

ÉRIC ROMMELUÈRE

¿ES POSIBLE UN ZEN A LA OCCIDENTAL?



Un Zen Occidental

ADVERTENCIA

Este artículo está protegido por la legislación francesa e internacional sobre derechos de autor y propiedad intelectual. Está disponible únicamente para uso personal. Está permitido conservarlo en formato pdf en su ordenador con la finalidad de conservación e impresión sobre papel. Cualquier uso distinto está sometido a autorización previa y expresa. Cualquier difusión, publicación electrónica, reproducción, venta, bajo cualquier forma, parcial o totalmente, está prohibida.

Este artículo es la versión revisada de una conferencia dada en Bruselas el 14 de diciembre del año 2000, en el centro Las Vías de Oriente y publicado en la revista *Les Voies de l'Orient*, nº 80, julio-agosto-septiembre 2001, Bruselas, pp. 2-15.

© 2009 – Un Zen Occidental

55 rue de l'Abbé Carton 75014 Paris

Página web : <http://www.zen-occidental.net>

Correo electrónico : info@zen-occidental.net

Teléfono : 33 [0] 1 40 44 53 94

Documento digital, 1 de julio de 2009

¿Es posible un Zen a la occidental?

Éric Rommeluère

ESTADO DE LA CUESTIÓN

Hace algunos años un pequeño libro de reflexiones de título evocador, *Towards a European Zen?*, hacía un esbozo del estado de la cuestión de la occidentalización – más bien de la europeización – del Zen y de los interrogantes que esta podía suscitar¹. Este término de Zen europeo permite englobar y circunscribir un amplio fenómeno. La construcción sobre suelo europeo (y más precisamente europeo del oeste) de redes de centros y organizaciones que apelaba a la tradición Chan/Zen. Por supuesto el adjetivo lo demarcaba de un Zen oriental, pero igualmente de un Zen americano y, de entrada, señalaba simultáneamente la cuestión de la adaptación de esta tradición a la modernidad (su occidentalización²) y la de su adaptación a la culturas nacionales o locales (su aculturización). Este término unificador, ¿no se presta sin embargo a la confusión? Tanto como no hay uno sino varios budismos, no hay un Zen, aunque sea europeo. Esta pluralidad no se confunde simplemente con la multiplicidad de escuelas de origen asiático y sus diversos avatares. Se desdobra en una multitud de enfoques que no recubren las diferencias de las escuelas orientales. El Zen incluso desborda su marco original, para inscribirse en otras visiones del mundo no budistas. Esta heterogeneidad está igualmente reforzada por un cierto número de factores conexos. Predominio de una organización en tal o cual país, diferencias culturales, etc.

Como ya deja entender esta breve introducción, aquí limitaré mis reflexiones únicamente a los rostros – ya múltiples – del Zen europeo. Hablar en términos de escuelas (Sōtō, Rinzai, Sōn, Thien, etc.) o en el de países es ciertamente cómodo pero, de hecho, relativamente poco pertinente para quien quiere comprender lo que recubre este término. En el largo espectro de organizaciones implantadas en Europa que apelan a la escuela japonesa Sōtō³ se encuentran, por ejemplo, por una parte The Order of Buddhist Contemplatives fundada por la inglesa Jiyu Kennett (1924-1997) y por otra la Asociación Zen Internacional fundada por el japonés Taisen Deshimaru (1914-1982)⁴. Todo parece separarlas a pesar de su común origen. Jiyu Kennett pasó una temporada

en el monasterio de Sōjiji, una de las dos sedes de la escuela, y recibió la trasmisión formal de su abad. Taisen Deshimaru fue discípulo de Kōdō Sawaki (1880-1965), que ocupó durante varios años la función de educador de monjes (jap. *godō*) en ese mismo monasterio de Sōjiji. La denominación The Order of Buddhist Contemplatives es casi un credo. Esta organización en efecto se define como una orden religiosa de contemplativos. Para su fundador el Zen es, sin ninguna duda, una religión.

“[Jiyu Kennett] deplora que durante siglos se haya negado al budismo la cualidad de religión: «Porque se teme decir la verdad por miedo a que se haga el culto de un dios. El Señor no es un dios, y Él no es un no dios.»⁵

Una religión que llama a sus sacerdotes: los monjes afiliados a esta orden hacen voto de castidad y – como signo externo – llevan el cuello romano. Ofician en “prioratos” o “abadías”, y se llaman “reverendo”. La Asociación Zen Internacional es, como su nombre indica, una asociación y no una congregación, puesto que la legislación francesa distingue las asociaciones, organizaciones no religiosas, de las congregaciones religiosas. El estatuto de congregación es – es cierto – exigente, pero la Asociación Zen Internacional (o alguna de sus antenas) no ha soñado nunca en hacerse reconocer como tal⁶. Si el maestro Deshimaru definía el Zen como “la religión antes de la religión” y si sus miembros se definen como “monjes”, este Zen permanece fundamentalmente laico. Nadie hace voto de castidad ni vive en comunidad⁷. Sus centros urbanos no son sino dōjōs, término muy poco connotado religiosamente. Solo algunos centros entre los más importantes serán calificados como templos, no como monasterios.

