

ANTROPOLOGÍAS HECHAS EN URUGUAY

PABLO GATTI Y GREGORIO TABAKIAN

(EDITORES)



ASOCIACIÓN LATINOAMERICANA DE ANTROPOLOGÍA

Pablo Gatti y Gregorio Tabakian

Antropologías hechas en Uruguay

Pablo Gatti y Gregorio Tabakian (Editores);

1ra. Edición en español. Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

850 pp.; tablas.; gráficos; mapas.

ISBN:

978-9915-9333-2-0

Hecho el depósito legal que marca el Decreto 460 de 1995

Catalogación en la fuente – Asociación Latinoamericana de Antropología

© Asociación Latinoamericana de Antropología, 2020

© Pablo Gatti y Gregorio Tabakian (Editores), 2020

1era Edición, 2020

Asociación Latinoamericana de Antropología

Diseño de la Serie: Editorial Universidad del Cauca

Fotografía de portada: "Romería de Farruco" Uruguay - 2011 - 2012

Autor: Ignacio Expósito.

Diagramación: José Gregorio Vásquez C.

Diseño de carátula: José Gregorio Vásquez C.

Editor general de la Colección: Eduardo Restrepo

Copy Left: los contenidos de este libro pueden ser reproducidos en todo o en parte, siempre y cuando se cite la fuente y se haga con fines académicos y no comerciales.

Edición 2020.

Contenido

Introducción

- El devenir de la antropología en Uruguay 13
PABLO GATTI Y GREGORIO TABAKIAN

Conocimiento

- Sentidos de lo experimental en la etnografía contemporánea: 35
un debate epistemológico
EDUARDO ÁLVAREZ PEDROSIAN
- Ciencia-no-hecha y trabajadores del arroz en Uruguay 53
SANTIAGO ALZUGARAY

Profesiones

- Los antropólogos como sujetos del mundo del trabajo en Uruguay 79
BIANCA VIENNI BAPTISTA, LUCÍA ABBADIE GAGO Y PABLO GATTI BALLESTERO
- Imperativos de la profesión: la identidad como demanda 99
de profesionales de la agronomía
MARÍA EMILIA FIRPO Y GERARDO RIBERO

Ciudades

- Por el derecho de los vecinos a vivir en su barrio: 117
cooperativa de vivienda en Ciudad Vieja de Montevideo
EMILIA ABIN

As metodologías socioespaciais e a descentralizaçã do conhecimento. MAO- MON: cidades em perspectiva JOSÉ BASINI	135
De lo inhóspito al glamour: narrativas sobre las transformaciones de Punta del Este, Uruguay, en la mirada de los antiguos residentes GABRIELA CAMPODÓNICO Y MARICIANA ZORZI	159
De tripa: aproximaciones etnográficas a un viaje lisérgico MARÍA NOEL CURBELO OTEGUI	179
Las drogas y sus lugares simbólicos: una etnografía barrial LETICIA FOLGAR Y C. RADO	193
Cabo Polonio, Balizas y su entorno: historia de un paisaje natural y humano a proteger. MABEL MORENO	211
Punto de vista antropológico sobre temas de la ciudad SONNIA ROMERO GORSKI	245

Género, cuerpo y sexualidad

Maternidades e intervención estatal en mujeres usuarias de pasta base: apuntes desde Uruguay LUISINA CASTELLI RODRÍGUEZ	263
Negociando lo social. Una aproximación etnográfica a los sentidos y las representaciones de la rehabilitación psicosocial en un centro de atención a personas con trastornos psiquiátricos FERNANDA GANDOLFI	281
Bocas que (no) gritan: cuerpo y violencia en la cárcel de mujeres SERRANA MESA	307
La visita carcelaria: género, pichis y ritos de paso en Uruguay NATALIA MONTEALEGRE ALEGRÍA	325
El conflicto mujer-embrión en debate parlamentario sobre el aborto SUSANA ROSTAGNOL	341

Marcas de identidad, atributos sociales deseables
y fenotipos compartidos: un análisis a partir de la donación
de gametos en Uruguay

MARIANA VIERA CHERRO

351

Políticas

¿Elitismo cultural, demagogia populista o tecnocracia aséptica?
Sobre la legitimación en la determinación del patrimonio cultural local

FERNANDO ACEVEDO CALAMET

373

El “Nunca Más” uruguayo: política ritual hacia el pasado reciente
en el gobierno del Frente Amplio

ÁLVARO DE GIORGI

391

El saber antropológico local y la geopolítica del conocimiento

LYDIA DE SOUZA

429

Políticas de seguridad, jóvenes y vecinos: las trampas de la participación

RICARDO FRAIMAN Y MARCELO ROSSAL

435

La globalización del fútbol durante la crisis de 1930:

Uruguay y la primera Copa del Mundo

STEFAN RINKE Y FLORENCIA FACCIO

449

Etnicidades

¿Culinaria afrouruguaya? Saberes y sabores:
entre la invisibilización y la codificación.

VALENTINA BRENA

465

De los recetarios al foodporn: exhibicionismo, fetichismo,
placer vicario y otras aventuras gastronómicas en la era digital

GUSTAVO LABORDE

489

Cambio, identidad y crítica: el candombe en el movimiento
de la Música Popular Uruguaya

OLGA PICÚN

497

Sociedad y ambiente

- La experimentación perceptual de la costa y el mar:
un estudio con surfistas, biólogos y pescadores artesanales. 521
LETICIA D' AMBROSIO
- La receta del patrimonio: tensiones entre patrimonialización
de la naturaleza y conocimiento ecológico en Uruguay 545
JUAN MARTIN DABEZIES
- Saberes y experiencias sobre la exposición a plaguicidas 563
entre mujeres que residen en contextos agrícolas en soriano, Uruguay
VICTORIA EVIA BERTULLO
- Trekking, rafting y kayak: deportistas/activistas, naturaleza 597
y práctica deportiva en contexto de conflicto socio ambiental
BETTY FRANCIA
- La semilla como símbolo de lucha y resistencia la red nacional 617
de semillas nativas y criollas
LETICIA POLIAK
- Estudio comparativo de plantas medicinales vinculadas 629
a tradiciones indígenas y europeas en Uruguay
GREGORIO TABAKIAN
- Los desafíos de la antropología para la comprensión 659
de los conflictos socio-ambientales en Sudamérica
JAVIER TAKS

Creencias

- El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente: 675
etnografía de una escuela de budismo zen de montevideo, Uruguay
EDUARDO GÓMEZ HAEDO
- De la religión civil: identidad, representaciones y mito-praxis 701
en el Uruguay. Algunos aspectos teóricos
NICOLÁS L. GUIGOU
- El budismo Mahāyāna en diálogo con la deconstrucción 719
ELIANA LOTTI VIGNA

Religión y drogas: otra arista de la laicidad 743
 JUAN SCURO

Has vist la llum? Diálogos contemporáneos con el mundo invisible 759
 en el Baix Empordà
 SIBILA VIGNA

Movilidad humana

Segundos hijos, casi ningún dekasegui, casi todos turistas: 779
 algunas dinámicas de movilidad entre los nikkeis del vale do São Francisco
 MARTIN FABREAU

Migraciones, subjetividades y contexto de investigación 797
 PILAR URIARTE

De Chiclayo a Montevideo: usos y prácticas de trabajadoras peruanas 811
 de/en la ciudad de Montevideo, Uruguay, 2000-2015
 MABEL ZEBALLOS VIDELA

Sobre los autores 837

El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente: etnografía de una escuela de budismo zen de montevideo, Uruguay¹

EDUARDO GÓMEZ HAEDO

Introducción

Este trabajo se referencia dentro de una investigación etnográfica en curso, realizada desde hace ya cinco años, en el grupo budista Zen² “Zendo de la Flor Dorada”. En dicha investigación se indaga en las representaciones de los practicantes del Zendo de la Flor Dorada, así como en el sentido de sus prácticas, y tecnologías espirituales, asociadas a las concepciones metafísicas y soteriológicas propias de este grupo Zen, brindando especial atención al lugar que ocupa la dimensión corporal dentro de tales prácticas y concepciones. Basado en dicha investigación, se presentará aquí uno de los aspectos abordados en tal etnografía: se trata de un problema antiguo para la filosofía occidental: el de la relación entre cuerpo y mente o punto muerto cartesiano (Vesey 1965).³

1 Original tomado de: Gómez Haedo, Eduardo. 2018. El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente. Etnografía de una escuela de Budismo Zen en Montevideo, Uruguay. *Scripta ethnologica*, Vol. XL, pp. 115-138. Bueno Aires.

2 Se sugiere al lector a que se remita de aquí en más al glosario que se encuentra al final de este trabajo, para conocer el significado de toda palabra que esté en japonés y/o esté asociado al lenguaje nativo de los practicantes del Zendo de la Flor Dorada.

