



Medios de poder 2

Establecimiento de una jerarquía en el Budismo Ch'an/Zen en Estados Unidos

Segunda parte

Por Stuart Lachs[1. Agradezco a Simeon Gallu por su ayuda en la publicación. Todo comentario de los lectores es el bienvenido. Escriba (en inglés) a slachs@worldnet.att.net o a mí directamente.]

Artículo revisado a partir de una presentación hecha ante el Congreso del American Academy of Religion, en Boston en 1999.

El maestro/*roshi*.

En el mundo del Zen, el maestro está en la cabeza de la jerarquía y su legitimidad esta basada en el acto de la transmisión del Dharma.

El maestro representa la realidad absoluta representada por Buddha.

Esta identificación de la persona del maestro con la realidad absoluta sirve de referencia sagrada y universal y es el medio por el que su autoridad, y por extensión la de la institución, esta legitimada.

El maestro humano esta hecho de carne y hueso, sin embargo, se supone que está situado más allá de lo humano, considerando la creencia de que su espíritu es siempre puro y que sus actividades proceden de lo absoluto.

Históricamente, en Japón, el término "*roshi*" ha sido efectivamente entendido como un rango fundado sobre el desarrollo espiritual, mientras que en otras épocas fue utilizado como un titulo que no connotaba nada más que el simple respeto. En otras circunstancias, como en la escuela sôtô zen, sólo denota un rango administrativo.

De manera análoga al concepto "transmisión" histórica del Dharma, y por razones específicas, el titulo de "*roshi*" así como sus análogos parece significar cosas diferentes en diversas ocasiones y en épocas distintas.

No hay, ni ha habido nunca autoridad central en China o en Japón, ni en ninguna parte que certifique el paso oficial de alguien a la "*roshitud*", basada en un criterio formal y, menos aún, en la realización espiritual. A lo mejor Soko Morinaga-roshi, antiguo presidente de la universidad de Hanazono (Rinzai) lo dijo de manera más eficaz: "*Un roshi es cualquier persona que se inviste de este titulo y que consigue que otros se dirijan a él de esta manera*"[2. Relatado en privado al autor en el transcurso de una visita a Estados Unidos en 1983.].

Un ejemplo interesante nos lo da el caso del instructor zen americano Philip Kapleau. Kapleau utiliza el título "*roshi*", y sus alumnos, así como la mayoría de personas implicadas en el Zen americano, se dirigen a él de este modo. Kapleau ha tenido una gran influencia, tanto por su enseñanza personal como por sus libros y artículos, en la propagación del Zen en Estados Unidos y más allá.

Merece el respeto tan solo porque enseña desde hace años sin verse implicado en ningún escándalo financiero o sexual. Esta es una realización que muchos otros, que poseen certificados de transmisión del Dharma y títulos equivalentes, no pueden pretender.

Sin embargo, el mismo Kapleau ha declarado explícitamente que no era heredero del Dharma de su maestro, Yasutani-*roshi*, y que no había recibido el título de *roshi* ni de Yasutani ni de nadie[3. Carta pública de Koun Yamada-*roshi* 1/16/86. Yamada-*roshi* era el heredero de Yasutani-*roshi*. Se convirtió en el jefe de la escuela Zen Sambokyôdan fundada por Yasutani-*roshi* y dio la transmisión del Dharma a Robert Aitken.].

El mismo se auto tituló *roshi*. Lo que no significa que esté menos cualificado que otro sino que no ha recibido nunca el reconocimiento formal de maestro más antiguo dentro de uno de los linajes "oficialmente" reconocidos por el Zen. Es interesante recalcar que Kapleau ha transmitido el Dharma a algunos discípulos suyos, estableciendo un linaje que empieza con él y, por tanto, diferente de todos los otros linajes Zen. Diferente porque los linajes zen "oficiales" alimentan el mito de un linaje ininterrumpido que remontaría hasta el Buddha Shakyamuni. También es cierto que ningún sabio, sea oriental u occidental, toma este mito en serio.

