



**INMOVILIDAD NÓMADA:  
Una mirada a las prácticas Zen en Colombia**

Requisito parcial para optar al título de :  
Magíster en Estudios Culturales

**ANA MARÍA LÓPEZ NAVARRO**  
**Director: Santiago Castro- Gómez**

**MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES**  
**FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES**  
**PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA**  
**2012**

PONTIFICIA UNIVERSIDAD JAVERIANA  
FACULTAD DE CIENCIAS SOCIALES  
MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES

RECTOR DE LA UNIVERSIDAD  
Joaquín Emilio Sánchez García, S.J.

DECANO ACADÉMICO  
Luis Alfonso Castellanos Ramírez, S.J.

DECANO DEL MEDIOUNIVERSITARIO (E)  
Luis Alfonso Castellanos Ramírez S.J.

DIRECTORA DEL DEPARTAMENTO DE ESTUDIOS CULTURALES  
Marta Cabrera

DIRECTORA DE LA MAESTRÍA EN ESTUDIOS CULTURALES  
Marta Cabrera

DIRECTOR DEL TRABAJO DE GRADO  
Santiago Castro-Gómez

Yo, Ana María López Navarro, declaro que este trabajo de grado, elaborado como requisito parcial para obtener el título de Maestría en Estudios Culturales en la Facultad de Ciencias Sociales de la Universidad Javeriana es de mi entera autoría excepto en donde se indique lo contrario. Este documento no ha sido sometido para su calificación en ninguna otra institución académica.

*Firma*

Ana María López Navarro  
8 de Febrero de 2012

Artículo 23 de la resolución No. 13 de julio de 1946:

“La universidad no se hace responsable por los conceptos emitidos por sus alumnos en sus trabajos de tesis, sólo velará porque no se publique nada contrario al dogma y a la moral católica, y porque las tesis no contengan ataques o polémicas puramente personales, antes bien se vea en ellas el anhelo de buscar la verdad y la justicia”.

## INDICE

INTRODUCCIÓN.....	8
CAPÍTULO I. EL CUERPO, LA GRAN RAZÓN.....	16
1. El cuerpo cartesiano, el cuerpo “normal”.....	17
El cuerpo existe.....	17
El cuerpo es un instrumento del pensamiento .....	18
El yo es agente invisible.....	18
El sujeto no es un cuerpo.....	20
2. El cuerpo enrarecido, los otros cuerpos.....	21
El yo: ficción normal y necesaria .....	21
Lo que puede un cuerpo .....	26
Entre los pliegues.....	28
3. De los sujetos a los procesos de subjetivación, del cuerpo único al Cuerpo sin Órganos .....	31
El triángulo foucaultiano: Poder -Verdad- Subjetividad.....	31
Individuo y Subjetividad.....	38
La vía del Cuerpo sin Órganos.....	41
CAPÍTULO II. LA VÍA DEL PÁJARO.....	45
1. El devenir de la práctica.....	46
2. Gyoji: La práctica cotidiana.....	50
3. Las prácticas nomádicas zen .....	55
Devenir imperceptible: Zazén.....	55
La práctica vertical: Kin Hin.....	65
Soy mi propio altar: Sampai.....	66
La casa del caracol: El Kesa.....	67
La actividad diaria: Samú.....	71

La voz sin voz: Kusen.....	73
Preguntar y responder: El mundo.....	75
Cocinarse a sí mismo: La Gen Mai.....	77
El arma de afinar el espíritu: Gassho.....	79
CAPÍTULO III. LOS PLIEGUES SUBJETIVOS .....	81
1. Prácticas, Dispositivos y Tecnologías.....	84
2. De pliegue en pliegue.....	87
Las artes de la existencia: Las tecnologías del yo .....	87
El arte de las artes: El gobierno de las almas .....	92
El gobierno sobre la vida: Anatomopolítica y biopolítica.....	96
Aprendiendo a surfear: Tecnología neoliberal de gobierno, máquina capitalista y Sociedad de Control.....	100
CAPITULO IV. UN LOTO QUE NACE EN EL FUEGO.....	109
1. La voz del valle: El discurso sin boca .....	110
2. La Tierra: Gen To, tierra misteriosa.....	114
Estriaje espacial.....	115
Estriaje habitual del tiempo .....	119
La dietética cotidiana.....	120
La económica .....	122
La erótica.....	123
El vestido, los accesorios y el corte de cabello.....	124
2.1 Tocar el corazón, ¡sesshin! .....	125
El tiempo y el espacio durante la sesshin.....	125
Ofrecer el alimento a todos los seres.....	126
Los juegos subjetivos.....	127
3. El doyo de Bogotá: An Gan, piedra de paso.....	130
4. La práctica en grupos y en casa.....	132
5. Agujeros tecnológicos.....	133
¿Una tecnología del yo? .....	134

¿Parte del poder pastoral? .....	135
¿Un dispositivo disciplinar? .....	137
El dispositivo zen de alisamiento entre la Sociedad de Control.....	139
6. El cuerpo, la Gran razón .....	141
APÉNDICE. INMOVILIDAD NÓMADA.....	142
BIBLIOGRAFÍA.....	145

## INTRODUCCIÓN

Si fuera el emperador  
De una isla desierta  
¡Qué agradable!

*Soseki*

Me senté en zazen por primera vez en el año 2007, en el doyo ubicado en el barrio La Soledad. Aquel día volví a sentir con atención cada parte de mi cuerpo: el cuello, la espalda, la cintura, el vientre. Estando en silencio pude escuchar mi respiración, las voces de mi mente dispersa, los sonidos de la calle; percibí de repente que había olvidado que era un cuerpo y que vivía día a día sin fijarme en éste: respiraba, caminaba y comía automáticamente. Zazen me invitó a reflexionar y a descubrir por qué olvidaba el cuerpo día a día y por qué, durante la meditación, la conciencia del cuerpo volvía combinada con tensión y dolor. Decidí iniciar entonces este recorrido vital y teórico hacia la comprensión del cuerpo, el modo como ha sido producido, los diferentes estratos que lo conforman y la posibilidad ética, estética y política de desplegar todas las potencias del mismo a través de la práctica de zazen y de las prácticas asociadas a éste.

Escribí *Inmovilidad nómada, una mirada a las prácticas zen en Colombia*, un texto dividido en cuatro capítulos que se titulan *El cuerpo, la Gran razón*; *La vía del pájaro*; *Los pliegues subjetivos*, y *Un loto que nace en el fuego*. Voy de la noción de cuerpo a las prácticas zen; de las prácticas a la red de tecnologías de subjetivación ante las cuales emergen esas prácticas, y del juego tecnológico al funcionamiento del dispositivo que las prácticas zen configuran.

En el primer capítulo, *El cuerpo, la Gran razón*, muestro la manera como se ha producido el cuerpo en los discursos filosóficos y cómo estos discursos producen al cuerpo occidental. Rastreo la noción de cuerpo en Descartes, Nietzsche, Deleuze, Guattari y Foucault:

El discurso filosófico occidental, a partir de Descartes, produce el cuerpo como un territorio ajeno, lejano, dado; frente a un sujeto pensante que puede actuar sobre el cuerpo como un instrumento. Esta visión del cuerpo emplea como criterio de verdad y como método la evidencia de lo pensado, evidencia que se caracteriza por ser ahistórica. A partir de Nietzsche la evidencia de estos supuestos es cuestionada mediante la introducción de la dimensión



histórica en la consideración del cuerpo y del sujeto. En Nietzsche, el yo es un proceso, una ficción necesaria, y el cuerpo es un efecto, el resultado del múltiple juego de fuerzas. Nietzsche desnaturaliza la postura cartesiana al pantear el carácter inmanente e histórico del cuerpo.

Encuentro en Spinoza un ataque a la idea del yo cartesiano como agente, de manera que el cuerpo ya no esté subordinado al alma. La posición spinoziana afirma la identidad de los dos, cuerpo y alma, y concibe el cuerpo en términos de potencias y afectos. Pensar el cuerpo como potencia le hace frente a la idea del cuerpo como un todo dado y definido, y permite asimilarlo a un juego, una promesa, un proceso y un devenir. Esta concepción reaparece en la postura de Deleuze quien, al pensar el cuerpo como pliegue, pone de manifiesto la mutabilidad del cuerpo, su devenir. En la concepción deleuziana del pliegue, el cuerpo se piensa como relación de fuerzas plásticas en contraposición a la idea del cuerpo como un estado. Esta consideración se alimenta de la idea dinámica del juego de fuerzas que aparecía en Nietzsche. Encuentro en Deleuze una postura que cambia la visión sobre la subjetividad, en la medida en que se concibe la interioridad como un pliegue, como una interiorización del exterior, una invaginación del afuera.

Gracias a la concepción del pliegue es posible abandonar la idea del sujeto cerrado en beneficio de la noción de procesos de subjetivación, de procesos de pliegue y despliegue de esa sola piel que es el cuerpo. Michel Foucault afirma que los procesos de subjetivación suponen una configuración determinada del poder y de la verdad. El sujeto cartesiano era, primordialmente, un sujeto de conocimiento, de verdad. El carácter estratégico de la verdad y la atención a su modo de producción mediante jugadas de poder fracturan la imagen del sujeto de conocimiento estático y revelan que se trata de un producto de prácticas discursivas y no discursivas. En virtud de esto, es posible estudiar la especificidad de los modos de producción de subjetividad y de desujeción, a partir del ejercicio de repliegue y gobierno de sí, que puede adoptar modalidades plásticas y estéticas.

Felix Guattari, por su parte, afirma que esos plegamientos que constituyen la subjetivación son de fabricación industrial, producciones de la máquina capitalista; pero, a pesar de esto, indica que es posible crear un horizonte autopoietico que permita la aparición de subjetividades delirantes.

Deleuze y Guattari, en *Mil Mesetas*, muestran que, más allá de la posibilidad de subjetividades alternativas o delirantes, existe la posibilidad del *Cuerpo sin Órganos*: implosión subjetiva, desestratificación radical, alisamiento del pliegue. Esta nueva posibilidad es anunciada y la filosofía habla *acerca* de ella, pero no *desde* ella; no la realiza técnicamente. Michel Foucault, especialmente en *La inquietud de sí* y en la *Hermenéutica del sujeto*, insiste en la necesidad de una técnica, de una práctica determinada, para intervenir en el nivel de la subjetividad. La apuesta del *Cuerpo sin Órganos* de Deleuze y Guattari indica poéticamente el camino hacia la desujeción, pero no propone las técnicas necesarias para llegar a ella. Podríamos decir que la actitud filosófica que inaugura Nietzsche está situada bajo el signo del león, el cual mina los fundamentos de lo heredado, socaba aquellas tradiciones que configuran nuestro modo de ver y nos limitan. El león crea la libertad para que otros puedan postular nuevos valores. El león descarga, ruga y rompe las nociones que mantenían atado al cuerpo a un yo o a un sujeto y abre el camino al niño. En efecto, el león no es todavía el niño; se hace necesario un camino de creación, un camino de práctica, una Vía, donde el propósito ya no es la lucha o el enfrentamiento con fuerzas, sino el dirigirse hacia otros modos de vida posibles.

En virtud de lo anterior, inicio el segundo capítulo, *La vía del pájaro*, reflexionando acerca de la noción de práctica desde Michel Foucault. La práctica es definida como lo que los hombres realmente hacen cuando hablan o cuando actúan y, siendo siempre manifiesta, no remite a algo fuera de ella. Me centro, a partir de esta idea inmanente de la práctica, en la práctica de zazen que emerge en Colombia a principios de los años noventa y sigue activa hoy. Zazen es introducido por André Lemort, a partir del contacto con la práctica que surgió en Francia en los años sesenta a instancias de Taisen Deshimaru. Por lo tanto, me detengo en una práctica específica que emerge en Colombia en los últimos veinte años, especialmente en Bogotá y Cachipay. Al afirmar que esta práctica emerge en Colombia, quiero decir que no considero que esta práctica haya sido “importada” desde Francia o Japón y que esté funcionando en medio de un determinado paisaje y ambiente colombiano que le sería ajeno. Tampoco considero que exista una práctica “original” zen, ni que los que nos sentamos en zazen hoy tan solo copiemos o traduzcamos una práctica “auténtica oriental”. La práctica que sigo día a día no es un ejercicio exótico proveniente de una cultura diferente a la mía, no tiene color local. Zazen, como todas las cosas que emergen, es un acontecimiento; aparece por azar, sucede donde sucede, no es particularmente chino, ni japonés. En Japón hay otra práctica que

responde al nombre de zen, pero a mí me interesa esta práctica que aparece en Bogotá y en Cachipay y que he denominado una práctica nomádica zen. Taisen Deshimaru y André Lemort son enfáticos en decir que el zen es *zazén*, una posibilidad del cuerpo humano. El zen que se vende hoy como una estética y que tiende a la elaboración de objetos y ambientes “zen” no es una práctica. Esta mirada localizada de la práctica emparenta mi trabajo con los Estudios Culturales, pues no postulo la existencia de un zen verdadero con el que pretenda comparar la práctica que emerge aquí. Considero que no hay nada fuera de la práctica y el análisis que despliegue es siempre consciente de la imposibilidad de ese “afuera”.

El aparato conceptual al cual recurro, en particular las categorías que crearon Deleuze y Guattari en *Mil mesetas*, no intenta traducir “el discurso zen” o el conjunto de conceptos “originales” zen; no es tampoco un intento de apropiación “occidental” de lo ajeno “oriental”. El discurso “original” zen no existe, así como tampoco existe “el zen”; no existe un canon fijo y definido. Tan solo existen los discursos de diversos maestros que expresaron, a partir de su experiencia y práctica, lo que consideraron que podría ser útil para las personas que practicaban con ellos. Por lo tanto, cada discurso está localizado y es estratégico en la medida en que depende completamente de las condiciones de su emergencia. Por esta razón, me centro en dos maestros: André Lemort, quien vive en Colombia desde 1990, y Taisen Deshimaru, maestro de Lemort. Encontré que determinadas categorías que dibujaron Deshimaru y Lemort resonaban con las de Deleuze y Guattari, y las usé a manera de *caja de herramientas*, de manera que me permitan desplegar una analítica de algunas de las prácticas zen en Colombia desde mi posición, experiencia, afectividad y práctica. En el segundo capítulo, entonces, describo las prácticas zen que he desarrollado haciendo parte de la *sangha* de Lemort y muestro cómo, por su técnica y telos, se emparentan, se complementan, y guardan como centro de referencia a *zazén*. El análisis me llevará a afirmar que estas prácticas operan sobre la subjetividad agujereándola, fisurando los estratos que la componen, deshaciendo el pliegue que he dicho antes que es la interioridad; razones que justifican el que las califique de nomádicas y que justifican también el uso de las categorías de Deleuze y Guattari que conciernen a la implosión de la subjetividad. Todos los maestros zen coinciden en afirmar que la raíz de los bloqueos que aparecen en el cuerpo y del estancamiento en las actividades mentales es la actitud de búsqueda de provecho y de huida del daño que es inherente al hecho de concebirse como un yo. Esta propuesta de los maestros zen resuena no sólo con el pensamiento filosófico de Deleuze y Guattari, sino también con otras tradiciones

espirituales y místicas. La resonancia entre miradas y actitudes no implica decir que éstas son iguales, sino todo lo contrario; al decir que resuenan afirmo que son diferentes y que se mantienen en su singularidad irreductible.

Las prácticas zen que identifiqué comparten técnicamente entre sí la conversión de la mirada o la atención silenciosa en sí mismo; la retirada *in situ*, *ausencia presente* o *anakoresis*; el carácter especular o la capacidad de verse a uno mismo en la práctica; la posibilidad de revelar cómo las fuerzas constitutivas del sujeto se vuelven sobre sí mismas, y la repetición constante o práctica cotidiana. Identifiqué como prácticas nomádicas zen el zazén o el devenir imperceptible, kinhín o la práctica vertical, samú o la actividad diaria, sampai o ser el propio altar, kesa o la casa del caracol, kusén o la voz sin voz, mondo o preguntar y responder, gen mai o cocinarse a sí mismo y gasho o el arma de afinar el espíritu.

Estas prácticas nomádicas zen no son insulares, no se dan aisladas, sino que están sujetas a un entramado tecnológico que analizo en el tercer capítulo, *Los pliegues tecnológicos*. Los cuerpos que practican han sido producidos, modelados y modulados, por prácticas y tecnologías que Foucault ha escrito con minuciosidad. Parto de mi propia experiencia como practicante para trazar y poner en juego las diversas tecnologías analizadas, siendo siempre consciente de que aquello que me ha subjetivado también ha subjetivado a otros. Considero que sólo si nos detenemos en los modos de estratificación, en cómo nos hemos constituido en lo que somos, será posible comprender en qué puede consistir la desestratificación. Por lo tanto, el interés de hacer esta analítica radica en hacer una *ontología del presente*, siguiendo a Foucault, pues se trata de pensar prácticas de libertad en medio de juegos tecnológicos que parecieran sujetarnos irremediamente. Concibo este capítulo como un diagnóstico que muestra, a manera de instantánea, las capas y pliegues que nos constituyen. Diseño entonces el siguiente mapa: las tecnologías del yo, el poder pastoral, la anatomopolítica y la biopolítica, la tecnología neoliberal, la máquina capitalista y la sociedad de control. Encuentro, en este capítulo, otro conjunto de resonancias entre el diagnóstico que hace Foucault y el que hacen Deleuze y Guattari, por lo que pongo a jugar las categorías de aquél con las de éstos. La noción de sociedad de control de Deleuze, resuena con el análisis de la tecnología neoliberal que hace Foucault. Finalmente, el panorama que dibuja este diagnóstico es que no habría afuera de la máquina capitalista, pues ésta captura desterritorializando. La alternativa política y ética de los sujetos se debate entre “aprender a surfear”, deslizándose de la manera más

cómoda posible en medio de las condiciones cambiantes, o decidir hacer máquina de guerra a través de prácticas nómadas que intervengan la raíz del funcionamiento de la máquina: el deseo.

Finalmente, en el capítulo *Un loto que nace en el fuego*, me detengo en la descripción de lo que he denominado el dispositivo zen de alisamiento, que consiste en la red de relaciones entre prácticas y la racionalidad que las atraviesa. Estudio un caso representativo del discurso que se emplea en la práctica, un discurso cantado, un discurso que es práctica en sí mismo, y no acerca de la práctica. Este discurso, el *Sutra del corazón*, es uno de los componentes del dispositivo zen de alisamiento. A continuación muestro el funcionamiento de varios nodos o puntos de confluencia de fuerzas, y me detengo especialmente en dos ambientes artificiales que nos permiten ver con minuciosidad el funcionamiento de una parte del dispositivo. Estos medios son el templo La Tierra y el doyo de Bogotá. En el caso de La Tierra me detengo en el estriaje espacial y temporal, la dietética, la económica, la erótica y la estética general del templo. Analizo también la manera como se alteran las dinámicas del templo durante una práctica de retiro o *sesshin* en relación con el estriaje habitual. Me interesa especialmente mostrar lo que el dispositivo hace con el cuerpo y, por lo tanto, con la subjetividad. Encuentro que, inicialmente, el dispositivo refuerza la producción de sujeto mediante un estriaje muy similar al disciplinar; pero esta producción de subjetividad es una estrategia para, a continuación, permitir que las fuerzas puestas en juego se vuelvan contra sí mismas y el sujeto se vea lanzado a la desujeción. En el caso del doyo de Bogotá, muestro cómo las diferencias en la permanencia y el grado de inmersión de los participantes dan lugar a efectos subjetivos menos firmes que los que se producen en el templo. Hago visible cómo los juegos de poder entre sujetos siempre están presentes en medio del dispositivo zen de alisamiento y cómo éste puede operar a pesar de esto, o incluso valiéndose precisamente de dichos juegos.

El dispositivo zen de alisamiento es aparentemente paradójico en la medida en que alisa mediante una propuesta de estriaje, de disposición y dirección. Justamente cuando el dispositivo estría con rigor a través de la práctica intensiva de zazén y el control de cada actividad, cada espacio y tiempo, se hace inevitable soltarse, desujetarse, desgobernarse, lanzarse al espacio liso.

Tras describir el dispositivo, muestro las diferencias de funcionamiento con las tecnologías del yo y encuentro que, aunque el dispositivo hace uso de tácticas, técnicas y estrategias de las tecnologías del yo, el telos es diferente en la medida en que éstas tienen como fin el gobierno y la producción de un sujeto estético, y aquél busca el desgobierno y la eliminación del sujeto. En relación con el poder pastoral, muestro que su centro consiste en delegar la propia potencia en un pastor y anular la voluntad, mientras que las prácticas zen proponen hacerse cargo de sí mismo y dirigirse hacia la raíz de surgimiento de la subjetividad, en lugar de modificar la manera de desear. En relación con el poder disciplinar, aunque en las prácticas zen se encuentran reglas y modos similares a los de la disciplina, el telos resulta ser completamente contrario, porque la disciplina busca crear un sujeto productivo, bien organizado y listo para ser útil a una instancia determinada, mientras que en las prácticas Zen, se tiende hacia la desujeción completa y la práctica de la libertad. Si en la disciplina el cuerpo se fragmenta y cada parte es entrenada para ser eficiente y eficaz, en las prácticas zen más bien se escucha al cuerpo, se le permite mostrar, indicar y denunciar lo que lo atraviesa para, finalmente, soltarlo. Por último, atiendo a las posibilidades de funcionamiento del dispositivo Zen de alisamiento en medio de la sociedad de control y la máquina capitalista. Encuentro que las prácticas nomádicas constituyen una alternativa real a las limitadas perspectivas abiertas en la máquina capitalista. El estudio del funcionamiento de la máquina capitalista, la inexistencia de su afuera, ha planteado la pregunta por cómo sería posible vivir de una manera no capturable; si el capitalismo desterritorializa todo, ¿cómo salir de lo que no tiene afuera? El análisis del modo de captura capitalista muestra que éste consiste en atrapar la dirección de las diferentes líneas de fuga. Todas las líneas de fuga tienen una dirección de huida, un *hacia* al que tienden. Esta dirección es lo que hace posible su captura, su incorporación. Las prácticas zen, en la medida en que tienden hacia la no tendencia, en la medida en que constituyen una actitud dirigida a la no actitud, propiamente carecen de dirección, de *hacia*, y son, por lo tanto, incapturables por la máquina capitalista. Insisto en que esta incapturabilidad la afirmo de las prácticas zen que describo y no de las técnicas de superación personal *new age* o de las tendencias en decoración que también usan el nombre zen y que no considero incapturables. Si resulta, de este modo, que las prácticas Zen tienen la potencia de ser una alternativa de vida a la monotonía capitalista que lo captura todo, entonces, una presentación de dichas prácticas ciertamente constituye una apuesta ética y política, en la medida en que esta posibilidad de diferencia toca a los otros, a todos los otros, pues lo que se propone en estas prácticas no es jamás un aislamiento solipscista, sino todo lo contrario.

Los Estudios Culturales buscan estudiar y crear alternativas políticas ante la uniformidad de la red de poder que parece dominar de manera absoluta todos los aspectos de la vida. Presento un este trabajo de investigación una apuesta micropolítica que, teniendo como fin la disolución de todos los estratos que conforman la subjetividad, agujerea efectivamente la red de poder dominante. Encuentro que las relaciones y tensiones de poder se inscriben siempre en el cuerpo y operan en el nivel del deseo, la voluntad, la atención y la memoria. Por esta razón una práctica “espiritual”, que normalmente se concibe como alejada de lo político, puede fisurar las relaciones de poder y crear nuevos modos de vivir.

Es recurrente hablar acerca de la manera como la máquina capitalista captura todo. Para los Estudios Culturales es importante prestar atención a la posibilidad de emergencia, en medio de la red de poder, de relaciones con la subjetividad (incluyendo su disolución) que no estén destinadas a la captura.

Asumo el cuerpo como un camino, una Vía, y el cuerpo en zazen como la posibilidad ética y estética de agujerear las redes densas que nos sujetan. Asumo el cuerpo y su *gran razón*, como una piel de inscripción del poder, siempre susceptible a la borradura; como el pliegue que puede templarse, como la potencia de ser cuerpo sin cuerpo o Cuerpo sin Órganos. Devenir nómada significa: en la inmovilidad, desplegar todas las intensidades. Viajar *in situ*, hacer desierto en el centro de Bogotá, en el centro del barrio, en el centro de la vida; inhalar y exhalar, sentarse en zazen.

## CAPITULO I

### El cuerpo, la Gran razón

Ametrallamiento de la superficie para trasmudar el  
apuñalamiento de los cuerpos.  
¡Oh! Psicodelia

*Gilles Deleuze*

Asumo el cuerpo como potencia creativa, como plasticidad pura, como juego de fuerzas, como materialidad atómica. Por eso, he trazado un mapa que conecta entre sí aquellas posturas filosóficas y de pensamiento que asumen el cuerpo en su dimensión inmanente, altamente críticas con otras que producen el cuerpo como parte de una dupla: *physis* vs. *nomos*, cuerpo vs. alma, sentidos vs. razón, o las que lo piensan como contenedor de alguna sustancia, delimitado por la idea de individuo e imposible de ser principio de verdad por su carácter mutable y efímero. Considero que en nuestra tradición política, religiosa y cultural ha primado esta segunda postura, donde el cuerpo es la superficie de una interioridad más importante y trascendente, llámese alma, espíritu, conciencia o razón; aún más, pienso que esta postura nos ha llevado a ser ajenos a nosotros mismos, a olvidar las potencias creativas del cuerpo, a sentirnos totalmente diferenciados del mundo que supuestamente nos rodea, a hundirnos en la moral judeocristiana de la culpa y el resentimiento, en últimas, a ser ciegos, ajenos, lejanos e indiferentes al cuerpo.

¿Qué tiene que ver esta preocupación con una tesis de grado que se detiene en una mirada a las prácticas nomádicas zen en Colombia? Pues bien, sólo si comprendemos cómo el cuerpo ha sido construido discursiva y prácticamente por la mirada clásica filosófica occidental, podemos lanzarnos a ver las posibilidades de *transvaloración*, *dilución* o *derretimiento*, como es la apuesta de las prácticas zen, donde se quiebra la integridad corporal, se desbarata, se desintegra el cuerpo único, cerrado, orgánico, logocéntrico e instrumental de la tradición. Aún más, considero que detenerse a pensar qué es o qué puede ser un cuerpo, nos lleva a una problemática aún más profunda: ¿cómo me pienso? ¿cómo interpreto lo que soy hoy, en este momento? ¿soy un cuerpo, un individuo, un sujeto, un yo? ¿qué tipo de prácticas vivimos y somos, a veces sin ser plenamente conscientes?



Trazaré entonces un tejido que se detendrá en primer lugar, y esta será la trama principal, en la emergencia del cuerpo y el sujeto cartesiano, pues considero que es Descartes quien enmarca y define el cuerpo como lo otro de la razón, condenándolo a ser el límite, el gran problema, para el despliegue pleno del conocimiento. En segundo lugar surgirán varios hilos que contestarán a la visión cartesiana: Leibniz, Spinoza, Nietzsche y Deleuze, diseñarán la urdimbre de críticas y contra argumentos a la mirada cartesiana. En un tercer momento me detendré en las categorías sujeto y subjetividad en Foucault, Guattari y Deleuze, quienes nos abrirán las puertas para pensar el *Cuerpo sin Órganos* y su relación la práctica Zen.

### 1. *El cuerpo cartesiano, el cuerpo “normal”*

Vivimos lejos del cuerpo. Vivimos lejos del cuerpo en la medida en que vivimos como si fuéramos algo que puede alejarse de él. Ha llegado a ser evidente que está entre nuestras posibilidades acercarnos o estirarnos hacia el cuerpo, rehuir su materialidad, su finitud, el darse del cuerpo, usar el medio de la experiencia como puente hacia el continente extraño. Nuestra posición hacia el cuerpo es tener una posición, vivir en la extrañeza. ¿Qué es esa extrañeza inmediata? ¿Qué es eso que pretendemos ser y que se declara ajeno al cuerpo que lo acompaña, que lo soporta, que lo obstaculiza? La evidencia que ha llegado a ser el cuerpo, y que hemos llegado a ser, es completamente opaca, oscura, vaga.

Esta oscuridad, este ocultamiento que tomamos por una evidencia, tiene un correspondiente teórico en la historia de la conciencia filosófica occidental. Existe una posición conceptual que podemos llamar hegemónica en la medida en que corresponde de manera muy precisa a la gama de experiencias que la mayoría de seres humanos tiene del cuerpo y de sí mismos, de ser un *sí mismo*. Esta postura conceptual abre un horizonte de posibilidades de existencia dentro del cual vivimos. Se trata de la postura conceptual que llamamos cartesiana. ¿Cuáles son los rasgos que componen esta visión del cuerpo que llamamos cartesiana?

*El cuerpo existe*

En la visión cartesiana del cuerpo, éste se concibe como lo dado inaccesible. La materialidad se da siempre completa, pero siempre permanece en la distancia. Lo dado del cuerpo lo mantiene en una especie de inaccesibilidad. Es siempre lo otro, aquello que debe ser procesado

para poder ser asumido. El proceso al que el cuerpo debe someterse es su interiorización, es decir, su descorporalización, su traducción a un medio no corporal, el del conocimiento. Mientras el cuerpo siga siendo lo que es, permanecerá velado. La afirmación de su existencia implica la afirmación de su inaccesibilidad.

*El cuerpo es un instrumento del pensamiento*

De entre las dos substancias, cuerpo y pensamiento, el yo se identifica como pensamiento: “Pienso luego soy”. Las relaciones entre el sí mismo-pensamiento y el cuerpo son opacas. No hay puentes que permitan afinar la presencia del yo en el cuerpo. Nada en el pensamiento delata la presencia del cuerpo, que se convierte en una verdad nunca traicionada por la expresión, el gesto, el grito. El pensamiento nunca está allí. No obstante, la evidencia que tiene el sí mismo de ser pensamiento lanza una nueva luz sobre el funcionamiento del cuerpo. La luz que delata al pensamiento detrás del cuerpo nunca se encuentra en los rasgos ni en el funcionamiento del cuerpo mismo, no estará en el brillo de los ojos; la luz que muestra al pensamiento siempre viene desde adentro, es la experiencia del pensamiento como *sí mismo*. Sólo esta luz, esta certeza de pensamiento que sólo existe para el mismo pensamiento, situará al cuerpo más allá del automatismo y lo pondrá al servicio de otra cosa, establecerá la fe en el sentido del movimiento, impregnará al gesto de la huella de algo más. El bisturí puede cortar capa tras capa de cuerpo y encontrará siempre lo mismo: mecanismo estúpido, pero la certeza de pensamiento del sí mismo transforma al cuerpo en un instrumento del pensar, en un vehículo. El pensamiento además de capturar, enrejillar, limitar la vasta experiencia del *sí mismo*, se posiciona como el rey que dirige al cuerpo, sin importar qué universos de piel y carne pueda ser o desplegar el cuerpo. El pensamiento, sólo el pensamiento, importa.

*El yo es un agente invisible*

El yo cartesiano se descubre y obtiene la certeza de sí mediante su operación como agente pensante. El yo se descubre como algo que hace algo. Sólo se delata en su actuar, como aquello que permanece invariable en medio del cambio de lo actuado. El yo, identificado con el pensamiento, se establece como agente, como fuente de la operación del pensamiento; pero nunca se muestra más que en sus efectos. El yo cartesiano no tiene de sí más que un atisbo a través de inferirse a partir de la postulación de un agente detrás del funcionamiento del pensar.

Una vez establecida esta inferencia es posible multiplicar las inferencias y ampliar la postulación del agente incluso detrás de las operaciones del cuerpo. La necesidad misma de un agente detrás de la operación, fuente del descubrimiento del yo como pensar, nunca es cuestionada, sino que es asumida como natural y constituye la fuente de la mitología del yo cartesiano. Nunca cuestionamos cómo funciona, de qué se vale, qué hace el que ejecuta la operación del pensar, simplemente se acepta su realidad.

Así, en la concepción cartesiana del cuerpo, definido a partir de sus relaciones de diferenciación con el pensamiento, nos encontramos con una doble inaccesibilidad: Inaccesibilidad del pensar hacia la extensión, es decir, incomprendibilidad de lo que por definición pertenece a un dominio ajeno, de lo que, literalmente, es una sustancia diferente a aquella que siempre habla cuando el hablar ocurre, a aquella que comprende. Inaccesibilidad también del pensar con respecto a sí mismo, al depender de la suposición de un pensante que nunca se observa, que nunca se encuentra, que no tiene espejo diferente a las huellas que proyecta en las operaciones mismas del pensar.

Este cuerpo cartesiano es el cuerpo con el que podemos relacionarnos, puesto que no lo somos. Es el cuerpo que tenemos, que estudiamos bajo el signo del funcionamiento. Es un territorio extranjero en medio del cual estamos lanzados, sin que este estar lanzado llegue nunca a ser una comunión. Es el cuerpo sin voz, el cuerpo que sólo puede tener voz en la medida en que se preste como máscara a la expresión del interior, es la fachada que manifiesta lo que no puede nunca manifestarse, es lo que está allí en lugar del pensar secreto, es un pobre sustituto, es el cuerpo cadaver.

Consideraba en primer lugar que poseo rostro, manos y toda esta máquina está compuesta de huesos y carne, tal como aparece en un cadaver, a la cual designo con el nombre de cuerpo. Consideraba así mismo que me alimentaba, caminaba, sentía y pensaba y refería todas estas acciones al alma [...] Por cuerpo entiendo todo aquello que puede estar terminado por alguna figura, que puede estar comprendido en algún lugar y llenar un espacio de tal suerte que todo otro cuerpo quede excluido; que puede ser sentido por el tacto, o por la vista, o por el oído, o por el gusto, o por el olfato; que puede ser movido de diversas maneras, no en verdad por sí mismo, sino por algo ajeno por lo cual sea tocado y cuya impresión recibe, pues de tener poder de moverse por sí mismo, como también de sentir o pensar de ninguna manera que perteneciera a la naturaleza del cuerpo (Descartes, 1997: 53-54).

El cuerpo en Descartes es consistente, substancial, dado, completo y estable en su determinación por leyes. Un *organismo*<sup>1</sup>, designado a cumplir estas o tales funciones que se pliegan a las leyes de la física. Es el cuerpo independiente, tranquilizador, establecido. Es el cuerpo integrado al conjunto de todos los demás cuerpos, incluidos los cuerpos animales. Este cuerpo-animal, cuerpo-piedra, cuerpo-planta es tranquilizador en la medida en que el antiquísimo peligro de resbalar en la animalidad queda conjurado desde el momento en que no somos un cuerpo, sino una materia pensante, un sujeto de conocimiento, un yo.

El término *sujeto* deriva de la palabra latina *subjectum*, la cual está compuesta por la preposición *sub*, que significa *debajo de*, y el participio perfecto de *iaceo*, un verbo que significa arrojar, poner; su participio de perfecto será entonces *lo arrojado, lo puesto*. *Subjectum* significa *lo puesto o arrojado debajo*, es decir lo que está a la base. En los griegos la traducción de *subjectum* sería *hypokeimenon*: el ser de las cosas, y el *ser* sería, *ousía*, lo permanentemente presente, lo invariable de las cosas; lo que está a la base es entonces el ser, siempre presente, que sostiene la cosa. Los medievales por su parte traducen *ousía* a *substantia*, substancia. Por lo tanto la noción de *sujeto* procede de esta noción de permanencia y absoluto, yaciendo inamovible en el fondo del ser. El sujeto cartesiano, entonces, no sólo es fijo y substancial sino que tiene la fabulosa propiedad de conocer el mundo que lo rodea, los objetos que observa.

El cuerpo cartesiano existe como una unidad dada y cerrada, bien definida, con bordes nítidos que dependen de las leyes de su producción, leyes que no admiten excepciones. El sujeto conoce su cuerpo por ser predecible, integrado, compuesto y bien ordenado. El hecho de ser compuesto, de tener partes, señala en dirección de su unidad; su reducción a consistir siempre en diversos modos de la extensión, por debajo de la variedad de las formas o funciones, establece la monotonía de lo corporal.

---

<sup>1</sup> A propósito del *organismo* Gilles Deleuze y Félix Guattari lo oponen al *cuerpo sin órganos*. El organismo corresponde a la organización del cuerpo, es decir el cuerpo no está naturalmente organizado, en realidad el cuerpo tiende hacia el *cuerpo sin órganos*, que es sólo intensidades, flujos, deseo. El organismo es la jerarquización del cuerpo, la tiranía que dice esto ve, esto come, esto acaricia, pero en realidad según Deleuze y Guattari el cuerpo es puro campo de inmanencia, pura experimentación donde no hay órdenes ni jerarquías. Sobre *¿Cómo hacerse un cuerpo sin órganos?* ver Deleuze y Guattari, 1997: Capítulo 14.

## 2. *El cuerpo enrarecido, los otros cuerpos*

Esta noción cartesiana del cuerpo dependía, a partir del principio metodológico de la claridad y distinción, de la evidencia. Era evidente que el cuerpo era esto y que el yo o sujeto pensante era aquello. Esta evidencia, para poder ser tal, debería tener las características de una ley de naturaleza, es decir, ser eterna, invariable, verdadera y, como herencia platónica<sup>2</sup>, buena: “La voluntad siendo por sí misma indiferente se extravía muy fácilmente y elige lo falso por lo verdadero y el mal por el bien, lo cual hace que yo me engañe y peque” (Descartes, 1997: 91). La crítica de la noción cartesiana de cuerpo parte del cuestionamiento a la evidencia básica de la sustancialidad del yo y el cuerpo. El rasgo por el que se abrió la brecha para poner en tela de juicio la sustancialidad de la experiencia del *sí mismo* es el de su inmutabilidad, su eternidad. Reintegrar el cuerpo y el pensamiento al torrente de lo que se produce, de lo que emerge, de lo que surge, reintegrarlo al conjunto de lo que acontece, será el camino por el que se desbarata la evidencia de la que depende la mirada cartesiana sobre el cuerpo.

### *El yo: ficción normal y necesaria*

Nietzsche en la *Genealogía de la Moral*, al explicar la emergencia de la *mala conciencia*, afirma que el hombre en su momento salvaje era pura superficie, puro exterior; afecciones como la furia, la rabia o la crueldad transitaban por él sin anclarse en ningún lugar. Ante una afrenta, aquel hombre salvaje se enfrentaba a su agresor e intentaba saldar la ofensa cuerpo a cuerpo, cara a cara, no había intermediarios, ni aplazamientos; el hombre salvaje vivía el ahora de sus afectos. Pero este hombre salvaje y nómada fue domesticado y sedentarizado, *el aparato de Estado* le arrebató la posibilidad de ser justiciero, fuerte, animal; su poder de lucha

---

<sup>2</sup> Es importante tener en cuenta esta herencia: En la concepción griega del periodo homérico el cuerpo y el alma no se separaban o diferenciaban propiamente. El alma en los griegos, la *psiqué* (*psyché*) era aliento o impulso vital. En el momento de la muerte, la psiqué se desprendía del cuerpo yendo al Hades o mundo subterráneo de las sombras y vivía eternamente allí en forma de fantasma, espejismo o aliento. En Platón el alma empieza a tener relaciones complejas con el cuerpo, si el alma no se cuida entra en contacto con la materia más burda y sus pulsiones más burdas, desciende al cuerpo. El cuerpo empieza a ser el lugar de los afectos vulgares y mundanos, la pesadez y la caída, la limitación y el aprisionamiento del alma. Platón entonces es el primero en anunciar una vía de retorno del alma a su condición natural, es decir el dominio de lo superior sobre lo inferior, de lo ligero sobre lo pesado, de lo racional sobre lo sensual, pues la posibilidad justa del alma es separarse, gobernar el cuerpo, no seguirlo. El alma tiene la capacidad de razonar y se ve conceptualmente, los sentidos proveen datos no confiables, por lo tanto es tarea del hombre, no descender al universo del cuerpo sino seguir el camino más confiable y perfecto: el del alma. Para las transformaciones de la noción de alma en los griegos, Cf. Rhode, 2006.

cara a cara y su ira ante la ofensa fueron gobernados y apaciguados. El *aparato de Estado*<sup>3</sup> dirían Deleuze y Guattari, debilitó los instintos del hombre salvaje e hizo que poco a poco se fueran hacia él mismo generando un *adentro*, una interioridad que se estanca y pudre deviniendo *mala conciencia y resentimiento*.

Todos los instintos que no se desahogan hacia fuera se *vuelven hacia dentro*- esto es lo que yo llamo *interiorización* del hombre: únicamente con esto se desarrolla en él lo que más tarde se denomina su “alma”. Todo el mundo interior, originariamente delgado, como encerrado entre dos pieles, fue separándose y creciendo, fue adquiriendo profundidad, anchura, altura, en la medida en que el desahogo del hombre hacia fuera fue quedando *inhibido*. Aquellos terribles bastiones con que la organización estatal se protegía contra los viejos instintos de la libertad –las penas sobre todo cuentan entre tales bastiones- hicieron que todos aquellos instintos del hombre salvaje, libre, vagabundo, diesen vuelta atrás, se volvieran *contra el hombre mismo*. La enemistad, la crueldad, el placer, en la persecución, en la agresión, en el cambio, en la destrucción –todo esto vuelto contra el poseedor de tales instintos: *ése* es el origen de la “mala conciencia”. (Nietzsche, 2009b: 109)

En efecto todas las *afecciones* que atravesaban ése territorio desierto, ésa pura piel, ése hombre nómada, se iban enfermando, formando un nido de fuerzas entre piel y piel; los afectos no podían seguir circulando y se fueron en contra el cuerpo mismo que las padecía.

Pero con ella – la mala conciencia- se había introducido la dolencia más grande, la más siniestra, una dolencia de la que la humanidad no se ha curado hasta hoy, el sufrimiento del hombre *por el hombre, por sí mismo*: resultado de una separación violenta de su pasado animal, resultado de un salto y una caída, por así decirlo, en nuevas situaciones y en nuevas condiciones de existencia, resultado de una declaración de guerra contra los viejos instintos en los que hasta ese momento reposaban su fuerza, su placer y su fecundidad. (Nietzsche, 2009b: 110)

Nietzsche cuestiona a lo largo de su obra la creencia en un yo o un sujeto, de una sustancia, dándole importancia al cuerpo como *la gran razón*. En una concepción nietzscheana del cuerpo, éste es el resultado de un juego y pugna permanente de fuerzas activas y reactivas. Entendiendo las fuerzas activas como las que generan efectos a partir de la afirmación de sí mismas y moldean o modulan el entorno como una consecuencia de su despliegue; las reactivas en cambio, actúan o generan efectos partiendo de la negación de un efecto recibido, por lo tanto su entorno es lo que dispara la acción, no la afirmación de sí mismas. El cuerpo nietzscheano es una sumatoria de vectores, es decir un sentido, una dirección de acción; cada uno de los vectores puede tener un carácter activo o reactivo pero la sumatoria a su vez

---

<sup>3</sup> El *aparato de Estado* en Gilles Deleuze y Félix Guattari, procede por Uno-Dos, distribuye las distinciones binarias y forma un medio de interioridad (Deleuze, *Mil mesetas* 360). El *aparato de Estado* funciona en relación a la *máquina de guerra*, el primero como el ajedrez juega de manera binaria, captura, codifica, territorializa, organiza, encasilla, es la *polis*; la *máquina de guerra* por el contrario es el *go*, juega sin estrategia, tiene multiplicidad de movimientos, descodifica, desterritorializa, crea desierto, es el *nomos*. Más sobre el tema en Deleuze y Guattari, 1997: Capítulo 12: Tratado de nomadología: La máquina de guerra.

termina teniendo un sentido que puede ser primordialmente activo o reactivo. No hay unidad, ni esencialidad, ni una sustancia que se manifieste “a través” del cuerpo. El cuerpo es tan solo un efecto, un resultado, no permanente, de la lucha de fuerzas. El cuerpo es producido a partir del tipo de fuerzas que se encuentran, se mueven, pugnan, se debilitan o se fortalecen.