En algunas líneas se delinean ya algunas divisiones importantes. Citaré más particularmente tres preguntas de las que sus respuestas determinaran las orientaciones de las diferentes organizaciones. Ellas evidentemente no agotan el campo de la cuestión del Zen en occidente.

¿Es el Zen budista o no? Se atribuye al maestro chino Baizhang (jap. Hyakujō, 749-814), la fórmula según la cual el Zen no sería relevo ni del Pequeño Vehículo (sc. *hīnayāna*) ni del Gran Vehículo (sc. *mahāyāna*). El Zen no tiene un libro fundador y, a diferencia de otras escuelas chinas, reposaría sobre una experiencia directa y personal. Numerosas organizaciones europeas, afiliadas a escuelas orientales, a priori budistas por tanto, pregonan sin embargo la compatibilidad de la práctica del Zen y de otra religión, evacuando de paso las doctrinas budistas que niegan explícitamente la posibilidad de un Dios creador. El ejemplo, ciertamente, ya había sido dado en Japón por Kōun Yamada

(1907-1989), el segundo superior de la escuela Sambō Kyōdan (“La Orden de los Tres Tesoros”), fundada en 1954 por Hakuun Yasutani (1885-1973) en ruptura con la escuela Sōtō. Numerosos estudiantes de Yamada, sacerdotes y monjas católicas, fueron reconocidos por este como enseñantes zen cualificados. Bajo los esfuerzos conjugados de estos católicos formados en Japón y el de Karlfried Graf Dürckheim (1896-1988), el Zen a partir de ese momento hizo irrupción fuera de su marco budista. Para Dürckheim, se sabe, el Zen – comprendido como práctica y más específicamente práctica de la meditación – permitiría una vida interior más rica y el desarrollo de la personalidad, no habría nada específicamente budista y podría casarse armoniosamente con otras tradiciones religiosas (esencialmente cristianas bajo nuestras latitudes). Hoy en día numerosos centros rechazan explícitamente toda afiliación budista. No es mi propósito aquí describir estos grupos dirigidos a menudo por sacerdotes o monjas católicas. Tanto más cuanto el Zen calificado a veces imperfectamente como cristiano recubre enfoques múltiples: Para unos el Zen no será mas que un simple método psicocorporal de bienestar (un nuevo yoga), para otros, se tratará de una forma de espiritualidad universal que podría ser desbudizada y repensada en términos cristianos (en Francia el padre Jacques Breton es un ejemplo⁸), para otros, finalmente, se tratará de una espiritualidad original que podría ser practicada conjuntamente con la religión cristiana. Particularmente este es el caso del padre Willigis Jäger, benedictino que enseña el Zen de la escuela Sambō Kyōdan en Alemania.

¿Puede ser laico el Zen o debe permanecer monacal? La laicización generalizada del Zen es evidente. Los occidentales generalmente no se reconocen en el modelo oriental escindido alrededor de la figuras del laico y del monje. Los practicantes (el término no es anodino – el Zen se presta a practicar, no a sostener) no pueden reconocerse como devotos o benefactores. Lo cual es sin embargo el laico oriental. E incluso si se interesan en la meditación o en el estudio del budismo, no tienen generalmente el deseo de abandonar su entorno social o familiar con el fin de consagrarse a una práctica exclusiva. La mayoría de los centros son urbanos y no residenciales. So muy raras, por otra parte, las organizaciones que proponen una vida comunitaria adquiriendo la forma de una congregación religiosa.

¿Puede desritualizarse el Zen o debe conservar sus formas ritualizadas? El culto y los rituales predominan en las escuelas orientales. ¿En qué medida incluso la meditación no es un rito? Faltos de lugares de culto, de oficiantes cualificados, pero a veces voluntariamente también, se ha asistido de entrada a una cierta simplificación de los rituales en los grupos zen nacientes.

Con el paso de los años tres tendencias se han diferenciado rápidamente: la fijación de rituales simplificados, la prolongación de su adaptación (principalmente por rituales efectuados en la lengua del país) o la vuelta a las formas orientales (con la introducción e integración de rituales tradicionales elaborados). Entre conformidad absoluta y cambio radical y asumido, el espectro es amplio.

