budismo.

5.2. Acercamiento a la doctrina Budista

5.2.1. Motivación interior

Como producto de la observación de la experiencia de los sujetos entrevistados, se puede decir que la motivación es el impulso que mueve al individuo a llevar a cabo ciertas acciones y mantener firme su conducta hasta lograr los objetivos planteados. En el caso de los entrevistados, la situación de crisis previa o situaciones especificas en su biografía, desencadenan lo que se ha categorizado como una *motivación interior* de búsqueda que los conecta finalmente con el hallazgo de la enseñanza budista y posterior acercamiento a sus manifestaciones sociales. Se han determinado cuatro elementos fundamentales que componen la categoría Motivación Interior entre los que se encuentran:

- *Amplitud de criterio*. Definido por el sujeto como cualidad personal que lo inclina naturalmente hacia la curiosidad y apertura hacia nuevas posibilidades personales de aprendizaje y crecimiento.
- *Búsqueda de auto conocimiento*. Los sujetos comparten haber emprendido un camino de búsqueda y comprensión sobre la existencia, ya sea movidos por la curiosidad general o por motivos muy específicos como lo son la búsqueda de paz y felicidad, la necesidad de conocer sobre el budismo y el deseo de mejorar la propia vida.
- *Correspondencia entre aprendizaje previo y budismo*. A través de la información proporcionada durante las entrevistas los sujetos comparten encontrar ciertas similitudes entre su aprendizaje previo y la enseñanza budista que están recientemente contemplando, y que los hace querer profundizar aún más.
- *Expectativas*. Los sujetos comparten sus ideas previas y expectativas en su acercamiento al budismo y posteriormente al grupo de práctica.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.2.1.1. La amplitud de criterio.

Esta categoría se muestra muy bien cuando el entrevistado (**PBZ.II**), señala ser alguien que posee como cualidad "la amplitud de criterio"; y explica que su tendencia personal es estar siempre abierto hacia ideas distintas a las propias y hacia nuevas posibilidades. Esta cualidad personal es incluida como factor motivacional porque de hecho en su recorrido, el sujeto se acerca a la doctrina budista en parte gracias a la apertura personal descrita. En este punto, la claridad de su definición personal previa al proceso socializatorio en el grupo budista, es esencial en su conexión con la doctrina budista.

> Es que he sido una persona de criterio muy amplio, entonces no soy muy cerrado, siempre me abro a otras ideas, a otras posibilidades, culturas (**PBZ.II**).

5.2.1.2. Búsqueda de auto-conocimiento.

En este punto se presenta un conjunto de *verbatums* en donde se hace evidente cómo la motivación que tienen los sujetos está orientada a un proceso de búsqueda de auto

conocimiento. A continuación, se presenta la narración donde uno de los sujetos comparte que en su experiencia previa a su llegada al grupo zen, él buscaba recursos que le permitieran encontrar tranquilidad y paz interior. Habiendo conocido otras vías, mantuvo la curiosidad de buscar un camino intermedio entre lo que había encontrado antes y sus expectativas:

> Pero a la vez quería buscar algo que no tuviera que ver con el hecho de estar tomando sustancias ni estar recurriendo a algo para yo encontrar tranquilidad o paz interna, porque no es la manera tampoco. Entonces, yo dije que tiene que haber un intermedio, creo que ese intermedio fue esto y bueno comencé a preguntar… por curiosidad llegué (**PBZ.IV**).

En segundo lugar, el sujeto (**PBZ.VI**) comparte durante la entrevista, que en medio de sus circunstancias personales él tenía dificultades para concentrarse y cuando leyó sobre el zen reconoció en sí mismo que necesitaba aprender cómo hacerlo:

> Entonces sentía que no tenía concentración, no podía y claro la música es algo que haces tú solo entonces es difícil manejarlo, estando solo concentrarte sin una guía… Entonces todas esas cosas me acuerdo que, quizás lo habré leído, creo que fue así que, no que el zen, la concentración y dije: "Coño, de repente la vaina va por ahí, yo necesito concentrarme en algo" (**PBZ.VI**)

En tercer lugar, los dos siguientes *verbatums* muestran la necesidad explicita, que tiene uno de los sujetos, de aprender sobre el budismo. El mismo narra, cómo previamente había tenido un contacto inicial con la enseñanza budista que es de donde proviene su interés, pero no había tenido éxito en su intención de indagar profundamente en ella. Por este motivo decide ir a buscar un lugar donde poder satisfacer dicha aspiración y además complementa su narración compartiendo durante la entrevista la motivación que tuvo para conseguir esas herramientas para mejorar su vida.

> Yo tengo la necesidad de estudiar budismo, de aprender. Yo escucho que usted habla mucho de su maestro de… de karate"; y él decía: "todavía no porque eso va a hacer que tú te pongas blando, si tu empiezas a estudiar el budismo eso te va a poner blando, no vas a pelear igual, no vas a ser el karateka que eres ahorita… eso te va a cambiar". Bueno, la negativa de él hacía que yo tuviese más interés por ir a un dojo, buscar entender lo que era el zen" (**PBZ.VIII**).

> Conseguir los puntos en que esto pueda mejorar mi vida… ¿Cómo puede mejorar mi vida? Bueno no me va a ser millonario, no me va a proteger de una enfermedad, pero me va a hacer entender que eso es parte de la existencia, que no tengo que sentirme dichoso cuando ocurren cosas buenas y que no tengo que sentirme triste cuando ocurren cosas que no sean tan buenas, aprender a relacionarme con otras personas que yo las consideraba diferente a mí, que yo podría considerar que no iban a aceptar y a aceptar a personas que yo creí no podía aceptar (**PBZ.VIII**).

Por último, el budismo zen a través de su método pareciera ofrecer la oportunidad de abrir una brecha entre los sucesos de la vida cotidiana, la cual pudiera permitir a quien incursione en sus caminos, observar profundamente la propia vida de una manera distinta a la convencional. Es lo que el sujeto (**PBZ.VI**) narra en su historia, cuando en medio de sus problemas, asuntos personales y gran confusión, decide darse la oportunidad de detenerse y observar qué está sucediendo en su vida; necesidad que se ve estructurada en su contacto con el budismo zen:

> Pasaron muchos años hasta que otra vez volví a tener una situación así (risas) que este… Como terremoticos pues, terremoticos en la vida que pasan que descuadran mucho […] Si por asuntos personales. Mi novia, la que ahora es mi esposa […] En esos mismos momentos terminé con mi esposa, estaba buscando… había una mujer metida en el medio que yo confundí… entonces sentía que todas las bases se me estaban yendo pues […] Muy confundido, la música estaba otra vez presente, las montañas estaban otra vez presente y no sé, esta vez decidí no elegir sino… hoy en día lo veo así, lo veo más claro… no decidí elegir ni decir sí o no, sino observar. ¿Qué rayos pasa? (**PBZ.VI**)

5.2.1.3. Correspondencia entre aprendizaje previo y budismo.

Uno de los detalles que emerge como parte de la categoría "Motivación Interior", es la correspondencia que encuentran los sujetos entre su aprendizaje previo y la doctrina budista. Se muestra a continuación, cómo el sujeto (**PBZ.II**) se siente profundamente identificado con la enseñanza budista al comprobar que en la lectura que realiza de un libro importante de la tradición Zen se ve reflejada su búsqueda y satisfechas sus inquietudes:

> Porque me sentí sumamente identificado con el autor del libro con *Taisen Deshimaru*. Porque las preguntas que yo me planteaba, las encontré ahí (**PBZ.II**).

Por otra parte, en el siguiente *verbatum* el sujeto (**PBZ.IX**) confiesa incluso ya estar completamente identificado con la doctrina budista debido a su recorrido previo, tanto que se

considera a sí mismo como “budista”. En ese proceso que vivió anterior a la búsqueda de un grupo Zen hasta el momento de contactar finalmente con el Dojo, se hace evidente la correspondencia entre su aprendizaje previo y la doctrina.

> Yo ya había conocido a Denko Meza a través del internet y le escuché un audio recitando los votos y yo hice una ceremonia con él, que me comprometía con los votos de corazón. Yo tengo una conexión especial con ese monje Zen, o ese maestro Denko Meza, y ya yo me sentía budista ordenada, sin que ese fuera el nombre, ni toma de preceptos ni nada. Cuando llego y me hablan de una ordenación, que es una ceremonia de aceptar los preceptos budistas: si, cómo no, ¡si yo hace años que vengo siendo budista (**PBZ.IX**).

De igual forma, en el siguiente caso la correspondencia no se hace evidente únicamente desde el aspecto espiritual previo, sino que lo que el sujeto observa en la enseñanza budista tiene que ver directamente con lo que él mismo desarrolla en su vida laboral. De esta manera el individuo descubre en el budismo un cúmulo de señalamientos que apuntan hacia la misma dirección que la comprensión que le ha brindado su aprendizaje previo hallando sentido en las similitudes:

> La primera vía que tomé fue la del psicoanálisis, para ocuparme del sufrimiento humano desde esta perspectiva, porque encontré que el psicoanálisis aportaba una cantidad de respuestas acerca del sufrimiento humano, partiendo de la comprensión de los procesos inconscientes y de todo lo que ahí ocurre (**PBZ.I**).
>
> Después yo me vengo, de alguna manera, a encontrar con el budismo a través del psicoanálisis, en dos momentos del psicoanálisis, de los textos psicoanalíticos, de la formación psicoanalítica específicamente, dentro de la formación Freudiana **(PBZ.I)**
>
> Ese camino me trae a mí al budismo, porque cuando yo me encuentro con el camino de Buda, plenamente, conscientemente, pudiéndome apropiar de eso, me encuentro que hay una cosa que son las cuatro nobles verdades, que hasta muy recientemente yo no había leído de eso así, y que tiene que ver con esto, y yo toda la vida he trabajado con cosas que tiene que ver con esto, que van en esta dirección y que no están formuladas de esta manera. Entonces, encontrarme con esa enseñanza, no fue para mí diferente, no me está diciendo algo totalmente distinto a lo que yo siempre he vivido (**PBZ.I**)
>
> Bien, ahí encontré una analogía, eso hizo que yo estuviera como más cercano entonces del Zen, desde esa perspectiva en ese momento muy teórica, quizás conceptual, eso me tuvo siempre en cierta afinidad (**PBZ.I**).

5.2.1.4. Expectativas.

Se identifica también que en la motivación de los sujetos, pueden existir expectativas generadas por el aprendizaje previo sobre la enseñanza budista general y sobre la información que se obtiene acerca del estilo de vida de quienes la practican y conviven bajo los lineamientos de una comunidad budista. En el siguiente caso se puede observar cómo el sujeto (**PBZ.VIII**) narra la visión del practicante budista al que aspiraba a convertirse antes de contactar por primera vez con alguien del Centro Zen. Así cómo también contempla de forma anticipada, que debía modificar su actitud al presentarse en el lugar para intentar parecerse de este modo a lo que pudiera esperarse de él por los que ahí lo observaran.

> Yo quería ser un buen practicante, quería ser un sabio como todos vemos en las películas, el viejito con la chivita blanca que tiene quinientos años haciendo Kung Fu y es el que da los consejos (**PBZ.VIII**)
>
> Entonces yo me di una dosis de… Ya va tengo que tomarme las cosas con calma antes de llegar, para no ser diferente o para parecerme a lo que debía ser ese lugar allí. Eso era lo que yo aspiraba y eso era lo que yo quería conseguir cuando fui a Santa Mónica, un viejito que le dificultaba pararse de la silla y que sabía mucho […] Yo dije bueno yo tengo que ir con tranquilidad porque allá todo el mundo debe ser tranquilo (**PBZ.VIII**).

Finalmente, las personas luego de una crisis o situación específica en su vida, generan motivación interior de búsqueda que los conecta posteriormente con la enseñanza budista. Esta motivación puede estar conectada a las cualidades personales, que los impulsan a nuevas posibilidades de aprendizaje y crecimiento; una necesidad de búsqueda de autoconocimiento, de comprensión sobre la existencia, paz, felicidad y la necesidad de conocer sobre el budismo para mejorar la propia vida. También existe una correspondencia entre aprendizaje previo y budismo, similitudes entre su aprendizaje previo y la enseñanza budista, que hace que las personas deseen profundizar aún más.

Cada experiencia está relacionada con otras experiencias; tal como lo explican Berger & Luckmann (1997), esquemas de experiencias, que se han desarrollado debido a muchos procesos de aprendizajes anteriores. Los componentes del sentido de nuestra vida cotidiana, son consecuencia del funcionamiento múltiple de la conciencia. En este momento se podría

hablar del doble sentido de la acción y del acto. Un acto ya ejecutado tiene sentido cuando se observa de manera retrospectiva y la acción es orientada por una perspectiva determinada hacia un objetivo que ya se ha considerado con anterioridad. Esto permite tomar decisiones que se reevalúan en función de nuestros valores y de los objetivos deseados; considerando además las expectativas que tiene el otro sobre la forma de ser y la conducta de las personas de acuerdo al rol que adquieren y los pasos que se debe realizar para alcanzar los objetivos, tal como lo comparten los sujetos de esta investigación, en su búsqueda y acercamiento inicial al budismo y sus formas sociales.

