

XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán, 2007.

Religión y Género en dos minorías religiosas: el caso de las mujeres adventistas y budistas.

Flores, Fabián Claudio (UNLu) y Carini, Catón (UNLP / CONICET).

Cita:

Flores, Fabián Claudio (UNLu) y Carini, Catón (UNLP / CONICET). (2007). *Religión y Género en dos minorías religiosas: el caso de las mujeres adventistas y budistas. XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de Historia. Departamento de Historia. Facultad de Filosofía y Letras. Universidad de Tucumán, San Miguel de Tucumán.*

Dirección estable: <https://www.aacademica.org/000-108/402>

ARK: <https://n2t.net/ark:/13683/eU8X/cum>

Acta Académica es un proyecto académico sin fines de lucro enmarcado en la iniciativa de acceso abierto. Acta Académica fue creado para facilitar a investigadores de todo el mundo el compartir su producción académica. Para crear un perfil gratuitamente o acceder a otros trabajos visite: <https://www.aacademica.org>.

XI° JORNADAS INTERESCUELAS/ DEPARTAMENTOS DE HISTORIA

Tucumán, 19 al 22 de Septiembre de 2017

Título de la Ponencia: Religión y Género en dos minorías religiosas: el caso de las mujeres adventistas y budistas.

Mesa Temática Abierta: 48B: “RELIGIÓN Y SOCIEDAD EN LA ARGENTINA CONTEMPORANEA”

Autores: Fabián Claudio Flores (Becario de Investigación, Universidad Nac. de Luján)

Catón Carini (Becario de Investigación, CONICET-Universidad Nac. de La Plata)

E-mail: licfflores@yahoo.com.ar, catoncarini@yahoo.com.ar

SE ACEPTA PUBLICACION EN CD

Introducción:

Este trabajo aborda, a través de un análisis comparativo, el estudio de las relaciones de género en dos minorías religiosas: el budismo zen y el adventismo. Religiones que si bien presentan grandes divergencias en cuanto a los dogmas, las creencias y las prácticas, muestran puntos en común a la hora de interpretar la construcción simbólica que éstas hacen de lo femenino, y en cómo esta construcción influencia el status, el rol social y la forma en que la mujer se posiciona en los espacios sociales disponibles.

Los estudios referidos a las vinculaciones entre religión y género, no solamente son escasos en el conjunto de las investigaciones producidas desde las Ciencias Sociales, sino que también se encuentran focalizados en los grupos cuantitativamente mayoritarios del campo religioso argentino, especialmente el catolicismo y el pentecostalismo. Sin embargo, el «género» como problema tiene un desarrollo más intenso en las ciencias sociales.

Los trabajos más relevantes que se han producido desde la historia, remiten a las décadas del sesenta y setenta a partir de las investigaciones desarrolladas por un conjunto de historiadoras vinculadas a los movimientos feministas de la época. Tal es el caso de los trabajos de Rubin (1986), Scott, (1990) y Ortner (1979), entre otros. La mayoría de estas historiadoras y antropólogas angloamericanas y europeas ponen en discusión la cuestión de las relaciones entre hombres y mujeres, problemática que ha estado ausente en la historiografía de los años precedentes, exceptuando algunas propuestas, como el trabajo de Febvre (1936) o de Duby (1992) o el aporte de la demografía histórica inglesa.

En el estudio de estas relaciones de género (cualquiera sea el eje que se aborde), se hace necesario poner en claro qué es lo que se quiere explicar, y por lo tanto es clave distinguir los niveles de la problemática de las relaciones genéricas, pues dependiendo del aspecto que observemos, se puede llegar a conclusiones por completo diferentes acerca de la situación de la mujer en determinados contextos (Ortner, 1979).

En la presente ponencia, siguiendo a Scott (1993), consideraremos el término «género» como una categoría analítica que designa, en primer lugar, un aspecto de las relaciones sociales basado en las diferencias percibidas entre los sexos, y en segundo lugar como una de las formas primarias de significar las relaciones de poder.

En tanto aspecto de las relaciones sociales, el género, articula una serie de símbolos culturales (religiosos en nuestro caso) acerca de las diferencias entre hombres y mujeres, y un conjunto de conceptos normativos (que implican un ejercicio interpretativo de aquellos símbolos) en el contexto de instituciones sociales históricamente situadas, ya sean religiosas, educativas, políticas, laborales o de parentesco. Todos estos factores configuran identidades subjetivas o individuales, así como también colectivas.

Como forma de significar las relaciones de poder, el género es un componente crucial de la organización de la igualdad y la desigualdad. Las estructuras jerárquicas se apoyan en las nociones relativas a la distinción entre la categoría de «hombre» y «mujer». Como esta distinción subyace en gran medida en la distribución del poder, el género se halla involucrado en la construcción del mismo. Es a partir del género que se puede concebir, legitimar y criticar al poder político (Scott, 1993). Este enfoque considera a cada uno de los aspectos mencionados como históricamente situados. Por lo tanto ellos no son inmutables ni «universales», lo cual nos previene de aceptar ciegamente explicaciones estructuralistas, como en los trabajos de Ortner (1979, 2006), que, postulando la universalidad de la subordinación de la mujer en todas las sociedades, la explican argumentando que éstas han sido identificadas o simbólicamente asociadas con la naturaleza, en oposición a los hombres que se identifican con la cultura. Dado que la cultura “subsume” o trasciende la naturaleza, la relación asimétrica entre ambas se reproduce a nivel de las relaciones entre hombres y mujeres (Ortner, 1979).