Existe pues heterogeneidad de enfoques y discurso. Las escuelas orientales no forman por supuesto, por contraste y desde hace tiempo, bloques monolíticos. Estas escuelas están igualmente atravesadas por movimientos diversos, conservadores se enfrentan a renovadores, los grupos se oponen en términos doctrinales. Citemos uno o dos ejemplos. Numerosos centros Sōtō occidentales tienen como referente, directa o indirectamente, a los maestros japoneses Kōdō Sawaki (1880-1965) y Ekō Hashimoto (1890-1965), activos antes y después de la segunda guerra mundial. Estos criticaban más o menos explícitamente la evolución de su escuela desde la era Meiji y pregonaban un budismo más “conforme a la Ley” (i.e. *dharma*, jap. *nyohō*). Sus estudios sobre el *Shōbōgenzō*, el *kesa*⁹, o las reglas comunitarias debían comprenderse como una voluntad de renovación a través de una vuelta a la tradición monástica. La (re)integración del uso de *kōan* por Daiun Harada (1871-1961) y Hakuun Yasutani (1880-1973) es igualmente el fruto de una virulenta crítica de las actuales doctrinas de esta misma escuela Sōtō. A menudo las diferencias de aquí reflejan las inflexiones de allí. Las mismas cuestiones planteadas aquí (¿Es el Zen budista o no?, ¿Debe el Zen ser monacal o laico?, ¿El Zen debe desritualizarse o no?), han sido reproducidas y reconsideradas en Japón antes que en nuestras latitudes. Creer que no serían sino reflejos de las problemáticas levantadas por las adaptaciones revela desconocimiento. Quisiera desarrollar este punto. Pero antes, permitidme un inciso a fin de reflexionar un instante sobre la cuestión de la trasmisión.

LA TRASMISIÓN

Pues la trasmisión está finalmente en el corazón de nuestro cuestionamiento actual. “*La trasmisión es una alteración*”, afirma Régis Debray. El filósofo francés es el fundador de una nueva disciplina, la mediología, que se propone comprender como y porqué una idea o un corpus de ideas se transmiten y movilizan a los individuos¹⁰. La fórmula de Régis Debray no tiene nada de peyorativo, expresa simplemente una verdad esencial: no puede haber trasmisión de lo idéntico. La trasmisión, en tanto que pasa, que se encarna en otro, es

siempre una alter-ación y, por el hecho mismo de esta alteración, la trasmisión permanece perpetuamente bajo tensión pues necesita mantener su identidad a través de las diferencias. Toda trasmisión tiene pues necesidad de un cuerpo de limitaciones con la finalidad de que la trasmisión no se disuelva en nuevas identidades – una institucionalización... así como un discurso sobre lo inalterado.

Cualquiera que se interese por el Zen conoce la fórmula *i shin den shin*, “trasmisión de espíritu a espíritu”. Proviene del *Sūtra del Estrado*, compilación de enseñanzas atribuidas a Huineng (jap. Enō, 638-713), el sexto patriarca de la escuela Chan/Zen¹¹. El texto relata las palabras de su maestro cuando hizo de Huineng, a medianoche, su sucesor y le dio su vestido (jap. *kesa*).

“Ahora que te he transmitido el vestido y la ley de la enseñanza de la iluminación súbita te has convertido en el sexto patriarca. El vestido es el testimonio de esta trasmisión que se cumple de generación en generación. La Ley se trasmite de espíritu a espíritu [hō i shin den shin] y está lista para llevar a los hombres a una revelación de ellos mismos.”¹²

La trasmisión se presenta pues como conformidad y reproducción. Según el *Sūtra del Estrado*, este reconocimiento oficial tuvo lugar repentinamente, el quinto Patriarca tenía miedo de que una ceremonia oficial desatara la ira de los discípulos de Huineng. En la escuela Sōtō moderna la ceremonia de “la trasmisión de la Ley” (jap. *dempō*) debe igualmente tener lugar a medianoche. Simbólicamente la noche oculta la alteridad de los rostros, uno enfrente del otro son “solamente un Buda con un Buda” (jap. *yuibutsu yōbutsu*), según la expresión utilizada en esta escuela¹³. Pero lo que igualmente dice ese texto es que la trasmisión es un asunto de inscripción genealógica, no es solamente un asunto de dos individuos, la trasmisión los sobrepasa y los inscribe en el orden de las generaciones. Debe reenviar a la vez a una anterioridad y a una posterioridad. Anterioridad. Toda trasmisión tiene necesidad de una legitimidad y una referencia a un Otro que siempre es anterior. En el Zen se tratará, por ejemplo, de la línea mítica de los budas y los patriarcas. Posterioridad. Pues reclama sobrevivirnos. Como lo expresa Régis Debray. “*Trasmitimos para que aquello que vivimos, creemos y pensamos no muera con nosotros.*”¹⁴ Dentro de esta ceremonia altamente ritualizada que constituye la trasmisión de la Ley el maestro pronuncia múltiples veces, en la escuela Sōtō, la fórmula, “*no la dejes interrumpirse*” (*danzetsu seshimuru koto nakare*). Esta conminación atestigua una verdad universal. Toda trasmisión es creencia sobre el futuro. ¿Está sin embargo el futuro a la altura de tal confianza? Tanto las deformaciones,

correcciones, reformulaciones y otras transformaciones permanecen como constitutivas de la historia de las ideas.