Por último, los problemas que ocurren en la vida de los individuos también ocurren en la experiencia de otras personas y las soluciones que se dan a través de la interacción social quedan disponibles para otros, porque se encuentran en el depósito social de sentido. De esta manera, personas diferentes y con historias relativamente diferentes, logran hallar soluciones similares y reaccionan de igual manera a desafíos similares (Berger & Luckmann, 1997).

5.2.2. Acercamiento a la doctrina guiado por otros

El proceso de acercamiento del sujeto a la enseñanza budista, de acuerdo a lo compartido por los practicantes, ha demostrado ser de dos maneras distintas. La primera, tiene su origen en una motivación interior cuya fuente es el individuo y su experiencia particular, como se pudo observar en el apartado anterior. La segunda, el sujeto es conectado con la información sobre la enseñanza budista ya sea por la vía de la recomendación o por el contacto indirecto con alguna persona que revela la información de forma no intencional, pero que es visto como algo significativo para el individuo.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.2.2.1. Por recomendación

En la información proporcionada por los participantes pudo observarse que una de las maneras mediante las cuales los mismos conocían sobre la enseñanza budista, fue la recomendación de un amigo, conocido o alguna persona cercana. En el siguiente *verbatum*, el sujeto comparte cómo le fue recomendada en varias ocasiones la práctica de la meditación

como una herramienta que pudiera ser útil para él por tratarse de una persona que trabajaba enfrentándose a realidades difíciles:

> Cómo llego yo al centro Zen Caracas, por otra circunstancia, por el trabajo que hago, que trabajo con mucha gente en talleres y mucho trabajo en consulta y eso implica estar enfrentándose con realidades que pueden ser muy difíciles, muy duras. Yo trabajé mucho tiempo en una institución que se llama AVESA, por 15 años y la mitad del tiempo que trabajé ahí, trabajé también dentro de las consultas, en consultas de violencias sexuales. Entonces más de una vez, una persona con la que trabajaba en AVESA me dijo que sería bueno hacer meditación; yo conocía de yoga, de talleres de trabajo con cuerpo y ese tipo de cosas, pero nunca por haberlas practicado. Conocía desde la universidad de técnicas de relajación. En determinada ocasión, al salir de AVESA en el 2010, pasé a quedar solo con el trabajo docente de la universidad y la consulta privada, y ocurrió que empezó a ocuparme cada vez más en consulta privada y ver cada vez más pacientes que implica una exigencia aun mayor desde el punto de vista psíquico, y de repente esa indicación o esa recomendación de "deberías hacer meditación" por el trabajo que tú haces, se me hizo cada vez más presente y dije yo como que en algún momento voy a tener que hacer meditación y finalmente, cuando lo decido, lo hago por una especie de higiene mental (**PBZ.I**)

Por otra parte, en los siguientes tres casos los participantes comentan que fue a través de la recomendación de un amigo que ellos conocieron y entraron en contacto con la enseñanza budista como una posibilidad real para ellos, así como también se enteraron de la existencia del grupo zen al que podían asistir:

> Un amigo me lo sugirió, sin obligar lo que me interesó muchísimo. Por lo general, cuando una persona te habla de que está acudiendo a o está siguiendo una determinada práctica, una determinada creencia, siempre busca la manera de subyugarte u obligarte, pero esto sucedió naturalmente y yo vine naturalmente por curiosidad y eso fue hace tres años y todavía sigo aquí (**PBZ.IV**)

> Luego conozco a una amiga budista en Puerto la Cruz y ella me habla del maestro William Wang y con William Wang empiezo más en serio lo que es el budismo (**PBZ.IX**)

> Bueno yo llegué al centro zen en el año 2011. Yo en esa época estaba practicando Tai Chí y tuve la suerte de conocer a un compañero del Tai Chí que tenía la intención de conocer a este grupo de práctica Zen, gracias a él y a su invitación, pues pude conocer el grupo (**PBZ.X**).

De igual forma, los sujetos también recibieron recomendaciones de libros cuya lectura les sirvió para acercarse por primera vez a la doctrina budista. Tal como puede observarse en la

siguiente narración, el sujeto comparte haber conseguido un libro que le fue recomendado por un compañero de trabajo:

> Un compañero de trabajo me dice, cónchale Juan Carlos en vista de que yo veo que tú no eres fanático yo te voy a dar este libro para ver qué opinas tú (**PBZ.II**).

5.2.3. Acercamiento al grupo Zen

En la información proporcionada por los participantes se observa que otro elemento importante en el acercamiento a la doctrina budista es el acercamiento al grupo de práctica. Puede suceder que el sujeto primero entre en contacto con la enseñanza y luego busque un grupo de práctica; pero también puede ocurrir de forma contraria, en la que el sujeto se acerca al grupo y luego así entra en contacto con la doctrina. Este proceso de aproximación al grupo según ha podido constatarse, cuenta relativamente con dos etapas principales.

- *Búsqueda de un centro zen.* En esta etapa los sujetos emprenden un recorrido durante el cual indagan entre los diferentes centros budistas disponibles en su entorno, considerando los que se adecuan más a sus expectativas.
- *Primer encuentro:* en esta etapa los individuos se trasladan por primera vez al lugar donde está ubicado el Centro Zen y son introducidos a la práctica de la meditación por un instructor calificado para hacerlo.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.2.3.1. Búsqueda de un centro Zen

A través de la información proporcionada por los participantes, es posible observar que dentro del grupo de personas entrevistadas, se encuentran quienes antes de asistir por primera vez, han invertido tiempo investigando y recaudando información acerca de los diferentes centros budistas disponibles y cuáles son accesibles para ellos. Dicha búsqueda puede comenzar por una investigación a través de las redes sociales en internet, tal como lo narra el siguiente sujeto:

> Coloco Zen en Facebook, salió el Centro Zen de Caracas y fui para allá (**PBZ.IX**).

De igual forma, en el siguiente *Verbatum* se observa cómo el sujeto realizó una búsqueda por internet en la que encuentra centros budistas de diferentes tradiciones y su decisión de optar por la tradición del budismo zen está determinada no por su afinidad por dicha tradición, sino mas bien por la facilidad para desplazarse hasta donde se encontraba ubicado el Centro Zen:

> Entonces, no sé por qué no decidí ir al otro (*A la otra corriente del budismo con la que tuvo un primer contacto*), simplemente creo que busqué algo en internet varios grupos y no sé… ah ya vivía aquí, había vivido en Santa Mónica y me había mudado otra vez hacia mi casa y esta zona me gustó mucho y entonces vi que el dojo quedaba aquí, dije bueno si el dojo quedaba en Santa Mónica me imagino que es un lugar que conozco, que es agradable y bueno decidí venir al Centro Zen, no otro sino el Zen (**PBZ.VI**).

5.2.3.2. Primer encuentro

Durante lo que se ha denominado *Primer Encuentro*, pueden hallarse dos tipos de sujetos. En primer lugar, existen aquellos individuos que asisten por primera vez y están interesados en la práctica de la meditación y el budismo, y que se han acercado por motivación propia. En segundo lugar, están aquellas personas que han sido invitadas por otros sujetos pertenecientes al grupo. En el siguiente *verbatum* uno de los practicantes entrevistados narra cómo él es invitado al Centro Zen por un amigo cercano que asiste al dojo y en su anécdota refiere que era la primera vez que él entraba en contacto con un grupo de budismo; así como también confiesa que no tenía ninguna idea previa sobre lo que debía hacerse o lo qué era un dojo.

> Era mi primer contacto con un grupo de budismo, esté… En esa oportunidad cuando fui, fue toda una sorpresa para mí porque, esté… Fue una oportunidad para conocer un poco más o digamos… Fue una oportunidad para conocerme un poco más, Realmente, ¿no? Llegué al dojo; no tenía idea de qué era el dojo, ni de qué era lo que debía hacer. Esté… Tuve la oportunidad de conocer a D. M. que era el director del dojo en ese momento, esté… Y él pues me enseñó la postura, me enseñó esté… La postura de Zazen brevemente y en esa oportunidad pues comencé la práctica. Desde ese momento pues, me sentí profundamente conectado […] ¡Por supuesto que recuerdo! Incluso recuerdo el primer día que llegue al dojo, esté… Fui con esta persona, este gran amigo, que me invitó a la práctica… Ese mismo día me mostraron la postura de zazen, y yo me quede sorprendido por la serenidad y una sensación de bienestar en ese lugar, esté… Yo me senté en mi zafu mirando a la pared y estaba con un poco… con la expectativa de cómo iba a ser todo, porque era mi primera vez (**PBZ.X**)

Por otra parte, en el siguiente caso el sujeto muestra en su narración cómo, a diferencia del caso anterior, había planificado su visita al Centro Zen habiendo contactado a la persona encargada con una semana de antelación. Al contactar con el centro, le es enviado por correo electrónico un documento con la información que las personas que asisten al dojo deben conocer.

> Por algo sí recuerdo todo, la semana antes yo contacté a Daniel, el me mandó la información por vía de correo, yo imprimí incluso todas las prácticas, de lo que me mandó, de lo que es el gassho, de lo que es la practica como tal […] y comencé allá un día sábado. Daniel me hizo la práctica inicial que se hace, y bueno mira no… Comencé, o sea de ese momento, durante todo ese tiempo me hice muy rutinario, o sea realmente yo por lo menos una vez a la semana (**PBZ.V**).

Es importante observar también sobre el *Primer Encuentro,* cómo surge de nuevo la contemplación de las expectativas. El siguiente *verbatum*, muestra cómo el sujeto en su narración refiere que esperaba conseguir a una persona con características específicas por ser un practicante budista y cómo en el momento de contactar al instructor del Centro Zen, esta persona no correspondía a la actitud y la vestimenta de lo que él tenía en mente.

> Como te dije buscando y buscando, conseguí el Centro Zen de Santa Mónica, me cité… Todos esperamos conseguirnos a alguien peloncito que se siente allí muy, tu sabes muy… Uno tiene sus expectativas de lo que se pueda conseguir pues. Bueno, si yo quiero ir, yo quiero ir... Yo quiero saber cómo es esto, yo quiero practicar y cuando me cito con esta persona, Daniel Márquez que fue quien, que lleva el zen aquí… Él me dice estoy aquí en CANTV. Un hombre común y corriente, un tipo alto, catire, que yo no me… Uno siempre se espera a alguien más… Con otra vestimenta y bueno vamos pues…Fuimos, eso fue un miércoles y cuando entro estaba él y este muchacho… Eduardo, estaban ellos dos y mi persona…" "Él me dice: "a ver, muéstrame tu postura…" yo le muestro la postura que hacíamos en karate y me dice: "esa postura es perfecta". Yo no hago el loto, yo hago medio loto, siempre es el que he podido hacer… y me dice que esa postura es perfecta, me explicó unas cositas y me senté. Éramos tres nada más, tres personas (**PBZ.VIII**)

Por otra parte, el siguiente *verbatum* muestra como los practicantes también pueden llegar en momentos que no están especialmente diseñados en el Centro Zen para la introducción a la práctica, pero que de igual manera al participar en estas actividades estas personas pueden tener un primer contacto que las conectan directamente con temas importantes como lo es la ordenación, tal como ocurre en la práctica de la costura del rakusu:

> Fui para allá, y estaban haciendo una costura, (Risas), yo dije: ¡Sí!, vamos a hacer un taller de costura y comencé a hacerlo, me conseguí haciendo un rakusu y me hablaron de una ordenación" (**PBZ.IX**).

Finalmente, se observa que un elemento importante en el acercamiento a la doctrina budista es el acercamiento al grupo de práctica, donde se puede mencionar dos etapas principales: La búsqueda de un centro zen y lo que se ha denominado *Primer Encuentro,* en la que los individuos se trasladan por primera vez al lugar donde está ubicado el Centro Zen y son introducidos a la práctica de la meditación.

Garma (2004) refiere que existe una diversidad de procesos de reclutamiento que tienen lugar dentro de los grupos religiosos, tal como lo es el aspecto emocional vinculado al encuentro con lo sagrado; así como en razonamientos elaborados con base en la búsqueda constante de una opción de vida alternativa al adoptar la nueva religión, tal como lo expresan los practicantes cuando hablan de las razones para buscar un Centro Zen y su sensación al tener ese primer encuentro con un Dojo.

5.3. El Papel de los Grupos.

5.3.1. Apoyo de familiares y amigos

Durante el proceso de acercamiento a la doctrina budista y al grupo Zen, y de acuerdo a lo que los sujetos refieren, existen dos grupos de personas (grupos de referencia) cuyo apoyo es muy significativo: por una parte están los familiares y por otro lado los amigos que acompañan a los individuos en su vida cotidiana. En este punto se deben señalar cuatro elementos importantes. Se podrían mencionar tres actitudes principales que tienen estas personas hacia su familiar o amigo, tal como lo refieren los practicantes: *Acompañamiento, Aceptación* y *Respeto.* Por otra parte también es observada lo que pudiera ser una tendencia por parte de estos grupos de referencia a estigmatizar de manera positiva la imagen del sujeto que incursiona en el budismo, la cual se ha definido como Estigmatización Positiva.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.3.1.1. Acompañamiento

El caso que se presenta a continuación es el *verbatum* de uno los sujetos en donde narra la actitud de acompañamiento de su esposa y la describe como algo no forzado y agradable cuando ella lo acompañó al dojo:

> Fue una cosa muy fluida, muy agradable. Primero nunca me plantee forzar a nadie, que tiene que meterse en esto ni nada por el estilo y mi esposa de alguna manera me ha estado acompañando, entonces ella fue al Dojo (**PBZ.I**).