“¿Qué es el cuerpo? Solemos definirlo diciendo que es un campo de fuerzas, un medio nutritivo disputado por una pluralidad de fuerzas. Porque, de hecho, no hay “medio”, no hay campo de fuerzas o de batalla. No hay cantidad de realidad, cualquier realidad ya es cantidad de fuerza. Únicamente cantidades de fuerza, “en relación de tensión” unas con otras, para obedecer o para mandar. Lo que define un cuerpo es esta relación de fuerzas dominantes (activas) y fuerzas dominadas (reactivas)” (Deleuze, 2008: 60)

“‘Cuerpo soy yo y alma’ – así habla el niño ¿Y por qué no hablar como los niños? Pero el despierto, el sapiente, dice: cuerpo soy yo íntegramente, y ninguna otra cosa; y alma es sólo una palabra para designar algo en el cuerpo” (Nietzsche, 2009a: 64). ¿Qué implica pensar que *soy cuerpo íntegramente*? Que todo se une y es en el cuerpo, eliminándose la idea de alma trascendente o metafísica, para llevar todo al mismo plano, el corporal de la inmanencia, el mismo papel que permite el *pliegue*. Nietzsche asume un todo en la misma superficie, igualando dimensiones, derrumbando la idea de un *más allá* del cuerpo, proponiendo un gran y único sentido: “El cuerpo es una gran razón, una pluralidad dotada de *un único* sentido, una guerra y una paz, un rebaño y un pastor” (Nietzsche, 2009a: 64). El cuerpo es principio de verdad: “El fenómeno corporal es el más rico, el más evidente, el más palpable” (Nietzsche, 2008: 161). El cuerpo es lo inmediato que permite ver directamente, los sentidos no engañan, al contrario, son lo único efectivo y real. Alma, interioridad, sujeto, son ficciones que nos roban la confianza en el cuerpo. “Tener fe en el cuerpo es más importante que tener fe en el alma; esta última nació de la observación anticientífica de las agonías del cuerpo. (Algo que abandona a este. Creencia en la verdad del sueño)” (Nietzsche, 2008: 107).

*Espíritu y yo*, por su parte, no son ni causa, ni sustancia del cuerpo, tan solo son instrumentos: “Instrumento de tu cuerpo es también tu pequeña razón, hermano mío, a la que llamas “espíritu”, un pequeño instrumento y un pequeño juguete de tu gran razón. Dicen “yo” y estás orgulloso de esa palabra. Pero esa cosa aún más grande, en la que tu no quieres creer, - tu cuerpo y su gran razón: ésa no dice yo, pero hace yo” (Nietzsche, 2009a: 64). *Hacer yo* compromete una acción que depende del cuerpo; el yo por lo tanto, es una producción corporal, una ficción que necesita ser en el cuerpo, una ficción que por sí sola desaparecería,

que no está detrás del cuerpo haciéndolo actuar, ni tampoco fuera y al estilo marioneta moviéndolo a través de hilos, pero que en últimas no es más que una ficción, una ilusión del lenguaje. Nietzsche sustenta una mirada totalmente diferente a la cartesiana, la cual asume la realidad de un *yo* que hace, un *yo* sustancia que efectivamente piensa, actúa y se vale del cuerpo.

“Si se piensa, es que hay algo que piensa”: a esto puede reducirse la argumentación de Descartes. Pero esto equivale a admitir como verdadero “a priori” nuestra creencia en la idea de sustancia. Decir que, cuando se piensa, es preciso que haya algo que piensa, es un poco la formulación de un hábito gramatical que atribuye a la acción un actor. Aquí anunciamos, resumiendo, un postulado lógico metafísico, sin contentarnos con comprobar... Mientras que por el camino de Descartes no se llega nunca a una certidumbre absoluta, sino solamente a un hecho de creencia muy pronunciada. (Nietzsche, 2000: 338)

En efecto, creer que hay algo que piensa es para Nietzsche una arbitrariedad, una ilusión creada por el lenguaje; usualmente decimos “yo pienso”, “yo soy” pero ese “yo” es tan solo un sujeto lingüístico que cierra la acción del pensar o del ser, no hace o es efectivamente algo. Creer en un *yo* sería creer en la sustancia, es decir en la existencia de una realidad más allá de lo dado, que mueve y articula lo aparente, sustancia de actúa, sustancia que piensa “dentro” del hombre, fija e inmóvil. *Ficción normal y necesaria*<sup>4</sup> –diría Nietzsche, pero en últimas ficción que ha devenido realidad:

Sujeto: se plantea la terminología de nuestra creencia en una unidad entre los diversos momentos de un sentimiento de la realidad superior; entendemos semejante creencia como el efecto de una sola causa – creemos en nuestra creencia hasta el punto de que, a causa de ella, imaginamos la “verdad”, la “realidad”, la “sustancialidad”-. “Sujeto” es la ficción que pretende hacernos creer que muchos estados similares son en nosotros el efecto de un mismo “substratum”; pero somos nosotros los que hemos creado la analogía entre estos diferentes estados. La equiparación y la aprestación de estos, he aquí los hechos y no la analogía (es preciso, por el contrario negar la analogía (Nietzsche, 2000: 338).

La ficción del yo ha fragmentado el mundo entre el sujeto y el objeto, entre mundo subjetivo y mundo objetivo, mundos que pueden dividirse totalmente, a tal punto que se podría entender un fenómeno desde lo objetivo o subjetivo, como si fuera posible estar dentro o fuera del mundo. En Nietzsche no existiría “lo objetivo” y “lo subjetivo”, en tanto es imposible un punto cero, omnipresente que pueda “ver”. Realmente todo es interpretación, no hay cosa o hecho en sí, sería imposible que se dieran allá en el mundo los fenómenos para que luego el

---

<sup>4</sup> “El “yo” se encuentra determinado por el pensamiento, pero hasta ahora se creía en un plano más bien popular, que en el “yo pienso” había a manera de una conciencia inmediata, a cuya analogía entendíamos todas, las demás reacciones causales. Pero por muy normal y necesaria que sea esta ficción, no es posible olvidar su carácter fantástico: puede haber una creencia que sea condición de vida y, a pesar de ello, falsa” (Nietzsche, 2000: 338)



sujeto llegue a descubrirlos. Una vez se funda el sujeto, todo pasa por esta rejilla de interpretación.

Podemos asociar en Nietzsche el rechazo a valorar el sujeto como sustancial y permanente a su rechazo por el *origen* (*Ursprung*), pues intentar buscar el origen es esforzarse por encontrar lo supuestamente dado naturalmente en la cosa, similar a querer encontrar el yo, el substrato que habita en el fondo de los seres humanos:

[...] recoger allí la esencia exacta de la cosa, su más pura posibilidad, su identidad cuidadosamente replegada sobre sí misma, su forma móvil y anterior a todo aquello que es externo, accidental y sucesivo. Buscar un tal origen, es intentar encontrar «lo que estaba ya dado», lo «aquello mismo» de una imagen exactamente adecuada a sí; es tener por adventicias toda las peripecias que han podido tener lugar, todas las trampas y todos los disfraces. Es intentar levantar las máscaras, para desvelar finalmente una primera identidad. (Foucault, 1977: 142)

En efecto, creer en la existencia del sujeto, como en la existencia del origen, es querer encontrar la “verdadera” o “real” identidad de la cosa, como si los fenómenos fueran una simple superficie y que en el fondo yace intocable el ser o la verdad. Creer en el origen es considerar que existe una causa o razón por la cual las cosas o los hechos nacen y que gracias a la historia pueden ser descubiertas. Al genealogista, a Nietzsche, no le interesa el origen, no busca alimentar la metafísica, no necesita encontrar la esencia, porque ni las cosas, ni los seres humanos tienen o son una esencia. Por el contrario, le interesa el azar<sup>5</sup> (juego que permite la emergencia), piensa desde la inmanencia y sabe que todo es máscara. “El origen está siempre antes de la caída, antes del cuerpo, antes del mundo y del tiempo; está del lado de los dioses, y al narrarlo se canta siempre una teogonía” (Foucault, 1977: 143). *Antes del cuerpo*, en efecto, el cuerpo al no dejarse unificar, al no ser una identidad, ni contener esencia, no tiene origen, principio, *salto originario*, no tiene Dios que lo cree. El cuerpo *emerge y procede*, importa su surgimiento y *procedencia* (*Herkunft*); en lugar de intentar buscar el punto unificado del origen, se rastrea, se siguen las múltiples líneas que vibran y se cruzan permitiendo una emergencia, *la entrada en escena de las fuerzas* Foucault, 1977: 147) y continúan nítidas, leves, entrecortadas en el tiempo.

---

<sup>5</sup> Recordemos que en Descartes el azar es una ilusión que nace de la ignorancia, de la ausencia de conocimiento. El cuerpo y los fenómenos son ordenados, continuos, pueden ser medibles y funcionan según leyes de causa y efecto, ideal de conocimiento que engendra el sueño de la predecibilidad y la mesurabilidad de todos los fenómenos. Es interesante que el azar lo piensa Nietzsche, en respuesta al idealismo y al cartesianismo, lanzando una categoría que estará presente en la ciencia (en la teoría del caos) y en la denominada filosofía del acontecimiento (Deleuze, Baudrillard, Virilio).

Allí donde el alma pretende unificarse, allí donde el yo se inventa una identidad o una coherencia, el genealogista parte a la búsqueda del comienzo --de los comienzos innombrables que dejan esa sospecha de color, esta marca casi borrada que no sabría engañar a un ojo un poco histórico--; el análisis de la procedencia permite disociar al yo y hacer pulular, en los lugares y plazas de su síntesis vacía, mil sucesos perdidos hasta ahora.

(Foucault, 1977: 145)

El cuerpo, su piel, sus músculos, sus movimientos, su estela al pasar, su gesto al hablar hace visible una procedencia que lo hace posible, lo forma de esa manera y no de otra. Un cuerpo es las formas de todos los cuerpos que lo han atravesado, chocado, penetrado y como una piel llena de marcas se expresa. La procedencia se enraíza en el cuerpo (Nietzsche, 1974: 200), diría Nietzsche, no hay forma de escapar o disimular la procedencia, porque es ella la que determina un cuerpo.

El cuerpo: superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo (al cual intenta prestar la quimera de una unidad substancial), volumen en perpetuo derrumbamiento. La genealogía, como el análisis de la procedencia, se encuentra por tanto en la articulación del cuerpo y de la historia. Debe mostrar al cuerpo impregnado de historia, y a la historia como destructor del cuerpo (Foucault, 1977: 148).

Los hechos se inscriben en el cuerpo como arrugas o cicatrices, como hematomas o torceduras. El cuerpo de un *hippie*, por más que quiera sustentar su identidad, su yo “descomplicado” y “natural”, si fue disciplinado en la escuela lleva en su espalda la ortopedia del pupitre, en sus uñas la pulcritud de su profesora de primaria y escribe la caligrafía rígida que tuvo que dibujar con sus manos de niño. La superficie, la piel, el papel que es el cuerpo dice todo. Es en el cuerpo, donde se escribe la historia.

*Lo que puede un cuerpo*

“Alma y cuerpo es una y la misma cosa”, escribe Spinoza en su texto *Ética demostrada según el orden geométrico*. contradiciendo la noción idealista y cartesiana que consideran que el alma *mueve* al cuerpo o es el *cogitar* el que lo induce a actuar.

[...] alma y cuerpo es una y la misma cosa, que es concebida ora bajo el atributo de pensamiento ora bajo el de la extensión. De lo que resulta que el orden de concatenación de las cosas es uno solo, ya se conciba la naturaleza bajo este ya bajo aquel atributo, y que por tanto el orden de las acciones y las pasiones de nuestro cuerpo es simultáneo en naturaleza con el orden de las acciones y las pasiones del alma.[...] Pero, aunque estas cosas son tan obvias que no queda motivo alguno de duda, apenas si puedo creer que, si no las confirmo por la experiencia, puedan los hombres ser inducidos a sopesarlas con ecuanimidad ¡Tan firmemente persuadidos están de que el cuerpo ora se mueve ora reposa ante una simple indicación del alma, y de que hace muchísimas cosas que tan sólo dependen de la voluntad del alma y del arte de cogitar! (Spinoza, E, 3/2esc 2009: 128)

Crear que del alma o del cogitar depende el cuerpo es estar totalmente ciegos ante las potencias del cuerpo o ante su modo de expresarse en la cotidianidad, ante la experiencia corporal:

Nadie, en efecto, ha determinado por ahora qué puede el cuerpo, esto es a nadie hasta ahora le ha enseñando la experiencia qué puede hacer el cuerpo por las solas leyes de la naturaleza, considerada como puramente corpórea, qué no puede a menos que sea determinado por el alma. Pues nadie hasta ahora ha conocido la fábrica del cuerpo con tal precisión que haya podido explicar todas sus funciones. [...] Además nadie sabe de qué forma o con qué medios mueve el alma al cuerpo, ni cuántos grados de movimiento puede imprimirle y con qué rapidez puede moverlo. De donde se sigue que, cuando los hombres dicen que esta o aquella acción del cuerpo procede del alma que tiene dominio sobre el cuerpo, no saben lo que dicen y no hacen sino confesar con especiosas palabras que ignoran la verdadera causa de aquella acción que no les sorprende nada. (Spinoza, E, 3/2esc 2009: 129)

Esta pregunta sobre qué puede un cuerpo se remite a la idea de *potencia (potentia)*, es decir a pensar el cuerpo no como consecuencia de las acciones del alma o como algo ya definido y explorado, por ser reflejo o instrumento del pensar, sino como un poder, una posibilidad y un juego de fuerzas que el pensar no ha logrado aprehender en su totalidad. Potencia que sorprende y cuestiona al ser humano que se considera libre y dueño de su destino y de su cuerpo. Spinoza, profundizando en su mirada del cuerpo, se remitirá a la categoría *afectos*: “Por afecto entiendo las afecciones del cuerpo, con la que se aumenta o disminuye, ayuda o estorba la potencia de actuar del mismo cuerpo, y al mismo tiempo, las ideas de estas afecciones”. (Spinoza, 2009: 126). Podríamos decir que los afectos son fuerzas que aumentan o disminuyen la potencia del cuerpo, es decir sus condiciones inmanentes y creativas de ser.

Ahora bien, Spinoza distingue tres dimensiones a la hora de pensar los componentes de los cuerpos. Por un lado está la esencia que es eterna, por otro las afecciones de la esencia y la distinción entre afecciones y afectos, lo que nos dará como resultado la tercera dimensión, la duración: eternidad de la esencia, instantaneidad de las afecciones y duración que es lo que envuelve toda afección.

La afección es el efecto instantáneo de una imagen de cosa sobre mí. Por ejemplo las percepciones, son afecciones. La imagen de cosa asociada a mi acción es una afección. ¿Qué es el afecto? Spinoza nos dice que es algo que la afección envuelve. En el seno de la afección hay un afecto. ¿Qué es lo que envuelve la imagen de cosa y el efecto de esa imagen sobre mí? Toda afección instantánea envuelve un paso o una transición. Hay que tomarlo en un sentido muy fuerte. Es distinto a una comparación del espíritu entre dos estados. Es un paso o una transición envuelta por toda afección (Deleuze, 2006: 79).

Las afecciones del cuerpo entonces tienen un momento instantáneo, un flash y una duración, por lo tanto el cuerpo y las afecciones que sufre deben ser vistas siempre en el tiempo, en su

duración. “La duración es el paso vivido, el paso de una cosa a otra como vivido” (Deleuze, 2006: 80), y esta idea de duración nos remite a dos ideas muy importantes: la primera que el cuerpo es en el tiempo y la segunda que el cuerpo es *devenir*. Volveré más adelante sobre este punto.

Existirían afecciones que hacen que un cuerpo resplandezca y se reproduzca, existirán otras que hacen que se opaque y muera. El cuerpo en Spinoza es entonces el resultado de este juego de afectos que lo llevan a la conservación de su potencia o al deterioro de la misma: “El cuerpo humano puede ser afectado de muchos modos con los que aumente o disminuye su potencia de actuar, y también de otros modos que no hacen ni mayor ni menor su potencia de actuar” (Spinoza, E, 3/2 2009: 127). Aún más, la pregunta de Spinoza sobre la potencia es clave para cuestionar la habitual postura que asume el cuerpo como resultado de un conjunto de órganos con formas y funciones definidas: “Spinoza lanza la pregunta: ¿qué es lo que puede un cuerpo? No me habrán comprendido en tanto me haya dicho que un cuerpo tiene tales formas y tales funciones, es necesario que me digan de qué es capaz. ¿Me dirán que es lo mismo? ¡En absoluto!” (Deleuze, 2006: 311). Lo que puede un cuerpo no sólo se remite a las posibilidades de ser y actuar de un cuerpo sino a *¿qué puede soportar?*, qué grados de velocidad y lentitud puede experimentar, qué grados de afecciones y afectos logra asumir y transformar.

La idea de *potencia* es muy interesante pues asume el cuerpo no como un contenedor de algo (alma, razón, sentimientos) o como un espacio o forma definida y permanente, sino como el juego de múltiples relaciones entre partículas que en diferentes grados de velocidad se encuentran o separan; como pura posibilidad de despliegue y conservación de fuerzas vitales y como *devenir*.

#### *Entre los pliegues del cuerpo*

Otra mirada que continúa explorando en las condiciones fisiológicas del cuerpo es la postura de Deleuze en torno al *pliegue*, que profundiza en la idea de cuerpo como materia plástica, susceptible de modelación y modulación. Una arcilla que puede ser de múltiples formas, dependiendo del grado de humedad o resequead que presente. Un papel que puede ser un pájaro o una flor, dependiendo de los dobleces que se logren crear. Un origami.

Pensar el cuerpo como materia no es algo simple, pues esta expresa una multiplicidad de estados, texturas e intensidades: “La materia presenta, pues, una textura infinitamente porosa, esponjosa o cavernosa sin vacío, siempre hay una caverna en la caverna: cada cuerpo, por pequeño que sea, contiene un mundo, en la medida en que está agujereado por pasadizos irregulares, rodado y penetrado por un fluido cada vez más sutil [...]” (Deleuze, 1989: 13). Lo que hace que exista un mundo dentro del mundo de la materia, laberintos y pasadizos, es la posibilidad de pensar un continuo entre las partes de un cuerpo, entre las diversas formas de la materia. Ese *entre*, es el *pliegue*. Cada cuerpo es multiplicidad de pliegues o *invaginaciones*, que lo hacen ser laberíntico y estar siempre unido, conectado en una suerte de gran tejido doblado, plegado, una y otra vez. Un manto, una hoja de papel, una piel que se dobla, se retuerce, se enreda. Y no hay nada debajo de esta superficie. Todas las variaciones, las distinciones entre cuerpos y materias, son distintos grados de plegamiento.

“La materia-pliegue es una materia-tiempo” afirma Deleuze, porque esos pliegues no son fijos o estáticos, se van plegando y desplegando constantemente formando cuerpos que a veces se expanden y dilatan y otras se contraen o enroscan en sí mismos. Pasa igual con los distintos grados de expresión de un cuerpo. A veces pueden tener ciertos grados de dureza y fluidez, de flexibilidad y rigidez, expresiones de las fuerzas que se ejercen sobre la materia: “A cierta velocidad del barco, la onda deviene tan dura como una pared de mármol” (Deleuze, 1989: 13), pero esa característica de “duro” o “blando” no es algo en sí del cuerpo, sino que la materia deviene dura o blanda, dependiendo de las fuerzas que la atraviesan y la relación con otros cuerpos. Depende del movimiento del tiempo.

Avanzando en este concepto del pliegue, para Deleuze quién sigue a Leibniz, lo que diferenciaría a los cuerpos orgánicos de los inorgánicos es una variación de pliegues: pliegues endógenos en los primeros y exógenos en los segundos. Lo que no indica que exista separación entre cuerpos orgánicos e inorgánicos:

La materia orgánica, sin embargo, no es otra que la inorgánica (la distinción de una materia primera y segunda no tiene nada que ver aquí). Inorgánica u orgánica, la materia es la misma, pero las fuerzas activas que actúan sobre ella nos son las mismas. [...] Lo que explica el pliegue orgánico son las fuerzas materiales, que sólo deben distinguirse de las precedentes, sumarse a ellas, y que son suficientes, allí donde se ejercen, para convertir la única materia en una materia orgánica. Leibniz las llama “fuerzas plásticas”, por oposición a las fuerzas compresivas o elásticas. (Deleuze, 1989: 16)

En efecto, las *fuerzas plásticas* permiten que el organismo genere pliegue en el pliegue, plegándose infinitamente y desplegándose hasta “el grado de desarrollo asignado a la especie” (Deleuze, 1989: 17). Es decir, hasta donde su *potencia*, recordando a Spinoza, se lo permita:

Así pues, un organismo está envuelto en la semilla (preformación de los órganos), y las semillas están envueltas las unas en las otras hasta el infinito (encajamiento de los gérmenes), como muñecas rusas: la primera mosca contiene todas las moscas futuras, estando cada una destinada a su vez a desplegar sus propias partes, llegado el momento. Y cuando un organismo muere, no por ello se destruye, sino que involucre y se repliega bruscamente en el germen readormecido saltando las etapas. (Deleuze, 1989: 18)

Es así como las fuerzas plásticas desbordan a los cuerpos orgánicos, por su tremenda capacidad de ser *máquina* productora de pliegues y despliegues, resortes, invaginaciones, laberintos, que condensan tiempo y espacio. Ahora bien, ¿en esta concepción de *pliegue* existe la noción de interioridad? Gilles Deleuze piensa el concepto de pliegue desde Leibniz, donde en el cuerpo orgánico es necesario una suerte de *interior* que hace que exista diferenciación entre los organismos, pero esta interioridad es otro tipo de pliegue o invaginación que hace parte del mismo manto o de la misma hoja de papel. Un pliegue que tiende a cerrarse y hacerse profundo:

Es una interioridad de espacio, y todavía no de noción. Es una interiorización del exterior, una invaginación del afuera que no se produciría si no hubiera verdaderas interioridades en *otras partes*. Sin embargo, el cuerpo orgánico confiere así a la materia un interior gracias al cual el principio de individualización se manifiesta en ella: de ahí la invocación de las hojas de árbol, de las que no hay dos semejantes, por las nervaduras y los pliegues. (Deleuze, 1989: 17)

Desde este punto de vista vemos cómo la concepción de un *adentro* o *debajo* del cuerpo es entendida como parte de un *afuera*, una *pura exterioridad*, o *superficie*. Asimismo la concepción de *alma* no se desprende de la materia. En el Barroco “los organismos no tendrían por su cuenta el poder causal de plegarse hasta el infinito, y de subsistir en la ceniza, sin las almas-unidades de las que son inseparables, y que son inseparables de ellos” (Deleuze, 1989: 21). Es decir, el alma no es una suerte de motor que mueve al cuerpo o permite el pliegue y el despliegue, sino que ella *es* al mismo tiempo que la materia: “No sólo lo viviente está en todas partes, sino que en todas partes hay almas en la materia. En este caso, cuando un organismo es llamado a desplegar sus propias partes, su alma animal o sensitiva se abre a todo un teatro, en el que percibe y siente según su unidad, independientemente de su organismo, y sin embargo inseparable de él” (Deleuze, 1989: 21).

Lo que se entiende por “sujeto”, desde este punto de vista, sería el cerramiento de un pliegue, la invaginación de una piel, que se puede hacer muy profunda debido a su elasticidad. La formación de un sujeto, por lo tanto, se tendría que pensar teniendo en cuenta la *plasticidad* de esa piel y la posibilidad constante de pliegue y despliegue. Características que nos llevan necesariamente a pensar en un proceso de la formación de ése pliegue, es decir a pensar *procesos de subjetivación*, categoría que me gustaría profundizar.

### 3. *De los sujetos a los procesos de subjetivación, del cuerpo único al Cuerpo sin Órganos.*

Hasta el momento hemos revisado la producción del cuerpo y sujeto cartesiano y los *otros cuerpos*, que responden al cartesianismo. Ahora quisiera centrarme en la noción de sujeto, que ya hemos esbozado y problematizado, con el fin de lanzarnos hacia otra forma de pensar el problema del cuerpo y su producción. Se trata de la categoría *subjetividad* o *procesos de subjetivación*, por un lado, y hacia la noción de *Cuerpo sin Órganos*, la cual nos va a abrir las puertas hacia la comprensión de las prácticas Zen. Para esto, me detendré en la mirada de Michel Foucault, Felix Guattari, Gilles Deleuze y Taisen Deshimaru.

#### *El triángulo foucaultiano: Poder – Verdad – Subjetividad*

Al final de su vida Michel Foucault había llegado a un triángulo de análisis teórico muy interesante: el poder, la verdad y la subjetividad. Hagamos un breve recorrido a través de este esquema dinámico de interpretación. Detengámonos en primera instancia en la relación poder-verdad.

La fundación del sujeto moderno cartesiano trae consigo la concepción científica de la verdad, donde a partir de un ejercicio de frialdad y desprendimiento de lo sensual, el sujeto determina, a partir de leyes, la naturaleza de los acontecimientos. Una mirada que se distancia, por ejemplo, de la concepción de *aletheia* griega, donde “lo que está oculto” emerge de repente como fuerza y acontecimiento por obra de los dioses, mostrándose, sin la intervención de los hombres. En el cartesianismo, por el contrario, es el hombre el que tiene la tarea de hacer visible la verdad a través de su capacidad de pensar y conocer. El conocimiento es natural al sujeto, quien necesariamente buscará siempre conocer, descubrir y determinar la verdad.

Según Michel Foucault esta caracterización del conocimiento no existe solamente en Descartes: “La filosofía occidental – y esta vez no es preciso que nos refiramos a Descartes, podemos remontarnos a Platón- siempre caracterizó al conocimiento por el logocentrismo, la semejanza, la adecuación, la beatitud, la unidad, grandes temas que se ponen ahora en cuestión” (Foucault, *La verdad* y 28). En efecto, Foucault cuestiona, siguiendo a Nietzsche, la existencia del sujeto y con él la supuesta conexión límpida y armoniosa entre sujeto y conocimiento, que asume una perfecta relación de concordancia y naturalidad.

[...] entre el instinto y el conocimiento, encontramos no una continuidad sino una relación de lucha, dominación, subordinación, compensación, etc., de la misma manera vemos que entre el conocimiento y las cosas que éste tiene para conocer no puede haber ninguna relación de continuidad natural. Sólo puede haber una relación de violencia, dominación, poder y fuerza, una relación de violación. El conocimiento sólo puede ser una violación de las cosas a conocer y no percepción, reconocimiento, identificación de o con ellas (Foucault, 1996: 24).

La voluntad de conocer no es natural, de hecho pugna con el instinto que vive y es en el mundo, buscando subsumirlo a supuestas leyes de funcionamiento. En el ejercicio de conocer se busca hacer encajar las cosas del mundo, los fenómenos, a una rejilla de interpretación, a un molde creado por el sujeto; y este ejercicio de encaje y moldeamiento no es armonioso ni suave, sino que es conflictivo y violento. Se obliga al mundo a significar algo, a ser útil o inútil, bueno o malo, sagrado o vulgar. Ahora bien, existe conflicto y luchas de poder no solamente en el ejercicio de hacer coincidir el mundo con palabras, leyes o significados, sino también en el establecimiento de cuál palabra, cuál ley o cuál significado será el que permanezca y se expanda en el núcleo de una sociedad. Por lo tanto, detenernos a pensar el conocimiento y por lo tanto la verdad, requiere, para Foucault, sumergirnos en el campo político:

Para saber qué es, -el conocimiento- para conocerlo realmente, para aprehenderlo en su raíz, en su fabricación, debemos aproximarnos a él no como filósofos sino como políticos, debemos comprender cuales son las relaciones de lucha y de poder. Solamente en esas relaciones de lucha y poder, en la manera como las cosas entre sí se oponen, en la manera como se odian entre sí los hombres, luchan, procuran dominarse unos a otros, quieren ejercer relaciones de poder unos sobre otros, comprendemos en qué consiste el conocimiento (Foucault, 1996: 28).

Lo que entendemos como “verdadero” es el efecto de una serie de luchas de poder, que han instalado y divulgado esta u otra verdad. El ejercicio crítico consistiría entonces, en dar cuenta del modo de producción de la verdad y como esa producción lleva consigo la producción de objetos, instituciones, mecanismos y sujetos. Por ejemplo la *ordalía* o *juicio de Dios*, fue una institución jurídica productora de la verdad durante la denominada Edad Media, que a partir de una serie de técnicas o ejercicios sobre el cuerpo del sindicado determinaba si era culpable o



inocente, al desfallecer o soportar la tortura. Las instituciones que producen la verdad varían, así como los mecanismos de descubrimiento de la misma, como es el caso del *examen*<sup>6</sup> en las sociedades disciplinarias. De acuerdo con esto, tanto lo que asumimos como conocimiento y verdad son un resultado histórico, nunca son universales, ni esenciales y se transforman en el tiempo dependiendo de variables de fuerza.

Nietzsche quiere decir que no hay naturaleza, ni esencia, ni condiciones universales para el conocimiento, sino que éste es cada vez el resultado histórico y puntual de condiciones que no son del orden del conocimiento. El conocimiento es un efecto o un acontecimiento que puede ser colocado bajo el signo de conocer, no es una facultad y tampoco una estructura universal (Foucault, 1996: 30).

Es la relación estratégica en la que el hombre está situado, la que determinará el efecto del conocimiento, es decir el conocimiento siempre guarda un carácter perspectivo y relacional. A partir de la *Gaya Ciencia*, Nietzsche cuestiona la relación entre la verdad y la creencia en la existencia de Dios, pues considerar que existe en sí mismo lo verdadero, lejos de las relaciones de poder, es metafísica, es aceptar un punto cero, como un ojo divino.

Occidente será dominado por el gran mito de que la verdad nunca pertenece al poder político, de que el poder político es ciego, de que el verdadero saber es el que se posee cuando se está en contacto con los dioses o cuando recordamos las cosas, cuando miramos hacia el gran sol eterno o abrimos los ojos para observar lo que ha pasado (Foucault, 1996: 59).

Bien, ahora detengámonos un poco en la relación foucaultiana poder y sujeto: Durante varios años, según Santiago Castro-Gómez, Foucault pensó el poder de manera nietzscheana, es decir, como lucha entre fuerzas que pugnan por dominar unas sobre otras. En general el poder en Foucault se opone al modelo jurídico que considera que el poder se tiene, está en manos de algo o de alguien y reprime simplemente. Por el contrario, el modelo bélico enseña que el poder circula, juega, batalla, no está centrado en ningún lugar.

[...] inspirado por sus lecturas de Nietzsche, hasta mediados de los años setenta Foucault había repetido hasta la saciedad que el modelo jurídico del poder (compartido tanto por la teoría política burguesa como por el marxismo) debía ser sustituido por un modelo estratégico según el cual el poder es una relación descentrada y desigual de fuerzas que atraviesa tanto a dominadores como dominados. Desde esta perspectiva al poder sólo puede contraponerse a otro poder de signo contrario y las relaciones sociales deben ser concebidas enteramente bajo el esquema de la batalla: fuerza contra fuerza, represión contra resistencia, derrota contra victoria. La diferencia entre un poder que domina y un poder que se opone a la dominación nos es *de forma* sino únicamente de *fuerza*. (Castro-Gómez, 2010: 22)

---

<sup>6</sup> En Foucault, el *examen*, es la vigilancia, que es fundamental en el panoptismo. Consiste en establecer cuestiones tales como “se hizo esto” y “quién lo hizo”: “Se organiza alrededor de la norma, establece qué es normal y qué no lo es, qué cosa es incorrecta y que otra cosa es correcta, que se debe y no hacer” (Foucault, 1996: 100). Esta forma, la del examen, dará lugar a las ciencias humanas: psiquiatría, psicología, psicología etc.

El poder, pensado desde el punto de vista bélico, asume que siempre existe relación entre dos fuerzas, una que intenta dominar y otra que se resiste, y aunque el poder circula, pues se alterna la relación dominación-resistencia, las relaciones de poder terminan siendo vistas como relaciones de dominación. Bajo el modelo bélico, indica Castro-Gómez, parece no haber escapatoria a la guerra permanente, pues incluso las resistencias terminan atrapadas en el enfrentamiento incesante de fuerzas (Castro-Gómez, 2010: 24). Resistir al poder dominante resulta fatigante y hasta contraproducente, pues al querer luchar contra la fuerza que intenta constreñirme utilizando sus mismas armas, termino afirmándola y potencializándola: “[...] la resistencia sólo puede darse *en* el poder y no *contra* el poder. El poder es una guerra constante, manifiesta o latente, de la cual nunca podremos escapar” (Castro-Gómez, 2010: 25). Finalmente, esta crítica que se le hizo a Foucault a finales de los años setenta, hace que matice su mirada al poder.

En *El sujeto y el poder*, Foucault asume el poder más allá del modelo bélico, donde se buscaba el dominio de unas fuerzas sobre otras. Se trata ahora de un *juego de acciones sobre acciones* y el sujeto ya no es solamente el producto de las relaciones de poder que lo hacen estar sujetado, sino que él mismo también puede hacerse consciente de los mecanismos que lo sujetan y luchar por la *desujeción*. La subjetividad por lo tanto será en los años ochenta para Foucault otra variante igual de importante a la dupla saber-poder.

El ejercicio del poder no es simplemente una relación entre parejas, individual o colectiva; es una forma en la que ciertas acciones modifican otras. Lo que quiere decir, por supuesto, que algo llamado Poder con o sin mayúscula, que se supone existe universalmente en una forma concentrada o difusa, no existe. El poder existe solamente cuando es puesto en acción, incluso si, por supuesto está integrado en un campo desigual de posibilidades actuando sobre unas estructuras permanentes. Esto significa también que el poder no es una función de consentimiento. No es en sí una renuncia a libertades, una transferencia de derechos, la delegación en pocos del poder de cada uno y de todos [...]; la relación de poder puede ser el resultado de un previo o permanente consentimiento, pero no es por naturaleza la manifestación de un consenso (Foucault, 1991: 83).

En efecto, no se trata de “dar mi poder a otro”, como si el poder fuera un objeto; ser sujeto, entre otras cosas, supone estar atravesado y sujetado a relaciones de poder y al mismo tiempo ser producido permanentemente por ellas, por lo que no es posible sustraerse de estos juegos de fuerzas. Aún más, determinadas relaciones de poder pueden darse con o sin el consentimiento de los sujetos. Por ejemplo, al nacer, un bebé es inmediatamente producido como un *sujeto generizado*, incluso antes de nacer, ya todo está dispuesto para que sea reconocido, hablado, representado como niño o niña. No importa el consentimiento de este

nuevo ser, incluso, no importa el consentimiento de su padre o su madre, pues una serie de luchas y juegos de poder en el orden de la verdad, han establecido que somos hombres o mujeres y estamos sujetos a este modo de ser en el mundo. El poder se juega en el campo de la posibilidad, determina qué es y no es posible, quienes pueden o no existir. Los *anormales* parten de estar imbricados en una red establecida de normalidad, heredan las categorías de posibilidad dominantes y sólo después, frente y contra estas redes, las trastocan o tuercen. Lo paradójico es que precisamente esta búsqueda de trasgresión a la normalidad es la que la ratifica y hace más fuerte; al trazar el margen siempre se toma como referencia el centro, las luchas reactivas alimentan las fuerzas activas (modelo bélico).

Resistir o responder, entonces, a las fuerzas que me producen como hombre o mujer, no sería la salida, sino, y aquí está el giro de la última etapa foucaultiana, se trataría de crear otras formas de ser, donde las *subjetividades* no se cristalicen ni en la forma sujeto-hombre, ni en la forma sujeto-mujer, ni en resistencia contra el sujeto-hombre o en resistencia contra el sujeto-mujer. Sí, nacemos en medio de fuerzas que no consentimos, pero podemos crear *líneas de fuga*, temprar la tela que forma el *pliegue* o devenir múltiples formas. Por esto el último Foucault habla cada vez menos de sujeto e introduce más la categoría *estéticas de la existencia*. Pues no importa la estabilización identitaria del sujeto, sino sus posibilidades de creación o deconstrucción de sí mismo. El sujeto pasa de ser estable, único y cerrado, en el cartesianismo, para ser un proceso existencial de sujeción y desujeción en Foucault. Miremos detenidamente esto.

Recordemos que Foucault se dedica durante largos años a trazar una historia de los diferentes modos por los cuales, en nuestra cultura, los seres humanos se convierten en sujetos (Foucault, 1991: 51). Para Foucault el sujeto no es dado, sino que es *producido* a partir de redes y fuerzas que van variando en el tiempo. Considerar que el sujeto está dado o es algo en sí, es objetivarlo, es decir producirlo como objeto de conocimiento, que puede ser analizado a través de las ciencias físicas, biológicas o sociales. La ciencia, los modos de producción económica o la biología crean un tipo de sujeto: hombre, mujer, obrero, estudiante, adulto, niño; la psicología y la criminología, por ejemplo, crean un sujeto enfermo, criminal o anormal y las personas se autoproducen y objetivan pensándose y definiéndose como esto o aquello.

Mi trabajo se ocupa de tres modos de objetivación que transforman los seres humanos en sujetos. El primero es: los modos de inquirir que tratan de darse el estatuto de ciencias; por ejemplo, la objetivación

del sujeto hablante en la *gramaire générale* (gramática general), la filología y la lingüística. O también, en este primer modo, la objetivación del sujeto productivo, el sujeto que trabaja, en el análisis de la riqueza y de lo económico. O, un tercer ejemplo, la objetivación de la realidad absoluta del ser viviente en la historia natural o en la biología. En la segunda parte de mi trabajo, he estudiado la objetivación del sujeto en lo que yo llamaré “prácticas de escisión”. El sujeto está escindido de sí mismo o separado de los otros [...]. Finalmente, he procurado estudiar (es mi trabajo actual)<sup>7</sup> la vía por la cual un ser humano se vuelve, él o ella un sujeto. Por ejemplo, he escogido el dominio de la sexualidad: cómo los hombres han aprendido a reconocerse a sí mismos como sujetos de “sexualidad” (Foucault, 1991: 52).

En Foucault las diversas producciones de sujetos se encuentran atravesadas por luchas de poder que hacen posible que este u otro tipo de sujeto sea el dominante o el aceptado y reproducido socialmente. Su trabajo intenta vislumbrar cómo por ejemplo la biología ha producido un sujeto con determinados sistemas y órganos que lo hacen pensar, sentir, moverse, hablar, reproducirse, o cómo una práctica de encerramiento y aislamiento como la prisión genera al sujeto delincuente, peligroso y hostil que debe ser sometido al encierro para ser normalizado. Por lo tanto en Foucault el sujeto es siempre contingente, como lo afirma en esta última fase. Es decir, no sólo el sujeto es producido por fuerzas exteriores, sino que él mismo, al reconocerse sujeto empieza a afirmar y producir lo que considera que es, o bien a negar esa identidad social para producirse autónomamente.

Foucault se centra en mostrar las formas como los sujetos son *sujetados*: “Existen dos significados de la palabra sujeto: sujeto a alguien por el control y de la dependencia, y el de ligado a su propia identidad por una consciencia o autoconocimiento. Ambos significados sugieren una forma de poder que subyuga y crea sujeto para” (Foucault, 1991: 60). En efecto, el sujeto, es *sujeto para*, tiene dirección, es un vector: sujeto para producir dinero, sujeto para tener hijos, sujeto para crear conocimiento. Sin embargo el sujeto no acepta de manera sumisa estos dos tipos de sujeción; ésa arcilla que sería el sujeto no es modelada solamente por fuerzas externas que la forman sino que también puede automodelarse. De hecho, Foucault afirma que existen tres luchas que libra el sujeto, siendo la tercera la más interesante: “Generalmente, se puede decir que existen tres tipos de luchas: tanto contra formas de dominación (étnica, social y religiosa); contra formas de explotación que separa individuos de lo que producen; o contra lo que liga al individuo consigo mismo y lo somete a otros en esta forma (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y sumisión)” (Foucault, 1991: 60). La posibilidad de que el sujeto luche contra lo que lo liga a sí mismo, es decir, la lucha

---

<sup>7</sup> Michel Foucault escribe *El sujeto y el poder* en 1982; por la misma época está escribiendo los dos últimos volúmenes de la *Historia de la Sexualidad*.

por la *desujeción*, es lo que hace que el sujeto no esté siempre atado a las redes, mecanismos y fuerzas que lo producen o lo modelan, sino que desde sí mismo pueda autocrearse o transformar precisamente lo que lo constituye, un ejercicio *autopoiético*<sup>8</sup> que también le interesa a Guattari y Deleuze. En conclusión, la postura foucaultiana frente al sujeto lo asume como una producción y autoproducción constante.

El poder debe ser pensado de manera relacional y puesto en acción. Únicamente podríamos analizar relaciones de poder en tanto, producen efectos: hábitos, conceptos, subjetividades, situaciones; podríamos ver el *entre* de las relaciones de poder e identificar cómo determinadas acciones de algunos chocan, fluyen o alimentan las acciones de otros, creando situaciones, medios (*milieux*), ambientes de constricción o de expansión, donde sujetos *libres* pueden actuar. En efecto, el poder no oprime o somete, supone sujetos libres que se enfrentan ante un campo de posibilidades por el cual pueden conducirse, movilizarse, jugar.

El poder es una estructura total de acciones llevada a actuar sobre acciones posibles; incita, induce, seduce, vuelve más fácil o más difícil: en el límite constriñe o prohíbe absolutamente; sin embargo es siempre una manera de actuar sobre un sujeto o unos sujetos actuantes en virtud de su actuación o de su capacidad de acción (Foucault, 1991: 85)<sup>9</sup>.

En el Foucault de *El sujeto y el poder*, se trata de la búsqueda por la conducción de la vida, los hábitos, los comportamientos de los otros, sin comprometer un ejercicio directo sobre el cuerpo (como lo sería la ortopedia en las sociedades disciplinares) sino una disposición de elementos, una ambientación que lleve a los sujetos a comportarse de esta u otra manera. Por lo tanto, en esta etapa de Foucault aparece una nueva categoría de análisis de poder: el *gobierno*.

Esta palabra debe ser admitida con el muy amplio sentido que tenía en el siglo XVI. “Gobierno” no se refería solamente a las estructuras políticas o al manejo de Estados; más bien designaba la forma como la conducta de los individuos o de los grupos podía ser dirigida: el gobierno de los niños, de las almas, de las comunidades, de las familias o del enfermo. [...] Gobernar en este sentido, es estructurar el posible campo de acción de otros. La relación propia del poder no debería por lo tanto buscarse del lado de la violencia o de la lucha, ni tampoco en la unión voluntaria (pues, a lo más, en el mejor de los casos, son sólo los instrumentos del poder), sino más bien en el área del modo singular de acción (ni belicoso, ni lo jurídico) que es el gobierno (Foucault, 1991: 86)

---

<sup>8</sup> La *autopoiesis* o *autopoyesis* es un neologismo que aparece a principios de los años setenta por los chilenos Humberto Maturana y Francisco Varela que, dedicados a la biología, lo usan para designar la capacidad de los sistemas orgánicos de autocreación y autoexpansión, prescindiendo de elementos externos. Un *rizoma*, por ejemplo, es autopoiético porque guarda en sí la posibilidad de reproducirse a partir de cientos de raíces que lo conforman, siendo difícilmente destruido en su totalidad.

Vemos entonces cómo Foucault a principios de los años ochenta cambia su analítica del poder, pensándolo como acciones y efectos de acciones que llevan a la dirección de la conducta de otros, necesariamente libres y concientes de los juegos en los cuales están inmersos. El sujeto en Foucault es un efecto de superficie que se inscribe en el cuerpo, el cual a su vez es también un conjunto de efectos y un producto. El cuerpo foucaultiano ha sido modelado a través de ejercicios de poder como por ejemplo el disciplinario<sup>9</sup>: la escuela, la fábrica, la prisión, la educación física, la urbanidad, la clase de “comportamiento y salud”:

El dominio, la conciencia de su cuerpo no han podido ser adquiridos más que por el efecto de la ocupación del cuerpo por el poder: la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello... todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticulado que el poder ha ejercido sobre el cuerpo de los niños, de los soldados, sobre el cuerpo sano (Foucault, 1992: 104).

Pero aún más, en las sociedades de control, el cuerpo ha empezado a ser *modulado*<sup>10</sup>, intervenido a distancia a través de entornos donde debe ser y habitar. Parecía posible responder y resistir a los modelos normativos de cuerpo, a los paradigmas morales que ocultaban el cuerpo tras faldas largas y sacos de paño, pero ante la sublevación del cuerpo, aparecen otros modos de gobierno de lo corporal, donde el cuerpo es producido a través de estereotipos de consumo. Foucault lo expresa muy bien: “En respuesta también a la sublevación del cuerpo, encontraremos una nueva inversión que no se presenta ya bajo la forma de control-represión, sino bajo la de control-estimulación: ‘¡Ponte desnudo!... pero sé delgado, hermoso, bronceado’”(Foucault, 1992: 105). En efecto, el poder que se ejerce sobre el cuerpo es cada vez más *molecular*, haciéndolo vivir plácidamente en el centro comercial, sudar a litros en el gimnasio, soportar horas y horas en trancones y caos vehicular. Acciones sobre acciones que van formando cuerpos obesos y consumistas, anoréxicos y bulímicos, cuerpos *Mc Donalds*, cuerpos *Revlon*, cuerpos *BMW*...