Lo que puede ser sorprendente para los americanos, que consideran comúnmente el modelo japonés como el más auténtico, es que existen otras formas, más antiguas y no menos auténticas del monacato, como el del Zen coreano. Robert Buswell, en su estudio sobre la vida monacal zen en la Corea contemporánea, describe una estructura de organización muy diferente (lo cual es estimulante) a la de los centros zen inspirados por la tradición japonesa, que es la que resulta más familiar a la mayoría de los estudiantes zen occidentales. En el Zen coreano, el equivalente del *roshi*/maestro zen, el *pangyang*, "ocupa un cargo lectivo durante un mandato inicial de 10 años. Si el maestro no cumple con su tarea de manera adecuada, una petición firmada por cincuenta monjes basta para revocarlo. Las afinidades de un monje se dirigen más hacia sus compañeros de meditación que hacia un maestro específico"[4. Buswell, Robert E, *The Zen Monastic Experience*, Princeton University Press, 1992, pp. 204-208.].

Que las fidelidades de un monje se dirijan más a sus colegas que a un maestro en particular representa una orientación hacia la práctica de grupo que nosotros en Estados Unidos podríamos explorar más.

Este tipo de estructura quitaría gran parte de la dependencia hacia el instructor, así como reduciría la idealización y la jerarquía concomitantes a los centros de inspiración japonesa. El eminente *roshi* contemporáneo Masataka Toga declaró: "*En el Zen japonés, la lealtad hacia el maestro y hacia la tradición es más importante que hacia el Buddha y hacia el Dharma*"[5. Masataka Toga, director del instituto de estudios Zen, Universidad Hanazono, y su sucesor en el Dharma del eminente *Roshi* Rinzei, Yamada Mumon, citado en la revista completa hecha por Josh Barandu libro de Brian Victoria, *Zen At War*.]. Puede que esta actitud sea adecuada para la cultura japonesa, una cultura diferente de la nuestra. Sin embargo ya es hora de que los practicantes norteamericanos empiecen a explorar estructuras de práctica que no estén exclusivamente moldeadas por la forma japonesa, sino que sean más compatibles con nuestra propia cultura de ideales igualitarios y democráticos. Podríamos resaltar menos la lealtad absoluta hacia un superior o hacia una institución y enfocarla más a la igualdad, minimizando las estructuras jerárquicas.

De cierta manera, el Zen ha invertido su auto-definición de una “transmisión más allá de las palabras y de los escritos”. Deberíamos tener presente que, según las enseñanzas zen, la verdad no puede expresarse en palabras, sino sólo a través de actividades espontáneas y naturales de la vida cotidiana[6. MC Rae, John, “Encounter Dialogue and transformation in Ch’an” in Paths to Liberation, publicado por Robert Buswell y Robert Gimello, Universidad de Hawai Press, 1992, p 354]. Sin embargo el Zen confiere un gran prestigio y una gran autoridad a un hinchado papel institucional, se trate de un maestro o de un roshi, en vez de fundamentar la autoridad sobre una actividad realmente vivida y observada en el individuo.

Por lo menos en teoría, este último criterio es la sola manera legítima en Oriente para discernir la marca del sabio. Está fundada sobre el concepto de *t’i-yung* generalmente traducido por “esencia-función”, que es eminente en todos los sistemas filosóficos extremo-orientales[7. Muller, Charles A, “The Key Operative Concepts in Korean Buddhist Syncretic Philosophy, Interpenetration and Essence Function in Wonhyo “Chinul, and Kihwa, Bulletin of Toyo Gakuen University, N°3, March 1995, p2.]. Según esta concepción, la marca del sabio o del despierto es la capacidad de encarnar el ideal espiritual en la acción espontánea de la vida cotidiana

Por lo tanto, se dice que un maestro/*roshi* realizado es “*aquel que transforma el ideal de la actividad iluminada en experiencia cotidiana*”[8. Cook, Francis, Hua-yen Buddhism, The Pennsylvania State University Press, p.18.].

El Zen ha puesto la carreta delante de los bueyes. Las instituciones zen califican a todo instructor que tenga el título de maestro o de *roshi* como a un sabio o un ser despierto. Esta calificación no depende de las cualidades que manifieste el maestro y que pudieran ser vistas como marcas de realización o de despertar. Aunque el individuo no manifieste ningún signo de realización espiritual, el título institucional le confiere el estatus de “sabio” o “despierto”.

