

Catón Carini, Eduardo
COSMOVISIÓN Y PUENTES SIMBÓLICOS EN EL BUDISMO ZEN ARGENTINO
Mitológicas, vol. XXVIII, 2013, pp. 9-31
Centro Argentino de Etnología Americana
Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=14629368001>



Mitológicas,
ISSN (Versión impresa): 0326-5676
caea@sinectis.com.ar
Centro Argentino de Etnología Americana
Argentina

COSMOVISIÓN Y PUENTES SIMBÓLICOS EN EL BUDISMO ZEN ARGENTINO

Eduardo Catón Carini*

Summary: The article explores the main aspects of the worldview of Zen Buddhist groups of Argentina, which emerged on the last decades. First, the author makes a brief reviewer on the canonic Buddhist doctrine in order to contextualize the discussion. Then, he analyses the teaching of the local Zen masters, focusing on their ontological conceptions about the nature of reality and on the salvation doctrine, which is derived from the former. Third, he explores the way in which symbolic bridges are established, between Buddhist doctrine and value spheres, such as science and Christianity. The approach tries to know the ethnographic details of the universe of Zen meanings, and understand the interest of some Argentine people to this Oriental rooted discipline.

Key Words: Zen Buddhism, worldview, Argentina

Introducción

En las últimas décadas puede observarse una creciente diversificación del campo religioso argentino, en el cual diversas minorías religiosas atraen la atención de nuevos miembros, ocupando espacios históricamente pertenecientes al catolicismo. Una de las heterodoxias que ha adquirido creciente visibilidad en el ámbito local es el budismo, una de las grandes religiones mundiales que desde hace dos mil quinientos años se expande paulatinamente por todo el mundo. Su fundador fue Siddhartha Gautama (557-487 a. c.), conocido como Buda “aquel que ha despertado”, un príncipe de la India que abandonó su reino y su familia para buscar una forma de liberarse del sufrimiento y encontrar la verdad. Se dice que el Buda, luego de seis años de prácticas ascéticas alcanzó el estado de iluminación y de trascendencia del mundo condicio-

nado. A partir de este momento, dedicó su vida a enseñar un camino espiritual asequible a todos los que quisieran renunciar a la vida mundana y buscar la iluminación, sin distinción de casta -desafiando por ello a las religiones brahmánicas de la época, basadas sobre el estricto sistema de castas (Dragonetti, 1967; Dragonetti y Tola, 1999; Smith 1963).

En los últimos ciento cincuenta años, el budismo trascendió las fronteras de Asia y llegó a hacerse conocido en el resto del mundo a partir de un proceso de globalización de prácticas y representaciones religiosas que alcanzó a Occidente. Desde hace algunas décadas se han desarrollado en la Argentina centros budistas de diversos orígenes que vienen a enriquecer el proceso de pluralización del campo religioso de este país (1). Con el propósito de contribuir al conocimiento del budismo argentino, y así comprender las motivaciones que llevan a

algunos argentinos sin antepasados orientales a interesarse por la filosofía y la práctica de esta disciplina oriental, en el presente artículo exploramos la doctrina y la cosmovisión de las comunidades zen locales. La investigación efectuada siguió una metodología cualitativa, la cual incluyó técnicas de investigación tales como la observación participante, la realización de entrevistas y el análisis de fuentes escritas en la Asociación Zen de América Latina, el Grupo Zen Viento del Sur, el Centro Zen Cambio Sutil, la Ermita de Paja, el Zendo Betania, el grupo Zen del Sur y el Templo Serena Alegría. Por las características de nuestro referente empírico, más que una estancia prolongada en el tiempo y en un solo lugar, nuestro trabajo de campo fue multi-situado (Marcus, 1995).

El interrogante central que articula la indagación es determinar cuáles son los elementos medulares de la visión del mundo zen y en qué medida revelan procesos de adaptación al ámbito occidental y argentino. Aquí partimos de la idea de que una heterodoxia determinada se encuentra en cierta forma obligada a relacionarse con la ortodoxia que prevalece en su espacio religioso. El propósito de dicha relación es acercarse a la tradición dominante mediante estrategias discursivas que conecten los esquemas simbólicos previos con los ofrecidos por la nueva religión. De esta forma, no sólo se evita entrar en conflicto con la cultura previa del nuevo miembro, sino también aprovechar su capital cultural a fin de legitimarse (Usarski, 2009). Con seguridad, lo mismo puede decirse con respecto a la visión científica del mundo, ya

que a menudo las religiones necesitan efectuar reclamos de cientificidad en su visión del mundo a fin de convertirse en una opción plausible en nuevos contextos. En este sentido, podemos formular nuestra hipótesis de trabajo afirmando que el zen local se desarrolla mediante un mayor o menor grado de adaptación, reelaboración y resignificación de doctrinas y cosmovisiones japonesas debido a su inserción en un nuevo contexto socio-económico y cultural. De esta forma, los diversos componentes del universo zen (rituales, técnicas espirituales y representaciones simbólicas) se van configurando a través de la tensión entre la definición de lo que es auténtico -y por lo tanto digno de conservarse- y de lo que no lo es -y puede adaptarse. En el plano de la cosmovisión zen, se puede observar dicha tensión entre adaptación y asimilación con otras esferas simbólicas tales como la religión cristiana, la ciencia, la literatura, el arte y la filosofía.

El artículo se encuentra organizado en tres secciones. La primera de ellas contextualiza la discusión mediante un breve recorrido por la doctrina budista tradicional, es decir, aquella expuesta en el Canon Pali, el conjunto de textos que contienen la enseñanza del Buda según la recordaron y transcribieron sus discípulos. La segunda, expone la visión del mundo tal como la hemos captado durante el trabajo de campo, haciendo hincapié en la forma en que los maestros transmiten su enseñanza en un contexto ritual y comunitario. Y la tercera sección ilustra cómo se ponen en juego diversos paralelismos con la ciencia y el cristianismo a fin de brindar legitimidad al discurso zen.

Las enseñanzas del budismo canónico

Una de las constelaciones simbólicas más relevantes del budismo -por la densidad de significantes que engloba y por su ubicuidad en todas las vertientes de esta religión- es la denominada “Tres Tesoros”: el Buda, el *dharma* y la *sangha*. Probablemente, la veneración de los Tres Tesoros sea el mínimo común denominador del budismo, el rasgo que, más allá de las inmensas variaciones geográficas, históricas y doctrinales, permite establecer una división entre lo que es budismo y lo que no lo es. En efecto, desde hace dos mil quinientos años, todas las personas que desean convertirse en budistas repiten la fórmula ritual “*tomo refugio en el Buda, tomo refugio en el dharma, tomo refugio en la sangha*”. En lo que sigue, exploraremos las representaciones del budismo tradicional tomando como eje articulador la noción budista de los Tres Tesoros.

El primer tesoro, el Buda, hace referencia al fundador del budismo, Sidharta Gautama. Existen abundantes fuentes que narran su biografía, por lo que aquí sólo nos interesa destacar que este personaje histórico no se considera una divinidad, sino un hombre dotado de características excepcionales. Es un ser con un gran carisma, del cual se dice que posee rasgos psicológicos tales como bondad, cordialidad, comprensión del sentido profundo de las cosas, serenidad, impassibilidad, autodomínio, así como ciertos poderes sobrenaturales, llamados *siddhis*, entre los cuales se encuentran: conocer las vidas pasadas, penetrar en las mentes ajenas, volar, ver a lo lejos, escuchar a la distancia, materializar

y desmaterializar el cuerpo a voluntad, hacer llover y conocer el futuro. Su figura juega el rol de ideal a seguir, de inspiración ejemplar pues ha logrado resolver el “gran asunto” de la vida, ha despertado y obtenido el nirvana o la liberación de todo condicionamiento y sufrimiento (Bowker, 2000; Eliade, 1988; Smith, 1963).

Otro de los tesoros es la *sangha*, la comunidad de monjes y laicos que seguían la enseñanza de Buda. En esa época los monjes vivían juntos durante los meses de verano, mientras que el resto del tiempo, peregrinaban y pedían limosna por toda la India. Al mismo tiempo, los laicos proveían a los monjes de sustento material a cambio de sus bienes espirituales. Existían numerosas prescripciones que reglamentaban la vida de los monjes y, de forma un poco más distendida, la de los discípulos seculares (Dragonetti y Tola, 1999; Eliade, 1988; Smith, 1963; Weber, 1998).