3 Cómo el cuerpo espacial puede afectar o ser afectado por la mente no extensa no puede ser comprendido, para Descartes, ni en términos espaciales ni no espaciales. Está más allá de nuestra capacidad de comprender cómo el cuerpo y la mente están unidos, o, en el mejor de los casos, estamos forzados a regresar a la concepción de sentido común de su mutua interacción. Vesey (1965) se refiere a este dilema como el “punto muerto cartesiano” (Wozniak, 1992: 6) En síntesis se trata del planteamiento de dos tesis filosóficas contradictorias: En primer lugar que existen dos sustancias distintas e irreconciliables, la *res extensa*, y la *res cogitans*. Para Descartes la mente es distinta del cuerpo, es la sustancia que piensa, y el cuerpo es extensión. Dos sustancias que no se relacionan la una con la otra. En segundo lugar, se plantea que existen relaciones causales entre los estados mentales: pensamientos, y los estados corpóreos, tanto en la dirección de lo mental hacia lo corpóreo, como en la dirección de lo físico hacia lo mental. El abordaje de este problema tiene una

Se pretendió abordar tal problema desde un diálogo con un saber distinto al conocimiento empírico-racional occidental: el budismo Zen japonés.

El estudio de prácticas de base experiencial, en las que prima un tipo de conocimiento estético basado en la vivencia (relacionadas a una fenomenología, y yendo más lejos, a una fenomenología del cuerpo, que hace eco en el rechazo enfático de Merleau Ponty, a la idea de “un *cogito* aespacial y atemporal, del cual Descartes sería el representante máximo” (Citró 2011: 132)) representa un campo de posibilidades fructífero, para el abordaje del punto muerto cartesiano, dado que abordan el problema desde una perspectiva, y una aproximación diferente al tipo de conocimiento teórico especulativo, en el que tal problema filosófico se generó.

En los inicios de esta investigación etnográfica en el Zendo de la Flor Dorada, todo parecía mostrar que la práctica del budismo Zen problematizaría la relación cuerpo-mente. Los antecedentes de tal presunción eran variados y numerosos. Sólo a modo de ejemplo, si antes de ir al campo, “a vivir el Zen”, leía la bibliografía relacionada a referentes del budismo Zen internacionales, como por ejemplo Deshimaru, me encontraba con textos como el que sigue: “El *Zazen* hace real la condición justa del cuerpo-espíritu. Si volvéis al cuerpo original, es el *satori*, la condición más evidente del espíritu humano” (Deshimaru y Ikemi 2007: 92).

En “Zen y cerebro”, el profesor Chauchard destaca que el cuerpo y el espíritu en unidad interactúan el uno con el otro creando relaciones directas o indirectas entre el córtex cerebral y el sistema nervioso autónomo. Ahora que la fisiología del cerebro ha mostrado claramente las relaciones entre el córtex y los órganos internos, la medicina psicósomática va a poder progresar a paso de gigante. Por tanto, importa, para contrapesar el método dualista de Descartes expresar en términos de psicósomática este “método del cuerpo pensante” que es la práctica del *Zazen*. En el Zen de Dogen, la concentración viene del cuerpo e influye en el espíritu (Deshimaru y Ikemi 2007:145).

Por su parte, Carini, haciendo referencia al habitus psicofísico que promueve la meditación, hace referencia también a Deshimaru: “Por ejemplo, veamos como el maestro Taisen Deshimaru transmite, en su estilo informal, la disciplina por la cual se produce en el Zen el habitus religioso del que habla Weber: ‘En el budismo y sobre todo en el Zen, controlamos el espíritu a través del cuerpo. Si queremos controlar el espíritu se vuelve complicado, querer controlar el espíritu con la voluntad es como apagar fuego con fuego. No hacemos más que aumentarlo y eso es peligroso.’” (Deshimaru en Carini 2011: 267).

tradición filosófica de por lo menos, quinientos años - desde que lo esbozara como tal, en forma sistemática, Descartes - pero existe desde mucho tiempo antes aún. Por lo que no es posible presentar aquí la diversidad de planteos asociados al mismo.

Este tipo de material, leído antes de ingresar al campo, me llevaba cada vez más a considerar al Zen como una práctica en la que la relación cuerpo-mente estaba muy presente. Empero, fue Yuasa Yuaso el autor más persuasivo para mí en lo referente al problema a la integración cuerpo-mente en el Zen.

Yuasa (1987) plantea la centralidad del cuerpo en la soteriología del budismo Zen, por tanto va a tener una sección particular en este texto en virtud de su centralidad para mi trabajo. Con tales antecedentes, inicié la investigación etnográfica en el Zendo de la Flor Dorada, en el marco de la cual fueron surgiendo diferentes ideas. Por un lado, si me centraba en lo que observaba en el campo, en las prácticas (desde la teoría de Yuasa –entre otras -) así como en mis experiencias con las prácticas del Zen, la importancia del cuerpo dentro de la práctica Zen era evidente. Del mismo modo, podría considerarse con solidez la integración cuerpo-mente como un campo de posibilidades fértil.

Por otro lado, si me centraba en lo que surgía en las entrevistas estructuradas y en los diálogos informales con los practicantes del Zendo de la Flor Dorada, que a lo largo del tiempo fueron ocurriendo, la situación era distinta. En ese caso, lo evidente era una ruptura con lo esperado: el lugar del cuerpo en la práctica y en las representaciones Zen, así como la inter-relación cuerpo-mente o cuerpo-espíritu, o cuerpo-mente-espíritu, estaba lejos de lo que aparecía en los antecedentes teóricos, en mis observaciones y en experiencias personales de práctica. Esto se debía a que el cuerpo y la relación cuerpo-mente eran, para la mayor parte de los practicantes, algo sin importancia en una primera instancia. Lo que había era una pluralidad de discursos en función de las trayectorias vitales anteriores a su llegada al Zen, para el caso de cada practicante. ¿Se estaba en una situación en la que si se tomaba un camino que iba desde la teoría a la observación, así como las interpretaciones que iba sacando de mi participación en las prácticas del Zen, se obtenía un resultado, y de que si se iba directamente a las entrevistas y a los diálogos con los practicantes de una manera menos sesgada por la teoría, se obtenía otro resultado?

¿Se estaba entonces en franca aporía? Quizás sea muy temprano para saberlo, quizás dado que esta investigación sigue en curso, con sus preguntas abiertas, emerjan posibilidades hasta ahora insospechadas. Lo que si he de confesar es que como investigador, tuve mis momentos de desconcierto.

Pero antes de abordar este tema, vamos a analizar algunos conceptos básicos sobre qué es el budismo, y sobre en qué se cree en el budismo Zen. También intentaremos dejar una base mínima de contextualización histórica del budismo Zen en Uruguay. El objeto de esto es volver lo más cercano posible al lector las problemáticas presentadas en este trabajo. Se recomienda al lector que quiera profundizar en cuestiones relacionadas a la cosmovisión del budismo Zen y el

sentido de sus prácticas, remitirse a la tesis de doctorado de Catón Carini (2011), la cual aborda estas cuestiones en forma amplia y desarrollada.

Haciendo sentido del Zen y breve contextualización del budismo Zen en Uruguay

Conceptos básicos sobre budismo y sobre budismo Zen

Según Sangharakshita, un erudito sobre budismo, el laberinto de escuelas y tradiciones del budismo lleva a creer que nunca se va a encontrar un hilo común para asirlo:

Hay, no obstante, una pista para este laberinto, un interruptor que una vez pulsado nos alumbrará todo el recinto, un principio de unidad que nos permitirá ver en las escuelas las partes de esa tremenda totalidad que es el budismo [...] la unidad del budismo consiste en que, por medio de doctrinas diferentes y divergentes, todas las escuelas aspiran a la Iluminación, a reproducir la experiencia espiritual de Buda. (Sangharakshita 2008: 19).

Carini, haciendo referencia a la línea de budismo a la que pertenece el Zen, el mahayana, dice:

En el *mahayana* no se habla tanto de Nirvana (como la dimensión sagrada trascendente) y *samsara* (como la dimensión profana ilusoria), sino que se emplean los términos de “vacío” y “forma”. Así, la totalidad del cosmos es “vacía”, en el sentido de no tener realidad absoluta, sólo una realidad fenoménica aparente, algo así como una ilusión o un espejismo –llamado “forma”. (Carini 2011:150).

Villalba (2012), por su parte (uno de estos maestros Zen internacionales, cuyo discurso puede ser reconocido como válido por los practicantes del Zendo de la Flor Dorada) dice en una conferencia que da en España:

“Para el budismo este yo que creemos ser, es una autoimagen mental. Este es un punto muy importante, es el punto central de la enseñanza del Buda. Y el punto en que se diferencia la enseñanza del Buda, de la tradición hinduista anterior. El yo como autoimagen, es decir, como una imagen mental, construida en un proceso de culturalización, en un proceso de educación, en un proceso de socialización, en el que el niño es iniciado a los valores de la cultura y la cosmovisión en la que nace, y

en la que se le enseña a construir una imagen de sí, que es una imagen mental, pero a la que va asociada todo un cúmulo de emociones. Una imagen mental con la que el individuo maduro se identifica [...] y por eso podemos decir “Yo”. Ese “Yo”, pues, no tiene desde el punto de vista del budismo, existencia real, como entidad separada distinta, de los demás seres vivientes. (Villalba, 2012).