### *Individuo y Subjetividad*

Félix Guattari continúa muy bien este problema que hemos venido revisando sobre el sujeto, los procesos de subjetivación y el cuerpo, coincidiendo con la crítica al sujeto moderno que varios autores han realizado:

---

<sup>9</sup> Recordemos que Michel Foucault dedica largas páginas a la descripción de la *sociedad disciplinar*, determinando su emergencia a finales del siglo XVIII y principios del XIX europeo. Esta sociedad se caracteriza por el encierro, los sujetos eran sometidos a arquitecturas que los moldeaban a partir de principios como el orden, la serialidad, la secuencialidad, produciendo sujetos *normales*, disciplinados y productivos.

<sup>10</sup> Sobre el concepto *modulación* en Deleuze, ver *Poscriptum de las sociedades de control en Deleuze, 1999*.

El sujeto, según toda la tradición de la filosofía y de las ciencias humanas, es algo que encontramos como un *être-là*, algo del dominio de una supuesta naturaleza humana. Propongo, por el contrario, la idea de una subjetividad de naturaleza industrial, maquina, esto es, esencialmente fabricada, modelada, recibida, consumida. (Guattari y Rolnik, 2006: 39)

Para Guattari el sujeto no es dado, no “está ahí”, sino que está fabricado material y corporalmente. Somos un resultado de múltiples moldeamientos corporales y discursivos. A través de la historia de las categorías que nos han subjetivado podemos ver cómo todas funcionan dependiendo de su momento de emergencia. Cómo la categoría “individuo”, que etimológicamente remite a *indiviso*, es decir que no se puede dividir, es una categoría social en la medida en que corresponde a la unidad mínima que el análisis puede descubrir en el tejido social, la partícula indivisible, el átomo social. Esta categoría toma importancia en la emergencia de la sociedad industrial pues el sujeto deviene cifra o la primera “piecita” indivisible del engranaje de la fábrica. Nietzsche cuestiona esta categoría diciendo que el supuesto *individuo* es en realidad un *dividum* (Cf. Nietzsche, 2007: §57), es decir algo dividido, atravesado por fuerzas contrapuestas que fracturan al unidad. Guattari retoma la crítica a esa categoría, rescatando la de subjetividad:

Sería conveniente disociar radicalmente los conceptos de individuo de subjetividad. Para mí, los individuos son el resultado de una producción en masa. El individuo es serializado, registrado, modelado. [...] La subjetividad no es susceptible de totalización o de centralización en el individuo. Una cosa es la individuación del cuerpo. Otra la multiplicidad de los agenciamientos de subjetivación: la subjetividad está esencialmente fabricada y modelada en el registro social. Descartes quiso unir la idea de subjetividad consciente a la idea de individuo (unir la conciencia subjetiva a la existencia del individuo) y hemos estado envenenándonos con esa ecuación a lo largo de toda la filosofía moderna. (Guattari y Rolnik, 2006: 46)

Ciertamente, en Guattari la subjetividad es muy diferente al individuo, la subjetividad está del lado de la *polifonía* (siguiendo a Mikhaïl Bakhtine), se compone por múltiples capas, estratos, voces que se intersecan, juegan, contrapuntean; sería imposible subsumir la subjetividad al individuo, que es cerrado, indivisible; por el contrario, la subjetividad explota atómicamente, viaja y luego se junta y se separa en movimientos permanentes. Actúa en el campo del devenir, deviniendo formas humanas y no humanas (como en el devenir animal). Existirían modos de individuación, es decir momentos en que la subjetividad dice “yo”, momentos en que la subjetividad se reconoce en un cuerpo o en una parte del cuerpo (Guattari y Rolnik, 2006: 47). Por ejemplo, en el momento de montar en bicicleta, la individuación desaparece y emerge un devenir movimiento en dos ruedas, un *agenciamiento maquina*, el cuerpo que

pedalea ya no es un “yo”, ahora es una relación, un “yo-bicicleta”, una “bicicleta-humanoide”. El individuo para Guattari es una *terminal*, recurriendo a la informática, es decir un médium, un canal, una interfase que en sí misma no almacena nada: ésa terminal individual se encuentra en la posición de consumidor de subjetividad. Consume sistemas de representación, de sensibilidad, etc., que no tiene nada que ver con categorías naturales universales (Guattari y Rolnik, 2006: 47). La subjetividad sólo es posible en un *territorio existencial*, es decir es un plano de posibilidad de experiencias, que es *sui-referencial*, esto es que centra toda la representación en un punto y que siempre está en múltiples relaciones de delimitación e intercambio con otros territorios existenciales sui-referenciales. En últimas, siempre estamos con, contra o interrelacionados con otros territorios, otros cuerpos, otras intensidades, en un mismo plano de inmanencia.

[...] la definición provisional más englobante que yo propondría de la subjetividad sería: “el conjunto de las condiciones que vuelven posible que instancias individuales y colectivas estén en posición de emerger como *territorio existencial* sui-referencial, en adyacencia o en relación de delimitación con una alteridad ella misma subjetiva”. De esta manera en algunos contextos sociales y semiológicos, la subjetividad de individuo; una persona, tenida por responsable de sí misma, se posiciona al interior de relaciones de alteridad regidas por usos familiares, costumbres locales, leyes jurídicas... (Guattari, 1993: 62)

El sujeto enfrenta encrucijadas y retos, puede asumir a las subjetividades dadas (Foucault diría, asumir lo que lo sujeta y reproducirlo) o crear a partir de ésa materia subjetiva *procesos de singularización* (desujeción). Procesos de autocreación, donde el sujeto dice: “Preferiría no hacerlo”<sup>11</sup> y *singularizarse* produciendo otras subjetividades (delirantes diría Guattari), que no se acoplan con las subjetividades dominantes.

Guattari llama la atención entorno al modo de producción capitalista y la producción de subjetividad. De hecho considera que el lucro capitalista es, fundamentalmente, producción de poder subjetivo. Esto es, que el capitalismo, más que ser una macroestructura o un sistema económico, es un modo de subjetividad, una manera de ser en el mundo, que incita al consumo, la acumulación, el lucro privado; una red de discursos y prácticas que crea subjetividades, es decir que se filtra en los rincones del ser, determinando modos de existencia, disposiciones afectivas, cuerpos del consumo y el exceso; pues en este punto, para Guattari la subjetividad es necesariamente corporal, es decir, la subjetividad misma es el cuerpo.

---

<sup>11</sup> Sobre comentarios alrededor de esta *cláusula*, ver Deleuze, 2009.



Decidí escribir sobre el cuerpo porque me inquietaba comprender qué era mi cuerpo, qué me constituía y me hacía ser, vivir, sentir como vivía en el presente. Consideré interesante trazar un mapa que rastreara distintas posturas frente al cuerpo, miradas que perviven hasta hoy. Considero estas páginas como una fotografía, una instantánea que nos muestra un estado de cosas, una *ontología del presente*<sup>12</sup>, que visibiliza diferentes estratos que nos atraviesan: estratos duros, trasgresores, blandos, oscuros, luminosos. Aún más, mi interés no solamente se centra en la pregunta qué es y cómo está constituido un cuerpo, sino también en su *potencia*, en la posibilidad estética y ética de creación de otros cuerpos o la posibilidad estética de derretir y diluir el cuerpo, produciendo un *Cuerpo sin Órganos* (CsO). Llego entonces, después de este breve recorrido de los apartados anteriores, a Gilles Deleuze y Félix Guattari, que anuncian otra forma creativa de ser: el Cuerpo sin Órganos, un puro cuerpo, un puro plano de inmanencia, un *huevo cósmico*.

Es no-deseo tanto como deseo. De ningún modo es una noción, un concepto, más bien es una práctica, un conjunto de prácticas. El Cuerpo sin Órganos no hay quien lo consiga, no se puede conseguir, nunca se acaba de acceder a él, es un límite. Se dice: ¿qué es el CsO? – pero ya se está en él, arrastrándose como un gusano, tanteando como un ciego o corriendo como un loco, viajero del desierto y nómada de la estepa (Deleuze y Guattari, 1997: 156).

Los procesos de subjetivación permiten un horizonte plástico de modelación y modulación de las fuerzas. La subjetividad no tiene el estatuto de sujeto en tanto es flujo y transición constante, no se ancla, no se coagula, ni se encierra como la concha que es el sujeto. La subjetividad es *pliegue*, *invaginación*, fuerzas que viajan y de repente, ¡un acontecimiento! ¡un pliegue! Y continúa el viaje de las fuerzas. Pero ahí no terminan las posibilidades de pensar un cuerpo: en el CsO ya no hay pliegue, es energía, fuerza, potencia en su máxima expresión. El viaje de la fuerza antes de plegarse o hundirse o enconcharse. La velocidad intensa del viaje. El CsO es práctica porque sólo es en el movimiento y acción intensa.

Pensamos usualmente el cuerpo en relación a sus órganos y los órganos estratifican al cuerpo, lo hacen tener niveles, funciones, productos, sentidos y significados: “La boca es para comer” le diría la mamá al bebé que lame el juguete, “las piernitas para caminar” le diría al incitar sus

---

<sup>12</sup> “Yo también intento diagnosticar y diagnosticar el presente; decir lo que hoy somos, lo que significa decir lo que decimos. Esta labor de excavación bajo nuestros propios pies caracteriza al pensamiento contemporáneo desde Nietzsche y en este sentido puedo declararme filósofo” (palabras de Foucault en Caruso, 1969: 73-74).

primeros pasos, y más o menos a los doce años le diría: “esas partes del cuerpo no se tocan en público” o “cruza bien las piernas, hay partes que no se deben mostrar” etc. El cuerpo es (lo pensaría también Foucault) moralizado, segmentarizado, tatuado, herido y penetrado por la madre, el profesor, el amigo, el médico, la novia, el sacerdote, la televisión, el Blackberry. Nunca se nos deja ser CsO, es prohibido lanzarse a ese abismo, a ese cielo, a esa nada.

Por qué no caminar con la cabeza, cantar con los senos nasales, ver con la piel, respirar con el vientre, Cosa simple, Entidad, Cuerpo lleno, Viaje inmóvil, Anorexia, Visión cutánea, Yoga, Krisna, Love, Experimentación. Donde el psicoanálisis dice: Deteneos, recobrad vuestro yo, habría que decir: Vayamos todavía más lejos, todavía no hemos encontrado nuestro CsO, deshecho suficientemente nuestro yo (Deleuze y Guattari, 1997: 157).

En efecto el CsO exige deshacerse del “yo”, del espejo, de la cosa que supuestamente soy, y aquí es donde empezamos a hablar de las prácticas espirituales. Todas las prácticas que buscan llevarnos a otras asimilaciones de nosotros mismos, donde exista expansión, conexión con *lo sagrado*<sup>13</sup>, proponen la pérdida del yo: las prácticas budistas, taoístas, hinduistas, chamánicas americanas, cabalísticas, alquimísticas, sufistas, místicas cristianas y zen, proponen que para realizar aquello que en el lenguaje religioso se denomina la propia naturaleza (fundamental, verdadera, divina)<sup>14</sup> hay que dejar, soltar, derretir al “yo”. Deleuze y Guattari llevan a tal límite la filosofía, que la lanzan a otro universo, el universo de las prácticas espirituales. “El CsO es lo que queda cuando se ha suprimido todo. Y lo que se suprime es precisamente el fantasma, el conjunto de significancias y de subjetivaciones” (Deleuze: 157). Suprimir todo implica sustraerse de cualquier *estriamiento*: político, religioso, social, biológico. Ir al instante “cero” donde no hay nada que subjetive, nada que amarre, nada que diga “soy”.

En las expresiones de algunos maestros Zen, como Taisen Deshimaru y Kodo Sawaki, se habla del sí mismo o del verdadero yo, para referirse a lo que queda tras la desaparición del yo, el Cuerpo sin Órganos, el alisamiento de los pliegues que estratifican la subjetividad. El *sí mismo* es el agua que fluye y que adopta la forma del estanque, la escarcha, la gota, el vapor. Indeterminado, puede adoptar una u otra forma, o ninguna forma en particular y reposar en

---

<sup>13</sup> Lo sagrado no está distanciado o es exterior a nosotros mismos, no puede ser dualidad yo–dios. La *apertura* a lo sagrado es comprender que el espíritu es yo mismo y al mismo tiempo lo que identifico como otro diferente a mí: “‘El espíritu es Buda’. En el budismo se encuentran muchas frases de este tipo. En el *Shin jin met*, “*shin jin funi*”, la fe es no dualidad. En el cristianismo, tener fe es creer en Dios, en Cristo. Pero *Jin* es creer en el espíritu [...] *Jin*, es nuestro espíritu, nuestra naturaleza de Buda. *Shin*, creer; el objeto de la fe y la fe no están separados, *funi*”. (Deshimaru, 2002: 98)

<sup>14</sup> Expresiones religiosas que las místicas usan para nombrar lo que, desde una perspectiva no religiosa y en diálogo con la filosofía de Deleuze, llamo espacio liso.

esta sensación de puro ser. En los procesos de subjetivación ¿quién es el subjetivado? El *sí mismo*, este *espacio liso*<sup>15</sup> que se coagula, se estría, se estratifica, se invagina, toma un rostro. Shizuteru Ueda diría que el *sí mismo* es *infinita apertura de la nada*, un *yo sin yo* que se abre a la existencia, que es en el mundo en su *infinita apertura* (Ueda, 2004: 107).

Cuando hablamos de la postura de Descartes frente al cuerpo, dijimos que identificaba el *sí mismo* con el pensar. Bueno, ahora decimos, el *sí mismo* es el *Cuerpo sin Órganos*. Conexión con todos los seres, todos los tiempos, todos los espacios.

Un CsO está hecho de tal forma que sólo puede ser ocupado, poblado por intensidades. Sólo las intensidades pasan y circulan. Además, el CsO no es una escena, un lugar, ni tampoco un soporte en el que pasaría algo. Nada tiene que ver con el fantasma, nada hay que interpretar. El CsO hace pasar intensidades, las produce y las distribuye en un *spatium* a su vez intensivo, inextenso. Ni es espacio ni está en el espacio, es materia que ocupará el espacio en tal o tal grado, en el grado que corresponde a las intensidades producidas. Es materia intensa y no formada, no estratificada, la matriz intensiva, intensidad = 0; pero no hay nada negativo en ese cero, no hay intensidades negativas ni contrarias. Materia igual a energía. Producción de lo real como magnitud intensiva a partir de cero. Por eso nosotros tratamos el CsO como el huevo lleno anterior a la extensión del organismo y a la organización de los órganos, anterior a la formación de los estratos, el huevo intenso que se define por ejes y vectores, gradientes y umbrales, tendencias dinámicas con mutación de energía, movimientos cinemáticos con desplazamiento de grupos, migraciones, y todo ello independientemente de las *formas accesorias*, puesto que los órganos sólo aparecen y funcionan aquí como intensidades puras (Deleuze y Guattari, 1997: 158–159).

El CsO no puede ser interpretado, no hay nada detrás, abajo o más allá de él. Es pared en blanco<sup>16</sup>, el cero, que no es negación, es potencia pura, el cero que engendra todo lo anterior y todo lo futuro, *aleph*, éxtasis de la posibilidad, *Ku*, unidad del vacío y los fenómenos, huevo; el huevo que aún no es pollito pero tampoco es desayuno; amor, energía intensa, *mil mesetas*. Taisen Deshimaru, un maestro Zen contemporáneo, expresa muy bien la interrelación de la idea del cero, el vacío y el huevo cósmico, es decir, comprende el CsO:

El kanji *ku* ha sido traducido a menudo en occidente como vacío pero esta traducción es impropia. Vacío es sólo uno de los múltiples significados de *ku*. El sentido original designa la expansión, el movimiento centrífugo; *ku* no es una negación del concepto de existencia en tanto que tal, sino que encierra la idea de que toda existencia y sus elementos constituyentes son dependientes del principio de causalidad. Dado que los factores causales están en perpetuo cambio, se dice que no puede haber existencia estática. Otro sentido de *ku* es cero, concepto que los hindúes conocieron muy pronto, mucho antes que occidente. El cero no tiene valor por sí mismo pero ocupa el lugar de los valores ausentes en los números. Simboliza pues todas las posibilidades, como un huevo cósmico que engendra y desintegra

---

<sup>15</sup> El *espacio liso* según Gilles Deleuze y Félix Guattari corresponde a espacios como el desierto, el mar o la selva, espacios sin direcciones, espacios nómadas, espacios de afectos más que de propiedades, intensivos, llenos de calidades táctiles y sonoras, llenos de fuerzas, imposibles de medir. Espacios del acontecimiento, del *aquí y ahora*, del *cuerpo sin órganos*. Existen junto a los *espacios estriados*, que organizan, agrupan y sedentarizan, espacios extensivos y medibles. Sobre *lo liso y lo estriado*, ver Deleuze y Guattari, 1997: *Capítulo 14*.

<sup>16</sup> En *zazén* usualmente se dirige la mirada hacia una pared blanca.

indefinidamente, en una alternancia rítmica de movimientos centrífugos y centrípetos. Ku es el contenedor y el contenido de todos los fenómenos, los cuales existen en función de la no existencia y por el principio de la interdependencia. (Deshimaru, 1987: 40)

El CsO es el cuerpo en su máxima expresión y despliegue, ya no hay padre y madre que lo conviertan en Edipo, ya no hay raza, ni género, ni clase, ya no es libre, ya no es esclavo, ya no es miope, ya no es filósofo, ya no es niño, ya no es viejo; está antes y después de todo esto, es el cuerpo que se *desujeta*, se vacía. El CsO es un límite donde acontece toda multiplicidad. Y esto se da en el mismo plano, no hay adentro o afuera del CsO, ahora todo es afuera, no hay interioridad: “El campo de inmanencia no es interior al yo, pero tampoco procede de un yo exterior o de un no-yo. Más bien es como el Afuera absoluto que ya no conoce los Yo, puesto que lo interior y lo exterior forman igualmente parte de la inmanencia en la que han fundido” (Deleuze y Guattari, 1997: 162).

Bien, hemos dibujado a grandes rasgos el CsO. Deleuze y Guattari han titulado esta *meseta*: *¿Cómo hacerse un Cuerpo sin Órganos?*, y transitan por las diversas posibilidades de serlo, pero en ningún momento señalan cómo hacerlo, un camino, una *Vía*. Con razón, son filósofos, no maestros espirituales como Deshimaru u Osho, o brujos como *Don Juan*. La *Vía* (*Do* en japonés), es el camino que se debe caminar para permitir la emergencia del Cuerpo sin Órganos. La *Vía* es el conjunto de prácticas necesarias para la completa *desujeción*. Es decir Deleuze y Guattari, así como Nietzsche, indican modos de pensarnos fuera del esquema cartesiano y psicoanalítico, por ejemplo, fuera de los paradigmas que prenden el cuerpo y lo hacen funcional, instrumental, triste. Pero, ¿cómo hacerlo?, ¿qué hago con mi vida cotidiana, atravesada por miles de *estriamientos* y moldes y sujeciones? ¿cómo hago de mí realmente una autocreación, una obra de arte?, y cuando digo realmente, me refiero a cómo lo hago con mi cuerpo, con mi carne. Es aquí donde aparece la práctica Zen: *zazen*, un camino, una *Vía*, una técnica, que permite abrirse al espacio liso, penetrar en el Cuerpo sin Órganos, desujetarse, derretirse, morir: “La *Vía* existe en todo el cosmos. El cosmos es la *Vía*. Pero se encuentra debajo de nuestros pies”. (Deshimaru, 2002: 108).

## CAPITULO II

### La vía del pájaro

Todas las puertas  
en mí se abren...  
*Rainer Maria Rilke*

La primera vez que me senté en *zazén* fue extraño y doloroso: sentía mi espalda totalmente tensionada, parecía que los omoplatos quisieran salirse del cuerpo, el cuello pesado, como si cargara un collar de hierro, y en las rodillas un dolor agudo y punzante que se proyectaba desde la cadera. Mi cuerpo se sentía preso y molesto. La forma oprimía y, a través de jadeos y múltiples movimientos, el cuerpo quería descansar. Las ideas iban y venían, imágenes del pasado, preocupaciones, canciones, recuerdo mucho que *Cerati* no paraba de sonar, como si hubiera insertado un CD en mi cabeza y hubiera presionado *play*; todo el álbum *Siempre es hoy* fue reproducido por mi mente, mientras renegaba furiosa por estar ahí, por el silencio, la incomodidad y el dolor. Con el tiempo el dolor no pasa, se transforma; van doliendo músculos que se creen inexistentes, articulaciones, tendones y, al mismo tiempo, se van expandiendo, abriendo, otras partes; la dispersión a veces se diluye y aparece una suerte de serenidad efímera que de repente brilla.

Fue en el doyo de La Soledad en Bogotá, hace cuatro años, que descubrí esta *práctica*, este *camino* y desde entonces no he dejado de practicar. Varios amigos y profesores de la Universidad Javeriana me sugirieron *sentarme*, ir al doyo, profundizar en el Zen. Era evidente mi interés por este modo, esta actitud, este *habla*; descubrí el haiku y, de un momento a otro, todo lo que leía, las películas que miraba, los dibujos que intentaba hacer, buscaban lo que yo creía en ese entonces que era el Zen: levedad, impermanencia y vacío. Posteriormente descubrí que mi inquietud iba más lejos de la forma. Después de sentarme en *zazén*, la fascinación y las preguntas en torno a qué podía ser el Zen se convirtieron en toda una inquietud vital y *espiritual*. La meditación me volcaba hacia un camino de autodescubrimiento. Sentía la necesidad de encontrar porqué me dolía tanto *zazén*, porqué me sentía cerrada y porqué súbitamente el dolor desaparecía o simplemente se olvidaba y entraba en una especie de paz, de *espacio liso*, de belleza y silencio profundo. Sin saberlo en aquel entonces, me lanzaba a recorrer un sendero que hoy atraviesa toda mi vida.

## 1. *El devenir de la práctica*

En el doyo nadie hablaba, no había nadie que me explicara de qué se trataba todo; las personas que llegan por primera vez al doyo se encuentran con zazen en una suerte de acontecimiento y azar. Los antiguos sólo indican la postura y los que inician van aprendiendo a través de su propio cuerpo, de la observación de la práctica y del entorno. Pero a mí me interesaba saber más y en varios libros introductorios, como *Zen verdadero (Vrai Zen)* y *La voz del Valle* de Taisen Deshimaru, encontré la emergencia y procedencia de este camino.

En la década de los sesenta del siglo XX, el maestro Taisen Deshimaru, después de un largo viaje por Europa, llega a Francia por azar y es allí donde la práctica del zen logra emerger para occidente, en medio de un campo de fuerzas atravesado por el descontento y la sed de cambio de la generación de la posguerra. Emerge entonces una nueva forma de práctica del zen alejada del monasticismo japonés, dirigida por Deshimaru, de acuerdo con las instrucciones recibidas de su maestro, Kodo Sawaki. El zen de Deshimaru es una práctica abierta, que pone todo el énfasis en la práctica de zazen, como una práctica universal que depende de las posibilidades “normales” del cuerpo humano; esto es, una práctica immanente que asume el cuerpo como *potencia, pliegue*, lugar de inscripción de las fuerzas; por eso, en Deshimaru, la práctica del zen es un retorno a la *condición normal*, fuera de dogmatismos y religiosidades estrictas, proponiendo un zen de la vida cotidiana.

Considero que la emergencia del zen en Europa fue todo un acontecimiento, es decir, el encuentro de múltiples fuerzas que hicieron posible, a partir de un caos, generar una forma: la forma de la práctica zen que conocemos hoy. Gracias a este azar, Deshimaru propuso toda una *mutación tecnológica* de las prácticas tradicionales Zen, modificando algunas técnicas, profundizando en otras, haciendo énfasis en un *telos*: La Vía como el estudio de sí mismo. Recordemos que, justo en este momento, Francia afrontaba una serie de transformaciones; mayo del 68 estaba muy próximo. La guerra había producido una generación desencantada, que buscaba otros modos de valoración de la vida. En el ambiente se sentía la profunda fragilidad e impermanencia del complejo de estructuras sociales, religiosas y políticas, que se había llegado a creer que eran fundamentales para la vida. La sombra de la muerte asechaba y se hacía necesario crear otras formas de ser y vivir, otro mundo expansivo y creativo. La filosofía existencialista había recibido la postura de la fenomenología alemana, impregnándola

del desasosiego de una época golpeada y desesperanzada. Parecía que la razón occidental, que creía en el progreso como desarrollo natural y necesario de los seres humanos y en la técnica como camino de la evolución, había fracasado con los campos de concentración, Hiroshima y Nagasaki, y la ocupación de Francia. La revolución estudiantil se tomaba las calles, el espacio público, exigiendo otros modos de saber y otras formas de vivir el cuerpo. Los intelectuales buscaban nuevas formas de pensar y conocer más allá de la razón, experimentando estados alterados de conciencia y prácticas espirituales diferentes a las propuestas por el cristianismo.

Deshimaru, entonces, despojó al zen de todo el aparato institucional, ritual, sacerdotal que acompaña a la red de prácticas del budismo zen en Japón. Veamos esto, a grandes rasgos, con un ejemplo sencillo: la situación común del monje Zen japonés. 1. Éste depende de un linaje, pues con mucha frecuencia siguió una línea familiar, es decir, se hizo monje porque alguien en su familia, normalmente el padre, ocupaba una posición sacerdotal y debió prepararse para heredar su posición parroquial. 2. No se relaciona con practicantes, es decir no enseña y no dirige un grupo de personas con algún interés en la práctica de *zazen*. 3. Se limita a atender pedidos de ceremonias fúnebres y *kitos* (ceremonias dedicadas a reponer la salud de una persona o a la protección de un lugar). 4. Se formó en la práctica estricta del zen durante algunos años y después de esta formación se dedica a atender el negocio sacerdotal. Un monje que quiere ser maestro en Japón paga un curso que lo capacita y gradúa, recibiendo un certificado que se denomina el *shiho* (la transmisión). Ahora bien, la situación de un monje es diferente a la de una monja: una mujer puede ordenarse como monja en Japón, pero está sometida a unas restricciones que no se aplican a los hombres, como: 1. Debe guardar voto de castidad. 2. No comparten espacios de práctica con hombres, es decir, deben permanecer siempre en el ámbito monacal femenino.

Al tipo de monje monacal (territorial y sedentario) se le opone el monje *unsui* (*nube y agua*), un monje errante que va de templo en templo, de maestro en maestro, un *monje nómada*<sup>17</sup>.

---

<sup>17</sup> Deleuze y Guattari en su texto *Mil mesetas*, dicen sobre el nómada: “Para el nómada la desterritorialización constituye su relación con la tierra... el nómada aparece allí, en la tierra, cada vez que se forma un espacio liso que mina y tiende a crecer en todas las direcciones. El nómada habita esos lugares, se mantiene en esos lugares y él mismo los hace crecer en el sentido en el que se constata que el nómada crea el desierto en la misma medida en que es creado por él. El nómada es un vector de desterritorialización. Añade el desierto al desierto, la estepa a la estepa mediante una serie de operaciones locales cuya orientación y dirección no cesan de variar” (Deleuze y Guattari, 1997: 386)

Ambos monjes coexisten en Japón, pero el monje monacal es el más común, institucionalizado y respetado.

Deshimaru lleva a cabo esta mutación tecnológica de las prácticas zen en Francia: 1. No limitó la práctica a la vida monacal, es decir, propuso un zen de la vida cotidiana, un zen laico; reinterpretando la posición clásica del monje *territorializado*, que se vincula a un lugar (un templo) y que adopta la identidad de “monje zen”, y propuso un nuevo *monje nómada*, al estilo *unsui*, pero en medio de la ciudad y la vida social. 2. Permitió la práctica de *zazén* en el *doyo* para cualquier persona (en Japón, sólo los monjes entran al *doyo*). 3. Permitió la participación de la mujer en todas las actividades y prácticas zen, sin ningún tipo de restricción. 4. Eliminó gran parte de la recitación de *sutras* que en la práctica monástica japonesa era fundamental por mantener el vínculo con la doctrina budista. 5. Ordenó a todos los practicantes que quisieran ser monjes sin importar su familia, su oficio, su posición social, su procedencia. En consecuencia, Deshimaru desterritorializa las prácticas zen de su carácter religioso budista y la lleva a ser simplemente *práctica zen*, laica y cotidiana.

Tras la muerte de Deshimaru varios de sus discípulos decidieron continuar *zazén*, viajar y continuar su destino de *monjes nómadas*. En 1989 el monje André Lemort llegó a Colombia también por azar: Conoce a una mujer libanesa en Francia que vive en Cartagena y ésta le propone dictar una conferencia sobre las prácticas zen. El propósito de Lemort era pasar sólo una temporada en Colombia y continuar su viaje; sin embargo, se sintió atraído por Colombia y al año siguiente decide quedarse definitivamente, creando tres centros de práctica: un *doyo* en Bogotá, otro en Medellín y un templo en Cachipay (Cundinamarca). El zen de Lemort corresponde a otra mutación tecnológica con respecto a Deshimaru; se enmarca en la noción de *mística laica*, expresión que usa para describir su propuesta. Lemort afirma que ha buscado retener de la propuesta de Deshimaru sólo aquellos elementos que de manera clara puedan servir para propiciar lo que denomina el *estudio de sí mismo*, tratando de eliminar los elementos que vinculen esta práctica a un contexto religioso particular. Así, tiende a dejar de lado los elementos culturales japoneses y la parafernalia budista, como lo ejemplifican las siguientes mutaciones: 1. Eliminó la práctica del *orioki*, que consiste en comer de forma ritualizada, en tres cuencos, con palitos y sentado en *seiza*; las comidas en el templo La Tierra (ubicado en Cachipay, Cundinamarca) se hacen siguiendo los usos comunes de nuestra cultura, sin embargo se mantiene el silencio durante las comidas. 2. En el *doyo* eliminó



cualquier estatua de Buda o cualquier imagen religiosa, lo que indica un giro en el orden del saber: mantener la imagen de Buda puede sugerir a algunos practicantes un fuerte referente religioso que se debe adorar, asumiendo la existencia de un Dios exterior y ajeno a mí. La propuesta de Lemort hace énfasis en que lo importante en la práctica es la oportunidad de sentirse a sí mismo, de experimentar lo sagrado a partir de uno, la oportunidad de *ser Budas*, es decir, replantear la idea de lo divino y lo sagrado. 3. Continuando en el orden del saber, Deshimaru usó y contribuyó a formar la categoría “zen”, que fue enmarcando una serie de prácticas, estilos de vida, estéticas, que se difundieron en Europa desde los setentas hasta hoy, en campos como el del arte, el diseño y la arquitectura; Lemort se cuida y evita usar la categoría zen, no habla de prácticas zen, pues para él esta categoría está cargada, hace pensar en “armonía”, “levedad”, “vacuidad”, en fin, en un mundo de significaciones que son estereotipos y pueden generar identidades y formas superficiales en la práctica, 4. Lemort hace énfasis en el *samú* o trabajo cotidiano, mientras que para Deshimaru era más importante la práctica del *kesa* o el coser y vestir el hábito del monje. Darle énfasis al *samú* indica la importancia de la meditación en la vida cotidiana, todos los días, cada hora y cada segundo, privilegiando ése trabajo simple y sencillo. 5. Finalmente, André Lemort se distanció de los maestros japoneses, la base de su enseñanza parte de maestros Chinos y místicos cristianos, intentando trazar articulaciones entre la práctica de la Vía y la producción de saber de las *contraconductas* cristianas.

De este modo, la red de prácticas e instituciones que en el caso del budismo zen japonés traza una compleja trama en medio del campo social y religioso de Japón, en la Vía transmitida por Deshimaru, y ahora por Lemort, consiste en un conjunto bien delimitado de prácticas: *zazén*, el *kesa*, el *kusen*, *samú*, el *mondo*, la *guen mai* y otras, que buscan cuestionar, fracturar, eliminar o *derretir* el sujeto, permitiendo nuevas percepciones del cuerpo y la vida, a través de lo que Lemort denomina el *estudio de sí mismo*. Esta es la práctica que encontré.

Como cada vez me interesaba más la propuesta de la *práctica de la Vía*, continué yendo al doyo, *sentándome*, leyendo a Lemort, Deshimaru y Sawaki, al mismo tiempo que realizaba la maestría en Estudios Culturales, por lo que me interesé en encontrar un punto de contacto o una zona donde fuera posible leer y comprender esta *práctica espiritual* desde mi experiencia teórica y vital; crear tránsitos entre el nuevo discurso que encontraba en la tradición de la práctica de la Vía y mi interés por Nietzsche, Foucault y Deleuze. Intentaba, y aún intento, ver

y asumir esta práctica desde una localización: mi vida, mi experiencia, mi formación teórica, siendo consciente de que eso que enuncio como “mi vida” es en realidad el producto de una serie de redes de fuerza que se encuentran, resuenan, se repelen, se potencializan o se debilitan en el tiempo y atraviesan a otras subjetividades que son y viven conmigo. Por lo tanto al partir de “mí”, sé que estoy partiendo de mi tiempo y mi lugar, mi lugar de enunciación, del conjunto de todos aquellos que también viven y comparten conmigo este momento existencial. Por esta razón es que quisiera presentar las prácticas del estudio de sí mismo bajo los siguientes rasgos: 1. En medio de un cruce teórico entre el pensamiento foucaultiano y deleuziano, y el pensamiento zen contemporáneo, esto es, Deshimaru y Lemort; 2. Partiendo de la experiencia propia y de otros practicantes con los que he dialogado y me han contado qué ha pasado con su *cuerpo-subjetividad* durante y después de la práctica y 3. Haciendo evidente cómo la práctica se imbrica en un juego complejo de fuerzas (saberes y prácticas), produciendo lo que he denominado el *dispositivo zen de alisamiento*, que lanza al sujeto a verse permanentemente en todo lo que hace, imposibilitando la evasión o confrontación con sí mismo, dando como resultado la fractura irreparable del sujeto.

Ahora quisiera profundizar en lo que se denomina *la práctica o la Vía*, desde el pensamiento Foucaultiano y el pensamiento Zen:

## 2. Gyoji: La práctica cotidiana

Michel Foucault dedica largas páginas a la reflexión de la *práctica*, que Santiago Castro-Gómez resume de este modo:

La noción de *práctica* se encuentra en el centro del pensamiento foucaultiano desde textos tan tempranos como *Las palabras y las cosas* y *la historia de la locura en la época clásica*. Por *práctica* Foucault se refiere a lo que los hombres *realmente hacen cuando hablan o cuando actúan*. Es decir, las prácticas no son expresión de algo que esté “detrás” de lo que se hace (el pensamiento, el inconsciente, la ideología o la mentalidad), sino que son siempre manifiestas; no remiten a algo fuera de ellas que las explique, sino que su sentido es *inmanente*. Tras el telón no hay nada que ver ni que escuchar, porque tanto lo que se dice como lo que se hace son *positividades*. Las prácticas, en suma, siempre están “en acto” y nunca son engañosas. No hay nada reprimido o alienado que haya que restaurar, nada oculto que haya que revelar. El mundo es siempre, y en cada momento, lo que es y no otra cosa: aquello que se dice tal como se dice y aquello que se hace tal como se hace. Para Foucault lo no dicho o lo no hecho en una época determinada simplemente *no existe* y, por tanto, no puede ser objeto de historia. (Castro-Gómez, 2010: 28)

Si asumimos el cuerpo en todo su esplendor inmanente, como la *superficie de inscripción de los sucesos*, lo que hace un cuerpo es la práctica y ella es suficiente para comprender lo que un

cuerpo *es*. La práctica es una foto polaroid que muestra en el instante la *rostridad* que somos, la subjetividad que se coagula en el cuerpo, el gesto que después de repetidas veces forma las arrugas. La práctica es el hábito que debido a la repetición se vuelve cuerpo. Por lo tanto, somos lo que hacemos y decimos cada instante que lo hacemos. No hay subjetividad, sujeto o cuerpo sin práctica. Es por esto que, por ejemplo, en el proceso de subjetivación femenino, es muy importante el acto de hablarse de forma femenina; decir “me siento sola”, “estoy cansada”; ésa “a” al final de los adverbios me ancla corporalmente a la forma mujer, me produce, me habla como mujer.

Nuestros gestos expresan lo que somos. El maestro Eckhart dijo: “Si somos de una manera justa actuamos de manera justa”. Si quieren fingir, sus gestos manifiestan esta actitud interior. Afortunada o desafortunadamente la gran mayoría de las personas no saben leer los gestos. Un practicante debería ser capaz de sentir que sus gestos corresponden a su estado interior del momento. Así que si profundizan en la práctica y en la vivencia de la Vía, sus gestos lo expresan inconscientemente. (Lemort, 2010: 20)

Ahora bien, en las prácticas zen, la noción de *práctica* se emparenta con Foucault en tanto que designa lo que se dice y se hace produciendo o deshaciendo subjetividad; pero en las prácticas zen la noción es mucho más amplia y se asimila a los términos: *Shugyo*, la práctica, y *Gyoji*, la práctica cotidiana, la práctica de todos los días. Muho Nölke delimita el término *shugyo*:

En japonés *shugyo* puede significar tanto práctica religiosa (cuando se escribe con un carácter que significa ir, hacer, acción), manifestar fe o verdad en las propias acciones cotidianas; y al mismo tiempo “entrenamiento”, como por ejemplo el entrenamiento para una profesión (en este caso la palabra se escribe con un carácter que significa *karma* o técnica). Va de suyo que las dos son completamente diferentes. La palabra española “práctica”, también puede significar algo como entrenamiento, por ejemplo en la expresión “práctica de béisbol”. Pero cuando uso esta palabra en la expresión *práctica adulta*, o cuando hablo acerca de *práctica zen*, de *práctica de la vía de Buda*, quiero decir “poner algo en práctica”, “manifestar algo al hacerlo realmente”. Desafortunadamente muchas personas parecen entender la expresión “práctica zen” como “entrenamiento zen”; entrenarse para convertirse en algo, entrenarse para volverse hábil en algo. [...] Práctica significa vivir, manifestar. Práctica adulta, significa manifestar Buda.<sup>18</sup>

En efecto, la práctica implica hacer algo *realmente*, entendiendo “realmente”, como la conciencia de la forma y las características de la acción, así como el impacto de ésta sobre los otros y sobre uno mismo. Una práctica, en el pensamiento zen, es siempre sensible a la red de fuerzas en la cual emerge y se hace posible. Una práctica entonces, no es un entrenamiento pues, al entrenarnos estamos pensando en conquistar alguna meta o propósito, es decir hacemos lo que hacemos no por las cualidades materiales, corporales e inmanentes de la

---

<sup>18</sup> Nölke, Muho. *Adult Practice 4. Training and Practice* en [www.antaiji.dogen-zen.de/eng/adult04.shtml](http://www.antaiji.dogen-zen.de/eng/adult04.shtml) (consultada el 15 de enero de 2012)

práctica, sino por lo que podemos obtener “a través” de ella. En las prácticas zen, ese “a través” se elimina e importa simplemente la práctica por la práctica, sin importar lo que se llegue a obtener. Por eso es normal encontrar afirmaciones como “la práctica sin propósito ni provecho”, pues fijarse propósitos es una postura propia del yo, de la identidad, del cerramiento subjetivo, que busca lanzarse al futuro en lugar de ser sólo y simplemente presente, *aquí y ahora*.

En el pensamiento zen es muy importante la noción de impermanencia (*mujo*) y cambio constante. El ser es siempre dinámico, nunca se estabiliza y asienta, la *práctica justa*, es decir la práctica con la atención profunda en ella misma, es conciente principalmente del carácter efímero e irrepetible de los fenómenos, por lo tanto intenta vivirlos plenamente en su acontecer y en su desaparición. Por eso el maestro del cuento le indica al noble que esos días que para él son tediosos, en realidad son joyas que mueren día a día.

Ampliando esta cuestión de la práctica, podemos prestar atención a la noción de *gyoji*. Kosen Thibaut, un maestro zen francés, también discípulo de Deshimaru, resume la *gyoji* así:

Gyoji quiere decir “repetir”, repetir todos los días. No es sólo eso, sin embargo, si algo os parece bueno o justo, entonces hay que repetirlo hasta el infinito, exactamente como la tierra, que nunca deja de girar alrededor de su sol, es su santo gyoji. Es santo a fuerza de ser repetido, es repetido porque es santo. “Gyo” significa “hechos, acciones o una conducta y “ji” significa “actualización, observancia de los preceptos<sup>19</sup>” o de un modo más simple “auténtico”. Se podría, pues, traducir “gyoji” por “conducta pura” o “hechos a través de los cuales ha sido, es, o será actualizada la observancia de los preceptos”.<sup>20</sup>

La *gyoji* es la práctica, las acciones de todos los días que deben ser ejecutadas de manera *auténtica*, es decir con vigilancia sobre ellas mismas, tratando de llevarlas a cabo con simpleza y atención. El carácter repetitivo de las acciones es muy importante, pues la repetición, el

---

<sup>19</sup> Los preceptos son tradicionales en el budismo: 1. No matar, 2. No robar, 3. No mentir, 4. No tener una conducta sexual inadecuada, 5. No intoxicarse, 6. No criticar, 7. No enfurecerse, 8. No tener posturas dogmáticas ni personales, 9. No vanagloriarse y 10. No guardar bienes o la enseñanza para sí. Los preceptos se entregan en el momento de la ordenación de *bodisattva* o *monje*. Seguir los preceptos, como lo indica Thibaut, es seguir ciertas normas de conducta que el practicante asume; pero los preceptos no son solamente esto, en un nivel más profundo, son una oportunidad de toma de consciencia de la imposibilidad de realización de los mismos mientras exista un sujeto o un yo. Todos los yoes, todos los sujetos, por ejemplo, matan, en tanto matan las posibilidades de la vida en sí mismos constriñendo el flujo de la vida en un yo. Andre Lemort dice: “Finalmente, digo que no matar es no matar al ser humano que podemos ser, no impedirnos vivir según nuestra naturaleza profunda” (Lemort, 1991). Del mismo modo, no robar sería no robar la propia vida, no separarnos del resto del universo. Por lo tanto, asumir la práctica a la luz de los preceptos es estar totalmente conscientes de sí en cada cosa que hacemos aparece el cerramiento del yo que nos separa, que intenta categorizar al mundo y a los otros, que nos sujeta a la red de fuerzas que nos atraviesan y a al reconocimiento de nosotros como producto de ellas.

<sup>20</sup> Thibaut, Kosen. El canto del dragón es inimitable en [http://www.zen-deshimaru.com.ar/webdojos/kusenes/el\\_canto\\_del\\_dragon\\_es\\_inimitable.pdf](http://www.zen-deshimaru.com.ar/webdojos/kusenes/el_canto_del_dragon_es_inimitable.pdf), Consultada el 15 de enero de 2012

habito, va formando y transformando el cuerpo (otra resonancia con Foucault). Es la constancia en una práctica la que hace posible que la conducta se transforme totalmente, de manera natural y progresiva. Por lo tanto, los maestros zen insisten en la práctica diaria de zazen pues, para ellos, el cuerpo tiende a olvidar la postura y la actitud de zazen; hacerlo con insistencia va *abriendo* el cuerpo, haciendo estirar y estimular ciertos músculos y ampliando las capacidades perceptuales de la mente. Más adelante, cuando hable detenidamente de cada práctica como el *samú*, o el cuidado y el trabajo en las labores de la casa, veremos con más profundidad la importancia de la *gyoji*.

Ahora bien, la práctica o *gyoji* no se diferencia de la *Vía* (*Do*: Camino). Usualmente valoramos un camino porque conduce a algún lugar, de la misma manera que practicamos un deporte para entrenarnos con el fin de conseguir algo (una medalla, un reconocimiento o simplemente autosatisfacción). En el pensamiento Zen la concepción de *camino* es diferente. La práctica es el camino:

Cha-chen (Yoshu) le preguntó a su maestro Nan-ch'uan (Nansen): ¿Qué es la Vía? Nana-ch'uan respondió: Tu espíritu de todos los días es la Vía. ¿Se puede progresar o no? Cuando piensas en avanzar te pierdes, respondió Nan-ch'uan. La práctica existe en la realización, más allá de las impurezas del alma. En cuanto se manifiesta la idea de búsqueda nos alejamos de la Vía. Cotidianeidad significa: naturaleza inmediata y fundamental de la Vía de cada día, liberada de todo dualismo.” (Deshimaru, 2002: 25)

La Vía coincide con dos categorías: *práctica cotidiana* y camino u *orden cósmico*; es la unión de ambos. El *orden cósmico*, sería la *naturaleza búdica*, desde el pensamiento zen y el *espacio liso* y el *Cuerpo sin Órganos*, desde Deleuze y Guattari. Esto es la energía pura, la fuente, el universo liberado de todo dualismo, de todo pasado y todo futuro, de sujetos y subjetivaciones, en fin, de todas las producciones que nacen de la separación sujeto–cosmos, sujeto-divinidad y sujeto-naturaleza. Por lo tanto, en el pensamiento zen, la Vía no va “hacia” la obtención de algún beneficio, que en el budismo sería el despertar o la iluminación. La Vía coincide con el orden cósmico y se da en la cotidianidad, en el hacer simple de todos los días, donde podemos “fluir” en este orden cósmico.