¿UN ZEN A LA OCCIDENTAL?

Toda tradición está pues atravesada por una tensión perpetua entre la identidad y la alteridad. “¿Es posible un Zen a la occidental?” La formula interrogativa amplifica lo irreductible de la tensión todavía más en tanto que no llama a una respuesta que cerraría de una vez por todas el debate, pues la alteridad no es simplemente aquí la de los individuos sino igualmente la de las culturas. La dialéctica – indecible – de la identidad y de lo otro esta siempre actuando en toda operación de trasmisión. Esto es lo que nos muestra ya la historia, sin embargo muy breve, del Zen europeo.

Un Zen a la occidental pues. No hay que confundirse sobre esta expresión, entiendo con ella un Zen tal que podría o debería expresarse en occidente, en tanto que tradición y trasmisión. Esto no es pues un Zen revisado, corregido y reducido a una simple técnica de bienestar, como lo fue en su momento el yoga indio. Como toda tradición religiosa el Zen propone a la vez una experiencia y un sistema que da a pensar el mundo. Por la naturaleza misma de su práctica meditativa, no conceptual, la experiencia del Zen puede prestarse, es cierto, a la descontextualización. De hecho numerosos cristianos practican hoy en día la meditación zen. Ese no podría ser fácilmente el caso, por ejemplo, de las meditaciones tibetanas, donde los temas, las visualizaciones, las invocaciones inscriben esas prácticas en un marco resueltamente budista.

Numerosos enseñantes japoneses, así como sus sucesores occidentales, presentan el Zen sin embargo como reducible a una experiencia pura. Sería “la religión anterior a la religión” según la expresión de Taisen Deshimaru, es decir una experiencia que se podría vivir fuera de todo marco institucional (eventualmente) y de todo sistema de creencias (seguramente). Esta experiencia sería, por tanto, compatible con la práctica de otra religión. Esta concepción se encuentra particularmente desarrollada en la escuela Sambō Kyōdan y sus diversas esferas de influencia. Como ya he mencionado, varios sacerdotes y monjas católicas han sido reconocidos como enseñantes en esta escuela. Bernard Glassman, famoso enseñante zen americano y primer sucesor de Taizan Maezumi (1931-1995)¹⁵ ha dado su trasmisión a un jesuita, un rabino, así como a un imam, como si quisiera que el Zen se expandiera en todas las religiones.

En un artículo sobre el Sambō Kyōdan¹⁶, Robert H. Sharf ha puesto en evidencia las innovaciones de este movimiento, que lo separan de las formas tradicionales del Zen y lo acercan a las nuevas formas de religiosidad japonesas (jap. *shinshūkyō*). La mayor parte de ellas se encontrarán – a veces con algunos bemoles – en otras organizaciones zen como, en Japón, la Ningenzen Kyōdan (“La Orden del Zen humano”), organización laica separada de la escuela Rinzai fundada por Eizan Tatsuta (1883-1979)¹⁷, pero igualmente en Europa, en la de Taisen Deshimaru. Entre sus rasgos comunes se encuentran:

1. Una simplificación de la práctica. “*El zen es zazen*”, dice Taisen Deshimaru. Pero la fórmula podría ser retomada por todos estos movimientos modernos de origen japonés. El Zen es presentado como una vía laica, en la cual los retiros de meditación (jap. *sesshin*) constituirán los tiempos fuertes de socialización. Todo se reduce en lo sucesivo a la “práctica”, comprendida como meditación (jap. *zazen*).

2. Una virulenta crítica del budismo tradicional y de las instituciones budistas. Todos los fundadores de estos nuevos movimientos se presentan como reformadores.