En virtud de esta investidura por parte de la institución, el individuo adquiere automáticamente un nuevo conjunto de cualidades impresionantes.

Es extraordinario o bien absolutamente ordinario. Adquiere también la capacidad de actuar y de hablar a partir de la perspectiva de absoluto, de hacer milagros, de mantener siempre el espíritu puro y al final, de convertirse en la viva manifestación del espíritu perfectamente realizado del Buddha Shakyamuni. Los alumnos no tienen la capacidad de observación empírica y de intuición para dirigir un juicio sobre el comportamiento cotidiano real, instante a instante, de un maestro.

Aunque las instituciones zen persistan en auto-definirse como una tradición que “no depende de las palabras y de los escritos”, existe un imperativo tácito que es hacer precisamente sólo eso, depender de las palabras y de los documentos de certificación. Se espera y se enseña de manera repetida que los estudiantes respeten y exalten el termino de “maestro” o “*roshi*”, es decir, un título y la posición ceremonial que lo designa, en vez de escuchar el propio sentido común e intuición en asuntos que se refieren a la autoridad del maestro. Aquí se esconde un engaño. Por un lado la retórica zen enseña a sus discípulos a estar en el momento presente, a ver lo que tienen delante los ojos; “*miren, miren*”, exclamaba Linji[9. Watson, Burton, The zen Teachings of Master Lin-Chi, Shambala, 1993, p13.]. Y sin embargo, por otro lado, esta misma retórica zen implica que los discípulos sean incapaces de ver lo que pasa ante ellos cuando su mirada se dirige hacia el maestro/*roshi*. La naturaleza de la actividad despierta debe creerse porque sí, en virtud de un título. Lo que hace el maestro es, por naturaleza, actividad despierta.

Queda claro que esta situación priva de autonomía a los estudiantes zen que aceptan o interiorizan esta construcción. Esta construcción sitúa al maestro en una posición más allá y muy por encima de lo humano, ya que todas las actividades del maestro están despiertas y proceden del absoluto. Por consiguiente ver al maestro es ver la budeidad encarnada. Por consiguiente no es de extrañar que el

grupo zen norteamericano del que hemos hablado antes, que estaba bien sociabilizado con la retórica zen, se sorprenda de que un maestro zen sea capaz de mostrar debilidades humanas.

El maestro, trascendiendo su humanidad, se convierte en un icono, una representación idealizada de una verdad más grande, más allá de la comprensión y del juicio.

La transmisión del Dharma

La transmisión del Dharma, según la convención, es el reconocimiento formal por parte del maestro de que el estudiante ha alcanzado un nivel de entendimiento igual al suyo.

Una persona que había recibido la transmisión del Dharma en el linaje Rinzi y que enseñaba en una gran ciudad del estado de Nueva York dio la siguiente definición en el cuestionario que repartí:

“Reconocimiento formal por parte de un maestro de que un discípulo es oficialmente su heredero en el Dharma; es decir, el despertar sin palabras transmitido por el Buddha Shakyamuni a Mahakasyapa y a los siguientes sucesores, ha llegado ahora a este lugar, a esta persona. Y esta persona (el sucesor) queda inscrita y registrada en el linaje.”

Esta concepción de la transmisión y de la “enseñanza auténtica” es ampliamente compartida por todos los que viven en el mundo del zen. Este reconocimiento por parte de un maestro de que un discípulo es el heredero de su Dharma, supone que el espíritu del maestro y de su sucesor son idénticos al espíritu plenamente realizado del Buddha histórico.

Es la continuidad de esta cadena de mentes despiertos, supuestamente específica del zen, y que se remonta a la figura histórica pero también mitológica de Buddha (e incluso más allá según otra respuesta), lo que constituye la base conceptual de la considerable autoridad del maestro actual. Desde el punto de vista tradicional del Zen, la transmisión del Dharma justifica que se le conceda al maestro la autoridad que se le daría al mismo Buddha. La transmisión del Dharma es empleada en este sentido desde la dinastía Tang (EC 618-907)[10. Foulk, T.Griffith and Robert H. Sharf, «On the Ritual Use of Ch’an Portraiture in Medieval China,» *Cahiers D’Extreme Asie*, 7, 1993, p. 195.].

