



## Medios de poder\_3

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

#### Tercera 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](mailto: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 linaje Zen.**

El tercer elemento de esta triada conceptual que define la autoridad institucional es el "linaje Zen". En la introducción de un reciente libro del maestro Shen-yen, *"Subtle Wisdom" ("Sabiduría sutil")*, se afirma que su objetivo es el de describir el trasfondo y el desarrollo del Chan tanto para los nuevos lectores como para los que disponen de poca información o de falsas informaciones. Nos informa entonces que *"desde la época del Buddha, los maestros han concedido "la transmisión" de su sabiduría a sus discípulos cuando estos han demostrado tener la experiencia y el entendimiento del Dharma. Es a consecuencia de esta forma de reconocimiento que los linajes se han desarrollado..."*[2. Sheng-yen, Master, Subtle Wisdom, Doubleday, 1999, p. IX.]. Aquí, la idea de que el linaje Chan remonta a Buddha está claramente implícita. Aunque no diga que el linaje haya sido ininterrumpido, esto queda implícito en el texto, visto que la tradición Chan sigue existiendo y que se transmite de maestro a discípulo. Lo que el autor omite cuidadosamente, a sabiendas, por cierto, es que no existe nada como un linaje Chan ininterrumpido que se remontaría al Buddha, y que el linaje al que él se refiere no está fundamentado en una realización espiritual profunda.

La noción de que el Chan/Zen participa de un linaje ininterrumpido que se remonta al Buddha se repite de un contexto zen a otro. La mención arriba mencionada del mito de la "transmisión del linaje Zen" por el maestro Shen-yen es solo una repetición moderna de un mito que la escuela del zen ha propagado y transmitido desde los principios de la dinastía Tang en China. En las respuestas a mi cuestionario, ha sido mencionado al menos por tres maestros Zen americanos, "detentadores de la transmisión".

Este paradigma del linaje, así como la idea de los diversos "patriarcas" que se han sucedido a lo largo de una larga línea de ancestros, no se produjo al azar. Es conocido, que la cultura china concede una gran importancia al culto de los ancestros y a la genealogía patriarcal. En esencia, el

Chan ha sustituido este linaje familiar fundamentado en el nacimiento, que es fundamental para la sociedad china tradicional, por una familia "espiritual" cuya genealogía remontaría al Buddha, es decir, el linaje Chan. Lo cual no significa que la estructura del linaje del Chan sea intrínsecamente china, o que solo sea una creación de la imaginación china. Los maestros de Cachemira, que fueron los que fundaron la tradición meditativa en China, llevaron con ellos *"el núcleo de la teoría de la transmisión, según la cual la verdadera enseñanza del budismo se ha transmitido desde el Buddha Shakyamuni a través de una sucesión de patriarcas"*[3. McCrae, John, «Encounter Dialogue and Transformation in Ch'an» in Paths to Liberation, ed. by Robert Buswell and Robert Gimello, University of Hawaii Press, 1992, p.359].

Esta convención se insertó bien en el orden confuciano preexistente en China y facilitó la aceptación de lo que, en realidad, era una religión extranjera.

Alan Cole escribe:

*"Desde que se abrieron las grutas de Dun Huang, a principios de este siglo, se sabe que los textos del Chan de mediados y finales de la época Tang, referentes al linaje, divergían considerablemente entre sí respecto a sus pretensiones de poseer el despertar. Los linajes que remontaban a Bodhidharma eran muy diferentes según quién los redactara. En su conjunto, estos textos referentes al linaje representaban una nueva forma de debate que funcionaba así: "Yo tengo razón y usted se equivoca. Yo pertenezco a un linaje verdadero y usted no". La estructura de esta polémica parece provocativa. ¿Cómo ha podido sucederle esto al budismo? ¿Ha sido porque se encerró en un modelo confuciano de herencia patrilineal?"*[4. Cole, Alan, «Fathering Your Father and Other Literary Privileges in the Platform Sutra,» a paper delivered at a seminar at Princeton University under the auspices of Stephan Teiser, December 1998, p. 12, permission to quote granted by the author.].

