



Medios de poder_4

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

Cuarta 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.

7. La alienación del maestro/*roshi*

Ahora quisiera considerar la persona del *maestro/roshi* y examinar algunos de los efectos que tiene sobre el maestro y el alumno el hecho de que el maestro asuma una imagen *esencialmente* idealizada.

Voy a desarrollar la tesis, según el modelo de Berger, según la cual el maestro está "alienado", empleando la palabra "alienado" en un sentido técnico bien preciso[2. See The Sacred Canopy, chapter 4, «Religion and Alienation,» pp. 81-101.].

Berger describe la incorporación de principios institucionales como un proceso bi-direccional:

"El orden institucional es verdadero en la medida en que se realiza en papeles mantenidos y que, por otro lado, estos papeles son representativos de un orden institucional que define su carácter y de donde sacan su sentido objetivo"[3. Berger, Peter L. and Thomas Luckmann. The Social Construction of Reality, Anchor Books, 1996, pp. 78 - 79.].

Es evidente que todos los mundos socialmente construidos cambian porque son el producto histórico de la actividad humana. Cuando consideramos las sutilezas de la fachada conceptual que contiene todos los mundos particulares, nos podemos olvidar que *"la realidad está definida socialmente. Pero las definiciones siempre están incorporadas, es decir que los individuos concretos y grupos de individuos asumen esa definición de la realidad"*[4. The Social Construction of Reality, p.116].

En el Zen, la imagen idealizada del *maestro/roshi* es la encarnación de todo lo que reivindica el Zen. El maestro, a través de sus palabras y de sus gestos, no solo define la realidad sino que también da el tono y el color a la manera en la que el Zen debe manifestarse en la vida.

Se participa en las actividades de la institución zen y se acepta sus creencias esencialmente por dos motivos: el practicante está buscando un sentido a su propia vida y, al mismo tiempo, está buscando una transformación personal en el sentido de incorporar este sentido en su vida.

El maestro/*roshi* zen es la encarnación de esta transformación personal. El Zen ofrece una transformación tan completa que, tal como las instituciones zen la definen, está más allá de la comprensión y del juicio humano, lo que implica una gran libertad así como un gran poder. Este es un ideal al que vale la pena adherirse. No obstante, estas idealizaciones son demasiado grandes. Sirven para cubrir realmente las necesidades institucionales de maestro encarnado, pero son excesivas para cualquier ser humano real. Sin embargo, la institución necesita una persona de carne y hueso que pueda representar este papel. En general, esta función la suelen desempeñar personas muy alejadas del ideal que supuestamente deben encarnar. En realidad, son pocos los que pueden aproximarse a la idealización del maestro establecida.

El maestro trata de jugar su partida y sus estudiantes aceptan su autoridad y los métodos que usa para educarlos. Pero una gran institución como el Zen necesita muchos maestros. La mayoría no encarna completamente la práctica y tampoco puede ser un ejemplo vivo de la transformación prometida.

En una sociedad tan heterogénea e individualista como la nuestra, y disponiendo de tan pocos medios de control social, creo que la idealización del maestro es una fuente de problemas. La sociedad, gracias a los procesos de exteriorización, de objetivación y de interiorización, es el producto de la actividad colectiva del ser humano.

A través de estas tres herramientas, la sociedad integra al individuo con la promesa de una comodidad exterior, subjetivamente opaca y preventiva. La exteriorización y la objetivación implican la producción de un verdadero mundo social, exterior al ser humano que lo habita; la interiorización implica que el mismo mundo social adquiere estatus de realidad en el interior de la consciencia de eso individuos.

Este es el proceso continuado que sigue todo individuo para integrarse en la sociedad humana. A través de estos tres procesos el individuo participa en y coopera con la realidad de la construcción social.

El universo social conserva su carácter de objetividad al mismo tiempo que es interiorizado progresivamente en la consciencia de los individuos.

El poder de persuasión fundamental de la sociedad no estriba en sus medios de control y coacción social, sino en su capacidad de imponerse como única realidad.

Aquí hay dos puntos importantes. En primer lugar, la sociabilización es siempre parcial. En segundo lugar, la interiorización opone una parte de la consciencia al resto de esta misma consciencia. Es decir, la interiorización implica auto-objetivación: una parte de mí está objetivada, no sólo para los demás, sino para mí mismo. Es así como creamos un "yo-social" que es y permanece en un estado de acomodación inestable con el yo-no-social", por encima de la cual lo han superpuesto.