De esta manera, el ser humano, no queriendo darse cuenta de que, en realidad, su identidad no existe, que el “Yo” es una ilusión, vive en la angustia, haciendo cualquier cosa con tal de lograr una satisfacción que nunca va a ser posible lograr. Para Villalba, si la angustia, y la búsqueda de compensarla inconscientemente, de una manera imposible de saciar, viene de la represión sexual según Freud, y de la represión y del miedo a la muerte según la psicología existencialista, para el budismo la represión (cuya negación, lleva al hombre a una angustia y a una búsqueda insaciable de “ser alguien”) es de tipo óptico. Más adelante en la conferencia Villalba dice:

“Así que el miedo a no ser, el miedo a volver a no ser, el miedo a reconocer que en realidad nunca hemos sido en tanto que entidades individuales, el miedo a descubrir que lo que llamamos ‘Yo’ o existencia individual no es más que una construcción cultural y mental, y al mismo tiempo la intuición de que es así, esto para el budismo, es la causa más profunda de la angustia, ansiedad, y malestar existencial. Es decir, lo que realmente nos angustia, es descubrir que en el fondo no somos nada, no somos nadie, es decir no somos “alguien”. (Villalba 2012).

De ese sufrimiento es del que habla Carini al presentar el óctuple noble sendero del budismo, como la vía para alcanzar la iluminación y la salida del sufrimiento del mundo. “Se trata de la *Cuarta Noble Verdad*. Las cuatro nobles verdades, expresado en forma escueta son: la *Primer Noble Verdad* según la cual la vida está signada por el sufrimiento, dada la impermanencia y la insustancialidad de las cosas (y la existencia de la enfermedad, la vejez y la muerte) y la intuición de que el ser humano sabe que esto es así, a pesar de todo lo que quiera negarlo. La *Segunda Noble Verdad* tiene que ver con la causa de este sufrimiento, que es el apego a lo impermanente y lo insustancial, a un yo que es ilusorio. La *Tercera Noble Verdad* plantea que existe una manera de ponerle fin a ese sufrimiento, y esa manera tiene que ver con la extinción del deseo, que surge del apego a ese yo ilusorio. Por último, la *Cuarta Noble Verdad* que:

indica el camino para liberarse del deseo y por lo tanto del sufrimiento. Este se denomina Noble Óctuple Sendero, integrado por la recta comprensión, el recto pensamiento, la recta palabra, la recta conducta, el recto modo de vida, el recto esfuerzo o intención, la recta atención y la

recta concentración. Resumiendo el *dbharma* budista en pocas palabras, podemos decir que su ontología establece que todos los seres tienen tres cualidades básicas: la impermanencia (*anicca*), el dolor (*dukkha*) y la insustancialidad (*anatman*). Y su soteriología apunta [...] mediante el Noble Óctuple Sendero [...] a poder alcanzar el estado de nirvana. (Carini 2011:146).

Breve contextualización histórica del Zen uruguayo

En el proceso de globalización y glocalización del budismo en el siglo XX [...] se puede distinguir tres fases:

- 1) Desde 1900 a 1950, su difusión como “texto sin contexto”, reservado a la interpretación intelectual por parte de los eruditos, cuyo atención recaería especialmente en las cualidades empiristas anti-dogmáticas del Zen.
- 2) Desde 1950 a 1980, su institucionalización en Occidente, precipitada por la llegada a Estados Unidos y Europa de maestros Zen entrenados en Asia.
- 3) Desde 1980 hasta la actualidad, su estabilización en tanto “oferta” en el mercado de bienes simbólicos, el surgimiento de maestros occidentales y el arribo oficial del Zen en el tercer mundo (destacándose su buena acogida en Sudamérica). (Apud 2005: 23).

El Zen uruguayo se inscribe en la tercera fase del proceso.

En general, una de las cuestiones importantes en el budismo Zen es estar conectado a un linaje, que tenga al menos su raíz original en Japón. Esta idea del linaje está asociada, entre otras cosas, a la importancia que se le da en el Zen al grupo de pertenencia, la *sangha*, y por sobre todas las cosas a la relación maestro-discípulo, elemento que fue traído en varias ocasiones por los entrevistados, sobre todo los que tenían más años de práctica. Esto, junto a la necesidad de acceder al conocimiento del Zen desde una fuente directa, hicieron que a mediados de los noventa, los practicantes uruguayos salieran a buscar grupos Zen en el extranjero (más en concreto, Argentina y Brasil) para salir de la “orfandad” de maestro y filiación de linaje que se estaba teniendo. Es así que surgen dos de los grupos centrales en la escena del Zen uruguayo, el Centro Zen Uruguayo y el Zendo de la Flor Dorada.

Disonancias entre la teoría, la observación y la participación, y los discursos de los practicantes

Luego de contextualizar conceptual e históricamente el budismo, y el budismo Zen en particular, podemos volver al tema central de este texto. La aparente disonancia entre los resultados obtenidos al observar el campo desde la teoría (en particular, la teoría de Yuasa), junto a mi participación como etnógrafo en las prácticas del Zen por un lado, que mostraban con cierta claridad cómo la práctica del Zen cuestionaban la separación cuerpo-mente. Y por otro lado, las entrevistas y los diálogos con los practicantes, que mostraban un discurso predominantemente dualista (si bien había diversidad).

Se desarrollarán estas cuestiones, para dejar planteadas más adelante una serie de problemáticas e ideas a tener en cuenta para ser exploradas en futuras discusiones, con el objeto de seguir indagando y comprendiendo el problema cuerpo-mente en la práctica del Zen, en el contexto de sociedades de la Cuenca del Plata.

Interpretaciones desde la teoría, la observación de las prácticas, y la participación como etnógrafo en éstas

Llegados a este punto, se presentará primero lo que emergió en la etnografía a través de la teorización, la observación y mi participación como etnógrafo en las prácticas del Zen, del Zendo de la Flor Dorada.

Como se dijo con anterioridad, Yuasa resultó ser para mí, desde el comienzo uno de los teóricos para trabajar la relación cuerpo-mente en el Zen más promisorios (en particular por la idea de cultivo, que se desarrollará a continuación). La carga teórica utilizada en la etnografía fue mucho más amplia, pero para el objeto de este texto se seleccionó Yuasa por los motivos ya dados.

Yuasa es un filósofo japonés, erudito en fenomenología francesa y en la filosofía japonesa de la escuela de *Kyoto* de comienzos del siglo XX. Su interés por el tema del cuerpo surge desde el momento en que se dio cuenta de la “perspectiva única que la filosofía japonesa tenía sobre el cuerpo” (Yuasa 1987:17). Para los intelectuales japoneses la concepción del cuerpo no derivaba de la filosofía occidental y estaba conectada, no sólo con la filosofía japonesa en general, sino también con otras expresiones culturales de Japón como el arte y la teoría de la labor. Yuasa se preguntó si acaso el cuerpo no le permitiría abordar varios temas “bajo el tema pivote único del cuerpo” (Yuasa 1987:17).

A diferencia de una parte significativa de la tradición filosófica “occidental”, Yuasa propone que no tiene sentido plantear el tema de la integración entre lo corporal y lo mental para el caso de individuos que no cultiven una práctica que implique el cuerpo y la mente. Es para Yuasa, en el proceso de cultivo, en el que se va desarrollando la integración. Es desde la idea de cultivo que Yuasa plantea que “los pensadores japoneses modernos mantienen una perspectiva del cuerpo diferente a las categorías filosóficas occidentales” (Kasulis, 1987: 1). Los pensadores orientales (especialmente los de la Escuela de Kyoto) no separan en forma tajante el cuerpo de la mente. En palabras de Yuasa para estas tradiciones orientales cuerpo y mente “...no son asumidos como ontológicamente distintos...” (Kasulis 1987:1).

Es cierto que algunas formas de abordar el punto muerto cartesiano, por parte de filósofos occidentales, no está lejos de la filosofía japonesa en este sentido. Este puede ser el caso de Spinoza, quien con su teoría de los modos de la misma sustancia sería afín a este tipo de tesis de conmensurabilidad entre cuerpo y mente. Pero, como venimos sosteniendo, la originalidad de la filosofía japonesa deriva en que parte de las prácticas, es decir, constituye una filosofía que especula sobre la base de lo que sucede en la práctica.

Bajo esa capa de sentido, la filosofía japonesa presenta un tratamiento de la relación cuerpo-mente que “no es fácilmente digerible en la tradición occidental: las filosofías orientales tratan generalmente la unidad cuerpo-mente como un *achievement*⁴ en vez de una relación esencial” (Kasulis 1987: 1). El filósofo y educador somático norteamericano Don Hanlon Johnson señala al respecto:

El filósofo japonés Yasuo Yuasa ha escrito en forma extensa acerca del diferente tipo de sensibilidad que es evocada en las prácticas transformadoras (artes marciales, meditación, caligrafía, música, etc.) de China, India, Korea, y Japón. El eje de su trabajo es el argumento de que una atención sostenida a lo largo de una vida, hacia el refinamiento de estas prácticas y sus resultados experienciales, son esenciales la evolución de la conciencia en sí misma del adulto maduro (Don Hanlon Johnson 2013: 3).⁵

4 *Achievement*, palabra que fue traducida antes del japonés al inglés, no es fácil de traducir al español manteniendo la acepción adecuada. En español podría ser traducida como logro, pero tal expresión no hace justicia a la idea de cultivo y de proceso que subyace a lo que la palabra *achievement* en este contexto pretende resaltar.