El tercer tesoro es el *dharma*, el cual se refiere a la enseñanza escrita en el Canon Pali que recoge los dichos de Shakyamuni (2) Buda. Este incluyó muchas ideas religiosas previas en su discurso, al mismo tiempo que incorporó algunas nuevas. Por ejemplo, aceptó del hinduismo la noción del *karma* y la de renacimiento a través de múltiples vidas, pero se opuso a la doctrina del *atman* -o existencia del alma- y a la división de castas. En este sentido, afirmó que el hombre no tiene alma ni sustancia propia, sino que es un agregado constituido por cinco elementos llamados *skandha*: el cuerpo, las sensaciones, la percepción, la volición y la consciencia. Todos ellos son impermanentes y

por ello no se puede encontrar en ninguno una esencia o núcleo durable. Por el contrario, el nirvana, la esencia absoluta y trascendente, no tiene ninguna de las cualidades de la realidad empírica: no tiene comienzo ni fin, ni se puede percibir con los sentidos. Asimismo, rechazó el sistema ritual de sacrificios brahmánicos pues consideraba a los dioses como entidades sujetas a las mismas leyes de la impermanencia que los demás seres, desestimando su adoración.

La médula del *dharma* budista se encuentra resumida en las “Cuatro Nobles Verdades”, enseñanza pronunciada por Sidharta Gautama en su primer discurso público. La Primera Noble Verdad señala que toda forma de existencia está signada por *dukka*, el sufrimiento, debido a que el nacimiento, la enfermedad, la vejez y la muerte, junto a la separación de los seres que uno ama y el contacto con los que no ama, son dolorosos. La Segunda Noble Verdad afirma que *dukka* surge del apego a objetos que son impermanentes. De este modo, el sufrimiento se debe a una causa que puede ser explicada con la doctrina del Surgimiento Condicionado. Esta noción establece la interdependencia de todas las cosas tomando como imagen una cadena con doce eslabones: “Una serie de causas, comenzando por la ignorancia, son representadas como eslabones (*nidanas*) de una cadena, siendo el último de los eslabones el sufrimiento en todos sus aspectos. Este último eslabón es vejez y muerte, tristeza, lamentación, infortunio, dolor y desesperación, dependientes, todos ellos del nacer; el nacer, por su parte, depende del existir, el existir de la unión (sentido de posesión), etc. La unión es debida

al deseo, el deseo a la sensación, la sensación al contacto, el contacto a los órganos sensoriales, los órganos sensoriales a la individualidad, la individualidad a la consciencia, la consciencia al *karma* y, la raíz del *karma*, de todo ello es la ignorancia” (Smith, 1963: 129).

La Tercera Noble Verdad mantiene que existe una forma de romper esa cadena y poner fin al sufrimiento. La misma radica en la extinción del deseo o el anhelo, lo que posibilitaría alcanzar el nirvana y poner fin al ciclo de reencarnaciones en el *samsara* (3). Finalmente, la Cuarta Noble Verdad indica el camino para liberarse del deseo y el sufrimiento. Este se denomina Noble Óctuple Sendero, integrado por la recta comprensión, el recto pensamiento, la recta palabra, la recta conducta, el recto modo de vida, el recto esfuerzo, la recta atención y la recta concentración. Sin detenernos demasiado en este punto, es preciso mencionar que la recta comprensión se refiere a la dimensión cognoscitiva del budismo e incluye el conocimiento de la doctrina del Surgimiento Condicionado y de las Cuatro Nobles Verdades. Los rectos pensamientos, palabras, conductas, modo de vida e intención expresan el aspecto moral del budismo, ya que establecen las pautas éticas que todo aspirante debe seguir si desea encontrar el nirvana. Y la recta atención y concentración se relacionan con su tecnología espiritual indicando la forma de practicar correctamente la meditación. Resumiendo el *dharma* budista en pocas palabras, podemos decir que su ontología establece que todos los seres tienen tres cualidades básicas: la impermanencia (*anicca*), el dolor

(*dukkha*) y la insustancialidad (*anatman*). Así, su soteriología apunta a poner fin al ciclo de renacimiento y muerte dentro del *samsara* mediante el Noble Óctuple Sendero, y de esta forma poder alcanzar el estado de nirvana (Bowker, 2000; Dragonetti y Tola, 1999; Smith, 1963).

Por otra parte, agregó unas pocas palabras sobre el zen japonés. Esta escuela pertenece a una de las dos grandes subdivisiones del budismo, el *mahayana*, siendo la otra el *theravada*, dentro del cual se encuentra el budismo canónico expuesto arriba. Como es esperable, existen algunas diferencias o matices en cuanto a técnicas espirituales y terminología entre ambas corrientes. En el *mahayana* no se habla tanto de nirvana como la dimensión sagrada trascendente y *samsara* como la dimensión profana o ilusoria, sino que se emplean los términos de “vacío” y “forma”. Así, la totalidad del cosmos es vacía, en el sentido de no tener realidad absoluta, sólo una realidad fenoménica aparente, algo así como un espejismo llamado forma. Este vacío -*ku* en japonés- es de hecho una plenitud dinámica y creadora en la cual todo existe, es lo numinoso en el sentido de Rudolf Otto (1912), el fundamento de la realidad, que existe de manera absoluta, no condicionada por el tiempo y el espacio, ni por causas o efectos. En pocas palabras, el término vacío no es concebido como una nada nihilista, sino como una realidad trascendente plena (4).

Ahora bien, no vamos a profundizar aquí la exposición de la doctrina del budismo canónico ni del zen japonés, que hemos enunciado aquí de una manera esquemática, pues interesa, sobre todo, la visión nativa y actual que tienen

los practicantes de zen local. En relación con ello, debemos señalar que hasta aquí hemos explorado los Tres Tesoros en un sentido histórico, es decir, el que se refiere al Buda, su enseñanza y su comunidad. Pero existe una significación particular y cercana de estos Tres Tesoros, que es su reactualización en una comunidad budista actual. De esta forma, toda persona que haya alcanzado el mismo logro que Sidharta Gautama puede ser considerada un buda -empleando este término como adjetivo y no como sustantivo, es decir, como alguien “despierto”-, y todo grupo de discípulos congregado alrededor de un maestro budista puede ser llamado *sangha*. De igual modo, el conjunto de la enseñanza que este maestro pronuncia es *dharma*. Y es importante mencionar que desde siempre se ha creído en el budismo que encontrar un buda, seguir su enseñanza y formar parte de su comunidad es una suerte excepcional. En cierta forma, podríamos decir que este trabajo explora la manera en que los grupos zen argentinos re-crean los Tres Tesoros mencionados arriba, ya que en cada uno de ellos existe un líder que es considerado un buda viviente, un *dharma* que es aquello que este maestro enseña y una *sangha* integrada por los argentinos que siguen esta enseñanza. Por ello, en el próximo apartado analizaremos las representaciones más importantes que constituyen el *dharma* de nuestros centros zen, basándonos sobre los datos obtenidos en el campo y en los libros y transcripciones de las charlas pronunciadas por sus propios líderes.

El cosmos, lo sagrado y el hombre

El budismo zen implica un mundo de significados, prácticas y representaciones compartidas, ya que existe una constelación de símbolos que configuran un ethos y una cosmovisión religiosa particular. Si bien podemos hallar una gran variabilidad en los centros argentinos en cuanto a su origen, maestro, linaje y escuela, las representaciones que vehiculizan el sentido de lo que es el zen son en gran parte comunes a todos. Al igual que con muchos aspectos de la ritualidad que exploramos en otros trabajos (Carini, 2009; 2010), si un practicante incorpora la cosmovisión de un sólo grupo es posible que comprenda la de todos los demás y pueda sentirse en un ambiente familiar al escuchar las mismas ideas y representaciones en diferentes contextos.