Por ejemplo, el yo sociabilizado y su lugar en la sociedad pueden corresponder a un padre de familia de clase media que trabaja de nueve a cinco. Esta misma persona puede tener un yo no-social con rasgos de un Don Juan. Esta situación podría conducir a todo tipo de problemas en las relaciones de esta persona con su mujer y sus hijos. No obstante, el papel de padre de familia de clase media se convierte en "presencia objetiva", es decir en una fuerte impresión de realidad en la consciencia del individuo.

Como el proceso de socialización no es nunca perfecto, el individuo produce “alteridad” tanto fuera como en el interior de sí mismo.

Emerge entonces la posibilidad de que no sólo el mundo social le parezca extraño, sino que él mismo se convierta en un extraño para sí mismo, con respecto a ciertos aspectos del yo socializado.

Un maestro zen puede adaptarse a la imagen socialmente objetivada de “maestro zen” y cumplir con las expectativas proyectadas en esta imagen altamente idealizada que le exige la representación institucional, al mismo tiempo que su “yo-no-socializado” -sobre el que ha sido proyectada esta imagen-, se dedica a perseguir la gloria, el cuerpos de sus discípulas, un mayor número de seguidores, un templo más grande, más terreno, más dinero, o cualquier otro objeto de deseo. En esta situación, hay una parte de su consciencia que se encuentra en una situación delicada en relación a la otra.

Hay que tener en cuenta que esta división o fractura en el interior de la consciencia, que coloca al yo social en una posición incómoda respecto al yo no-social, es una característica necesaria, en mayor o menor medida, de todo ser social. En otras palabras, esto forma parte de la vida humana. Sin embargo, como apunta Berger a continuación, esta situación puede ser vivida de distintas maneras:

“Existen dos maneras de vivir esta separación: En una, la extrañación del mundo y del yo puede ser reapropiada a través del “recuerdo” que ambas son el producto de nuestra actividad. En la otra, esta reapropiación no es posible, por lo cual el mundo social y el yo socializado se revelan al individuo como inexorables artificios análogos a los artificios de la naturaleza. Este último modo puede llamarse alienación. En otros términos, la alienación es el proceso mediante el cual aparece la perdida de la relación dialéctica entre el hombre y el mundo”[5. The Sacred Canopy, p.85.].

La alienación es una falsa consciencia que se olvida que el mundo social es y sigue siendo coproducido por el individuo, en tanto que participante activo en la empresa colectiva de la vida social.

Es importante comprender que la alienación no debilita al individuo, así como tampoco le quita necesariamente poder. En realidad puede que sea al revés, es decir, que se convierta en una fuente de poder considerable, ya que retira las dudas e incertidumbres que pueden causar problemas y vacilaciones en las personas no-alienadas.

Para el individuo alienado, *“el mundo social deja de ser un espacio abierto en el que expandir su ser a través de una actividad significativa, y se convierte en un ámbito cerrado de reificaciones desapegadas de las actividades presentes y futuras”[6. The Sacred Canopy, p.86.].*

La percepción alienada de la estructura socio-cultural sirve para mantener esa misma estructura objetivada que cumple la función de dar un orden signifiante a la experiencia subjetiva. Esta percepción alienada es extremadamente eficaz, precisamente porque inmuniza contra las innumerables contingencias del empeño humano de construir el mundo.

En el caso que estudiamos aquí, es decir el del maestro zen en Estados Unidos, hemos observado un cierto número de casos en los que, sin importar los malos resultados obtenidos por el maestro, éste continúa ejerciendo su función de guía, como si estuviera cegado por sus defectos.

Parece existir una fuerza que permite al maestro seguir manteniendo su posición, aunque ésta no tenga ninguna correlación con sus actos, y esto es muy contrario a la retórica zen que concede un valor tan grande a las actividades normales de la vida cotidiana y que sostiene que el mínimo acto del maestro surge del absoluto. La alienación en este caso inmuniza contra las innumerables

contingencias y contratiempos de la vida cotidiana.

En el zen, la institución esta “encarnada” o “realizada” en la función desempeñada por el maestro o *roshi*. Una función que está casi siempre idealizada (salvo unas pocas excepciones) por los mecanismos de la Transmisión del Dharma, del linaje zen, de los *kôans*, de los *mondos* y del ritual. Los estudiantes que interiorizan la retórica del zen esperan que su maestro sea un maestro ideal, Quieren que este maestro ideal les guíe y les enseñe[7. This idea was suggested by, *Mysticism and Kingship in China*, Julia Ching, Cambridge University Press, 1997, p. 209.].