3. Una relación ambigua frente al budismo. Si sus defensores están de acuerdo en que el Zen ha salido del budismo, afirman su radicalidad fundamental. ¿Es el mismo Zen budista? La respuesta es lo más a menudo equívoca. Sharf escribe:

*“El Sambō Kyōdan insiste sobre el hecho de que «el Verdadero Zen» no es ni más ni menos que la experiencia de kenshō – una realización profunda y personal de la no-dualidad inherente a la existencia fenoménica. De tal forma que los enseñantes del Sambō Kyōdan afirman que el Zen no es una «religión» en el sentido habitual del término pues no depende de ningún cuadro cultural ni reposa sobre escrituras ni sobre una fe. Nadie tiene necesidad de convertirse en budista, todavía menos de convertirse en sacerdote ordenado o monje, de ejercitarse en el Zen, así como que los vestidos, el ceremonial, las escrituras, etc., pueden ser abandonados en provecho de la única búsqueda de kenshō.”*¹⁸

4. Una misión de conversión planetaria. Sharf informa de que Kōun Yamada, sucesor de Yasutani, deseaba “*construir un zendō [una sala de meditación] en Moscú y enseñar el Zen a los dirigentes del mundo entero.*”¹⁹

5. El abandono de toda aspiración soteriológica. Para todos estos enseñantes se tratará de construir el paraíso sobre la tierra. El aquí y ahora, convertida en palabra maestra, primará sobre el después de la vida. La meditación desde entonces es vuelta a pensar como un método de transformación personal. Eizan Tatsuta escribirá, a propósito de la cuenta de respiraciones (jap. *susokukan*), la técnica meditativa que precede a la concentración sobre los *kōans* en la escuela Rinzai:

“La cuenta de respiraciones ha sido concebida para liberaros de la eterna esclavitud a vuestras emociones y mantener vuestro cuerpo y vuestra mente en un estado de equilibrio. Cualquiera que sea el momento en que la practiquéis, alcanzaréis un estado de gran calma y no estaréis preocupados por trivialidades, podréis tomar rápidas decisiones, reaccionado a los acontecimientos, que os ayudarán a protegeros en las situaciones urgentes [...] Los beneficios de la cuenta de respiraciones no se limitan a la tranquilidad y a la salud. Esta concentración permitirá que muchas cosas os vayan todavía mejor, incluido vuestro trabajo.”²⁰

Comprender las bases doctrinales de estos movimientos nuevos es tanto más importante pues son ellos los que modelan, esencialmente, el Zen en Occidente²¹. Todos se presentan como una ortopraxis, no como una ortodoxia. Todo es llevado a la experiencia, entendida como la de la meditación (jap. *zazen*) o la de la iluminación (jap. *kenshō*). Ellos no tendrán demasiado eco en un Japón donde la institucionalización del Zen lleva las riendas precisamente de la ortodoxia. El Sambō Kyōdan, el Ningenzen Kyōdan, no reúnen cada uno sino a algunos miles de miembros en la península nipona. Estos movimientos no pudieron encontrar finalmente un terreno de elección más que fuera de su país de origen.

ADAPTACIONES

Cuando se evoca la occidentalización del Zen lo más a menudo se piensa en la cuestión, más o menos flexible, de los rituales (las formas). La ruptura entre Philip Kapleau (uno de los primeros propagadores del Zen en los Estados Unidos) y su maestro Hakuun Yasutani proviene de la voluntad del primero de recitar el *Sūtra del Corazón* (jap. *Hannya shingyō*) en inglés en el nuevo centro americano que acababa de fundar y no en la forma tradicional sino-japonesa. Lo cual Yasutani no podía admitir.

Pero este tipo de reflexión, ¿no es parecida al árbol que esconde el bosque cuando se le toma la medida a las profundas modificaciones de estos movimientos japoneses, que se nos presentan como el “Verdadero Zen”? ¿No hay, más bien, que elucidar las estrategias de discurso que simplemente apuntan a legitimar las radicales transformaciones propuestas? (las referencias a una anterioridad especialmente). Hablar en términos de decadencia, renovación, verdadero o falso Zen no reenvía nunca a una historicidad. Sharf, en su estudio sobre el Sambō Kyōdan, muestra como este movimiento no se puede comprender sino poniéndolo en su contexto, el de un Japón sensibilizado a la modernidad y al occidente. Una sensibilidad ambigua a fin de cuentas. La cuestión debería finalmente ser esta: ¿trasladados a nuestra tierra, la occidentalización de estos movimiento es la que conviene a nuestro occidente?

Si se intenta pensar el Zen integralmente, no como una simple experiencia, sino igualmente como sistema institucional, como sistema de creencias, la cuestión de su occidentalización toma una dirección distinta. Se puede ver, por ejemplo, que el Zen en occidente se desarrolla bajo una forma laicizada. Pero esta laicización ha nacido de hecho en Japón, de una crítica de la institución monacal y a la vez de una voluntad expansionista. Eizan Tatsuta, fundador del Ningenzen Kyōdan y formado en la escuela Rinzai, apelaba al establecimiento de una nueva religión universalista que se demarcaría de las *“viejas religiones adormecidas en sus templos y en sus iglesias fosilizadas”*²². Llegaba hasta a calificar el monaquismo budista de verdadero *“veneno”*²³, los renunciantes se evaden, según sus propios términos, de la construcción de la sociedad. Lo cual escribía al día siguiente de la derrota japonesa.