5 Todas las citas de Hanlon Johnson, Yasua y Kasulis, fueron traducidas para este texto del inglés al español.

Kasulis en su introducción al libro de Yuasa consigna:

En breve, lo que más distingue las teorías cuerpo-mente orientales de las occidentales, es una decisión metodológica, acerca del fenómeno a ser analizado. Para la tradición occidental moderna, una teoría cuerpo-mente ha de abordar, en forma primaria, las correlaciones empíricamente observables entre los fenómenos mentales y somáticos. En la tradición japonesa, sin embargo, las teorías cuerpo-mente generalmente se enfocan en cómo una práctica disciplinada le permite a uno obtener la unidad cuerpo-mente (Kasulis 1987: 4).

Para Kasulis, disciplinas occidentales como el psicoanálisis, la fenomenología, y la neurofisiología, tienen la posibilidad de concebir, la idea “*the achieved body-mind unity*” (la unidad cuerpo-mente alcanzada). Pero al poner el foco en lo “enfermo” o en lo “anormal”, dejan de lado la discusión sobre “el ser humano perfeccionado”.

Una situación similar se aplica según Kasulis, para el caso de las investigaciones filosóficas occidentales, diciendo al respecto:

En el reconocimiento del existencialismo contemporáneo de “*embodiment*”, autenticidad, de unidad de pensamiento y acción, y del ideal de libertad, uno encuentra al menos el cuadro teórico para un fenómeno tal como la “unidad cuerpo-mente alcanzada” pero aun así, el énfasis recae en la condición humana universal, en vez del estado perfeccionado. El existencialismo enfatiza, por ejemplo, dos opciones: podemos ser auténticos con nuestra situación, reconociendo nuestra libertad inherente, o podemos estar inmersos en mala fe, negando lo que somos. Poca discusión se otorga, sin embargo, al proceso a través del cual podemos cambiar gradualmente lo que somos existencialmente, a través del ir abriendo nuevas opciones que previamente no estaban disponibles para nosotros. (Kasulis 1987: 3).

Es aquí donde se vuelve fundamental traer a colación la cuestión del cultivo según Yuasa, basados en la idea de que para este autor, el pensamiento oriental tradicional tiende a enfatizar la inseparabilidad entre cuerpo y mente. “Por tanto, el cultivo personal en el Este, toma el significado de un proyecto práctico, tendente al perfeccionamiento de la personalidad y al entrenamiento del espíritu a través del cuerpo” (Yuasa 1987: 85).

¿Pero de qué cultivo y de qué prácticas estamos hablando en el Zen? Muchos practicantes pueden decir que en el Zen uno siempre está practicando, siendo la práctica mucho más rica que la clasificación de prácticas que se va a realizar a continuación, pero la haremos igual con motivos didácticos. Se va a hacer un

corte en las siguientes prácticas: el *Samu* (ver glosario), la práctica del *Tenzo* (Ver glosario), y por supuesto el *Zazen* (ver glosario). A continuación pasaremos a abordar cada una de estas prácticas, exponiéndolas desde la perspectiva del cultivo de Yuasa, y su relación con la unidad cuerpo-mente que se obtiene a través de éste. Para Yuasa, el cultivo personal en el Zen:

contiene tanto los preceptos como la meditación. En nuestra terminología, los preceptos son las prácticas orientadas externamente en la experiencia ordinaria, y la meditación refiere a las prácticas de observación interna de experiencia extraordinaria. En ambos casos, lo primero que es requerido es colocar el cuerpo en una forma definida. (Yuasa 1987: 119).

En 2017, me encontré con uno de los practicantes del Zendo de la Flor Dorada, que recién volvía de un retiro en Vía Zen (Porto Alegre). Él estaba al tanto de mi interés por el tema del cuerpo y había leído mi trabajo, por lo que ya conocía las ideas de Yuasa: Me dijo en esa oportunidad:

En el retiro me acordé de vos Eduardo, el retiro fue guiado por los japoneses y mirando los cuerpos moviéndose, haciendo las prácticas, me acordé de un maestro Zen australiano que decía en relación a la experiencia de retiro, que nunca se había estado tan reprimido, nunca se había sentido tan libre. (Extracto de diálogo informal con practicante del Zendo de la Flor Dorada, 2017).

Se trata de regulaciones monásticas, sean orientadas externamente como el *Samu* y la práctica del *Tenzo*, o internamente como el caso de la meditación *Zazen*. La relación cuerpo-mente se va dando en la medida en que el practicante se coloca de acuerdo a tales regulaciones monásticas, dándose ahí el cultivo. Tales proyectos prácticos van entrenando al practicante, cultivando el espíritu, entregándoselo al cuerpo. Yuasa indica:

En la escuela Zen, uno debe obrar de acuerdo con regulaciones monásticas y comprometerse en las rutinas diarias de lavar, trabajar, limpiar. Dogen tenía estas tareas cotidianas en tal alta estima, que hay fascículos de su obra *Shobogenzo* con el título “Lavándose la cara y las manos” y “Limpiando”. En la conversación con un cocinero anciano [...] Dogen descubre el espíritu fundamental del Zen, del budismo en general, que es vivir como ese monje cocinero *Tenzo*. Colocarse a uno mismo en esa forma, es entrenar el cuerpo de uno de acuerdo a regulaciones establecidas, y por tanto, corregir el modo mental de uno mismo (Yuasa 1987: 119).

Volver inteligible el Zen desde su dimensión corporal, tiene que ver con “poner el cuerpo” en el Zen, lo que es colocarse a uno mismo en determinada forma, que podría llamarse “regulaciones monásticas”. Veamos cómo se da esto en las prácticas que observé y practiqué en mi trabajo de campo. A continuación traeremos experiencias y testimonios, para las prácticas de *Samu*, la práctica del *Tenzo* y la de meditación *Zazen*. Cabe aclarar que, en lo referente al *Samu*, voy a traer a colación mis notas de campo en mi primer retiro Zen.

El *Samu*, como se mencionó en las definiciones anteriores, implica trabajar. En una experiencia de retiro, estábamos haciendo la mudanza de gran parte del centro Zen que quedaba en Montevideo, al lugar de retiro que quedaba en Canelones (un departamento de Uruguay vecino de Montevideo). Había mucho trabajo, y yo no había dormido bien, por tanto mis notas de campo consisten muchas veces en una serie de lamentos y de expresiones de sorpresa. En un momento del retiro escribo las palabras: “*Zazen*, *Samu*, cansancio, traspasar” (Extracto de Diario de campo, octubre de 2013). En el comienzo del retiro había anotado: “Me siento mal, es duro esto, tanta regla, tanto tiempo sin saber qué hacer, nunca sé si estoy metiendo la pata” (Extracto del diario de campo, octubre de 2013). En sentidos paralelos, al intencionar mi cuerpo a acatar regulaciones monásticas establecidas en el entrenamiento Zen, estaba dejando el espacio para que mi “ser en el mundo” participara de un modo mental particular, al menos, que tuviera una experiencia del mismo.

En una entrevista que realicé, en setiembre de 2015, comenté a mi entrevistado que la experiencia de retiro Zen para mí era muy dura, a lo que me contestó que para todos era dura. De forma que no se trata de una simple cuestión de “acostumbramiento”. Cabe preguntarse por el sentido de tales prácticas. En relación con eso, una de las practicantes con las que interactué, me contaba que el *Samu* es para la atención, para llevar la atención a las tareas de la vida diaria. No puedo evitar de pensar en el cuerpo, en una de las prácticas espirituales principales de los practicantes Zen: en el *Samu* el cuerpo puede ser llevado si bien no al límite, sí a un alto nivel de resistencia.

Por otra parte, en el retiro en cuestión, todo estaba reglamentado hasta en el más mínimo detalle: cómo se entra al Zendo, dónde tiene uno su lugar asignado para meditar en éste, el ritmo con que se come. Todo está pautado y en función de una jerarquía. Marcela, una practicante Zen señala en relación con el ritmo del retiro: “La firmeza te despierta, te mantiene más alerta” (Extracto de diario de campo, octubre de 2013).

La maestra *Coen Roshi* (la maestra Zen principal que venía al retiro desde San Pablo) lo puso así:

Todo está dispuesto para que la atención no se derrame, cuando en un retiro Zen se entra al comedor, o a la sala de meditación se tiene muy claro en función de la jerarquía que uno tiene en el grupo, el lugar en que se va a sentar a la mesa, o el lugar en que a uno le toca meditar [...] Todo el orden y la jerarquía es para mantener la atención y bajar el bullicio. Eso te trae libertad. Entrás al salón y no tenés que estar pensando “dónde me siento”, “cuál es mi lugar”. Ese orden trae libertad pues uno deja la mente libre para otra cosa. (Extracto de diario de campo, octubre de 2013).

De esta manera es en la práctica, en el cultivo del Samu y de la labor del Tenzo (que veremos a continuación) que la persona va integrando mente y cuerpo, y realiza los fines espirituales del Zen.

A medida que avanzaba en mi trabajo de campo, el concepto de “*the achieved body-mind unity*” emergía con claridad para mí. Veamos ahora el cultivo para el caso de la práctica del *Tenzo* para terminar luego con la práctica del *Zazen*. Se podría, por supuesto como se comentó con anterioridad traer muchas otras prácticas, pero se dejan éstas a modo de ejemplo, por la centralidad que tienen en el Zen.