La transmisión y traducción de nociones se realiza en diferentes contextos. Por un lado, en las conversaciones informales que los practicantes mantienen entre sí, las cuales se pueden establecer como un diálogo o intercambio de ideas -por ejemplo, entre dos personas que opinan cuál es el significado de las ordenaciones-, o como la transmisión vertical de significados -sobre todo de la forma y el sentido de las prácticas rituales, de los modos correctos de actuar, de hacer y decir- de un practicante antiguo a uno nuevo. Por otro lado, en los momentos en los cuales el maestro zen enseña a los discípulos, ya sea en un *mondo* (5), un *kusen* (6), un *teisho* (7) o un *dokusan* (8), los cuales se encuentran caracterizados por una puesta en escena ritual que les

confieren sacralidad a este tiempo y espacio específicos. Estos eventos son fundamentales, más aun si pensamos que, al constituirse el maestro en el principal agente autorizado a enunciar una visión legítima del zen, su discurso se ubica en el epicentro de todos los discursos.

Cada uno a su manera -y según los matices propios de su linaje espiritual-, los maestros conocidos a lo largo de la investigación articulan su discurso en torno a las Cuatro Nobles Verdades pronunciadas por el Buda hace dos mil quinientos años: el sufrimiento, su causa, la posibilidad de ponerle fin y la forma de hacerlo. Con respecto al sufrimiento, en una de las charlas luego de la meditación, el líder del Centro Zen Cambio Sutil, Seizan Feijoo, señaló que es inherente a la vida, que todos sufrimos mucho, algunos más que otros. Dijo que el problema humano es el de la vida y la muerte, ya que somos una entidad que no sabemos porque nació, aunque sí sabemos que va a morir. Todos somos enfermos terminales, pero no sabemos cuál es el objeto de la existencia, ni quiénes somos. Al mismo tiempo, remarcó que es el cuerpo físico del ser humano aquello por lo cual se puede hacer la pregunta fundamental de la vida: por qué nacimos y por qué morimos, cuál es el sentido de la vida, para qué estamos aquí y por qué sufrimos tanto. Afirmó que en determinado momento se produce la pregunta de ¿quién soy? o ¿cuál es el sentido de nacer y morir?, y que al ego y al cuerpo no le interesan estas preguntas, ya que están totalmente ocupados en lo externo, mirando afuera buscando alimento, refugio, sexo y vestimenta. Pero “algo” o “alguien” se

cuestionan sobre tales tópicos, y si miramos en nuestro interior podemos conocer la verdad de la vida y la muerte y quiénes somos. En el siguiente fragmento, podemos observar cómo Feijoo transmite las nociones de *dukka* (sufriamiento), *anicca* (impermanencia) y *anatman* (no existencia del ego):

“No es tan difícil ver que el yo no existe. Hay que prestar atención. Las sensaciones cambian todo el tiempo. No hay algo que siga igual. La respiración es lo único que sigue con nosotros, desde que nacimos hasta que nos muramos /.../ Es un diseño verdaderamente fantástico. Todo está diseñado para nosotros. En realidad todo esto es nosotros. Pero no estamos diseñados para verlo. Por eso hay que prestar atención. Es una práctica bastante intensa. Todo el tiempo. ¿Quién es éste que está triste? ¿Quién es éste que está contento? Ustedes son jóvenes, pero yo siento como mi cuerpo se deteriora, los ruidos que hace. Cuando yo era chico, mi padre era joven. Crecí y él era un adulto. Fue envejeciendo, luego yo fui un adulto y él se murió, delante de mí. Y después se lo comieron los gusanos. Todo lo que entra en forma sale de forma. Eso es lo que descubrió el Buda Shakyamuni, de lo que habló, de la impermanencia. Pero no se preocupen, ¿qué dijo Jesús? “No os preocupéis; sólo preocupense si pueden agregar un sólo instante a su vida.” Pero no podemos hacer eso, no sabemos cuándo vamos a morir. Solo sabemos que todos los que estaban antes se murieron. La vida es eterna, pero todos vamos a morir. Es inevitable e impredecible. Todo cambia

constantemente, lo que pasa es que no le prestamos atención. Prestamos atención a lo que nos gusta, pero a lo que no nos gusta, no queremos verlo. Entonces llega un momento que estamos tristes, porque hay toda una parte de nuestra vida que no prestamos atención”.

Uno de los temas centrales de los que todos los maestros zen hablan es de la falta de sentido de la vida que experimentan muchas personas. De modo que el zen se pregunta por el sentido de la vida y por la naturaleza de la propia identidad: ¿Quién soy? ¿Por qué existo? ¿Por qué sufro? Al respecto señala el maestro del Zendo Betania, Pedro Flores:

“... me imagino que todos habéis tenido experiencias de ese tipo: ilusionados con esto, con lo otro, con aquel coche, con aquella cosa, y cuando lo habéis tenido, pues si, de momento estas contento, feliz, lo habéis logrado, has conseguido un logro, pero al mes, a la semana, al poco tiempo ya buscas otra cosa... cuando yo tenía cuarenta años se estaba acuñando entonces ya una expresión de “la crisis de los cuarenta” que generalmente se trataba de resolver pues “echándose novia” otra vez. No tiene nada que ver con eso, la crisis de los cuarenta simplemente es un despertador, a los cuarenta años se han vivido los cuarenta, logrando cosas, generalmente se han logrado tres, cuatro cosas en la vida, pero sigues teniendo el agujero, pero como lo que más recuerdas es lo bien que lo pasabas cuando eras un adolescente y te enamoraste, pues añoras ese fagonazo del enamoramiento otra vez. No

tiene nada que ver con eso, tiene que ver con que la boddhicitta (9) te está haciendo toques de atención, te está diciendo: “Mira, a ver si te preguntas que significa vivir, a ver si te das cuenta, porque no es ir detrás de este logro, no es tener más, no es tener una casa y otra casa en la playa o en la montaña. No es tener otro coche más, no es cambiar de coche. No, ya lo has hecho y ves que no te satisface”. Y ya te han dicho “Fíjate, puedes ir a tal sitio, a tal otro.” Pues sí, son bonitos, vas, pero sigue estando el agujero aquí. Entonces no es un asunto de más cosas, de más logros, ni tampoco es un asunto de más excitación, ni tampoco es un asunto de más refinamiento.”

Al igual que lo enunciado en la Primera Noble Verdad del Buda, los maestros locales transmiten la noción de que en el mundo de la forma es inherente el sufrimiento y la insatisfacción y la única vía que pone fin al dolor es la percepción de la realidad absoluta, el sistema cósmico o la vacuidad. La persona que realiza esto es la persona iluminada, despierta, que alcanzó el satori. Por otra parte, es frecuente se hable de los Seis Reinos de la Existencia traduciendo los a fenómenos familiares a la cultura occidental. Así, el macrocosmos integrado por los Seis Reinos de la Existencia tiene sus correspondencias en el microcosmos humano. Se hace así más plausible la explicación para las mentes occidentales ya que no hay que aceptar la existencia de otras dimensiones ontológicas. Veamos los dichos del maestro Kosen Thibaut, líder de la Asociación Zen de América Latina:

“En el budismo se dice que, en la rueda del samsara, hay seis caminos, seis dimensiones, seis niveles. El ser humano sigue de encarnación en encarnación. Bajando y subiendo, bajando al infierno y subiendo al paraíso, bajando y subiendo. Siempre así, como en la montaña rusa. Son los seis caminos, los seis niveles de la reencarnación. El más bajo de todos es el infierno. Los sufrimientos no tienen fin. En la tierra siempre existen lugares y momentos infernales. Como los campos de concentración, las depuraciones étnicas en África o en Serbia. Después del infierno, está el zazen (10) ávido, que es un poco mejor que el infierno. Es la gente que siempre tiene ganas de algo, ganas de comer, de tener más dinero, fama, cualquier cosa... ¡Quiero, quiero! Es algo muy humano. “No sé lo que quiero, pero lo quiero ya, (11), quiero alcanzar el satori. ¡Voy a hacer zazen toda la noche!” Son como el Viejito (12) cuando hay un asado... Luego viene el zen animal. Gente muy estúpida... Nada le interesa fuera del sexo y del asado. Son como animales. Biológicamente, somos así, tratamos de reproducirnos, de preservar nuestra vida, de nutrirnos... También dentro del zen animal está la gente que duerme durante zazen. Cada vez que se sientan... zzzzzz... se hacen una siestita. El zen de la cólera es el zen de competición, el zen violento. El tipo siempre quiere ser shuso (13). Y les grita a todos los demás: ¡Eh, vos! ¿Qué haces?... ¡Samu! (14) Siempre quiere ser el mejor. ¡Soy el número uno!... ¡Tengo el satori!, ¡Soy el más fuerte, el mejor monje! Después están los que son más o menos normales, humanos. Tienen un bello kolomo (15), un bello kesa (16) ... Son los