Sin embargo, como hemos visto anteriormente, el Chan/Zen intenta darse legitimidad por medio de un linaje y de una transmisión incontestables que remonta a un Buddha Shakyamuni mitificado. Este mito es una construcción humana que está necesariamente sujeta a interpretación humana. Por legitimidad, entiendo "conocimiento socialmente objetivado que sirve para explicar el orden social". Por decirlo de otra manera, la legitimidad es una respuesta a cualquier pregunta que se refiera al "porqué" de los apañes institucionales. Toda legitimidad sostiene una realidad socialmente definida. En ciertos momentos, una cierta legitimidad puede parecer estar por encima de todo cuestionamiento. La construcción y la interpretación que la sostienen pueden estar escondidas e incluso olvidadas.

Pero en otras épocas determinadas, debido a cualquier motivo histórico, las contingencias de las situaciones humanas arrancan esta manta y dejan ver hasta qué punto el aparente absoluto de la construcción está verdaderamente fundamentado en la interpretación y en el entendimiento humano.

Berger escribe:

*"Todos los mundos contruidos socialmente son intrínsecamente precarios. Mantenedos por la actividad humana, están bajo la constante amenaza de estos hechos humanos que son el propio interés y la estupidez"*[5. The Sacred Canopy, pp.32-34].

Parece que el Zen ha caído en la trampa de su propia retórica al idealizar expresiones claves como "maestro", "transmisión del dharma" y "linaje Zen". Se ha divorciado de las pretensiones de autenticidad procedentes de los sutras y de otros textos canónicos para fundamentar su autenticidad con el linaje. En consecuencia, y de forma inherente a este modelo, se idealiza la transmisión del Dharma, de maestro despierto a maestro despierto, haciendo remontar este linaje hasta el Buddha

mismo. El Buddha representa tanto la naturaleza ontológica del universo como la culminación de la realización humana. Por lo tanto, aún hoy, el Zen considera necesario mantener el mito del linaje ininterrumpido, fundado sobre la transmisión de espíritu a espíritu, sin importarle que sea verdadero o inventado.

El nivel de méritos y de santidad que alcanzan los patriarcas Chan y maestros -los maestros vivos-, es una preocupación importante de este linaje Chan. Es el prestigio del linaje mítico lo que permite a esos maestros gozar de una situación privilegiada en la tradición monástica budista y en el mundo budista en general[6. «Myth, Ritual, and Monastic Practice» in Sung Ch'an Buddhism, in Religion and Society in T'ang and Sung China, p.174.].

Es imposible estudiar las tres expresiones “maestro”, “transmisión del Dharma” y “linaje Zen” de manera aislada. En lo que se refiere al principio de autoridad en el zen, las tres están entrelazadas y funcionan como un conjunto indisoluble.

El convencionalismo de la transmisión a través de un linaje exige que lo que se transmite sea total y auténticamente el espíritu de Buddha. Es importante subrayar que no puede haber transmisión parcial. Por consiguiente, se es o no se es maestro. No existe un estado intermedio o equivoco. Nadie es reconocido en tanto que “un especie de maestro” o “un casi maestro”. Si alguien es maestro es que ha realizado el espíritu de Buda y que funciona desde la perspectiva del absoluto, punto de vista éste que va más allá del entendimiento del ser ordinario. En este sentido, el maestro representa la misteriosa manifestación sagrada de la verdadera naturaleza, o lo que es lo mismo, del espíritu de Buddha. Berger expone así el marco general:

*“Si la religión legítima de manera tan eficaz es porque pone en relación las precarias construcciones de la realidad de la sociedad empírica con la última realidad. Las tenues realidades del mundo social están enraizadas ahí más que en lo real, en lo sagrado, situándolas en realidad en el interior de un marco de referencias cósmico y sagrado que trasciende por definición las contingencias de los significantes y de las contingencias humanas. Las construcciones históricas de la actividad humana son consideradas desde una posición aventajada, la cual, según su propia definición, trasciende la historia y el hombre”*[7. The Sacred Canopy, pp. 32-34.].