En los escritos zen, es usual encontrar la expresión “seguir la Vía”, “seguir el orden cósmico”. Considero interesante el uso del verbo “seguir”, pues cuando seguimos algo hemos sido

impactados afectivamente. Un *afecto*<sup>21</sup> de belleza nos arrastra cuando vemos una mariposa, por ejemplo, y la seguimos con la mirada: revolotea, pasajera, creando una estela quizás amarilla o azul u ocre y nosotros vamos siguiéndola con la mirada. Pues bien, acontece lo mismo con la Vía: se sigue, así, afectivamente. Deleuze y Guattari dirían: “el afecto no es un sentimiento personal, tampoco es un carácter, es la efectuación de una potencia de manada, que desencadena y hace vacilar el yo” (Deleuze y Guattari, 1997: 246). En efecto, de repente ocurre que emerge el afecto de sentarse en zazén y hacerlo una y otra vez, se sigue la práctica, se sigue una sonrisa. Según Deleuze y Guattari seguir es diferente de reproducir, seguir es hacer mapa, es buscar singularidades, mientras que reproducir es hacer calco, volver una y otra vez sobre lo mismo, hasta que se desgasta o se osifica. Seguir es una actitud propia del nómada.

Para los maestros Zen, la Vía no es algo que exista fuera de nosotros mismos: “La Vía ya existe en nuestro espíritu. No es necesario hacer ningún esfuerzo” (Deshimaru, 2002: 25). En efecto, si en lo que hacemos, en la *gyoji*, hay expresión del instante y la conciencia profunda de estar totalmente sumergidos en la práctica, estamos automáticamente en la Vía, que es acontecimiento puro. Es usual encontrar la siguiente expresión: “Natural, automática, inconscientemente, si seguimos el orden cósmico, estamos en la Vía” (Deshimaru, 2002: 25). Es decir, el camino es inmanente a nosotros, no se necesita de ninguna entidad metafísica o de ningún tránsito supracorporal para ser o para resonar con el *orden cósmico*. El cuerpo es aquí el cosmos mismo, es decir soy mi cuerpo y al mismo tiempo éste está hecho de la materia del universo. Mi cuerpo, que es un juego de pliegues, es posible que se despliegue al practicar zazén, deviniendo la superficie lisa del Cuerpo sin Órganos, el vacío fundamental donde se inscribe la vida, el orden cósmico: “El camino, la vía está bajo nuestros pies. No debemos buscarla en otro sitio. El verdadero Dios, el verdadero Buda, deben encontrarlo en ustedes mismos. Su cuerpo es Buda” (Deshimaru, 2002: 108). Por lo tanto, lo sagrado habita en el cuerpo y no se trata de encontrarlo a través de una serie de prácticas que con el tiempo

---

<sup>21</sup> Recordemos que los *afectos* fueron pensados por Spinoza. Deleuze y Guattari retoman esta noción de los afectos como devenires, de los cuales hablaré más adelante: “En Spinoza [...] a cada relación de movimiento y de reposo, de velocidad y de lentitud, que agrupa una infinidad de partes, corresponde un grado de potencia. A las relaciones que componen un individuo, que lo descomponen o lo modifican, corresponden intensidades que lo afectan, aumentan o disminuyen en su potencia de acción, que proceden de las partes exteriores o de sus propias partes. Los afectos son devenires” (Deleuze y Guattari, 1997: 261).

disponen el cuerpo para el encuentro divino y sagrado, sino que es en el *aquí y ahora* de la práctica que se es Dios y Buda, que se es sagrado.

### 3. *Las prácticas nomádicas zen*

Ahora continuemos con la descripción y analítica de algunas de las prácticas Zen que han emergido y se han desplegando en Colombia, especialmente en Bogotá y Cachipay. Considero que estas prácticas asumen a un sujeto creativo que puede (puesto que está en su *potencia*) transformar, transmutar, fisurar o diluir las fuerzas que lo producen y sujetan. A partir de una serie de prácticas cotidianas de automodulación y borramiento, se producen *líneas de fuga*, *devenires imperceptibles* y modos de vida *nómada*. Por lo tanto, las prácticas que presentaré a continuación suponen o necesitan del que se arriesga a la desterritorialización, del que ama el desierto, del que por afectos sigue la Vía, del niño.

#### *Devenir imperceptible: Zazén*

Zazén es la práctica de la meditación sentado. Se pone el cuerpo en una postura cuyos componentes han sido descritos desde hace siglos con minuciosidad (en el siglo XIII Dogen escribe el *Fukanzazengi*, texto que promueve la práctica de *zazén* y describe con minuciosidad la postura justa) y de la que pueden verse ejemplos pictóricos muy antiguos. Se trata de la postura que adoptó el Buda histórico al sentarse bajo el árbol Bodhi por nueve días. Hay que tener presente que esta postura se ha observado en esculturas y cerámicas de culturas precolombinas, en los nórdicos europeos y en culturas antiguas del mediterráneo; por lo tanto, no es específica de la tradición budista y es posible que se haya practicado antes de la emergencia del budismo.



Caldero Vikingo. En [artenordico.blogspot.com](http://artenordico.blogspot.com)  
(consultado el 5 de enero de 2012)

Es una postura que transita y migra por las tradiciones, una postura nómada que no se afilia a ningún territorio; sin embargo, es el budismo el que la ha territorializado. Por ejemplo,

podemos ver la imagen de un caldero vikingo encontrado dentro de una nave funeraria que se descubrió en Oseberg. Veremos cómo es muy similar a la postura que hoy practicamos en zazen.

La base de la postura es una posición abierta de la pelvis, en la que ésta bascula hacia adelante y reposa sobre el apoyo de las rodillas en el suelo. Para que esta posición de la pelvis y la parte baja de la espalda pueda realizarse es necesario contar con un cojín que eleva la pelvis en relación con las rodillas. Las posturas de piernas cruzadas tal como se practican en yoga y otras prácticas espirituales no corresponden a la postura de zazen, en la medida en que la postura pélvica es diferente sin el apoyo adicional del cojín. El cojín es un aparato, una técnica, que viene a revelar la posibilidad más íntima del cuerpo, que es esta apertura completa de la pelvis.



Kodo Sawaki en zazen. En <http://mardelplatazen.blogspot.com/>, (consultado el 5 de enero de 2012)

Las piernas deben cruzarse de manera que las rodillas se apoyen firmemente en el suelo para permitir el reposo de la pelvis basculada hacia adelante. La postura de las piernas corresponde a la postura de loto o medio loto. La facilidad o dificultad para poner las piernas correctamente (con la planta del pie completamente hacia arriba) depende únicamente de la apertura o cerradura (por tensiones o bloqueos) de la zona pélvica. Si la postura de la pelvis y de la parte baja de la espalda es adecuada, la postura de la parte alta del cuerpo se acomodará automáticamente, pues funciona como su reflejo; la postura de la parte alta de la espalda, de los hombros, de la cabeza, depende por completo de la postura de la pelvis. Si la pelvis está abierta, el vientre se distensiona, la espalda se endereza, el pecho se abre, los hombros caen, la cabeza se alinea con la columna y la respiración se hace libre y completa.

Las manos se dejan descansar al frente, con el dorso apoyado contra el vientre. La mano derecha se ubica primero, con la palma hacia arriba, los dedos de la mano izquierda (también



con la palma hacia arriba) se apoyan en los dedos de la mano derecha, y los pulgares se tocan en su extremo de manera que se forme un óvalo. Esta postura de las manos tradicionalmente se llama *mudra*<sup>22</sup> *cósmico*. El contacto de los pulgares crea una forma oval que constituye el gesto de contener y centrar; como este *huevo* está ubicado en frente del *hara* (un punto ubicado cuatro dedos abajo del ombligo y que en la medicina tradicional japonesa es el centro de energía vital), lo contenido es la conexión con el *orden cósmico* o el flujo de energía. En la tradición se dice que dentro de este mudra está el universo o que en el mudra está la mente, pues este mudra termina siendo el *huevo cósmico* (todo inicio y todo final, el cero que es pura potencia).

La boca permanece cerrada sin tensión, y la punta de la lengua hace una presión suave contra la parte anterior del paladar, justo detrás de los dientes frontales. La presión de este contacto, al igual que la de los pulgares en la postura de las manos, es firme, pero sin tensión innecesaria; en la tradición se la describe como la necesaria para sostener un papel. Los ojos permanecen abiertos todo el tiempo. Se ve todo lo que pasa por el campo visual sin insistir sobre algún punto en particular. La mirada se dirige hacia el frente y abajo, con una inclinación de unos 45 grados. Esto marca una diferencia con otras meditaciones donde se cierran los ojos. Tener los ojos abiertos indica estar despierto y consciente del lugar donde se está, esto evita dormirse, soñar despierto o el movimiento de la imaginación.

[...] la posición de la mirada en la práctica de zazen es una posición del globo ocular hacia abajo, la dirección de la mirada está hacia abajo, porque eso corresponde a una cierta tensión de vigilancia. Precisamente para ayudarnos a quedarnos despiertos, para no dormir. Cuando uno está dormido, soñando, la mirada sube, la posición de los globos oculares sube, y la mirada, aunque está detrás de los párpados, se queda mucho más horizontal, porque ésta es una posición de descanso de los músculos que manejan el globo ocular. Entonces, esta posición mirando hacia abajo corresponde a cierto estado de presencia y vigilancia (Lemort, 2010: 20)

Se insiste sobre la presencia en zazen, es decir, la conexión con la meditación y el espacio donde la realizamos; estar ausentes es hacer zazen pero sin la conexión profunda con zazen, con la mente en dispersión o somnolencia, dos dificultades frecuentes durante la práctica. La práctica de zazen se realiza de cara a un muro y, de ser posible, en compañía de otras personas. Los practicantes, cada uno frente al muro, están solos en medio del grupo. Esto es, no están interesados en lo que pase con los demás, pero los sienten, los perciben. Juntos y en

---

<sup>22</sup> *Mudrā* en sánscrito significa ‘sello’ o ‘anillo para sellar’, es decir, un símbolo de algo. Un gesto que engloba o sintetiza un sentido más amplio.

soledad, cada uno como singularidad pero también cada uno como parte de un todo que se convoca en zazen.

La actitud en zazen es de observación de lo que pasa en tres ámbitos: el cuerpo, los procesos mentales y la respiración. Estos tres ámbitos no constituyen compartimientos separados, pero hablar de ellos como si fuesen diferentes facilita la comunicación. Desde el punto de vista de la conformación del cuerpo, tomar la postura no sólo debería ser posible, sino fácil. Se trata de una postura completamente natural si el cuerpo no está bloqueado o cerrado. Corresponde a una actitud de completa apertura y disponibilidad, corresponde a una actitud sin miedo ni avidez. Si al intentar tomar la postura surgen dificultades que se manifiestan como tensiones, dolores, incomodidad, éstas no son consecuencia de la postura misma, no son inherentes a ésta, sino que provienen de la presencia en el cuerpo de una actitud que no corresponde a la actitud que está en la raíz de la postura de zazen, que *es* la postura de zazen. La postura de zazen es la apertura en la medida en que es el gesto de la apertura. El gesto no difiere de la actitud; en zazen proponemos a nuestros cuerpos el gesto de la apertura, pero si algo en nosotros no corresponde a esta apertura, el gesto no podrá realizarse de manera real, completa, y esta imposibilidad se siente como incomodidad, dificultad, tensión y dolor.

En la práctica de zazen nos apoyamos en estas dificultades para, en primer lugar, hacer un diagnóstico de nuestro estado, de nuestra postura básica habitual. Consideramos la disponibilidad, la apertura, el estar sin miedo, como una de nuestras posibilidades más propias. La práctica de zazen puede revelar en el propio cuerpo la imposibilidad de mantenerse en un estado normal y tranquilo de reposo en sí mismo. Lo común es que en el cuerpo aparezcan incomodidad, tensión y dolor; que en los procesos mentales se descubra la impotencia para dejar pasar los pensamientos sin seguirlos, que se descubra que siempre quedamos implicados, obligados a seguir cuanto tontería surge en el horizonte de la conciencia; y que en la respiración se descubra que ésta nunca es completamente libre, profunda, automática, que siempre está limitada, constreñida.

Al experimentar estas dificultades para hacer algo normal y sencillo, como es simplemente sentarse en la inmovilidad y el silencio, surge un impulso automático que tiende hacia una respiración más amplia, una mayor libertad frente a las producciones mentales y un estado del cuerpo menos atezado por tensiones y bloqueos. Este impulso lleva a buscar la causa de las

dificultades en la postura. Lo más común es que éstas se atribuyan, inicialmente, a circunstancias externas, como la falta de elasticidad supuestamente natural de unos frente a otros: “las mujeres son más flexibles que los hombres”, como la edad: “soy viejo y ellos son jóvenes”, o de oficio y profesión: “trabajo todo el día y nunca hago ejercicio”, etc. La incomodidad y la sensación de frustración por no poder mantener la postura durante 40 minutos (que es la duración habitual de un periodo zazen), hacen que se despierten preguntas y se busque evitar el dolor.

La repetición de la práctica de zazen, que implica afinar la observación de sí mismo, puede permitir descartar las circunstancias externas como causa de la dificultad en la postura e “interiorizar” el proceso en el sentido de empezar a atribuir a ciertas actitudes el ser causa de la dificultad al producir cerraduras en el cuerpo o intensificar las ya presentes. El estudio de la gama de actitudes y estados y sus correlatos en el cuerpo permite reducirlos a dos actitudes básicas que pueden adoptar infinidad de matices; las dos actitudes básicas que cierran el cuerpo de manera identificable en la postura de zazen son la búsqueda de provecho y la huida del daño. Al hacer la experiencia de estas actitudes como formas básicas que constituyen la raíz del conjunto de la vida en la conciencia, y al experimentar la limitación que crean en el cuerpo y la respiración, puede surgir el proyecto de “librarse” de estas actitudes, así sea temporalmente. La repetición de la práctica, en esta etapa, puede permitir descubrir que este proyecto de liberación está condenado a fracasar en la medida en que las actitudes de búsqueda de provecho y de huida del daño no son contingentes, circunstanciales, accidentales; sino que son inherentes a la presencia del yo, al hecho de concebirse como un yo.

Detengámonos un poco en la pregunta ¿qué es un yo? Para el pensamiento zen, el yo es todo aquello que impide la postura de zazen. Es un conjunto de cerraduras que trazan y limitan el cuerpo a ser un organismo, un “alguien”, una biografía, una identidad, una unidad diferenciada de otras unidades. En el plano de las representaciones mentales, esta cerradura se hace visible como la imagen que creamos de nosotros mismos, como el rostro que creemos que somos, como una realidad parte del mundo de los fenómenos. Ser parte del mundo de los fenómenos implica concebirse como una entidad separada de las demás entidades, entidad limitada, duradera. El yo codifica la percepción y se concibe preso en ella, con pasado, con futuro, con biografía. El yo territorializa los flujos de la vida que son múltiples. El yo produce el tiempo como avance y progreso. La dimensión temporal sirve para crear un cuerpo, es decir, para

tomar algunas sensaciones e integrarlas proponiendo la existencia de una entidad finita y sólida, subsistente, compuesta por partes, que marca los límites espaciales de su presencia (aquí, allá). Esta creación, esta proposición de sí, del cuerpo, del tiempo, de un mundo, de cosas, del espacio, ocurre siempre ahora. Ser un yo es crear esta realidad y quedar atrapado en ella, es decir, no experimentarla como un juego posible, sino como lo que, sin más, es.

Recordemos que el Cuerpo sin Órganos puede subjetivarse de múltiples maneras, de un número infinito de maneras. También puede permanecer sin subjetivarse, como una pura expectativa, como pura apertura, pura intensidad. Una de sus posibilidades consiste en subjetivarse como un yo cerrado, pero esta posibilidad resulta problemática en la medida en que no se toma a sí misma por lo que es: posibilidad lanzada, juego; sino que se toma por lo dado mismo, se presupone a sí misma como necesaria. Lo que originalmente es una posibilidad dúctil se vuelve algo esclerótico al negarse como posibilidad y plantearse como imperativo.

En el primer capítulo dijimos que Descartes funda al *yo*, entendido como un sujeto del conocimiento que adquiere el rasgo adicional de ser una unidad autocontenida separada de otras que también se autocontienen, una cosa entre las cosas. El yo está inmerso en el mundo, es uno entre otros que se sabe como “no los otros”; mientras que el sujeto de conocimiento, en tanto testigo puro, no está en el mundo porque es sólo una abstracción conceptual. Antes de Descartes, según la tradición filosófica occidental, no existía el yo, es decir, Diógenes el cínico no era un yo. El yo es una invención moderna. Diógenes no es una integridad, una unidad e identidad. La identidad en los griegos y romanos es una inferencia a partir de efectos, mientras que en el individuo cartesiano la identidad se presupone. Ulises, en *La Odisea*, tampoco es una identidad; le habla a su mente y a su corazón como si éstos no fuesen propiamente órganos de un cuerpo integrado por un yo.

El yo, entonces, es algo relativamente nuevo en Occidente; otras percepciones, múltiples y profundas, han existido antes del yo moderno. Ahora bien, en la tradición budista no existe gran diferenciación entre sujeto y yo. El pensamiento zen simplemente ha detectado los efectos de creerse una coagulación o un cerramiento e intenta siempre fracturar esa creencia que devino corporal. Esa presencia biográfica, estable, dura, familiar, que se enquistaba en nosotros. Aún más, la presencia del yo, en tanto está definida por su separación de lo “otro”,

implica favorecer el propio caso mediante la obtención de provecho y la huida del daño. Si surge la convicción de que la búsqueda de beneficio y el rechazo al daño son inherentes al hecho de plantearse como un yo, el proceso de la práctica da paso a la decisión de dejar de ser un yo, es decir, a la decisión del yo de extinguirse. La postura de zazen puede mostrar con claridad cualquier impulso, cualquier intento, como una cerradura. La postura se convierte en un indicador de la existencia de cualquier acción.

En este punto, la decisión de parar toda actividad propia del yo, quitar todo lo añadido, lo propuesto, enfrenta la dificultad de persistir en la inercia de hábitos profundamente arraigados; no sólo hábitos personales de maneras de concebirse a sí mismo, sino también hábitos generacionales, colectivos, familiares; antiguos vicios de interpretación. La postura de zazen sirve entonces de guía, indicador, camino, Vía. Sirve como método para hacer un Cuerpo sin Órganos, un *nómada urbano*. Cualquier acción, cualquier movimiento interno, provocarán un bloqueo en la postura. A veces la postura se realiza por sí misma. Se dice en la tradición que zazen es un cojín vacío bajo el cielo. El proceso de zazen no es algo que le ocurra a alguien; es, a partir de la creencia en ser alguien, fisurar la identidad hasta perderse, soltarse, fundirse en el Cuerpo sin Órganos, en el orden cósmico; quitarse, derretirse, dejar pasar, “planchar el pliege”, para dejar sólo la piel, la superficie vacía de inscripción.

No conviene elegir: este pensamiento es bueno, este es malo. No elegir. Dejar pasar. Como la sobra sobre el espejo. La postura de zazen es muy clara, semejante a un espejo. El reflejo de la imagen tampoco deja huellas. Pasar, pasar, después de zazen, nada. (Deshimaru, 2002: 35)

Es común en la tradición zen decir que zazen es un espejo que nos muestra qué tensiones se arraigan al cuerpo, qué miedos o preocupaciones nos atraviesan, qué creemos que somos o queremos ser. Este espejo lleva todo a la misma superficie, como una pantalla de cine, y vemos allí nuestra vida, nuestra forma de vivir. “Podemos permanecer intactos en cualquier medio. Entonces, durante zazen, aunque aparezcan las ilusiones, es exactamente como la imagen sobre el espejo. Después se borra sin dejar huellas.” (Deshimaru, 2002: 29). Por eso André Lemort dice que zazen es *el estudio de sí mismo*, la penetración en uno mismo:

Practicar la Vía es penetrar en uno mismo, penetrar en su ser. No es elaborar un esquema que ya tienen, o verse a sí mismos de otra manera a través de la mente. [...] “Olvidarse de sí mismo” decía Dogen. Pues miren con este criterio cómo está su vida y cómo viven. Si no lo han realizado, aunque sea por momentos, no pueden hablar del Zen, no pueden hablar de la Vía, si no dicen tonterías. (Lemort, 2007: 10)

En este caso Lemort indica dos elementos fundamentales del estudio de sí: el primero, la penetración en uno mismo; es decir, la conciencia y atención en lo que pasa con nosotros mismos, especialmente durante *zazén*, aunque ya veremos que esta *conversión de la mirada* es propuesta en todas las prácticas zen. Ser sensibles a las tensiones musculares, al dolor en las rodillas, a la dispersión de la mente; ver con detenimiento lo que el espejo refleja. En segundo lugar, Lemort recuerda una frase de Dogen, un maestro zen del siglo XII, “olvidarse de sí mismo”; es decir, olvidar el yo, lo que creemos que somos; olvidar que existimos como sujetos, como cosas en sí e intentar ver sin nosotros mismos.

Podríamos interpretar ese espejo que es *zazén*, como superficie pura, como borde y límite, donde se permite la apertura. Cada vez que yo me siento en *zazén*, siento que me diluyo con el entorno, devengo pura exterioridad, como si ésa invaginación que creo que soy se elevara a la superficie y se volviera una sola piel, donde mi vida se detiene como en el cine, como en el teatro, como en una historieta. *Zazén* es un cristal transparente, una ventana que se abre y se cierra por el viento, un agujero en el tiempo-espacio.

*Zazén* es el centro de las prácticas zen, puesto que sólo a partir de esta técnica es posible identificar, vivir y soltar las cerraduras del yo. *Zazén* es una técnica que permite el estudio de sí, pero también, en cierta medida, el *cuidado de sí*. André Lemort, también asume la práctica de la Vía como práctica del cuidado:

Yo digo que mi religión es la vida y para que haya menos interpretaciones, voy a precisar unas cosas: Primero, religión no significa ligar; se dice en muchos libros que la palabra religión viene del latino *ligare*; religión viene del latino *religio* que significa cuidado, atención, escrúpulo. Entonces lo que propongo es el cuidado y la atención a la vida, es decir, el cuidado, la atención en cumplir con las posibilidades o potencialidades que la vida ha generado en cada forma humana y en lo que me concierne a mí, en la mía corporal y mental. (Lemort, 2007: 14)

Es interesante la manera como Lemort redefine la noción de religión, puesto que propone una religión sin Dios, sin iglesia. El doyo, por ejemplo, no es una iglesia; doyo significa *lugar de la Vía*, es decir, el lugar de la práctica, el lugar del hacer. El lugar de la *gyoji* puede ser nómada, puede ser la casa donde vivimos, puede ser un territorio que luego desaparece y después otro territorio que vuelva a diluirse. Como el caracol que carga su casa: el doyo lo llevamos con nosotros. La práctica de la Vía es religiosa en tanto consideremos la religión

como el cuidado permanente de la vida, el cuidado cotidiano, en cada *zazén*, en cada *samú*, en cada instante de la vida; una mirada desjerarquizada y amplia de lo religioso, como la postura religiosa del nómada de la cual hablan Deleuze y Guattari: “Los nómadas tienen un “monoteísmo” difuso, literalmente vagabundo, les basta con eso, con flujos ambulantes. Los nómadas tienen un sentido de lo absoluto, pero singularmente ateo” (Deleuze y Guattari, 1997: 387).

Volvamos a *zazén*: al estar con las piernas cruzadas en loto, la espalda recta y las manos en *mudra cósmico*, formamos un triángulo que une tierra y cielo, *yin y yang*, en quietud nos concentramos y expandimos. Ahora bien, esa quietud en realidad no es estatismo, no es estancamiento, fuerza o represión, sino que es puro flujo intensivo. La postura de *zazén* tiene la potencia de hacer desierto, estamos acostumbrados a estar siempre en movimiento, a deambular en medio del ruido, a estar siempre “haciendo algo”. *Zazén* propone silencio en medio del ruido, quietud en medio del caos de la urbe, postura erguida y ojos abiertos en medio de la somnolencia y automatismo, *ataraxia* y *autarquía* en medio de la avalancha de consumo; *zazén* hace entonces un desierto, un agujero negro, nomadismo:

El nómada es más bien *aquel que no se mueve*. Mientras que el migrante abandona un medio que ha devenido amorfo o ingrato, el nómada es aquel que no se va, que no quiere irse, que se aferra a ese espacio liso en el que el bosque reclusa, en el que la estepa o el desierto crecen e inventa el nomadismo como respuesta a ése desafío. Evidentemente el nómada se mueve, pero está sentado, sólo está sentado cuando se mueve (el beduino al galope, arrodillado sobre la silla, sentado sobre la planta de sus pies, “proeza de equilibrio”). El nómada sabe esperar, tiene una paciencia infinita. Inmovilidad y velocidad, catatonía y precipitación “proceso estacionario”, la pausa como proceso [...] (Deleuze y Guattari, 1997: 385).

*Zazén* produce un espacio liso. Durante una hora y media el yo, el sujeto, ese estriamiento, ese juego de estratos, se ve descubierto como si una luz intensa lo iluminara; entonces es normal que emerja irritación o profunda tristeza; al iluminar con intensidad se generan líneas de contorno fuertes, sombras marcadas y profundas: somos nosotros mismos, juego de máscaras y bordes, quienes nos encontramos atorados en la garganta, cerrados en el pecho. Es posible también que en una tarde soleada ya no haya tristeza, ya no haya irritación, ya no duelan las rodillas y empecemos a sentir que somos sólo aire que va y viene, sólo luz del sol. Aquí presento un aparte de mi diario personal.

16 de octubre de 2011 (11:44 a.m.) La Tierra (Cachipay)

Quando el dolor deja de ser importante, entras en un silencio profundo. No es el silencio simple de callar, es el silencio profundo del universo. Te conmueve ése vacío de miles y miles de años. En quietud

desapareces. Apenas se escucha la respiración de los otros. Se apaga el sufrimiento, se apaga la alegría. Sólo se es ahí. Ahí. ¡Las hojas de los árboles!

*Devenir*<sup>23</sup> *imperceptible*, ser el silencio, ser las hojas de los árboles que, se supone, están “afuera” del doyo. Se aquieta, se apaga el yo y fluyen libremente todas las fuerzas e intensidades. En *Hierro 3*, una película del director coreano Kim Ki Duk, el protagonista es encarcelado y durante varios días intenta hacerse invisible para el guardián, sube las paredes de la celda como una araña y se prende del techo, al entrar el guardián se ubica justo detrás de la sombra de este para hacerse imperceptible. Después de la práctica cotidiana, de una serie de técnicas para hacerse invisible, desaparece estando allí y logra escapar de la cárcel. En las siguientes escenas no vemos al personaje pero sentimos su presencia que se ha vuelto un aire, un aliento, una sensación. Devenir imperceptible consiste en diluir lo que nos hace visibles, rostros, coágulos; diluir el sujeto y, junto con él, el cuerpo separado de otros cuerpos, entrar en un *continuo*. Rilke lo diría:

Como los más secretos quiero hacerme:  
no pensar las ideas en la frente,  
alcanzar un anhelo sólo en rimas;  
con todas las miradas, sólo un leve  
germen dar; sólo un ver con mi silencio.  
(Rilke, 1999:18)

Hacerse secreto es, sentado en zazen, inhalar y exhalar simplemente, absorber el universo en la inhalación y soltarlo olvidándolo en la exhalación. Sin dejar huellas sentarse en el doyo, en la habitación, en la calle; sentarse y luego desaparecer. No importa quién estuvo allí, no importa su historia personal, su biografía, sólo se inhala y se exhala en silencio. Para el pensamiento zen, el *espíritu puro*, el Cuerpo sin Órganos, desde Deleuze, emerge precisamente donde no hay recipiente, pliegue, yo. Por eso Deshimaru decía: “No tener deseos, no dejar huellas, es la libertad completa; la vía del pájaro” (Deshimaru, 2002: 100).

---

<sup>23</sup> “Un devenir no es una correspondencia de relaciones. Pero tampoco es una semejanza, una imitación y, en última instancia, una identificación. [...]. Devenir no es progresar ni regresar según una serie. Y, sobre todo, devenir no se produce en la imaginación, incluso cuando ésta alcanza el nivel cósmico o dinámico. Los devenires animales no son sueños ni fantasmas. Son perfectamente reales” (Deleuze y Guattari, 1997: 244).



Las cuatro posturas básicas del ser humano son, de acuerdo con el pensamiento zen, estar acostado, estar sentado, estar de pie y caminar. Por lo tanto, la práctica se detendrá con especial atención en cada una de ellas. La práctica de kin hin consiste en caminar. Según la tradición, después de estar sentado por nueve días bajo el árbol Bodhi, el Buda histórico se levantó y practicó una meditación caminando<sup>24</sup>. El ideograma *Kin* significa “hilo de cadena”, es decir, los hilos que van a lo largo y sirven como base para cruzar los hilos horizontales y producir un tejido. Designa lo que es vertical y une dos opuestos. Por su parte, el ideograma *Hin* significa “ir”, pero al mismo tiempo, si el carácter se lee *gyo*, significa práctica. La práctica de la Vía de pie o caminando.

Entre un periodo de zazen y otro, los practicantes se ponen de pie y adoptan una postura que permita continuar la observación de sí mismo al caminar. El pulgar de la mano izquierda se envuelve con los demás dedos de la mano y la raíz del pulgar se apoya en el pecho, justo en el plexo solar. La mano derecha envuelve la mano izquierda. Los antebrazos van paralelos al suelo, con los codos levantados a ambos lados. Un pie va ligeramente adelante (medio pie) y todo el peso del cuerpo se apoya sobre éste, y se tiene la impresión de empujar el suelo con la raíz del pulgar. La postura del torso y de la parte alta del cuerpo es la misma que en zazen; la lengua va contra el paladar, la mirada cae en 45 grados. En esta postura se expira de manera profunda, se inspira y, al finalizar



Kin Hin. En <http://mardelplatazen.blogspot.com/>.  
(consultada el 5 de enero de 2012)

<sup>24</sup> Cuando me refiero a la tradición budista no intento validar una práctica en tanto hace parte de una mitología religiosa y sagrada, que por ese simple hecho deba ser valorada o comprendida. Estas técnicas mantienen hilos de procedencia con prácticas budistas muy antiguas, por lo tanto me interesa hacer referencia a la tradición porque me da pistas sobre la *procedencia* de la práctica, su simbología, su mitología y sentido. La práctica se actualiza en el presente y resuena con nuestros problemas contemporáneos; por ejemplo, kin hin nos hace ver que nunca prestamos atención a la caminata diaria, que no nos fijamos en nuestra espalda o cuello, que caminamos mecánicamente y llenos de tensiones. Poco importa hoy en día si Buda se levantó después de zazen y caminó o no, importa que en nuestro tiempo ya nadie se fija en el cuerpo y sus movimientos simples y cotidianos y kin hin permite verlo.

la inspiración, se da medio paso y todo el peso del cuerpo pasa ahora al pie que quedó adelante. Esta marcha continúa al ritmo de la propia respiración por unos diez minutos, después de los cuales se regresa al lugar de meditación para sentarse de nuevo en la postura de zazen.

Aunque en zazen hay una mayor disponibilidad, capacidad de observación y posibilidades de apertura, la práctica de kin hin permite identificar algunas tensiones y bloqueos que quizás no sean aparentes en zazen, en particular en relación con la respiración. La práctica de kin hin tiene una dimensión grupal en la medida en que los practicantes, que estaban de cara al muro, ahora están uno detrás de otro y a veces uno frente al otro, caminando. En kin hin se siente la energía fluir por todo el cuerpo; a veces, cuando las piernas se han dormido en zazen, la sensibilidad retorna durante kin hin, las piernas se “despiertan” y el flujo sanguíneo, la tensión y distensión de los músculos se sienten aún más. La caminata deviene también imperceptible como zazen, al ir dando el paso lentamente, pareciera que no hay diferencia entre la quietud y la movilidad. En kin hin somos unos ladrones intentando penetrar en la casa ajena, un gato al asecho de la presa.

*Soy mi propio altar: Sampai*

Sampai significa prosternarse tres veces, generalmente después del zazen de las mañanas. Las prosternaciones se hacen a partir de la postura de pie. El practicante desciende manteniendo la



Sampai. En <http://lanada-ku.blogspot.com/>  
(Consultada 5 de enero de 2012)

verticalidad, se pone de rodillas, baja la pelvis hasta sentarse en los talones y se inclina hacia adelante apoyando los puños en el suelo, hasta que la frente toca el suelo. Una vez que la frente toca el suelo las manos se levantan a lado y lado de la cabeza con las palmas hacia arriba como si sostuvieran algo. En la práctica de las prosternaciones aquello que es más valioso y que normalmente constituye el centro de la vida habitual del practicante se pone en el piso. Queda expuesta la espalda. Sampai no se hace ante nadie ni nada, no es un acto de adoración, es un gesto de desaparición o de inversión de sí. La verticalidad (propia del sujeto que piensa, del yo, del homo erectus y homo sapiens) se diluye y se lanza el cuerpo a la horizontalidad, propia del flujo, el tránsito. Para nosotros suele ser difícil aceptar el gesto por su vinculación a una práctica adoratoria y, en consecuencia, es una buena oportunidad para ver prejuicios y taras

culturales en relación con un gesto que puede practicarse en su inmanencia sin referencias religiosas.

Para mí fue chocante hacer sampai pues asociaba este gesto con el acto de arrodillarse en el cristianismo, pero luego sentí que era diferente. En un retiro observaba a todos los practicantes haciendo sampai y descubrí que no lo hacía para ninguna imagen, para ningún dios. Era un gesto para ellos y el universo. Se inclinaban ante todas las cosas, como diciendo: “fluyan, las dejo, ser, las dejo pasar”. Luego, escuchando una canción de Gustavo Cerati, *Altar*, sentí que la letra expresaba el gesto del sampai:

Suena como el viento  
y decidí borrar el tiempo  
soy mi propio altar.  
Puedo llenar el vacío si en ti he cometido  
si alguna vez has escuchado mi ruido  
lo que respiro es lo que vivo  
y lo que veo lo que digo  
no sé si lo describo  
una luz se distorsiona en mi interior  
hay algo en mi alma  
brasa y fulgor  
mientras paso este día lleno de sol,  
de pronto emerge  
de mí un fuerte resplandor.  
Claro que sí.  
estando aquí me siento mucho mejor  
Si hay algo de cierto  
es que hay algo desierto.

En la prosternación nosotros mismos somos el altar, el desierto que somos, el espacio liso que podemos ser, el orden cósmico, el Cuerpo sin Órganos en que podemos entrar. Hago sampai y siento la apertura, fluyo, soy mi propio altar.

*La casa del caracol: El Kesa*

El kesa es el hábito, el vestido del practicante. El uso del kesa está vinculado a la ordenación<sup>25</sup>. Los practicantes pueden tomar la decisión de comprometerse con la práctica de zazen

---

<sup>25</sup> La ordenación habitualmente se entiende en el cristianismo como la ceremonia mediante la cual se formaliza la entrada en una orden; de esta manera el monje o la monja se comprometen a seguir los principios de la orden y a ser “otros seres nuevos” desde el momento en que se ordenan; es decir, a cambiar de identidad y asumir la de monjes. En el Zen la ceremonia de ordenación tiene dos nombres: 1. La ceremonia de ordenación de bodhisattva se llama *jukai*, que significa “recibir los preceptos”, es decir establecer la práctica como patrón para juzgar las circunstancias y acciones del resto de la vida. Desde el momento en que se reciben los preceptos todo lo que se hace y ocurre se ve desde la perspectiva de si favorece u obstaculiza la práctica. 2. La ceremonia de ordenación

mediante la ordenación como monje o bodhisattva<sup>26</sup>. Al momento de ordenarse, el monje recibe el kesa grande y un kesa pequeño que puede usarse sobre la ropa cotidiana, llamado rakusú, mientras que el bodhisattva sólo recibe el kesa pequeño. El rakusú, que no requiere el uso de un hábito especial, representa la actividad en el mundo; mientras que el kesa grande sí requiere el uso de un hábito (kimono y kolomo). El kesa se usa para practicar zazen y en otras ocasiones de práctica. Durante los retiros también se viste el kesa durante las comidas. Es posible practicar samú (explicaremos en qué consiste esta práctica más adelante) con el rakusú. Cualquier persona puede usar un kesa grande para practicar zazen, pero suelen usarlo los monjes. El rakusú es usado por monjes en ocasiones en que el kesa grande no es práctico, por los bodhisattvas que lo reciben al ordenarse o por cualquier persona para practicar zazen.

La palabra *kesa* se refiere al color del hábito; deriva de la palabra sánscrita *kesaya*, usada para nombrar el color tierra. La práctica del kesa surgió cuando el Buda histórico tomó trozos de las telas más despreciables (trozos de mortajas, paños usados para limpiar la menstruación de mujeres, telas usadas como pañales), las lavó y las tiñó del color de la tierra, y unió luego estos trozos de tela usando como patrón el diseño de los campos de arroz. Usar trozos de tela que socialmente son inútiles y despreciables para coser un kesa, constituye a lo largo de la tradición un sentido muy importante: la práctica de zazen y el kesa, nacen de lo normal, común, habitual y a veces desechado, transmutándolo, haciéndolo devenir una forma armoniosa, elevada y profunda, como la flor de loto que nace del barro, del agua empozada.

Los distintos trozos se unen completamente con una puntada especial que se asemeja a un grano de arroz. Al coser con esta puntada la unión de los trozos de tela es tan estrecha que ya no es posible distinguirlos ni separarlos. Taisen Deshimaru dice: “De la misma manera que los puntos de el rakusú siguen uno al otro para formar una línea recta, nuestra concentración aquí y ahora en cada una de nuestras acciones forma una línea recta y verdadera a través de nuestra

---

de monje en Japón se llama *tokudo*, que significa “entrar en la Vía”, lo que significa que la Vía no es algo con lo que uno se relaciona afuera, que no es una parte de su vida, sino que es el lugar donde se habita, es la vida misma.

<sup>26</sup> *Bodhisattva* es una palabra sánscrita compuesta de *Bodhi*: despertar y *Sattva*: ser. Un bodhisattva es un ser que está *en el camino de despertar*. En el budismo mahayana se concibe al bodhisattva como el ideal de práctica, mientras que en el budismo hinayana el ideal de práctica era el *arahat*, el *santo*, un hombre que lleva una vida pura y se ilumina. El bodhisattva, en el mahayana, es el ideal de práctica porque es un ser que, pudiendo haberse “liberado” completamente, pospone el despertar con la finalidad de ayudar al despertar de todos los otros seres. Por ejemplo, para algunos budistas tibetanos, el Dalai Lama sería la reencarnación del bodhisattva de la compasión. Bien, en el Zen es diferente: Se recibe la palabra “bodhisattva”, pero ésta tiene un campo semántico diferente. El bodhisattva asume la Vía como el centro de su vida, pero permanece en el mundo social, junto a los otros, donde los puede tocar. El bodhisattva está *en el mundo*, hace *desierto* en medio del mundo.

vida” (Deshimaru, 1979: 60). Es decir, los puntos que vamos cosiendo son tan importantes como cada minuto, cada acontecimiento de la vida; así como debemos ser atentos para que la puntada sea en línea recta, armoniosa, proporcionada, sutil, en cada acontecimiento de nuestra vida debemos mantener la misma actitud de atención e inmersión, con el aquí y ahora, con el punto que es un día en la vida. Es la posibilidad de creación y despliegue del *instante*.

Hoy en día no se suelen usar telas de desecho, sino que al iniciar la costura se compra una tela nueva, pero es importante no tener un apego por esta tela. El kesa puede ser negro o de cualquier color opaco, oscuro u ocre, como el café. Colores no prototípicos que surjan de la mezcla de múltiples colores o simplemente tonos grises y negros (en este caso sólo para el maestro). “El kesa debe ser de color oscuro. Kesa, *kesaya* en sánscrito significa color oscuro, mezclado, roto. No es un color puro. Se puede utilizar negro, gris, verde oscuro, pardo, azul oscuro. El Buda vestía siempre un kesa del color de su piel” (Deshimaru, 1979: 45).

Todos los maestros han protegido el kesa y lo han entregado a sus discípulos. La entrega del kesa por parte del maestro representa, *es*, la transmisión de la enseñanza, un regalo y una apertura, un lanzar los dados, un continuar el juego de posibilidades que es la Vía. El kesa es la presencia misma de la práctica. Al cubrir el cuerpo del monje o del practicante, éste desaparece tras la Vía. Es el kesa el que se sienta en zazen y come la guen mai. Es muy interesante esto, pues zazen, la práctica, no es realizada por un yo, o un sujeto; el kesa es la imagen de la desubjetivación; cuando nos sentamos en zazen, usamos el kesa y ya no somos yo, somos todos los que han hecho y harán zazen. Sin biografía vestimos el kesa, lo que es vestir el universo.

Recibir el kesa o el rakusú es aceptar desaparecer tras ello. Es decir, olvidar sus propias características, abandonarlas y abandonar su cuerpo y su espíritu, al mismo tiempo, armonizarse con el universo, con todo el orden cósmico. Creo que es el maestro Dogen quien dice: “la lluvia, la bruma, el viento son el verdadero kesa que reviste mi cuerpo”. (Lemort, 1990: 15)

Es por esto que la práctica de zazen y el kesa son la misma cosa, no hay ninguna diferencia. El kesa, aunque tiene unas dimensiones precisas y una cualidad material innegable, está más allá de toda determinación; es el universo mismo. No es misticismo, ni metafísica, no es religiosidad, es inmanencia, es apertura, es el seguir del nómada, es la práctica corporal, cotidiana, es entrar al espacio liso del *continuum*, es devenir el kesa. El practicante que viste el kesa desaparece tras el universo; en el pensamiento zen se dice que las nubes y las montañas

son el verdadero kesa. En algún momento todo el universo es el ropaje que se usa para practicar y detrás del cual se desaparece. Es un objeto entre los objetos que está más allá de cualquier limitación, en ese sentido es el cuerpo mismo de la práctica.

Cuando una persona decide abrirse a la práctica de zazen, inicia la costura del rakusú o del kesa con la ayuda de un monje. La costura del kesa es considerada un trabajo importante entre las prácticas del Zen y se le dedica tiempo, paciencia y energía. Al concluir la costura se envían los kesas al maestro para que éste los selle y escriba una caligrafía en el revés del rakusú. A partir de las características del practicante, el maestro entrega al practicante un nombre de práctica en el momento de hacer la ordenación. Este nombre está caligrafiado en el rakusú. Después de recibir el kesa sellado, el practicante debe protegerlo y vestirlo en la práctica de zazen. Al ser la transmisión de la enseñanza, la práctica del kesa supone la relación maestro-discípulo, relación fundamental en el zen. La enseñanza se transmite de maestro a discípulo en una relación directa (en una relación de amistad y *parresía*). El kesa es siempre recibido de manos de un maestro; al entregarlo, el maestro no lo hace a nombre propio, sino en representación de todo lo que es. Un kesa recibido no es una pertenencia personal, es la enseñanza que se custodia y cuya práctica se continúa. La presencia del maestro es muy importante porque él hace posible el *decir veraz*, el decir directo y honesto al discípulo, el amigo, la guía.