Yuasa se refiere al cocinero *Tenzo* que aparece en la película “Zen” que relata la vida de Dogen. En la película, Dogen buscando la iluminación, decepcionado con la enseñanza de los maestros que había encontrado hasta entonces, estaba en peregrinaje por China, buscando el conocimiento, y se encuentra con un cocinero de un templo de budismo Chan (rama de budismo chino que simplificando un proceso histórico complejo, puede decirse que precede al Zen japonés). El cocinero no sólo era viejo, sino que venía muy cargado de provisiones para cocinar, en el medio de un territorio bastante desértico. Dogen se le acerca y acontece el siguiente diálogo aproximado:

Dogen: Maestro, por favor disculpe, pero
¿puedo llevar su carga?

Cocinero: Gracias por tus amables palabras, pero es parte de mi tarea esencial como Maestro de Cocina, que me asignó Buda, y a pesar de mi edad, no puedo traspasar ese trabajo a nadie más

Dogen: ¿Así que su trabajo es preparar los alimentos del templo?

Cocinero: Ciertamente. Voy al pueblo a comprar lo necesario...para una sopa de fideos para los monjes.

Dogen: ¿Por qué aún es su tarea? A su edad debería pasar su tiempo sentado en meditación Zen, o trabajando en su koan Zen Acto seguido,

el cocinero se acerca a Dogen, y se lo queda mirando en silencio, escrutándolo. Luego le dice: Te ves como un hombre sabio...pero pareces no saber nada acerca de la práctica. Ni tampoco de las enseñanzas.

Dogen: ¿Cuál es la práctica? ¿Cuáles son las enseñanzas?

Cocinero: Los monjes de Japón están siempre buscando esas respuestas. Ese será su sendero para comprender la práctica y las enseñanzas. (Se ríe, y se va caminando con su carga pesada, siguiendo su camino).

Dogen (ya a la distancia) grita: Anciano monje ¿volveré a verte?

Cocinero: Si aún estoy vivo, soy cocinero

del templo Zen Ayu wanshan Kuang-li.

El cocinero se volvió uno de los maestros más importantes de Dogen. (Extracto con comentarios, de diálogo de la película Zen, vista en actividad social del Zendo de la Flor Dorada, a fines de 2014).

En este diálogo, puede verse la importancia del cocinero, el *Tenzo*, en la práctica Zen, así como la importancia de que el cocinero, asuma sus tareas en la cocina como su práctica. En la conversación con un cocinero anciano [...] Dogen descubre el espíritu fundamental del Zen, del budismo en general, que es vivir como ese monje cocinero *Tenzo*. Colocarse a uno mismo en esa forma, es entrenar el cuerpo de uno de acuerdo a regulaciones establecidas, y por tanto, corregir el modo mental de uno mismo” (Yuasa 1987: 119).

En mi trabajo de campo interactué mucho con el Tenzo del Zendo de la Flor Dorada. En una entrevista, aprovechando mi experiencia de campo, observándolo en su papel de cocinero, le pregunté sobre el sentido que tenía para él tal práctica. A continuación algunos extractos de entrevista:

Eduardo: A Dogen lo inicia un *Tenzo*

Sebastián: Un *Tenzo*, sí

Eduardo: ¿El *Tenzo* es algo importante? Sebastián ¡Ojo! No, no, es una práctica, es una práctica diferente, no sé si importante o no importante, pero es una práctica diferente.

¿Sí? Y es una práctica genial para aquellos que no nos podemos quedar quietos (se ríe). No te puedes quedar quieto, es una práctica para los demás, básicamente es una práctica para los demás, es una práctica muy solitaria porque cuando está la maestra dando enseñanza vos estás cortando cebolla.

Eduardo: Sí, mucho amor

Sebastián: No sé si la palabra es mucho amor, es sostener la práctica, la palabra es sostener la práctica. Sostener la práctica de los demás. Mi práctica es sostener, mientras todos están sentados haciendo *Zazen* y les estoy cocinando. Porque cuando salen tienen que comer, y tiene que ver con la práctica de la atención [...] porque no es cocinar cualquier cosa... Se cocina de determinada forma, tú lo viste, se da azúcar, dulce, si uno ve que la atención empieza a bajar, y es un día muy fuerte, se dan comidas fuertes al principio, muy livianas en la noche, para que puedan descansar. Entonces son una cantidad de cosas que uno tiene que estar observando constantemente, y si vos no observas bien, es la maestra que te dice: “shh, shh, *Shuzen*”. (*Shuzen* es el nombre espiritual del entrevistado). Por el resto del retiro me dio dos recomendaciones geniales, primero las tacitas tenían que estar dadas vuelta para que no le entre polvo. Tienen que estar todas boca abajo. Entonces me dijo: “*Shuzen*” y me dio vuelta una. Nada más que eso, ¿sí? Y después se me acercó una tarde y me dice: “levantar la energía”, está diciendo hacé algo dulce. Fue ahí que hubo chocolate y cosas con dulce de leche. Porque había mucho *Zazen*, necesitábamos más fuerza, para llegar a la noche.

Y ahí está también la práctica. La práctica del *Tenzo*, una práctica maravillosa. Quizás yo me enojo un poquito, porque: “bueno quién quiere cocinar” (dice alguien) y yo me paro y digo, no, el que cocina soy yo [...] y no lo digo desde mi lugar, lo digo desde mi lugar de *Tenzo*, desde mi lugar de cocina, porque la cocina si es un templo, en el Zen funciona así. Cuando el *Tenzo* no está se cruzan las maderas, y no entra nadie, el maestro pide permiso, para entrar a la cocina [...] la cocina funciona como templo, la cocina tiene su propio Buda, su propio altar, que se decora, con flores con lechuga, con un montón de cosas, porque es el altar de la cocina, es una práctica en sí, y es una práctica maravillosa, yo practico en mi cocina [...] yo cuando cocino apago todo y cocino a la usanza Zen. Eduardo: Dedicado completamente Sebastián: Total

Eduardo: ¡No estás con otra tarea! Sebastián: No, no, y la delicadeza del emplatado, no es emplatado por emplatado, no es poner una cuchara de arroz, es poner un timbal de arroz con algo verde para darle color arriba, ¿sí? Una hojita de perejil, si tenés una flor, lo que sea, y eso es para vos. (Extracto de entrevista, diciembre de 2014).

Como puede apreciarse, estamos frente a otra forma de practicar del Zen, muy valorada por los practicantes, y que mantiene la cualidad de cultivo. Podría decirse que se trata de otra manera de vivir la práctica, al igual que el *Samu*, y el *Zazen*, y que tiene un lugar de importancia, diría legendaria desde tiempos antiguos en el Zen. Es así que pude observar en los retiros a los que asistí, a Sebastián

tomando el lugar de Tenzo, y haciendo su mejor esfuerzo en realizar la tarea. En mis cuadernos de campo del retiro de octubre de 2013 marcaba la impresión que me causaba el observar al *Tenzo* (Sebastián) y sus ayudantes en un estado de entrega total a la tarea: cocinar y mantener alimentados durante tres días aproximadamente a sesenta personas, de una manera que podría calificarse de impecable. En un momento me llamó la atención el que estando los practicantes comiendo, los *Tenzos* se mantenían sin alimentarse esperando del otro lado de la mesa, parados, alertas, como con la mirada en un punto, esperando el momento de servir la segunda ronda. Para mí encarnaban el *Samu*, pero de una manera más intensa aún. En una oportunidad, Sebastián le contó al grupo en un pequeño retiro realizado en Montevideo, sólo para uruguayos, que siendo el *Tenzo* en uno de los retiros internacionales, en los que estaban los monjes extranjeros, que uno de los ayudantes del cocinero le preguntó, cómo quería cortada la cebolla, en pluma o en juliana. Y Sebastián en su rol de *Tenzo*, respondió que como él quisiera. Un monje brasileño de más experiencia que estaba escuchando, le dice entonces a Sebastián en tono firme: “¡Sebastián! ¿en pluma o en juliana?” Con eso Sebastián se tenía que dar cuenta que se espera que el *Tenzo* esté siempre a cargo de la cocina, con una dirección clara de hacia dónde va la práctica por decirlo de algún modo. Pero las indicaciones son mínimas. (Extracto de diario de campo, octubre de 2013).

En otra versión de la historia del encuentro de Dogen y el *Tenzo*, la versión dada por Yuasa, el *Tenzo* le da otra respuesta a la pregunta de Dogen: ¿Cuál es la enseñanza? ¿Cuál es la práctica? y el *Tenzo* responde: “Si uno no da un paso en falso en manejar una pregunta, cómo puede uno no ser una persona de conocimiento” (Yuasa 1987).