Estas idealizaciones se repiten, de una u otra forma, en toda la tradición del Chan. En uno de los textos Chan más antiguos, el *Sutra de la Plataforma*, el quinto ancestro, Hongren, dice a su sucesor Hueineng, sexto y ultimo ancestro: “*Si puedes despertar el espíritu de otra persona, no serás diferente de mi*”. Lo que aquí queda implícito es que cada maestro en el linaje de la transmisión equivale a todos los demás y que la enseñanza de cada uno es idéntica a la que recibieron de los del pasado. En esencia, un maestro es igual a todos los demás[8. «*Fathering Your Father and Other Literary Privileges in the Platform Sutra*,» 1998, pp. 24-25.] y cada uno de ellos es idéntico a Buddha.

Para ascender en las instituciones zen, como en cualquier otra institución, hay que estar bien sociabilizado en las maneras propias de la institución y no ir contra el orden institucional y sus funciones. Como la función del maestro está unida a la del Buddha histórico por los mecanismos semi-mitológicos de la transmisión del Dharma y del linaje zen, la auto-identificación del maestro con su función se ve acentuada por su sentimiento de estar en lo verdadero.

Lo que propongo es que las idealizaciones asociadas a este rol llevan al maestro a tener una visión alienada del mundo. La persona que asume el rol de maestro se convierte en otra persona ajena a sí mismo, debido al proceso de interiorización de los privilegios y de las cualidades encarnadas en su rol.

El rol, tal y como está definido por las instituciones zen, describe -como lo hemos visto-, a una persona que actualiza la perfecta libertad, que es libre de patrones repetitivos, auto-centrada, llena de simplicidad, de ánimo, de perspicacia y compasión, o, según otra definición, “alguien capaz de hacer milagros”; o, según otra definición, “el maestro conserva siempre el espíritu puro”. ¡Desde luego se trata de una persona rara y extraordinaria!

Sin embargo, la interiorización del rol no es nunca completa. Queda una parte de la persona que conserva todas las imperfecciones normales, todas las dudas, los deseos e incertidumbres concomitantes a las personas normales. Al decir que el maestro/*roshi* se convierte en una persona ajena a sí mismo, quiero decir que su rol y sus cualidades impostadas son exteriores a, o están en conflicto con, sus actividades y pensamientos manifiestos en su vida cotidiana; es decir, son cualidades y su rol de maestro están sobre impuestos a su yo no socializado.

Para la personalidad alienada del maestro zen hay una “alteridad” (el rol de maestro zen) que se produce en su interior, que esta formada por el mundo social (institución zen) y que le es extraña. Le es extraña porque el proceso de sociabilización no es nunca perfecto. Permanece siempre un difícil acomodamiento con el yo no sociabilizado y sus diversos deseos.

“La alienación es una sobre-extensión del proceso de objetivación, por el cual la objetividad humana (“viva”) del mundo social es transformada en objetividad (“muerta”) de la naturaleza... En el marco de esta pérdida de la dialéctica social, la misma actividad aparece como otra cosa, es decir un proceso, un destino, o una fatalidad”[9. *The Sacred Canopy*, pp.85-86.].

o bien, en terminología budista, como karma o causas y condición. En este caso, los discípulos también están cosificados para el maestro. Aunque sin mala intención, se convierten en objetos utilizados y manipulados por el maestro en pos de sus fines, sean cuáles sean. Esta situación es insidiosa porque las acciones y los motivos del maestro, tal y como los define su rol institucional, “son buenos”, “están fundamentados sobre el absoluto”, “proceden del discernimiento iluminado”, “sirven para extender el Dharma” y su meta última es “la compasión por todos los seres”, cuando, en realidad, sirven para satisfacer sus propios deseos humanos. Simultáneamente, el pensamiento crítico y la contestación son explícitamente denigradas por el peor de los epítetos zen: “actividad del ego”. Una vez que esta visión del mundo ha sido aceptada, se abre las puertas a todo tipo de abusos potenciales por parte de la persona que tiene el poder y que desempeña el rol de maestro.

El maestro, que inicialmente es considerado como un modelo, como un ser humano más desarrollado o más completo que los estudiantes, aparece ahora, ante un observador que lo haya mirado a través de los procesos de idealización y de la alienación, como una persona disminuida. La persona viva ha desaparecido y ha sido sustituida por un actor glorificado. El equilibrio normal de las diversas actitudes y roles, además de la dialéctica interna que va con y que debemos asumir en el transcurso de una vida normal dinámica, han sido sustituidas por un solo rol, el del maestro. Desgraciadamente, la institución zen suele encubrir esta situación con la retórica del no-ego y de la vacuidad y, en esta retórica, la alienación del maestro se embarra aún más. En este punto, el centro zen acaba por parecerse a un teatro en el que todos los participantes están contentos de interpretar su papel, cada uno por sus propios motivos. La mayoría de los discípulos se glorifica a sí misma en su rol de discípulos. Una minoría comienza su ascenso en la pirámide jerárquica, aspirando a su vez a convertirse en maestros, por lo que evita durante un tiempo pequeño la glorificación de su posición como discípulos, ya que la consideran transitoria.