El kesa tiene un sentido profundo y espiritual: simboliza el universo, la naturaleza, el orden cósmico, la vida y la muerte, la casa. El practicante de zazen deviene nómada y el nómada no tiene su casa en un lugar fijo, él va haciendo la casa en la medida en que va caminando; pues bien, la casa del nómada zen es el kesa, esto es, la práctica desubjetivada es la casa, zazen es la casa. La práctica del kesa actualiza las prácticas centenarias del zen, hace corporal el espíritu general y amplio de la práctica de la Vía. Kodo Sawaki cita a Daichi Zenji un maestro Zen y poeta que expresa de una forma muy bella el sentido del kesa: “Dondequiera que él va, / el caracol está en casa cuando muere. / No hay ningún mundo fuera de El Kesa”.<sup>27</sup>

---

<sup>27</sup> Este poema se encuentran en <http://dokushovillalba.blogspot.com> (consultado el 15 de enero)

La práctica de samú es fundamental para la Vía. Se trata de la actividad cotidiana, el hacer sencillo y básico de todos los días en la casa, manteniendo la actitud de observación y atención propia del zazén. Hacer samú es barrer, trapear, cocinar, limpiar el polvo, tender la cama, picar los vegetales, bañarse, bañar el perro, cuidar las plantas, todo esto con sumo cuidado y atención. Es cuidar la casa en todas sus dimensiones, entendiendo por “casa” el lugar donde habitamos y nos desplegamos; la casa desde un punto de vista expansivo puede ser la calle, la ciudad, la estación del bus, la playa. Para el nómada la casa es el mundo que somos y vivimos; samú empieza desde lo más básico, pequeño e inmediato: la habitación, el baño, la cocina que frecuentamos día a día. El samú es considerado más un oficio que un trabajo, puesto que se hace sin la obtención de un salario o una recompensa final. Al cuidar la casa nos estamos cuidando a nosotros mismos, observando con atención si somos organizados, limpios, *cuidadores* o no; y si no lo somos, samú nos invita a preguntarnos ¿por qué tenemos esa forma de interactuar en el espacio en que vivimos? Si fuera más organizado no perdería mis llaves cada mes; si limpiara con frecuencia el horno, éste no se dañaría. Samú es entonces el oficio diario que ha sido subvalorado por nuestra sociedad, que ha devenido un hacer invisible, anónimo. El trabajo, por el contrario ha sido sobrevalorado. Es considerado respetable hacer un trabajo, pero no es muy respetable hacer oficio.

Deleuze y Guattari creen que lo que moviliza al nómada son los afectos, mientras que lo que moviliza al sujeto “trabajador” son los sentimientos. Los afectos son las armas del guerrero, la manera como el nómada puede ser manada, desierto; los sentimientos son, en cambio, estratificaciones del afecto.

El régimen del trabajo es inseparable de una organización y de un desarrollo de la Forma, a los que corresponden una formación del sujeto. Es el régimen pasional del sentimiento como “forma del trabajador”. El sentimiento implica una evaluación de la materia y de sus resistencias, un sentido de la forma y de sus desarrollos, una economía de la fuerza y de sus desplazamientos, toda una gravedad. Pero el régimen de la máquina de guerra es más bien el de los *afectos*, que solo remite al móvil en sí mismo, a velocidades y a composiciones de velocidad entre elementos. El afecto es la descarga rápida de la emoción, la respuesta, mientras que el sentimiento siempre es una emoción desplazada, retardada, resistente. Los afectos son proyectiles, tanto como las armas, mientras que los sentimientos son introceptivos como las herramientas (Deleuze y Guattari, 1997: 402)

El samú se hace entonces por afectos, es la *acción libre* vs. el *trabajo*. Es *máquina de guerra* en tanto propone una línea de fuga frente a la captura de la forma-trabajo convencional, donde

el trabajador no se sumerge, no es atento, no acontece con lo que hace, sino que ejecuta operaciones dadas de antemano. Samú no se preocupa por la premura de: “¡tengo que hacer lo más rápido posible esta portada, este ensamble, este café!” Samú se toma todo el tiempo necesario, cuida los materiales, evita el desperdicio, luego limpia y organiza el lugar del hacer. El samú es una práctica micropolítica y molecular, nos invita a observar las relaciones de poder o dominación en el espacio en el cual habitamos: ¿Quién lava los platos en la casa? ¿quién cuida las plantas? ¿por qué boto papeles en la calle?, haciéndonos ver que es en lo micro donde se expresan las relaciones de poder más grandes y molares.

Uno de los *telos* o fines de zazen, en palabras del pensamiento zen, es resolver el problema de la vida y de la muerte en este mundo, es decir, comprender el paso efímero, la fugacidad, la importancia del instante; por lo tanto, samú nos permite ver y sentir en la vida cotidiana esa noción de vida, muerte y tránsito en los objetos y los espacios, samú nos propone asumir la actividad común como una meditación, una presencia constante.

En una historia Zen, se habla de un monje que se encuentra lavando su ropa en un río. Pasa por allí un monje de otra práctica y grita al monje Zen: “Mi maestro es muy poderoso, puede caminar sobre el torrente del río”. El monje Zen responde: “Mi maestro es más poderoso, cuando lava su ropa, lava su ropa”. Este espíritu de *sólo hacer* (*shikan* en japonés) lo que se está haciendo aquí y ahora es la médula de la práctica de samú. Ésta es considerada como más difícil que la de zazen, en la medida en que, sin el apoyo del silencio y la quietud, es común distraerse, verse implicado en la actividad y en los hábitos interpretativos recurrentes. La práctica de zazen debe irradiar en samú, en la vida, en la actividad cotidiana. Un maestro decía: “Hacemos zazen tres horas diarias, lo importante es lo que pasa en las otras 21 horas”. Samú es la inmanencia de zazen en el mundo, es su irradiación en la vida.

Cuando siembro unas semillas en la huerta, me parece que tengo que darles las mejores condiciones. Entonces es todo un conjunto de cosas: La huerta debería ser bonita, agradable de mirar, dando una impresión estética, que no haya despelote. ¿Por qué? Porque eso refleja una armonía en el todo. Me parece también que si pongo semillas en la tierra tengo que prepararla para que las reciba, no voy a poner semillas en una tierra “más o menos”, que se estima ser suficientemente buena solamente para generar un provecho con el menor esfuerzo. No, mi primer provecho es tener la satisfacción de haber hecho las cosas como me parece son las mejores, y así en todo. Alguien me pidió hablar de samú. Eso es el samú. (Lemort, 2007: 10)



En efecto, samú es el hacer cotidiano, con la conciencia y atención en cada uno de los platos que se enjabonan, cada una de las zanahorias que se pican, ahí, intensamente en el instante se propone estar, de tal manera que lo que estoy haciendo sea lo mejor que puedo hacer. Cada cosa, cada actividad, es tratada con cuidado y con respeto, porque cada cosa es en sí misma perfecta. Quisiera citar una página de mi diario personal sobre una práctica de samú y zazén en el retiro de octubre de 2011 en La Tierra:

16 de octubre de 2011  
11:30 a.m.

Hoy piqué cuatro cebollas y dos nabos para la gen mai. Solamente en un nabo me demoré una hora. Durante el tiempo que picaba observaba las formas de la cebolla y del nabo. ¡Qué rara es la cebolla! Verde, blanca, con manchitas ocre, tan olorosa ... y cada capa dibuja un conjunto de líneas. ¡Cómo brilla la cebolla! Tan perfecta. Y el nabo violeta por fuera y blanco por dentro, es duro, no se deja picar fácil, tan simple es un nabo.

Estuve fascinada en el samú de la mañana picando y picando, viendo las vetas del apio, el naranja de la zanahoria...

Luego en zazén sentía dolor en la espalda, los omoplatos parecían salirse y mi mente divagaba, por instantes sentía levedad y al mismo tiempo una fuerza hacia la tierra que me anclaba. De repente supe que debía cambiar mi vida... Aprender otra forma de vivir. En zazén el cuerpo es el lugar donde se siente la vida con más fuerza. Si sientes miedos el cuerpo lo demuestra a través de espasmos, si quieres huir, la garganta se apreta y si estás triste duele mucho la cintura. Zazén es una pared blanca que se llena por ti. Debo ir a ponerme el kolomo, es hora de almorzar ... (11:59 a.m.)

*La voz sin voz: el Kusén*

“La gente no escucha más que la voz. Hay que escuchar lo más recóndito de la voz. Las voces cambian sin cesar. Cuando la escuchamos, la voz ya se desvaneció, se fue y escuchamos el sonido siguiente. Es un cambio permanente” (Deshimaru, 2002: 223). El kusén es la técnica zen de la palabra, el discurso veraz que practica el maestro. En esta Vía se restringe el uso de la palabra, pues el silencio es una condición importante para la observación de sí. La palabra tiene espacios de aparición bien definidos. Así, en la práctica tal como existe en Colombia, se usa la noción de “silencio funcional” que consiste en limitar el uso de la palabra al intercambio mínimo necesario para llevar a cabo la tarea que cada uno esté haciendo, en contraposición a la propuesta de silencio absoluto que a veces se usa en otras prácticas y que puede dificultar la realización de tareas sencillas. En la realidad de la práctica, este silencio funcional resulta ser una opción para cada practicante, a veces es común la aparición, durante los periodos de trabajo, de conversaciones, pero existe la opción, para quien así lo quiera, de permanecer en silencio. El silencio es particularmente importante en las comidas y dentro del doyo. El doyo es el lugar donde se realiza la práctica de zazén. Tan pronto se entra al doyo, de manera

automática, los practicantes tienden a permanecer en silencio, incluso en momentos en que no se va a practicar zazen. El doyo es un espacio reservado y recogido que crea en los practicantes un ambiente, un *milieu*, favorable a la observación. Dentro del doyo se permanece en silencio y se procura preservar el ambiente incluso frente a la perturbación que pueden generar los ruidos de funciones corporales, como la tos. En este espacio de silencio estricto, la palabra puede aparecer por un canal bien limitado y reglado. La aparición de la palabra dentro del doyo adopta la forma del kusén o del mondo (como lo explicaré más adelante).

El kusén es la enseñanza oral durante zazen. En medio del silencio de zazen, el maestro o el dirigente (un discípulo encargado por el maestro para dirigir la sesión de zazen) pueden hacer uso de la palabra. Lo que se dice puede ser muy variado e ir desde una indicación en relación con algo que esté sucediendo y que perturbe la sesión (“no se muevan”, “cúbranse la boca al toser”), hasta comentarios elaborados acerca de textos clásicos de la tradición. El kusén no es un discurso teórico que deba ser comprendido exclusivamente de manera intelectual. El kusén es un *acontecimiento* en sentido radical, es una apuesta que lanza el maestro en un instante; debe corresponder a algo que pueda tocar a los practicantes en su silencio y surge de su intuición de lo que está pasando en el doyo.

El kusén puede usarse como una manera de conducir la energía en el doyo. Puede funcionar como un ancla en la experiencia presente (“¿cómo está su abdomen?, ¿cómo está su respiración?”) o como un medio para aliviar la tensión en momentos en que hay fatiga física y emocional, por ejemplo durante prácticas intensivas de varias horas (así, no es infrecuente el uso del humor que desencadena una respuesta emocional o la respuesta física de la risa, que alivia tensiones).

El kusén no corresponde a una exposición de una posición personal, no es la voz de la persona que lo enuncia. Es la palabra autorizada, la voz de la enseñanza. Debe surgir desde un lugar diferente a la conciencia habitual, a las características particulares. También se recibe de una manera diferente a la manera como se recibe el discurso en la vida habitual. Sentados en la postura de zazen, postura de apertura, hay una recepción conceptual de las palabras, pero también hay otro tipo de impacto, una recepción que podemos llamar orgánica, celular, en que se recibe no sólo las palabras sino el lugar desde el que son enunciadas. La enseñanza no funciona como un conjunto de instrucciones o exhortaciones, sino como semillas que son

guardadas hasta que el practicante pasa por el punto al que la enseñanza alude y, en ese momento, la enseñanza recibida surge de nuevo y reaparece en la conciencia como una confirmación de lo ya vivido. La práctica de *zazén* corresponde a la decisión de ver la propia vida por sí mismo, es una técnica del estudio de sí, sin intermediarios ni muletas. Así, el lugar de la enseñanza no es el de tomar de la mano y llevar a un lugar diferente, no es un método, es decir un camino bien señalizado, sin riesgos. En un sentido, la enseñanza siempre llega tarde: hay que haber pasado por un lugar para poder reconocer las enseñanzas que hablan de lo ya ocurrido. La enseñanza es sólo una confirmación.

El decir del *kusen* podríamos relacionarlo con el decir *parresiástico*, el cual no invoca el sujeto, sino el *bios*, el *ethos* del sujeto, es decir su forma de vivir, desde los elementos más básicos de éste *bios*, como la postura, la forma de respirar, hasta todo lo que engloba la vida, la noción de libertad, muerte, amor. El *acto parresiástico* no ocurre debido a una normatividad, este rompe la norma y abre otros mundos. Su veracidad la sustenta la vida, el *ethos* del maestro, quien a través de una serie de técnicas, en este caso debido a la práctica constante y profunda de *zazén*, se hace “capaz de la verdad”. El *kusen* es el hablar franco, generoso; es un hablar al límite, porque es probable que el que escucha se sienta intimidado o desenmascarado, aún así, el maestro intenta a lo largo de su vida este discurso pragmático, a veces dramático y veraz. Leamos un *kusen* de André Lemort durante el *zazén* de las tres de la mañana del 5 de febrero de 2007:

La necesidad de liberación es una ilusión. La necesidad de despertar, de iluminación existe solamente en la ilusión. La necesidad de liberación es una ilusión consecuencia de la primera ilusión, es decir, “yo soy real”. Mientras creen en su realidad como un yo, están perdidos y pueden practicar y luchar durante miles de años, nada cambiará. Vean su realidad y no tendrán nada que buscar ni que obtener (Lemort, 2007: 19)

### *Preguntar y responder: El Mondo*

Un *mondo* es una sesión de preguntas y respuestas. Preguntas de los discípulos, respuestas del maestro. Las preguntas en un *mondo* no son preguntas teóricas ni hipotéticas, son afectivas, generalmente surgen por alguna incomodidad o duda del practicante que se enfrenta a *zazén*. La pregunta se refiere a un problema recurrente en la práctica de quien pregunta o a algo que lo obstaculiza. La respuesta debe ir más allá de la formulación de la pregunta y dirigirse hacia el lugar desde el que surge. No es necesario que la respuesta sea comprendida

inmediatamente, no se trata de facilitar la comprensión intelectual. La respuesta se recibe en silencio y se guarda para que opere cuando sea necesario.

El mundo es una práctica muy antigua a partir de la cual surgió la práctica del *koán*<sup>28</sup> del Zen Rinzai. En la época de florecimiento del Chan en China se recopilaron grandes conjuntos de testimonios de mundos con maestros famosos. Algunas de las respuestas fueron codificadas en los manuales de koanes que se han transmitido hasta hoy. Así, el mundo se cristalizó, y las preguntas se limitaron a repetir estas fórmulas tradicionales que también recibían siempre la respuesta prevista en la tradición, la respuesta heredada, codificada. El mundo se convirtió en una suerte de ritual formulario cristalizado y alejado de la práctica real de cada practicante, en beneficio del mantenimiento de un lazo con la tradición mediante la reformulación de las mismas preguntas del corpus y la repetición de las mismas respuestas previstas. A partir de Deshimaru hay una revaloración del mundo, pues los practicantes franceses de este maestro, no formados en la tradición monástica budista, no limitaban sus preguntas a las fórmulas canónicas tradicionales, sino que preguntaban a partir de su experiencia o su curiosidad. Esto obligó a recrear la manera de formular las respuestas, puesto que éstas debían servir, es decir, debían tocar al que pregunta más allá de los límites de su pregunta; permitirle “dar un paso atrás”. Leamos este fragmento de un mundo con Reitai Lemort (Reitai es el nombre de práctica de André Lemort):

- Practicante: ¿Qué es Dios? ¿Ha ingresado el maestro Reitai en el Nirvana? ¿Qué datos hay de los días que pasó Siddartha para la iluminación?, ¿realmente fueron semanas, o meses, o apenas días?
- Lemort: Le aconsejo interesarse en usted mismo y no preocuparse por lo que viven o han vivido los demás, de todas maneras viva con su cuerpo y su mente. El maestro Kodo Sawaki decía: “No respire por las narices de otro”. En nuestra práctica las enseñanzas tiene que ser confirmadas por una vivencia interior, no son dogmas que tiene que tragar<sup>29</sup> (Lemort, 2010: 54)

En el mundo, entonces, tanto el practicante como el maestro se ponen en riesgo: el que pregunta se pone al descubierto, abre sus miedos o prejuiciosos, toma el riesgo de ser

---

<sup>28</sup> Un koan es en las prácticas tradicionales Zen un problema que el maestro plantea al practicante para incitarlo a la reflexión. Muchas veces el *kōan* parece un problema absurdo, ilógico o banal. Para resolverlo el practicante debe desligarse del pensamiento racional y apelar a la intuición o a la experiencia para comprender lo que en realidad le está preguntando el maestro, que trasciende al sentido literal de las palabras.

<sup>29</sup> Mundo aparecido en la revista *Montaña de silencio*, número 16, 2010: 54. La revista *Montaña de silencio* es una publicación de la Fundación para vivir el Zen.

abofeteado por el maestro, y el maestro, en su acto parresiástico, en su decir veraz, se arriesga a ser rechazado y juzgado por parte del practicante o el grupo de practicantes. El mundo es un pacto, donde ambas partes se arriesgan a ser fisuradas, golpeadas, lanzadas al abismo. El maestro cumple la función de suscitar la desterritorialización de sentimientos o ideas enquistadas en el practicante, el maestro quiere mover las bases, las cuerdas que sujetan y tensionan a ese rostro, ese pliegue que pregunta; el maestro esta siempre diciendo “¿por qué no? ¡Lanzarse, soltar, fluir, ser desierto!”: “¿Qué son sin que sea a través de una actividad mental? Sin pensar, sin emoción, sin sentimiento, sin saber, sin evaluar, sin querer, sin esperar, sin recordar, sin tener, sin mirar... ¡Encuéntrenlo! “ (Lemort, 2007: 17)

### *Cocinarse a sí mismo: La Guen Mai*

La expresión Guen Mai traduce, literalmente, “arroz integral”. En la tradición monástica los monjes desayunan con una sopa de arroz integral cocinada a fuego bajo por mucho tiempo. Esta sopa, en manos de Deshimaru, cobró una gran importancia. Deshimaru añadió el uso de cinco verduras: cebolla cabezona, puerro, nabo, apio y zanahoria. Estas verduras se pican de manera minuciosa, con un corte que produce cuadritos diminutos y uniformes, similar al corte que en gastronomía se denomina *brunoise*. El arroz se cocina por aparte durante una hora, las verduras se cocinan media hora y, después, se mezcla todo y se cocina hora y media más a fuego muy bajo. El sentido de esta cocción es producir una totalidad en la que ya no es posible distinguir los elementos que la componen. El agua no es diferente al arroz (éste ha soltado su fécula y se ha hecho agua), las verduras y el arroz no tienen frontera. La mezcla del arroz con estas verduras no tiene un sabor predominante, no es dulce ni salada, ácida ni amarga, etc. La *guen mai* es por sí misma una imagen de la práctica y es una práctica en derecho propio. Se pica con toda atención cada verdura, se insiste en la concentración que debe tener el *tenzo* (cocinero) al pesar el arroz, al calcular la cantidad de agua, al revolver la sopa. Ya que picar estas verduras es un trabajo engorroso, la elaboración de la *guen mai* tiene un sentido comunitario en la medida en que requiere la reunión de los practicantes para picar juntos las verduras.

Recuerdo la primera vez que piqué *guen mai*, fue realmente agobiante; cada zanahoria tenía que ser picada en pedacitos tan pequeños que casi terminaba cortándome los dedos, pasaban las horas y no terminaba de picar vegetales, era tedioso. Luego comprendí que en este hacer

había una gran potencia. Picar y hacer la *guen mai* expresa uno de los fines de la práctica nómada: agujerear lo estriado, manifestar un espacio liso. En el picar y picar o al revolver lentamente la *guen mai* durante tres horas, se elimina la noción temporal que habitualmente vivimos, aparece la conexión profunda con el instante, *agenciamiento máquinico* entre el cuerpo y el cuchillo, la mano y la cuchara, *devenir guen mai*. En la repetición y atención a la práctica, el yo juzgador se calla, se diluye, después de un tiempo de picar ya no soy yo, es el olor del puerro, la sensación táctil de las hojitas del apio, la textura del nabo. Se crea un desierto donde solo pasan manadas de afectos alimenticios, vegetales, alquímicos; *acción libre*, dirían Deleuze y Guattari: “El trabajo es una causa motriz que choca con resistencias, actúa sobre el exterior, se consume o se gasta en su efecto, y debe ser renovada entre un instante y otro. La acción libre también es una causa motriz, pero no tiene que vencer ninguna resistencia, sólo actúa sobre el cuerpo móvil en sí mismo, no se consume en su efecto y se continúa entre dos instantes” (Deleuze y Guattari, 1997: 399).

Preparar el propio alimento, detenerse en la dietética, es muy importante en las prácticas nómadas zen, porque comer es como inhalar, es vital, fundamental, profundo; nos alimentamos del aire que respiramos, del pan que comemos, de los otros con los que vivimos. La dietética implica toda una economía del alimento, ver en todas sus dimensiones lo que ingerimos: dónde se siembra, cómo se saca de la tierra, cómo se lava, se pela, se pica, se cocina y se consume, pues eso que comemos somos nosotros mismos. En el pensamiento zen hay una mirada que unifica a todos los seres; todos hacemos parte del mismo plano de inmanencia, es tan importante, vital y profunda una zanahoria, como una araña, como una persona. Estamos materialmente hechos de lo mismo, somos la misma superficie que se pliega, la misma piel. Desde la mirada occidental, estamos formados molecularmente por elementos como el hierro, el hidrógeno y el zinc, y en el pensamiento chino, seríamos modulaciones y variaciones de los elementos tierra, agua, fuego, metal y madera. Estamos así ante la unidad inmanente de todas las cosas. Es tan importante la preparación y cocción de los alimentos como su consumo, porque en todo el ciclo estamos afectando a través de fuerzas y afectos a todos los seres. Se intenta, por ejemplo, comer sentado con la espalda recta, las plantas de los pies sobre el piso, con lentitud y en silencio. Es importante comer todo lo que servimos en el plato y luego lavar los utensilios que usamos. La *guen mai*, por lo tanto, es toda la expresión de la dietética zen, la cual intenta desterritorializar la forma de alimentación dura

y estéril que prima en nuestra sociedad, donde la comida rápida, los platos de microondas y los productos precocidos son la base de lo que consumimos.

*El arma de afinar el espíritu: Gassho*

El gassho consiste en juntar las palmas de las manos delante de sí, con las puntas de los dedos a un palmo de distancia del rostro y a la altura de la nariz. Los antebrazos están casi paralelos al piso, mucho más arriba que en el gesto similar que se practica en India como un saludo o en el cristianismo como una postura de oración. En la práctica del gesto del gassho, el practicante se centra en su *hara*, el centro vital; punto ubicado cuatro dedos debajo del ombligo. Una vez que está centrado allí, el torso se inclina hacia adelante sin perder este centro en el vientre. Se hace gassho con frecuencia como una manera de centrarse y facilitar el inicio de la observación de sí. Se hace gassho antes de iniciar *zazén*, al entrar en el lugar de práctica, al finalizar *zazén*, antes de comer, y en multitud de otras ocasiones. El gesto implica la unificación de los dos lados del cuerpo en el contacto de las palmas. En el gesto de gassho, literalmente, el practicante se reúne.

Desde las prácticas nomádicas, el gassho es un arma propia de las acciones libres, no una herramienta propia del trabajo. El gassho invoca una vía, un camino del afecto; al hacer gassho saludo, expreso respeto y admiración, centro mi energía, expreso mi presencia en el doyo, abro la vía de *zazén*, cierro *zazén*. Similar a lo que ocurre en las artes marciales, donde no se trata de seguir un código de buenas costumbres o una norma de la institucionalidad de la práctica, gassho es una bisagra, una apertura. El nómada en el doyo o, incluso, fuera del doyo, en la habitación o en la calle, hace gassho, se sienta en *zazén*, luego hace gassho y se va, suelta, dice adiós, desaparece. Como dicen Deleuze y Guattari acerca de las armas del nómada:

Las artes marciales siempre han subordinado las armas a la velocidad, y en primer lugar a la velocidad mental (absoluto); pero de esa forma también eran artes del suspenso y de la inmovilidad. El afecto recorre esos extremos. Al mismo tiempo las artes marciales no invocan un código, como un asunto del Estado, sino *vías*, que son otros tantos caminos del afecto. En esas vías, se aprende tanto a “desembarazarse” de las armas como a utilizarlas, como si la potencia y la cultura del afecto fuese el verdadero objetivo del agenciamiento, y el arma sólo fuera un medio provisional. Aprender a deshacer y a deshacerse, es lo propio de la máquina de guerra: el “no hacer” del guerrero, deshacer el sujeto. (Deleuze, 2002: 402)

En efecto, el gassho es el arma más simple para hacer y deshacer, entrar y salir. El gassho nos centra en el instante, en el caso de zazén, nos lanza a la quietud y silencio de zazén, nos abre zazén. Deshimaru diría que gassho es “afinar el espíritu”, prepararse profundamente para lo que viene, estar ahí, viéndolo de frente, agradecer, decir adiós, abrir paso a la intensidad del afecto.

El *telos* de todas estas prácticas nomádicas zen que he expuesto durante este capítulo, además de crear desierto, agujerear el campo de fuerzas que nos sujetan, hacer mapa, trazar líneas de fuga, sumergirnos con intensidad en el acontecimiento, buscan ante todo hacer de la vida una obra de arte, un arte sin artífice, una estética móvil y libre, corporal, inmanente; en el gassho, en la guen mai, en el samú, cada elemento es preciso, cuidadoso; en zazén soy, fluyo, me deslizo en el espacio liso de la vida, vuelo sin dejar huella: la vía del pájaro.



### CAPITULO III

#### Los pliegues subjetivos

*I can't get no satisfaction, I can't get no satisfaction  
'Cause I try and I try and I try*

*The Rolling Stones*

Tenía diez años y estaba en cuarto de primaria, la profesora de *Ética y valores* repetía una y otra vez: “Hay que aprender a controlar el cuerpo. ¡Control, control, control! ¿Por qué se mueven tanto?, ¿por qué hablan con la vecina, interrumpiendo la clase?, ¿por qué me piden permiso para ir al baño cada diez minutos? No. ¡Todas las niñas deben estar sentadas con la espalda recta, mirando al tablero, poniendo atención y controlando cada parte de su cuerpo!”. Era un día frío y nublado, era lunes y, como todos los lunes, antes de empezar las clases, a las 6:30 de la mañana, tuvimos que formar por orden de estatura y en filas rectas en el patio del colegio; íbamos a rezar la oración de la Virgen del Rosario con toda la comunidad educativa. Mientras tanto, la directora de grupo nos revisaba a cada una la uñas, que debían estar cortas y limpias, las medias, que debían ser totalmente blancas y a la altura de la rodilla, la falda, que debía llegar hasta la pantorrilla, y el cabello, que debía estar limpio y bien peinado. Semana tras semana, durante once años, viví una gran variedad de prácticas *disciplinares y pastorales*, que juntas fluyen muy bien. Limpieza, orden, pulcritud, silencio y respeto por un lado, y humildad, culpa, perdón, amor al prójimo, por el otro. En la semana del perdón, por ejemplo, teníamos que escribir una carta para todas nuestras compañeras pidiéndoles perdón por todas las faltas cometidas contra ellas y, por lo tanto, contra Dios. No podíamos olvidar una afrenta, no podíamos olvidar un error, teníamos que guardarlo, acumularlo, para luego hacer un examen de conciencia y poder perdonar y ser perdonadas. Imposibilidad de olvido en el cuerpo y en el *alma*. Si la disciplina o la *ortopedia* no servía, sí servía la culpa y el miedo: “A tus padres no les gustará saber que juegas todo el tiempo y no copias lo que se escribe en el tablero”, o “ ¡Qué ofensa contra la virgen del Rosario, no saberse toda la oración!”. Se producía, se fabricaba, un tipo de cuerpo, una subjetividad hecha de pliegues: sujetos disciplinados, cristianizados y, además, feminizados. Era claro que no era suficiente ser organizada, pulcra y silenciosa, estas características debían tener el sesgo “femenino”: “Las niñas no pueden ser burdas como los niños”, insistía la rectora en sus alocuciones semanales;

“la feminidad y el amor a Cristo son los valores que todas deben conservar”. Ser femenina quería decir saber poner una mesa (durante años recibimos clase de *etiqueta y glamour*); saber hacer tarjetas (hubo clase de *tarjetería*); saber sentarse, caminar, hablar, comer como mujeres (en todos los ámbitos se hacía énfasis en la suavidad, la elegancia y el pudor femeninos).

Pero aquí no terminan esos mapas, *diagramas y dispositivos*, que nos han subjetivado; digo “nos” porque creo que el rostro que me dibujaron, el cuerpo y el *alma* que me produjeron, fue el mismo que produjo una época, un momento, donde se agenciaron diversas tecnologías y fabricaron esta generación<sup>30</sup>; no soy sólo “yo”, porque eso que denomino “yo” es tan sólo el efecto de la conducción específica de múltiples fuerzas, y si “yo” fui estratificada así, otros muchos también lo fueron. Soy entonces una muestra, un ejemplo del mundo de discursos, prácticas, arquitecturas, que nos hizo ser lo que somos hoy. Otro mapa se superpone: cuando llegué a grado octavo, en el año 1998, se empezó a hablar de “competencias”, “competitividad”, “pequeñas empresarias”; surgió entonces la clase de *Economía y emprendimiento* y mi profesora de Ética, aquella que me hablaba de valores cristianos y *ortopedia*, nos propuso diseñar un “proyecto de vida”, un plan para el futuro que fuera pertinente con nuestra formación (disciplinar y católica) y con las “exigencias del país”. Se trataba de proyectar, crear, aún más, *desear*, una vida funcional y productiva sin perder el centro ético que ellas habían cultivado durante tantos años. Mis papás, por su parte, hablaban en la casa sobre mi futuro profesional; dos abogados que insistían en que debía buscar oficios “productivos” y “competitivos”. Se hacía visible otra tecnología que también me atravesaba y subjetivaba: la *tecnología neoliberal*. Esto no quiere decir que esta tecnología no existiera con anterioridad a esa fecha; si bien esta tecnología no es tan antigua como la pastoral, lleva siglos mutando hasta expresarse como lo hace hoy en la *molecularidad* de la vida; pero sólo a los

---

<sup>30</sup> Nací en 1984 en Bogotá en Teusaquillo, un barrio cercano al centro de la ciudad. Mis amigos, primos, conocidos y yo, todos nacidos en los ochentas en esta ciudad, vivimos procesos similares de subjetivación: 1. Nacimos generalmente en el seno de una familia conformada por padre y madre, sujetos claramente diferenciados y apropiados de sus formas. Padre y madre luchaban por la estabilización del núcleo familiar, cada uno ocupando su posición de sujeto; nosotros, los hijos, tendíamos a identificarnos o a chocar con alguno de ellos, esforzándonos toda la vida por parecerlos o diferenciarnos en relación con ellos. Esta triada de padre, madre e hijos intentaba a toda costa sostener el trío *edípico* que muchas veces se fracturaba o nunca se conformaba, hecho que causaba sufrimiento y frustración. Sí, mi generación creía (aunque ya con amargura) en la familia. 2. Fuimos a la escuela y produjeron nuestros cuerpos a través de la disciplina escolar. Todos tuvimos que usar uniforme, todos tuvimos que embolar zapatos, que aplicar *griffin* a los tenis, todos teníamos una profesora a la cual debíamos obedecer, respetar y cuidar. Algunos de nosotros estudiamos en un colegio que tenía distinción de género, masculino o femenino, dirigido por sacerdotes o por monjas católicas y allí fuimos generizados, disciplinados y evangelizados. 3. Fuimos producidos por la *máquina capitalista*, deseamos con locura juguetes, *ataris*, ropa, casetes, discos compactos y computadores, aparatos que veíamos en los noventas en la emergente televisión por cable. Devenimos *maquinicamente* con el *walkman* y el *skate*.

catorce años pude ver y sentir cómo se hacía efectiva en mi vida. Experimenté una profunda angustia: no quería dedicarme a oficios productivos y competitivos, quería simplemente ser artista; dibujar y pintar.

Pasaban los años e iba descubriendo todos estos pliegues subjetivos y surgía en mí la inquietud por la *desujeción*; ¿cómo transformar, mover, agujerear esos estratos que parecían cada vez más duros, más *molares*? Muchas lecturas fueron útiles y potentes, pero sólo cuando llegué a la práctica del zazén, supe que el camino era a través del cuerpo, pues era allí donde finalmente todas las tecnologías de gobierno se inscribían. Pensé entonces que, ante tecnologías de sujeción, debía crear otras de desujeción con y en el cuerpo, en la propia subjetividad. Me senté en zazén con todos estos estratos en mi cuerpo; con mi profesora de ética, con mi mamá, con mis amigas del colegio, con mis vecinos jugando, con la oración a la virgen memorizada, con la publicidad televisiva de los noventa, con el discurso de la disciplina artística; llegué con todas las voces de distintas intensidades que me hablaron a lo largo de mi vida, unas apagándose, otras gritando; llegué con todos los pliegues, profundos o superficiales, que me hacen un cuerpo; en fin, llegué y me senté después de veintitrés años de subjetividad y sentí que está práctica por fin agujereaba las pieles que me formaban.

Ahora bien, en el primer capítulo de esta tesis hice un recorrido por algunas formas de asumir el cuerpo en la filosofía occidental, distintas a la postura clásica cartesiana, con el fin de delimitar la noción de cuerpo de la cual parto; en el segundo capítulo desarrollé la analítica de algunas *prácticas nomádicas zen* en Colombia, empezando a dibujar el campo de fuerzas en el que se producen y se insertan, y en este capítulo me interesa mostrar el entramado de redes tecnológicas en medio del cual emerge la práctica de zazén hoy en día.

Quisiera, en primera instancia, revisar las categorías *práctica*, *dispositivo* y *tecnología*; luego haré un recorrido por las características y dimensiones de cuatro técnicas de dirección de la conducta en Michel Foucault y su relación con la *máquina capitalista* deleuziana y guattariana.

## 1. *Prácticas, Dispositivos y Tecnologías*

El amplio pensamiento de Michel Foucault gravita en torno de algunas categorías que permiten estudiar las diferentes maneras de producir, conducir y gobernar los sujetos: *práctica, técnica, tecnología, dispositivos y gobierno*. El uso de estas categorías supone asumir el cuerpo como una superficie de inscripción, un efecto determinado por las diferentes formas de conducción y ensamblaje de fuerzas posibles.

Recordemos que, para Foucault, una *práctica* es lo que se *hace* cuando los sujetos hablan o actúan. Las prácticas son positividades, pues no hay nada detrás de ellas; son inmanentes, no tienen un punto de referencia ubicado fuera de la experiencia dada. Para usar el lenguaje de los filósofos preplatónicos, su principio (*arkhé*) no está fuera del mundo dado. La palabra *arkhé* tiene varios significados: es comienzo, partida, pero también, y sobre todo, es aquello que gobierna, aquello que sostiene. Cuando los filósofos preplatónicos proponían diferentes *arkhés*, y, por ejemplo, Tales afirmaba que lo húmedo era el *arkhé* universal, no querían decir con esto que el universo alguna vez fue húmedo y posteriormente creció en él lo seco, sino que la humedad es el agente que gobierna todo actualmente, incluso en lo seco. Las prácticas son inmanentes en la medida en que ubican el principio de explicación en la lógica del propio objeto a explicar. Así, por ejemplo, en la práctica de zazen, la inquietud por cuál es el carácter de la experiencia, por qué la gobierna, qué la sostiene, no encontrará una respuesta en un principio explicativo ajeno a la experiencia misma, sino que se lleva la mirada de cada quien a su propia experiencia; como si se dijera: “¿Quieres saber qué es mirar? Pues mira”.

Ahora bien, las prácticas siempre están en relación con otras prácticas y con el juego de fuerzas que las hace posibles. Las prácticas dependen, entonces, de las *condiciones de posibilidad* que les permite emerger, enraizarse y desplegarse, o emerger y diluirse hasta desaparecer.

Las prácticas discursivas y no discursivas son acontecimientos: *emergen* en un momento específico de la historia y quedan inscritas en un entramado de relaciones de poder. Sólo hay prácticas en red. Para Foucault no existen prácticas que sean independientes del conjunto de relaciones históricas en las cuales funcionan. Por eso, aunque las prácticas son singulares y múltiples, deben ser estudiadas como formando parte de un ensamblaje, de un *dispositivo* que las articula. Y ese entramado no es la simple sumatoria de la prácticas singulares y heterogéneas que lo conforman, sino que funcionan conforme a *reglas*. Los “conjuntos prácticos” o “régimenes de prácticas” (dos expresiones utilizadas por Foucault) tienen, pues, una *racionalidad*. (Castro-Gómez, 2010: 29)

Las prácticas necesariamente están sujetas a una red que las agencia o ensambla, emparentándolas con otras prácticas con las cuales vibran o resuenan y forman *familias tecnológicas*. Las *prácticas nomádicas zen*, están interconectadas. Las *técnicas (téchne)* o el saber práctico, el conocimiento en acción, que despliegan mantienen el mismo *esquema de funcionamiento* (la observación de las fuerzas y tensiones del cuerpo, el mantenimiento de la quietud y el silencio, la repetición diaria, etc.) y todas comparten el mismo *telos* (la *conversión* de la mirada que permite ver el modo de funcionamiento de los pliegues, las voces, las fuerzas, o los estratos de la subjetividad, con el fin de suscitar la pérdida o dilución del sujeto, el alisamiento de los pliegues). Por lo tanto, al agenciarse producen un *dispositivo*, una manera de hacer funcionar relaciones de poder, un diagrama puramente inmanente:

Diagrama: causa inmanente. ¿Qué quiere decir causa inmanente? Es una causa que se actualiza en su efecto, que se integra en su efecto, que se diferencia en su efecto. O más bien, causa inmanente es aquella cuyo efecto la actualiza, la integra y la diferencia. Existe, pues correlación, presuposición recíproca entre la causa y el efecto, entre la máquina abstracta y los agenciamientos concretos (para éstos Foucault reserva con frecuencia el nombre de “dispositivos”) (Deleuze, 1987: 64).

Los dispositivos son el resultado de la resonancia (no de la adición) de una serie de prácticas que vibran en registros similares generando redes, mapas o diagramas; pero este diagrama no es anterior al dispositivo, se da en el acontecer del mismo. Además, las prácticas de un dispositivo comparten una *racionalidad*, un conjunto de objetivos y estrategias que dirigen las acciones de los sujetos y que se encarna en los discursos, la arquitectura, los programas y los mecanismos. La racionalidad de la *práctica nomádica zen*, lo veremos con lupa más adelante, diseña toda una serie de estrategias para lograr, en primer lugar, la lucidez y conciencia ante nuestras acciones cotidianas y, en segundo lugar, la invención de otras formas de existencia sin la creencia en el yo (que se considera el origen de toda cerradura). La racionalidad de las prácticas también se fija en los medios, es decir en el método o en el proceso necesario para lograr determinado fin, lo que se denomina, en las prácticas nomádicas zen, el camino o la Vía, es decir, el proceso que el practicante debe emprender día tras día si busca la autotransfiguración y la creación de *líneas de fuga*. El camino o la Vía es tan importante como el *telos* mismo de la práctica, pues es en el acontecimiento de la práctica y en *el aquí y ahora* de la acción que debe emerger la conversión de la mirada, la pérdida del yo, la producción del desierto.

A esta dimensión estratégica de las prácticas en medio de un entramado de poder es a lo que Foucault denomina *tecnología* (Castro-Gómez, 2010: 35). Las tecnologías nos hacen devenir sujetos en tanto producen una ontología, un modo de ser en el mundo, un *ethos* (juego entre el modo ético y el político), un juego plástico de pliegues que son susceptibles de ser intervenidos, replegados o desdoblados una y otra vez. Foucault identifica cuatro tipos de tecnologías a partir de lo que hacen, dónde operan y qué fuerzas ponen en movimiento. Esto lo sintetiza Santiago Castro-Gómez en su texto *Historia de la Gubernamentalidad. Razón de Estado, liberalismo y neoliberalismo en Michel Foucault*, texto que he usado como mapa en la primera parte de este capítulo. Un primer grupo de tecnologías corresponden a las de producción, que permiten manipular cosas, como la rueda, el fuego, la agricultura, el motor; luego podríamos identificar las tecnologías de significación o tecnologías de sistemas de signos, que consisten en producir sentidos y saberes sobre el mundo; un tercer grupo corresponde a las tecnologías de poder, caracterizadas por Foucault como “las que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación y consisten en una objetivación del sujeto” (citado en Castro-Gómez, 2010: 37). En cuarto lugar encontramos las tecnologías del yo, operaciones sobre el cuerpo y sobre el alma de los individuos, prácticas que buscan el autogobierno, es decir los diferentes modos de dirigir la propia conducta por sí mismo o con la ayuda de otros produciendo determinado tipo de sujeto o suscitando la desujeción (principalmente en los dos primeros siglos de nuestra era). Por último, encontramos las tecnologías de gobierno, las cuales son una bisagra entre tecnologías de dominación y tecnologías del yo, puesto que asumen la libertad de los sujetos, no actúan por coacción u opresión, tampoco directamente sobre el cuerpo, sino sobre el medio en el cual los sujetos viven, afectándolos y conduciéndolos a distancia:

Las tecnologías de gobierno, aparecen como un nuevo conjunto que se diferencia de las tecnologías de dominación porque no buscan simplemente determinar la conducta de los otros, sino *dirigirla* de un modo eficaz, ya que presuponen la *capacidad* de acción (libertad) de aquellas personas que deben ser gobernadas. Pero también se diferencian de las tecnologías del yo, pues aunque los objetivos de gobierno son hechos suyos libremente por los gobernados, no son *puestos* por ellos mismos sino por una racionalidad exterior. En este sentido Foucault dice que las tecnologías de gobierno se ubican en una *zona de contacto* entre dos familias tecnológicas distintas: aquellas que determinan la conducta de los sujetos (sujeción) y aquellas que permiten a los sujetos dirigir autónomamente su propia conducta (sujetivación) (Ibid : 39).

El gobierno no disciplina a los sujetos sino que los guía, interviniendo en su campo de acción, modificando la conducta a partir del mismo sujeto que acepta el *ethos* propuesto y termina autoconduciéndose y autorregulándose. Se intervine a los sujetos *molecularmente*, en su

voluntad, su memoria, sus deseos, sus intereses, a tal punto que el sujeto coincide y *desea* los fines de estas tecnologías.

## 2. *De pliegue en pliegue*

### *Las artes de la existencia: Las tecnologías del yo*

Michel Foucault, en su curso del Collège de France *La hermética del sujeto*, se detiene en lo que él denomina la *inquietud de sí*, una noción que atravesó los siglos IV al V de la era cristiana, donde el sujeto se toma la tarea de verse, intervenir y transfigurarse, diseñando una serie de técnicas donde la materia a transformar es su cuerpo y su vida misma; por esto Foucault asume estas prácticas como *tekné tou biou*, artes de la existencia, artes del vivir. La inquietud de sí o *epimeleia heautou* es una actitud que Foucault identifica durante este periodo histórico pero que se ha proyectado hasta hoy, molecular e imperceptible.

Me refiero a la noción “inquietud de sí”. Con esta expresión intento traducir, mal que bien, una noción griega muy compleja y rica, también muy frecuente, y que tiene una prolongada vigencia en la cultura griega: la de *epimeleia heautou*, que los latinos traducen, desde luego, con todo el desabrimiento que se denunció a menudo, o que en todo caso se señaló, por algo así como *cura sui*. *Epimeleia heautou* es la inquietud de sí mismo, el hecho de ocuparse de sí mismo, preocuparse por sí mismo etc. (Foucault, 2000: 17)

La *epimeleia heautou* compromete un componente esencial: la espiritualidad. Foucault entiende *espiritualidad* como las prácticas, las búsquedas y las experiencias a través de las cuales el sujeto se transforma con el fin de tener acceso a la verdad. Por lo tanto, la *epimeleia* es también un ejercicio filosófico, al ser principalmente la filosofía el modo de pensamiento que se ocupa de las posibilidades del acceso a la verdad; filosofar supone cuidar el alma con el fin de encontrarse con la verdad. El sujeto, además, tiene que hacerse merecedor o digno de la verdad, pues ella se muestra y cubre al sujeto sólo cuando éste se ha preparado, transformado o purificado. Se trata de un movimiento de *eros* y *askesis*, (amor y trabajo); el trabajo constante sobre uno mismo producido por el amor y la necesidad profunda de acceso a la verdad. Ahora bien, esta noción de espiritualidad se desdibujó en el pensamiento occidental por dos factores: la emergencia de la teología y el “momento cartesiano”.