Es la utilización de un linaje como base de autenticidad (“una enseñanza especial fuera de las escrituras”)[11. For an interesting discussion of the rather late (early twelfth century) and even controversial acceptance of this self- defining idea in Ch’an/Zen see Welter, Albert, «Ch’an Slogans and the Creation of Ch’an Ideology, A Special Transmission Outside the Scriptures,» a paper presented at the annual meeting of the AAR, November, 1995.] más que la dependencia de un texto particular, o simultáneamente con las escrituras, lo que distingue a la escuela Chan de las otras escuelas chinas de la época.

Esta concepción implica que la transmisión del Dharma se concede sólo sobre la base de la realización espiritual del discípulo y, además, que la transmisión se recibe de un maestro vivo, y no en sueño o de otra manera[12. Faure, Bernard, *Rhetoric of Immediacy*, Princeton University Press, 1991, pp. 221,225; Sheng- yen, Master, *Investigation of Chinese Buddhism in the Late Ming Era*, translated privately for the author by Ming-ye Wang, Dharma Drum Publications, 1987, pp. 48-53. For a broken and strange type of transmission in the Tsao-tung lineage see Schlutter, Morten, «Silent Illumination, Kung-an Introspection, and the Competition for Lay Patronage in Sung-Dynasty Ch’an» in *Buddhism in the Sung*, edited by Peter N. Gregory and Daniel Getz, Honolulu: Hawaii University Press, 1999.].

Después de la encuesta, nos dimos cuenta que la expresión “transmisión del Dharma” es más flexible y ambigua de lo que nosotros occidentales suponemos. Queda claro que, en principio, se concede como reconocimiento de que el discípulo ha alcanzado una realización espiritual tan profunda al

menos como la del mismo maestro (en el caso de que admitamos que el maestro tenga una realización profunda). Para los practicantes occidentales del Zen actual, esta concepción corresponde a la comprensión de la expresión “transmisión de espíritu a espíritu (*i shin den shin*). La transmisión de espíritu a espíritu implica lógicamente el despertar del discípulo ya que, si el maestro está despierto y lo que se transmite es el espíritu despierto del maestro, entonces, es necesario que el discípulo también esté despierto. Sin embargo, a lo largo de la historia del Chan/Zen, se ha concedido la transmisión del Dharma por otros motivos. Esos otros motivos han sido considerados legítimos en un momento dado y en determinadas condiciones. Según ciertos investigadores, la transmisión del Dharma ha sido utilizada, en realidad, como un medio de conceder el estatuto de miembro dentro de un linaje dado de enseñanzas.

Se ha utilizado para mantener contactos políticos vitales para el bien del monasterio, para mantener la continuidad del linaje, para reforzar la autoridad de los misioneros que expanden el Dharma en los países extranjeros[13. Welch, Holmes, *Buddhism in China, 1900 to 1950*, Harvard University Press, 1967, p. 315. Welch gives the interesting case of one Chinese monk in the twentieth century who gave Dharma transmission to another Chinese monk then in Burma, «without ever having met him, and indeed, without even finding out whether he would accept the Dharma.»], o para conceder la salvación a un difunto (de manera póstuma en el Japón medieval) permitiendo de ese modo que el difunto pueda reunirse con el “linaje de sangre” (*ketsumyaku*) del Buddha. Durante el último periodo de la dinastía Song (960-1280), se concedía de manera rutinaria la transmisión del Dharma a los responsables más antiguos del monasterio, probablemente con vista a que su camino hacia el cargo de abad no quedara bloqueado[14. Foulk, T. Griffith » *Myth, Ritual, and Monastic Practice*,» *Religion and Society in Tang and Sung China*, Ed. Patricia Buckley Ebrey and Peter N. Gregory, University of Hawaii Press, 1993, p.160.]. Está claro que el despertar no siempre ha sido considerado como criterio esencial para la transmisión del Dharma.

Manzan Dohaku (1636-1714), reformador Sôtô, propagó la idea de que la transmisión del Dharma se fundamentaba más en la iniciación personal entre un maestro y su discípulo que en el despertar del discípulo.