Desde este encuadre teórico, nos abocamos ahora a explorar cómo se conciben históricamente y cómo materializan en la práctica estas relaciones de género, en el seno de dos minorías religiosas como los adventistas del séptimo día y el budismo zen.

Ser «mujer» y ser «adventista»

La Iglesia Adventista del Séptimo Día (IASD) tiene sus orígenes en los Estados Unidos como un movimiento milenarista que a mediados de siglo XIX, y en un contexto de profundas transformaciones sociales, políticas y económicas, se erige en un campo religioso en conformación caracterizado por el pluralismo. Si bien la historia oficial se construye a partir del pionero William Miller, el primer hombre que comienza a tener la necesidad de reinstaurar la cuestión de la pronta (e inminente) venida de Jesucristo a la Tierra en su retorno hacia 1840, en pocos años la figura de Ellen Harmon de White comienza a tener un rol protagónico en la legitimación y puesta en marcha de los discursos dogmáticos de este movimiento religioso. Ella fue la encargada de recibir a través de sus revelaciones algunos de los dogmas que construyen los pilares del Adventismo, así como también la acreditada para reinterpretar y legitimar muchas de las ideas que construyen el *ethos* adventista, con un discurso concientizador/moralizador. Para los adventistas Ellen H. de White es una profetiza “inspirada” con “poderes de revelación” y constituye una especie de nexo entre Dios y los fieles que permite conocer la verdad mediante sus visiones que luego van a ser materializadas en miles de publicaciones que legitiman y construyen el *ethos* adventista.

Ahora bien, el hecho de que una «mujer», Ellen Harmon de White, con un rol clave en un movimiento religioso que reproduce la estructura patriarcal de la sociedad en la que se halla inmersa, nos obliga a preguntarnos cuáles son los discursos que la IASD construye sobre el rol de las mujeres a partir de las interpretaciones y reinterpretaciones que se hacen del dogma adventista y sobre todo de los escritos de Ellen de White y cómo se materializan en prácticas concretas.

Sin duda las respuestas son múltiples, pero por sobre todas las cosas teñidas de contradicciones. Contradicciones que surgen dentro del Movimiento mismo, y sobre todo de las diferentes corrientes teológicas adventistas que tomaron los escritos de Ellen White y los reinterpretaron de diferentes formas.

Ante todo debemos tener en cuenta que la IASD es un movimiento religioso que acepta la literalidad de la Biblia, su inspiración divina y su aplicación práctica en todos los aspectos de la vida cotidiana, incluidas por ejemplo las relaciones de género. Por lo tanto tenemos que partir de la idea central que las relaciones de género, al igual que el resto de los aspectos de la creación tiene un «orden divino» y son establecidas por Dios de acuerdo

a la normativa de las Sagradas Escrituras. Esta norma se cumple en la mayoría de los movimientos que adhieran al Protestantismo que en principio “asimila a las mujeres en el modelo masculino [...] y esta desexualización de roles abre nuevas posibilidades para las relaciones entre los hombres y las mujeres, pero elimina de la esfera religiosa toda forma de identidad y de organización femenina y hace a todas las mujeres un poco más vulnerables al sometimiento en todas las esferas” (Tarducci, 1993: 83). Pero además estas formas de concebir las relaciones de género están revestidas de conflictos, ya que mientras que por un lado se manifiesta una relación de subordinación de la esposa a su esposo, por el otro lado se consolida la creencia de que ambos sexos pueden comunicarse con Dios de la misma forma, lo que establece nuevas posibilidades de accionar para las mujeres (Hamilton, 1980: 11).

Los pilares sobre los que se construye estas relaciones dentro del Protestantismo son propios de las corrientes que emergieron en Europa a partir del siglo XVI (pos-Reforma). En los Estados Unidos, recién cuando se produce el llamado “segundo gran despertar” hacia fines de siglo XVIII, los movimientos religiosos surgidos o consolidados en el seno de esta etapa (entre ellos el adventismo), comienzan a lograr una mayor apertura hacia las reformas sociales y políticas, en donde las mujeres ocuparon un papel relevante, aunque en el caso de la IASD, sin entrar en conflicto con los dogmas fundantes de este credo religioso. En este panorama “muchas mujeres se promovieron como líderes en los movimientos revivalistas, en un contexto social donde la religión era la única oportunidad de actividad extrafamiliar permitida para una mujer «decente»” (Tarducci, 1993: 84).

Los adventistas del séptimo día construyen las representaciones sobre “lo femenino” y las relaciones de género en torno a tres conceptos claves: ***Dominio, sumisión e Igualdad***, cuyo fundamento se establece en las propias escrituras. Los orígenes de esto se remontan a varios pasajes bíblicos que hacen mención al rol de las mujeres, pero fundamentalmente son dos los que se consideran como claves y a la vez polémicos: por un lado, el propio *Génesis*¹ en donde se relatan los sucesos de la creación del Mundo y del “Hombre” y el

¹ Básicamente los argumentos que establecen una «supuesta» visión jerárquica de los sexos y que están fundamentadas en el *Génesis* serían:

- Dios primero creó al hombre y luego a la mujer a su imagen y semejanza como parte del proceso de ordenación divina (*Gen.*, 1:27).
- La mujer fue creada de una costilla del hombre a modo de complemento, lo que sugiere una posición subordinada o derivada (*Gen.*, 2:21-22)
- El hombre fue quien le dio nombre a la mujer (*Gen.*, 2:23) lo que indica poder y autoridad sobre ella.
- La mujer fue la que pecó ante la serpiente y no el hombre (*Gen.*, 3:6).

ordenamiento divino de dichas relaciones, y por otro lado en las *Cartas de Pablo*², donde se hace mención a varios de los aspectos referidos a la construcción de “lo femenino” con respecto a las obligaciones y deberes de las mujeres. De las interpretaciones que se hacen de estos tres conceptos (que son numerosas, diversas y contradictorias) surgen diferentes formas de entender, experimentar y establecer todos los hechos y relaciones de la vida cotidiana que aglutinan desde las pautas de conducta moral de las mujeres y el ordenamiento en el Ministerio, hasta la vestimenta que deben utilizar y las pautas de conducta que deben llevar a cabo estos sujetos, entre otras cuestiones.