Habrà quien sostenga que, aunque el maestro esté alienado, poco importa su comportamiento en el mundo ordinario, ya que seguirá siendo siempre el maestro y como tal debe cumplir con su rol. El maestro ostenta un rol idealizado y sobre impuesto sobre un yo ordinario con todas sus debilidades humanas. Los estudiantes socializados en una retórica zen y sus mecanismos legitimadores ven al maestro como la encarnación de un ideal, tal y como se les ha adoctrinado.

El ejemplo de los miembros de los grupos zen de Estados Unidos -de los que se ha hablado antes en estas páginas-, que se sorprendían de que el maestro pudiera dar muestras de debilidades humanas, es solo uno de los innumerables ejemplos que se podrían dar de individuos que aceptan la retórica zen y la concepción idealizada del maestro.

Como ninguna sociabilización es completa, siempre permanece una parte del maestro que es consciente de la falsedad de sus palabras, actividades y juegos de palabras. Este aspecto de la consciencia del maestro percibe la ordinariedad que comparte con los miembros de base del centro. No obstante, se da cuenta de que su rebaño recibe sus actividades a través del filtro de su rol idealizado.

Como es consciente del aspecto ordinario de su propia consciencia, se da cuenta de la forma en la que los alumnos responden a este rol idealizado. Como suele ser el caso en este tipo de encuentros, tiende a verlos como inocentes, tontos, fáciles de engañar. Es decir que un maestro alienado es propenso a faltar al respeto de sus alumnos y a tratarles con desprecio.

Berger dice que:

“Las gigantescas proyecciones de la consciencia religiosa, aunque puedan ser otras, constituyen el esfuerzo humano más importante, en el plano histórico, para dar sentido a la realidad humana a cualquier precio... La gran paradoja de la alienación religiosa es que el mismo proceso de deshumanización del mundo socio-cultural acompaña a la necesidad que

tiene el ser humano de concebir un universo en el que su propia existencia tenga sentido. Podríamos decir, pues, que la alienación es el precio que paga la consciencia religiosa en su búsqueda de un universo que tenga sentido para el hombre»[The Sacred Canopy, pp.100-101].

Existe una disparidad demasiado grande entre la vida cotidiana vivida por el maestro -con sus errores, sus deseos y sus dudas-, y la representación idealizada de la persona del maestro, tan a menudo repetida en las historias, los *mondos*, y los *kôans*. No obstante, la retórica del zen se articula sobre la doctrina del linaje zen heredado por la Transmisión del Dharma. La legitimidad institucional y la autoridad del maestro/*roshi* dependen de esta doctrina.

Dicho de otra manera, la doctrina y la narración del origen de esta doctrina están completamente entrelazadas con la historicidad de los acontecimientos, como aspectos esenciales de la narración de la verdad. A pesar de que la misma doctrina zen juegue con el momento de la transmisión, afirmando que en realidad nada ha sido ni es transmitido, la doctrina del linaje carece de realidad histórica[11. «Fathering Your Father and Other Literary Privileges in the Platform Sutra,» 1998, p.9.]. Es decir que el contenido de la transmisión no es tan importante como la prueba, la transmisión y la recreación del acto social del linaje.

No obstante, este último aspecto es ignorado, en virtud del énfasis puesto en el primero. La escuela soto zen de Japón es un notable ejemplo. En los Estados Unidos de hoy, así como ha sido el caso más frecuente, el mantenimiento de la estabilidad y de la continuidad institucionales es de primera importancia. La familia de Buddhas putativos se perpetúa de una generación a la siguiente, la institución perdura y, por supuesto, ciertos miembros “ordinarios” de la comunidad pueden ser necesariamente sacrificados. Desde este punto de vista, el Zen no es diferente de otras grandes instituciones religiosas.

En el centro de la relación maestro-discípulo existe una dinámica de poder claramente visible. Según el sociólogo David Bell,

“el poder implica la existencia de un objeto de conquista: a) que puede ser manipulado, (es decir agrandado o disminuido por uno de los actores en relación a otro); b) al que el aspirante concede importancia, c) que es relativamente raro, d) que puede estar dividido. Todo objeto que reúna estos criterios puede servir de base a una relación de poder”[12. Bell, David , «Power Influence and Authority, An Essay in Political Linguistics,» pp.82-83, quoted in Christopher Collins, Authority Figures: Metaphors of Mastery From the Illiad to the Apocalypse, Rowman and Littlefield, 1996, p.5.].