que dicen: “Sí, sí, a veces practico zazen. Dos, tres veces por año. ¡Me encanta el zazen! Además, el maestro es muy divertido, lo conozco, es muy simpático.”. Por último está el zen celeste. El zen celeste es cuando nos gusta hacer zazen. “¡Cómo me gusta el zazen! ¡Guau!... Me siento bien, soy feliz... Qué bueno.” Estos son los seis caminos, las seis condiciones de la existencia. Y el ser humano transita esas categorías, sin fin, va del peor al mejor y del mejor al peor... Cuando practicamos el zen erróneo, hacemos zazen, sí, pero lo utilizamos para reforzar el hara (17), para mejorar en las artes marciales, para encontrar el éxtasis, para vivir mejor, para tener una buena salud, para ser siempre joven... ¡para cualquier cosa! O porque no tenemos amigos, y este año no hay nada mejor que hacer en las vacaciones... Todo esto no tiene nada que ver con el zen del Buda.”

Como señalamos, la posibilidad de ponerle fin al sufrimiento se produce cuando una persona alcanza el *satori* y se libera de los Seis Reinos de la Existencia, dándose cuenta de que su verdadera identidad es igual a la del vacío cósmico. Esto quiere decir que cada ser humano es en realidad un buda, aunque no lo sabe, pero puede llegar a recordarlo si practica meditación zen. Aquí llegamos a uno de los aspectos más importantes del pensamiento zen: para éste cada ser humano es la totalidad del universo, una manifestación de la conciencia universal que está viviendo múltiples experiencias humanas encarnando en distintos sujetos. De modo que el zen es no dual, no hay una separación entre dios

y el hombre. Al respecto, dice Kosen:

“La verdadera realidad es que somos Dios. Pero no es suficiente con saberlo; hay que saber vivir como Dios. Esto es lo que hay que aprender. Es como si te dijeran: “Toma, esta Ferrari es tuya”. “¡No te puedo creer, gracias, es hermosa!” Pero no la sabemos manejar. Aprender a manejar la Ferrari es muy interesante, apasionante... Desde siempre, el karma del ser humano ha sido el de ser esclavo. Liberarse de ser esclavo es muy difícil. Si nos informan que no somos más esclavos, nos decimos: “Buenísimo, no soy más esclavo, pero ¿qué voy a hacer ahora?, ¿adónde voy a ir? /.../”. Si tenemos presidente, policía y todas esas cosas es porque en realidad la gente no quiere liberarse. En las religiones idiotas, es igual: la gente quiere un presidente cósmico, una policía cósmica...”

Una imagen común del zen para ilustrar este punto es la del océano y la ola. El ser humano es como una ola y el océano es la mente universal, la vacuidad o el sistema cósmico, es decir, la única realidad absoluta. La ola adquiere en cierto momento autoconciencia y se piensa como una entidad separada de las demás olas y de todo el océano. Pero previendo, debido a su capacidad intelectual, su inminente fin, siente miedo e intenta aferrarse a su ilusoria separación buscando alguna forma de asegurarse la continuidad de su ser más allá del corto período en que vive. Así, buscar la iluminación o creer en un paraíso son doctrinas que en cierto modo sirven para afirmar a la ola en su identidad separada.

Dice el maestro Pedro Flores:

“La gran paradoja de todo esto es que el ser humano, que es un misterio maravilloso, su experiencia inmediata, la experiencia que cada ser humano tiene de sí mismo, es la de un ser que sufre, la de un ser que no está contento con su circunstancia, con su situación, un ser que quiere llegar a ser algo, lo que sea, fundamentalmente feliz. Y cuando alguien quiere llegar a ser feliz es porque no es feliz, y por eso sufre. Y sin embargo, ese ser, en ese mismo instante es completo, es perfecto, no le falta absolutamente nada. Esta práctica arranca de eso”.

En una ocasión una discípula le preguntó a Seizan Feijoo cuál era la relación entre buscar a Dios y esta práctica. Dijo que el cristianismo y las religiones en general son inventos del hombre debidos al miedo y la necesidad de creer en algo. Dios es algo construido por los hombres. Por el contrario, se debe asumir la responsabilidad de que el que busca es él mismo lo buscado. Uno no existe en tanto ego individual, al mismo tiempo de que uno es la totalidad cósmica, el universo entero, en el nivel de nuestra identidad con el Ser o con la realidad absoluta. Señaló que cuando trascendemos la separación entre el yo y el mundo, nos damos cuenta de que en realidad somos todo el universo, algo que no podemos concebir en nuestro estado actual de conciencia: *“Nuestra verdadera identidad es la naturaleza de Buda, una identidad cósmica con lo absoluto o con Dios. Desde ese estado del ser uno no se siente separado de nada, y es imposible dañar*

a otras personas, porque todas las personas son uno mismo”.

Asimismo, señaló que los hombres son una esencia que vuelve una y otra vez a la Tierra para realizar un aprendizaje y que las reglas del juego implican tener un velo que oculte la realidad: dicho velo es el olvido de quienes somos. Argumentó que esto es así por dos motivos. Por un lado, debido a que somos demasiado sabios para vivir aquí y, por el otro, porque sería muy aburrido repetir la experiencia del nacimiento y la muerte innumerables veces, como si mirásemos la misma película una y otra vez. De modo que si no olvidásemos nuestra verdadera identidad no querríamos volver aquí. De todas formas, que la identidad individual sea ilusoria no quiere decir que no sea necesaria para vivir en el mundo relativo. Dice Kosen:

“El ego es una ilusión. La gente se crea un ego para protegerse... Los animales también... Algunos huelen mal para protegerse. Es su ego, su manera de defenderse. Una mujer tiene que estar bella, porque si no, no la miran, no la respetan. Su belleza también es una defensa... Pero todo esto no es el verdadero ego. Para los hombres es igual: tener plata, alardear, fumar puros, usar buena ropa, tener un buen coche..., no es el verdadero ego. ¿Cuál es tu ego en realidad?... Es mejor tener un ego sin límite, sin comienzo ni fin, sin definición. Un ego que pueda estar en silencio y ser creativo... Un ego libre. Quieres ser bella, te pones bella; quieres ser joven, te pones joven; quieres ser vieja, una abuela, te pones

vieja; quieres ser un hombre, eres un hombre... Esto es lo mejor. Pero la gente tiene miedo... ¿Quién soy? ¡No! ¡Mis pechos están creciendo! El verdadero ego es totalmente libre y va adonde quiera. La mujer se pone bella cuando quiere. Hay mujeres que son muy bellas pero se ponen feas para andar por la calle, para no ser acosadas por los hombres... Conozco mujeres que hacen eso, son inteligentes y quieren estar tranquilas... Y hay hombres que son más femeninos que las mujeres... En Francia hay muchos travestis que vienen de la Argentina..., y cuando pasan a tu lado en la calle, decís: ¡guaauuu, qué linda!», ¡pero en realidad es un hombre! Son más femeninos, más eróticos que las mujeres.”

Durante un mundo, un discípulo interrogó al maestro Kosen: *“Mi pregunta es sobre el ego y la ordenación. Normalmente las personas siempre se identifican con algo, se dicen a sí mismas ‘soy deportista’, ‘soy artista’, ‘soy un hombre de negocios’, ‘soy una madre de familia’... y supongo que también sucede con ‘soy un bodhisatva’, ‘soy un monje zen’... ¿Cómo superar eso?”. Éste le respondió:*

“Se supera solo. Sin embargo, es mejor pensar: ‘soy un bodhisatva que «soy una mierda.” Cuando yo era joven, hacía algunos papeles en cine para ganar un poco de plata. Una vez, como estaba rapado, hice de preso. Entonces, sensei (18) me dijo: “¡No! ¡No! ¡Es un mal karma! Hacer de preso es un mal karma”. Y después me preguntó: ¿Ganaste mucho? No, sensei, -le contesté- gané poco. “Bueno, dame la plata”,

me dijo. “Voy a hacer un kito (19) para cambiar tu mal karma. Y no interpretes más papeles de preso. Tenés que hacer de héroe, de monje...”. Con el ego es igual: es mejor tener un ego bello y bueno.”