De igual forma, el mismo sujeto cuenta cómo su mamá también en determinado momento le hace preguntas y le acompaña a la meditación representando esto algo totalmente inesperado para él:

> En un momento mi gran sorpresa fue mi mamá que me dijo que cómo era eso de la meditación en la que yo estaba [...] Ella me pregunto qué cómo era y yo le dije vente pues y total que fue un día, se metió y fue unas cuantas veces, después dejó de ir porque eso fue el año pasado y ella se fue de viaje, no mentira eso fue después de que ella regresó de un viaje, ella comenzó a ir el año pasado por ahí de septiembre estuvo yendo hasta diciembre [...] Pero bueno por el lado de mi mamá, la gran sorpresa y ella asistiendo a la cosa (**PBZ.I**).

5.3.1.2. Aceptación

El Siguiente *verbatum* refleja la actitud detectada por los sujetos participantes que se ha determinado denominar: Aceptación. El sujeto narra cómo su padre mostraba aceptación por su decisión de participar en el dojo, compartiendo con él su opinión positiva sobre el budismo.

> Fue mi papá, recuerdo. Yo deseaba que mi papá fuera, porque deseaba hacerlo parte de esto que era importante para mí […] mi papá pues, es un hombre de una mente bastante abierta, este… Cuando yo compartí con él que yo participaba del dojo él no mostró ninguna resistencia. A mi a veces me parecía que él tenía claro lo que era *El Camino del Medio*, esté…Y él me decía que si era algo importante para mí pues ¡Que muy bien!, que muy bien. Y él pues se sintió contento que yo quisiera compartir con él un momento tan importante como mi ordenación, bueno mi toma de preceptos. Y él me decía que el budismo es una gran enseñanza que te permite vivir con conciencia y con justa medida. Y me sentí aceptado, ¿sabes? Papá mostraba aceptación hacia mí.” (**PBZ.X**)

Por otra parte, es posible observar esta actitud categorizada como aceptación en la forma en que los sujetos describen el modo en que sus amigos contemplan y comparten su acercamiento al budismo. En la siguiente narración el sujeto (**PBZ.I**) describe un poco cómo ha sido este proceso con sus amigos y estudiantes:

> Tengo una gran amiga, que es de esta gente que te digo que son de las amistades que he mantenido a lo largo del tiempo. Con mis amigos lo que he hecho es contarle "chamo estoy en eso, esto me ha cambiado la vida. Esto es así y tal cosa y tal cosa" y con varias personas que he conversado me han dicho "ay yo voy a ir un día" y así han ido estudiantes que están conmigo, gente que yo he tutoriado como tesistas y amigos míos (**PBZ.I**).

De igual manera, otro sujeto comparte cómo el tema de la meditación en el área profesional en la que se desenvuelve, es un tema muy actual y común en el mundo de la psicología por lo que para sus amigos, no es nada nuevo ni sorprendente.

> Entre mis amigos pues, yo soy psicólogo, esté… y hay todo un "boom" en la psicología de la relajación y la meditación, como parte de la vida diaria, entonces digamos que ellos también tenían esa idea del budismo, como relajación, respiración, y sin aceptarlo ni rechazarlo pues lo miraban. De que cada quien es como es y cada quien tiene sus gustos, ahora no necesariamente los tengo que compartir contigo, es decir, si tu eres budista bien, yo no tengo que serlo, si eso te hace bien, chévere. No hay un prejuicio de parte de mis amigos (**PBZ.X**).

5.3.1.3. Respeto.

La narración del sujeto (**PBZ.V**) muestra la dinámica que se establece en su hogar, donde también tiene un espacio para realizar la práctica del budismo. Sus familiares o en este caso su esposa, lo respetan pero a la vez le dejan claro por medio de algunos gestos cuáles deben ser sus prioridades:

> En primer lugar está mi familia. O sea realmente lo que es mi núcleo familiar yo pienso que está en primer lugar por encima de todo ¿no? De hecho en mi sitio de práctica, no sé si mi esposa lo hizo a propósito o por casualidad me colocó tres fotos de los niños ¿no? (Risas), justamente en el sitio donde yo me pongo ¿no?. Es una biblioteca, yo ahí tengo mi zafú tengo mis libros, tengo todo. Pero ella me colocó tres fotos de los niños ¿no? Entonces yo las vi, siempre las dejé ahí, pero bueno es verdad, es algo como que me recuerda, bueno estás aquí, estas practicando se te respeta, pero tú tienes esa prioridad adelante ¿no? Y yo medito con mis tres fotos que están ahí pues. (**PBZ.V**)

Por otra parte, el siguiente caso muestra cómo la familia no sólo desde el respeto, sino también desde la colaboraron en su recorrido e incluso durante la ordenación, se ve involucrada en gran medida con el proceso de acercamiento al grupo zen.

> Y eso me gusta. Y mi familia no, se han tomado esto muy chévere, con mucho respeto, mi es familia es muy respetuosa de todas las cosas que uno… De los caminos espirituales cualesquiera sean estos... mi esposo, bueno tú lo sabes, respeto máximo hacia todo lo que yo… respeto y apoyo. Y mi familia bueno me apoyó, tú te acuerdas la torta que yo hice con forma de rakusu; mi cuñada y mi sobrina me ayudaron a hacerla, esté… me ayudaron a hacerla, y mi mamá me ayudó con las cosas de costura para que yo cosiera mi rakusu, o sea, que me dió ciertos "tips", como debía usar el hilo para que no se me enredara, y la aguja y la punta de la aguja que debía ser de las agujas costosas para que no perdiera… se despuntara la punta y me fuera más fácil coser. Esté… mucho a poyo, siendo mi mama una persona que va a la iglesia cristiana todos los días, y es Mariana, mucho, mucho apoyo (**PBZ.IX**).

5.3.1.4. Estigmatización positiva.

Además de las tres actitudes anteriormente mencionadas, los sujetos han dejado ver por medio de sus narraciones, cómo las personas le asignan un estigma positivo cuando conocen que ellos practican el budismo y la meditación. En el siguiente *verbatum*, el sujeto (**PBZ.X**) narra cómo en su experiencia ha observado que le son asignadas cualidades especificas como la de ser una persona tranquila, que jamás se molesta, silenciosa y correcta.

> Personas que creen que por ser budistas debes tener una forma muy particular de ser. Debes ser una persona relaja, tranquila, meditativo, incluso silencioso, con unos gustos particulares. Sin embargo, se sorprenden con gran facilidad cuando rompes sus estereotipos, porque puede ser que ser budista, a la mirada del otro social, debe tener ciertas características. Ser budista implica ser un tipo tranquilo, un tipo profundo, un tipo silencioso, un tipo correcto; que prácticamente no se molesta jamás y que no le gusta "TERMINATOR" (Risas). Sin embargo, esté… Cuando uno está en la práctica uno reconoce que no hay una forma particular de ser, que uno simplemente es tal y como es, con sus gustos, con sus formas, con sus características, creo que desde mi lugar, lo que define realmente a un practicante es la conciencia con la que hagas las cosas (**PBZ.X**).

De igual forma, otro sujeto comparte cómo en su trabajo sus compañeros, que conocen de su contacto con el budismo, le llaman “el tranquilo” y le asignan cualidades y aptitudes mágicas e incluso misteriosas:

> Ah bueno, en mi trabajo me llaman el tranquilo… ah si mira el tranquilo el tranquilo… Todo el mundo lo sabe, cuando ven que uso el mala que compramos allá ¿recuerdas?... entonces dicen: “allí es donde tienes tus polvitos mágicos, ¿lo puedo tocar?”, cónchale claro que lo puedes tocar, mira estos son unas piedritas que juntas forman un círculo, un mala pues o un rosario o como lo quieras llamar. Le adjudican poderes místicos al mala, creen que si lo tocan… bueno yo tengo un compañero que está en una religión de estás y dice: “yo no puedo tocar eso, porque eso puede influenciar en mis cosas”, bueno (risas) ya influenció en tu mente, porque más allá de que lo pueda palpar, no puede ocurrir nada… cosas graciosas más que todo, hasta ahí, los comentarios llegan hasta ahí y bueno la curiosidad, pero cuando les entrego un libro y les digo léete eso, no lo leen (risas), no lo entienden, no les gusta (risas) (**PBZ.VIII**).

5.3.2. Rechazo de Familiares y Amigos

5.3.2.1. Persuasión

Así como los sujetos han reportado en sus anécdotas la relevancia que ha tenido para ellos el apoyo de familiares y amigos cercanos, también han dejado ver cuando no lo han tenido. Este rechazo, de acuerdo a lo que muestra la información proporcionada en las entrevistas, puede tener su origen en el desconocimiento por parte de los familiares y amigos o por ideas y asociaciones erróneas con respecto a los grupos espirituales. En el siguiente *verbatum*, el sujeto (**PBZ.VI**) cuenta como su esposa intenta persuadirlo para que no asista, mostrándose asustada ante el hecho de su contacto con el grupo budista:

> Quien vivió esto fuerte fue María mi esposa, porque al principio ella se asustó mucho porque ella no sabía qué era eso. Ella sabía que yo estaba pasando una etapa difícil y yo le dije que yo iba pa' lla y ella intentó como persuadirme para no ir, que coye que no fuera, que le daba miedo. Es la única persona así familiar que vivió eso conmigo de opinión (**PBZ.VI**)

5.3.2.2. Miedo

Igualmente, en el caso que se presenta a continuación el sujeto narra los por menores sobre cómo su mamá rechazaba rotundamente su participación en el grupo zen

> Tanto fue que mi mamá me decía que me estaba volviendo loco, que me saliera de esa gente, que no viniera para acá y mi mamá me fue a seguir… mi mamá se vino para acá en varias oportunidades y bueno, mi mamá tenía una guerra campante conmigo: ¡No te metas con esa gente, mira que esa gente es loca! (**PBZ.II**)

5.4. La Toma de Decisión

5.4.1. Factores intervinientes

De acuerdo a lo que los practicantes comparten, parece existir un momento en el que los sujetos comienzan a involucrarse más profundamente en el grupo zen y a generar conexiones importantes con los miembros del grupo. Se destacan tres factores:

- *Cambio de perspectiva:* En el proceso de adentramiento en la escuela Zen Soto se da un proceso de aprendizaje continuo de la visión y valores budistas, lo cual implica un cambio paulatino en la perspectiva de los sujetos.
- *Conexión afectiva:* a través de las experiencias que viven los sujetos se genera una conexión emocional que hace que decidan continuar participando.
- *Sensación de familiaridad con la sangha:* el grupo de práctica va transformándose de algo ajeno a un grupo que muchas veces se mueve e interactúa como si fueran una familia y se van generando lazos entre los participantes.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.4.1.1. Cambio de Perspectiva

La narración del sujeto **PBZ.I** muestra cómo encuentra en el zen algo que le atrapa y que le genera un impacto que lo trasforma más allá de lo intelectual.

> Bueno lo primero con lo que me encontré es lo que eso me estaba transformando a mí, porque fíjate, una de las cosas que más me resultó impactante, pero que me atrapó fue justamente todo este planteamiento del zen de aquí no se viene a aprender nada intelectualmente, no hay un conocimiento que tienes que retener, no hay que apropiarse de algunas ideas sino sencillamente s una práctica en la que va a pasar cosas (**PBZ.I**)

De igual forma el sujeto PBZ.X comparte cómo la práctica definió su visión del mundo y de los diferentes contextos de su vida.

> Era una oportunidad de práctica, pero una práctica de vida, incluso eso redefinió mi visión de la psicología, ya no veía la psicología como una "carrera" sino también como una forma de ver el mundo y eso me hizo definirme a mí mismo a nivel profesional y personal profundamente (PBZ.X).

5.4.1.2. Conexión afectiva

Los sujetos reportan experimentar una sensación, vivir una experiencia que hace que se conecten y que tomen la decisión de permanecer y continuar la práctica tal como lo comparte PBZ.VII:

> Me sentía bien, bien no de que me siento bien y me alegra, simplemente que no me molestaba hacerlo, no me costaba, no me molestaba, me llamaba la atención y era una disciplina […] como una disciplina, más nada. ¡Me quedé! Nunca sentí que me tenía que ir, si hubiese sentido que me tenía que ir me voy […] así (**PBZ.VII**)

5.4.1.3. Sensación de familiaridad con la sangha

Algunos sujetos refieren haber tenido una sensación de familiaridad con la actividad y la práctica del zen. PBZ.I reporta una sensación de familiaridad y de llegar a casa.