Si usamos los criterios arriba descritos, la penetración y comprensión de los *kôans* así como el Buddhadharma pueden servir de base a una relación de poder entre alumno y maestro zen. En este ámbito, la lucha se libra sobre al menos dos temas, el deseo del discípulo de ser reconocido como alguien que ha realizado la verdad del Zen, y la autorización concedida al discípulo de convertirse, a su vez, en maestro. Podemos ver el ejemplo de esta dinámica en un acontecimiento que se produjo hace unos años en un grupo zen que estaba atravesando una época de tensiones. Un alumno fue a ver al maestro y le dijo que había tensiones en el grupo. El maestro replicó que el problema venía de que él no permitía a los estudiantes pasar fácilmente de un *koan* al siguiente.

No pasar los *kôans* significa que los estudiantes no son reconocidos en su penetración, en su despertar y también, para los que avanzan en su curso de *kôans*, eso significa que se les mantiene sin terminar el curso, impidiéndoles de este modo convertirse en maestros. Es decir obtener la Transmisión del Dharma y, por lo tanto su entrada en un linaje zen oficial queda bloqueada. Esto es lo que significa: “no dejar pasar los alumnos fácilmente”. Desgraciadamente, la verdadera fuente de insatisfacción y de tensión tenía que ver con el hecho de que el maestro -casado y padre de familia-,

estaba secretamente implicado en una relación con dos de sus discípulas mujeres y ninguna de las dos era su esposa.

Para mantener la apariencia de autoridad espiritual, la persona elegida para cumplir con el rol de maestro/*roshi* se encuentra forzada por las idealizaciones que la institución zen y sus propios discípulos atribuyen al rol. Esto le obliga a vivir en un estado de falsedad y de mentira, es decir, a ser alguien que no es.

Los estudiantes tienden a elevar y a idealizar al maestro, a considerarlo como ejemplo de la enseñanza y de los principios del linaje tradicional. La gente quiere una enseñanza extraordinaria. Nadie quiere un maestro mediocre. La retórica zen se alimenta del deseo de los estudiantes de tener un maestro excepcional como modelo. Es esta retórica la que afirma que el maestro es por definición excepcional o, que está “más allá de la comprensión ordinaria”, o que es capaz de realizar milagros, o que posee una calidad de vida y de visión extraordinarias. Este tipo de afirmaciones proporcionan al estudiante una colección de sugerencias y de retos que estimulan sus fantasías de pureza y de realización espiritual excepcional.

Esta expectativa de los practicantes es pues alimentada por la misma institución, al afirmar que la posesión del título y el mismo rol de maestro/*roshi* están indisolublemente asociados a las cualidades idealizadas que se le atribuye al maestro, sea quien sea que ostente este título.

En realidad, el estudiante tenderá a ver en el maestro únicamente las cualidades atribuidas al rol. Existe una connivencia larvada entre el maestro y el alumno, una relación simbiótica que resulta muy cómoda para el estudiante, ya que le proporciona seguridad y certidumbre en relación al modelo idealizado. Al mismo tiempo, el maestro es elevado al nivel de figura de autoridad idealizada, lo cual, como hemos podido observar en algunos centros zen, da lugar a dinámicas y actitudes sectarias.

Los que acuden al zen están en gran medida atraídos por el sentido y el orden que confiere a la experiencia de la vida. Como ya lo hemos visto, esta estructura y este orden zen están encarnados en el maestro. Las certidumbres del maestro sobre su rol -que son en gran parte el resultado de la alienación-, imponen la jerarquía. El maestro, aparentemente inmunizado contra las dudas, los defectos y los errores de los seres humanos normales, se sitúa muy por encima de los practicantes y de sus sentimientos de precariedad, de replanteamiento y de duda. En cierto sentido, se puede decir que el estudiante coopera con la alienación del maestro, con vista a mantener el sentido que el zen da a su vida; sentido que el maestro “encarna” y hacia el cual el estudiante se siente atraído, casi con la fuerza del instinto[13. The Sacred Canopy, P.22.].