El discípulo dudaba: *“Pero a la vez, ¿eso no es un límite que se impone el ego?”*, le preguntó.

“Sí, pero ¿qué importa? La vida misma es un límite. Tiempo limitado, sexo limitado, edad limitada, país limitado, ego limitado... Vivimos en lo limitado. Pero dentro de lo limitado, al final un día te vas a dar cuenta de que puedes ir más allá, de que hay una dimensión más alta de la experiencia. Pero eso aparece solo, no debe ser un problema.”

De modo que el zen no rechaza el mundo, solo apunta a que éste sea percibido en su naturaleza de expresión -parcial, ilusoria y relativa- de una conciencia universal que es en realidad lo único que existe. Por ello gran parte del entrenamiento zen se refiere a como vivir la vida cotidiana sin alejarse del mundo social. En el budismo *mahayana* el héroe mítico espiritual es el *bodhisattva*, una persona que pudiendo permanecer en la liberación del *nirvana*, se queda en el mundo del *samsara*, o de la forma, para ayudar a los demás seres a despertarse. Por eso la meditación zen no intenta alcanzar ni aprueba la obtención de estados místicos extáticos. La meditación se realiza con los ojos abiertos, sin retención de la respiración -lo cual suele produ-

cir cambios en el cerebro que llevan a estados alterados de conciencia- y su propósito es llegar a un estado de calma natural que permita al mismo tiempo vivir en el mundo y ser consciente de que en realidad todos los seres son una única conciencia, que todo está conectado. Al respecto explica Thibaut:

“Si bien el bodhisatva está más allá de los seis niveles humanos, al mismo tiempo desciende a esos seis niveles. El bodhisatva va al infierno... La única diferencia es que él tiene la conciencia de Buda dentro de él. Pero cuando está en el infierno, está en el infierno; cuando se enoja, se enoja; cuando está enamorado, está enamorado; cuando tiene que morir, se muere; cuando tiene que nacer, nace. La diferencia con un ser humano común es que cuando el bodhisatva está en el infierno, sabe que lo está; cuando está en el vientre de la madre, lo sabe; cuando va salir de la panza, es consciente de eso. Los hombres comunes siguen la causalidad del karma y no tienen ningún control sobre sus vidas. Pero el bodhisatva, vuelve, regresa y se mezcla con los humanos, con el karma, pero su conciencia es distinta. Mi maestro [Taisen Deshimaru], por ejemplo, tomaba mucho whisky. Todo el mundo decía que era un borracho. Pero dormía diez minutos y enseguida estaba de pie, muy concentrado: “Bueno, hay que hacer esto, hay que hacer aquello...”. Lo importante es la práctica justa, sin ilusiones; la práctica dentro de una buena sangha.”

En cierta forma, el sentido de la vida

humana radica en ser un vehículo de la toma de conciencia de Dios de su propia existencia. Al ser uno-sin-segundo, el todo, lo único existente, la conciencia cósmica no puede ser consciente de sí misma, conocerse a sí misma, pues esto implica la separación entre sujeto y objeto. Entonces crea la dualidad, la forma, los seres, los *dharma*s, entre quienes destacan los seres humanos, los únicos que pueden ser autoconscientes tanto de su identidad ilusoria en el mundo del *samsara*, como de su identidad con la conciencia universal. A través del hombre, Dios experimenta el mundo de la forma, “entra en forma” al nacer y “sale de la forma” al morir, como una ola que aparece, adquiere cierta estructura, cierto desarrollo, velocidad y altura y, luego, se deshace. O sea que cada hombre es algo así como un Dios amnésico con crisis de identidad que vino aquí a experimentar ciertas vivencias posibles sólo en el mundo de la forma y que sufre cuando olvida quién es verdaderamente y se identifica con una entidad ilusoria y aislada que va a morir. Aquí más que el pecado original, lo que es un problema es el olvido original, por ello se dice que un ser iluminado es alguien que recordó quien era. Cuando la persona realiza esta verdad, se da cuenta de que la forma es el vacío y el vacío es la forma, las distintas entidades del cosmos que se pueden percibir son, en realidad, la actividad de una sola conciencia o mente universal. Esta gran mente es a la vez trascendente en el vacío e inmanente en la forma. El siguiente fragmento ilustra la perspectiva del sentido del hombre según el zen y la forma en que puede alcanzar ese destino:

“El destino, la vocación y la verdadera función de cada ser humano es realizar su naturaleza de Dios o de Buda. Cualquiera sea la forma de su nariz, de sus orejas, o el color de su piel o su nacionalidad. Esto es lo que los seres humanos olvidan... Y no quieren saberlo porque les da miedo ser Dios o Buda. Prefieren seguir siendo ignorantes como los animales. El budismo dice que Buda fue un ser humano de verdad, un ser humano como todos. Después, las tradiciones han hecho un mito de Buda, porque la gente prefiere ser estúpida y creer en mitos que despertarse y creer en ella misma. Creer en uno mismo es difícil. Entonces, es mucho mejor creer en zazen, porque zazen no existe sin uno. En tanto Buda, yo no existo sin el zazen. Esta mezcla es muy pura... Éste es el mensaje del Maestro Deshimaru: “zazen, zazen, zazen...”. Zazen es el vehículo que nos permite descubrir el funcionamiento de nuestro Buda íntimo”.

Estas últimas palabras dejan claro la relevancia que adquiere la meditación en el budismo zen (*zazen*), ya que es la técnica espiritual propuesta a fin de alcanzar el destino soteriológico de esta religión, el cual incluye trascender el dualismo, encontrar la verdadera identidad y realizar el destino sagrado del ser humano.

Budismo zen, cristianismo y ciencia

Como señalamos en la introducción, en la cosmovisión zen puede observarse una tensión entre continuidad y adaptación debido a la

persistencia de las doctrinas tradicionales del budismo y la necesidad de adaptarse a otras esferas de valor. Por ello, puede observarse una serie de afinidades con otros dominios simbólicos tales como el cristianismo, la física y la biología. Por una cuestión de espacio trataremos la cuestión sobre la base de algunos ejemplos paradigmáticos que ilustran esta interrelación (20).

Con respecto a los puentes simbólicos con el cristianismo, ya hemos mostrado que una de las estrategias frecuentemente empleadas por los maestros zen a fin de mostrar los paralelismos entre una y otra religión es el empleo del término “Dios” en su discurso cotidiano. Como señalamos anteriormente, la idea básica es que el Dios cristiano y el vacío o nirvana budista designan en última instancia la misma realidad, aunque en el zen se propone una visión de la deidad como la verdadera identidad de cada ser humano, que sólo puede encontrarse mediante una práctica meditativa. Otra estrategia es la valorización positiva de Jesús como un líder religioso que alcanzó un nivel de sabiduría similar al del Buda. No obstante, en este caso se objeta la idea de que el fundador del cristianismo sea el único “hijo de Dios” ya que, como mencionamos arriba, se cree que todos los seres son hijos de Dios o, dicho en el lenguaje nativo, poseen la naturaleza de buda. Veamos unas afirmaciones de Kosen Thibaut:

“El Maestro Deshimaru nos decía: cuando practicamos zazen, podemos comprender la experiencia de Cristo. Debemos comprender su mensaje y su compasión. Cristo deseaba que

cada uno realizara lo que él mismo realizó, que cada uno se convierta en el hijo de Dios, si usted se hace hijo de Dios, usted también debe asumir y tomar la responsabilidad de la imperfección de su mundo. Y es en esto que la crucifixión de Jesús toma todo su sentido. Asumió los pecados del mundo, hizo este sacrificio, para que el día en que cada uno de nosotros llegara a este reino del espíritu, al reino de su Padre, volviéndose verdaderamente su hijo único -sí, hubiera olvidado decir que Dios tiene seis mil millones de hijos y de hijas únicas-, que aquel día, decía, seremos acogidos y perdonados gracias al sacrificio que ha hecho Jesús por todos nosotros. Fue un acto heroico, generoso, magníficamente romántico y compasivo que se hizo en nuestro inconsciente cultural, el modelo absoluto.”