La correspondencia entre un Dios que lo conoce todo y sujetos susceptibles de conocer, por supuesto con la reserva de la fe, es sin duda uno de los elementos principales que hicieron que el pensamiento occidental – o sus formas de reflexión fundamentales-, y en particular el pensamiento filosófico, se deshiciera, liberara, separara de las condiciones de espiritualidad que lo habían acompañado hasta entonces, y cuya formulación más general era el principio de *epimeleia heautou* (Foucault, 2000: 40).

En efecto, asumir que el sujeto puede conocer a Dios desplazó la necesidad práctica y corporal de acceder a lo sagrado a través del camino espiritual. Foucault hace énfasis en este punto diciendo que el conflicto que enfrentó el cristianismo desde el siglo V hasta el siglo XVII fue precisamente entre espiritualidad y teología, y no entre espiritualidad y ciencia como habitualmente se piensa. Comienza a ser preponderante en la tradición filosófica occidental la noción de *gnothi seauton* (conócete a ti mismo) sobre la *epimeleia heautou* (inquietud, cuidado de sí). Pero recordemos que el conocimiento de sí al que remite la inscripción en el templo de Delfos (*gnothi seauton*), conservaba una noción espiritual:

Para el oráculo de Delfos, “Conócete a ti mismo” significó: Sabe que tú no eres dios y no cometas la falta de pretender serlo. Para el Sócrates de Platón, que hace suya la fórmula, ésta quiere decir: conoce al dios que, en ti, es tú mismo. Esfuérzate en asemejarte en lo posible al dios (Vernant, 1991: 79)

Sólo en el denominado “momento cartesiano”, es que el conocimiento de sí se despoja de sus componentes espirituales y deja de ser un camino de transformación de sí para limitarse a ser una mirada de adecuación entre el sujeto y el objeto de conocimiento. Recordemos que el sujeto cartesiano tiene acceso a la verdad porque se ha liberado de todas las barreras que impedían una línea directa de visión. Busca la verdad y la encuentra cuando se eliminan las barreras que le impiden ver con claridad y transparencia el objeto de conocimiento, esas barreras son el ruido (las interferencias o variantes ambientales) y los obstáculos subjetivos (los prejuicios, las emociones, las opiniones, los sentimientos, todos los componentes de la vida anímica). En la espiritualidad, por el contrario, el sujeto no tiene acceso o derecho natural y automático a la verdad, y tampoco goza a priori de la capacidad de encontrarla.

La verdad es lo que ilumina al sujeto; la verdad es lo que le da la bienaventuranza; la verdad es lo que le da la tranquilidad del alma. En síntesis, en la verdad y en el acceso a ella hay algo que realiza el sujeto mismo, el ser mismo del sujeto, o que lo transfigura. En suma, creo que podemos decir lo siguiente: para la espiritualidad, un acto de conocimiento jamás podría, en sí mismo y por sí mismo, lograr dar acceso a la verdad si no fuera preparado, acompañado, duplicado, consumado por cierta transformación del sujeto, no del individuo sino del sujeto mismo en su ser sujeto. (Foucault, 2000: 34)

El “momento cartesiano”, por lo tanto, apaga y diluye toda la potencia del cuidado de sí, el cual propone una intervención estética en el sujeto para hacerse capaz de verdad, al promover una visión del conocimiento de sí a partir de la reinterpretación cartesiana. El interés de Foucault por la *epimeleia heautou*, no surge de una nostalgia hacia los griegos, sino de una inquietud por la manera como nos hemos constituido en sujetos de conocimiento netamente cartesianos, amputados de toda espiritualidad y ajenos a las técnicas de cuidado de sí.



La expresión “*epimeleia*” se emparenta con palabras como “*meletan*”, “*melete*”, “*epimelesthai*”, todas las cuales se relacionan con las nociones de práctica, ejercicio o entrenamiento. Esto quiere decir que en el centro de la *epimeleia* está la necesidad de un ejercicio corporal permanente. Asimismo, otras familias de palabras se relacionan con la “*epimeleia*”, como las que se vinculan con la idea de conversión de la mirada: “*convertere*”, movimiento global de la existencia para que sea posible verse así misma; las que se inspiran en el vocabulario médico y se relacionan con sanar, curarse, amputarse, sanar los abscesos, y las que expresan un dominio y soberanía de sí y se relacionan con ser dueño de sí, sentirse feliz consigo mismo. Todas estas expresiones vinculadas a la *epimeleia* nos permiten apreciar el carácter de esta tecnología del yo: no se trata solamente de una mirada o actitud, es importante la práctica conciente, constante y regulada de ciertas técnicas, con el fin de curar o sanar las enfermedades o carencias del alma, o con el propósito de lograr el gobierno de sí mismo o *autarquía*, esto es, la autosuficiencia que hace que no necesitemos nada al margen de nosotros mismos, y la *ataraxia* o la ausencia de trastornos, el autodomínio que hace que nada nos perturbe.

La *epimeleia*, según Foucault, pasa por tres momentos: el primero, el momento socrático-platónico, donde emerge la inquietud de sí en la reflexión filosófica del *Alcibiades*; el segundo, en la “Edad de Oro del cuidado de sí” que corresponde a los primeros siglos de la era cristiana, y el tercero corresponde al paso, entre los siglos IV y V, de la ascesis filosófica pagana al ascetismo cristiano.

En el primer momento, la inquietud de sí surge, en primer lugar, porque Alcibiades debe y desea ser gobernante, pero antes de gobernar a los otros necesita aprender a gobernarse a sí mismo; en segundo lugar, la forma que ha tenido de gobernarse a sí mismo no ha sido la adecuada y debe realizar una corrección pedagógica; y, por último, es ignorante de sí e ignora que lo ignora (tema clásico en los diálogos platónicos). En el *Alcibiades*, el fin del cuidado de sí no es el *sí mismo*, sino el gobierno correcto de la ciudad: “La ciudad mediatizaba la relación de sí consigo y hacía que el yo pudiera ser objeto como fin pero sólo era fin porque gozaba de esta mediación con la ciudad” (Foucault, 2000: 91).

En contraste, en la Edad de Oro, el cuidado de sí es importante principalmente por el *sí mismo*. Se trata de cuidarse y gobernarse en una permanente afirmación de la vida; “hay que consumir la vida antes de la muerte” diría Séneca, y el trabajo del sujeto consiste en autoformarse y

corregirse día tras día. En este momento ocuparse de sí no era una tarea simplemente de los que se enfrentaban al gobierno de la ciudad, no era una tarea de determinado *status* social, sino que todos los individuos son considerados capaces de ejercer esta práctica; lo que no equivale a que todos los sujetos sean “capaces de ocuparse de sí mismos” (Foucault, 2000: 126). Precisamente hay que trabajar sobre sí mismo para hacerse capaz de sí, es decir, para lograr el autogobierno.

Por otro lado, en la Edad de Oro surgen grupos, cofradías o escuelas (*skhole*) como los epicúreos y los estoicos; la relación consigo mismo es el objetivo de la práctica de sí, pero al mismo tiempo una forma poco habitual de existencia (Ibid: 131). Entrar en un grupo implica seguir ciertas prácticas que crea y difunde el grupo mismo y dedicarse a ellas no corresponde a la actitud generalizada en la ciudad. Centrarse en la inquietud de sí, implica apartarse del mundo estando inmerso en él (*anakoresis*<sup>31</sup>), lo que es posible gracias a la dirección de un maestro y a la amistad de un grupo.

En la cultura de sí, el maestro es fundamental y entabla un lazo de amistad y amor con el discípulo (son comunes las historias acerca de las relaciones afectivas y amorosas entre maestros y discípulos). No se constituye como padre, ni como profesor (de hecho intenta corregir los errores de la *paideia*), ni como sacerdote; no va a la búsqueda del discípulo sino que éste debe buscarlo y no se preocupa por el discípulo con el fin de evitarle el dolor o protegerlo. El maestro es un *parresiasta* (en el capítulo anterior señalé algunas de las características de la parrhesía al describir el kusén). Recordemos que la *parrhesía* corresponde a la franqueza, la apertura de corazón y de pensamiento. El parresiasta expresa lo que considera la verdad a su discípulo sin paliativos o manipulaciones, es abierto y sincero. Habla con franqueza porque le preocupa el cuidado de sí, en él mismo y en los otros y quiere combatir la *stulticia* o el descuido de sí que inevitablemente causa enfermedad, fatiga,

---

<sup>31</sup> Foucault delimita así la *anakoresis*: “La técnica de la retirada [...] la palabra *anakhoresis* (la ancoresis). La retirada entendida en esas *técnicas* arcaicas de sí, es una manera determinada de apartarse, de ausentarse, -pero de ausentarse *in situ*- del mundo dentro del cual estamos situados: en cierto modo, cortar el contacto con el mundo exterior, no experimentar ya las sensaciones, no agitarnos ya por todo lo que pasa en nuestro alrededor, actuar como si ya no viéramos y, efectivamente, no ver ya lo que está presente, ante nuestros ojos. Es una técnica, por decirlo así, de la ausencia visible.” (Foucault, 2000: 60) Aquí encontramos una resonancia muy interesante con lo que he denominado *prácticas nómadas zen*, en especial el zazén; pues creo que, precisamente, lo que hace zazén es practicar una retirada *in situ*, sin moverse; está en medio de la ciudad pero generando un vacío, un desierto. Más adelante volveré sobre este punto.

sufrimiento y destrucción. “El maestro es quien se preocupa por la inquietud que el sujeto tiene con respecto de sí mismo y quien encuentra, en el amor que siente por su discípulo, la posibilidad de preocuparse por la preocupación de éste en relación consigo mismo” (Ibid: 73). El maestro le propone al discípulo una serie de técnicas que lo llevan a verse a sí mismo y le permiten descubrir cuál es la raíz de sus enfermedades y carencias, intentando que el discípulo se *salve*, esto es se salvasse, se haga fuerte ante los acontecimientos de la vida.

En la Edad de Oro de la cultura de sí, dijimos que el centro de la preocupación era el *sí mismo*, el *self*, Foucault dice repetidas veces el *yo*, pero no debemos confundir este *yo* del cuidado de sí, con el *yo* moderno que hemos caracterizado como cartesiano. El *yo*, en esta Edad de Oro, es en primer lugar una tarea y una creación; es decir, se hace necesario que los hombres se fijen en sí mismos con el fin de producirse como sujetos; por esto Foucault nos indica que en este momento emerge la subjetividad occidental, porque a partir del periodo helenístico el *yo* deja de ser una bisagra, un relleno o un elemento de transición a otra cosa y la creación de sí deviene un fin en sí mismo. En segundo lugar, este *yo*, *self* o *sí mismo*, no implica la noción de interioridad; todo el mundo griego desde Homero en adelante desconoce la interioridad; existe un centro topológico que reúne fuerzas en un mismo plano y permite establecer una red de relaciones con todo lo demás. Por ejemplo, en los cínicos, quienes simpatizaban con el atomismo, el alma era cósmica, correspondía a una resonancia o intensidad de los átomos<sup>32</sup>. En tercer lugar, el *yo* no es una unidad integrada y autosubsistente, es legión, multitud, polifonía, por eso necesita del gobierno. Por último, este *yo* no es el sujeto de conocimiento cartesiano que sólo existe como uno de los términos en la relación de adecuación, base de la verdad moderna; el *yo* cartesiano no se crea ni se produce, es una evidencia, por lo tanto, no es posible en él la *autopoiesis*. Precisamente, la posibilidad de autocreación es la que hace de la

---

<sup>32</sup> El cuerpo es muy importante en los cínicos, la felicidad, por ejemplo, sólo es posible al plegarse a los impulsos naturales, en la afirmación del cuerpo en sus funciones más básicas y crudas; y sólo allí, en ese trabajo corporal, es que se hace real y consecuente el trabajo filosófico. En *la secta del perro*, se trataba de encontrar en el cuerpo humano su animalidad, su auténtica relación con la naturaleza animal. “Diógenes explica un cuerpo, su cuerpo, el cuerpo. No es alma, ni carne separada, sino una sola y misma materia, que se sirve de asiento al ejercicio filosófico y la práctica ascética. El cuerpo es el alma, actuar sobre uno cualquiera de ellos supone influir en el otro” (Onfray, 2007: 137). El cuerpo es el horizonte de acción filosófica, no se separa del alma y de los otros cuerpos. Es decir, no hay construcción de un cuerpo individuado, sino *del cuerpo*, un mismo campo que comparten el hombre y el perro; un todo que está en todo por doquier; es el cuerpo, la materialidad que nos une. De hecho, estos *perros* no sólo hacían el amor en la plaza pública o se masturbaban en la calle como expresión abierta de sus deseos e instintos animales-humanos, sino que practicaban canibalismo. Todos los cuerpos se interpenetran por la vía de las *partículas invisibles*, por lo tanto, el pan, las zanahorias, los perros y los humanos hacen parte del mismo universo de partículas interconectadas.

*epimeleia heautou* una práctica estética, pues en el cuidado se busca dar forma con atención y belleza a las fuerzas que producen la vida.

Esta fijación en sí mismo de la Edad de Oro de la cultura de sí no implica el aislamiento de los otros, el egoísmo o la huída y la cobardía. Por el contrario, en el gobierno de sí siempre son importantes los otros; el maestro es el faro que orienta el cuidado de sí, ése otro es quien puede ver lo que el sujeto, por estar sumergido en sí mismo, no logra ver; en el momento en que se decide asumir el gobierno de sí, comienza una autointervención ética (pues se regula la conducta en todos sus rasgos) y política (pues las acciones individuales impactan a la comunidad). El cuidado de sí busca crear un sujeto que logre asumir su existencia dentro del mundo y que, de esta manera, logre también cuidar a los otros. Los epicúreos, por ejemplo, sugerían limitarse a lo necesario, suprimir lo superfluo. Esta propuesta supone una economía que impacta a los demás en tanto evita el desperdicio y modera el deseo de abundancia que seguramente desequilibraría la vida de los otros.

La *epimelia heautou* llega hasta los siglos IV y V de la era cristiana y después muta de diversas formas para llegar hasta nosotros en la forma de prácticas similares al zazen. Los padres del desierto, por ejemplo, conservaron gran variedad de prácticas del cuidado de sí de la Edad de Oro, pero la emergencia del poder pastoral cambió los *teles* de estas prácticas, es decir, generó una mutación tecnológica.

*El arte de las artes, el gobierno de las almas: El poder pastoral*

Según Michel Foucault, el poder pastoral que emerge en el inicio del cristianismo proviene de tradiciones hebreas, del Medio Oriente, “y surge de la mano de una singular teología, de una concepción específica de la divinidad: los dioses gobiernan a los hombres de la misma forma que un pastor gobierna su rebaño” (Castro-Gómez, 2010: 95). La figura del pastor no tiene mayor importancia ni influencia en la cultura del cuidado de sí en Grecia y Roma. En Platón, por ejemplo, vemos que las prácticas pastorales corresponden a prácticas menores, necesarias para la *polis* (como las prácticas médicas, gimnásticas o pedagógicas), pero subordinadas al orden de lo político. El pastorado se instaura a partir del año 380 d.C, momento en que el cristianismo se adoptó como la religión oficial del Imperio Romano, y produjo otra forma de dirección de la conducta muy diferente a la propuesta por la *epimeleia heauton*.

En el pastorado se desplaza la potencia particular del sujeto para dar lugar a una dirección de la conducta en manos de otros. Ser pastor consiste en ser el único encargado de velar por el rebaño y ocupar una posición de privilegio. El pastor debe asegurar la salud, la alimentación y la vida productiva de sus “ovejas”. Este ovejero y padre (*poimen* o *nomeus*), guía y pone orden en el alma de todos sus discípulos, prescribiendo la ley divina (o voluntad de Dios) y enseñando la verdad, para así llevarlos a la salvación. Con todo el amor y devoción de un buen padre, el pastor está dispuesto a sacrificarse si alguno de sus discípulos está en peligro o lo necesita; por lo tanto, no es un juez, sino que guarda más bien similitudes con un médico que debe atender la enfermedad de cada alma que está a su cargo.<sup>33</sup> El pastor debe guiar a sus discípulos de forma vitalicia; el sentido de su vida es el servicio a los otros, y es siempre un ejemplo moral, un *testimonio de vida*.

La oveja o discípulo, por su parte, debe obedecer y seguir a su pastor. El principio de lo que lo constituye como oveja y de lo que se le exige es la obediencia por la obediencia u obediencia pura. Hay aquí una diferencia con la *epimeleia*, que no inculcaba la noción de obediencia ciega e incondicional al maestro, pues éste era temporal, provisional. El fin de la interacción maestro-discípulo es que éste último lograre ser maestro de sí mismo y abandone finalmente al maestro. Por el contrario, la obediencia en el poder pastoral anula la potencia del sujeto, la voluntad, deponiéndola ante el pastor.<sup>34</sup> El poder pastoral se empeña en la dirección total de la conciencia a través de la internalización de la obediencia y del ojo que vigila.<sup>35</sup> Por lo tanto, la conducción se hace a nivel del alma, inspeccionando, investigando, inmiscuyéndose en cada uno de los rincones de la vida psíquica del discípulo, lo que produce sumisión, culpa, resentimiento y remordimiento.

---

<sup>33</sup> Aquí encontramos una resonancia con la figura del terapeuta psicoanalista que aparecerá siglos después, quién escucha detenidamente al paciente, a la manera de confesión y lo va conduciendo por el sendero de la curación.

<sup>34</sup> Para lo griegos la cuestión es otra: se trata de conseguir la *apatheia*, la ausencia de *pathe*, la ausencia de pasiones. No tener pasiones consiste en no tener pasividad; en eliminar de sí mismo todas las emociones, todas las fuerzas y tempestades de las que uno no es amo, haciéndonos vulnerables a la esclavitud. En el cristianismo no se trata de gobernar las pasiones sino de eliminarlas, valorándolas moralmente como “malas” y perturbadoras, eliminando también la voluntad y la potencia de cada sujeto, pues son fuente de egoísmo y desobediencia.

<sup>35</sup> Podríamos decir que el poder pastoral hace interna y efectiva la voz del maestro o pastor, constituyéndose como la voz de la conciencia, y quizás, yendo un poco más lejos, crea un panóptico interno, vigilante, y autorregulador de la conducta que no necesita de exterioridades sino que funciona controlando al sujeto en su interior de manera permanente.

Nietzsche, al estudiar la *emergencia* y *procedencia* de la *mala conciencia*, dirá que fue precisamente el pueblo judío, en manos de los sacerdotes, el que creó la idea de la *culpa* como una deuda infinita hacia Dios:

Reina aquí el convencimiento de que la estirpe *subsiste* gracias tan sólo a los sacrificios y a las obras de los antepasados, - y uqe esto hay que *pagárselo* con sacrificios y con obras: se reconoce así una *deuda* (*Schuld*), la cual crece constantemente por el hecho de que esos antepasados, que sobreviven como espíritus poderosos, no dejan de conceder a la estirpe nuevas ventajas y nuevos préstamos salidos de su fuerza. (Nietzsche, 2009b: 114)

En efecto, tanto el rebaño como el pastor viven en deuda con Dios, quien creó el universo, creó la vida, fue malpago y agredido por el hombre (Adán) y se sacrificó en el cuerpo de Cristo. El *acreedor* dice Nietzsche, es decir Dios, sufrió tantas afrentas humanas que esta deuda es impagable, naciendo desde ése instante el ser humano como *deudor*:

Una deuda con *Dios*: este pensamiento se le convierte en instrumento de tortura. Capta en “Dios” las últimas antiteiss que es capaz de encontrar para sus auténticos e insuprimibles instintos de animal, reinterpreta esos mismos instintos animales como deuda con Dios (como enemistad, rebelión, insurrección contra el “Señor”, el “Padre”, el progenitor y comienzo del mundo), se tensa en la contradicción “Dios y demonio”, y todo lo que se dice a sí mismo, a la naturaleza, a la naturalidad, a la realidad de su ser, lo proyecta fuera de sí como un sí, como algo existente, corpóreo, real, como Dios, como santidad de Dios, como Dios juez, como Dios verdugo, como más allá, como eternidad, como tormento sin fin, como infierno, como inconmensurabilidad de pena y culpa (Ibid:119)

El poder pastoral despliega toda una serie de técnicas donde el sujeto intenta pagar su deuda, acallar su culpa, a través de renunciias, sacrificios y “buenas acciones” que agradan a su pastor y por lo tanto a Dios, a quien concibe como una exterioridad. Asistimos en este momento al surgimiento de la *mala conciencia* que supone la interioridad humana vs. la exterioridad divina que todo lo ve y todo lo juzga, dando como resultado un cambio epistémico con respecto a los griegos y romanos de la cultura de sí, quienes vivían con los dioses en un mismo plano y no experimentaban la distinción entre interioridad y exterioridad. Mediante este discurso, el poder pastoral funda una manera de ver el cuerpo, el yo, como siempre insuficiente e incompleto, pues está lejos de lo divino y, para poder acercarse, los sujetos deben renunciar a toda su potencia vital.

En el cristianismo el pastorado produjo todo un arte de conducir, dirigir, encauzar, guiar y llevar de la mano a los sujetos a lo largo de su vida, de moverlos paso a paso. Se consolidó como un dispositivo de poder que no dejó de desarrollarse y afinarse durante quince siglos (del II o III al XVIII). Gregorio de Nacianceno fue el primero en definir el arte de gobernar a

los hombres a través del pastorado como *techne technon, episteme epistemon*, el “arte de las artes”, la “ciencia de las ciencias”, forma que repercutiría hasta el siglo XVIII en la fórmula *ars artium, regime animarum*, “el arte de las artes, es el gobierno de las almas”. Vemos cómo en el pastorado cristiano los modos de individualización se ven atravesados por una red de servidumbres, produciendo la individualización por sujeción, resentimiento y culpa. El pastorado, siguiendo a Foucault, es una suerte de preludeo a la gubernamentalidad. Con el surgimiento del Estado moderno, la dirección de las almas se desplaza en el momento en que la gubernamentalidad se convierte en una práctica política calculada.

La dirección de la conducta<sup>36</sup> y de las almas que el poder pastoral había desarrollado con dedicación no persistía sin complicaciones; las contraconductas o *insurrecciones de conducta*<sup>37</sup>, prácticas vitales diferentes a la propuesta pastoral, se iban constituyendo como *chorreamientos* y fisuras en un poder aparentemente omnipresente. Podríamos incluso decir que en varias de estas contraconductas subsistió, en otro clima, la *epimeleia* griega. Las contraconductas erosionaron el poder pastoral<sup>38</sup>. Varias de estas contraconductas, en especial las de los místicos del siglo XII, resuenan con la prácticas nomádicas zen.

Siempre existirá una relación consigo mismo que resiste a los códigos y a los poderes [...] Por ejemplo, sería totalmente equivocado reducir las morales cristianas al esfuerzo de codificación que realizan y al poder pastoral que invocan, sin tener en cuenta “los movimientos espirituales y ascéticos” de subjetivación que no cesan de desarrollarse antes de la Reforma (existen subjetivaciones colectivas). Ni siquiera es suficiente decir que éstos resisten a aquéllas; entre ellos existe una constante comunicación, ya sea para luchar, ya sea también para pactar. (Deleuze, 1987: 136)

El poder pastoral logró mantenerse durante quince siglos diferenciado del poder político y estos dos poderes sólo se acercarán con la emergencia del Estado moderno durante los siglos XVII-XVIII (Castro-Gómez, 2010: 103). Al gobernar el mundo pastoralmente, se asume la idea de un mundo de causas finales, sometido a una economía de la obediencia y de la verdad, centrado en el hombre, lleno de prodigios y maravillas. Esta visión se rompe por la emergencia de la episteme clásica (1580-1650) y, a partir de este momento, el mundo se despoja de sus prodigios y signos. El soberano debe gobernar y este modelo de gobierno no lo

---

<sup>36</sup> Foucault señala que a partir del siglo XVI y principio del XVII se encuentra la palabra “conducta” [*conduite*], la cual se refiere a la actividad consistente en conducir, la manera de dejarse conducir y el modo de comportarse bajo el efecto de una conducta. (Para ampliar este punto, ver clase del 1º de marzo de 1978 en Foucault, 2007).

<sup>37</sup> Las contraconductas se constituyeron como correlatos del poder pastoral, poniendo en cuestión la obediencia y dirección de conciencia. Algunas contraconductas mencionadas por Foucault fueron: el ascetismo, la mística, las comunidades y la fe escatológica (Para ampliar este tema, ver clase del 1º de marzo de 1978 en Foucault, 2007).

<sup>38</sup> Recordemos que la reforma protestante contribuye también a fisurar el poder pastoral central.

encontrará ni en Dios ni en la naturaleza. La naturaleza entonces empieza a ser interpretada a la luz de la razón y los principios de la ciencia (*principia naturae*) y debe ser útil para la *ratio status* o la razón de Estado. Michel Foucault indica que “las tecnologías de gobierno propias del pastorado son *integradas* en la racionalidad de Estado, de modo que su función será de ahora en adelante doble: por un lado centralizar el poder en manos de un soberano que gobierna sobre la base del derecho; por el otro, velar por el cuidado de la población” (Ibid: 110). *Omnes et singulatim*, gobierno de todos pero singularizados. La razón de Estado gobernará a los ciudadanos y los guiará como el pastor guía al rebaño (esto ocurre en el siglo XVI). La razón de Estado buscará la desviación total de la voluntad de los individuos hacia la *voluntad general*. No se trataría entonces de un problema de salvar o conducir las almas hacia la vida eterna, sino de dirigirlas hacia un Uno, homogéneo y totalizador: de Dios al Estado, de la forma rebaño a la forma *pueblo*. El sujeto ya no se hace libre (o merecedor de la verdad) en su autocuidado y autogobierno o en su obediencia al pastor, sino en la aceptación y efectucción de la ley promulgada por la razón de Estado.

#### *El gobierno sobre la vida: Anatomopolítica y biopolítica*

Según Michel Foucault, en el siglo XVII emerge el gobierno sobre la vida en sus formas más íntimas y moleculares: el *biopoder*. Ya no se trata de “hacer morir, dejar morir” como exclamaba el poder soberano, sino en “hacer vivir, dejar morir”. Se buscaba invadir la vida por todos los medios y estrategias; por un lado, a través del adiestramiento de los cuerpos individuales, buscando potencializar su fuerza y habilidad de trabajo y, por el otro, regulando una serie de variables vitales, tales como el nacimiento, la reproducción y la muerte de la *población*.

Concretamente, ese poder sobre la vida se desarrolló desde el siglo XVII en dos formas principales ; no son antitéticas; más bien constituyen dos polos del desarrollo enlazados por un haz intermedio de relaciones. Uno de los polos, al parecer el primero en formarse, fue centrado en el cuerpo como máquina: su educación, el aumento de sus fuerzas, el crecimiento paralelo de su utilidad y docilidad, su integración en sistemas de control eficaces y económicos, todo ello quedó asegurado por procedimientos de poder característicos de las *disciplinas: anatomopolítica del cuerpo humano*. El segundo, formado algo más tarde, hacia mediados del siglo XVIII, fue centrado en el cuerpo-especie, en el cuerpo transido por la mecánica de lo viviente y que sirve de soporte a los procesos biológicos: la proliferación, los nacimientos y la mortalidad, el nivel de la salud, la duración de la vida y la longevidad, contadas las condiciones que pueden hacerlos variar; todos esos problemas los toma a su cargo una serie de intervenciones y *controles reguladores: una biopolítica de la población*. (Foucault, 2009a: 168)



Profundicemos un poco en cada una de estas formas del poder sobre la vida. El dispositivo disciplinario se caracterizan por: 1. Constituir el cuerpo como blanco y objeto del poder, formándolo parte por parte, en sus movimientos, gestos, posturas. Modelarlo como una arcilla para que sea apto para la escuela, la guerra, el trabajo.

Segunda mitad del siglo XVIII: el soldado se ha convertido en algo que se fabrica; de una pasta informe, de un cuerpo inepto, se ha hecho la máquina que se necesitaba; se han corregido poco a poco las posturas; lentamente, una coacción calculada recorre cada parte del cuerpo, lo domina, pliega el conjunto, lo vuelve perpetuamente disponible, y se prolonga, en silencio, en el automatismo de los hábitos; en suma, se ha “expulsado al campesino” y se le ha dado el “aire de soldado”. (Foucault, 2009a: 139)

No se trata entonces de un cuerpo masificado sino individualizado y minuciosamente fragmentado según la fuerza que se quiera extraer de él, produciendo en últimas un cuerpo *dócil* que siga el orden del dispositivo. 2. Para poder modelar en su totalidad ese cuerpo, es importante crear las arquitecturas y objetos necesarios; distribuciones espaciales que producen el encierro y permiten la vigilancia (el *panóptico*) y artefactos como el pupitre, la *ortopedia* de la escuela, que controla los movimientos del niño. 3. Si el espacio es *estriado* y el tiempo también, el sujeto no puede desprenderse de los horarios y hábitos que crea el dispositivo. Todos estos métodos aseguran la sujeción directa y constante de los cuerpos, chupando y conduciendo sus fuerzas hacia determinada dirección. El dispositivo disciplinar engloba instituciones como la escuela, el hospital, la cárcel, la fábrica y el cuartel, produciendo subjetividades específicas: el alumno, el enfermo, el preso, el trabajador u operario, el soldado; subjetividades en las que el individuo se afirma y termina reproduciéndose una y otra vez (es común escuchar a un soldado amar su identidad dócil y obediente y considerarla la mejor). En este juego de fuerzas el sujeto siempre es serializado, uniformado, potencializado parcialmente y despotencializado en el resto de sus fuerzas y dirigido en función de la productividad de la razón de Estado, del *dispositivo de seguridad*, de la *máquina capitalista*. Nótese cómo el poder pastoral no desaparece, pues en las disciplinas también se trata de derogar la potencia, de entregar las fuerzas a un cuerpo superior y mayor (el ejército, la fábrica) y es muy importante la obediencia al maestro, al jefe, al médico, como lo era la obediencia al pastor. Podríamos decir que, en un nivel o en un estrato (el *alma*), el poder pastoral vuelve sumiso al sujeto a través de la implantación de la obediencia, la humildad y la culpa y, en otro nivel, las disciplinas lo vuelven una máquina (también sumisa) aprovechando especialmente sus fuerzas corporales.

Las disciplinas producen un sujeto normal y otro anormal, y para el último existirá otra forma de encierro que redireccione su conducta: la prisión y el hospital psiquiátrico, por ejemplo. Los *anormales* no constituirán contraconductas, sino que son más bien el correlato de las disciplinas. Una contraconducta antidisciplinaria sería toda aquella que, a través de tecnologías del yo, logre autogobernarse y no dependa de las prescripciones de la disciplina, o aquella que use los elementos de técnicas disciplinares con tal intensidad que los lleve al límite, desterritorializándolos. Pienso por ejemplo en la subjetividad que produce el *rock and roll* en los cincuentas: Un sujeto indisciplinado, que ocupa sus fuerzas productivas en cosas improductivas (tocar guitarra o cantar), que evade el ejército o la fábrica, que crea sus propios horarios y que a partir de la disciplina musical produce distorsiones, atmósferas y música ruidosa.

Ahora miremos la otra cara de este gobierno sobre la vida: la *biopolítica*, en *La Voluntad de Saber*, Foucault se refiere a la definición de ésta categoría: “[...] habría que hablar de “biopolítica” para designar lo que hace entrar a la vida y sus mecanismos en el dominio de los cálculos explícitos y convierte al poder-saber en un agente de transformación de la vida humana” (Foucault, 2009a: 173). La categoría *biopolítica* es empleada y considerada varias veces por Foucault y, después de 1978, decide dejarla a un lado para sustituirla por la de *gubernamentalidad*, pues le interesa pensar estas nuevas formas de poder cada vez más lejos de la soberanía y más cercanas a la noción de *gobierno*. Recordemos que la noción de *gubernamentalidad* es la que permite crear una bisagra entre las tecnologías del yo y las técnicas de dominación. El *gobierno* es precisamente lo que permite la conducción del sujeto sin la represión o coacción y más allá de la modelación anatomopolítica y *normación* (en tanto privilegio de la norma) de la disciplina; el sujeto entonces empieza ser conducido a través de un medio que se interviene, es decir, empieza a ser conducido a larga distancia y a través de la creación de espacios artificiales.

En la *gubernamentalidad* el cuerpo social que se produce y se interviene es la *población*, que resulta de asumir a los sujetos en su amplia gama biológica y en su posibilidad de devenir un dato estadístico. A partir de este momento los sujetos serán conducidos a través del *estriamiento* disciplinar que los vigila y, al mismo tiempo, serán gobernados a través de juegos de cálculos y tácticas. En este momento emerge, por ejemplo, la *policía* como instancia reguladora del comportamiento de la población en el ámbito de lo *público*.

En el ejercicio gubernamental, la vida deviene el campo directo de intervención. Se trata de gobernar estratégicamente todos los aspectos vitales tales como el nacimiento, la muerte y la reproducción. Se trata de mantener la vida para que sea más productiva y eficaz; por lo tanto se empieza a higienizar la ciudad, a través de campañas educativas y gubernamentales se promueven visitas médicas a escuelas, se evitan nacimientos y muertes en casa, etc. Todos los acontecimientos de la vida empiezan a ser gestionados con el fin de tener un *control* total de la existencia.

Bien, a esta red de gobierno *molecular* de la vida, Foucault le denomina *dispositivo de seguridad*, pues ya no funciona como el dispositivo disciplinar que promueve lo normal y destierra, encierra o elimina lo anormal, sino que acepta lo anormal siempre y cuando no represente riesgos para la población y pueda ser enteramente controlado. Por lo tanto, aparece en el dispositivo de seguridad la dupla aceptable/inaceptable en términos de cálculos y estadísticas (Castro-Gómez, 2010: 68). Se trata entonces de gestionar la vida, hacerla fluir, dejarla pasar por determinados lugares y caminos “normales”; por esto Michel Foucault dice que los dispositivos de seguridad son mecanismos de *normalización* de la población.

En este flujo controlado de la vida se crea un ambiente de *libertad*, donde el sujeto siente que fluye sin percances, de la misma forma que fluye el capital.

Ese bio-poder fue, a no dudarlo, un elemento indispensable en el desarrollo del capitalismo; éste no pudo afirmarse sino en el precio de la inserción controlada de los cuerpos en el aparato de producción y mediante un ajuste de los fenómenos de población a los procesos económicos. (Foucault, 2009a: 170)

Agenciada o ensamblada al dispositivo de seguridad, emerge en este mismo momento la *tecnología liberal* de gobierno, que se resume en la expresión francesa “*laissez faire, laissez passer*” (dejar hacer, dejar pasar), la misma expresión que usaron los fisiócratas. Recordemos que el liberalismo clásico propone el libre mercado, la libre manufactura, libertad de contratación, impuestos bajos o casi nulos y la mínima intervención del Estado. Michel Foucault asumirá el liberalismo no como una teoría económica, ni como una práctica disciplinar, sino como una práctica gubernamental, pues asume la libertad de acción de los sujetos, que están inmersos en todo un juego de relaciones reguladas por el mercado. Los sujetos son libres (en tanto seres racionales que pueden y saben elegir) pero guiados por la

*mano invisible* (propuesta por Adam Smith), que consiste en las capacidades autorreguladoras del libre mercado.

Es un gobierno sobre la *molecularidad* del cuerpo. Por eso el liberalismo nos es visto por Foucault como una práctica disciplinaria sino como práctica gubernamental que ha logrado generar unas “condiciones de aceptabilidad” sobre la conducta política y moral de los individuos. Aunque suene paradójico, el liberalismo ha funcionado eficazmente por más de 200 años porque logra que los individuos cultiven *autónomamente* el deseo de “vivir mejor” y “progresar” mediante la puesta en marcha de unos juegos de libertad económica (producción y consumo). No es que los sujetos sean “engañados”, que estén “cegados” por un velo ideológico que les impide ver que los objetivos que persiguen con tanto ahínco no son los suyos propios sino los de la “clase dominante” que los oprime. (Castro-Gómez, 2010: 41)

En efecto, la tecnología liberal juega con las aspiraciones y búsquedas más íntimas del sujeto, al punto que éste termina aceptando, reproduciendo y asumiendo un modo de vida capitalista. Esta tecnología logra regular y modular la vida a través de los imperativos del mercado, produciendo como lo diría Santiago Castro-Gómez, “una sociedad compuesta ya no de individuos ni de colectividades, sino de *mercados*” (Castro-Gómez, 2010: 51). Es aquí entonces, que el Estado empieza su camino de desterritorialización hacia lo que sería el neoliberalismo, pues cada vez tiene menos poder sobre el movimiento “natural” del mercado.

En el liberalismo, los sujetos nacen como sujetos económicos (*homo economicus*), que aprenden a fluir (moral y éticamente) en el libre mercado, pero sujetados “a la norma del *Homo economicus*, en la que el cálculo de intereses genera beneficios económicos” (Ibid: 153).

*Aprendiendo a Surfear:*

*Tecnología neoliberal de gobierno, máquina capitalista y Sociedad de Control*

El fin del liberalismo era evitar la intervención del soberano en los intereses privados de los sujetos y producir determinados espacios o medios que permitieran invertir y consumir con libertad. Ahora bien, durante el siglo XX se desplegó la tecnología liberal con variantes desafiantes y con técnicas que buscaron insertarse cada vez más en la molecularidad de la vida, dando como resultado la *tecnología neoliberal* de gobierno.

Según Foucault, dos escuelas económicas la *Freiburger Schule* y la *Chicago School of Economics*, rechazaron la intervención que tenía el Estado en la vida económica, oponiéndose

asimismo a los Estados benefactores y a las políticas del *welfare* de Europa y Estados Unidos, donde el Estado devenía un padre (retomando estrategias del poder pastoral) y protegía en todos los ámbitos de la vida a los ciudadanos. Lo que propone la tecnología neoliberal, entonces, no es eliminar el Estado sino desterritorializarlo y volverlo un instrumento del mercado. Se trata de *capturar* no sólo el Estado y la vida económica, sino toda la vida social y afectiva, con el fin de que el mercado se posicione como causa y fin inmanente de la vida. Sin detenerme en todo el tránsito tecnológico entre liberalismo y neoliberalismo, que Foucault estudia en *Seguridad, Territorio y Población* y en el *Nacimiento de la biopolítica*, quiero sólo señalar las diferencias entre ambos y trazar algunos rasgos del neoliberalismo, que considero que determinan hoy nuestra forma de ser en el mundo.

La tecnología neoliberal se encargará de la creación de un “marco de acción”, un juego de reglas (*rule of law*), mediante los cuales el mercado es regulado sin tener una cabeza o un “alguien” (el Estado) a cargo. Cada empresa entra a jugar conociendo las reglas pero sin tener claro el desenlace. “Un juego regulado de empresas dentro de un marco jurídico institucional garantizado por el Estado: ésa es la forma general de lo que debe ser el marco institucional del capitalismo renovado” (Foucault, 2007: 209). A partir de estas dos escuelas, la de Freiburger y la de Chicago, se crea todo un paradigma de libertad basado en la economía, donde los sujetos devienen empresas y comienzan a jugar permanentemente con sus inversiones, consumos e intereses. Se trataba entonces de favorecer y extender la forma-empresa y suscitar la permanente competencia.

En los dispositivos de seguridad, el Estado tiene poder de intervención; en la tecnología neoliberal, el Estado pierde su carácter regulador, siendo el mercado el gran regulador, siempre móvil, cambiante e incierto. En el liberalismo el mercado tenía una forma “natural” de ser y fluir, y los sujetos morales podían entrar a jugar dentro de los límites del mercado. El liberalismo supone sujetos netamente racionales que, a partir de su formación como sujetos libres, pueden y saben relacionarse con el mercado, asumiendo los riesgos y consecuencias. En el neoliberalismo empezarán a ser más importantes los afectos y carencias de los sujetos, pues actúa precisamente en el *deseo*, creando necesidades, miedos y pasiones que el mercado puede satisfacer. Los sujetos se vuelven permeables a las formas del mercado, comienzan a desear ser también empresarios, invertir, ganar, arriesgarse en la bolsa, endeudarse con préstamos, todo para lograr lo que desean. Especialmente la Escuela de Chicago se encarga de radicalizar

esta invasión del mercado y la empresa en la vida social y *deseante* de los individuos, eliminado por completo la posibilidad de un Estado proteccionista. El sujeto tiene que devenir empresario de sí mismo y gestionar todas sus necesidades (como alimentación, vivienda, salud), aprendiendo constantemente a surfear en las exigencias del mercado.

La experiencia de tener un *capital humano*, es una de las producciones de la tecnología neoliberal estadounidense, la cual es propuesta especialmente por Gary S. Becker, economista de la Universidad de Chicago, en su texto *The Human Capital*. “Becker defiende la tesis de que cuando las personas compran en el mercado servicios de salud, educación, información, etc., o simplemente gastan tiempo buscando empleo o divirtiéndose, estas acciones deben ser consideradas como gastos de *inversión* y no simplemente como gastos de *consumo*” (Castro-Gómez, 2010: 202). En efecto, al pagar la universidad y estudiar durante cinco años, los sujetos están invirtiendo en sí mismos, incrementando su capital humano a través de competencias; hacerse profesional es hacerse más competitivo en el mercado y, por lo tanto, permite jugar con habilidad en él. Se trata de hacer inversiones *inmateriales* y *afectivas*, que subjetiven al individuo de tal forma que éste devenga un rostro apto para el mercado, la forma empresa que se filtra por todas partes. Dar un regalo a un pariente, abrazar un amigo, cuidar al perro, sonreír, comienzan a ser inversiones; pues a partir de estas prácticas se puede obtener un beneficio en el futuro. De aquí surge el denominado *trabajo afectivo*, que actúa en dos sentidos; el primero, suscitando afectos agradables y placenteros en el cliente para garantizar el consumo y la inversión permanente de éste en la empresa, e interviene al empleado para que trabaje feliz y sienta que la empresa lo entiende, lo protege y se preocupa por su capital humano.

En la experiencia del capital humano, el cuerpo deviene una inversión y un producto del mercado; crear la subjetividad a partir de los imperativos de la moda, de la belleza, del mundo empresarial se convierte en un valor ético y estético. Por eso podría decir que las tecnologías neoliberales producen un *ethos*, todo un mundo de relaciones y redes donde los imperativos económicos se hacen corporales y afectivos, donde toda la vida social funciona y se mueve gracias al libre mercado. Asistimos al paso del *homo economicus* al sujeto empresa, a la desterritorialización del sujeto familiar, fabril, generizado; importa en el neoliberalismo que la subjetividad se pliegue y juegue empresarialmente sin importar rasgos morales, de clase o de género, hoy en día todos podemos ser empresarios de nosotros mismos.

En este escenario, el riesgo se vuelve importante. De la misma manera que un corredor de bolsa invierte en determinadas acciones sin saber cuál será el desenlace del juego, el sujeto tiene que aprender a exponerse y apostar. El mercado, como la vida, es incierto; surge entonces el discurso sobre la relación *riesgo/seguridad*. Ante un medio inseguro, hay que vender y gestionar la seguridad; ante el amor al riesgo, hay que vender todo tipo de prácticas extremas. Ambos polos, riesgo y seguridad son nutridos por el neoliberalismo: “toma riesgos, compra el carro que desees”, o “tu familia tiene que estar segura, compra un seguro de riesgos y accidentes”. La tecnología despliega permanentemente una amplia gama de bienes y servicios con el fin de que los sujetos nunca dejen de invertir y consumir.

Ahora bien, podríamos pasar a otra mirada sobre este mismo fenómeno tecnológico capitalista que hemos recorrido con Foucault. Gilles Deleuze y Félix Guattari, en su apuesta filosófica, crean la categoría *máquina*, la cual les permitirá entender el fenómeno del capitalismo. La máquina no es una estructura metafísica o trascendente que haría funcionar los fenómenos del mundo detrás de cámaras, de manera oculta, sino que es totalmente inmanente. En segundo lugar, la noción tradicional de máquina la concibe como el resultado de un proceso de adición técnica en el que distintos pasos, distintas acciones, realizadas con la ayuda de herramientas, se ponen en línea y se integran en un solo proceso. En esta visión tradicional, el ser humano cumple dos papeles frente a la máquina: por un lado es el creador, es decir, quien dispone las piezas y la energía para producir un resultado determinado; por otro lado, es el usuario, es decir, un sujeto que interactúa con el aparato y se sirve de él, aún en el caso de las máquinas automáticas. En Deleuze y Guattari toda producción técnica, toda relación creativa, toda relación de uso y todo “servirse de”, ocurren dentro de una máquina, la máquina social. Todas las relaciones son maquinicas, de tal manera que no existe una posición “humana” ajena al ámbito maquinico. Tercero, la máquina no es un sistema. Un sistema propone un todo organizado, predecible, atado cuidadosamente por canales nítidos. Los sistemas son funcionalidad cerrada. Puede pensarse en la distinción de los diversos sistemas en el cuerpo humano que dependen de una separación funcional; los distintos órganos son pensados como integrados a un conjunto funcional determinado (sistema digestivo) y diferente de otros sistemas funcionales (sistema nervioso), que sin embargo coexisten en el mismo conjunto funcional. La máquina es abierta, es decir que siempre se ensambla (se *agencia*) con otras máquinas; es una disposición de materias y funciones, actúa por el juego entre cortes y flujos.