Las relaciones de dominio-sumisión articulan todo el conjunto de las prácticas y tienen su fundamento a partir de la situación prevista en las *Sagradas Escrituras*, puntualmente en la interpretación de la creación en el *Génesis*. Su exégesis refuerza la idea del patriarcado original³. Menciona que: “Adán fue creado primero y constituye el padre y representante de toda la familia humana, quien subordinado a Dios, debía quedar a la cabeza de la familia terrenal y mantener los principios de la familia celestial”⁴. Eva fue creada a partir de una costilla de Adán y este hecho significa para la autora que ella no debía dominarle como cabeza, ni tampoco ser humillada. “Cuando Dios creó a Eva, quiso que no fuese ni inferior ni superior al hombre, sino que en todo fuese su igual. La Santa pareja no debía tener intereses independientes; sin embargo cada uno poseía individualidad para pensar y obrar”⁵. Estas citas de la profetiza se refieren a cómo construye las relaciones de género pre-pecado original, en donde utiliza la idea de igualdad pero a la vez independencia de acción y pensamiento a partir de su individualidad. Sin embargo esta situación se revierte a partir del episodio de la tentación del pecado relatado en el *Génesis* 3: 1-24. Al respecto E. de W. dice “Vuestros ojos –dijo Satanás-, señalando el árbol- serán abiertos, y seréis como dioses [...] Pero Satanás sabía –como no lo sabía Eva- el resultado de la desobediencia,

² En las *Cartas de Pablo* es donde se hace más evidente que la relación es de sumisión de la mujer hacia el hombre, relación que posteriormente va a ser resignificada no de subordinación de hombres a mujeres en general, sino de esposas a esposos. En Pablo se establece la relación jerárquica de sumisión/dominio mencionando: “que Cristo es la cabeza de todo varón, y el varón es la cabeza de la mujer, y Dios es la cabeza de Cristo” (1 Cor., 11:3). Por lo tanto la relación de dependencia sería Mujer/Hombre/ Cristo/Dios.

³ Dice Ellen G. H. de White “Adán fue coronado rey en el Edén, a él se le dio el dominio sobre todo ser viviente que Dios había Creado”. Ellen G. H de White, “Adán coronado rey del Edén” en *Comentario Bíblico Adventista*, 1:1096.

⁴ E. de White, *Patriarcas y Profetas*, 1897.

⁵ E.de White, *Joyas de los Testimonios*, 1:413. 1902.

porque él lo había probado”⁶. Fue a partir de este suceso que la relación entre el hombre y la mujer cambió: “Después del pecado de Eva, como ella fue la primera en desobedecer, el Señor le dijo que Adán dominaría sobre ella. Debía ser sujeto a su esposo, y esto era parte de la maldición”⁷. Ellen White atribuye claramente al pecado el cambio de las relaciones de género pos-pecado original, construyendo de este modo una «nueva» imagen negativa de lo femenino vinculada al mal y la tentación, y castigada por Dios a la sumisión del marido, reemplazando esa condición previa de «igualdad» a una nueva condición de sumisión. Y esta relación jerárquica de la mujer sometida al hombre y no el hombre a la mujer, se basa en que fue Eva (el elemento femenino) la tentada, la pecadora y no Adán (lo masculino) transformando de este modo las relaciones de género luego de este acontecimiento⁸. Este cambio marca un hecho clave ya que establece la idea que Dios otorga al esposo el rol de cabeza en la relación matrimonial “...con el fin de ser usada para proteger y estimar a la mujer, no para oprimirla y abusar de ella”⁹. Se legitima de este modo la idea de familia patriarcal válida en el imaginario adventista, y que establece los roles de madre y esposa para las mujeres que deben prestar sumisión a sus cónyuges.

Las otras Escrituras Bíblicas citada por White además del *Génesis*, son las *Cartas de Pablo*, en las cuales se refuerzan no solamente los conceptos de sumisión y dominio, sino las relaciones de género en el interior del matrimonio. Al respecto alude: “Pablo, el apóstol, al escribir a los cristianos de Efeso, declara que el Señor constituyó al marido cabeza de la mujer, como su protector y vínculo que une a los miembros de la familia, así como Cristo es la cabeza de la Iglesia y el Salvador del cuerpo místico”¹⁰. En la interpretación de Pablo, se consolida la idea que sostiene la Iglesia de la cadena de sumisión: la mujer le debe sumisión al marido, el hombre a Cristo y Cristo a Dios. Claro que el dominio del esposo y la sumisión de la esposa aparecen limitados por la individualidad propia de la mujer que no puede “desaparecer en la de su marido”.

⁶ E. de White, “The First Temptation”, en *Youth’s Instructor*, 1º de Julio de 1897.

⁷ E. de White, *Joyas de los Testimonios*, 1:414. 1902.

⁸ “En la Creación Dios la había hecho igual a Adán. Si hubiesen permanecido obedientes a Dios, en concordancia con su gran ley de amor, siempre hubieran estado en mutua armonía; pero el pecado había traído discordia, y ahora la unión y la armonía podían mantenerse sólo mediante la sumisión del uno o del otro. Eva había sido la primera en pecar...y ahora ella fue puesta en sujeción a su marido” Ellen G. H de White, *Patriarcas y Profetas*, 1897. pp. 42.