Además, en ocasiones los maestros zen afirman la equivalencia entre los Tres Tesoros del budismo (*Buda, dharma y sangha*) y la Santísima Trinidad del cristianismo (Padre, Hijo y Espíritu Santo), así como entre los bienes de salvación de ambas religiones, es decir, entre el paraíso y el nirvana. Sin embargo, el zen hace hincapié en que el paraíso de la tradición judeocristiana es realizable aquí y ahora y no en una existencia posterior a la muerte. Otra idea frecuente es que tanto el zen como el cristianismo -e incluso otras religiones- son expresiones de una verdad esencial compartida, pero que se diferencian en sus aspectos superficiales, históricos y culturales. Refiriéndose a este punto, el maestro Deshimaru sostiene: “Exteriormente son completamente diferentes. Pero en el interior profundo yo no

encuentro diferencias. Ambas religiones son interdependientes /.../ Esto nos conduce en esencia a una sola y única religión /.../ a veces mis conferencias tratan sobre el cristianismo. A veces me olvido del Buda y hablo solamente de Dios o de Cristo. En la base del budismo, del cristianismo, del islamismo, del judaísmo y del taoísmo hay cinco grandes iniciados. Debemos comprender las raíces. El zen es querer comprender las raíces de todas las religiones. El resto no es más que decorado.” (Deshimaru, 1992: 87).

En estrecha relación con lo anterior, dentro del mundo del zen es frecuente escuchar que la principal diferencia entre budismo y cristianismo no es soteriológica ni teológica sino, ante todo, metodológica. Desde esta perspectiva, el zen provee un método experimental para alcanzar el ideal cristiano.

Por otra parte, el budismo ha reclamado ser una religión compatible con una visión científica del mundo. Existen numerosas direcciones en las cuales dicha legitimación es efectuada. Por ejemplo, los maestros zen establecen frecuentemente paralelismos con la física, especialmente en lo que respecta a vincular el vacío budista (*ku*) con la concepción del mundo material como energía. Dice el maestro Kosen Thibaut:

“Buda es la raíz, la fuente de todas las existencias, de todo lo que se mueve en la tierra, de todo lo que se puede percibir, y Buda es tu verdadera naturaleza. Y es esto... Hay que volver a esta identidad, que no es una identidad porque es ku, es como en física moderna, física cuántica.”

En ocasiones, este tipo de argumentos que asocia el vacío budista con la perspectiva de la ciencia implica resaltar las diferencias con el concepto judeocristiano de Dios: “La fe cristiana consiste en creer en un Dios con entidad personal. Como ya lo he explicado, Dios designa el poder o el potencial cósmico, la energía fundamental e invisible. Pero todo esto no son más que palabras... Dios no puede ser comprendido en tanto que entidad sustancial. El cosmos en su totalidad está desprovisto de sustancia, lo cual ha certificado hoy día la ciencia moderna” (Deshimaru, 1982: 223). Y también: “En la civilización moderna la gente necesita base científica para creer en un Ser Supremo. Hay demasiados dioses, demasiados budas. La gente no se da cuenta de lo que esa actitud representa. Para los cristianos convencidos, como para los budistas convencidos, esto tiene significado. Pero en budismo, finalmente, se abandona la unión con Buda y se habla de ku, la vacuidad. Es más científico” (Deshimaru, 1992: 87).

Al mismo tiempo, la meditación misma a menudo es explicada en términos biológicos y fisiológicos. En otras palabras, el funcionamiento del buda íntimo mencionado en una cita anterior es expresado y racionalizado en términos científicos. Dice Thibaut: “*El aspecto fisiológico de la postura de zazen es muy típico, muy especial en el nivel de los músculos, del sistema nervioso - simpático y parasimpático- y también en lo que hace al funcionamiento del cerebro. Muchos estudios se han hecho en Japón, en la Universidad de Komazawa, en relación con el aspecto fisiológico del zazen*”. Su maestro,

Taisen Deshimaru, ponía especial acento en hablar de la meditación en términos científicos: “Si adoptamos la postura justa, tal como ha sido explicada por la enseñanza tradicional y si la mantenemos, podemos controlar completamente nuestro sistema nervioso autónomo que escapa a la acción directa de la consciencia. Este punto es muy importante para la fisiología. Ha quedado certificado por los neurólogos japoneses de la Universidad de Tokio. El antagonismo entre el sistema nervioso simpático y el parasimpático debe ser equilibrado por lo que se denomina homeostasis o regulación interna. Durante el zazen, esta homeostasis restituye las condiciones normales originales. El cerebro intelectual está puesto en reposo. El hipotálamo y el cerebro primitivo son verificados sin utilizar el pensamiento consciente, es decir, automática y naturalmente. El justo tono muscular y la costumbre que se adopta durante el zazen influyen en todo el cerebro. No aportan únicamente la calma cerebral, sino que proporcionan también el medio de controlar el calor del cuerpo, el metabolismo, la energía sexual, las funciones del estómago, el funcionamiento de los sentidos, el sueño. Todo esto es posible porque durante el zazen podemos controlar el hipotálamo /.../ Podemos decir que el zazen hace posible la obtención de la más elevada sabiduría contribuyendo simultáneamente al reforzamiento del hipotálamo y provocando la evolución conjunta del cerebro intelectual y del cerebro primitivo” (Deshimaru y Chauchard, 1995: 47-48).

Podemos observar cómo, mediante el empleo de un vocabulario científico, se explica

el funcionamiento y los resultados de practicar zazen. De este modo, el zen queda legitimado por toda la autoridad de la ciencia. Para finalizar este apartado, veamos la siguiente declaración de Thibaut, la cual resume de forma acabada la visión del mundo, del hombre y de lo trascendente en el zen, a la vez que ilustra cómo se ponen en juego una variedad de conceptos y paralelismos con el cristianismo y la ciencia:

“Cada entidad humana puede ser definida como una trinidad: el Padre, el Hijo, y el Espíritu Santo. No es muy budista todo esto. Digamos entonces: Dios, el alma, la personalidad, personalidad que comúnmente en el budismo se llama ego. Somos pues esta trinidad. ¿Por qué Dios? Porque somos la experiencia de Dios. No es necesario creer en Dios, llámelo como quiera, big bang si usted prefiere. Pero el hecho es que pasamos de la unicidad a la multiplicidad, a través del tiempo y del espacio y que ninguno de nosotros está separado de este origen único que se podría llamar Dios, si lo prefiere. Somos entonces, cada uno de nosotros, la experiencia de Dios mismo hasta los confines de la materia y de la complejidad de nuestra personalidad actual. Esta fabulosa aventura, esta fabulosa experiencia es la experiencia de Dios mismo desde el principio. Y debido a que el origen de todas las cosas es el mismo, somos cada uno una experiencia diferente del mismo Dios. ¿Qué es el alma? Diría que es nuestra memoria de la experiencia específica de Dios a través de nosotros, desde el origen. ¿Qué es el ego o la personalidad? Diría que es la última experiencia

de Dios que llega a encarnarse en la frecuencia hertziana más densa y a evolucionar en el seno de la materia, en un espacio-tiempo extremadamente lento. Pero justamente, así podemos sentir las flores y el gotear de los cuatro elementos, estar enamorados, e incluso broncearnos ¡ja, ja, ja, ja! ¡Qué programa! Para lograr esta experiencia, Dios utiliza un cuerpo. Un tipo de combinación ultra-sensorial, conectado a su vez a un ordenador central llamado cerebro. Al principio no es muy cómodo, pero así es. Y con el tiempo ya no podemos estar más sin esto. Cabe señalar que al nacer el cerebro está pre-programado (...) y si no aprendemos a romper el código estamos condenados a vivir en piloto automático toda nuestra vida. De hecho, este ordenador central es fabulosamente poderoso. Es normal, fue Dios quien lo concibió y mejoró, poco a poco, desde hace mucho tiempo. Si se lo utiliza correctamente, se puede hacer todo lo que Dios desea sobre este plano material. El problema es que al nacer el disco duro central del cerebro está virgen. Hay sólo algunos programas de base necesarios para un funcionamiento mínimo -comer, cagar, chillar,- luego los padres y el entorno social van a instalar las actualizaciones pero, de hecho, no tenemos ningún recuerdo anterior al nacimiento y hasta vamos a olvidar completamente lo que somos. Incluso acabamos por identificarnos totalmente con el mono. No, no es una broma, es el gran peligro de esta experiencia. Y a menudo se ven dioses reencarnar en círculo, vida tras vida, olvidando totalmente lo que son. Se vuelven como robots, con una pequeña conciencia básica pre-programada y, como suele decirse, perdieron

su alma por la eternidad. Sí, Dios también debe sobrepasar sus límites y aprender a amaestrar su humanidad y su materialidad. Entonces habrá cerrado el círculo y cumplido una obra magnífica (21).”