Las máquinas funcionan, *estrian*, es decir, crean un cuerpo lleno, distribuyen una red de sentido, señalan la posición y dirección de fuerzas, trazan estratos, *agencian*, delimitan territorios).

El hombre y la herramienta *ya son* piezas de máquina en el cuerpo lleno de una sociedad considerada. La máquina es en primer lugar, una máquina social, constituida por un cuerpo lleno como instancia maquinizante y por los hombres y las herramientas que están maquinadas en tanto que distribuidas sobre este cuerpo. Hay, por ejemplo, un cuerpo lleno de la estepa que maquina hombre-caballo-arco, un cuerpo lleno de la ciudad griega que maquina hombres y armas, un cuerpo lleno de la fábrica que maquina a los hombres y las máquinas... (Deleuze y Guattary, 1998: 409)

Las llamadas máquinas técnicas son sólo una instancia de máquina y sólo ocurren dentro de otra máquina que no es de carácter técnico, como la máquina social o la máquina capitalista. El capitalismo, en Deleuze y Guattari, no es un sistema económico, sino que es una *máquina de captura*, la cual no produce nada, sino que chupa, apropia, roba, máquina vampiro que trabaja por desterritorialización.

La máquina capitalista instauro un plano de inmanencia, es completamente inmanente. Esta perspectiva ya estaba prefigurada en el análisis marxista del capitalismo, que atendía al desplegarse histórico de las fuerzas productivas sometidas a una cierta lógica, cuyo funcionamiento correspondía al intérprete descifrar. De acuerdo con Deleuze y Guattari, en la lógica histórica, es decir, en la lógica que llega a constituir historia, nunca hay tal cosa como una hegemonía completa y absoluta. Toda instauración de una máquina que dispone fuerzas y flujos en una dirección determinada encuentra, y en un sentido propicia y crea, alternativas a su fuerza de atracción central, a su fuerza gravitacional que constituye lo que podría llamarse su “corazón”, su rasgo principal. En el atomismo de Lucrecio se encuentra la noción de *clínamen*, la derivación espontánea del átomo, que, en su caer, súbitamente se desvía de la vertical. La espontaneidad de las *líneas de fuga* es importante en la medida en que no puede decirse que estén prefiguradas en la máquina de la que constituyen una fuga, no son sus contradicciones internas, no son un movimiento o un momento más de la ocurrencia o instauración de la máquina, son devenir-otro. La posibilidad de derivación, de fuga, es el lugar en la historia de irrupción del devenir, es aquello a partir de lo cual se llega a ser algo, aquello a partir de lo cual ocurre la coagulación, la fijación en masa que también conocerá sus (otras) líneas de fuga.

Así, en la historia, es posible ver un juego de territorialización-desterritorialización, codificación-decodificación, solidificación-licuefacción que explica el paso de una entidad, de



una institución, de un movimiento u horizonte a otros, y también las pervivencias de lo antiguo en nuevas formas, las adaptaciones, las desapariciones. Tendencias que constituyen líneas de fuga frente a un horizonte que les es hostil pueden crecer hasta cristalizar en una nueva territorialización, una codificación diferente. El modo, el carácter y la velocidad de las sucesivas apariciones, de los distintos devenires, no son predecible en la misma medida en que no están ya preparados, no están precontenidos en lo imperante, esperando a salir, esperando a tomar conciencia.

La máquina capitalista resulta verdaderamente novedosa. Su funcionamiento es diferente al de las máquinas que le precedieron en la medida en que no constituye un sistema de nuevas territorializaciones, nuevas codificaciones. La máquina despótica trabajaba por codificación y odiaba y aborrecía la decodificación; ante todo aquel se saliera del código, del territorio asignado, la respuesta era: “¡Que le corten la cabeza!”, como decía la reina de corazones en *Alicia en el país de las maravillas*. Las fugas del sistema no eran aceptadas, estaban destinadas al exilio, el destierro o a la muerte. La máquina capitalista funciona de manera contraria, ama las fugas porque inmediatamente se expande y las captura axiomatizándolas<sup>39</sup>. La máquina decodifica todos los códigos y, de esta manera los despotencializa. Un código ubica, demarca, lo pone a uno en relación con otros. La decodificación que opera el capitalismo permite la pervivencia de todos los contenidos, de todas las formas, de todas las técnicas, pero devenidas-otras. Sacados de su suelo natal, todos los códigos son ahora inanes, en el sentido de que su capacidad de acción, su potencia, se encuentra muerta, limitada a ser reabsorbida por el mismo movimiento decodificante. En lugar de establecer una nueva territorialización, lo desterritorializa todo; en lugar de crear un nuevo código, lo decodifica todo. Si las líneas de fuga constituían problemas para otros modelos, si eran vistos como obstáculos operativos; en el capitalismo la línea de fuga es el funcionamiento mismo del modelo.

---

<sup>39</sup> Un axioma es un enunciado que se considera evidente, es decir que no requiere demostración, ni justificación. La máquina capitalista axiomatiza en tanto hace evidente y no cuestionable toda forma nueva que aparezca. Por ejemplo, el punk emerge en los setentas como intento de decodificación de los códigos difundidos por el capitalismo industrial inglés; genera ruptura en los niveles más básicos de la vida, se trataba de deshigienizar todo lo que la biopolítica quería higienizar. Durante los conciertos, por ejemplo, el público, en el momento en que normalmente aplaudiría, escupía a los músicos en señal de aprobación. La indumentaria del punk era intervenida con agujeros, parches y ganchos; nunca se lavaba. En fin, el punk fue *línea de fuga* en el sistema de *líneas molares* que trazaba la vida inglesa. La captura consistió en mediatizar y producir una banda de punk, los *Sex Pistols*, intentando reunir de manera deliberada todo los elementos estéticos que conformaban el movimiento. Lo que era una línea de fuga, se axiomatizó; es decir, perdió su potencia inquietante y rebelde y devino una marca, una imagen, una estética nueva y vendible para la máquina capitalista. Lo *underground* devino obvio, evidente, pura superficie.

No ha reconstruido un código sino que ha elaborado una suerte de contabilidad, una suerte de axiomática de los flujos descodificados como base de su economía. Liga los puntos de fuga y sigue adelante. Amplía siempre sus propios límites y siempre se ve obligado a emprender nuevas fugas con nuevos límites. No ha resuelto ninguno de sus problemas fundamentales, ni siquiera puede prever el aumento de la masa monetaria de un país de un año a otro. No para de franquear sus límites, que reaparecen siempre más allá. Se coloca en situaciones espantosas con respecto a su propia producción, su vida social, su demografía, su periferia tercermundista, sus regiones interiores, etcétera. Hay fugas por todas partes, que renacen de los límites siempre desplazados por el capitalismo. (Deleuze, 2005: 173)

Este desplazamiento constante e imparable de límites no implica la anulación de las posibilidades de fuga, sino su proliferación ilimitada. Si el capitalismo funciona como un mecanismo apropiador universal, como una capacidad de adopción que no tiene límites por no tener color, sí tiene un cierto “sabor”. El sabor de boca del capitalismo consiste en la despotencialización que es la consecuencia de la decodificación que no llega a más. Así, aunque el capitalismo no tiene rostro, pues su rostro son todos los rostros posibles, sí establece una atmósfera, aquello que llamamos aquí sabor: el tono de la impotencia. Subjetividades que fluyen, van y vienen, giran, revolotean, en *servidumbre maquina*, conectados a la *matrix*, desde lo más profundo de sus moléculas. En los bordes, formas nuevas y vivas de alternativa surgen para ser reapropiadas siempre por la máquina capitalista, por eso ama la innovación y a creación. La reapropiación es posible en la medida en que la posibilidad revolucionaria tiene una dirección, en la medida en que va hacia alguna parte. El capitalismo puede operar sobre esta tendencia, sobre este “ir hacia” y se produce así la apropiación; la dirección de las posibilidades de fuga está determinada en el nivel del deseo. Esto plantea la posibilidad de un movimiento que no sea una dirección hacia ninguna parte, de un ir que no tienda, de un clínamen puro, de un delirio completo, de un camino que no cierra sobre nada, de un zazen permanente, agujero negro. Este ir no direccionable no será apropiable, pero lo único que puede hacerlo posible, lo que evita el cerrarse sobre cualquier cosa, el tender hacia cualquier cosa, es el fuego creativo de la fuerza que hay que llamar amor, eros, potencia de la vida. Dice Bataille "La mujer hacia la cual se dirige un hombre como el destino humano encarnado para él ya no pertenece al espacio del que dispone el dinero" (Bataille, 2010: 243). La posibilidad de apertura a posibilidades no apropiables por la máquina capitalista se encontrará en el ámbito de la subjetividad deseante, del amor en el espacio liso, del Cuerpo sin Órganos.

Lo que ha sido marcado por el capitalismo no es una disposición particular de las fuerzas productivas, no es una configuración social particular; es un modo de desear, de ser alguien que busca. Se busca un buen trabajo, un carro modelo 2012, un gran amor, buscar, buscar,

correr tras el deseo. Los sueños de sociedades idílicas que lleguen a ser algo diferente al capitalismo, que recuperen el mundo perdido antes del capitalismo o establezcan las condiciones justas del porvenir, pasan por alto que el capitalismo ocurre a partir de configuraciones de deseo. Robert Laing ubicaba el círculo en que se convierte la esquizofrenia tratada clínicamente en la fuerza de ir hacia afuera llevando siempre consigo el adentro. Proust escribió: “El único viaje de descubrimiento verdadero no sería ir hacia nuevos paisajes, sino tener otros ojos, ver el universo con los ojos de otro, de cien otros, ver los cien universos que cada uno de ellos ve” (Proust, 2005: 131). En este sentido, Deleuze no ubica el eje capitalista en la existencia de cualquier tipo de configuración que pudiese variar, que habría que cambiar, sino en el orden de los impulsos configuradores: “la organización del poder es la manera en la que el deseo está ya de entrada en lo económico y fomenta las formas políticas de la represión” (Deleuze, 2005: 168).

Ahora bien, el tipo de sociedad que surge en medio del panorama capitalista actual está en el paso de las tecnologías disciplinares, caracterizada por el uso del encierro, hacia una *sociedad de control* o, valdría decir, de administración; radicalización de las tecnologías neoliberales de gobierno. Asistimos al desmantelamiento progresivo de los sistemas de confinamiento (escuela, hospital, prisión); y vemos surgir múltiples voces que abogan por su erradicación o por el establecimiento de nuevos modos, llamados “abiertos”, de hacerse cargo de las tareas confiadas al sistema disciplinar (educar, por ejemplo). Esto es correlativo al desarrollo técnico en comunicaciones. Los mecanismos empleados por la sociedad de control son la administración completa y las comunicaciones instantáneas: “Comparadas con las formas de control incesante en lugares abiertos que se avecinan, quizás lleguemos a ver el confinamiento más extremo como parte de un maravilloso pasado feliz.” (Deleuze, 2005: 186).

Las disciplinas se instalaban en la molaridad del cuerpo, la sociedad de control, en cambio, se instaaura en la molecularidad pura: el deseo, la atención, la memoria y la voluntad. El maestro que en el colegio pegaba con la reglilla no sabía lo que ese niño deseaba mientras miraba al piso; la máquina capitalista, en cambio, produce y reproduce el deseo de este niño rebelde y lo acepta, lo gestiona, lo lleva hacia algún punto de la máquina donde su conducta no sea reprobable (clases de graffiti, guitarra eléctrica, *skate*, tenis *DC*). Las disciplinas no han dejado de existir, pero ha aparecido otro marco de las engloba y las chupa, gestionando no sólo al sujeto disciplinado, sino el indisciplinado también y, ambos, sujetos deseantes, consumen,

invierten, producen, una y otra vez. Asimismo, el pastorado también es capturado para devenir empresa afectiva y religiosa, ONG que construyen casas para desfavorecidos: “Comienza el año, comienza el cambio, es hora de llegar a los que más lo necesitan. Únete a la carrera contra la pobreza. *Un techo para mi país*”; compra y venta de la culpa y el resentimiento, amor al prójimo que incrementa el capital humano. Las tecnologías del yo, por su parte, proliferan en forma de terapias de autoayuda, ambiente *new age* por los *Rosales* y el *Parkway*; “sana tu espíritu”, “encuentra tu verdadero yo”, jornada mundial de meditación, mercado orgánico y esteras para practicar yoga, en fin. El capitalismo no produce nada, pero captura todo, ama la multiplicidad, la desterritorialización, el multiculturalismo; pura superficie de surf, pura vitrina, pura piel, ¿afuera de la máquina? Nada.

## CAPITULO IV

### Un loto que nace en el fuego

Bienvenido al desierto de lo real.  
*Orfeo en la película Matrix*

Estaba en La Tierra y era el primero de los cuatro días de retiro. A las 3:30 de la mañana todos los monjes y practicantes se dirigen al doyo para sentarse en el primer zazén. El cielo todavía estaba oscuro y el viento soplaba sin parar; me sentía cansada, era muy difícil iniciar el día tan temprano. ¡Gong! Iniciamos zazén. El incienso se expandía lentamente por todo el espacio; al poco tiempo, todo el doyo entra en silencio profundo y tan sólo se escucha la respiración profunda y pausada de todos, las hojas de los árboles, algunos gallos cantando a lo lejos. André Lemort dirigía aquella sesshin y en medio del silencio irrumpió con un kusen:

La práctica de la Vía no es solamente la práctica de zazén. Es una práctica de la vida. No es algo que se añada a las otras cosas de la vida del yo. Si reducen la práctica de la Vía a la práctica de zazén, hacen de zazén un tipo de meditación, un tipo de entrenamiento o de adorno en su vida y no más; no es la práctica de la Vía. La práctica de la Vía tiende a un cambio del Ser. (Lemort, 2007: 17)

Era el primer retiro al cual asistía y me impactó especialmente la frase: “Es una práctica de la vida” y, más adelante, “la práctica de la Vía tiende a un cambio del Ser”. Llevaba mucho tiempo tratando de generar un cambio en mi vida y ése día, allí sentada, sentí que algo acontecía en mí. Sentí que quería saber y buscar en qué consistía ése cambio y cómo podía hacerlo posible. Los años siguientes continúe con la práctica de zazén en el doyo de Bogotá y en mi casa; al mismo tiempo estudiaba y trabajaba y a veces volvía a recordar aquella frase que me sugería un cambio radical y ontológico. Ésa fue la razón fundamental por la cual quise realizar este ejercicio de investigación que presento hoy, porque quería y necesitaba saber cómo se puede lograr un cambio profundo en nuestro ethos, en nuestra forma de vivir. Para eso me sumergí en Foucault y en Deleuze, pues encontré en ellos herramientas para comprender teóricamente este tipo de práctica y, simultáneamente, me lancé a vivir las prácticas nomádicas zen, día a día. A partir de este proceso he trazado lazos de conexión entre las prácticas, he visibilizado flujos y juegos de poder y he comprendido que esa red de prácticas tienen en común un fin: la dilución del yo y el acontecimiento de un espacio liso, de un Cuerpo sin Órganos. Es por eso que a esa red de resonancias la he denominado *dispositivo zen de alisamiento*. En primer lugar, la categoría expresa un contrasentido aparente que es habitual en el discurso zen, ¿cómo es posible que un dispositivo que tiene como fin estratificar

logre al mismo tiempo la producción del espacio liso? Es precisamente en ese contraste que se mueven las prácticas nomádicas zen. Veremos cómo sólo a través del extremo estriaje, el dispositivo alisa replegando; a través de la postura vertical, inmovil y silenciosa de *zazén*, se logra el flujo permanente de intensidades, se logra la *inmovilidad nómada*. En segundo lugar, considero que pensar un *dispositivo zen de alisamiento* es localizar en el mismo juego dos apuestas teóricas que he venido trabajando en los capítulos precedentes: el pensamiento foucaultiano y el deleuziano. Me interesa ensamblar estas dos maneras de ver el cuerpo, el poder, las subjetividades, las posibilidades de fuga, etc.; así se pueden poner a jugar las categorías: dispositivos y diagramas, contraconductas y máquinas de guerra, estética de la existencia y nomadismo.

Miremos entonces qué pasa tecnológicamente con el dispositivo zen de alisamiento; qué tipo de prácticas discursivas y no discursivas ensambla. Me acercaré en primer lugar al discurso nomádico zen: El *Hannya Shingyo* o el Sutra del Corazón que cantamos todas las mañanas después de *zazén*. En segundo lugar, profundizaré en los puntos de confluencia de las fuerzas: El templo La Tierra, *Gen To* (Tierra misteriosa), el doyo *An Gan* (Piedra de paso), los grupos de práctica y la práctica en casa. Veremos cómo en cada punto entran en juego fuerzas e intensidades diferentes, produciendo diversos estriajes espaciales, temporales, dietéticos y subjetivos. En tercer lugar, determinaré si el dispositivo zen de alisamiento se encuadra o no en las tecnologías del yo, en el poder disciplinar, en el poder pastoral, en las tecnologías neoliberales de gobierno o en la máquina capitalista. Finalmente, volveré a la idea nietzscheana de “el cuerpo, la gran razón” y a la relación de esta idea con la práctica de *zazén*. A manera de conclusión, describiré y analizaré brevemente una *acción zen nómada* que realicé en enero de 2012, cuyo registro anexo en un DVD.

### 1. *La voz del valle: El discurso sin boca*

Todas las mañanas, después de *zazén*, se canta el Sutra del Corazón. Un sutra es un texto cuyo contenido no se considera como una exposición doctrinal, ni una enseñanza particular, sino como la manifestación misma de la Vía en palabras. Los sutras son textos con múltiples dimensiones; tienen una dimensión conceptual, una dimensión literaria, una dimensión de transmisión de una tradición, una dimensión de medio de cohesión grupal; pero también hay que considerar la dimensión del sonido, importante en la medida en que los sutras pueden

usarse también como mantras, e, incluso, su dimensión como ejercicio respiratorio de recitación silábica de un texto. En cualquier caso, su dimensión principal estará en la de servir también como medio de observación de sí mismo.

El Sutra del corazón, o *Hannya Shingyo* es el sutra principal en la práctica del Zen. En el canon budista una gran colección de textos que reúnen la enseñanza de Buda fue agrupada bajo el nombre de *Prajñâ Pârâmita* (Corazón de la sabiduría) y comprende unos 600 volúmenes. Las enseñanzas allí contenidas se condensan en un texto conciso de pocos caracteres llamado *Maka Hannya Haramita Shingyo* (Sutra del corazón de la gran sabiduría), o *Hannya Shingyo*, de manera abreviada. Este sutra se canta en las mañanas después de zazen y durante diversas ceremonias. Se le atribuye una gran importancia pues es la médula de la enseñanza transmitida.

El texto traducido por André Lemort, a partir de la traducción de Taisen Deshimaru, es el siguiente:

*Esencia del Sutra de la Gran Sabiduría que permite ir más allá*

Avalokitesvara, el Bodhisattva de la Verdadera Libertad, por la práctica profunda de la Gran Sabiduría, comprende que el cuerpo y los cinco skandha (sensación, percepción, pensamiento, actividad, conciencia) no son más que vacuidad (Ku) y mediante esta comprensión ayuda a todos aquellos que sufren.

¡Oh Sariputra!, los fenómenos no son diferentes del vacío; el vacío no es diferente de los fenómenos. Los fenómenos se vuelven Ku; Ku se vuelve fenómeno. (La forma es el vacío, el vacío es la forma). Los cinco skandha son también fenómenos.

¡Oh Sariputra!, toda existencia es Ku (vacío). No hay nacimiento, ni comienzo, ni pureza, ni mácula, ni crecimiento, ni disminución.

Por eso, en Ku, no hay ni forma ni skandha, ni ojo, ni oreja, ni nariz, ni lengua, ni cuerpo, ni conciencia. No hay color, ni sonido, ni olor, ni gusto, ni tacto, ni objeto de pensamiento.

No hay sabiduría ni ignorancia, ni ilusión ni cese de la ilusión, ni decadencia ni muerte, ni fin de la decadencia ni cese del sufrimiento. No hay conocimiento, ni provecho, ni no provecho.

Para el bodhisattva, gracias a esta sabiduría que conduce más allá, no existe ni el miedo ni el temor. Toda ilusión y todo apego han sido cortados, y puede aprehender el fin último de la vida, el nirvana.

Todos los Budas del pasado, del presente y del futuro pueden alcanzar la comprensión de esta suprema sabiduría que libera del sufrimiento y permite encontrar la realidad.

Este mantra incomparable se dice así: "*Vamos, vamos, todos juntos más allá del más allá a la orilla del satori.*"

Taisen Deshimaru comentó este texto de manera minuciosa. En su interpretación, el centro del sutra se encuentra en la noción de *Ku* (vacuidad) y en la noción de *mushotoku* (no provecho). El concepto de Ku, traducción al chino del sánscrito *shunyata*, no es el del vacío como pura

nada, como negación, sino que, según Deshimaru, implica la interdependencia y la relatividad de los fenómenos. El concepto de Ku tiene paralelismos con la noción griega de *arkhé* (principio) que mencionamos antes. Ku no sólo es aquello a partir de lo cual surgen los fenómenos, es también lo que sostiene y gobierna su manifestarse; es también su dirección. No es exagerado decir que el pensamiento zen sitúa el *arkhé* del mundo fenoménico en la interdependencia y mutua relatividad de ese mismo mundo, y en ese sentido elimina de entrada cualquier posibilidad de escapismo metafísico; Ku es la negación de la atribución de un carácter nouménico escondido *en o detrás de* los fenómenos, la atribución de sustancialidad, de consistencia independiente, de duración. Hacer de Ku "contenedor y contenido" del mundo de los fenómenos es hacer de la inmanencia más radical una Vía. Es por esto que una práctica como *zazen* no busca algún sustrato metafísico, sino la radicalidad del instante, del *acontecimiento*, donde no habría distinción entre pasado y futuro, fondo y forma; y se abre un *espacio liso* que asume todo en la misma dimensión, en el mismo plano.

En el sutra, la noción de Ku aparece en relación con la noción de *Shiki*. *Shiki* designa los fenómenos, el mundo material, lo corporal. El centro del sutra se encuentra en las cuatro proposiciones que ligan esta pareja de conceptos: *Shiki fu i Ku. Ku fu i shiki. Shiki soku ze Ku. Ku soku ze shiki*. Lo que traduce: "Los fenómenos no son diferentes al Vacío (la esencia sin noúmeno). El Vacío no es diferente a los fenómenos. Los fenómenos son Vacío. El Vacío es fenómenos." Estas proposiciones establecen las relaciones entre los términos conceptuales Ku y *Shiki*, que constituyen, asimismo, polos en relación con los cuales gira la práctica cotidiana en el Zen: el polo del absoluto (Ku) y el polo del mundo relativo de los fenómenos (*Shiki*). "Los fenómenos son Vacío" es una proposición que apunta en dirección de la impermanencia y la relatividad del mundo de los fenómenos; señala la no sustancialidad de todo lo que surge en la manifestación, en la representación. No obstante, limitar la enseñanza a esta proposición equivaldría a una suerte de nihilismo pesimista o, en el mejor de los casos, a un intento de refugio en la deriva hedonista en la impermanencia. Deshimaru insiste en la importancia de que el sutra plantee inmediatamente la proposición complementaria: "El Vacío es fenómenos". Ver los fenómenos es ver también lo absoluto, el Vacío; y viceversa. Es esta proposición complementaria la que evitará que la práctica se convierta en un escapismo del mundo, una huida desengañada hacia otra parte. Esta proposición complementaria que reencuentra en lo relativo lo absoluto será lo que marcará el carácter irreductiblemente inmanente de la práctica, lo que hará de ella un movimiento hacia el descubrimiento de lo sagrado en los fenómenos, en



todos los fenómenos, en la vida cotidiana; será lo que hará posible dejar de concebir la práctica en el mundo como una preparación para obtener después, a manera de premio, el despertar, y más bien decir, que la práctica, la *gyoji* misma, es el despertar; será lo que, a la vez, servirá de salvaguarda contra el nihilismo; lo que dirige hacia el encuentro del absoluto, pero precisamente en lo manifestado-relativo. La flor de loto que nace en el fuego es indestructible, dice un texto tradicional de las prácticas zen.

A partir de la comprensión de la interrelación entre Ku y Shiki, entre Vacío y mundo de los fenómenos, es posible acercarse a la noción de *Mushotoku*, que traduce “sin espíritu de provecho”. La realización de *Mushotoku* no es una propuesta moral de comportamiento altruista. La realización de *Mushotoku* corresponde a la comprensión de la imposibilidad del provecho, de la obtención, en medio de un universo cuyo carácter se revela como el juego de mutua referencia entre Shiki y Ku. Realizar *Mushotoku* implica abandonar la posición de un espectador de la no consistencia del mundo, de la aparición del Vacío en los fenómenos, y dirigir esta mirada esclarecida hacia sí mismo. La no obtención, el no provecho, se realizan cuando se encuentra que no hay quien pueda obtener. En efecto, buscar provecho es propio de la coagulación del yo, que se identifica con algo o alguien, que planea el futuro y se fija metas. Un cuerpo sin yo, ¿qué busca?, ¿qué quiere obtener de la vida? Nada. Un cuerpo sin yo fluye en las fuerzas de la vida. Por esto *Mushotoku* no es una disciplina. La disciplina siempre produce un yo, una identidad; enquistas las fuerzas y las vuelve estratos duros, molaridades; la disciplina es un entrenamiento del yo. *Mushotoku* es apertura, es devenir, es desujeción, es el encuentro de la irrealidad del sistema de obtención de provecho y de rechazo de la pérdida, es decir, el encuentro de la irrealidad del yo; encuentro que no es una intelección, sino una práctica, una disolución efectiva.

El *Hannya Shingyo* es un canto, un discurso sin boca, sin sujeto hablante, donde lo que habla no es el hombre, sino el universo:

El sonido del valle está dando una gran conferencia. El color de la montaña es el verdadero cuerpo purificado. De medianoche al amanecer escucho 84.000 sutras. ¿Cómo puedo explicar a los demás? ¿Cómo puedo explicar semejante impresión religiosa? (Deshimaru, 1985: 40).

No podría detenerme en cada aspecto del sutra, pero quiero retener estos dos elementos básicos: Primero, el juego dinámico entre *Shiki* y *Ku*, dos perspectivas de la misma cosa, similar al juego de Deleuziano de lo liso y lo estriado, donde sería imposible la expresión de un

espacio liso sin la contrapartida de lo estriado. Segundo, el espíritu del no provecho: *Mushotoku*, que nos sugiere el espíritu fundamental de la Vía; la práctica cotidiana sin la aparición de un yo.

## 2. *La Tierra: Gen To, tierra misteriosa*

Por los días en los que fui a La Tierra por primera vez en abril del 2009, los católicos celebraban la Semana Santa. Llegué en la tarde y Jorge, un monje que vivía en ese entonces en el templo, me recibió y me pidió que llenara una hoja de inscripción y me entregó un texto con indicaciones sobre la estadía en La Tierra; a continuación un fragmento:

### *Templo La Tierra*

Para quienes vienen por primera vez

- Por favor cancele el saldo de su estadía a la llegada y conserve el recibo que se le entregue, puede servir si se comete un error.
- Si alquila sábanas y cobijas tenga ciertos cuidados para usarlos: no se acueste encima con ropa sucia.
- Use debidamente la sabana y sobre sábana para proteger la colchoneta y cobijas.
- Los horarios están fijados en sitio visible a la entrada de la casa principal.
- No hay necesidad de usar despertador para levantarse. Hay una campana que hace el despertar colectivo.
- Si usa celular por favor apáguelo antes de la sesión de zazen. De manera general es mejor apagar el celular durante el día para poder vivir más profundamente el retiro.
- Evite los perfumes o productos que desprenden un olor fuerte en el doyo porque perturban el zazen de los demás practicantes. Use ropa de color discreto. No lleve adornos, collares o aretes. - El uso de talco para los pies deja marcas en el piso: si lo necesita por favor use medias.
- Realice todas las actividades en silencio si no hay realmente necesidad de hablar.
- No camine descalzo, hay serpientes y arañas venenosas. Si levanta piedras o madera use guantes.
- Hacemos reciclaje con la basura plástica, vidrio y papel. Igualmente separamos los cítricos de los otros residuos orgánicos.
- Tenemos pozos sépticos para evacuar las aguas negras. Bote el papel higiénico, toallas en las canecas.
- Para hacer uso del agua caliente en las duchas pregunte a alguna persona antigua.
- Si tiene dificultades pida ayuda al encargado del samú (trabajo).
- No entre en el espacio de la cocina. Si necesita algo pídale a los responsables.
- Absténgase de cargar a la gata; se arriesga a un mordisco de Bento (el pastor alemán).

GRACIAS POR LA ATENCIÓN A ESTAS RECOMENDACIONES

Luego, Jorge se dirigió conmigo al doyo, pues allí duermen todos los practicantes; mujeres al lado izquierdo, hombres al derecho. Una colchoneta, tres cobijas y un juego de sábanas fueron suficientes para dormir el máximo de siete horas que podíamos dormir cada noche. Era asombroso; hacía cuatro horas estaba en Bogotá en un trancón infernal, al pasar por Cachipay toda la gente del pueblo estaba preparando las ceremonias del Viernes Santo y, de repente, me encontraba en un templo zen a quince minutos del pueblo, rodeada de silencio, quietud y... ¡normas! ¡Ahora sí me voy a chiflar!, pensé. Me sentía desconcertada. Organicé mis cosas en

el doyo y en el vestier, me acerqué a Jorge. y él me asignó el samú correspondiente: picar, picar y picar.

El templo La Tierra funciona desde 1994 en una finca en la vereda San Calletano, ubicada a quince minutos de Cachipay, Cundinamarca. Al llamar “templo” a este lugar se quiere indicar que la finca está dedicada únicamente a la práctica de la Vía y que todo lo que allí ocurre apunta en esta dirección. Para algunas personas puede ser difícil articular sus ocupaciones cotidianas con su práctica, y puede surgir la necesidad de crear condiciones en las que todos los elementos y circunstancias estén dispuestos para facilitar y propiciar la observación de sí mismo. Así, la alimentación, el horario, el ritmo de práctica, la frecuencia y condiciones del contacto externo, las condiciones de alojamiento, la arquitectura y el mismo entorno favorecen la práctica. Por otra parte, la vida en el templo implica la cercanía del maestro André Lemort, quien vivió en La Tierra del año 2002 al 2008, y vive hoy en día en una finca cercana al templo. Enseña allí un domingo de cada mes y está en contacto permanente con los residentes.

### *Estriaje espacial*



Dovo en La Tierra. Fuente: Ana María Lóbez

El templo consta de una casa principal en donde funciona la cocina (centro de la actividad del templo durante los periodos de trabajo) y cuyo segundo piso se usa como oficina y como dormitorio para que las personas que roncan no perturben el sueño de los demás. A un costado de esta casa hay tres cuartitos para residentes o para personas que permanecen por periodos prolongados en el templo. En la finca se encuentra el dojo, diseñado para permitir la acomodación de unas 80 personas sentadas en zazón y tiene un entrepiso que se usa como dormitorio común en los retiros en grupo. Es un gran salón con piso en madera en cuyo

centro tres piedras forman un altar en el que reposan dos *kyosakus*, un incensario y un arreglo de flores frescas. Junto al altar se encuentran el tambor y el *mokugyo*<sup>40</sup>.



Caminito al Doyo. Fuente: Ana María López

Los zafutones, lugares para sentarse, ocupan la periferia del salón, cerca de las paredes. Del techo cuelgan dos lámparas redondas de papel. En la entrada se encuentra el madero, un instrumento que se toca al iniciar y al terminar *zazén* y los *zafús*.



El madero. Fuente: Ana María López

---

<sup>40</sup> El *mokugyo* (pez de madera) es un instrumento de percusión que se toca al cantar el Sutra del Corazón.



En la finca también hay un edificio de baños y vestieres, un beneficiadero de café adaptado para funcionar como lavadero de losa y una carpa que se usa como comedor en los retiros en grupo. Hay una cabaña que fue la casa del maestro mientras éste vivió en el templo y que ahora se alquila para visitantes. Hay una pequeña huerta y otras zonas de actividad propiamente campesina (algunos cultivos y potreros). En este entorno se practica. La finca se abre con vista hacia el valle del Magdalena y las montañas cercanas, aún en Cundinamarca (la población de La Mesa se ve con claridad), se superponen a las distintas capas de las montañas del Tolima. En las madrugadas despejadas es posible ver la cara iluminada del Nevado del Tolima, y en las tardes de verano, su silueta.



Cabaña donde vivió durante seis años André Lemort, desde aquí se pueden ver los nevados.

Fuente: Ana María López

El templo es un gran laboratorio de estudio de sí mismo, de las propias tendencias, de los hábitos interpretativos, de las reacciones automáticas. El sentido del diseño es que no haya “lugar” para esconderse de sí mismo; se trata a toda costa de eliminar la interioridad e intimidad, por lo tanto no existen espacios “personales”. Los baños se dividen por género y se comparte la ducha que es bastante grande y tiene seis salidas de agua. En los vestieres no hay compartimentos que oculten el acto de vestirse y cambiarse. Incluso los residentes tienen un espacio muy pequeño de “intimidad”: su habitación, que no mide más de dos por tres metros, el espacio exacto para una cama sencilla y una mesita de noche. En la Tierra es imposible

ocultarse de los demás, es un dispositivo transparente, como de cristal, que hace todo visible y lleva todo a la superficie. Ante la ausencia de espacios íntimos, todos los gestos, actitudes y sentimientos de los practicantes se hacen visibles; se siente cuando alguien está enfermo o enojado, se sabe si alguien se bañó o no, se nota si alguno quiere evadir el samú. Miremos algunas fotos del Templo:



Ceremonia del desayuno frente a la casa principal. Fuente: Ana María López



Cocina, dentro de la casa principal. Fuente: Ana María López





Practicantes y monjes al finalizar una sesshin. Fuente: Ana María López

### *El estriaje habitual del tiempo*

No sólo el espacio está rigurosamente organizado; el tiempo también. El horario habitual del templo, es decir por fuera del tiempo de sesshin, es el siguiente:

Despertar	1:45
Zazén	2:00 - 3:15
Acostar	3:20
Despertar	5:30
Desayuno	6:00
Samú	6:45 - 8:45
Zazén	9:15 - 10:00
Samú	10:00-11:30
Almuerzo	12:00
Samú	1:15 - 4:00
Zazén	4:30 - 5:15
Cena	5:45
Zazén	7:00
Acostar	8:00

El centro de la vida en el templo es la práctica de zazén, de tal forma que el resto de la actividad se organiza de manera que se favorezca la práctica de zazén. Se despierta a las dos de la mañana pues a esa hora hay una mayor disponibilidad de atención, antes de que el cuerpo y la mente cambien al amanecer. Los periodos de zazén se dedican a las actividades necesarias para el mantenimiento del lugar y a proyectos de actividad productiva que permitan ayudar a financiar la vida de los residentes (se han creado proyectos de talleres de costura, de elaboración de objetos en guadua, de elaboración de alimentos). La principal actividad

productiva de los residentes consiste en recibir a las personas que van a practicar al templo por un tiempo limitado. El horario elimina el tiempo personal en la medida en que no hay periodos prolongados que permitan dedicarse a una actividad para uno mismo. La vida de los residentes consiste en seguir el ritmo y éste diluye las tendencias particulares en el horario y en su repetición. Cada ocho días hay día y medio de descanso, es decir, día y medio durante los cuales la actividad normal del templo de práctica de zazen y samú se detiene y los practicantes pueden dedicarse a lo que prefieran. Los residentes se comprometen a permanecer en el templo por un periodo mínimo de dos años. Los horarios y las circunstancias de la vida en el templo están cambiando con alguna frecuencia, pues no hay formas fijas, establecidas de manera definitiva, sino que surgen a partir de la experimentación constante con diversas posibilidades, en busca de unas condiciones de práctica que funcionen bien en un momento determinado.

Los residentes reciben a practicantes nuevos que van a iniciar la práctica al templo por tres o más días y a practicantes antiguos que van a hacer retiros. Aparte de estas modalidades de práctica cotidiana, el templo es el escenario, cuatro veces al año, de los retiros en grupo. En un sentido, los retiros en grupo son la principal actividad del grupo de practicantes. Los retiros en grupo, *sesshines*, consisten en seguir un ritmo de vida similar al de los residentes, con una mayor dedicación a la práctica de zazen y sin la posibilidad de salir en mínimo cuatro días.

#### *La dietética cotidiana*

La dietética de La Tierra es responsabilidad de todos los residentes. Semanalmente se dividen funciones como el cuidado de la huerta, la compra del mercado en el pueblo, la organización de los alimentos en la alacena, la nevera y los estantes y la preparación de los alimentos. Cada semana van rotando las responsabilidades.

La comida preparada en La Tierra confronta el “gusto personal”. Desde que se abrió el templo la dietética ha sido un aspecto muy importante y se ha ido estableciendo a través de la experimentación. En sus inicios, en La Tierra se comía la típica comida colombiana: chocolate, café, tamal, pan blanco, carne etc., con el tiempo se dieron cuenta de que esta dieta no favorecía la práctica de zazen porque generaba llenura, pesadez, somnolencia y, a nivel anímico, irritabilidad y ansiedad. Luego incluyeron recetas con influencia “oriental” (una



mezcla entre cocina hindú, japonesa y china, pero sin seguir una corriente específica), pero las especias y el curry, con el tiempo generaron gastritis y colon irritable en varios residentes. Lemort comenzó entonces a investigar otras propuestas dietéticas y alrededor del año 2002 implementó la propuesta dietética de la española Elena Corrales, quien se basa en la denominada medicina biológica que busca que sea el propio organismo el que logre resolver sus problemas y trastornos sin el consumo de antibióticos o medicamentos, sino a través de un régimen dietético y la intervención de medicina homeopática. La medicina biológica que surge en Europa a finales del siglo XX y se nutre de la dietética macrobiótica creada por el japonés George Osawa. La macrobiótica profundiza en la comprensión de las fuerzas antagónicas yin y yang; el yin corresponde a la fuerza centrífuga, expansiva y fuente de silencio y frío, y el yang corresponde a la centrípeta, contractiva y fuente de sonido y calor. Yin y yang siempre están en movimiento y devenir, fuerza ying y fuerza yang, juntas, mantienen el orden cósmico. La macrobiótica considera que un desequilibrio energético y espiritual parte de algún exceso o carencia en las fuerzas yin o yang. Cocinar es, entonces, lograr ese punto de equilibrio entre dulce y salado, líquido y seco, masculino y femenino. Dependiendo de su contenido de agua, el lugar donde crecen, el período de crecimiento, el color y las dimensiones, la composición química y la relación sodio/potasio, los alimentos tienden a las fuerzas yin o a las yang. De esta forma se puede decir que el azúcar, el alcohol, el vinagre y el yogurt tienden radicalmente a la fuerza ying; el agua, las frutas, la leche y sus derivados, las algas marinas y las verduras, tienden al yin mediano; los cereales tienden al equilibrio entre yin y yang; los pescados blancos, el pollo, la carne y el miso tienden a ser ligeramente yang; y los huevos, la grasa animal y la sal marina, tienden con fuerza al extremo yang.

A partir de esta dietética se diseñaron los menús de La Tierra y desde entonces se mantienen. En términos generales, en la dieta se busca eliminar alimentos de extremo yin o yang, intentando producir sabores neutros y equilibrados que hagan brillar las características naturales de cada alimento, sin introducir colorantes o condimentos que oculten o maquillen el sabor. Diariamente se come abundancia de cereales, vegetales, muy poca carne tanto blanca como roja y se anulan definitivamente azúcares y harinas refinadas, grasas animales y condimentos fuertes.

La Fundación para Vivir el Zen surge en abril de 1998 como reemplazo de la Asociación Zen de Colombia, fundada en 1991, y se constituyó como una fundación sin ánimo de lucro. La principal fuente de recursos de la Fundación proviene de los aportes que cada practicante hace con el fin de sostener los lugares de práctica. Los lugares mismos, la casa en que funciona el doyo de Bogotá y la finca en que funciona el templo, fueron donados a la Fundación por el maestro André Lemort, con algunos aportes de otros practicantes. Estas donaciones dieron estabilidad a la Fundación. Los residentes del templo financian su estadía allí mediante sus propios aportes y lo que pueden generar a partir de los aportes de los practicantes que van al templo y de la venta de objetos que los residentes elaboran (prendas para meditación, cojines, algunos alimentos como pan, tortas o vegetales extraídos de la huerta) o que compran con el fin de distribuir (incienso y artesanías). Hacer un aporte por practicar es considerado importante, y se propone una suma como aporte para cada modalidad de práctica. Aunque es obligatorio un aporte, cada practicante puede proponer una suma de acuerdo a sus condiciones y solicitar descuentos en relación a la tabla de aportes.

Cuando algún practicante quiere hacerse residente, por una duración de mínimo dos años y sin límite permanencia máxima, la Fundación o la comunidad solicitan un aporte que el futuro residente podrá pagar a lo largo del primer año, ese aporte es dos millones de pesos. Sin embargo, si el practicante expresa ante el maestro y la comunidad que desea hacerse residente y no cuenta con el aporte sugerido, puede aportar lo que esté dentro de sus posibilidades económicas. En este punto podríamos hablar de la *sangha* y así entender una de las dimensiones de la económica en esta agrupación. La palabra *sangha* viene del sánscrito y significa asociación, asamblea o comunidad. La *sangha* es el grupo de practicantes de la Vía, que se conectan por la práctica permanente. Esta concepción es similar a la *skhole* griega y latina y a la configuración de grupos como los estoicos y epicúreos, pues en ambas tradiciones es sólo en medio del mundo, con y en medio de los otros que se hace posible una práctica espiritual (en el sentido foucaultiano). Por lo tanto, la *sangha* comparte *tesoros* que debe mantener y proteger, uno de esos tesoros es la vida en comunidad. Los aportes económicos son en últimas un aporte voluntario que cada sujeto hace siendo honesto con la *sangha* y consigo mismo, es decir, si económicamente no puede aportar más que el 40% a partir de la

tabla de aportes estipulada, la comunidad asume el resto de los gastos del practicante, sin ninguna objeción. Se aceptan además varios tipos de aportes como la ayuda en la edición y publicación de la revista *Montaña de Silencio* o la colaboración en la construcción de los nuevos dormitorios para residentes en La Tierra.

### *La erótica*

La Tierra ha pasado por varios procesos donde el maestro y los practicantes han experimentado varios tipos de organización de las fuerzas. La erótica o el uso, gobierno y conducción de los placeres, no propone sujetos célibes ni ascéticos. Las prácticas nomádicas zen no suponen la eliminación del deseo o el placer, por el contrario, se trata de dejar fluir todas las intensidades sin distinción entre ellas. El fin último del dispositivo zen de alisamiento es la fractura y dilución del yo, el alisamiento del pliegue; este alisamiento hace posible que los flujos de deseo, amor, dolor, felicidad, ira pasen y se movilicen sin ser capturados por un yo. Por lo tanto, el sujeto, el testigo, la percepción y reificación se diluyen y quedan solamente fuerzas, intensidades, espacio liso. Por lo tanto no se trata de conformar un sujeto santo que niegue el placer, sino de devenir una piel lisa por la cual se desliza el placer, como se desliza cualquier otra fuerza o intensidad. Es natural entonces que en La Tierra se establezcan relaciones afectivas entre practicantes y residentes.

Sin embargo, la emergencia de lazos afectivos en pareja fue generando dificultades en la vida en comunidad, pues las parejas tendían a cerrarse, aislarse del grupo y en algunos casos a generar luchas de poder con otras parejas. Parecía que para las personas involucradas en relaciones afectivas, el objetivo de su permanencia en La Tierra (generar un ambiente apto para la práctica de la Vía) se desdibujaba y comenzaba a enredarse entre luchas de celos, vanidad y reconocimiento. Esta serie de dificultades lleva a que André Lemort y la sangha cierren la posibilidad de que parejas se hagan residentes del templo. En las parejas el yo del uno recibe la confirmación del otro y juntos conforman un bloque de defensa frente al entorno, una esfera, que es más difícil de fisurar por el dispositivo zen de alisamiento. Esto no quiere decir que la pareja obstaculice la práctica en la vida fuera del templo, de hecho la mayoría de practicantes y monjes tienen pareja y viven con ella, la dificultad se presenta en la vida monástica, donde se supone los sujetos van con el fin de profundizar en el *estudio de sí mismos*.