La jerarquía misma implica que la alienación del maestro impone una estructura que es un orden de segundo nivel. Tenemos: una institución zen (sistema que comprende una serie de ritos y una jerarquía en la cual uno puede insertar su vida); un maestro idealizado; una comunidad de monjes, monjas, practicantes antiguos, etc. Esta estructura ofrece a los aspirantes un canal para el progreso personal y satisface la necesidad de vivir en un mundo ordenado y sensible. Uno puede encontrar su lugar en una jerarquía clara y bien establecida. Ya sea esta posición la de recién llegado, practicante antiguo, instructor, o cualquiera de los niveles, uno puede encontrar un estatus y sus privilegios correspondientes. Uno entra en un grupo restringido de iniciados, con su propio lenguaje especial, cierta manera de expresarse, ciertos comportamientos rituales específicos y una supuesta comprensión del mundo que va más allá de restos de los seres humanos ordinarios.

La jerarquía en esta relación simbiótica entre la autoridad del maestro y los miembros del grupo zen está realzada de varias maneras: el porte de hábitos ceremoniales, el lugar específico y las reverencias reservadas al maestro durante los servicios, las vestimentas emblemáticas, los objetos

que representan a la autoridad, los utensilios, las formas de hablar, el uso del incienso... Todo lo cual sirve para reforzar la fuente de la autoridad[14. Collins, Christopher, Authority Figures, Rowman and Littlefield, 1996, p. 4. Also see chapter one, «The Glamour of Authority» for a most interesting look at the personal pronoun in relation to systems of authority.].

En ciertos centros zen, las conferencias dadas por el maestro están rodeadas de mucho bombo y ceremonia. En otros, la representación de la autoridad y de la jerarquía puede tomar la forma de un comportamiento estilizado tal como mantenerse de pie o sujetarse las manos de una manera específica o de hablar y responder siguiendo formas prescritas o estilizadas. En otros, la jerarquía se manifiesta en las actividades ceremoniales reservadas al maestro y a los ordenados. Por todos los medios, la autoridad y la jerarquía están localizadas, establecidas y reforzadas.

En Estados Unidos, el zen ha sido presentado de forma muy simplista, de manera que todo lleva a creer que la terminología zen es pura, que el Zen y, por tanto la terminología que lo describe, se sitúa -según las palabras de D.T Suzuki-, “por encima de la escena de las bajezas e inquietudes mundanas”[15. Suzuki, D. T., Introduction, Zen in the Art of Archery, Eugene Herrigel, Random House, 1983, p.VII.].

El monje rinzai Ichikawa Hakugen recalca que los conceptos que identificamos tanto con el Zen han sido factores que le han permitido unirse al militarismo y al autoritarismo japonés; términos tales como “armonía desapegada con las cosas”[16. Zen At War, pp.166-174.].

Estas expresiones pueden ser ingenuamente consideradas como puras y directas, la esencia del zen, pero, si lo repensamos desde una perspectiva histórica, podemos ver que no tienen ningún sentido fuera de la cultura en la que han sido creadas y utilizadas, o más precisamente, fuera de quién las utiliza en una cultura dada y en una época dada.

En 1996 Berger lo expresó de forma brillante:

“Para decirlo un poco crudamente: es esencial rechazar las preguntas abstractas acerca del “cómo” y pasar a las preguntas sociológicamente concretas acerca del “quién lo dice”[17. The Social Construction of Reality, p. 116.].

8. Resumen

En este artículo hemos considerado que el Chan/Zen ha sido presentado en Estados Unidos de una manera muy idealizada.

En particular, hemos visto que las expresiones “transmisión del Dharma”, “linaje zen”, “maestro-roshi”, “koans”, “comportamiento ritualizado”, etc. están entrelazadas de manera que forman una red sin costuras, cuyo propósito es el de elevar falsamente la enseñanza del zen a un nivel que es humano y, simultánea y paradójicamente, más que humano.

He demostrado que no es necesario que un maestro pretenda haber obtenido el despertar o cualquier nivel espiritual elevado, ya que las instituciones zen -de una forma u otra- se encargan de repetir este supuesto en relación a la persona que desempeña el rol maestro zen.

Hemos visto que estas expresiones auto-definitorias, así como la mayoría de los elementos a través de los cuales se autodefine el Zen, han sido aceptadas sin espíritu crítico en Estados Unidos y en Occidente, en general.

Además, dado que se desanima a los estudiantes a usar cualquier marco de referencia teórico ajeno al Zen para someter las instituciones zen al examen crítico, cualquier miembro que intente hacerlo

es rechazado usando la terminología zen, lo cual refuerza aún más la autoridad del maestro.

En este artículo he propuesto un marco de referencia teórico para examinar las instituciones zen, el del sociólogo americano Peter L. Berger. Deben existir otros y espero que los estudiantes zen los busquen.

El Zen pretende ocuparse del absoluto, del espíritu verdadero, de ver la propia naturaleza original. Y no obstante, la definición que hacen de si mismas las escuelas zen, y sus estructuras institucionales, están esencialmente fundamentadas sobre el idealismo, la falsedad y el engaño, al servicio de ciertos intereses institucionales y de aquellos que interpretan ciertos roles legitimados por las instituciones zen.