> A veces me encontraba con que salía de ahí y me encontraba con que había escuchado cosas que en un sentido eran muy nuevas y a la vez era como estar en casa […] sentía que todo era tan nuevo y al mismo tiempo era como un llegar a casa, como un llegar a: "ah finalmente esto era" […] Como te decía era muy nuevo y a la vez muy familiar, empecé a encontrar que toda esa enseñanza estaba estrechamente relacionada con lo que hacía o con lo que en determinado momento me había planteado que eran formas en las que yo quería reorientar lo que hacía o darle pleno sentido a lo que hacía […] en el comienzo, para mi fueron de las más importantes que hicieron que yo tuviera de entrada un vínculo muy estrecho con el trabajo en el Dojo en el zazen, en la sangha (**PBZ.I**)

> La religiosidad es religarse con algo que está por encima de tu cuerpo físico, es religarte con… Es volver a tu origen…" "Cuando tú alimentas tu espíritu, tu mente, tu deseo de conectar con algo más allá del aspecto físico, que es lo que yo entiendo como religiosidad, eso te nutre, eso te hace sentir feliz, eso te hace sentir un poco más cómodo contigo mismo, con los que tienes a tu alrededor (**PBZ.VIII**)

5.4.2. Sensación de convencimiento

5.4.2.1. Durante la interacción con el grupo y la práctica

A través del contacto que tienen los sujetos entre sí y con las actividades del dojo, van desarrollando una sensación de certeza o convicción por ordenarse y comprometerse más con el grupo, como se pudo observar en el grupo de costura y el sujeto **PBZ.I** así lo explica.

> Entonces bueno ese rakusu fue saliendo, fue saliendo y al final de todo ese proceso de cómo yo lo viví, estaba convencido de que yo quería ordenarme [...] Quería ordenarme porque había descubierto que toda esta práctica, empezando por la práctica del zazen, era la práctica de mi vida (**PBZ.I**)

5.5. El Proceso de socialización

5.5.1 Aprendizaje

En la información proporcionada por los sujetos es posible observar cómo los mismos afirman que han vivido diversas experiencias a modo de aprendizaje y enseñanza en el dojo, que se traducen en un cambio de visión o comportamiento en la vida cotidiana, desde las cosas más simples hasta aquellas que pueden ser más profundas. En general, los sujetos refieren:

- *Enseñanza de los monjes:* Puede definirse como todas aquellas oportunidades donde es posible el aprendizaje directo de la experiencia de aquellos monjes que instruyen sobre la práctica en el dojo. En un dojo hay al menos un monje que organiza la práctica. Esta persona que representa un linaje y transmite cotidianamente los valores de la escuela, es un puente entre los nuevos practicantes y el linaje Soto Zen.
- *Enseñanza a través de las dinámicas grupales:* Son todas aquellas oportunidades donde el proceso de aprendizaje de la práctica sucede durante la interacción con los demás miembros que participan. En el dojo hay diversas actividades que se realizan grupalmente como lo es sentarse en zazen, el samu que es una actividad de colaboración y trabajo manual entre los participantes que tiene un sentido más allá del práctico y es una oportunidad de profundizar en la enseñanza.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.5.1.1. Enseñanza de los monjes

Los participantes reportan que han vivido momentos importantes y de gran valor en contacto con los instructores del dojo o escuchando algún Kusen de un maestro. Tal como lo expresa **PBZ.I** ha logrado comprender conceptos que han estado presentes en su vida desde hace ya mucho tiempo.

> La enseñanza en la sangha en el sentido de que, otra vez, son las enseñanzas de los maestros, de los monjes, me acuerdo particularmente de la primera vez que escuché a Paul Quintero y por ejemplo de esa vez recuerdo particularmente que él habló de la definición de karma y en esa oportunidad yo entendí qué era el karma desde el punto de vista del budismo y dije "claro, por supuesto que es así"; y cosas que me han tenido trabajando mucho justamente y particular esa a cómo se ven muchas cosas de esta comprensión de los procesos humanos, de los procesos inconscientes que es el psicoanálisis (**PBZ.I**).

De igual forma, algunos sujetos sienten una conexión entre el Buda histórico y ellos mismos a través del Rakusu, que la definen como la vestimenta de Buda

> Yo el rakusú lo veo como… Como tener un pedazo de Buda sea yo lo veo en esa forma;"… "Como si tú tuvieras una ropa muy grande de Buda, tú cortaras pequeños pedacitos, y cada uno de esos pedacitos se lo dieras a los seguidores. Es como esa forma, quizás como los cristianos con la hostia ¿no? Que es como repartir un pedacito del cuerpo de Cristo en cada uno. Yo creo que el rakusu, para mí es como ese equivalente. Es como tener un pedacito de esa ropa de la persona principal que dio origen a todo esto ¿no? (**PBZ.V**)

> "El *rakusú*, es lo que se llama *pequeño kesa*, que representa pues la enseñanza del Buda. Es un recordatorio para el que lo lleva puesto, de la enseñanza del Buda [...] Porque para nosotros era algo importante, porque era nuestra intención materializada en ese pedacito de tela que es el rakusu (**PBZ.X**)

5.5.1.2. Enseñanza a través de la dinámicas grupales

Por otra parte, los sujetos refieren que los momentos y experiencias que viven con la sangha y todos los procesos grupales dejan enseñanzas importantes, tal como lo expresa **PBZ.I.**

> Uno se puede entregar a esa dinámica, entonces lo que uno quiere es ir seshines todas las semanas y cosas por el estilo y resulta que hubo un momento que descubrí que efectivamente el punto interesante, y eso lo daba la seshin en el sentido de no solamente

sentarse en zazen sino de todo el intercambio que se da, porque cada acto cotidiano es enseñanza y se puede decir que en el día a día en el Dojo" (**PBZ.I**).

De igual forma, para **PBZ.III** el compartir con el grupo y las diferentes actividades resultan muy significativas.

Las actividades que se hacen, zazen a las 10 de la mañana, luego un kin-hin a la mitad de la sesión, zazen, la recitación del Hannya Shingyo, compartir el refrigerio; días intensivos de meditación, donde se compartía guenmai... Demasiado potente en términos significativos eso de compartir la guenmai, hacer la guenmai, servirla, compartir en silencio todas esas actividades en movimiento (**PBZ.III**)

5.5.2. Creación de vínculos

En la convivencia y participación cotidiana en el dojo, se van generando relaciones con los demás sujetos y con las actividades que tienen lugar en el dojo. Surgen tres elementos que marcan esta relación: *a) sensación de identificación:* Puede definirse como la sensación que generan los sujetos al ir construyéndose y hallándose ellos mismos dentro de la estructura del grupo zen. *b) creación de un nuevo rol:* Nuevas pautas y expectativas que descubren los participantes al profundizar en su incursión entro del grupo zen. *c) sensación de coacción:* Los sujetos comparten sentir durante su experiencia con el grupo que son exhortados y animados a profundizar en su participación.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.5.2.1. Sensación de identificación

Los sujetos encuentran un lugar donde hay un objetivo en común y donde se crean lazos y relaciones cercanas lo cual genera una sensación de identificación.

La primera cosa que a mí me impactaba muchísimo muchísimo y me despertó un gran amor por el Dojo y por la sangha y era el de repente encontrar que todos los sábados un lugar en el que toda la gente que estaba, podemos ser cinco, diez o quince o veinte pero la gente que estaba, estaba en la onda de construir paz (**PBZ.I**)

5.5.2.2. Creación de un nuevo rol

Algunos sujetos con el tiempo ven desarrollado en sí mismo un nuevo rol, una nueva responsabilidad de vida que va más allá del dojo, es algo que se vive cotidianamente en el trato con el otro tal como lo verbaliza el participante (**PBZ.I**):

> En la medida que veas eso, te das cuenta de que pronto en este asunto, de cuál es el papel de uno en esa búsqueda de la superación del sufrimiento, bueno con todo lo que estamos diciendo entonces se redimensiona, se hace algo trascendente. Entonces, es entender que cada acto tuyo diario está en la dirección de contribuir a la superación del sufrimiento, a lo mejor directamente de alguien al que te encuentras, puede ser que sea muchas veces de manera indirecta, por cómo dices una cosa en una clase, qué escribes en un determinado lugar o cómo saludaste a una persona en un pasillo (**PBZ.I**)

5.5.2.3. Sensación de coacción

Por otra parte, algunos sujetos revelan que no siempre hay un buen trato o relación con otros practicantes. Pereciera presentarse relaciones con tensiones que presionan, que ponen a prueba.

> Claro mucha gente se iba ordenando, ¿no? De Bodhisattva. Entonces me preguntaban: "¿Cónchale pero Juan Carlos por qué no te ordenas?" "No vale pero tranquilo cuando llegue el momento, cuando llegue el momento yo me ordenaré pues… pero yo no siento eso [...] Recuerdo que Marina Un buen día me sorprendió y me dijo: "No, tú te vas a ordenar" Yo le dijo: "¿Y eso?", "Tú te vas a ordenar." "Es más, ¡toma la tela!" "¿Bueno y como la voy a coser?" "Bueno, te las vas a arreglar" Claro ella tenía todo; ella yo creo que le estaba como poniendo a prueba a uno para ver hasta dónde llegaba uno, pero yo lo que hacía era irme fluido ¿no? (**PBZ.II**)

5.6. El Rito de iniciación

5.6.1. Costura del Rakusu

Es el proceso mediante el cual es confeccionado el rakusu por cada uno de los participantes, quienes elaboran personalmente el suyo. Esta pieza de tela forma parte de la vestimenta ritual de un practicante del Zen Soto y su construcción es en sí misma parte del proceso de ordenación. A través de la información proporcionada por los sujetos es posible observar de qué manera esta experiencia es vivida por los mismos: *a) Como recorrido b) Como actividad grupal c) Como proceso de identificación.*

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.6.1.1. Como un recorrido

Algunos sujetos observan y describen la costura del Rakusu no solo como un recorrido en el dojo sino también un como un recorrido interior que se va dando en cada persona, de modo que durante dicho proceso la experiencia objetiva de la confección de la pieza y la vivencia subjetiva se ven entrelazadas.

> Empecé a coser y había una fuerza que me llevaba [...] el punto está en que no tenía una habilidad para eso pero si yo me involucré con mucho entusiasmo en algo que yo sacaba tiempo en la semana y ponte me llevaba lo que estaba cosiendo al consultorio, tenía un paciente y había un espacio entre un paciente y otro y me ponía a coser, porque lo comencé a vivir como una práctica, como una fuerza que me llevaba a eso, como una práctica en donde yo me estaba conectando con algo que estaba pasando en mi mientras estaba cosiendo ese rakusu (**PBZ.I**)

> Es una de las cosas que yo podría relatar como un recorrido. Tenía pocos meses asistiendo y un momento se plantea todo esto del rakusu y de la ordenación y me empecé a enterar de qué se trataba eso. En ese momento yo me planteaba lo hago o no lo hago (**PBZ.I**)

5.6.1.2. Como actividad grupal

A través del contacto con los sujetos participantes durante las actividades en el dojo y las dinámicas grupales se pudo observar que el proceso de Coser el rakusu es una práctica que se realiza en grupo. Este hecho según los sujetos hace que aquellas personas que participan frecuentemente se sientan impulsadas y motivadas a lograr finalizar el Rakusu, además de ser un elemento de ayuda.

> Lo cosí aquí. Todo lo cosí aquí, nunca me llevaba trabajo para mi casa […] todos estábamos trabajando cada quien en su rakusu. Eso de alguna manera te ayuda porque te aboca a hacer y a terminar tu trabajo, si ves que todo los demás están en su trabajo, obviamente tú te abocas a eso. Eso ayuda, el hecho de ver a los demás trabajando cada quien en su rakusu, eso también me motivó a hacer el mío. Estaba presente el maestro para orientarte cómo vas a coser cada pieza, eso también fue un elemento importante de ayuda; el ver cómo elaboraban cada punto con la aguja, eso también me ayudó muchísimo, pude mejorar la mía, claro todo por ensayo y error por supuesto, pero siempre aprendiendo, eh […] ¿qué otra cosa me ayudó?, el hecho de aprender a convivir con el error (**PBZ.IV**)

5.6.1.3. Como proceso de identificación

El Rakusu, de acuerdo con algunos participantes de la investigación, es una vestimenta que identifica al que lo lleva como parte del budismo zen Soto, que el sujeto forma parte de algo, es un símbolo de todo el proceso que hay que pasar para coserlo, los errores, certezas, emociones durante la costura.

> Es parte de la vestimenta y es parte de tu práctica, así la concibo yo.”… “En primer lugar lo veo como un elemento de superación personal, porque coserlo no es fácil, estar concentrado haciéndolo no es fácil, toma tiempo, pasan muchas cosas mientras lo estás cosiendo, te equivocas, te reprimes a ti mismo, lo haces y lo descoses, te das cuenta de que la costura no es la que querías, las medidas están malas, retrocedes, avanzas, retrocedes, avanzas. Entonces es un… Claro luego de que tu lo terminas te das cuenta del valor que tiene por todas esas cosas que tuviste que atravesar y te diste cuenta que tuviste un aprendizaje por lo que te comentaba anteriormente, te das cuenta de los errores y sólo tú decides si convives con ellos o no, cómo convives con la imperfección. Entonces, para mí el rakusu significa en primer lugar eso, un objeto de superación personal para darte cuenta tu, de tus complejos y de tus defectos (**PBZ.IV**)
>
> En segundo lugar, un elemento adicional a tu práctica, lo incorporas con tu vestimenta, es sagrado ¿ok? Y es aparte de eso un símbolo de que estas involucrado con la práctica…” “Lo tengo aquí, no lo estoy usando porque quiero usarlo cuando ya esté ordenado, cuando pase por manos del sensei, que lo firme, que tenga mi nombre ya ahí sí, ya cambia el status, ya significa algo más, entonces a partir de ese momento ya quiero usarlo (**PBZ.IV**)

5.6.2. Adopción de un compromiso

Otra categoría que emerge de la información proporcionada por los sujetos es la adopción de un compromiso que se asume con la ordenación y según es posible identificar, el mismo abarca dos aspectos importantes: *a) con la práctica y b) con el otro.*

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.6.2.1. Con la práctica

Los sujetos comparten que la ordenación es asumir un compromiso con la práctica del linaje Zen Soto, reconociendo desde la sinceridad que la misma es la vía que desean transitar, que es la práctica de vida que desean integrar.