Por consiguiente, según la retórica del Zen, cada acto del maestro es una manifestación de la verdad viva del Zen. Cada actividad es una enseñanza. Corresponde al discípulo darse cuenta. Todo aquello que parece malo, problemático o contradictorio, se debe a que el discípulo no ve el absoluto ni el espíritu de Buddha, que es la dimensión de la que surgen todas las acciones y las intuiciones del maestro. Este modelo conduce necesariamente a una idealización del maestro. Como encarnación del espíritu despierto del Buddha, el maestro se encuentra totalmente más allá de nuestra comprensión y no puede estar sometido a nuestro entendimiento o a nuestro juicio. No hay nada raro, pues, en que una gran parte de los comportamientos que podemos constatar en los centros Zen americanos puedan parecer sectarios a los no-iniciados.

## **Los koan**

Uno de los elementos característicos del Zen que ha captado la atención de los estadounidenses es la figura del *koan*. Como veremos, el *koan* es usado de muchas formas y responde a diversas funciones. Un *koan* es una historia o, más acertadamente, se trata de un diálogo entre un maestro y un discípulo u otra(s) persona(s). Los *koan* se utilizan como una forma de meditación llamada meditación *koan* (*k'an hua Ch'an* en chino, *kanna zen* en japonés) o estudio *koan*. En Japón, el estudio de los *koan* se ha formalizado a través de los años dentro de cada línea de enseñanza; cada una de ellas cuenta con una selección de varios *koan* a estudiar, respuestas admitidas para los casos

concretos y un método estandarizado para ir guiando a los aprendices por el currículum de los *koan* y sus respuestas[8. Soto Zen in Medieval Japan, pp.145-148.].

Los contenidos de un curso dado dentro de cualquier línea de enseñanza son un secreto bien guardado. Estos diálogos normalmente dejan perplejo al receptor no familiarizado. Los *koan* no son recuentos históricos de eventos que hayan sucedido, a pesar de que los budistas de Asia del Este, al igual que muchos -si no la mayoría- de practicantes occidentales de hoy en día creen que sí. En realidad son recreaciones literarias acerca de cómo los maestros iluminados de antaño hablaban y actuaban. La popularidad de los textos sobre los *koan* eventualmente ha conformado la actual práctica oral[9. McCrae, John, Encounter Dialogue and Transformation in Ch'an, in Paths To Liberation, Ed. by Robert E. Buswell and Robert M. Gimello, p.340].

En definitiva, han venido sirviendo como modelos para las formas retóricas y procedimentales del discurso público dentro de las instituciones del Zen. Si la idea de las historias de los *koan* como invenciones literarias implica un cálculo excesivo o un artificio por parte de los compiladores, otra forma de entenderlos podría ser las historias populares de la tradición Zen[10. La idea de los *koan* como historias populares fue sugerida por Robert Aitken, Original Dwelling Place, Counterpoint, 1996, p. 103].

Aunque a los estadounidenses pueda parecerles que están siguiendo alguna forma antigua y ortodoxa del estudio de los *koan* chino, coreano o zen japonés, este no suele ser el caso, ya que dicha forma no existe. No hay una sola forma de usar los *koan*; no se sabe de qué forma eran empleados en el Sung ni en la China posterior. Un profesor coreano famoso en Estados Unidos ha desarrollado un curso sobre *koan* que parece reflejar la visión que los estadounidenses han venido esperando, la cual se corresponde con el método Rinzai de Japón, a pesar de que este no es el método utilizado en Corea. Esta versión truncada del modelo curricular del *Rinzai* invita al estudioso a pensar que no hay apenas contenido intelectual alguno en el estudio de los *koan* en el Japón contemporáneo; si bien G. Victor Sogen Hori, un académico canadiense que pasó aproximadamente quince años en monasterios japoneses estudiando los *koan*, ofrece una imagen muy distinta. De acuerdo con él, se requiere una cantidad de tiempo considerable en el proceso de escritura de los diálogos en los *koan*, que es después presentada y revisada por el *roshi*. Mucho esfuerzo fue necesario.... Finalmente, para aquellos capaces de hacerlo, se esperaba que emparejasen los *koan* con poemas chinos[12. Hori, G. Victor Sogen, «*Koan and Kensho in the Rinzai Zen Curriculum*,» pp.24-29.].