Nos preguntamos a qué precio. Los maestros también pagan un precio exorbitante. Elevados por la retórica del zen -y por la interiorización de esta misma retórica que hacen sus estudiantes-, a una posición que supera ampliamente su propia realización, se ven forzados a actuar, a realizar un papel más que a cumplir una función, al contrario de los seres humanos normales que desempeñan distintas funciones en su vida. Esto sitúa al maestro en una situación poco envidiable: o viven una mentira, o reniegan de la retórica de la misma institución que legitima su papel. Se trata de una situación inaguantable. Demasiado a menudo, el maestro elige interiorizar el papel social, oponiendo un aspecto de su consciencia al resto, en vez de replantearse la fuente de su legitimidad y de su poder, es decir, la terminología y la retórica zen.

Al mismo tiempo la interiorización de esta terminología y de esta retórica conlleva una auto-objetivación. El maestro se identifica así mismo como maestro o *roshi*. Para ello, se ve obligado a reforzar continuamente una auto-imagen idealizada que se fundamenta sobre una convención igualmente idealizada, a saber, la transmisión semi-mitológica del Dharma “de espíritu a espíritu” que tiene su origen en el Buddha histórico, lo cual no tiene nada que ver con la propia vida del maestro mismo.

Este auto-engaño del maestro conduce a la alienación, proceso por el cual pierde la relación dialéctica con el mundo[18. *The Sacred Canopy*, p. 85.]. Lo cual le lleva a menudo a considerar a los estudiantes como meros objetos a utilizar, como seres inferiores que merecen ser desdeñados o despreciados.

Los estudiantes también pagan un alto precio. Dado que todo pensamiento crítico es ridiculizado, las facultades críticas de los estudiantes se ven infravaloradas de manera que se anula un aspecto importante del ser humano.

Esta atrofia del pensamiento crítico hace que el estudiante considere el mundo del zen sólo a través del prisma de la terminología y de la retórica zen. En el mundo del zen se observan fuertes elementos jerárquicos y de autoridad que son ampliamente inmerecidos, por las razones ya mencionadas. Esto ha permitido todo tipo de excesos de diversa consideración. La locura estriba en que esta situación pasa desapercibida a los maestros mismos y a sus estudiantes, o bien es interpretada, explicada o justificada de manera que la institución, sus idealizaciones y su jerarquía quedan preservadas.

Otro aspecto de la instauración de una jerarquía irreal tiene que ver con la denigración o la desvalorización del discípulo tanto por parte del maestro como por los mismos discípulos. Se puede observar esto en la incapacidad de los estudiantes de cuestionar al maestro. Si este cuestionamiento se produce es rechazado tanto por el maestro como por los demás discípulos, tachándolo de comportamiento egocéntrico, sobre todo si los discípulos están correctamente socializados en la retórica zen o en la adoración casi sectaria al maestro que encontramos comúnmente en los centros

zen. Una frase que se oye demasiado en estos centros es: “El maestro ha dicho...” o “Sensei ha dicho...”, o “El *roshi* decía que...”. Lo más a menudo se trata de una respuesta a una pregunta o a un desacuerdo o a alguien que se resiste al orden impuesto o que pone en cuestión cualquier aspecto del funcionamiento del centro. Lo que esta expresión quiere decir es que, sea lo que sea que suceda, lo que el maestro dice es incuestionable, simplemente porque lo ha dicho el maestro y porque el maestro, por definición, nunca se equivoca. La mente se cierra sobre ella misma a medida que interioriza la retórica zen, elevando e idealizando al maestro. De forma que las afirmaciones o las situaciones problemáticas dejan de ser cuestionadas, por miedo a poder en cuestión la figura de la autoridad, por miedo a perder los privilegios en la organización, por miedo a ser degradado, por miedo a que todo el edificio se derrumbe; una construcción de la que se termina por depender para dar un sentido a la propia vida y al mundo. Una situación terrible.

Han sido razones sociales e históricas las que han llevado al Zen a construir una mitología y una retórica fundadas en la idealización y en falsas pretensiones. Si queremos que el zen se adapte a la cultura moderna -una cultura fundada en ideas liberales y democráticas situadas en el polo opuesto a las largas tradiciones de jerarquías, de obediencia y de autoritarismo de las culturas extremos-orientales de las que provienen las instituciones y las costumbres del zen-, es importante someter la tradición zen a una reevaluación.