⁹ E. de White, *Joyas de los Testimonios*, 1:418. 1902.

¹⁰ E. de White, *El discurso maestro de Jesucristo*, p.57.

Uno de los temas más polémicos y discutidos dentro de la comunidad adventista, al igual que en otros grupos protestantes, es la cuestión del Ministerio de las mujeres. En principio debemos aclarar que no hay un pronunciamiento certero y firme por parte de Ellen G. H. de White con respecto al ordenamiento de las mujeres en la Iglesia. Además los pocos dichos que aparecen, están teñidos de contradicciones y frases ambiguas, cuyas interpretaciones se pueden ajustar a las necesidades de según quienes y donde se lleven a cabo. Siguiendo los preceptos bíblicos y las relaciones de sumisión/dominio que describíamos anteriormente, vemos que ella en principio defiende la enseñanza bíblica del esposo como cabeza de la esposa, pero no hace mención explícita de una extrapolación de estas relaciones en las estructuras de la Iglesia. Sin embargo, las limitaciones entre dogma y realidad concreta, aparecen como una constante a lo largo de toda la historia de este movimiento religioso.

Estas limitaciones dogmáticas se articulan partir de una serie de prácticas que reproducen el rol secundario que las mujeres deben ocupar dentro de los intersticios de la Iglesia. En principio, hay una convocatoria a todos [hombres y mujeres] los fieles a “Ministrar”, claro que “ministrar” implica el llamado a llevar a cabo algún tipo de tarea que represente trabajar para la salvación de los semejantes, incluyendo tanto vocaciones específicas que sostienen el Ministerio de la palabra (la prédica), el Colportaje evangélico¹¹, la obra médico-misionera, etc. En ningún momento hace referencia a la ordenación o el reconocimiento por parte de la IASD como clero “oficial”¹².

En todas las prácticas se le adjudica a las mujeres un segundo plano en la estructura y jerarquía de la IASD, donde podrían participar del Ministerio pero no ser ordenadas o reconocidas como tales. Se construyen entonces, espacios alternativos para que desarrollen su labor pastoral a través de la creación de organizaciones femeninas paralelas a la Iglesia “oficial”. Una vez más se reflotan los principios de “sumisión” femenina y “dominio” masculino como ejes articuladores de las relaciones de género.

¹¹ Se hace referencia a la entrega o venta de publicaciones de la IASD casa por casa, generalmente acompañado de un speech de conversión.

¹² Un sector de la IASD que reivindica la participación activa de las mujeres en el ministerio evangélico y la posibilidad de que puedan ser ordenadas hacen mención a una frase de Ellen White en donde supuestamente se hace alusión a la posibilidad del ordenamiento de las mujeres. En ella se menciona que “el obrero es digno se su salario y hay mujeres que deberían incorporarse trabajando en el Ministerio evangélico ya que son necesarias en esta tarea [...] Las esposas de los pastores no deberían adoptar niños pequeños ya que ellas deben asistir y colaborar con sus esposos en su labor” Ellen H. de White, *El Ministerio Pastoral*, pp.88. Para los intérpretes de esta corriente, el hecho de que la profetiza mencione la posibilidad de que perciban un salario como tales, implicaría el reconocimiento formal de las mismas por parte de la Iglesia.

En los escritos de la propia Ellen G. H. de White queda claro que las mujeres deben desarrollar actividades de tipo prácticas como “...maestras y directoras de escuelas sabáticas, maestras de Biblia en los congresos campestres, maestras de escuelas primarias, colportores o misioneras, y sobre todo en tareas vinculadas a medicina¹³, especialmente la visitación evangélica y pastoral, dando consejo espiritual y asistencia a las familias”¹⁴.

La Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día creó para ello una entidad llamada *Consejo de los Ministerios de la Mujer*. “El Consejo del departamento de los Ministerios de la Mujer existe para enaltecer, animar y desafiar a las mujeres adventistas del séptimo día, en su peregrinación como discípulas de Cristo y como miembro de su iglesia mundial”¹⁵. Se recomienda a través de esta, fomentar la creación de Ministerios específicos¹⁶ en las iglesias para que las mujeres concretamente pongan en práctica su actividad misional como miembros de la comunidad. Otro de los canales de inserción más usuales en las iglesias son las tareas que se llevan a cabo mediante la creación del club de Damas que suele reunirse una vez por semana “con el fin de planificar las actividades a largo o corto plazo y profundizar las lecturas bíblicas que consoliden “su rol de madre y esposa”¹⁷.

Ser «mujer» y ser «budista zen»

El budismo surge en el siglo V a.c. en la India, fundado por Sidharta Gautama – luego conocido como “Buda” -, un príncipe de la casta de los Shakya que renunció a sus derechos y deberes reales para buscar la iluminación. Después de lograrla, se dedicó a predicar durante cuarenta años, aglutinando en torno suyo una multitud de discípulos monjes y laicos. Pese a que su mensaje proclamaba que todos los seres pueden lograr la

¹³ La importancia que le da al rol de las mujeres en la medicina es fundamental y esta justificado bíblicamente a tal punto que ella menciona: “No está en armonía dada con las instituciones del Sinaí que los médicos varones actúen como parteros. La Biblia habla de mujeres que eran atendidas por mujeres en sus partos, y así es como debería ser siempre. Debería educarse y entrenarse a las mujeres para que actúen [habitualmente] como *parteras* [y médicas a las de su sexo]. Y es igualmente importante que se prepare a las mujeres educándolas para que traten enfermedades femeninas” de White E., *Consejos sobre Salud*, 1901, 362.