Como ocurre con casi todos los otros aspectos en el zen, tanto los *koan* como la iluminación que se pretende alcanzar con su estudio han sido expuestos a los estadounidenses de una manera extremadamente idealizada. Las cualidades presentadas en las descripciones idealizadas de las anécdotas de los *koan* son traspuestos con facilidad al maestro o *roshi* actual, ya que la retórica del zen muestra a las personas en estas posiciones como expertos en los *koan*.

La siguiente cita de Yasutani-*roshi* en su comentario sobre el *koan* Mu es un buen ejemplo de esta visión idealizada:

«Una vez alcanzas la iluminación, dejarás atónitos a los cielos y sacudirás los suelos. Como si hubieses capturado la gran espada del general Kuan [un gran general invencible en combate], serás capaz de acabar con Buddha en caso de encontrártelo [y que él te supusiese un obstáculo] y de despachar a todos los patriarcas con quienes te topes [si ellos te entorpeciesen]. Enfrentándote a la vida y a la muerte, finalmente te ves liberado; en los Seis Reinos del Samsara y en las Cuatro Formas de Nacimiento te desplazas por el *samadhi* del inocente deleite»[13. The Three Pillars of Zen, pp.76-77.].

Podría pensarse, a raíz de la descripción anterior, que el maestro se mueve únicamente por el

“samadhi del inocente deleite”. En cualquier caso, esta es la manera en la que el mismo *roshi* iluminado transmitió su sabiduría al haber alusión al contexto socio-político del Japón moderno. El fragmento citado a continuación fue escrito para una audiencia estrictamente japonesa por Yasutani poco antes de su muerte en 1972. Tras llamar traidores al movimiento obrero y a los sindicatos, continúa diciendo:

“Debemos acabar de una vez por todas con las universidades que tenemos hoy en día. Si esto no es posible con la constitución actual, entonces debe ser declarada nula a todos los efectos cuanto antes, puesto que se trataría de una constitución anti-japonesa la que estaría arruinando la nación, una constitución fraudulenta nacida como un hijo bastardo de fuerzas de ocupación alienadas”[14. Zen At War, p.168.].

Este tipo de visión era un rasgo consistente de los discursos de Yasutani en la arena socio-política y cubrió al menos 40 años de su vida.

Los *koan* son usados principalmente de dos maneras. En los grupos asociados a la comunidad soto del Zen japonés, se usan en charlas formales como un tema principal de las lecturas o como mecanismo pedagógico para resaltar algún punto o para servir como indicadores. En los grupos asociados a las tradiciones *Rinzai* o *Sanbokyodan* del Zen japonés, así como en algunos grupos dentro de las tradiciones china y coreana, los *koan* también son usados de esas formas, pero también –y más importante–, son usadas como el tema de la meditación de los practicantes.

En las escuelas del Zen donde el *koan* tiene preeminencia como foco de práctica meditativa, tiene la función añadida de empoderar al maestro y de resaltar la jerarquía institucional fundada, en parte, en lo que supone una amplia invención literaria. El maestro, que ostensiblemente sobresale en los *koan*, es la viva representación de la mente iluminada a la que el propio *koan* señala. El maestro valora el entendimiento del practicante y decide si su respuesta es lo bastante completa y profunda para obtener una confirmación o aprobación y para avanzar al siguiente caso en su currículum. A pesar de la retórica popular apuntando a lo contrario, lo cierto es que este “avanzar al siguiente caso en el currículum” no suele implicar en absoluto que el practicante haya sido capaz de ver con profundidad el caso. Sí hay un cierto avance, pero no es algo sobre lo que se haya escrito o discutido abiertamente. Esto es, el practicante va progresando sobre el estudio de los *koan* aun cuando puede que solo haya una realización o un darse cuenta modestos.