Es una forma de aprendizaje en la que uno debe estar atento, dándose cuenta de lo que está pasando y de lo que hay que hacer. Las cosas no se te dicen tan directamente. Por traer un ejemplo personal de mis notas de campo:

cuando yo llegaba a los encuentros de práctica de los viernes, yo saludaba a todo el mundo, con cierta efusividad moderada, lo que no es la idea porque cuando se llega al *Zendo*, ha de hacerse el saludo en reverencia a los compañeros, y manteniendo el más impecable silencio, uno se posiciona a un costado de la sala con la postura derecha, digna. De esta manera se mantiene una atmósfera que apacigua los sentidos. Evidentemente en dicha ocasión, no estaba muy atento a que el grueso de los practicantes se comportaba de esa manera. El que dirigía, dijo recién al final de la práctica que: ¡cuando se llega se hace silencio! (Extracto de diario de campo, setiembre de 2013).

Si por otra parte “colocar el cuerpo en el Zen” es adaptarlo a regulaciones monásticas, el Zazen es el locus en el que el “cultivo” se expresa en su máxima dimensión. Yuasa refiriéndose a la meditación Zazen y a las regulaciones monásticas que están en la base del cultivo de la relación cuerpo-mente dice: “Sentarse a meditar es llevar adelante esta actitud más a fondo de lo que uno puede en los estadios de práctica orientados hacia afuera” (Yuasa 1987:119).

Como se ha comentado antes, la práctica central del Zen es el *Zazen*, que es sentarse de frente a una pared, sobre un almohadón llamado *zafu*, con una postura particular (espalda recta, mentón recogido, mano izquierda sobre derecha a la altura del ombligo, y con las dedos pulgares tocándose en las puntas con la presión justa y necesaria para sostener una hoja de papel). Cuando uno se coloca en *Zazen*, por decirlo de una manera coloquial, “sucede lo que sucede”, y lo que sucede es la experiencia de uno y del entorno.

En mi caso, sobre todo al principio, una constante era el dolor físico. Las rodillas eran un clásico, después de estar tanto tiempo sentado con las rodillas cruzadas sin moverme, además de que se me dormían las piernas, sentía ese dolor punzante en la rodilla. Los viernes de práctica para mí fueron muy corporales, es decir, del orden de la vivencia, de la sensación y de la experimentación de emociones de varios tipos asociadas a no poder a mantenerme tanto tiempo en “quietud y en silencio”. Mariana, una practicante del Zendo que trabajaba en una librería, me decía en una charla: “La gente lee libros de auto-ayuda y todo eso, y no sirve para nada, acá no te podés escapar de ti mismo, no te podés evadir” (Diálogo informal con practicante, noviembre de 2013). Luego pasaba por varios estados, me aburría, y otros en que la lucha era contra el sueño. Luego el cuerpo, porque la postura sea como sea había que mantenerla: columna erguida, pelvis debajo de la columna, levemente hacia adelante, manos en “*mudra* cósmico” (palma derecha hacia arriba y dorso de la mano izquierda sobre la derecha, y los dedos pulgares que se tocan en la punta, con la presión justa y necesaria para sostener un hoja de papel, no más, pues expresaría tensión, ni menos, pues nos estaríamos durmiendo, o estaríamos con la mente divagando). Luego, mentón levemente recogido y la mirada hacia la pared, con los ojos entrecerrados.

Dice Dogen sobre la preeminencia de la práctica de *Zazen* respecto de las prácticas que están dirigidas hacia afuera como el *Samu*: “en el punto de partida del cultivo, se asume más que la mente dominando el cuerpo, el cuerpo dominando a la mente. Sentarse en meditación es llevar a cabo esta actitud más directamente de lo que uno lo hace en las prácticas orientadas hacia la exterioridad” (Yuasa 1987: 119). En cualquier caso lo que es requerido es colocar el cuerpo en una forma delimitada (Yuasa 1987: 119). Para Yuasa, en el proceso de cultivo de la meditación se va pasando de la “*bright consciousness*” (la conciencia clara) a la “*dark consciousness*” (a la conciencia oscura). La “conciencia clara”, es la

conciencia de todos los días, la conciencia ordinaria de pensamiento y percepción. Pero para Yuasa:

debajo de la capa superficial está velada el “cogito oscuro”, íntimamente ligado por la corporalidad [...] Hablando de forma genérica la meditación coloca al cuerpo previo a la mente, a través de dejar a esta última, atenerse a una forma determinada. Estableciendo tal situación artificial, uno realiza que el entendimiento del día a día del ser es inauténtico. Somos llevados a experimentar que el cuerpo, como una determinación del sujeto humano, es un objeto que no necesariamente pertenece a la soberanía de la conciencia racional. En forma consecuente con eso, reconocemos que es el cuerpo el que domina al espíritu, incluso en el modo cotidiano del ser (1987: 122).

Tratándose de un cultivo, Yuasa consideraba que el practicante estaría en un proceso que lo llevaría de menor a mayor integración psicofísica. Observando las prácticas, practicándolas y viendo los comportamientos y las formas de instruirse de los practicantes, me parecía evidente que las teorías de Yuasa, cerraban muy bien con lo observado. Pero el campo, como tantas veces pasa en una etnografía, iba a revelarse disruptivo frente a tales ideas, como se verá a continuación.

Entrevistar y dialogar con los practicantes

Hasta ahora, se presentaron lo que las observaciones desde las teorías manejadas (especialmente la de Yuasa, aunque se haya trabajado con otras), y mi propia práctica en el Zen (como etnógrafo) hacían emerger en relación al problema de la relación cuerpo-mente para el caso del Zen, del Zendo de la Flor Dorada. Como ya se ha dicho con anterioridad, toda la experiencia y la observación me llevaba a pensar que las prácticas Zen de los miembros del Zendo de la Flor Dorada, podían interpretarse como el proceso por el cual el practicante va obteniendo los fines espirituales, desde el cultivo de la unidad cuerpo-mente, al someterla a regulaciones monásticas.

Al día de hoy no tengo razones para dejar de pensar que eso es así, pero también tengo razones para pensar otras cosas. Antes de entrar en tales consideraciones (que dejaremos para el final del trabajo), voy a exponer lo que emergió de las entrevistas, y los diálogos con los practicantes.

En las entrevistas, en los diálogos con los practicantes, y en mi proceso reflexivo (emergente de mi interacción con los budistas Zen, y traspasado por una carga teórica y vital a objetivar) surgía de una manera clara (al menos para mí) que el cuerpo no era un tema importante para la mayoría de los practicantes, y la relación

cuerpo-mente, no era algo en lo que estuvieran pensando. Dados los antecedentes que mencioné en este texto, como por ejemplo los de Deshimaru (junto con tantos otros que existen) que presentan para el Zen, elementos de una *embodied spirituality* (espiritualidad corporalizada) y los análisis que Yuasa exponía, había elementos para esperar, sobre todo en los practicantes más experimentados, que cuando se les preguntara por el lugar del cuerpo en los fines y las prácticas del Zen, iban a reconocer con facilidad en su historial de práctica, la importancia que el cuerpo tuvo en ésta, así como lo intrincado que éste estaba con la mente. En suma, esperaba una cierta resonancia con mis interpretaciones, y lo que emergía de mis experiencias del Zen. Esperaba encontrar que el Zen problematizara la relación cuerpo-mente, también en el discurso de los budistas Zen uruguayos. En cambio, en los diálogos informales y en las entrevistas con los budistas Zen, lo que encontraba (en ellos) era consternación por el hecho de estarles trayendo una pregunta sobre el cuerpo, cómo si con todo su cuerpo, me dijeran, qué tiene que ver el cuerpo con el Zen. Esto queda patente en las entrevistas. Por ejemplo, un entrevistado, cuando le pregunté por el lugar del cuerpo en el Zen me responde:

Ahora cuando estás en el Zazen, el cuerpo, de nuevo, volvemos a la forma, o sea cuando estás sentado en el Zazen, el cuerpo es la forma, ¿qué pasa cuando estás sentado en esa forma? No tiene nada que ver con el cuerpo. Yo creo que hay algo que a medida que uno practica se va volviendo más palpable, más tangible, ¿no? que no es ninguna de esas cosas, y es, vamos a decir como el telón de fondo donde todas esas cosas suceden, ahí el cuerpo es una cosa más de esas cosas que suceden en un telón de fondo. (Extracto de entrevista, fines de 2014).

Otra entrevistada me decía frente a la misma pregunta:

Es un vehículo. Ya está es, a mí me gusta decir traje. Es un espíritu encerrado en un traje y lo vamos cambiando. Porque lo vamos cambiando, no sos el mismo de hace 10 años, tenías otro cuerpo, eras más flaco, más gordo como fuera. Es un vehículo nada más, tengo que cuidarlo, como un vehículo, cada pieza para que funcione pero tengo que cuidarlo, nada más. (Extracto de entrevista, setiembre de 2015).

Por otra parte, en lo concerniente a la relación cuerpo-mente, considero que concebir al cuerpo como vehículo es una concepción dualista. Además esta practicante, estaba particularmente perpleja por mis preguntas por el cuerpo. Me decía que el cuerpo no era importante y que, una vez meditando en Zazen, estando muy cansada porque venía de trabajar, casi se cayó dormida del almohadón de meditación, por prestarle demasiada atención a la postura.