> Es un compromiso… siento que la ordenación es un compromiso con responder hacia lo más sincero de uno, con uno y con los demás y con los actos que uno haga y piense (**PBZ.VI**)

> Lo que te dije, es asumir, es decirse a uno mismo "esta es mi práctica, es en esta vía en la que yo vivo y no vivo en el futuro porque voy a llegar allá, vivo cotidianamente en esta vía. Pero que es tu linaje, hay una analogía previa a eso, un compromiso con eso, con algo que se ha trasmitido y que uno puede ser parte de continuar esa trasmisión, es decir más allá de lo que te decía, es asumir que esto es la práctica de vida que uno se inscribe, que uno vive (**PBZ.I**).

5.6.2.2. Con el otro

Surge en el discurso de los participantes un sentido de compromiso con aquellos que comparten la práctica, con el grupo de ordenación y con el monje que dirige la ordenación.

> Es de alguna manera, un compromiso con otros en cuanto a compartir esa vía porque creo que uno no se ordena solo sino se ordena con otros y frente a otros, es una transmisión que otro hace contigo, entonces es comprometerse con ese otro que te transmite que puede ser el monje que te está entregando el Rakusu o que te lo caligrafía (**PBZ.I**)

De igual manera, existe en la ordenación un reconocimiento por parte de la comunidad que genera a su vez un compromiso por parte del practicante.

> Fue un momento muy importante porque marca para el grupo un reconocimiento por parte de la comunidad de tu compromiso y de tu participación en el grupo. Se dice en el dojo que tu compromiso es contigo y con el Buda pero en ese espacio hay todo un reconocimiento por parte de la comunidad de ti mismo y de tu práctica y de tu participación… Esté… y bueno, creo que es eso, la ordenación es un reconocimiento, un ritual de reconocimiento por parte de la comunidad y de ti mismo de unos votos que hacen una nueva actitud (**PBZ.X**)

5.6.3. Sensación durante y después la ceremonia de ordenación

Los sujetos refieren que durante la ceremonia de ordenación experimentan una serie de sensaciones diversas: a) de emoción b) de acompañamiento c) de solemnidad d) de transición e) de ser alguien distinto f) de ascenso g) de estar involucrado h) de estar formalmente en el grupo.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.6.3.1. Emoción

Algunos practicantes refieren experimentar una sensación de emoción que no lograr describir completamente, pero que aseguran es algo muy agradable.

> Es un sentimiento demasiado hermoso. Y a demás a uno casi se le salen las lágrimas, uno hasta llora, y cuando uno se abraza y entra a la sangha de manera formal, ¡eso es un sentimiento demasiado hermoso! Es indescriptible… Se encuentran muchas emociones, pero como de siempre… Entonces claro, te sientes que: "esto es", esto es lo tuyo (**PBZ.II**)

5.6.3.2. De acompañamiento

Surge también una sensación de sentirse arropado o de no estar solos.

> El hecho de que hacen unas preguntas, esté: "Tú tal y tal y tal cosa", entonces dicen: "¡Si, Si, Si!" La impresión inicial y lo hace todo el mundo, o sea no solamente las personas que se están ordenando sino toda la sangha completa, ese sentimiento de unidad y de que te están arropando y a demás te elevan, eso no tiene nombre pues (**PBZ.III**).

5.6.3.3. De solemnidad.

Se refiere una sensación de profundidad, de seriedad en el ambiente de la ordenación.

> También notas toda la seriedad que tiene la ordenación como tal y el significado, alegría pero también tiene su significado más profundo que es ese compromiso y es también el hecho de pertenecer al zazen (**PBZ.IV**).

5.6.3.4. De transición

Durante la ordenación se da un nombre nuevo a cada participante, lo que hace referencia a una nueva vida, a un paso entre la historia de vida anterior y la que tiene lugar luego de la ordenación, como dice el sujeto PBZ.X es un volver a nacer.

> Hay toda una ceremonia […] en el que asumes unos votos que marcan tu estilo de vida de ahora en adelante, un estilo de vida más consiente de acuerdo con la enseñanza de Buda. En lo personal, creo que, más que un nuevo comienzo, puede ser también una oportunidad para observarte a ti en tu vida a lo largo de tu vida y el compromiso de vivir de ahora en adelante una vida con mayor conciencia y con una mayor comprensión de ti mismo y tu

propia naturaleza. Más que un olvidarte de todo lo que tú eras antes. Este… Pero se adquiere un nuevo nombre que de alguna forma representa tu camino de ahora en adelante, es un nombre que, como dice el Sensei Paul, a lo largo de tu práctica con los años vas dándole significado y vas integrándolo a tu vida y le da sentido a tu vida." … "Cuando estás en la ordenación, te dicen que en ese momento estás volviendo a nacer, tienes la oportunidad de hacer algo distinto y hay una mayor conciencia en ese momento de ahora en delante de lo que hagas (**PBZ.X**).

5.6.3.5. De ser alguien distinto

Con el Rakusu y luego de la ordenación, se registra también en la información proporcionada una sensación de ser alguien diferente a las personas que no poseen esta vestimenta, una distinción entre el ordenado y el otro que no lo es.

Yo creo que cuando tu ya tienes el rakusú tu pudieras sentirte distinto que los otros compañeros que están comenzando e incluso que están llegando. Yo por lo menos percibí eso en mi caso (**PBZ.V**).

5.6.3.6. De ascenso

Pareciera existir un cambo en el status de sujeto participante, la sensación de haber escalado y subido un nivel por encima de aquellos que no han tomado la ordenación o cosido su rakusu.

Entonces tú puedes llegar a pensar que estás en un nivel por encima de otro y yo creo que no es la idea. Yo creo que es una cosa que hay que llevarla con bastante humildad y estar pendiente de eso. Y me imagino que cuando alguien se ordena monje es peor, o pudiera ser peor… (**PBZ.V**)

5.6.3.7. De estar involucrado

Se registra una sensación de responsabilidad, de involucrarse en las actividades del dojo, para el beneficio de aquellos que asisten nuevos a la práctica, lo que pareciera que genera un cambio en la dinámica del grupo.

Pero después que entré empecé a ver fuerza, he visto que la dinámica es mucho más ruda pues… empiezan a veces… Es un juego extraño, empieza verse la realidad y la realidad de cómo debes trabajar en un Dojo, cómo que funcione un Dojo y ahí empieza el zen en serio, estorba pero a la vez hay que tomarlo con responsabilidad pues porque no sé si me entiendes… Entonces, dentro de esta dinámica que estamos hoy en día veo que estamos, no es fácil este llevar la práctica en grupo… En grupo en el sentido de la gente que está

responsable y llevar la práctica en un sentido. Ahora la gente que viene los sábados, bueno ya ellos vienen y justamente el servicio hacia ellos de que esto sea estable, cuando ellos vengan se sienta una estabilidad que ellos la sientan y vivan eso (**PBZ.VI**).

5.6.3.8. De entrar formalmente al grupo

PBZ.VIII explica que una sensación que pudo experimentar es la de estar o ser parte de algo, una pieza del rompecabezas y que la ordenación justamente lo convierte en una experiencia concreta.

> La ordenación fue una experiencia bien bonita porque uno cree que… que eso es lo que te va colocar en el rompe cabezas… o sea yo voy a ser una pieza más del rompecabezas que seguirán espacios vacios porque hay piezas todavía por ahí pero yo ya estoy en el lugar que debo estar… Ya no eres una pieza flotando dentro de… o sea así se considera uno pues… O yo me consideraba así. Entonces bueno ya estoy en… Cuando de este paso debo estar en… Estoy en un lugar (**PBZ.VIII**).

5.6.4. Entrega de Rakusu

En la información proporcionada por los sujetos se ha encontrado que uno de los momentos más importantes durante la ordenación es cuando se recibe el rakusu. Los ordenandos resaltan tres aspectos que explican el por qué: a) El contacto visual b) Como requisito de ordenación y c) Como acto simbólico.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.6.4.1. Contacto visual

En la información proporcionada por lo participantes Para muchos de los entrevistados resalta el contacto visual con el monje que dirige la ceremonia como un aspecto muy importante, y tal como explica PBZ.VI existe algo que trasciende las palabras e incluso el intelecto, una transmisión que sucede en el instante del contacto visual.

> El acto que dicen que la ordenación viene de mirada a mirada, Paul te mira y yo dije coye, siento que justamente el zen es eso, es una transmisión que no es… No que te dan siete libros, ahora clávatelos, fájate en memorizarte eso porque si no te lo sabes, tú no eres mucho y no pues es algo *i shin den shin*, es de un espíritu a otro, es de una intención pura pues no es intelecto, no es saber, no es tener más." "El acto de mirar a Paul por la ordenación y lo que simboliza (**PBZ.VI**).

5.6.4.2. Como requisito de ordenación

La entrega de rakusú es un requisito importante para ordenarse, independientemente de si el participante lo cosa el suyo por sí mismo o lo adquiera cosido por otra persona, es necesario tener un rakusu a la hora de la ordenación, tal como lo refiere PBZ.V.

> O sea el rakusú no lo hice yo, realmente Juan Carlos me lo hizo, pero tenerlo fue como bien importante en ese momento (**PBZ.V**)

5.6.4.3. Como acto simbólico

La entrega de Rakusu está cargada de un simbolismo importante. Durante la misma, el participante recibe del monje oficiante los preceptos tal como se han mantenido dentro del linaje Zen Soto y cuando este es entregado, es entregado junto con el mismo, el significado que los sujetos han aprendido a ver en el rakusu, tal como cuenta el sujeto PBZ.IX.

> Porque son una serie de pasos que no recuerdo, estaban los cinco monjes que fundaron el dojo, que para mí fue un gesto muy bonito de ellos como acompañarnos a nosotros en esa toma de preceptos. El simbolismo de cuando te entregan el rakusú (**PBZ.IX**)

5.6.5. Elementos simbólicos de la fase de agregación en el ritual:

Existen elementos importantes que describen el proceso antes, durante y después de la ordenación. Los practicantes hablan de: a) Tonsura b) Vestimenta ritual c) Solicitud de ordenación d) Ofrenda e) Liturgia f) Discurso del maestro g) Otorgamiento de un nuevo nombre.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.6.5.1. Tonsura.

El corte de cabello representa un paso en este proceso de ordenación y simboliza el desapego. Algunos prefieren cortarse solo un mechón pero otros eligen raparse la cabeza por completo.

> Cuando te cortan el mechón de pelo […] pero igual te lo hacen cuando eres Bodhisattva y el de monje […] (**PBZ.VII**)

> Bueno, decidimos raparnos la cabeza, dar ese paso que otros no quisieron, pero nosotros bueno vamos a arriesgarnos, nosotros si vamos […] (**PBZ.VIII**)

5.6.5.2. Vestimenta ritual

Existe una vestimenta ritual dependiendo del tipo de ordenación que consiste en un kimono negro o blanco que deben usar todos los ordenando, así como la ropa interior blanca que simboliza pureza.

> ¿Qué otra cosa vi? Obviamente todos los elementos que están acompañando la ordenación, la vestimenta, cuando te cortas el cabello, el hecho de que tienes que tener una ropa interior limpia, etcétera, etcétera (**PBZ.IV**)

> En la ordenación de monje [...] todo el mundo está con Kimono negro para ordenarse en, en […] de Bodhisattva pero cuando te ordenas de monje estás de kimono blanco entonces es muy bello porque es blanco, es muy puro y […] eh cuando te ordenan te ponen el kimono de monje (**PBZ.VII**)

5.6.5.3. Solicitud de ordenación (Carta).

Antes de la ordenación el candidato debe expresar su interés por recibir los preceptos, por lo que es tradicional escribir una carta. No existe un formato que sea correcto o estándar, la persona coloca lo que desea en la carta y el monje que está encargado de la ordenación la recibe y da su aprobación. PBZ.II comparte su experiencia:

> Bueno en eso me dijo: "haz una carta", porque siempre había que hacer una carta con el motivo por el cual quiere uno ordenarse, porque de ahí se derivaba el nombre de uno [...] (y refleja) El compromiso o el sentimiento que te motiva a través de la propia práctica de ordenarte como monje o como bodhisattva. (**PBZ.II**)

5.6.5.4. Ofrenda (Fuse).

En algunos casos, se hace referencia a una ofrenda económica que se denomina fuse, la misma es entregada al dojo para ser utilizada como símbolo de generosidad.