Los encuentros privados entre maestro y practicante tienen lugar a través de un proceso ceremonioso establecido: se quema incienso en la atmósfera tranquila y privada de la habitación para las entrevistas, el practicante se inclina al entrar y al salir de la estancia y se postra en el suelo antes de sentarse frente al maestro en la silla ubicada delante de la suya. Es el maestro quien guía la entrevista y decide acerca de la forma de incentivar al aprendiz, ya sea con suavidad o con mayor asertividad, decide también sobre apuntar hacia la dirección correcta o despachar, regañar o animar, contar una historia con carices personales o mostrarse frío; es también el maestro quien considera cuándo ha finalizado la entrevista, lo cual indica con el sonido de una campana. Finalmente, el maestro decide si el estudiante debe continuar con el siguiente caso y, fundamentalmente, identifica cuándo la percepción de alguien supone una genuina experiencia zen o no[15. Para una interesante y volátil discusión institucional en la línea *sanbokyodana* de Yasutani y sobre quién controla la iluminación, a la par con intereses nacionales ver Sharf, Robert H. “Sanbokyodan: Zen and the Way of the New Religions”, Japanese Journal of Religious Studies, Fall, 1995, Vol. 22 /nos. 3-4, pp. 444-452.].

Entre los practicantes está extendida la concepción de que este es el verdadero zen, donde el verdadero entrenamiento ocurre en secreto. El aprendiz no discute con nadie lo que le ocurre durante su experiencia en *sanzen*. En esta atmósfera y contexto es fácil ver cómo el practicante

establece una conexión entre el maestro actual y los grandes maestros del pasado cuyas palabras y gestos son examinados en los *koan*.

Como espero haber ilustrado, la retórica de las instituciones zen reconoce al maestro actual esperando al aprendiz en la recóndita sala de entrevistas como un descendiente vivo de los ancestros chinos, los grandes maestros del *koan*. El discurso sostiene que a través de la transmisión mente a mente y del linaje zen ininterrumpido, existe una verdadera conexión entre el maestro vivo y el sexto patriarca y Bodhidharma; de hecho, con la totalidad del linaje de patriarcas y, en última instancia, con el propio Buddha. Esta noción de conexión directa se expresa en el proverbio zen “ceja a ceja”, que implica una gran intimidad: escuchar con los mismos oídos, ver con los mismos ojos[16. Three Pillars of Zen, p. 83].

Así, en la participación de este intercambio íntimamente conectado en forma y símbolo con las actividades de maestros iluminados, el practicante restablece el presente *koan* estudiado y, de alguna manera, entra en una esfera atemporal de espacio sagrado. A lo largo de toda la entrevista privada, el maestro o *roshi* presenta el supuesto a estudiar, dirige la línea de discusión o la pregunta a indagar, introduce un lenguaje especial y, en ocasiones, una respuesta expresada con lenguaje físico no verbal, o puede que cuente una historia personal. En cualquier caso, el maestro es siempre el último y único árbitro de lo que supone la verdadera visión o entendimiento del *koan* concreto mediante los que se “supera” el estudio del mismo. Lo que en efecto implica este “superar el *koan*” varía notablemente de maestro a maestro y de supuesto a supuesto. Incluso entre las figuras sobresalientes de la tradición zen podemos identificar importantes discrepancias en cuanto a lo que la consecución del *koan* se refiere. Por ejemplo, Dôgen, fundador del zen soto en Japón, acusó a Ta-hui (1088-1163), un contemporáneo del propio Dôgen y quizá el más grande exponente de los *koan*, de no tener visión alguna; en esencia, le acusó de ser un fraude.