¿Cómo podríamos considerar el Zen de una manera más adaptada a nuestra cultura moderna, una cultura abierta a la investigación crítica, con una concepción del individuo y de sus jefes que esté enraizada en nuestro propio marco cultural y en su sentido del individualismo, de la libertad y de la apertura, con sus dilemas y sus miedos, en lugar de intentar funcionar en el seno de idealizaciones institucionales rígidas habitadas por viejos mitos que corresponden a culturas de Extremo Oriente? ¿Cómo podríamos situar en el terreno humano un Zen que se ocupe de los problemas de los seres humanos, de los seres humanos de carne y hueso, y no de esas proyecciones fantasmales parecidas a muñecos de cartón piedra? ¿Podríamos conseguirlo y, al mismo tiempo, mantener el respeto por las instituciones zen del pasado que han mantenido la tradición viva? ¿Podremos encontrar formas de organización y lenguajes que resuenen en la gente de hoy día, que vayan derecho a sus preocupaciones y a sus miedos y que puedan investir sus vidas de sentido y significado?

Tal vez tendríamos que recuperar la antigua idea budista de *kalyanamitra*, es decir, el amigo de bien. En esta concepción, el *kalyanamitra* no es idealizado ni elevado a una posición más allá de lo humano y de la fragilidad humana, sino que es concebido simplemente como alguien que tiene más intuición, más experiencia, más sabiduría, más paciencia, más capacidad de escucha; alguien cuya práctica y conocimiento de la meditación, cuyo entendimiento profundo, lo convierten en un colega de práctica al que se le puede pedir consulta y guía, consejo y ayuda, como a un mentor. Uno se convierte en *kalyanamitra* al relacionarse con otros. Se trata de una relación entre amigos que tienen un interés común, a pesar de que uno de ellos pueda tener más conocimiento y experiencia que los otros. Una relación así es responsabilidad de los dos amigos y los dos tienen algo que aportar.

Sin embargo, en el Zen, los estudiantes no son alentados a asumir su responsabilidad ni a usar su discernimiento. De hecho, ya hemos visto lo que se le dice al discípulo en el Zen: que no puede comprender al maestro porque éste funciona desde una dimensión que está más allá de su comprensión. El *kalyanamitra* funciona, por el contrario, como un compañero de camino más experimentado, un compañero en la Vía sin la jerarquía extrema ni la “alteridad” inherentes a la concepción idealizada proferida por las instituciones zen. El amigo espiritual no funciona como un ejemplo de budeidad sino, más bien al contrario, como alguien que nos muestra las cualidades que nos falta y como alguien que nos recuerda nuestras propias capacidades y recursos.

Otro aspecto que tendríamos que examinar, que ya he mencionado anteriormente, es la necesidad

de poner el acento sobre la fidelidad a la comunidad de practicantes, a los compañeros de búsqueda, más que a la dependencia y a la lealtad casi completas a un maestro dado y a una institución. Robert Buswell ha hecho ver que los monjes zen coreanos, al no mantener una fidelidad especial a un maestro específico, ni a una práctica dada ni a un pensamiento budista concreto, permanecen separados de la persona del maestro. Estudian y aprenden con múltiples maestros, pero no se adhieren a la versión del Dharma de una persona en particular como si fuera la versión definitiva[19. The Zen Monastic Experience, p.208.].

Al menos en teoría, esto es mucho más democrático y alimentaría un sentimiento de independencia que permitiría un flujo de diálogos y de ideas mucho más dinámico.

Finalmente, creo que es necesario abrirse al examen crítico de lo que llamamos el Zen. A este nivel, los trabajos de los investigadores pueden servir de baza inestimable a la comunidad zen americana -el conocimiento que tienen los investigadores sobre los precedentes y los desarrollos históricos es al menos tan inestimable como su capacidad para traducir los textos. Gracias a sus trabajos podemos comenzar a examinar la formación y el desarrollo de la tradición zen, considerándolos al menos parcialmente a partir del contexto de las culturas en las cuales se ha formado y desarrollado, y también a partir del punto de vista de nuestra cultura, de nuestras propias preocupaciones y conceptualizaciones. Los investigadores pueden también servirnos de verificadores para las hagiografías escritas en nuestros días sobre maestros recientemente fallecidos o aún vivos. Estas hagiografías, igual que en el pasado, tienen como meta realzar el prestigio y la autoridad de los maestros vivos en nuestros días. Desgraciadamente, por el momento, los investigadores son considerados sobre todo como una amenaza para la comunidad zen americana. Es de esperar que esto cambie en un futuro cercano.

* * *

Traducción al español de Dokushô Villalba.
15 julio 2020

Fin del artículo.