Fuse simbólico… Un símbolo, porque tampoco era mucha plata pero yo en ese momento no lo tenía, pero él salió desesperado a buscar la plata y la trajo y pago su cuestión (**PBZ.II**)

5.6.5.5. Liturgia.

El ritual de iniciación sigue un protocolo y cada paso tiene su significado. En este rito e pasaje que simboliza la ordenación cada sujeto vive este recorrido de manera distinta y cada momento hace énfasis de manera diferentes en la mente de los ordenandos.

> La ceremonia habían cosas que no entendía pero me conectaba con mi emocionalidad y entonces eso le daba un sentido a lo que no comprendía yo […] Yo decía esto es importante, esto es solemne, esto es lo que yo necesito, cuando sonaba ese tambor duro cuando entramos detrás del sensei (**PBZ.VIII**)

5.6.5.6. Discurso del maestro.

El monje que preside la ceremonia realiza un discurso que va dirigido a los que en ese momento toman los preceptos y a todas las personas que participan de la ceremonia. Estas palabras tienen un sentido distinto para cada sujeto y que recuerda la razón de la ordenación y el compromiso de ser practicante.

> Vi un protocolo, escuché unas palabras, un discurso. Escuché palabras de parte del sensei para motivar a las personas que se ordenaban, el motivo por el cual estaban ahí. (**PBZ.IV**)

5.6.5.7. Otorgamiento de un nuevo nombre.

Finalmente, en la escuela Zen es tradicional recibir un nombre que es otorgado por el monje más antiguo en compañía de los instructores que han acompañado al practicante en su recorrido. Este nombre tal como lo explica PBZ.VII es un enigma y es parte de la práctica descifrar su significado.

> Te dan un nombre zen y con los años es que uno empieza a descifrar que será ese nombre zen, por qué me dieron un nombre zen, qué quiere decir ese nombre zen… que yo al final lo deduje (**PBZ.VII**)

Igualmente, simboliza un nuevo comienzo, un volver a nacer y marca la ruta que el practicante debe recorrer para conocerse a sí mismo

> Incluso hay un bautizo, porque tienes un nombre, o te dan un nombre nuevo, porque es una oportunidad de un "nuevo comienzo", es como un "volver a nacer", se dice en el grupo." tu nombre," te dicen que es algo que tiene que ver contigo y que poco a poco vas a ir descubriendo y eso va a hacer o dirigir un poco tu vida (**PBZ.X**)

5.7. La identidad Conformada

5.7.1. Elementos de identidad

La identificación de los elementos con los cuales es construida la identidad de los sujetos es uno de los puntos más importantes en esta investigación. En ese sentido, por medio de la información proporcionada por los participantes se mostraran aquí aquellos que fue posible observar como lo son a) La identificación con la práctica del Zazen b) El kesa y el rakusu c) La Sangha (Comunidad) d) El grado de ordenación e) Antigüedad en la comunidad f) Reconocimiento de estigma positivo.

A continuación se presentan los *verbatums* que demuestran la presencia de la categoría en las entrevistas:

5.7.1.1. La práctica del Zazen

> Formar parte de la sangha como tal, lo fundamental es la meditación. Si no hay meditación no hay sangha. Porque basta que hayan dos personas y ya hay una sangha. Pero eso sí, que estén meditando también, porque el núcleo es la meditación en grupo. Ahora el núcleo si está se nutre de todo lo demás, del Dharma y de la sangha que es el grupo de practicantes y de que afianzan la práctica la perfeccionan la evolución, puesto que es un proceso evolutivo (**PBZ.II**)

El sujeto PBZ.II explica incluso que si no hay meditación no hay comunidad, porque aunque existan las personas en número, si no están unidas por el interés de realizar la meditación en grupo, la comunidad pierde el sentido, por lo tanto, el primer elemento con el cual se identifican los sujetos es la práctica del Zazen. A su vez, el sostenimiento de la práctica al ser mantenida adecuadamente, es la causa de infinitos méritos que el individuo experimenta en su vida de diferentes maneras:

> Gracias al núcleo de todo esto que es la meditación, se me ha brindado una cantidad de medios hábiles que me ha servido tanto para mi principalmente pero a su vez compartirlo con los demás aún no siendo de la sangha y es bellísimo. Entonces uno dice: cónchale los meritos del zazen son infinitos (**PBZ.II**)

La práctica del Zazen es concebida como un acto de auto-reconocimiento más allá de las expectativas y conceptos, pero un acto de auto-reconocimiento al fin, por tal motivo es uno de los elementos principales de identificación con los que se construye la identidad del practicante:

> Cuando uno está en la práctica uno reconoce que no hay una forma particular de ser, que uno simplemente es tal y como es, con sus gustos, con sus formas, con sus características, creo que desde mi lugar, lo que define realmente a un practicante es la conciencia con la que hagas las cosas y lo conectado que estés contigo mismo y con tu naturaleza, más allá de los conceptos, prejuicios y estereotipos que rodean a un practicante del budismo (**PBZ.X**)

El siguiente verbatum da cuenta de una identificación profunda con el camino budista y la práctica del Zazen en la que el sujeto lo expresa de la siguiente manera:

> Lo que te decía antes, o sea: sé cuál es mi propósito. Y al fin encontré el camino en el cual repartir, desplegar ese propósito" Esto es lo mío, esa es la frase que lo resume. Esto es lo que yo soy, yo soy esto (**PBZ.III**)

5.7.1.2. El kesa y el rakusu

El kesa y el rakusu que acompañan al sujeto durante su práctica, es el símbolo del camino y por lo tanto el siguiente elemento de identificación. Los sujetos pueden utilizarlo después de haber sido ordenados y su construcción como ha sido mostrado en apartados anteriores, es llevada a cabo mucho antes de la ordenación por el mismo sujeto en el contexto de la comunidad. A continuación es presentado en palabras de los mismos participantes de qué manera es entendido y cómo es su relación con la pieza:

> Yo lo uso todos los días, yo me levanto a las 4:00 am y la primera actividad del día es sentarme en zazen ahora 50 minutos. No me siento en zazen sin colocarme el rakusu, me lo coloco [...] La otra manera en la que yo uso el rakusu es en el Dojo, como parte de la manera que se usa en el Dojo, digamos eso está pautado dentro de la ceremonia. Uno puede tener colocado el rakusu dentro de la práctica, se lo quita cuando se recita el *Sutra del Kesa*, se lo vuelve a colocar. Está la manera que es la que hacemos cuando practicamos con Paul, no lo tienes colocado al comienzo sino que te lo colocas por primera vez justamente con el *Sutra del Kesa* (**PBZ.I**)

> Yo lo cuido, hago las típicas recomendaciones de no dejarlo caer, yo beso, me lo coloco en la cabeza, recito el *Dai sai*, y una vez que lo recito lo dejo caer, lo toco tres veces

cerrado todavía, tres veces en la frente le doy un beso lo abro, nuevamente donde está la aguja de pino, tres veces y le doy un beso de amor y me lo coloco" (**PBZ.III**)

Yo el rakusú lo veo como… Como tener un pedazo de Buda o sea yo lo veo en esa forma;"… "Como si tú tuvieras una ropa muy grande de Buda, tú cortaras pequeños pedacitos, y cada uno de esos pedacitos se lo dieras a los seguidores. Es como esa forma, quizás como los cristianos con la hostia ¿no? Que es como repartir un pedacito del cuerpo de Cristo en cada uno. Yo creo que el rakusu, para mí es como ese equivalente. Es como tener un pedacito de esa ropa de la persona principal que dio origen a todo esto ¿no?" (**PBZ.V**)

Para mi yo lo trato con mucho respeto, de hecho yo muchas veces he ido a viajar y me lo he llevado. Como forma de protección. No tanto como amuleto ¿no? Pero sí como protección. Y en la casa cuando medito lo uso. O sea porque me hace como recordar más estar en el Dojo. Pero realmente yo pienso el rakusú como fundamental (**PBZ.V**)

Es como que tú te pongas un turbante que usan los indios, evidentemente, tú en algo te quieres diferenciar o quieres demostrarles a los demás que tú perteneces a un grupo… Entonces por eso es que no me pongo el rakusu, para estar por ahí, pero es un símbolo. Simboliza el compromiso que tú tienes con los preceptos que tomaste Un símbolo que nos identifica como grupo (**PBZ.IX**)

5.7.1.3. La Sangha (Comunidad)

El siguiente elemento de identificación es la comunidad, o *sangha* como es llamado por los sujetos. Dentro de la misma se construyen lazos de hermandad entre los miembros que deben apoyarse y acompañarse en el camino. Los sujetos reportan por medio de la información que proporcionan, tener importantes sentimientos de conexión hacia el grupo y sentirse atraídos por la manera en que se desarrollan las dinámicas dentro del grupo tal como se puede observar a continuación:

La sangha qué es?: Un grupo de compañeros que transitan la Vía que transitó Buda que fue sentarse en meditación, practicar el camino medio, la vía del medio, y que se acompañan unos a otros, y están unos para los otros, aprenden uno del otro y permiten que la tradición continúe viva (**PBZ.III**).

El día a día en el dojo, la primera cosa que a mí me impactaba muchísimo muchísimo y me despertó un gran amor por el dojo y por la sangha y era el de repente encontrar que todos los sábados un lugar en el que toda la gente que estaba, podemos ser cinco, diez o quince o veinte pero la gente que estaba, estaba en la onda de construir paz o en la onda de no hacerle daño a otros, en la onda de evolucionar, en la onda de transformarse (**PBZ.I**).

> Vengo acá y encuentro justamente que la sangha hacen cosas juntos, o sea no solamente se sientan a hacer zazen juntos, sino que cocinan guenmai. "Oye mira y eso que están haciendo allí" Me llamaba mucho la atención, están cociendo y tal… "No eso es un rakusu, porque se van a ordenar" O sea hacen cosas juntos que van encaminadas hacia una ascensión espiritual, hacia una liberación más profunda (**PBZ.III**).

5.7.1.4. El grado de ordenación

El grado de ordenación es otro elemento de identificación que muestran los sujetos en la información que proporcionan. En la tradición del Soto zen que se mantiene en el Centro Zen de Caracas, existen dos tipos de ordenaciones posibles tal como ya ha sido explicado en apartados anteriores. En los siguientes Verbatums el sujeto PBZ.II cuenta cómo se es un bodhisattva o un monje a través de la adopción de ciertos ideales que implica cada una de estas ordenaciones:

> Lo consciente que hay que estar o cada vez estar más consciente. De todo lo que uno hace tanto en pensamiento como en obra. O sea cuando ves los ideales que significa ser un bodhisattva y después de monje que te dieron la responsabilidad de transmitir la enseñanza porque a ver ese es el papel del monje; lo suyo es transmitir ahora la enseñanza, donde te manden tienes que ir. (**PBZ.II**).

> La ordenación de Bodhisattva como responsabilidad es que te afianza en tu práctica. En comprometerte más con la práctica, que es el núcleo de todo. Claro y la actitud de bodhisattva es una actitud mucho más vamos a decir, no es que sea pasiva sino que es más decir humilde. Como si fuese una preparación previa a lo que va a venir más adelante que va a ser mucho más fuerte que eso. Bueno cuando yo veía que la gente se ordenaba de monje y de repente se transformaban (**PBZ.II**).

En el siguiente fragmento, el sujeto PBZ.VII explica claramente que él como monje zen, hace su trabajo contribuyendo a la obra esencial del Buda. En su narración expresa claramente cómo se refiere a sí mismo identificándose según su grado de ordenación al que se le atribuye un rol específico dentro de la enseñanza del Zen:

> Nada… me ordené en el zen, soy monje zen y ya hago mi trabajo como tal… hay una frase que siempre tengo en la mente, siempre, siempre, siempre, que es una frase de Dogen, es un poema y al final por alguna parte dice: "… que contribuyamos siempre a la obra esencial del buda" y esa frase es siempre mi norte, contribuir con la obra esencial del buda… (**PBZ.VII**)

5.7.1.5. Antigüedad en el grupo.

La antigüedad en el grupo es otro elemento de identificación importante ya que algunos sujetos en su narración constantemente hacen referencia al tiempo que llevan perteneciendo al grupo o el tiempo que tienen desde que fueron ordenados ellos mismos o los demás, tal como puede observarse en los siguientes fragmentos:

> Yo la cuestión de monje lo veía y lo sentía con mucha responsabilidad, pero bueno también uno andaba muy equilibrado porque éramos cuatro, bueno ellos tienen más tiempo porque yo soy el último, ellos tienen muchos más años que yo. (**PBZ.II**)

> Lo que yo más he visto en el zen, es gente irse y gente quedarse y estamos hablando de estar practicando desde el 81 hasta el 2016 y no sé si me equivoco pero serán unos 34 años, es decir, más los años que tenía anterior de meditación son como 40 años meditando, entonces yo lo que he visto es gente entrar… he visto el gran circo de la gente que viene en todos los aspectos, inclusive en las artes marciales, se quedan un tiempo y después se van… más nada, eso es todo, eso es lo que he visto yo, gente entra y sale entra y sale. (**PBZ.VII**)

> Sí, la jerarquía no tiene que ver con los años, sí tiene que ver a veces. Hay una jerarquía de años una jerarquía de ordenaciones ¿no? Esté… Bodhisattva, monje y ya cuando tú eres una persona que la misma sangha te ha hecho ver que eres un maestro o una maestra. ¿No? Entonces está esa jerarquía (**PBZ.III**)

5.7.1.6. Nombre Zen

Durante la ordenación como ya ha sido contemplado en apartados anteriores, le es otorgado al sujeto un nombre con el que será reconocido por la comunidad y con el que también el sujeto se identifica. Este nombre está en idioma japonés y posee un significado especial que es distinto en cada caso, de modo que además reunir todo lo que el sujeto ha vivido hasta el día de su ordenación también posee un significado que va descubriéndose a lo largo del camino.