Se puede ver que la cuestión de la occidentalización del Zen no pertenece tan solo a occidente. El Zen moderno, sea de aquí o de otra parte, forma un amasijo de influencia mutuas. Si un sociólogo francés señala que *“seguramente, el nirvāṇa no tiene verdaderamente éxito entre los budistas occidentales”*²⁴, es necesario subrayar que en Japón tampoco. En un artículo sobre las reformulaciones del Zen en occidente, Michelle Spuler, maestro de conferencias en la Universidad Victoria de Wellington (Nueva Zelanda), lo ha señalado claramente:

“El Sambō Kyōdan y su ramificación, la Diamond Sangha²⁵, son acogidos a menudo por el acento puesto por ellos sobre valores occidentales tales como el ecumenismo o la orientación laica [dada a la vida religiosa]. A pesar de que estas características hayan sido puestas de relieve en occidente, estos principios que de hecho han sido aplicados, no están

¿Es posible un Zen a la occidental?

únicamente en los desarrollos occidentales, como tampoco provienen del zen japones «tradicional»."²⁶

Más allá de la orientaciones ya dadas (¿Es una religión?, ¿es budista?, ¿es compatible con otros modos de pensamiento?, ¿debe ser laico o monástico?, ¿cómo pensar la práctica del *kōan* en nuestra cultura? ¿qué relaciones deben instaurarse entre un enseñante y sus estudiantes?) los enseñantes y los practicantes se interrogan hoy en día, aun más abiertamente, sobre la aculturización del Zen en occidente. En su página web Luc Boussard, antiguo discípulo francés de Taisen Deshimaru, escribe por ejemplo:

*“Además de que nos encontramos en la bisagra de dos siglos y de dos milenios, el Zen, que parece haber desarrollado profundas raíces en occidente, aborda sin embargo otra fase de su desarrollo en esta parte del mundo a medida que una nueva generación de dirigentes toma el relevo de los fundadores japoneses. Pensamos que esta transición es un momento histórico, en el que el Zen está en proceso de regenerarse y cambiar de rostro.”*²⁷

Y propone responder a los diferentes responsables de comunidades zen occidentales “*diez cuestiones para un balance*”. Merecen ser citadas *in extenso*:

- ¿Cual es, a vuestro parecer, el papel de la moral en el Zen? ¿Existe una moral zen?
- ¿Deber implicarse el Zen en los problemas sociales? ¿La compasión necesariamente pasa por un compromiso en este dominio?
- ¿Está reservado el Zen a un pequeño numero de buscadores resueltos, o está destinado a todo el mundo?
- ¿Qué pensáis de la mezcla de práctica Rinzai y Sōtō, que prevalece en Estados Unidos?
- ¿Hay que suprimir el *kyōsaku*²⁸, como hace el Centro Zen de San Francisco?
- ¿Qué lugar pensáis que deben conservar en occidente algunos aspectos puramente japoneses del Zen? (*sūtras*, cantos en japonés antiguo, terminología, vestido...)
- Muchos practicantes del Zen parecen rechazar la relación maestro-discípulo. ¿Pensáis que puede haber una práctica fructífera fuera de esa relación?
- ¿Hay una diferencia en vuestra práctica de *zazen* según dirijáis o no?
- ¿Pensáis haber progresado gracias a *zazen*?
- ¿Hay algún punto particular de la enseñanza que deseéis subrayar?

Si estas cuestiones reflejan las de numerosos practicantes, apenas rozan todavía a aquellas que permanecen como los dos grandes impensados de la occidentalización del Zen: la comprensión de los marcos culturales y de pensamiento que las subtienden y su institucionalización. En efecto la trasmisión requiere una institucionalización que garantice, regule y circunscriba el recorrido de los individuos. Las escuelas orientales no tienen – por el momento – ninguna instancia representativa en Europa. La escuela Sōtō tiene algunos misioneros, pero estos no disponen de una autoridad que les permita regular los grupos que se encomiendan a ella. El movimiento de entropía que se puede observar está ligado a este desmembramiento institucional. Un Zen a la occidental no puede ser fundado sin abordar estos impensados.

UN ZEN OCCIDENTAL

La cuestión “¿Es posible el Zen a la occidental?” supone una simple virtualidad. Pero, por el mismo hecho de que sea practicado y enseñado por occidentales, ya es occidental. Independientemente de que la adaptación sea claramente asumida y buscada, como en el Springwater Centre de Toni Packer²⁹ o en la Zen Peacemaker Order de Bernard Glassman³⁰, o no.