¹⁴ E.de White, *Manuscritos 43a*, 1898.

¹⁵ *Asociación General de la Iglesia Adventista del Séptimo Día*, 1993.

¹⁶ Tal es el caso del Ministerio de la recepción para tener en cuenta los detalles en la aceptación de nuevos fieles de modo tal de “causar la mejor impresión a los nuevos hermanos, actividad complementada con el Ministerio de la Conservación para ayudar a los nuevos miembros a adaptarse al estilo de vida adventista y el Ministerio de la Devoción Personal, con el objetivo de inculcar la oración individual.

¹⁷ Entrevista a Marta M. Coordinadora del Club de Damas de la Iglesia Adventista de Merlo, Agosto, 2005.

misma iluminación que él experimento, al principio el Buda se negó a aceptar mujeres en su sangha¹⁸. Pero luego flexibilizó su posición y aceptó mujeres en la comunidad, aunque éstas debían cumplir una serie de reglas diferentes – y más restrictivas –, que las posicionaban en un lugar subordinado al de los hombres¹⁹. De modo que las mujeres discípulas del Buda ocuparon un lugar secundario en la administración de los asuntos religiosos y monásticos.

El lugar que ocupaba la mujer en el budismo inicial debe ser entendido dentro de su contexto histórico y cultural. La India antiguamente era una sociedad matriarcal en la cual la mujer tenía una participación económica y religiosa similar a la del hombre. Luego, con la penetración y dominación aria de este territorio, el sistema fue sustituido por una sociedad patriarcal. Para el momento en el que el budismo se desarrolló la mujer había perdido gran parte de sus derechos y dejó de ser vista como un ser en íntima conexión con lo sagrado.

En el budismo zen que se desarrolló en Japón a partir del siglo XII, el lugar de la mujer no cambió mucho con respecto al budismo de la época de su fundador. Aunque las mujeres fueron discursivamente reconocidas como iguales en cuanto que, como los hombres, podían lograr la salvación y alcanzar la iluminación, en la práctica se las relegó a funciones secundarias. Pero luego de la segunda guerra mundial el movimiento de las monjas japonesas en pos de la igualdad de derechos dentro de las instituciones zen empezó a cosechar algunos éxitos, con lo cual las mujeres pudieron officiar ceremonias antes desempeñadas exclusivamente por hombres y también lograron ser reconocidas como maestras religiosas. Pese a esto, en la actualidad las monjas siguen teniendo una condición social subordinada a la de los hombres, determinada por el estatus que el género femenino tiene en la sociedad japonesa (Coen 2005).

En nuestro país hay actualmente varios grupos budistas zen que se conforman como comunidades de práctica de la meditación aglutinados alrededor de un maestro reconocido. La mayor parte de las personas que participan en ellos son argentinos sin antepasados orientales, interesados en la meditación y en la filosofía del zen.

¹⁸ Sangha (sansk.) comunidad de discípulos que siguen las enseñanzas del Buda.

¹⁹ Estas son las llamadas “Ocho reglas principales”; a modo de ejemplo, la primera establece que una monja, aunque tenga cien años, debe rendir respeto y postrarse delante de cualquier monje, aunque este halla sido ordenado hace tan solo un día. La segunda regla establece que una monja debe pasar la estación de las lluvias donde haya un monje, a fin de ser instruida – y probablemente controlada – por él. En esta misma línea, la octava regla establece que una monja no puede amonestar a un monje, pero un monje puede amonestar a una monja (Coen, 2005).

Existen varios factores que hacen a la historia del desarrollo de los grupos zen y a su dinámica actual: en primer lugar, las transformaciones en los medios de comunicación que posibilitaron la circulación de material escrito sobre el zen en contextos occidentales, lo cual creó un ámbito propicio de interés y curiosidad hacia esta filosofía oriental en círculos intelectuales occidentales; en segundo lugar, la importancia de las prácticas de actores locales que activamente construyeron redes o canales de circulación de personas, ideas, textos y practicas, y que posibilitaron el surgimiento de los grupos actuales. Estos canales conectan la Argentina con centros de enseñanza y practica del zen en Europa, Estados Unidos, Japón y Brasil.

De modo que es esencial para la formación de comunidades de practica zen el interés de algunas personas por una religión oriental ausente en el país, influenciadas por ocasionales visitas de monjes japoneses y por la difusión global de la doctrina y la cosmovisión zen de la mano de intelectuales de la contracultura y la Nueva Era. En esto son importantes las nociones de “autoridad” propias del zen: no cualquier persona puede enseñar, sino alguien consagrado por instituciones legítimamente reconocidas como aptas para hacerlo. Entonces, a medida que las comunidades se van formando, aumenta su necesidad de florecer en conexión con centros legítimos de aprendizaje. Los maestros extranjeros proveen modelos de comunidades de práctica²⁰ “auténticas” a través de la transmisión, no solo de las nociones zen sino de un conjunto de prácticas budistas que incluye meditación, rituales, ceremonias, formas de alimentación, vestimenta y demás.

Los factores mencionados contribuyeron al proceso de emergencia de *sanghas* internacionales de budistas zen. Este tipo de comunidad es históricamente única dentro de la tradición budista y, si bien representa nuevas posibilidades – por ejemplo la creación de contextos de práctica del zen que trascienden territorios e identidades nacionales, otorgando una gran riqueza cultural y social a la experiencia de “ser zen” -, también presenta algunos desafíos. Como señala Judith Simmer-Brown (2002) las mujeres occidentales han sido y siguen siendo activos agentes en la globalización del budismo, en un número abrumador, lo cual contrasta con el desarrollo histórico patriarcal del budismo. En consecuencia, uno de los desafíos ha sido cómo construir comunidades de práctica con relaciones de género igualitarias, cuando el budismo es una tradición religiosa dominada durante siglos por el patriarcalismo.