Conclusiones

Surgido hace unos dos mil quinientos años en la India, el budismo ha influenciado durante generaciones la forma en que creen, sienten y piensan millones de personas. En su encuentro con esta religión, Occidente ha tenido que revisar presupuestos tan fundamentales como la misma definición de lo que puede ser llamado religión: su fundador no es un dios ni un profeta, pero es venerado en millones de hogares de todo el mundo; su cosmovisión no es monoteísta, ni siquiera acepta la idea de un creador del universo, pero se dice que los dioses se sentaban a escuchar su enseñanza. En algunas de sus expresiones, el budismo hace hincapié en una soteriología elaborada y en diversas tecnologías espirituales para lograr la liberación del sufrimiento. En otras, pone acento en prácticas devocionales para adquirir méritos y una mejor reencarnación. En cualquier caso, dispone de un vasto corpus de enseñanzas que se recrea continuamente a sí mismo.

En nuestra indagación por el zen argentino hemos visto que esta enseñanza configura un mundo de significados, prácticas y representaciones compartidas, una constelación de símbolos en gran medida transmitidos a través

de palabras japonesas, de modo que éstas pueden considerarse como elementos indispensables para la comunicación y el entendimiento mutuo. Por ello, es importante pensar a los grupos zen como comunidades de habla o de lenguaje, ya que la asimilación del contenido de estos referentes es parte de las cosas que debe realizar una persona que se inicia en la meditación. En todo caso, podemos observar que se transmiten contenidos tradicionales en una modalidad informal y adaptada al contexto local que no requiere que sus adeptos se conviertan en eruditos. Todo el acento está puesto en la práctica de la meditación, en desmedro del estudio intelectual. En efecto, es posible sostener que el *dharm*a budista, tanto tradicional como moderno, tiene dos cometidos principales: en primer lugar afirmar que todos los seres poseen la naturaleza de Buda -y que dicha naturaleza implica la unidad con todo el universo-; en segundo lugar, alentar a las personas a que alcancen este conocimiento mediante una práctica espiritual.

Para sentar las bases de esta enseñanza el zen pone acento en el dolor, el sufrimiento y la insatisfacción que experimentan los seres humanos. No sólo pone en primer plano el sufrimiento social, la pobreza, el hambre y las guerras que imperan en el mundo, sino que también resalta la sensación de insatisfacción de aquellos que incluso han logrado una buena posición económica y reconocimiento social. Asimismo, el postulado budista de la impermanencia resuena fuertemente con la fugacidad, la movilidad y el cambio que caracterizan a una postmodernidad en la que todo lo sólido se desvanece en el aire

(Berman, 2000). Podemos afirmar entonces que su mensaje adquiere un atractivo particular en la época actual en la que el estrés, la crisis y la incertidumbre global se constituyen en problemáticas notoriamente acuciantes. Lo mismo sucede con su hincapié en la deconstrucción de la identidad subjetiva, considerada como una especie de ilusión funcional, efímera, mudable y opcional, en un mundo donde la identidad se reconstruye continuamente con múltiples pertenencias heredadas y escogidas.

La solución al sufrimiento que propone el zen no es novedosa, ya que la encontramos en la faceta mística de muchas religiones: el contacto directo con la dimensión sagrada, la experiencia directa, corporal, emocional y mental de un estado del ser trascendente en donde el hombre, al encontrar a Dios, se encuentra también a sí mismo. Pero a diferencia del misticismo occidental, en el que el acceso a la experiencia religiosa se deja en manos de la voluntad divina -o depende de las características excepcionales de un determinado individuo (22) el zen provee herramientas metodológicas integradas por diversas tecnologías del ser (23) que posibilitarían vivenciar lo numinoso. Además, el misticismo organizado y metodológicamente pautado de esta religión no requiere de la renuncia al mundo secular, la exclusión en comunidades religiosas escindidas del tiempo y el espacio profano, ya que su práctica es efectuada por sujetos que viven, trabajan e interactúan con el resto de la sociedad.

Por otra parte, su cosmovisión inmanente, en la que Dios no está separado del hombre

sino que constituye su ser esencial, es a menudo asociada simbólicamente con determinadas nociones del catolicismo a fin de establecer una serie de paralelismos y homologías. Así, la plasticidad simbólica de discurso zen posibilita que sea considerado como una opción válida por parte de sujetos con una amplia variabilidad en sus trayectorias religiosas, desde el apóstata más ferviente hasta el católico practicante ortodoxo. Asimismo, en sintonía con las ideas fundamentales de la Nueva Era, la mayoría de nuestros interlocutores afirman que las raíces de la crisis del mundo moderno son de naturaleza espiritual y que el cambio global sólo es posible por una transformación profunda en la subjetividad de cada ser humano. Al respecto, enfatiza el maestro Kosen Thibaut:

“La función del ser humano es transformarse en Buda. Ésa es su función, su necesidad. La verdadera función del humano es ser Dios. Pero nunca quiere ser Dios porque eso le da miedo, no está preparado para ser Dios. Entonces inventa a Dios, escribe la Biblia. Inventa todo eso para decir: “No, no, yo no soy Dios. Él es Dios, no yo”. Pone a Dios afuera porque tiene miedo de ser Dios. Yo creo, en cambio, que los hombres somos Dios, pero no sabemos cómo funciona ese Dios. Es algo que hay que aprender... Si en los próximos años el ser humano no se convierte en Dios, el mundo no va a durar mucho. Hay que aprender, entonces. Y esto es una obligación, no es una moda, una tendencia. Aprender a ser Dios es una obligación.”

Por ello, desde la perspectiva nativa, practicar zen no sólo habilita pensar un nuevo mundo sino también dar los pasos necesarios para hacerlo realidad. Para concluir, podemos afirmar que un motivo por el cual algunos argentinos sin antepasados orientales se interesan en practicar una disciplina espiritual que hunde sus raíces en el Japón medieval, radica en que esta posibilita repensar utópicamente tanto la tradición religiosa occidental como algunas nociones medulares de la modernidad. Ante la religión a la que se pertenece por adscripción, concebida como una serie de dogmas supervisados por un poder eclesiástico, hace hincapié en una espiritualidad escogida tras un proceso de búsqueda personal, practicada en comunidad y bajo la guía de un líder carismático. Frente a la separación entre la humanidad y Dios, proporciona tecnologías del ser que posibilitarían experimentar la identidad del ser humano y la dimensión trascendente. Desafiando la perspectiva que piensa la ciencia y la religión como dominios simbólicos incompatibles, reclama una autenticidad legitimada en la física y biología. De cara a la división cartesiana entre el cuerpo y la mente, afirma la unidad de ambos elementos, brindando así la visión de un ser utópico liberado del sufrimiento.

Notas

- 1 El budismo argentino presenta variaciones en cuanto al país de origen y a la escuela o doctrina que cada comunidad representa, lo cual hace al universo en

cuestión no sólo extenso, sino también variado. Si bien el Censo Nacional Argentino no pesquiza sobre cuestiones religiosas, podemos estimar que existen alrededor de 20.000 budistas en el país provenientes de distintas ramas de esta religión. Estos son individuos de etnias del extremo oriente que han migrado, pero también argentinos conversos sin antepasados orientales. Existen unos 3.500 migrantes, entre quienes unos 400 pertenecen de la escuela japonesa Jodo Shinshu; 2.500 de la coreana Han Ma Um y 550 de la Asociación Budista China en la Argentina. El budismo de conversos argentinos computa unos 16.500 practicantes: 11.000 de la organización de origen japonés Soka Gakkai; 4.000 de la escuela tibetana Kagyu Tchen Choling (Mallimaci, 2003); 500 de la línea de vipassana y 1.000 del zen japonés, según estimaciones propias.