> El nombre mío de bodhisattva me lo colocaron no porque yo puse eso en la carta sino porque todo el mundo se daba cuenta que cada vez que salía del zazen salía con una energía tan desbordante que tenía que salir corriendo a hacer algo, tenía que ir para la cocina, para los baños yo tenía que recoger, ir a los cuartos (**PBZ.II**)

> Claro porque yo sentí que quería transmitirle a los demás esa paz que zazen a mi me genera. Y mi nombre de monje tiene relación con eso (**PBZ.II**)

5.7.1.7. Reconocimiento de estigma positivo.

Por último, en su contacto con las demás personas fuera del dojo, con aquellas que conocen sobre su práctica budista, los sujetos reconocen que les es asignado un estigma positivo en la imagen que los demás tienen de ellos, atribuyéndoles cualidades que son necesariamente positivas pero que podrían romper con las expectativas si actuaran de modo contario a lo esperado:

> Hay muchas cosas alrededor de las personas que te rodean; pues encontrar personas que te miran y aceptan tu práctica, personas que te mira y no aceptan tu práctica, personas que creen que por ser budistas debes tener una forma muy particular de ser. Debes ser una persona relajada, tranquila, meditativo, incluso silencioso, con unos gustos particulares. Sin embargo, se sorprenden con gran facilidad cuando rompes sus estereotipos, porque pude ser que ser budista, a la mirada del otro social, debe tener ciertas características. Ser budista implica ser un tipo tranquilo, un tipo profundo, un tipo silencioso, un tipo correcto; que prácticamente no se molesta jamás y que no le gusta "TERMINATOR" (**PBZ.X**)

> Ah bueno, en mi trabajo me llaman el tranquilo… ah si mira el tranquilo el tranquilo… todo el mundo me llama el tranquilo… ah mira el tranquilo (**PBZ.VIII**)

> Todo el mundo lo sabe, cuando ven que uso el mala que compramos allá ¿recuerdas?... entonces dicen: "allí es donde tienes tus polvitos mágicos, ¿lo puedo tocar?", cónchale claro que lo puedes tocar, mira estos son unas piedritas que juntas forman un círculo, un mala pues o un rosario o como lo quieras llamar. Le adjudican poderes místicos al mala, creen que si lo tocan… bueno yo tengo un compañero que está en una religión de estás y dice: · yo no puedo tocar eso, porque eso puede influenciar en mis cosas", bueno (risas) ya influenció en tu mente, porque más allá de que lo pueda palpar, no puede ocurrir nada… cosas graciosas más que todo, hasta ahí, los comentarios llegan hasta ahí y bueno la curiosidad, pero cuando les entrego un libro y les digo léete eso, no lo leen (risas), no lo entienden, no les gusta (risas) (**PBZ.VIII**)

CONCLUSIONES

A continuación se presentan las conclusiones obtenidas a partir del análisis de la información proporcionada por los sujetos participantes, sobre el proceso a través del cual es conformada la identidad en las personas que participan en un grupo Zen y recorren el camino para pertenecer al mismo. Para esto, se darán respuesta y se seguirá la estructura planteada por los objetivos específicos de la investigación.

Al iniciar el estudio y la observación de la experiencia de los sujetos, fue claro que los mismos estaban participando y vinculándose con el grupo budista debido a que tenían una motivación específica para hacerlo. Esto llevó a observar un poco más de cerca las historias o experiencias en la vida de los sujetos a través de las cuales este interés por la enseñanza budista se concretiza en acciones identificables que los llevan a moverse en dicha dirección. Por tal motivo el primero de los objetivos específicos de esta investigación fue identificar la motivación inicial y los factores sociales y situacionales que condicionan el acercamiento a la al grupo budista. Al indagar en esto, se encontró que existen algunos factores o *acontecimientos desencadenantes* que dan lugar al surgimiento de la motivación inicial de acercamiento a la doctrina budista. Entre estos factores se encuentran algunas situaciones específicas del *entorno* de los sujetos, tales como: el contacto con las artes marciales Japonesas o Chinas cuyos fundamentos están salpicados con la enseñanza budista, el contacto con otras formas de espiritualidad, y la educación familiar. También se encontró que entre los acontecimientos desencadenantes los participantes refirieren situaciones de crisis de sentido de tipo existencial, místico y cognoscitivo en las etapas del desarrollo como la niñez, adolescencia y vida adulta, tal como fueron ya explicadas en los capítulos anteriores.

Se podría decir entonces que se está en presencia de sujetos que provienen de un entorno particular con vivencias específicas y que en su mayoría han experimentado algún tipo de crisis de sentido; diferentes experiencias que hacen que de alguna manera surjan preguntas acerca del sufrimiento humano y el sentido de la vida. Desde donde puede verse, los mismos narran en sus historias estos hechos cuando se les exhorta a dar explicación del por qué de su interés en el budismo. A través de la información proporcionada, fue posible identificar que, efectivamente, existe en ellos una motivación interior que los lleva a buscar el camino budista.

De igual manera, en el *acercamiento a la doctrina budista,* la *motivación interior* que tienen los sujetos está sostenida por varios factores que pudieron identificarse en las narraciones, tales como: cualidades personales que los sujetos describen de sí mismos, la búsqueda de auto conocimiento a través de la meditación, la correspondencia entre la enseñanza budista y lo que los sujetos aprendieron con anterioridad y las expectativas que los sujetos tienen sobre el budismo.

En el mismo sentido, este acercamiento a la doctrina budista en el caso de los sujetos que participaron en la muestra, se produce de dos maneras específicamente. La primera de ellas es por recomendación de otra persona quien proporciona en este caso la información sobre el budismo; y la segunda por contacto indirecto, en el que el sujeto recibe información que en principio no era para él.

Es importante también especificar aquí que los sujetos participantes elijen la versión Zen del budismo a la que pertenece el grupo. Esta escuela ya ha sido extensamente explicada en el capítulo del marco contextual y diferenciada de otras que también representan la enseñanza y tradición budista. Pero al menos entre las personas que pudieron entrevistarse para esta investigación, no se pudo identificar factores más complejos que determinaran la preferencia por la tradición Soto Zen. Los sujetos llegan al grupo budista ya sea por recomendación de otras personas o porque llegó a sus manos justo en el momento indicado el folleto del Centro Zen, o haciendo una búsqueda sencilla por medio de las redes sociales a través de internet sobre el budismo y la meditación.

Por otra parte, el segundo de los objetivos específicos de esta investigación es describir las dinámicas de interacción que hacen compatibles la identidad personal para comprender cómo es adoptada la filosofía y el estilo de vida del zen. A partir del momento en el cual sucede el *primer encuentro* del sujeto con el grupo, el contacto se convierte en una oportunidad donde se da vida a todo un proceso de adentramiento gradual de las dinámicas de interacción propias de la práctica budista de esta tradición. En principio, el sujeto interesado es citado para asistir al Centro Zen para una sesión de iniciación que consta de una corta charla introductoria que suele durar treinta minutos sobre los tres puntos fundamentales del Zazen, pero desde que sucede la primera comunicación por teléfono o por correo electrónico ya el sujeto recibe indicaciones sobre qué tipo de ropa debe vestir y qué colores puede tener la misma; se le notifica a la persona interesada en asistir, que debe estar lista para sentarse en el

suelo sobre un cojín y que tendrá que descalzarse para poder entrar a la sala de meditación. No puede utilizar perfumes ni accesorios como anillos o zarcillos y los celulares deben quedar guardados y en silencio. Estando presente el sujeto en el dojo, el encargado de la iniciación comparte un gran número de detalles más, como por ejemplo: el significado de cada sonido que se escucha durante la práctica, qué actitud debe tener antes de entrar a la sala de meditación cuando comience la sesión, qué gestos debe realizar, de qué manera debe caminar dentro de la sala de meditación y cómo debe aproximarse al cojín que está dispuesto para él. El encargado de la iniciación le explica al sujeto que debe comprender estas dinámicas y simplemente entregarse a ellas sin más. La misma, tiene lugar media hora antes de la práctica de los días sábados, así como también iniciaciones que están contextualizadas durante los retiros. También y como se dio el caso durante el tiempo de observación y participación del investigador, la actividad de la costura funcionó como actividad de conexión e introducción a la práctica del zen.

En el transcurrir de las semanas y los meses, durante un año o dos, algunas personas interesadas que comienzan a ser constantes, demuestran su interés y conexión con la práctica, generando cada vez más integración con el grupo y su actividad. El interés y la constancia por supuesto, ofrecen al sujeto la oportunidad de comprender y asimilar mucho más la estructura y simbolismo de la práctica, generándose tanto en el sujeto como en el grupo una sensación de familiaridad que es reciproca. Esto trae como consecuencia que se ofrezca constantemente la posibilidad de profundizar aún más en la actividad del zen y por ende en la estructura del grupo.

En este punto, el sujeto que participa de una forma más constante de la vida del grupo en la práctica budista, ha llevado su interés más allá de las fronteras de su propia individualidad de modo que sus familiares, amigos y conocidos pueden darse cuenta de su interés espiritual y el sujeto puede responder si se le pregunta, sobre lo que piensan y qué actitud tienen sus allegados en relación a su espiritualidad. Así, el sujeto se acerca al momento en el que es capaz de decidir si quiere formalizar su practica en el grupo y en esta *decisión clave* intervienen tres factores principales. El primero de ellos es que el sujeto reporta un cambio de perspectiva general en su vida como efecto de la práctica en el grupo; el segundo es que se genera una conexión afectiva con el grupo y la práctica; y el tercero es que comienza a desarrollarse una sensación de familiaridad con la Sangha. Para formalizar su práctica y

demarcar formalmente la entrada al grupo, el sujeto debe tomar una ordenación sobre la cual recibe información constantemente en su interacción con los demás miembros. La llamada ordenación en la tradición del budismo Zen es claramente, y tal como ya ha sido explicado anteriormente, un ritual de paso donde es trazada una línea entre la vida anterior del sujeto y su entrada a una nueva vida. Para este ritual de paso varias cosas son necesarias, pero el proceso comienza mucho antes del día de la ceremonia de ordenación; este comienza en la actividad de la costura del rakusu, en donde el sujeto experimenta la primera fase del período de segregación que se ha identificado como una *sensación de convencimiento* por medio de la cual se manifiesta en el sujeto la certeza de querer ordenarse.

Durante el período en que comienza la práctica de costura hasta el día formal de la ordenación, el sujeto participa de la vida cotidiana en el grupo en la que tiene lugar progresivamente el *proceso de socialización* a través del aprendizaje de la práctica y enseñanza budista que se da principalmente por dos medios: a través de la enseñanzas (orales) de los monjes y por medio de las dinámicas grupales. En este proceso también se crean vínculos importantes con los miembros del grupo hallándose tres elementos importantes como consecuencia: el primero ellos es una importante *sensación de identificación* con los pares en el grupo, el segundo es que los sujetos reconocen la creación de un nuevo rol en ellos mismos en referencia a la experiencia que están teniendo en el grupo; y en tercer lugar también reportan una sensación de coacción social por parte de los miembros más antiguos que depositan sobre ellos expectativas sobre su desarrollo y trayectoria en el grupo.

Los individuos que han tomado la decisión de participar del ritual de iniciación que representa la ordenación, comienzan la costura del Rakusu que puede haber sido ofrecida con antelación por el Centro Zen o puede ser solicitada también por los mismos sujetos. Es posible categorizar la práctica de la costura cuando es realizada con la finalidad de construir y confeccionar el rakusu para la ordenación, como la primera práctica del período liminar, pero es la decisión de ordenarse la que demarca realmente la fase de segregación. De modo que los sujetos comparten vivir el proceso de la costura como un recorrido que realizan además comúnmente en un contexto grupal donde existe el espacio para el ejercicio de la reflexividad, aunque puede ser también individual. También en dicho proceso se produce una profunda identificación con la pieza que se está construyendo y que luego se debe vestir y portar, una identificación con todo lo que en significado representa.

Durante el rito de iniciación los sujetos explican que asumirán un compromiso en dos niveles, en primer lugar con la propia práctica y en segundo lugar también con el otro, es decir, con quienes comparten el camino. Reportan también varias sensaciones en su experiencia durante el ritual a través de las cuales es posibles observar el profundo efecto de la vivencia que los sujetos están teniendo, como por ejemplo las sensaciones de acompañamiento, solemnidad y transición; así como sensaciones más complejas como lo puede ser la sensación de ser alguien distinto.