Mantuvo esta opinión ante una fuerte oposición, llegando incluso a citar en su favor la formidable autoridad del Zen japonés, Dôgen, (1200-1253)[15. Bodiford, William M., *Soto Zen in Medieval Japan*, University of Hawaii Press, 1993, p. 215. «Zen Dharma transmission between master and disciple could occur whether or not the disciple had realized enlightenment, just so long as the ritual of personal initiation had been performed.» For a further discussion of the surprising usages of Dharma transmission see, Bodiford above, p.149, Welch previously cited, *The Rhetoric of Immediacy*, pp.14, 17, 225. See also «On the Ritual Us of Ch’an Portraiture in Medieval China.»]. Esta opinión se convirtió en la doctrina oficial Soto zen y sigue siéndolo.

Para dar un ejemplo contemporáneo del rol funcional de la transmisión del Dharma en la institución zen, como una lección de historia institucional, tomemos, a modo de lección sobre historia institucional, el ejemplo de la escuela sôtô en el Japón contemporáneo. Esta escuela trata de ser fiel a las estructuras institucionales de la época de Dôgen cuando cada templo sôtô tenía que tener un abad y cuando todo abad debía haber recibido la transmisión del Dharma. En 1984, había 14.718 templos zen sôtô en Japón, y 15.528 monjes sôtô. Dado que cada abad tiene que ser forzosamente monje, esto nos hace ver que casi todos los monjes sôtô (el 95%) han recibido la transmisión. Hay que saber que la mayoría de esos monjes pasan menos de tres años en un monasterio. Muchos se contentan con un año, incluso con seis meses, de formación. Esto es típico: aunque existen numerosos textos soto que tratan del ritual de la transmisión del Dharma, no existe casi nada sobre las calificaciones necesarias para recibirla[16. Foulk, T. Griffith, «The Zen Institute in Modern Japan,» pp.157-177 , *Zen, Tradition and Transition*, Kenneth Kraft ed., NY, Grove Press, 198.].

En Japón, la amplia mayoría de los monjes zen sôtô son, en general, los hijos mayores de los abades de templos. Reciben el templo de su padre como quien recibe, más o menos, un “negocio familiar”. En el caso de que el abad no tenga hijos varones, pero sí hijas, se arregla un matrimonio entre una hija y un joven monje quién, por su parte, no tiene la oportunidad de adquirir de otra forma su propio templo. El principal objetivo de todos estos acuerdos es el de asegurar que el antiguo abad y su esposa tengan un lugar donde vivir después de su jubilación. La transmisión del Dharma en este caso no es más que un puro formalismo[17. Brian Victoria related this information to me in a private correspondence.].

Para dar un ejemplo moderno de transmisión entre los vivos y los muertos, Yasutani-roshi, uno de los maestros zen más influyentes en Occidente, afirmaba que tenía un vínculo espiritual y personal con Dôgen. Se consideraba heredero directo del Dharma de Dôgen, en virtud de la posesión del “verdadero ojo del Dharma” (*Shôbôgenzô*). Por lo tanto, se creyó que podía establecer su propia autoridad espiritual sin referencia a los linajes patriarcales sôtô o rinzai[18. Sharf, Robert, «Sanbokyodan, Zen and the Way of New Religions,» *Japanese Journal of Religious Studies*, Fall 1995, Vol. 22, no. 3-4.]

El sentido y el valor de la transmisión del Dharma y del linaje Zen no es, estrictamente hablando, una preocupación moderna. En China, al final de la dinastía Ming (1368-1644), estos problemas eran temas de primer rango entre los maestros Chan más importantes. Los puntos de vista de estos maestros eran muy variados. Algunos pensaban que podían transmitir su Dharma a un discípulo cuyo ojo espiritual no estaba abierto, pero que era capaz de dirigir un monasterio. A esto se llamaba “el sello de la sandía”, es decir, sin relación con el “sello de piedra”. Fa-tsang (1573-1635), un maestro Lin-Chi famoso, pensaba que el Dharma es algo que hay que comprender y que está en relación con la afirmación del espíritu. Este maestro pensaba que era posible ser el sucesor de un maestro muerto desde hace tiempo, al que nunca se ha conocido, si se daba la condición de que la comprensión del maestro vivo y del maestro muerto fuera la misma. Pensaba que no era necesario disponer de un certificado de linaje para ser considerado maestro Chan. Su hermano en el Dharma, Yung-rung (1592-1660), pensaba justo lo contrario, que era necesario el contacto con el maestro vivo y disponer de un certificado de linaje.