²⁰ Utilizamos la expresión “comunidades de práctica” en el sentido empleado por Strauss (2000) para grupos de yoga, entendiendo las prácticas como medios de construir relaciones sociales que cruzan culturas y naciones. Las practicas son “modos de estar en el mundo” que proveen las bases de estas comunidades.

De modo que muchas practicantes occidentales (de la mano de los movimientos feministas) han cuestionado especialmente la jerarquía y la autoridad masculina en el budismo. A partir de aquí surgieron varias posiciones, que van desde un rechazo casi total a la tradición oriental por haber nutrido el patriarcalismo, hasta una postura de aceptación de su estructura y forma legitimada de organizar simbólicamente la comunidad de practicantes. Una tercera posición, que es la que más nos interesa aquí, se caracteriza por una actitud crítica a la estructura tradicional y busca formas alternativas de funcionamiento religioso, empleando elementos orientales e innovadores según la conveniencia y los objetivos de los líderes y los practicantes. Entonces, las comunidades de práctica zen en occidente se ven seducidas por la doble meta de la modernidad planteada por Geertz (1973): crear una práctica «tradicionalmente auténtica» y a la vez formar grupos que sean acordes con el siglo XXI. No son simplemente conservadores o innovadores en sus prácticas o representaciones, sino que son “selectivamente modernos y selectivamente tradicionalistas” (Tarducci, 2000). En este contexto, el número de maestras budistas que han surgido en Europa y Estados Unidos es sorprendente, demostrando una gran capacidad de liderazgo al hacerse cargo del rol más importante (el de maestras) de esta religión oriental. Muchas de ellas son famosas y han escrito numerosos libros²¹. Vemos entonces que la difusión del zen en Europa y América implicó un cambio en cuanto al espacio social que las mujeres pueden ocupar dentro de esta religión.

Del mismo modo, el budismo zen en Argentina se configuró desde un primer momento siguiendo un modelo de relaciones de género mucho más igualitario que sus predecesores. Pero si bien en el trabajo de campo se ha observado que el status que la mujer puede alcanzar dentro de la comunidad, las posiciones de autoridad a las que puede acceder y los roles rituales que puede desempeñar presentan una mayor flexibilidad que en oriente, también existen algunas ambigüedades y tensiones.

Por ejemplo, según Coen (2005), en Japón hay una gran incompatibilidad entre la carrera monástica, el casamiento y los estudios superiores para las mujeres. Como se espera que la mujer se quede en casa cuidando a los hijos, el matrimonio implica el abandono de la carrera profesional o de los hábitos monásticos. En cambio en Argentina estas esferas no son mutuamente excluyentes, lo cual se relaciona con el cambio de la posición social de la mujer en occidente en las últimas décadas.

²¹ Dentro de la tradición zen tenemos, por ejemplo, a Charlotte Joko Beck, y a Toni Packer en Estados Unidos, y a Bárbara Kosen y Ana María Schustler en Europa.

Actualmente en la Argentina, una mujer puede practicar en un grupo zen y tener familia o una carrera profesional, tanto como cualquier hombre. Para entender esto es necesario tener en cuenta una serie de factores que condicionan el *ethos* budista zen argentino. El primero es la necesidad económica de incorporar la esfera laica a la monástica, pues no existe una estructura de plausibilidad (Berger, 1971) que sustente con sus donaciones la vida estrictamente monacal al estilo japonés. Esto lleva a incorporar la dimensión profana o secular dentro de la dimensión sagrada o monástica, lo cual quiere decir que el monje y la monja zen deben, en la actualidad, trabajar y vivir en la sociedad, con ocasionales períodos de residencia en templos o lugares de práctica. La familia, al igual que el acceso a los estudios superiores, no es una opción exclusiva para las monjas zen argentinas. Es frecuente la endogamia al interior del grupo, conformándose parejas de practicantes que se conocen durante los largos períodos de convivencia en los retiros. Aunque socialmente aceptada, algunas veces esta tendencia genera tensiones al interior de la comunidad, pues se produce una competencia entre la esfera familiar y la esfera sagrada. A menudo el maestro zen se queja en sus charlas de que los monjes se enamoran y tiene hijos con alguna monja de la sangha y ambos dejan de practicar, o ya no pueden concurrir juntos porque uno de ellos se queda cuidando a los hijos. Otra situación de tensión es cuando uno de los miembros de la pareja no pertenece al grupo, con lo cual a veces hay disputas por el tiempo que el cónyuge pasa en las actividades de la comunidad. Se dan entonces prácticas alternativas que buscan superar estos escollos. Por ejemplo, en el retiro anual de un mes (*ango*) en un templo de Capilla del Monte llamado *Shobogenj*, organizados por la Asociación Zen de América Latina, suele haber una decena de niños que concurren con sus padres. Una solución al problema de con quién dejar a los chicos cuando los padres van a la meditación es la creación de un sistema de *baby sitters*, en el cual un padre por vez se queda al cuidado de todos los chicos de la comunidad. También es frecuente que en parejas donde sólo uno de los miembros practica zen, el otro lo acompañe al retiro anual, siendo el grupo abierto a niveles de compromiso religioso tan dispares como los de un miembro comprometido y un participante ocasional que acompañe al primero.