El testimonio de esta practicante fue especialmente importante para mí, pues me sirvió para comprender algo que fui elaborando después a lo largo del tiempo: el cuerpo es un significativo sin límites de significado, y cuando preguntaba a mis entrevistados o interlocutores por el cuerpo, ellos y yo estábamos hablando de cosas diferentes. En el caso de esta practicante, mi interpretación fue que el significativo cuerpo, significaba para ella, hacerse cargo del “cuerpo vehículo”, alimentarlo para poder practicar, hacer bien la postura para poder meditar, algo que para ella no tenía importancia para los fines espirituales del Zen.

Por supuesto que no esperaba que la practicante conocieran estos conceptos de la filosofía japonesa, y en última instancia son mis interpretaciones, pero si esperaba un tipo de resonancia más favorable. Debo decir que esa resonancia se dio en forma más clara, con Dengaku Sensei, el maestro Zen que dirige la comunidad Zen de Porto Alegre (Via Zen) y en la que estoy empezando a hacer trabajo campo.

En un retiro a fines de 2017, cuando me presenté a Dengaku Sensei para hacer campo en su comunidad, le comenté mi interés por el tema del cuerpo en el Zen. En ese mismo momento me dijo que, para él, el cuerpo era muy importante porque le hacía recordar lo que tuvo que vivir en su entrenamiento como practicante Zen y cómo sufrió al principio el entrenamiento en el cuerpo hasta que este se fue adaptando, junto con todo su ser. Cabe mencionar que Dengaku Sensei es un practicante de los más experimentados que yo conocí.

Por último, como muestra de la diversidad de discursos que emergían de los practicantes en torno al tema del cuerpo traigo un extracto de entrevista de un practicante, que es psicólogo, drama-terapeuta y clown (y vaya casualidad, con el discurso más holista de todos) lo que da para pensar, como las trayectorias previas, hacen a cómo viven la práctica y el cuerpo los practicantes:

El cuerpo ocupa un lugar importante en la práctica, fundamental, en el Zazen, cuando tú perdés la concentración o perdés tu Zazen, ¿sí? es porque perdiste la postura. Entonces como que empezás de nuevo, te rearmas, (inhala hondo) tomás postura y empezamos de nuevo. ¿Sí? Pero empezamos no solamente desde la cabeza, no hay cabeza, es todo lo mismo, ¿sí? El Zazen casi que, la postura es fundamental ¡No rompan la postura! ¡No rompan la postura! y es una, te da una referencia, es eso. (Extracto de entrevista, diciembre de 2014).

De todas maneras, si de lo que se trata es de interpretar interpretaciones (siendo esa una de las posibilidades de la etnografía) son elementos diferentes (aunque relacionados) las interpretaciones que yo hago desde mi experiencia y desde

la teoría, que las interpretaciones que hago de las interpretaciones de mis interlocutores en el campo.

Me viene a la memoria una anécdota de Don Hanlon Johnson, que haciendo un taller de educación somática en Moscú, observó de lejos a los monjes cristianos ortodoxos rusos cortando el pasto. Se quedó perplejo por cómo coordinaban el gesto de cortar el pasto, con la respiración, con la atención, de manera sincrónica. Se dijo entonces a sí mismo, que estaba frente a una forma de espiritualidad corporalizada. Acto seguido, se acercó a unos de los monjes y lo invitó al taller, explicándole que le podría interesar, pues era un taller de educación somática sobre “el cuerpo vivenciado en primera persona”, y que podrían intercambiar reflexiones y experiencias.

Hanlon Johnson se quedó perplejo frente a la respuesta del monje, que dijo: “¿El cuerpo? ¡El cuerpo no, el cuerpo es la fuente del pecado, el cuerpo y la mujer son la fuente del pecado!” (Hanlon Johnson 2014).

Consideraciones finales

Si bien, la problemática de la relación entre lo corporal y lo mental ha sido un tema de preocupación en mí desde hace mucho tiempo, cabe mencionar, que el tema está imbricado a un nivel más macro, con un discurso presente en una parte de las ciencias humanas, que se dedica al tema del cuerpo tanto a nivel internacional como regional.

En concreto, y en su aspecto central, la reacción al dualismo entre mente y cuerpo podría resonar a modo de “caricatura reduccionista” en la siguiente expresión de uno de los autores más renombrados de la antropología del cuerpo, André Le Breton:

La axiología cartesiana eleva el pensamiento al mismo tiempo que denigra el cuerpo. En este sentido, esta filosofía es un eco del acto anatómico, distingue en el hombre entre alma y cuerpo y le otorga a la primera el único privilegio del valor. La afirmación del cogito como toma de conciencia del individuo está basada, paralelamente en la depreciación del cuerpo y denota la creciente autonomía de los sujetos pertenecientes a ciertos grupos sociales respecto de los valores tradicionales que los vinculaban solidariamente con el cosmos y el resto de los hombres. Al plantear el cogito más que el cogitamus, Descartes se plantea como individuo. La separación que ordena entre él y su cuerpo es típica de un régimen social en el que el individuo prima sobre el grupo. Típica también de la falta de valor del cuerpo, convertido en límite fronterizo entre un hombre y otro. Después de todo, el cuerpo es sólo un resto (1990: 57).

Este fragmento de texto del libro: *Antropología del cuerpo y modernidad* refleja entonces la preocupación en ciertos sectores de la academia y de la sociedad contemporánea, por el tema del dualismo entre mente y cuerpo en la modernidad. En parte, una de las cuestiones que se plantea es que, en lo que respecta al problema del cuerpo, si bien se está viviendo la post-posmodernidad, en lo que respecta a cómo se vive el cuerpo en nuestra sociedad, y en lo que respecta al dualismo entre mente y cuerpo en la misma, se mantiene un habitus moderno, en el que mente y cuerpo están separados. En este sentido, muchas de las etnografías, pueden tener como una de sus preocupaciones, el problema del dualismo y su superación en nuestras sociedades post-modernas.

Mi pregunta por “el lugar del cuerpo en el Zen del Zendo de la Flor Dorada”, no escapa a esa preocupación, diría más bien que está atravesada por la misma.

En la “XI Reunión de Antropología del Mercosur”, un estudiante de doctorado de antropología argentina (no recuerdo su nombre) presentó en el GT79, “Cuerpo y subjetivización”, su estudio sobre un grupo de teatro under argentino, indagando en la lucha y el proceso de estos actores de superar el dualismo mente cuerpo, en un tipo de teatro que “renegaba” de la palabra para darle lugar al cuerpo en la performatividad.

Este expositor planteó a modo de provocación en el GT79, que la antropología del cuerpo se estaba dedicando a estudiar tradiciones que tuvieran “superado” el dualismo, “como saliendo a descubrirlas por ahí”, cuando su trabajo (el que presentaba en el GT79) se centraba en el proceso de un grupo de personas de clase media argentina luchando con tal dualismo mente-cuerpo.

En una conversación con este investigador, después de su presentación me comentaba que los grupos de “prácticas orientales” que aparentemente tendrían “superado” tal dualismo, presentaban una problemática particular, que es, que quizás esas técnicas en su contexto cultural original tuvieran ese dualismo “superado”, pero los practicantes del Río de la Plata, traspasados por habitus de clase media de nuestros países, no. Estos planteos hay que tomarlos con extrema precaución, y no se pretende aquí analizar la obra de ninguno de los antropólogos del cuerpo. Mucha investigación me queda por hacer para opinar al respecto.

Lo que me interesa aquí, es llevar la reflexión del estudiante en cuestión a mi trabajo, pues mi práctica del Zen en mi trabajo de campo, fue desde mi punto de vista sumamente corporal y tendiente en mi propia experiencia a la integración mente cuerpo. Pero los marcos por los que estoy traspasado como sujeto cognoscente (facilitador de técnicas somáticas preocupado y comprometido con el problema de la relación entre cuerpo y mente) me llevó quizás a interpretar y vivir la práctica así. Por otro lado una parte de la literatura especializada planteaba

lo mismo (Yuasa 1987, Deshimaru, Hanlon y Johnson 2014), en un discurso que en principio está alejado de la práctica de los uruguayos budistas Zen que conocí.

Como ya se dijo, uno de mis desconciertos fue que después de experimentar en el campo lo que experimenté, y de leer lo que leí, esperaba al momento de preguntar en las entrevistas sobre el lugar del cuerpo y su relación con la mente en el Zen, una respuesta monista, o holista, y no fue precisamente lo que encontré. Por tanto mi experiencia en el campo, de una práctica que es muy física, de una corporalidad intensa, de una relación entre mente y cuerpo muy holista, en la experiencia del “momento presente”, se dio por momentos de bruces con el discurso de algunos practicantes, y de otros no. Desde que cerré mi primera etapa en el campo a fines del dos mil quince (ahora estoy en una segunda etapa), he presentado mi trabajo en congresos, he conversado con diversos académicos sobre el tema, he dado mis devoluciones del trabajo a los practicantes del Zendo de la Flor Dorada (recogiendo sus apreciaciones), y he seguido trabajando sobre el problema en cuestión buscando nuevas perspectivas, y formas de abordaje.

Quedan para más adelante los diferentes debates que se puedan plantear desde aquí. Sólo dejaré a modo de cierre algunas ideas, y problemáticas que fui elaborando desde que cerré la primera etapa de campo a fines del dos mil quince.