Otro aspecto importante del ritual de iniciación es el momento en que se hace la entrega del rakusu, los sujetos lo definen como un acto simbólico, en el cual además sucede un contacto visual directo entre quien recibe el rakusu y el que lo otorga. Llama la atención el hecho de que los sujetos afirman que en este contacto visual existe algo que se transmite de espíritu a espíritu en una comunicación íntima, más allá de las palabras; pero lo cierto es que observando más allá de lo misterioso, el sujeto luego de este contacto visual, es alguien que ahora tiene algo que antes no tenía, algo que además es intangible y ha sido transmitido según cuentan, de la misma manera desde el Buda histórico.

Existen otros elementos que se han identificado en el ritual y que también conforman simbólicamente la etapa de agregación y que tienen un lugar importante en la conformación de la identidad de los sujetos como por ejemplo: la tonsura, la vestimenta ritual, la carta de solicitud de ordenación, el discurso del maestro y el otorgamiento del nuevo nombre con el cual se identificará al sujeto de ahora en adelante.

Por último, el tercer objetivo es enunciar los elementos que conforman la identidad de un practicante de budismo Zen. En primer lugar, se observa que el elemento central con el que se identifican los sujetos es con la práctica y el ejercicio del Zazen, es decir, con el acto solemne de sentarse en la postura de meditación una y otra vez durante la práctica colectiva o individual, así como también con la intención de mantener la práctica durante la vida y poderla mantener para sí mismos y para los demás. Otro elemento importante en la identidad del practicante del budismo zen es la pieza del kesa o su versión más pequeña el rakusu; en las que para elaborarlas invierten muchísimas horas de trabajo y que a través de cuya construcción también se construyen ellos mismos como practicantes. El siguiente elemento de identificación es la comunidad a la que llaman Sangha, en la que se conforman lazos de hermandad que ayudan a mantener viva la práctica del Zazen que experimentan como la

enseñanza viva del Buda. Existe en la tradición Zen Soto del linaje del maestro Taisen Deshimaru dos tipos de ordenaciones que se suceden una después de la otra según el nivel de práctica de los sujetos. La primera de ellas es llamada la "ordenación de Bodhisattva". En dicha ordenación los sujetos construyen un rakusu y asumen frente a toda la comunidad los preceptos tradicionales de la práctica laica. Habiendo tomado esta ordenación el individuo se identifica así mismo utilizando el término "Bodhisattva". La segunda ordenación es la monástica para la cual los sujetos deben coser un rakusu y además un kesa. En dicha ordenación los sujetos asumen los preceptos de sacerdote y a partir de este momento, para referirse a sí mismos utilizan el término "Monje" Tanto ellos como la comunidad en general. De modo que el grado de ordenación es otro elemento que conforma la identidad. Otro de estos elementos importantes es la antigüedad, el tiempo en que el sujeto lleva perteneciendo al grupo habiendo transitado las diferentes etapas de la práctica. La antigüedad del sujeto en el grupo y su grado de ordenación incluso determinan en algunas ocasiones, el lugar en que el sujeto se sienta en zazen en el dojo durante las prácticas.

La experiencia global que ha tenido el sujeto es de algún modo sellada con el nombre zen que le es otorgado en la ordenación. Este se reconoce a sí mismo y es reconocido por los demás en el grupo a través de este nombre especial en idioma japonés y que posee un significado que tiene en gran medida que ver con cualidades personales que el individuo ha mostrado o que necesita fortalecer. La relación del sujeto con su nombre zen es distinta en todos los casos, pero lo que sí es común es la identificación que existe con el mismo y por eso es otro de los elementos que conforman la identidad. Es importante mencionar que los sujetos reconocen que les es asignado por ser budistas, un estigma en la imagen que los demás tienen de ellos, en el que se les atribuyen características específicamente positivas; hecho que se hace evidente en el momento en que demuestran rasgos diferentes a los esperados a través de la coerción social de la que son objetos.

Finalmente, por estas razones explicadas, para investigaciones futuras sobre este tema surgen tres recomendaciones principales las cuales ofrecerían oportunidades para ampliar más aún la observación de los procesos sociales de interacción que viven los sujetos en la conformación de su identidad. En primer lugar, sería muy recomendable estudiar qué imagen o ideas sobre los practicantes budistas tienen las personas no-budistas, para lo cual podrían

seleccionarse diferentes grupos de estas personas. De este modo, podría así observarse más profundamente el fenómeno de la identidad en esta área. En segundo lugar, la intención de esta investigación podría ser extendida a otros grupos zen para ampliar más aún la perspectiva hacia los diferentes grupos que existen en el país. Y por último, habiendo comenzado a observar este fenómeno se hace necesario de igual modo observar cómo es la realidad en grupos budistas de otras tradiciones distintas a la Soto Zen.

BIBLIOGRAFÍA

Acosta, T., & Delgado, M. (1990). *El budismo ortodoxo de Nichiren Dashonin: budismo del loto del sol. Tesis de licenciatura para optar por el título de comunicador social. Caracas: Universidad Católica Andrés Bello.* Caracas: UCAB.

Arrollo, M. (2013). *Espiritualidad razón y discordias: El budismo ahora y aquí. (Tesis de doctorado en sociología).* Barcelona: Universidad de Barcelona.

Bellah, R. (1991). *Beyond Belief. Essays on Religion in a Post Traditional World. .* Universidad de California Berkeley.

Berger, P. (1969). *El dosel sagrado: Elementos para una sociología de la religión.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Berger, P., & Luckman, T. (1975). *La construccion social de la realidad.* Buenos Aires: Amorrortu.

Berger, P., & Luckmann, T. (1997). *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno.* Barcelona: Paidós.

Cáceres, P. (2003). Análisis cualitativo de contenido: Una alternativa metodoógica alcanzable. *Psicoperspectivas*, Vol.2.

Capriles, E. (1986). *Quién es Padmasambhava "Gurú Rinpoché".* Caracas: Comunidad Dzogchen de Venezuela.

Carini, C. (2009). La ceremonia de ordenación zen: Etnografía de un rito de paso en el budismo argentino. *Ciencias sociales y religión*, Número 11.

Carini, C. (2011). *Etnografía del budismo zen argentino: Rituales, cosmovisión e identidad. (Tesis de doctorado en ciencias naturales) .* Argentina: Universidad Nacional de la Plata.

Corbetta, P. (2003). *Metodología y técnicas de investigación social.* Madrid: McGraw-Hill.

DalaiLama. (2008). *El mundo del budismo tibetano.* Barcelona: Kairós.

Deshimaru, T. (2014). *Comentario sobre el Kesa kudoku (Libro del kesa).* Madrid: 3ra Edición de la Asociación Zen Taisen Deshimaru.

Doménech, M., Iñiguez, L., & Tirado, F. (2003). George Herbert Mead y la Psicologia de los objetos. *Psicologia & Sociedade 15 (1);* , 18-36.

Dragoneti, C., & Tola, F. (2005). *Digha Nikaya. Dialogos mayores de Buda. .* Buenos Aires: FIEB.

Durkheim, E. (1982). *Formas elementales de la vida religiosa.* Madrid: Akal.

Foucher, A. (1963). *BUDA.* Madrid: Grijalbo S.A.

Garma, C. (2004). *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapala y la ciudad de México.* México, D.F.: Plaza y Valdés S.A de C.V.

Geertz, C. (1988). *La interpretación de las culturas.* México: Gedisa.

Giménez, G. (1997). Materiales para una teoría de las identidades sociales. *Frontera Norte*, xx.

Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana.* Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Goffman, E. (1995). *Estigma. La identidad deteriorada.* Argentina: Amorrortu editores.

Hernández, R., Fernández, C., & Baptista, L. (2006). *Metodología de la investigación (Cuarta Edición).* México: McGraw-Hill.

Kagyuoffice. (xx de xx de xx). *Kagyu office*. Obtenido de Ten pillars: http://web.archive.org/web/20130505073551/http://www.kagyuoffice.org/buddhism.10pillars.html

KITAIDO, C. d. (2009). *Budismo zen: Manual Introductorio.*

Martínez, M. (2008). *Epistemología y metodología cualitativa.* México: Trillas.

Martínez, M. (2009). *Ciencia y arte en la metodología cualitativa.* México: Trillas.

Mayank, C. (2009). *Dalai Lama. Hombre, monje, místico.* Barcelona: Grijalbo.

Pérez, G. (2009). *Acercamiento a una antropología filosófica y religiosa del budismo zen: (notas en torno a los fascículos busshó, shinjin gakudo y raihai tokuzui del shoboguenzo de E. Dógen). Tesis de licenciatura para optar por el título de Licenciado e.* Caracas: Tesis-UCAB.

Pine, R. (1994). *Bodhidharma, enseñanza Zen.* Barcelona: Kairós.

Portugal, D. E. (M.DCCC.II). *Pensamientos morales de Confucio.* Madrid: Oficina de Aznar.

Preciado Ydoeta, I. (1996). *ZHUANG ZI.* Barcelona: Kairós.

Quintero, P. (2 de Junio de 2012). *Muellezen*. Obtenido de http://muellezen.wordpress.com/2012/06/02/nadie-ordena-a-nadie/

Richardson, J. (1985). The Active vs. Passive Convert. *Journal for the Scientific Study of Religion 24*, 163-179.

Ritzer, G. (2002). *Teoria sociológica moderna (Quinta edición).* México: McGrawHill.

Sabino, C. (1980). *El proceso de investigación.* Argentina: El Cid Editor.

Santoni, E. (1994). *El Budismo.* Madrid: Acento.

Sen, T. (2006). The Travels records of chinese pilgrims Faxian, Xianxang and Yijing. Souses for cross-cultural encounters between ancient China and ancient India. *Education About ASIA*, Volume 11, number 3.

Series, H. O. (1997). *El desarrollo del Canon védico y sus escuelas: el medio social y político (En inglés).* Cambridge: Opera Minora.

Soto-Shobozan-Fudenji, I.-I.-Z. (2006). *Curso de meditación Zen. Producido por el Instituto italiano Zen Soto Shobozan Fudenji.* Barcelona: De Vecchi.

Taylor, S., & Bogdan, R. (1992). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación: La búsqueda de significados.* España: Paidós básica.

Toro, J. (1996). *El cuerpo como delíto. Anorexia y bulimia, cultura y sociedad.* Barcelona: Ariel.

Turner, V. (1988). *El proceso ritual.* Madrid: Taurus.

Woodville Rockhill, W. (1884). *La vida de Buda y la historia temprana de su orden (En inglés).* XXX: Trübner & Co.

ANEXO: CUADRO DE TEMAS, CATEGORÍAS Y SUBCATEGORÍAS

TEMA	CATEGORÍA	SUBCATEGORÍA
FACTORES DESENCADENANTES DEL ACERCAMIENTO	Crisis de Sentido en la niñez	De tipo existencial
		De tipo místico
	Crisis de sentido en la adolescencia	De tipo existencial
	Crisis de sentido en la vida adulta	De tipo cognoscitivo
		De tipo existencial
	Entorno	Contacto con las artes marciales
		Contacto con otras formas de espiritualidad
		Educación familiar
ACERCAMIENTO A LA DOCTRINA BUDISTA	Motivación Interior	Amplitud de criterio
		Búsqueda de auto conocimiento
		Correspondencia entre aprendizaje previo y budismo
		Expectativas
	Acercamiento guiado por otros	Por recomendación
	Acercamiento al grupo zen	Búsqueda de centro Zen
		Primer encuentro
EL PAPEL DE LOS GRUPOS	Apoyo de familiares y	Acompañamiento
		Aceptación

	amigos	Respeto
		Estigmatización positiva
	Rechazo de familiares y amigos	Persuasión
		Miedo
LA TOMA DE DECISIÓN	Factores intervinientes	Cambio de perspectiva
		Conexión afectiva
		Sensación de familiaridad con la Sangha
	Sensación de convencimiento	Durante interacción con el grupo y la práctica
EL PROCESO DE SOCIALIZACIÓN	Aprendizaje	Enseñanza de los monjes
		Enseñanza a través de las dinámicas grupales
	Creación de vínculos	Sensación de identificación
		Creación de un nuevo rol
		Sensación de coacción
EL RITO DE INICIACIÓN	Costura del Rakusu	Como un recorrido
		Como actividad grupal
		Como proceso de identificación
	Adopción de un compromiso	Con la práctica
		Con el otro
	Sensación durante y después de la ceremonia de ordenación	Emoción
		De acompañamiento
		De solemnidad
		De transición
		De ser alguien distinto
		De ascenso

		De estar más involucrado
		De estar formalmente al grupo
	Entrega del Rakusu	Contacto visual
		Como requisito de ordenación
		Como acto simbólico
	Elementos simbólicos de la fase de agregación en el ritual	Tonsura
		Vestimenta ritual
		Solicitud de ordenación
		Ofrenda (Fuse)
		Liturgia
		Discurso del Maestro
		Otorgamiento de nuevo nombre
LA IDENTIDAD CONFORMADA	Elementos de identidad	La práctica de Zazen
		El kesa y el rakusu
		La Sangha
		El grado de ordenación
		Antigüedad en el grupo
		Nombre Zen
		Reconocimiento de estigma positivo