Yo no tengo las respuestas a las cuestiones que cada uno podría plantearse acerca de tal o cual adaptación. Querría presentaros sin embargo una o dos reflexiones, puede que más personales todavía. Yo animo en París un grupo del cual el nombre, en el marco de esta discusión, es revelador; Un Zen Occidental. Busco reflexionar sobre el sentido mismo del Zen en occidente. Lo que significa, lo que puede decir, lo que *nos* puede decir. No creo que esta tradición tenga soluciones hechas a medida para nuestras problemáticas. Pero por su separación con nuestra modernidad nos aporta, a nosotros occidentales, una nueva puesta en perspectiva de nuestros marcos de referencia.

No llego a reducir el Zen a una experiencia – la de la meditación – que constituiría la esencia. La adaptación del Zen es a menudo considerada como la trasposición de un núcleo duro, que constituiría su armazón, y el rechazo de “*concreciones culturales*” por retomar una expresión de Sharf. Acabo de recibir el nuevo programa del Centro Dürckheim de Mirmande (en Francia), animado por Jacques y Cristina Castermane. Se puede leer en él que proponen un “*Zen para occidente*” que tome “*en cuenta la realidad de la personalidad occidental*”

sin desnaturalizar el espíritu del Zen.” Pero, ¿cual es este espíritu? El Zen y el budismo no existen fuera de personas, de budistas que lo viven. Se buscará en vano una pretendida esencia. La occidentalización del Zen debe proceder de otra manera; por la comprensión de sus marcos de pensamiento orientales, así como por la de nuestros propios marcos (la modernidad). Es en este juego dialéctico que una occidentalización podrá ser finalmente pensada y vivida. Lo cual evitará una incomprensión, o proyecciones a menudo precipitadas de aquello que es o de aquello que ha podido ser el Zen. Mientras más queremos hacerlo nuestro, más nos hace penetrar en los meandros de este pensamiento completamente diferente. Las cuestiones planteadas de la adaptación tomarán entonces una coloración completamente distinta. Es por esto que no puedo pensar el Zen fuera del budismo. Esta tradición ha nacido de un largo proceso de decantación del budismo de origen indio en el seno de la sociedad china. Esta famosa meditación, que es la originalidad de esta escuela y le da su nombre, ha nacido de la voluntad de los budistas chinos de proponer un método adecuado a los conceptos del Gran Vehículo³¹. No puede comprenderse mas que como la expresión de las grandes teorías del idealismo budista (sc. Vijñānavāda) y de la escuela del medio (sc. Mādhyamika). ¿Puede olvidarse tan fácilmente?

Tomemos por último, para acabar (provisionalmente), la famosa cuestión de la laicización. En las sociedades antiguas convertirse en monje representaba, por la total ruptura de las imperiosas obligaciones sociales, una potente alternativa para los laicos que querían comprometerse en una vía espiritual. La renuncia al deseo se confundía con el abandono de los lazos familiares, sociales y económicos. El monje es literalmente *“aquel que ha abandonado su familias”* (jap. *shukke*). *“La vía del laico es difícil, la vía del monje es fácil”*, repetían hasta la saciedad los textos clásicos. El arquetipo del ser sometido al deber absoluto, que prohíbe toda práctica espiritual, esta representado por el Buda mismo, ese hijo de rey que tendría que suceder a su padre. La huida de palacio y la ruptura dramática que le sigue están a la altura de las obligaciones de su cargo. Pero hoy en día se puede asumir la vida profesional, la vida familiar, la vida sexual, sin estar en deuda con obligaciones que sería percibidas como alienantes. El laico, si lleva una vida espiritual, puede sin embargo encontrar espacios para realizarla (retiros, servicios, etc.). Las vías monacal y laica ya no son irreductibles, sino simplemente dos grados de una implicación renovada por la modernidad. Es en este nuevo contexto que la noción de *bodhisattva* debe exactamente ser repensada. Acoger esta nueva visión y abandonar el modelo clásico monje/laico, he ahí lo que podría ser, por ejemplo, un Zen a la occidental.