- 2 «El sabio del clan de los Shakyas», Sidharta Gautama.
- 3 Realidad fenoménica, caracterizada por el sufrimiento a lo largo de una serie de reencarnaciones en alguno de los Seis Reinos de la Existencia: el reino demoníaco o el infierno, el reino de los espíritus hambrientos, el reino animal, el reino humano y el reino de los seres celestiales.

4	Como veremos más adelante, con frecuencia se identifica este vacío con la palabra “Dios”, pero sin atribuirle las características personales con las que se lo asocia dentro del cristianismo.		ubicado en Capilla del Monte, Provincia de Córdoba.
		13	Mano derecha del maestro, rol de autoridad dentro de los grupos zen.
5	Preguntas de los discípulos al maestro zen, realizadas y contestadas ante el resto de la sangha.	14	Trabajo voluntario realizado en el marco de la vida comunitaria. Se dice que es la “energía del zazen puesta al servicio de los demás”. El mismo es considerado como parte esencial del entrenamiento, y debe hacerse con plena atención y sin “espíritu de provecho”.
6	Enseñanza oral pronunciada por el maestro zen durante la meditación.		
7	Exposición de la doctrina, charla o conferencia del maestro a sus discípulos.		
		15	Vestimenta del monje zen de origen chino usada debajo del kesa y sobre el
8	Entrevista privada con el maestro.		
9	Impulso en la subjetividad hacia el despertar espiritual.	16	Manto del monje de forma rectangular cosido a mano de una forma transmitida tradicionalmente. Es un objeto sagrado del budismo zen.
10	Meditación zen que se realiza sentándose en un almohadón con las piernas en postura de loto o medio loto, la cabeza erguida, la nuca estirada y el mentón entrado. Los ojos hacia el suelo. La respiración es lenta y profunda, y se “dejan pasar” los pensamientos sin rechazarlos ni aferrarse a ellos.	17	Centro del cuerpo situado en el bajo
		18	“Maestro”, título de respeto. Se refiere a Taisen Deshimaru, maestro de Kosen Thibaut, quien introdujo el zen
11	Alusión a la letra de la canción “Lo quiero ya” de la agrupación de rock argentina Sumo.	19	Ceremonia de purificación.
		20	Para una discusión general sobre el tema, remitimos a la bibliografía que analiza la relación entre la cosmología budista y el cristianismo, la ciencia, la filosofía y la psicología (Callaway, 1976; Dumoulin, 1981;
12	El perro del templo Shobogenji, de la Asociación Zen de América Latina,		

- Handa 2009; Kennedy, 2003;Mc Mahan,2010; Metcalf, 2002; Muller,2004; Needelman, 1992; Riepe 1964; Suzuki y Fromm, 1996; Tweed, 2005; Usarski, 2009; Yong, 2008).
- 21 *Mondo* virtual disponible en: www.zen-deshimaru.com.ar
- 22 Al respecto, afirma Weber: “Los valores sagrados supremos, prometidos por la religión y que hemos considerado más arriba, no han sido forzosamente los más universales. No todos podían acceder al nirvana, a la unión contemplativa con la divinidad, a la posesión orgiástica o ascética de Dios (...) El hecho empírico, que para nosotros es importante, de que los hombres están diversamente calificados en sentido religioso, se encuentra ya en los comienzos de la historia de la religión”
- 23 Entendidas como “operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta, o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o
- Bowker, J.
2000 *Religiones del mundo*. Buenos Aires: El Ateneo.
- Callaway, T .
1976 *Zen way-Jesus way*. Tokyo: Charles E. Tuttle Co
- Carini, C.
2009 La estructuración ritual del cuerpo, la experiencia y la intersubjetividad en la práctica del budismo zen argentino. *Religião e Sociedade*, I (29).
2010 Ritual, tiempo y espacio sagrado en el budismo zen argentino. *AVÁ*,
- Deshimaru, T.
1982 *La práctica de la concentración: El zen en la vida cotidiana*. Barcelona: Teorema.
1992 *Preguntas a un maestro zen*. Barcelona: Kairos.
- Deshimaru, T. y P. Chauchard.
1995 *Zen y cerebro*. Barcelona: Kairos.
- Dragonetti, C.
1967 *Dhammapada: La Esencia de la Sabiduría Budista*. Buenos Aires: Ed. Sudamericana.
- Berman, M.
2000 *Todo lo sólido se desvanece en el aire: la experiencia de la modernidad*. México: Siglo XXI.
- Dragonetti, C. y F. Tola
1999 *El Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina: Saddharmapundarikasutra*.

- México: El Colegio de México.
- Dumoulin, H.
1981 Buddhism and Nineteenth-Century German Philosophy. *Journal of the History of Ideas*, 42.
- Eliade, M.
1988 *Yoga, Inmortalidad y Libertad*. Buenos Aires: La Pleyade.
- Foucault, M.
1990 *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós.
- Handa, F.
2009 Thomas Merton e o Zen Budismo: Contradições em tempos de crise do pensamento, atitudes e sonhos. *Revista Nures*, 12.
- Kennedy, R.
2003 *Espiritu zen, Espiritu Cristiano*. Buenos Aires: Estaciones.
- Mallimaci, F. (coord.).
2003 *Guía de la diversidad religiosa en Buenos Aires*. Buenos Aires: Biblos.
- Marcus, G.
1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annu. Revista Anthropol*, 24.
- McMahan, D.
2010 Buddhism as the Religion of Science: from Colonial Ceylon to the Laboratories of Harvard. In: Lewis, J. and O. Hammer (ed.) *Handbook of religion and the Authority of Science*.
- Metcalfe, F.
2002 The encounter of Buddhism and Psychology. En: *Westward Dharma: Buddhism Beyond Asia*. Prebish, C. and M. Baumann (editores). California: University of California Press.
- Muller, C.
2004 Zen Buddhism and Western Scholarship: Will the Twain Ever Meet? *Journal of Buddhist Studies* v. 9.
- Needleman, J.
1992 *El cristianismo olvidado*. Buenos Aires: Estaciones.
- Otto, R.
1980 *Lo santo. Lo racional y lo irracional en la idea de Dios*. Madrid: Alianza.
- Riepe, D.
1964 Discussion: Zen and the scientific outlook. *Philosophy of Science*, vol. 31, (1).
- Smith, H.
1963 El Budismo. En: James, E. O. (Dir.) *Historia de las Religiones*. Tomo II. Tercera edición. Barcelona:

Suzuki, D. T. y E. Fromm.

1960 *Budismo zen y psicoanálisis*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tweed, T.

2005 *American Occultism and Japanese Buddhism: Albert J. Edmunds, D.T. Suzuki, and Translocative History*. *Japanese Journal of Religious Studies*, 32 (2).

Usarski, F.

2009 *O budismo e as outras: encontros e desencontros entre as grandes religiões mundiais*. Aparecida-SP: Ideias e Letras.

Weber, M.

1996 *Sociología de la Religión*. Buenos Aires: Leviatán.

Weber, M.

1998 *Ensayos sobre sociología de la religión*. Tomo II. Madrid: Taurus.

Yong, A.

2008 *Tibetan Buddhism Going Global? A Case Study of a Contemporary Buddhist Encounter with Science*. *Journal of Global Buddhism*, 9.

recorrido por la doctrina del budismo canónico a fin de contextualizar la discusión. Segundo, analiza la enseñanza de los maestros zen locales, haciendo hincapié en sus concepciones ontológicas sobre la naturaleza de la realidad y en la doctrina de salvación que de ella se deriva. Tercero, rastrea la forma en que se establecen puentes simbólicos con esferas de valor tales como la ciencia y el cristianismo. Todo esto posibilita empezar a conocer las particularidades del universo de significados zen, y así comprender el interés de algunos argentinos por esta disciplina oriental.

Resumen

El artículo explora etnográficamente diversos aspectos de la cosmovisión de los grupos budistas zen argentinos desarrollados en las últimas décadas. Primero, efectúa un breve