El segundo factor se relaciona con el hecho de que muchas mujeres en las sociedades modernas buscan nuevas formas de espiritualidad para explorar el género y la identidad sexual de manera más libre que en las religiones tradicionales - catolicismo, cristianismo e islamismo. A su vez, el perfil socioeconómico de los miembros de grupos budistas es mayoritariamente de gente de clase media, con un alto grado de instrucción - ya sea

universitaria o autodidáctica - personas que por lo general son afines a la construcción de relaciones de género más igualitarias (Woodhead, 2002).

Otro ejemplo de la construcción igualitaria (aunque ambigua) de género en el budismo zen se relaciona con la incorporación de la mujer al linaje de sucesores del Buda. En la antigüedad, y hasta hace poco tiempo en Japón, las mujeres podían ser ocasionalmente reconocidas por su sabiduría. Sin embargo, no existían linajes de transmisión de maestro a discípulo que cuenten a mujeres entre sus ancestros. Tanto en Japón como en occidente, cuando un practicante se ordena monje zen recibe un documento llamado “ketsumiaku”, un árbol genealógico que comienza con el Buda y termina con el maestro actual del que se ordena. Los “patriarcas” que lo componen son, hasta hace poco, exclusivamente hombres. Estos linajes son fundamentales para la legitimidad de un maestro y de su enseñanza pues certifican la herencia de la sabiduría espiritual del Buda. Actualmente en occidente las mujeres son incorporadas como posibles “herederas espirituales” de un maestro reconocido. Sin embargo, la cantidad de ellas que acceden a este status privilegiado, son numéricamente reducidas con respecto a los hombres.

En tercer lugar, existen varios ejemplos del ámbito de los rituales. Aquí, si bien discursivamente se postula que cualquier persona, independiente de su sexo, puede desempeñar cualquier rol ritual, durante el trabajo de campo se ha observado casos donde ciertas funciones rituales están genéricamente determinadas. Por ejemplo, nunca se designa a una mujer para tocar el gran tambor que marca el ritmo de los *sutras* durante la ceremonia zen, papel protagónico generalmente desempeñado por hombres que dentro del grupo ocupan un lugar de prestigio y liderazgo. Pero sí se designa a una mujer para tocar la campanita que marca los pasos del maestro cuando circula por el templo. La campanita es uno de los rituales que exalta el protagonismo del maestro, anunciando su llegada a la distancia. En este caso la mujer cumple un papel secundario a la figura del maestro. Lo mismo sucede con el rol de “secretaria” del maestro zen, que implica tareas tales como ocuparse de la ropa del maestro, de limpiar su casa y otras tareas domésticas y que siempre desempeñan mujeres. Estas funciones rituales, tanto el papel de ‘secretaria’ o asistente personal, como el de ‘campanita’ o decoración que exalta la figura del maestro zen, están asociadas a la esfera femenina pueden ser entendidas como huellas de la estructura patriarcal tradicional del zen.

Otro ejemplo relacionado al ritual es la costura del *kesa*, el hábito ritual que todo monje y monja se debe coser por sí mismo (proceso que suele durar alrededor de un año y medio). Aunque todos deben coser su *kesa* o su *rakusu* (*kesa* pequeño), son algunas mujeres de la

sangha las que se erigen como portadoras del saber tradicional sobre cómo recortar y ensamblar este complicado atuendo monástico y que guían a los demás en su confección. Por lo tanto, las tareas de costura están consideradas como pertenecientes a la esfera de competencia femenina.

Una tercera práctica ritual presenta diferentes implicancias identitarias, sociales y económicas para el hombre y la mujer. Nos referimos a la afeitada del pelo, costumbre que, si bien no es obligatoria, es común en muchas mujeres que practican budismo zen. Aquí el ritual produce un efecto de borramiento de la identidad de género, tanto desde las representaciones tradicionales asociadas a la afeitada, pues significa el «abandono de la apariencia», como por la manera en que es vivida por las practicantes. Según las conversaciones informales llevadas a cabo en el campo y las entrevistas realizadas, las mujeres que se rapan la cabeza muchas veces deben superar los miedos a dejar de ser percibidas y de identificarse ellas mismas como mujeres sexualmente atractivas. Sumado a esto, como bien nota Tsomo (2002) las mujeres budistas que se afeitan la cabeza en occidente deben enfrentar los prejuicios y estereotipos de la sociedad moderna, donde el budismo no es una religión tan legítima como en Asia, lo cual puede tener consecuencias negativas en cuestiones prácticas como la obtención de un empleo. En el caso de los hombres, las consecuencias individuales, sociales y económicas de la afeitada ceremonial se encuentran mucho más matizadas.

Vemos que la difusión del budismo zen en occidente implicó un proceso de adaptación y reelaboración de las estructuras tradicionales de prácticas y discursos de esta religión. Parte de este proceso ha sido la redefinición de las representaciones sobre lo femenino, íntimamente asociado a la interpenetración de la esfera familiar, laica y monástica en la vida comunitaria. Ha cambiado el lugar de la mujer en la estructura de poder y autoridad de las comunidades zen, ya que actualmente hay algunas mujeres que son maestras reconocidas. Podemos decir entonces que el proceso de conquista de espacios sociales por parte de las mujeres en el zen ha sido paralelo a la reinención de esta religión en occidente. Sin embargo, por lo que hemos visto, este proceso no está exento de ciertas tensiones y ambigüedades.

Conclusiones:

Se hace evidente que, a través de las prácticas concretas de las mujeres, así como también a través de sus representaciones, las relaciones de género reproducen los discursos

que desde las esferas institucionales se gestan, encontrando canales subalternos de inserción en actividades accesorias y complementarias a la de los hombres.