NOTAS

1. (Bajo la dirección de) Henrik Karlsson, *Towards a European Zen ? Report from a symposium in Stockholm, 11-12/9-93*, Uppsala, Zenvägen, 1994.
2. El término no es demasiado satisfactorio puesto que esta traslación no se limita únicamente al desplazamiento en el espacio. La occidentalización es ante todo inscripción en la modernidad.
3. Fundada por Eihei Dôgen (1200-1253), cuenta con cerca de 20000 sacerdotes en Japón.
4. Para una descripción de las diferentes organizaciones citadas en este artículo, cf. Éric Rommeluère, *Guide du Zen*, Paris, L.G.F., 1997.
5. Citado por Stephen Batchelor, *The Awakening of the West: The encounter of Buddhism and Western Culture*, London, Thorson, 1995, p. 135.
6. Las asociaciones budistas reconocidas como congregaciones religiosas son, en Francia, exclusivamente de obediencia tibetana.
7. Con la excepción de la pequeña comunidad que cuida el templo de la Gendronnière, principal centro de la asociación, en Loir-et-Cher.
8. Jacques Breton, *Vers la lumière : Expérience chrétienne et bouddhisme zen*, Paris, Bayard Éditions/Centurion, 1997.
9. El *Shôbôgenzô*, “El tesoro del ojo de la verdadera ley”, la principal obra de Eihei Dôgen, fundador de la escuela Sôtô. El *kesa* (sc. *kāṣāya*) es el hábito monástico que se lleva cubriendo el hombro izquierdo.
10. Para los trabajos mediológicos de Régis Debray se pueden leer las obras *Cours de Médiologie Générale*, Paris, Gallimard, 1991, *Croire, Voir, Faire*, Paris, Odile Jacob, 1993, *Transmettre*, Paris, Odile Jacob, 1997, *Introduction à la Médiologie*, P.U.F., 2000.
11. *The Platform Sutra of the Sixth Patriarch: The text of the Tun-huang manuscript*, traducción, introducción y notas de Philip B. Yampolsky, New York, Columbia University Press, 1967 ; dos traducciones están disponibles en francés, *Sûtra de la plate-forme*, traducido por Catherine Toulsaly, Paris, You-Feng, 1992 y *Le Soutra de l'estrade du sixième patriarche Houei-neng*, traducido por Patrick Carré, Paris, Le Seuil, 1996 ; en castellano está disponible *Sûtra del estrado*, traducido por Laureano Ramirez, Barcelona, Kairós, 2000.
12. *Sûtra de la plate-forme*, *op. cit.*, p. 37.
13. La expresión proviene de uno de los más célebres pasajes del *Sûtra del Loto*. Cf. *Le Sûtra du Lotus*, traducido del chino por Jean-Noël Robert, Paris, Fayard, 1997, p. 68.
14. *Introduction à la Médiologie*, *op. cit.*, p. 13.

15. A pesar de que permanece afiliado a la escuela Sōtō japonesa, Taizan Maezumi, fundador del Centro Zen de Los Angeles, está ampliamente en deuda con las enseñanzas de Hakuun Yasutani, del cual recibió la trasmisión.

16. Robert H. Sharf, “Sanbōkyōdan: Zen and the Way of the New Religions”, *Japanese Journal of Religious Studies*, 1995 22/3-4, pp. 417-458.

17. Cf. Eizan Tatsuta, *Character Building and Zen*, Ningenzen Kyōdan, Ichikawa, 1999.

18. Sharf, *op. cit.*

19. *Kyōshō* 225 (sept./oct. 1990), p. 41, citado por Sharf, *op. cit.*

20. Eizan Tatsuta, *Susokukan no susume* (“Consejos sobre la cuenta de las respiraciones”), Ningenzen Kyōdan, Ichikawa, 1954 (versión inglesa no publicada).

21. Me limito tan solo aquí al Zen de origen japonés. El Zen de Thich Nhat Hanh, por ejemplo, merecería un estudio complementario que el marco de esta intervención no permite abordar.

22. *Character Building and Zen*, *op. cit.*, p. 58.

23. *Ibid.*, p. 15.

24. Frédéric Lenoir, *Le bouddhisme en France*, Paris, Fayard, 1999, p. 336.

25. Fundada por Robert Aitken (nacido en 1917), sucesor de Kōun Yamada y uno de los principales impulsores del Zen en Estados Unidos.

26. Michelle Spuler, “Qu’est-ce que le Zen ? La reformulation du Zen à l’attention de l’Occident”, en “Le bouddhisme en Occident : approches sociologiques et anthropologiques”, *Recherches Sociologiques*, 2000/3, Louvain-la-Neuve, pp. 33-47.

27. Deux Versants (Dos Vertientes) : <http://www.deuxversants.com>.

28. El bastón de admonición utilizado durante la meditación.

29. Estudiante con Philip Kapeau, Toni Packer se separó para fundar un centro donde toda referencia explícita a Zen japonés o al budismo ha desaparecido.

30. Cf. Bernard Glassman, *L’art de la paix : Un maître zen engagé dans le monde d’aujourd’hui*, Paris, Albin-Michel, 2000.

31. Cf. Neal Donner, “The Mahâyânization of the Chinese Dhyâna tradition”, *The Eastern Buddhist*, Kyōto, vol. X, n° 2, October 1977, pp. 49-64.