La idea básica aquí es dejar abierto el artículo en forma de preguntas, pues cómo el lector puede darse cuenta, no se pretende aquí aprehender en su complejidad el problema del cuerpo. Será por algo que Heidegger al ser preguntado sobre porqué no abordó el tema del cuerpo en *Ser y Tiempo*”, respondió: “El tema del cuerpo es muy complicado, y por el momento ya dije todo lo que tenía para decir” (Felipe Johnson en conferencia en FHCE UdelaR Uruguay 2017).

Es posible, por supuesto, que haya cuestiones que no esté pudiendo ver, pero creo que esa es una de las cualidades más valiosas de volver público el estado del arte de una investigación, sea en un congreso, o en un artículo: Hacer posible el debate, y estar disponible a la crítica. Una cuestión en la que estuve reflexionado en los últimos tiempos, es si se me permite la expresión “mandar el cuerpo a paseo”, es decir, dejar de lado el tema del cuerpo por un tiempo, y abordar el problema cuerpo-mente, desde otros ángulos. Esta idea vino a mí cuando a mediados del dos mil diecisiete, estaba conversando –mi interpretación y énfasis de la conversación– en un intervalo de un curso, con el antropólogo brasileño Felipe Vander Velden, especializado en la relación humano-animal y con su trabajo de campo realizado con lo Karitiana (Yjxa) en el estado de Rondonia, en Brasil.

En dicha ocasión, me comenta su interés por estudiar el tema del cuerpo y la mente en el animal. Su interés pasaba por el estudio de la mente, lo humano y lo animal, pero también por el estudio del cuerpo (tanto para el caso de los

animales, como para el caso de los Karitiana). Para Vander Velden, el cuerpo para los Karitiana, rompe con las representaciones hegemónicas cartesianas modernas de cuerpo. El Karitiana aprende con todo el cuerpo, no separa, no aprende con la mente (dice Felipe mientras se toma con la mano la cabeza como haciendo referencia a la mente), sino con el cuerpo-mente.

En ese preciso momento, me surgió interrumpir a Vander Velden, para decirle que quizás habría que tener cuidado con traer conceptos tan cargados de modernidad, conceptualmente, como cuerpo y mente. Una vez que traes al cuerpo como problema, la mente está ahí como un fantasma conceptual. Vander Velden compartió la opinión, sugiriendo luego que quizás la mejor manera para abordar el problema de la cognición en los Karitiana, sea haciéndoles preguntas más cercanas a la cotidianidad del Karitiana, del tipo: ¿Cómo aprenden a cortar el árbol?, dejando de lado por un momento conceptos como cuerpo y mente. Otra de las vías con las que experimenté para abandonar momentáneamente el tema del cuerpo, es retomar las entrevistas que había realizado (especialmente aquellas en las que preguntaba por el cuerpo) y re-codificarlas desde el abordaje de la “teoría fundamentada en datos” según la perspectiva constructivista de Charmaz.

La “teoría fundamentada en datos”, no inicia la investigación con base en una teoría, o en una hipótesis previa a los datos, sino que parte de los datos. No va al campo a testear una hipótesis, sino que pretende la emergencia, y la construcción de teoría desde los datos mismos. Por supuesto que dentro de la “*Grounded theory*” hay diversidad de escuelas y criterios. Los referentes que destacan son Glaser, con su enfoque más inductivista o emergentista, Strauss y Corbin con el énfasis puesto en criterios de validación sistemáticos, y por último la línea más constructivista, que tiene como referencia a Charmaz, y considera que la teoría no se descubre, sino que se construye en interacción con los participantes en el campo. En dicho trabajo me sorprendió como emergían categorías (de extractos de entrevistas que ya estaban para mí “saturadas”) que nada tenían que ver con el cuerpo, como “interdependencia”, o “un recipiente más amplio”, cuestiones todas que hacían a lo que era importante para los practicantes.

Se puede seguir trayendo ideas, preguntas y críticas en torno a la problemática planteada, de todas maneras no estoy proponiendo dejar el cuerpo como categoría de análisis, sino experimentar con otras formas de acercarse a cuestiones que tienen que ver con el cuerpo y su relación con la mente.

Glosario

Algunas de estas definiciones se extrajeron del glosario de la tesis de doctorado de Carini (2011)

Mabayana: literalmente “gran vehículo”, forma de budismo que se esparció por China, Corea, Japón y el Tíbet. Es junto con el *theravada*, una de las dos grandes subdivisiones del budismo. A diferencia de aquel, que tiene como ideal al *arhat* (sabio iluminado pero solitario), se considera como el héroe espiritual máximo al *bodhisatva*, que busca ante todo salvar a los demás.

Koan: problema paradójico planteado por el maestro que no tiene solución desde la perspectiva desde la perspectiva racional.

Sangha: comunidad de discípulos, tanto monjes como laicos, que seguían al Buda

Shakyamuni. También se emplea para designar el conjunto de practicantes que siguen las enseñanzas de un determinado maestro actual.

Samu: trabajo voluntario realizado en el marco de la vida comunitaria Zen, que puede incluir desde hacer la comida, lavar los platos o construir un mueble, hasta diseñar una página web o levantar un nuevo edificio. Se dice que es “la energía del *Zazen* puesta al servicio de los demás”. El mismo es considerado como parte esencial del entrenamiento, y debe hacerse con plena atención y sin “espíritu de provecho”. Por ejemplo, el templo *Shobogenji* fue construido y se sigue construyendo y manteniendo en base a la aplicación práctica de la noción de *samu*, el “trabajo para los demás” y “para el bien de la *sangha*”.

Satori: percepción de la naturaleza de la realidad como vacía (*ku*), de la forma (*samsara*) como ilusión, y de la no-dualidad entre forma y vacío.

Sesshin: práctica intensiva de meditación Zen cuya duración varía entre día y medio y una semana. La “jornada” dura sólo un día.

Soto: una de las escuelas más importantes del Zen japonés, junto a la *rinzai*. Las diferencias principales entre el Zen soto y el *rinzai* radican en que en el primero no se emplea en forma extensiva como técnica de meditación los *koan* y se medita mirando la pared. Por el contrario, en el *rinzai* se medita mirando hacia el centro del salón y se utilizan sistemáticamente los *koan*. Además, cada una de estas líneas se vincula a diferentes linajes históricos de maestros o patriarcas Zen. Además en el soto se hace mucho más hincapié en el *Zazen*.

Sotosbu: institución o iglesia oficial del Zen soto en Japón. *Tenzo*: cocinero de un templo Zen, o bien, cocinero en un dojo durante un período de convivencia y práctica de meditación (*sesshin*). *Zazen*: práctica principal del budismo Zen, una meditación basada en el acto de sentarse sobre un *zafu*, con las rodillas bien apoyadas en el piso, en postura de loto o medio loto, con las manos unidas formando el *mudra okajoin*, la cabeza erguida, la nuca estirada y el mentón entrado. Los ojos, semicerrados, miran a cuarenta y cinco grados hacia el suelo. La lengua toca el paladar, los antebrazos se encuentran ligeramente separados del tronco, la pelvis está basculada hacia delante a nivel de la quinta vértebra lumbar. La respiración es lenta y profunda, y la inhalación más corta que la exhalación.

Zen: literalmente “meditación”, en sánscrito se escribe “*dhyana*”, y en chino “*chan*”. Se denomina así a la rama del budismo que se centra básicamente en la práctica de la meditación.

Referencias citadas

- Apud, Ismael. 2005. *Las tradiciones budistas en el Uruguay*. Montevideo: Espacio Latino.
- Carini, Catón. 2011. “Etnografía del Budismo Zen Argentino: Rituales, Cosmovisión e Identidad”. Tesis de Doctorado en Ciencias Naturales. La Plata. Universidad Nacional de La Plata, Facultad de Ciencias Naturales y Museo.
- Citro, Silvia. 2011. *Cuerpos plurales. Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Deshimaru, Taisen y Yujiro Ikem. 2007. *Zen y autocontrol*. Barcelona. Kairós
- Hanlon Johnson, Don. 2014 Entrevista realizada a Hanlon Johnson. ADV FILMX. En: <https://www.youtube.com/watch?v=UQgiUHWQaQQ&t=893s>
- _____. 2013. “Transpersonal Dimensions of Somatic Therapies”. En: *Handbook for Transpersonal Psychology*. London: Wiley-Blackwell.
- Kasulis, Thomas. 1987. “Prólogo”. En: Yasuo Yuasa. *The body. Toward an Eastern Mind-Body Theory*. New York: Suny Series in Buddhist Studies.
- Le Breton, David. 1990. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires. Nueva Visión.
- Sangharakshita. 2008. *Una panorámica del budismo*. Alicante: Dharma.
- Wozniak, Robert. 1992. *Mente y cuerpo de René Descartes a William James*. Washington: Colecciones de la National Library of Medicine.
- Vesey, G. 1965. *The Embodied Mind*. London. George Allen and Unwin.
- Villalba, Dokushô. 2012. “Sobre la codicia y la satisfacción. Conferencia pública del maestro zen Dokushô Villalba”. Videos de la Comunidad Budista Soto Zen, En: <https://www.youtube.com/>

El problema del cuerpo y de la relación cuerpo-mente...

Yuasa, Yasuo. 1987. *The body. Toward an Eastern Mind- Body Theory*. New York: Suny Series in Buddhist Studies.