De la exploración de las relaciones de género en ambos grupos religiosos surge la permanente idea de conflicto y contradicción. Contradicción que se hace evidente en la construcción del discurso mismo, y en las formas en las que éste discurso es interpretado por los diferentes facciones de las iglesias y sobre todo la puesta en práctica de los mismos. Tal es el caso de la proclama de que todos(as), en ambos grupos, pueden tener una misma vinculación con la divinidad, reforzando la idea de igualdad ante Dios, desde el punto de vista del género. Sin embargo, a la hora de ver cómo se articula esta relación con lo sagrado en las prácticas concretas de los fieles, la igualdad parece diluirse en tan solo una parcialidad. Esto nos lleva a observar una especie de doble modelo de vinculación con la esfera de lo sagrado: por un lado, una relación vertical simétrica - en el plano del discurso - en donde el género no es limitante de los potenciales mecanismos de vinculación con Dios, y por otro lado, un conjunto de relaciones horizontales asimétricas, en donde el género manifiesta una serie de prácticas y símbolos culturales acerca de las diferencias entre el hombre y la mujer, junto a normas históricamente construidas acordes con estas representaciones.

Caracterizadas por reproducir un modelo patriarcal, ambas minorías muestran una serie de contradicciones con respecto a cuál es el rol que la mujer debe ocupar dentro de lo religioso, generando espacios de participación alternativos a través de los cuales las mujeres se insertan en la estructura de las iglesias, sobre todo a partir de las transformaciones generadas durante el del siglo XX.

Los paralelismos entre la situación que el género femenino tiene en estas dos religiones minoritarias nos lleva a considerarlas como un espacio de lucha por la igualdad de los géneros y como una vía alternativa de expresión de lo femenino, debido a que por ser religiones que están en proceso de redefinición, cuentan con estructuras posibles de ser cuestionadas y cambiadas en forma permanente.

Bibliografía:

BERGER, PETER (1971) *El Dosel Sagrado. Elementos para una sociología de la religión*, Buenos Aires, Amorrortu.

CERIANI CERNADAS, CESAR, (1998) *Utopía y Milenarismo en la Iglesia Adventista del Séptimo Día*, Tesis de Licenciatura en Antropología Social. FFyL. UBA, p-p 23-39.

- CHUNG, IN YOUNG (1999) "A Buddhist View of Women: A Comparative Study of the rules of Bhiksunis and Bhiksus Based on the Chinese Pratimoksa", en *Journal of Buddhist Ethics* 6, pp. 29-105.
- COEN (2005), "Zen Budismo e Género", en *REVER-Revista de Estudos da Religiao*, N°2, pp. 46-57.
- DAVIDSON, RICHARD (1998) "Dominio, Sumisión e Igualdad en la escritura" en ANDREWS J., *Women in Ministry*, University Press,
- DESHIMARU, TAISEN (2002) *El Zen de Dogen*, Barcelona, Edicomunicaciones.
- GEERTZ, CLIFFORD. *La interpretación de las culturas*. Gedisa: Barcelona, 1973.
- HAMILTON, ROBERTA (1978), *La liberalización de la mujer: Patriarcado y capitalismo*, Barcelona, Ed. Península.
- NARADA (1995) *A Manual of Buddhism*, Taiwán, The Corporate Body of the Buda Educational Foundation.
- ORTNER, SHERRY (1979) "¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?" en www.cholonautas.edu.pe.
- ORTNER, SHERRY (2006) "Entonces ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza a la cultura?" en *Antropólogos Iberoamericanos en Red*. Volumen 1, Número 1, enero-febrero.
- RUBIN, Gayle, (1986) "La economía política del sexo. Notas sobre el sistema sexo-género" en *Nueva Antropología*, N° 30, México.
- SCOTT, JOAN (1993) "El género: una categoría útil para el análisis histórico" en Scout, Strathern, de Lauretis, Haraway, Steedman (eds.) *De mujer a género: teoría , interpretación y práctica feminista en las ciencias sociales*. Buenos Aires, Centro Editor de América Latina.
- SIMMER-BROWN, JUDITH (2002) "The roar of thr Lioness: Women's Dharma in the West" en Prebish y Baumann (eds.) *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California, University of California Press.
- STRAUSS, SARA (2000) "Locating yoga. Ethnography and transnational practice" en *Constructing the Field. Ethnographic Fieldwork in the Contemporary World*, Vered Amit (eds.). London and New York: Routledge.
- TARDUCCI, MONICA (1993) "Pentecostalismo y relaciones de género: una revisión" en FRIGERIO, ALEJANDRO (1993) *Nuevos movimientos religiosos y ciencias sociales (I)*. CEAL, pp. 81-95.

TARDUCCI, MONICA (1994) “¿Las mujeres del Movimiento Pentecostal: sumisión o liberación? “ en Frigerio, Alejandro(comp.) en *El Pentecostalismo en la Argentina*, Biblioteca Política Argentina, 459, Buenos Aires, CEAL, 1994, pp. 60-79.

TARDUCCI, MÓNICA. “Fundamentalismo y Relaciones de Género: “Aires de familia” más allá de la diversidad”. *Ciencias Sociales y Religión N° 1*. ACSRM: Porto Alegre, 2000.

TSOMO, KARMA LEKSHE (2002) “Buddhist Nuns: Changes and Challenges” en Prebish y Baumann (eds.) *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. California, University of California Press.

WOODHEAD, LINDA (2002). “Mulheres e gênero: uma estrutura teórica” en *Revista de Estudos da Religião* 1/2002/pp. 1-11.

WORLEY, ALICIA (1998) “Elena G. de White y los Derechos de las Mujeres” en ANDREWS, J. *Women in Ministry*, University Press, pp. 254-270.