Asimismo, en la escuela Tsao-tung (Soto) también coexistían diversos puntos de vista. Uno que era bastante común defendía que el despertar se encuentra en el espíritu de cada uno y que, por lo tanto, no había ninguna razón para buscar la confirmación de otra persona, si uno mismo estaba libre de dudas.

Uno de los maestros de esta escuela, Wui-yi Yuan lai (1575-1630), pensaba que la esencia de la escuela Chan era la intimidad espiritual entre el maestro y el discípulo, y no la transmisión formal de la escuela. Pensaba que todos los linajes del Chan estaban deteriorados y muertos, pero que las cinco escuelas originales del Chan podían considerarse vivas mientras que cualquier practicante tuviera una comprensión correcta que coincidiera exactamente con la comprensión antigua de esta escuela. Este maestro también se oponía a la transmisión del Dharma con el objetivo de perpetuar la línea institucional. Llamaba eso “añadir agua para cortar la leche”. Por lo tanto, él era prefería a una persona con verdadero entendimiento aunque sin transmisión del Dharma, en vez de una persona con certificado de transmisión pero sin entendimiento.

Con una persona que tiene un entendimiento real, aunque sin transmisión del Dharma, sólo se termina la escuela. La vía permanece justa y ningún perjuicio es perpetrado contra el Dharma.

Con una transmisión del Dharma no fundamentada en la realización espiritual, la escuela continua pero su realidad es falsa, engaña al espíritu, engaña al Buddha, engaña al mundo. En este caso, tenemos a ciegos que conducen a ciegos y todos saltarán en el gran fuego. Se ha dicho que tanto el

linaje de Lin-chi como el de Tsao-tung se rompieron[19. Sheng-yen, Master, Investigation of Chinese Buddhism in the Late Ming Era, Dharma Drum Publications, 1987, pp.5-7, 48-53, translated privately for the author by Ming-yee Wang. For a broken and strange type of transmission in the Tsao-tung lineage see Schlutter, Morten, «Silent Illumination, Kung-an Introspection, and the Competition for Lay Patronage in Sung-Dynasty Ch'an.» In Buddhism in the Sung, edited by Peter N. Gregory and Daniel Getz, Honolulu: Hawaii University Press, 1999.]. Se conoce que de los cuatro maestros de la época Ming tardía, ninguno pertenecía a las escuelas de Lin-chi o de Tsao-tung y tres de los cuatro no tenían certificado formal de linaje[20. The four Masters were Ou-I (1595-1653), Ta-guen Cheng-Ke (1543-1603), Yun-chi Chu-chung (1535-1615), and Han Shan (1546-1623). Han Shan's commentary on the Diamond Sutra and the Sutra of Complete Enlightenment were translated into English in Luk, Charles, Chan and Zen Teaching, First Series and Third Series respectively, Rider & Co., 1960 and 1962. For some of Han Shan's words on meditation, see Luk, Charles, The Secrets of Chinese Meditation, Weiser, 1979. Also see Ou-I, An Exhortation to be Alert to the Dharma. Trans. Dharma Master Lok To. Ed. Dr. Frank G. French, Bronx, New York: Sutra Translation Committee of The United States and Canada, 1987.].

La mayoría de los estudiantes quieren comprender la expresión "transmisión del Dharma" como una especie de sello de garantía, según el cual el maestro/*roshi* está plenamente despierto y sus mínimos gestos son manifestación del absoluto. Esta actitud ha sido ilustrada por esta respuesta a mi cuestionario: "Un maestro Zen es una persona que ha sido reconocida como alguien que ha alcanzado el pleno despertar".

* * *

Traducción al español de Dokushô Villalba.
15 julio 2020

[Continúa en la tercera parte](#)