Durante un retiro de siete días, las reuniones privadas entre maestro y estudiante suceden varias veces al día algunas veces, mientras que otras ocurren de forma más esporádica a lo largo de la semana. No obstante, las reuniones ocurren siempre bajo la premisa de que constituyen la “verdadera” forma de aprendizaje, en confrontación con la esencia del zen. No siendo de poca importancia, es aquí donde una persona avanza dentro de un grupo dado, donde es reconocido como un buen o favorable discípulo, donde podrá ser recomendado para instructor e incluso entrar en la familia de Buddha a través de la Transmisión del Dharma. Escribe Berger que “la religión es un mecanismo legitimador tan eficiente porque relaciona las precarias construcciones de la realidad de la sociedad empírica con la realidad última”[17. The Sacred Canopy, p. 32.].

En la sala de sanzen, en privado, entre inclinaciones, campanas e incienso, a través del medio del *koan*, el aprendiz confronta el zen y entiende la realidad, la totalidad de la tradición zen, o la de nuestros “ancestros zen”, como los denomina un grupo. El practicante se enfrenta a la naturaleza de Buddha o a la mente de Buddha como una manifestación del mundo en su día a día en la posición del maestro que se halla sentado en silencio esperando a que el practicante se acerque y le muestre su naturaleza de Buddha. Esto ocurre en un ambiente donde el maestro o *roshi* es la manifestación absoluta de Buddha. El maestro invita, persuade, incita al practicante a unirse, a ver, a formar parte de esta sacralización del mundo cotidiano a través del *koan* y de la manifestación del Buddha y los ancestros. El maestro está sentado frente al discípulo, confrontándole, a lo cual el aprendiz se postra, se entrega y se presenta totalmente.

La orquestación del encuentro opera en al menos dos niveles de idealización. Uno es tácito y textual, en el uso de las historias literarias de sabiduría cuyos significados estoicos internos el maestro, supuestamente, domina, lo que presenta un paradigma idealizado de la relación maestro-discípulo. El otro nivel, más explícito y gestual, está promulgado en el intercambio ritualizado de inclinaciones, el cuidado en la apariencia y arreglo de la sala, el aprendizaje de un lenguaje nuevo, una forma de

expresar las ideas que no es fácilmente aprehensible por el practicante no experimentado y en el entrenamiento espontáneo e iconoclasta, esto es, en acciones casi formalmente prescritas. El resultado último de esta idealización del maestro y de la institución que representa es la legitimación de la jerarquía institucional. A través de estos actos altamente ritualizados, y de las respuestas hasta un punto también ritualizadas, la autoridad del maestro/*roshi* se personifica y se le otorga significado. El practicante participa en un ritual que encarna al maestro como un igual a Buddha y al linaje de patriarcas. Al mismo tiempo, el discípulo se auto sitúa en una posición de persona ordinaria que busca progreso, consecución y reconocimiento.

A pesar del hecho de que todos estos elementos de la entrevista personal responden a convenciones monásticas, reflejando más la estructura institucional más que alguna cualidad inherente de la iluminación, el practicante puede tener la impresión de que está participando en un evento localizado en un espacio atemporal y sagrado. Todo este escenario está enteramente construido por personas, si bien el estudiante es incitado a creer que se trata del único camino o de que es la forma en la que ha sido hecho desde el inicio y las más tempranas épocas del zen. Como describe Berger, la intención del ritual es “permitir que las personas olviden este orden que ha sido establecido por personas y de que continúa siendo de ellas dependiente. Permitirles creer que, al actuar conforme a estos programas institucionales que les han impuesto, están realizando las aspiraciones más profundas de su propio ser y se están situando en armonía con el orden fundamental del universo”[18. Sacred Canopy, P.33].

Traducción al español de Dokushô Villalba.  
15 julio 2020

Continúa en la cuarta parte