## *El vestido, los accesorios y el corte del cabello*

En la vida cotidiana del templo y durante samú se usa ropa normal y de trabajo, durante zazen se viste kolomo y kimono, los bodhisattvas usan el rakusú y los monjes el kesa. El kolomo es un traje negro, consiste en una bata hasta los tobillos al estilo japonés con mangas largas. Debajo del kolomo se usa otro traje de igual diseño pero de mangas más cortas y blanco, el kimono. Vestir kimono y kolomo hace que la práctica de zazen sea más confortable porque permite que la piel de las piernas se toque y el loto se arme y sostenga con facilidad y que las manos en mudra reposen sobre un nudo que se hace con las mangas. Asimismo, usar kolomo implica *alisar* diferencias personales. La ropa nos hace distinguirnos entre hombres y mujeres, adultos y jóvenes, conservadores y transgresores, adinerados y austeros, en fin, el kolomo borra diferencias y lleva a los practicantes a un mismo plano negro, donde de alguna manera todos son iguales. Si los practicantes no tienen kolomo, deben vestir ropa oscura, esto con el fin de no llamar la atención y devenir imperceptibles como todos lo hacen con el kolomo. Los colores del doyo son negro, blanco y ocre, tonos y colores oxidados que buscan no exitar la visión, sino generar apaciguamiento y sobriedad. Todos los colores en el templo tienden a esta gama: el uso de la madera es permanente y nunca se pinta sino que se dejan en sus tonos naturales, no hay cuadros, ni imágenes (ni siquiera del buda o de maestros del zen), las paredes son blancas y los zafutones y zafus negros. La vajilla es totalmente blanca y las ollas donde se sirve la gen mai negras. En fin, se intenta que el blanco y el negro produzcan equilibrio visual y los colores de los elementos se expresen como son.

Por otro lado, en el doyo no se permite usar accesorios ni maquillaje, se trata de dejar fuera todo rasgo distintivo de personalidad e intentar estar leves. Además, durante zazen cada parte del cuerpo, cada músculo, cada tendón, cada articulación se siente con mucha delicadeza; a veces los anillos, la pulseras, los aretes se vuelven pesados e incómodos y en algunos casos pueden llegar a cortar la circulación o a crear tensiones innecesarias.

Tener el cabello corto o cortarlo totalmente es tradicional en las prácticas budistas por ser símbolo de renuncia a la vanidad y de desapego con la imagen personal. Sin embargo, en el templo no es obligatorio mantener el cabello corto o estar “rapado”. Según Lemort, que el monje no tenga cabello puede hacer que genere la identidad de monje y “muestre” socialmente

que está en un camino espiritual. Por lo tanto, no es muy importante mantener esta tradición en la sangha.

### *2.1 . Tocar el corazón, ¡sesshin!*

*Sesshin* significa tocar el espíritu o el corazón. Corresponde a la intensificación de la práctica en el templo La Tierra durante mínimo cuatro días y máximo un mes. Podríamos decir que se densifican la producción de relaciones y redes, las líneas de conexión van a mayor velocidad. Si habitualmente en el templo viven entre dos y quince residentes, durante una sesshin es posible que asistan hasta setenta practicantes (como durante la sesshin de diciembre del año 2000). En este tipo de retiros pueden participar todos los practicantes del país y todo aquel que esté interesado en iniciar la práctica. Ahora miremos qué juegos de fuerza se intensifican durante una sesshin y qué nuevas relaciones aparecen:

#### *El tiempo y el espacio durante la sesshin*

La práctica de zazén se hace aún más intensa que en la vida habitual del templo. Éste es el horario durante una sesshin:

Despertar	3:00 a.m.
Zazén	3:30 - 5:30
Desayuno	6:00
Samú	6:45 - 8:45
Zazén	9:15 - 10:45
Samú	10:45-11:30
Almuerzo	12:00
Samú	1:15 - 3:30
Zazén	4:00 - 5:30
Cena	5:45
Zazén	7:00
Acostar	8:00 p.m.

Si habitualmente en el templo se medita cuatro veces al día por un lapso de 40 a 50 minutos, máximo una hora, durante un retiro se realizan tres bloques de zazén diarios, cada uno de 40 minutos interrumpidos por un kin hin y un zazén corto en la noche. Resulta una práctica muy exigente, sobre todo cuando se ha estado fuera del templo durante mucho tiempo y en la vida cotidiana no se practica zazén con insistencia; por eso generalmente los primeros días de sesshin son duros y difíciles, el cuerpo se niega a sentarse durante más de cinco horas diarias, que es lo propuesto. El samú se reduce pero es permanente, sólo se cuenta con dos horas y

media de tiempo libre repartido durante el día, el tiempo justo para hacer aseo personal o realizar una siesta después de almuerzo. Por lo tanto, en la sesshín tampoco existe tiempo “íntimo” o personal. Además, hay que respetar el horario; si el practicante no llegó a tiempo a la cena, ¡hay tabla!; no puede tomarla más tarde o, si quiere seguir durmiendo y no hacer el zazen de la mañana, el *kyosaku* (más adelante explicaré esta subjetividad) tiene la obligación de levantarlo y hacerlo asistir a la meditación. Al entrar a la sesshin todos se comprometen – aunque esto no se hace explícito- a plegarse al horario y seguirlo con rigor. Este estriaje produce muchas molestias, como es lógico, pues vivimos en el paradigma de la libertad; la tecnología neoliberal de gobierno produce la ilusión de libertad al permitirnos escoger permanentemente entre un producto u otro, pero insertos en el mismo marco: el mercado, por lo tanto enfrentarse a un medio artificial, a un entramado de fuerzas que no nos permiten “elegir”, genera choques y algunas veces irritabilidad.

El estriaje espacial sigue siendo el mismo, con la diferencia de que en la sesshín es totalmente habitado y esto hace que la cercanía y contacto con los otros sea mayor. Permanentemente todos están en el mismo espacio visible, compartiendo samú o zazen; todos ven lo que todos hacen, el espacio deviene una especie de panóptico, con la diferencia de que no solamente uno ve, sino que todos ven. Esto genera algunas veces tensión, pues si se busca la evasión de alguna actividad, resulta imposible y los practicantes antiguos (generalmente monjes que llevan más de quince años en la práctica), especialmente, tienden a observar demasiado a los otros e intentar dirigirlos hacia lo que deben o no hacer en un ejercicio pastoral del poder. Por lo tanto, en las sesshines por la visibilidad que genera el dispositivo densificado siempre se presentan luchas de poder e inconvenientes entre los practicantes, lo que no es visto como un problema, sino como parte de la práctica, que busca hacer confrontar a los sujetos con ellos mismos y devenir una suerte de *espejo* donde todo es reflejado.

#### *Ofrecer el alimento a todos los seres*

La dietética en la sesshín es la misma que lleva el templo habitualmente, la única diferencia es que todas las comidas devienen una ceremonia. A las tres comidas se asiste en kimono y en kolomo, el mismo traje que se usa en zazen; con la misma actitud y apertura con que el practicante se sienta en zazen, debe comer. Despierto, con la espalda recta, en silencio y calma, el alimento nos mantiene vivos y en conexión con todos los seres, se trata de hacer

conciencia de esta relación, valorarla y respetarla. Leamos este fragmento del sutra de las comidas que cantamos en la sangha de André Lemort y fue traducido por él:

[...] Mi reconocimiento va a todos los seres que contribuyeron a darme este alimento.  
Recibo este don de alimento considerando mis imperfecciones.  
Detener la cólera, la avidez y la ignorancia es la verdadera religión.  
Este alimento debe tomarse como un medicamento para la salud del cuerpo.  
Tomo este alimento para perfeccionarme en la Vía.

[...] La primera cucharada es para cortar el mal  
La segunda es para practicar el bien  
La tercera para ayudar a todos los seres  
Juntos seguiremos la Vía de Buda

Lavo este cuenco con agua  
Sabe a néctar celeste  
Se la ofrezco a todos los muertos  
Que les sirva de alimento  
Que les quite la sed como el rocío de la mañana

Comer deviene un acto sagrado, entendiendo lo sagrado como algo que no está distanciado o es exterior a nosotros mismos, como reconocimiento de la vida en todas las formas existentes. Fundirse con lo sagrado es comprender que el orden cósmico, “la Vía de Buda”, es el cuerpo y es el alimento. Por eso, se agradece a todos los seres vivos y muertos y se ofrece comer con ellos, es decir con la absoluta conciencia de un espacio liso, cósmico, donde todo se conecta y fluye.

### *Los juegos subjetivos*

Durante la sesshín aparecen *subjetividades nómadas* que no existen en la vida habitual del templo, cada sesshín debe tener un dirigente, un *tenzo* o cocinero y ayudante de tenzo, un dirigente de samú, dos encargados de vajilla y ollas, dos encargados del *servicio*, un administrador, un *kyosaku* y un *tiempo*. Considero estas responsabilidades como subjetividades nómadas porque siempre van rotando y nunca se mantienen de sesshín en sesshín, e incluso en la misma sesshín pueden cambiar. Cada practicante debe estar abierto a asumir la subjetividad asignada aunque no sepa desempeñarla, tenga miedo o se sienta incapaz. Ha sido común, por ejemplo, que se asigne de tenzo a alguien que nunca haya cocinado y deba aprender en muy poco tiempo; asumir una subjetividad en una sesshín hace parte del sentido del dispositivo zen de alisamiento. Primero, se busca que ninguno se identifique con alguna responsabilidad, sino que siempre esten en *riesgo*, haciendo visible sus propias limitaciones en los oficios y prácticas; segundo, que cambien de posiciones de poder y

eviten molarizarse en una sola; el tenzo, por ejemplo, es tan importante como el dirigente, de él depende la dietética, tiene poder en tanto que bajo él están otras subjetividades que lo deben seguir, es posible que ese tenzo en la próxima sesshín esté encargado de las ollas (ardua labor) y no tenga más poder que el de la esponjilla y el jabón; y, tercero, la decisión de quién es quién durante la sesshín no depende de la vida privada o cotidiana del practicante, que muchas veces es desconocida. Se asignan subjetividades en la sangha dependiendo del número de días de presencia en el retiro, su conocimiento o descocimiento de los diferentes aspectos del retiro y su grado de compromiso, es usual que a los practicantes nuevos se les asignen algunas subjetividades de alta responsabilidad, con la intención de acercarlo más a la práctica.

El dirigente de sesshín lo escoge André Lemort desde el inicio del año, luego el dirigente debe nombrar al tenzo y al dirigente de samú con mínimo dos meses de anticipación. Las demás responsabilidades las asignan una vez se tenga claro cuántos y quiénes van a participar en la sesshín (las inscripciones se abren un mes antes de la sesshín y se cierran faltando diez días para el inicio, se realizan cuatro sesshines al año).

El *dirigente* es un practicante antiguo a quien el maestro confía la dirección de la práctica en un lugar determinado o por un periodo determinado. Hay dirigentes en los diferentes lugares de práctica en los que el maestro no está presente, y también puede haber dirigentes de retiros. El dirigente guía la práctica a nombre del maestro y es, por lo tanto, su presencia en el doyo. El dirigente representa la enseñanza del maestro y no habla a nombre propio. Su función principal consiste en recibir e informar a las personas que llegan por primera vez a los lugares de práctica, personas que no han tenido ocasión de tener contacto directo con el maestro. Asimismo, durante la sesshín, el dirigente coordina y toma decisiones junto con el grupo de apoyo en la sesshín.

El *tenzo* es el cocinero, se encarga de planear y diseñar los menús junto con el administrador que compra y organiza todos los alimentos día a día y el ayudante de tenzo. El tenzo se encarga de equilibrar energéticamente al grupo a través de los alimentos; debe tener presente variables climáticas, anímicas y temporales. Por ejemplo, el 30 de diciembre se realiza la sesshín de 24 horas: después de las 7:00 p.m. se continúa haciendo zazenes dobles hasta las tres de la mañana del día siguiente; entre zazén y zazén hay breves pausas. El tenzo debe planear muy bien la alimentación de ese día, pues una dieta pesada o alta en carbohidratos



podría dormir a toda la sesshín. Su tarea, además, no se limita a preparar los platos, sino que debe velar porque el ambiente en la cocina sea una ambiente de práctica, un ambiente de recogimiento. Se insiste mucho en la necesidad de mantener la concentración atenta en la preparación de los alimentos, pues las condiciones en las que se prepara la comida de alguna manera se conservan en ésta y se transmiten a quien la consume, hasta convertirse en su cuerpo, cuerpo que después será zazén. Cuidar la actitud durante la preparación de los alimentos es cuidar zazén.

El *dirigente de samú* es un practicante antiguo encargado de asignar a los demás practicantes las tareas que realizan durante la práctica de samú. El jefe de samú debe tener en cuenta las características de las personas, su estado en el momento y las circunstancias generales (por ejemplo, el clima) para asignar una tarea a alguien. Es importante que tenga habilidades prácticas que le permitan dirigir los trabajos. Es muy común que también se le encomienden funciones administrativas durante los retiros.

Los encargados de *vajilla y ollas*, deben recoger, lavar y secar todos los implementos que se usan en las comidas y tenerlos listos para que los encargados de *servicio*, puedan poner la mesa y servir a tiempo.

El *kyosaku*: Durante la práctica de zazén pueden presentarse dos fenómenos: una tendencia hacia la somnolencia (*kontin*) o una tendencia hacia una actividad mental excesiva y descontrolada (*sanram*). Entre el hombro y el cuello hay un punto por el que pasan varios meridianos de acupuntura. Si este punto se estimula, se produce una circulación de energía que permite retornar a un estado equilibrado de normalidad atenta. Para lograr esto, se puede golpear este punto con una vara diseñada para ese propósito y que se asemeja a una pequeña espada de madera. Esta vara se llama *kyosaku* (expresión que traduce vara del despertar) y los golpes los administra un discípulo al que se llama, también, *kyosaku*. Su función consiste en levantarse cuando el maestro o el dirigente se lo indiquen y dar los golpes con la vara a quienes lo pidan haciendo un gesto. En ocasiones el *kyosaku* puede corregir la postura de los practicantes. El *kyosaku* es responsable de que todo el *doyo* esté dispuesto para zazén, y si algún practicante falta al zazén, éste debe ir a buscarlo.

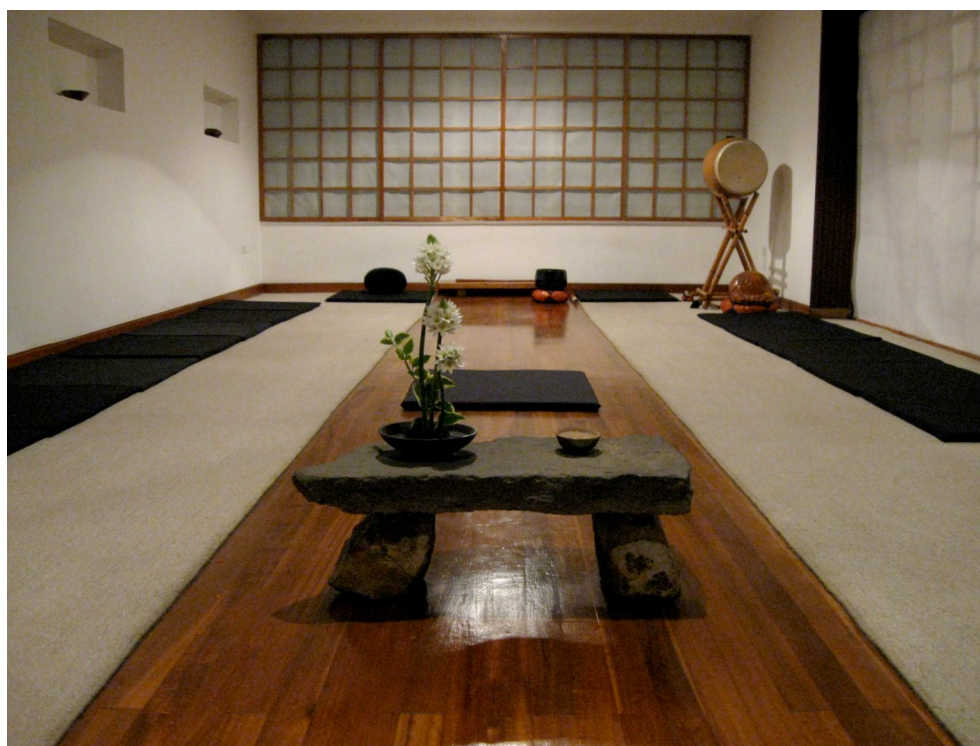
El *tiempo* es un practicante encargado de hacer sonar distintos instrumentos durante el día con el fin de marcar ciertos momentos. El tiempo se encarga de despertar a los participantes en un retiro con una campana. Durante el día, en los periodos de trabajo, hace sonar esta campana cada media hora. Este sonido durante los periodos de trabajo sirve como un recordatorio de la práctica para cada participante. Ante la tendencia a quedar implicado en la actividad o en los pensamientos, el sonido de la campana sirve de ancla y permite tomar distancia y ver en qué estado se encuentran los procesos mentales y el cuerpo. Al finalizar el día, el tiempo toca con suavidad unas claquetas para indicar la hora de dormir.

Los demás practicantes, por su parte, recibirán responsabilidades día a día a través de una lista que escribe el dirigente de samú y pega en una pared exterior de la casa principal. Todos deben estar dispuestos a entrar en este juego subjetivo, pero no todos lo asumen como un juego. Es normal que durante la sesión el dirigente de samú se enfrente a otros practicantes que dirigen tareas de los otros sin que ésta sea su función o que algunos hablen con el dirigente para cambiar la responsabilidad que les fue asignada porque no les gusta o les parece difícil. También se presenta que algunos dirigentes se identifiquen con el juego subjetivo y empiecen a ejercer poder de manera vertical e intransigente sobre los otros, o que los antiguos juzguen a los nuevos por su pésima dedicación en samú. Las luchas de poder se hacen visibles especialmente en los juegos de subjetividad propuestos, muestran la dificultad que existe en la desaparición del yo y en la no búsqueda de provecho (*mushotoku*). Esta confrontación es tal vez la parte más interesante del dispositivo, pues hace evidente que el estriamiento (o la imposición de subjetividades) lleva a la fisura y a la confrontación del yo que busca “ser él mismo” siempre.

### *3. El doyo de Bogotá: An Gan, Piedra de paso*

El primer doyo fue fundado en 1988 en las Torres del Parque, un complejo habitacional en el centro de Bogotá, luego André Lemort compró una casa en el barrio de La Soledad en la calle 39 Bis B No. 29–35, en 1991, y fundó allí el doyo que funciona hasta hoy. Al entrar a la casa lo primero que se encuentra es un zapatero. Taisen Deshimaru comentó la importancia del zapatero como lugar donde se deja el polvo de la vida habitual, de la vida cotidiana. A ojos de Deshimaru, despojarse de los zapatos podía servir como gesto de despojarse de la personalidad habitual. Como la ropa que se usa en la ciudad no es ideal para la práctica de zazen, hay un

vestier donde los practicantes pueden cambiarse. Después, una vez que cada uno se ha dispuesto para la práctica, se entra al zendo, la zona del dojo donde los practicantes se sientan. Es una sala amplia y larga con zafutones alineados contra los muros. La habitación está alfombrada, con excepción de una franja en madera brillante. En el centro de la habitación hay un altar hecho con tres piedras dispuestas como una mesa sobre el cual hay un recipiente para poner el incienso y un arreglo con flores frescas. Al fondo de la habitación un ventanal grande da a un patio con enredaderas. En las paredes, hay una caligrafía con la palabra Zen, escrita por Taisen Deshimaru, y unos nichos en los cuales reposan vasijas de estilo precolombino. Aparte de los instrumentos (tambor, mokugyo y campanita) y el kyosaku, no hay más objetos en la habitación.



En el dojo de Bogotá se practica entre semana en la mañana a las 6:15 y en la noche a las 7:00. Estos horarios permiten asistir antes del trabajo o después del mismo. La práctica de los domingos inicia más tarde (a las 9:00) y tiene un carácter comunitario que se manifiesta en que asiste un mayor número de personas que el habitual, se desayuna juntos y después algunos se quedan en el doyo para practicar samú haciendo el aseo de la casa y las reparaciones necesarias.

El doyo de Bogotá esta conformado por cuatro dirigentes, pues Lemort está permanentemente en Cachipay y viene muy poco a Bogotá. Estos dirigentes tienen la función de administrar el

doyo, dirigir la práctica, realizar iniciaciones, las cuales consisten en la explicación de la postura, la realización de un zazen y la presentación de la propuesta de la práctica a asistentes nuevos, y difundir la práctica a través de los siguientes medios: La página web: <http://www.fundacionzen.org/>, la revista *Montaña de Silencio*, que ha publicado 16 números entre el año 1990 y el 2010, y la distribución de algunos carteles mensualmente, anunciando las fechas de iniciación.

El doyo es un punto de confluencia de fuerzas del dispositivo zen de alisamiento, que en sí mismo produce desierto y espacio liso, pues es un lugar en medio de la ciudad donde se practica quietud, silencio e inmovilidad; entre redes, dispositivos y tecnologías que proponen todo lo contrario. El doyo es un agujero en el estriaje urbano; muchos llegan al doyo y se olvidan de quienes son, se sientan y se van, vuelven a su vida cotidiana. Sin embargo, este agujereamiento no ocurre sin conflicto, varios practicantes y dirigentes no logran soltar sus preocupaciones diarias o exceso de trabajo y dejan de asistir a la práctica en el doyo, o llevan sus conflictos al doyo y buscan alguien que los guíe y acompañe, buscan pastores. En esta misma línea, algunos sólo asisten los domingos al doyo, como en las iglesias católicas, y asumen que basta con ir estos días y olvidar la práctica entre semana. Por lo demás, el doyo mantiene el mismo tono de las prácticas en La Tierra; el samú se desarrolla en toda la casa y la dietética (los desayunos) corresponde a los mismos menús de La Tierra. Emerge solamente otra subjetividad nómada: el *asistente*, el cual se encarga de limpiar el doyo antes del zazen, recibir a los practicantes, tocar el madero, recibir los aportes, que en el caso del doyo son mensualidades, dejar todo organizado y cerrar. El doyo se mantiene de los fondos de la Fundación para vivir el Zen y de las mensualidades mencionadas: un monje debe pagar \$110.000, un bodhisattva \$94.000, un practicante laico \$80.000 y un estudiante \$54.000. El aporte por iniciación es de \$25.000, e incluye una revista y una semana de práctica en el doyo. De la misma manera que en La Tierra, si algún practicante no cuenta con el dinero de aporte sugerido, puede presentar una carta y solicitar un descuento, según sus posibilidades económicas.

#### *4. La práctica en grupos y en casa*

En el devenir de la práctica se han conformado grupos fuera del doyo, que funcionan en casas particulares. Estos grupos son difundidos por la Fundación pero no reciben ayuda económica

porque generalmente son intermitentes y nómadas (cambian constantemente de horario y lugar). Asimismo, muchos practicantes practican en sus propias casas. Aunque la práctica no se lleve a cabo en los puntos de confluencia de las fuerzas más fuertes, considero que hacen parte del dispositivo zen de alisamiento, pues la práctica, como he venido mostrando, se filtra en cada acción cotidiana y tiene la potencia de hacer desierto en cualquier lugar, de alisar *in situ*. Por eso, más adelante comentaré la práctica en calle que he venido desarrollando, como un intento por minar y desterritorializar espacios urbanos como plazoletas, encrucijadas y calles cerradas.

### 5. Agujeros tecnológicos

El dispositivo zen de alisamiento en cada actividad o espacio intenta alisar algún tipo de pliegue: La postura cuenta con cuatro características principales: verticalidad, inmovilidad, silencio y cruce del lado derecho y el izquierdo – como una cinta de Moebius. Estas características tienen un efecto sobre el cuerpo. La verticalidad hace que la espalda esté recta, la cabeza centrada y mirando en ángulo de 45° al frente, incitando a la atención; cuando estamos dispersos o somnolientos curvamos la espalda inmediatamente, mientras que la verticalidad total nos hace estar alerta y despiertos. La inmovilidad genera, en primer lugar, un tipo de ataraxia o imperturbabilidad; puede haber ruidos o exceso de movimiento en el ambiente, la quietud hace que poco a poco aparezca una retirada *in situ*, una “ausencia visible” como lo denomina Foucault, se devenga imperceptible y al mismo tiempo intocable por las perturbaciones. Se trata de constituirse en un canal que deja pasar las fuerzas e intensidades del lugar, sin intervenir. El mutismo o silencio sugiere la observación y atención permanente en sí mismo y el espacio; permite, además, la agudización de los sentidos, pues hablar distrae al tacto, a la visión, al gusto y a la audición, lanzándonos sólo a las intenciones de un yo que quiere comunicarse y busca ser escuchado. En el silencio es posible parar la crítica y los juicios sobre el entorno y verse a profundidad; el silencio posibilita la conversión de la mirada. El cruce del lado izquierdo y derecho, hace que con el tiempo en zazen, no podamos distinguir un lado o el otro; el cuerpo deviene una cinta de Moebius que conecta los lados sin corte de flujos; se juntan entonces yin y yang automáticamente y los dos tipos de energía comienzan a fluir juntas. Estas características de zazen se mantienen en todas las prácticas nomádicas zen y por lo tanto en todo el dispositivo. Se sugiere atención, inmovilidad activa, silencio, cruce, al picar, al lavar los platos, al ser el *tiempo*, al limpiar el doyo, al cantar el sutra.

Ahora bien, a partir de estas características, miremos cómo se relaciona el dispositivo de alisamiento zen con las tecnologías y formas de conducción de la conducta que vimos en el capítulo anterior, respondiendo las siguientes preguntas: ¿son las prácticas nomádicas zen parte de una tecnologías del yo?, ¿qué relación existe entre la práctica de la Vía y el poder pastoral?, ¿cómo se puede relacionar el dispositivo zen de alisamiento y dispositivo disciplinar? Y, por último, ¿qué pasa con las prácticas nomádicas zen cuando emergen en medio de la *sociedad de control*?

*¿Una tecnología del yo?*

Las prácticas nomádicas zen se relacionan profundamente con las tecnologías del yo que describe y analiza Michel Foucault. Ambas corresponden a prácticas espirituales, es decir, a ejercicios que desarrolla el sujeto con el fin de ser digno de la verdad y ser capaz de sí; ambas necesitan de la presencia de un maestro que no es un padre, ni pastor, sino que es un faro, un espejo y un amigo veraz (parresiasta); asimismo, en las dos formas de conducción de sí mismo se practica anakoresis, ataraxia y dietéticas ascéticas. Ahora bien, las prácticas nomádicas zen hacen un giro más, un repliegue que permite la emergencia del espacio liso en la práctica. Podríamos decir que, inicialmente, lo que hace el dispositivo es estriar todos los espacios de la vida a partir de los rasgos que dijimos caracterizaban a zazén. En la vida de La Tierra todo esta estriado, diseñado estratégicamente para que el sujeto se fuerce a estar conectado con el instante, se ocupe de sí e intente autogobernarse y crearse plásticamente, formándose como un sujeto despierto, consciente de sí mismo y flexible ante el juego subjetivo. Hasta ahí todos los postulamientos de las tecnologías del yo foucaultianas se aplican, pero el funcionamiento del dispositivo zen de alisamiento es más amplio. Michel Foucault dice que es en la Edad de Oro de la cultura de sí donde emerge la subjetividad occidental, pues el sujeto se preocupa por hacer de sí mismo un sujeto ético y estético; en el dispositivo zen de alisamiento el fin último de la práctica es todo lo contrario. Se trata de deshacer la subjetividad occidental que se ha venido formando durante siglos: en lugar de un autogobierno, el dispositivo busca el *desgobierno* total y absoluto, y sólo así emerge el espacio liso, el Cuerpo sin Órganos o el orden cósmico y el vacío creador.

En los primeros días de sesshín el practicante hace enormes esfuerzos, pues esta intentado el autogobierno: levantarse a las tres de la mañana y meditar dos horas con frío y somnolencia; habituarse a la comida que tiende a ser insípida y austera; hacer samú concentrado, sin hablar,

ni renegar; soltar y olvidar los dispositivos tecnológicos como *blackberries*, celulares, *Ipods*, en fin. El dispositivo fuerza al sujeto a dejar de ser lo que cree que es y lo lleva a vivir otros tipos de subjetividades totalmente diferentes. En tanto intenta aplanar constantemente el terreno donde se empoza el yo a través de automodulación y autogobierno, las tensiones y cerraduras van aumentando. Después de ocho o diez días de sesshín el practicante descubre dos cosas: primero, que la búsqueda por el autogobierno es otra de las formas de control del yo y que en esa búsqueda aparece siempre la intención de ganancia de un provecho, de querer “ser algo”, un “buen practicante”, un “sujeto sin yo”. Por lo tanto, se siente agotado y fracasado, siente que no es capaz de estar siempre vertical, inmóvil, silencioso, cruzado, pues resulta imposible que a través de la voluntad de un yo se logre diluir el yo. En segundo lugar, en el fracaso, el practicante descubre que se trata precisamente de no buscar, no intentar gobernar, no dirigir ningún tipo de fuerza hacia ningún lugar. El fuerte estriamiento obliga al alisamiento, al repliegue, y el lado estriado deviene liso. Este repliegue es lo que hace que el dispositivo zen de alisamiento se diferencie de las tecnologías del yo. De esta manera propondría André Lemort el advenimiento del espacio liso:

Olvidense de todo concepto, de toda palabra. Olvidense de quienes son, de sus características, de sus cualidades y de sus defectos, olvidense de la práctica, olvidense del cuerpo y de la muerte. Dejen toda intención, vuelvan a lo que son, o a lo que hay, antes de cubrirlo con algo. Si lo intentan, vean como es de difícil no mirar, no evaluar. Sino paran de mirar o de evaluar, eso significa que no se han olvidado de ustedes mismos y entonces permanecen cerrados. Lo que son, o lo que hay, no tiene que ser mirado ni visto. (Lemort, 2007: 11)

Las prácticas nomádicas zen, también son un arte de la existencia, pero un arte sin artista, sin artífice, la vida entonces fluye estéticamente, en un arte del olvido del yo.

### *¿Parte del poder pastoral?*

Las prácticas nomádicas zen no comparten ni técnicas ni fines con el poder pastoral. Lo esencial en el poder pastoral es la existencia de la conducción que el pastor hace de las ovejas. Esta conducción adopta la forma de la obediencia al pastor, obediencia que exige la anulación de la voluntad particular de cada oveja. La delegación de responsabilidad sobre la conducción de la propia vida iría en abierta contradicción con el carácter de la práctica nómada zen. En relación con la práctica de zazen, algunas de sus características apuntan a la necesidad de que el practicante asuma la propia vida. El hecho de sentarse de cara a la pared no sólo limita los

estímulos visuales, sino que insta una suerte de soledad compartida con los demás practicantes que se encuentren en el doyo. En el doyo están juntos pero cada uno está solo frente al muro. La técnica de la práctica de zazen orbita en torno a crear condiciones para que cada practicante pueda ver por sí mismo qué hay en su cuerpo, y pueda soltar. La postura de zazen permite sentir el propio estado de manera directa, sin intermediarios. Es por esta razón que en la práctica no se le dice a los practicantes si están de determinada manera o de otra; sino que se propone a cada quien que se siente y vea por sí mismo. En una entrevista que el Templo La Tierra publicó en el portal Youtube, André Lemort dice sobre su primer contacto con Taisen Deshimaru: “Conocí a mi maestro Taisen Deshimaru y me gustó su propuesta porque era muy sencilla: siéntate y mira lo que te pasa; sin ninguna teoría, sin ningún prejuicio ni ninguna creencia previa, nada. Ni siquiera hablaba del budismo.”<sup>41</sup>

Encuentro, entonces, una oposición directa entre el poder pastoral y las prácticas nomádicas zen en lo que tiene que ver con su técnica; delegación de sí en el pastor, por un lado, irremplazabilidad del propio proceso, del otro. A esta oposición se suma otra en el terreno de los fines. El fin del poder pastoral consiste en la creación de una subjetividad adecuada, una subjetividad que adopte los rasgos que garantizarán *su* salvación. La salvación que se persigue mediante la administración del poder pastoral es la obtención de: 1. Una recompensa por el sufrimiento en esta vida, por el sufrimiento que es esta vida y por los sacrificios purificatorios. 2. Esta recompensa es trascendente. 3. Esta recompensa está vinculada a la relación con un dios que es una exterioridad, que es el otro. 4. Esta recompensa se da a título personal y 5. La recompensa es la contraparte de la pérdida, entendida ésta como el riesgo permanente de que la oveja se extravíe y caiga, dada su incapacidad para discernir el camino correcto; razón de ser del pastor. En el dispositivo zen de alisamiento por el contrario: 1. No se busca la obtención de una recompensa. 2. La mirada es siempre inmanente y toda realización ocurre en el instante. 3. No hay un otro, un polo divino con el cual relacionarse, al cual acercarse o del cual sea posible alejarse. La práctica zen se juega en las múltiples relaciones posibles consigo mismo, hasta que el repliegue genera el abandono. El abandono que se produce en la práctica no corresponde a la renuncia ascética al propio poder, a la propia voluntad, sino a la detención de la actividad que busca. 4. El objetivo de la práctica no es la producción de un estado particular en un sujeto, sino la puesta en jaque de la subjetividad misma. 5. La práctica no es

---

<sup>41</sup> La entrevista completa puede encontrarse en <http://www.youtube.com/user/TemploZenLaTierra?blend=3&ob=0>.



un medio para esquivar la pérdida, el riesgo, sino que consiste en ponerse en crisis, en riesgo y admitir la posibilidad de perderse. En la práctica zen se dice que cuando algo está en crisis hay que empujarlo.

Por otro lado, a pesar de que La Tierra es un templo, no es igual a un monacato cristiano. Se vale de estriajes similares pero sus fines y técnicas son diferentes. En el monacato, el estriaje espacial y temporal opera y está presente en todas partes, sin ser tematizado, se acepta como una evidencia. En el dispositivo zen de alisamiento, los estriajes son planeados por el maestro y la sangha y durante la vida cotidiana del templo o en los kusenes se hace énfasis en el sentido del estriaje, en la artificialidad del mismo y en su capacidad de alisamiento. Por ejemplo, durante el 2010 la organización del tiempo cambió tres veces, tratando de experimentar los efectos del horario sobre el cuerpo, sobre zazen y sobre la vida en comunidad. En segundo lugar, el maestro, André Lemort, no cumple la función de ser pastor, no conduce a la sangha, de hecho vive fuera del templo e intenta generar autonomía en la comunidad. No busca discípulos; generalmente las personas interesadas van a buscarlo. No se sacrifica ni por el practicante, ni por la sangha, ni por el templo. Lleva una vida de pareja normal, practica zazen diariamente en su casa y dirige sólo los cuatro primeros días de tres sesshines al año. Tercero, el dispositivo de alisamiento no busca despotencializar la vida de residentes o practicantes de La Tierra, tampoco producir obediencia incondicionada al maestro, por el contrario, se trata de potencializar la vida que atraviesa a los sujetos, dejarla ser fuerza, afirmarla.

### *¿Un dispositivo disciplinar?*

Vimos en el capítulo anterior que el poder disciplinar hace del cuerpo un blanco de intervención, modificando gestos, posturas y movimientos. El cuerpo se interviene parte por parte con el fin de producir un cuerpo dócil, un sujeto específico, eficiente, obediente y útil a las exigencias de la producción capitalista. Se trataba de hacer coincidir el cuerpo con la postura correcta a través de ortopedias y estrictos regímenes de estriamiento del tiempo y el espacio donde los sujetos habitan. El dispositivo zen de alisamiento, por su parte, no tiene fines disciplinares: 1. No intenta producir algún tipo de sujeto o identidad; se trata por el contrario de suscitar la fractura del sujeto y la dilución de la identidad. 2. Asimismo, no busca producir algún tipo de cuerpo dócil, por ejemplo, mediante la postura como ortopedia, pues no existe la postura “correcta”. Zazen funciona como un espejo y el cuerpo adopta la forma que el

sujeto  *Cree* que es, sus cerramientos, sus miedos. Zazén termina siendo el correlato del poder en el cuerpo, es decir, en él se hace evidente la anatomopolítica que hemos vivido, los canales por los que transita el deseo, por lo tanto lo que busca finalmente zazén no es la producción del cuerpo sino la desterritorialización del cuerpo, hacia el Cuerpo sin Órganos. 3. No se trata de un dispositivo de normación, no intenta a través de normas generar automatismos en el sujeto. Busca a través de la norma, por contraste, hacer visibles las normas y los automatismos que se han instaurado en el cuerpo. Así, el estriaje del tiempo en La Tierra hace visible otro estriaje que predomina en nuestras vidas, el de la producción capitalista. Sentarse en zazén a las nueve de la mañana “hace ruido” al pensar que en ese instante muchos están produciendo en fábricas y oficinas, mientras en el templo toda la comunidad para la producción. La norma “comer en silencio” hace evidente que usualmente comemos sin importarnos el acto mismo que comer, comemos como máquinas. Por lo tanto, instaurando normas se desnaturalizan los modos de conducta que fueron implantadas a través de normas, precisamente: serpiente que se muerde la cola, repliegue del dispositivo. 4. No busca fines productivos, no intenta crear mecanismos que hagan eficiente la producción de bienes o servicios. No busca que el sujeto gane habilidades, destrezas, conocimiento, salud, armonía, tranquilidad; por el contrario, se trata siempre de perder, dejar de acumular, de dejar de trazar metas, permitir el *mushotoku*. 5. No es un entrenamiento similar al de la educación física o gimnasia. La técnica de zazén se emparenta con las artes marciales, no con el tipo de entrenamiento de los deportes competitivos o el ejército occidental. Zazén sugiere a un *ronin*: El *ronin*, un samurai que ya no tiene amo, se entrena en el apaciguamiento, el dominio de sí ante cualquier acontecimiento, la aceptación de la muerte y la obediencia a lo inevitable, ya no con el propósito de servir al amo, sino con la ausencia de propósitos, pues es la guerra su camino y su Vía, sin importar a donde llegue. El ronin es un samurai nómada expuesto a la muerte y a la pérdida. Muy diferente es el atleta que busca el reconocimiento por haber hecho de su cuerpo una máquina de correr, o el soldado que expresa con orgullo la “fe en la causa”, la fe en la institución, pues él es el cuerpo atomizado del ejército, para quien la guerra no es un camino espiritual como en el ronin, para el soldado es simplemente un trabajo.

A pesar de que el dispositivo no tiene fines disciplinares, sí usa técnicas disciplinares para generar el sobreestriamiento o el repliegue de las fuerzas, por lo tanto es posible que los practicantes se anclen a la cara estriada del dispositivo y no se lancen al vacío de la desujeción o del Cuerpo sin Órganos. Es así como es posible encontrarse “estancado” en la postura, al

intentar insistentemente parecer un maestro del zen o un buda; es también posible que el estriaje espacial devenga un panóptico donde en lugar de que los sujetos conviertan la mirada y se observen a sí mismos, busquen vigilar a los otros; o que existan practicantes que defienden apasionadamente las normas en el doyo y en el templo, generando la dualidad: formas y acciones correctas vs. incorrectas. El lado estriado del dispositivo puede devenir disciplinar en muchos aspectos si los sujetos no juegan, no devienen o no se rompen totalmente. Sin embargo, en el acontecimiento de las prácticas nomádicas zen, especialmente en zazen, el dispositivo gira necesariamente hacia el espacio liso, desterritorializando las formas disciplinares así sea por lapsos de segundos: emergen de repente fuegos artificiales, un *flow*, un *satori*.

### *El dispositivo zen de alisamiento entre la sociedad de control*

Según Michel Foucault, la anatomopolítica de las disciplinas se ensambla con la biopolítica del dispositivo de seguridad: El cuerpo se interviene directamente y al mismo tiempo a distancia a través de la creación de un medio artificial que lo que hace es distribuir un entramado de fuerzas en el entorno, surge un ensamblaje tecnológico y se va de la normación a la normalización y del moldeamiento a la modulación. El dispositivo de seguridad abre el camino hacia las sociedades de control que funcionan en espacios abiertos y expansivos. La sociedad de control es la forma de actuar de la máquina capitalista, que captura las prácticas (del cuidado de sí, pastorales, disciplinares) decodificándolas, eliminando las conexiones entre sus elementos. Esta desterritorialización presenta los elementos de las prácticas pero sin la configuración que las entramaba, el territorio al cual pertenecían, y devienen de este modo pura superficie vendible e intercambiable.

Por otro lado, la máquina capitalista, además de capturar prácticas, técnicas y subjetividades antiguas, se expande y captura a través de axiomatización las apariciones nuevas a la máquina, dejándolas ser y fluir levemente. En lugar de territorializar, codificar o reprimir las fuerzas, las deja circular libremente, de la misma forma que deja circular el deseo. Deleuze y Guattari, en *El Anti-Edipo*, afirman que el capitalismo supone una organización del deseo más allá del triángulo edípico, pero que mantiene el mismo juego de producción y carencia pensado por Freud.

Es allí donde aparece el concepto de “máquinas deseantes”, para mostrar que el funcionamiento de la economía capitalista conlleva necesariamente la circulación permanente del deseo. Para Deleuze & Guattari la producción social es siempre *producción deseante*. Y lo que producen las máquinas deseantes no es otra cosa que la “realidad social” (Castro-Gómez, 2010 : 81)

La máquina capitalista es la única que trabaja sobre la desterritorialización. El deseo, que siempre quiso ser codificado por otras máquinas, en ésta es liberado con el fin de que los sujetos devengan sujetos deseantes y corran hacia la dirección de su deseo siempre carente. En efecto, el deseo en el capitalismo siempre quiere capturar lo que le falta, mueve al sujeto para la obtención del “oscuro objeto del deseo” poniendo en juego todas sus fuerzas y, una vez que se produce la satisfacción de su conquista, la liberación capitalista del deseo pone en juego de nuevo la sensación de carencia, lo que obliga a una nueva movilización de las fuerzas tras un objeto renovado. Por eso los Rolling Stones cantan “I can’t get no satisfaction, I can’t get no satisfaction. ‘Cause I try and I try and I try”.

Ahora bien ¿qué pasa con la práctica de zazen en la máquina capitalista? Es máquina de guerra. La máquina capitalista captura la dirección de las líneas del deseo, captura el “deseo hacia...”, por lo tanto, la dirección se hace insuficiente y es necesario crear otras direcciones. Zazen, por su parte, invierte la mirada. El capitalismo propone perseguir el objeto del deseo, zazen propone parar el movimiento y dirigir la atención hacia el foco deseante, en lugar de dirigir la atención hacia la cosa buscada, zazen se focaliza en el sujeto de deseo. En segundo lugar, hace visible que la carrera de persecución de objetos faltantes es un proyecto absurdo, porque revela la lógica capitalista de eterna insatisfacción en el propio cuerpo, lo que lleva al sujeto a intentar parar; zazen despotencializa la carencia como motivo. Por eso he dicho que zazen es un espejo donde se refleja la máquina capitalista. No es exagerado decir que la práctica de zazen no tiene dirección, en el sentido de que es una puesta en cuestión de los fines subjetivos sin proponer nuevos fines alternativos o superiores, es *mushotoku*. Zazen, por lo tanto, no es una operación de gestión, mantenimiento o armonización del sujeto (como lo son las prácticas terapéuticas de meditación para el bienestar que tienen como fin enseñarle al sujeto a surfear mejor en la máquina capitalista), sino que confronta los estratos constitutivos del sujeto y hace explícita la lógica de su deseo carente, fisurándolo. La pretendida solidez del sujeto deseante se revela como sólo un pliegue susceptible de alisamiento. Por eso es máquina de guerra, porque crea el desierto de lo real, una línea de fuga sin dirección, un agujero negro.

El dispositivo zen de alisamiento juega en el mismo plano de la máquina capitalista, se vale de ella, de sus estrategias, La Tierra es un medio artificial pero no funciona como un dispositivo de seguridad que intenta por todos los medios naturalizarse y ocultar su modo de funcionamiento. La Tierra es abiertamente artificial y ficcional; los sujetos entran a esta esfera con toda la voluntad de vivir la ficción. Ahora bien, lo interesante es que precisamente a partir del simulacro o la escenificación que es La Tierra es que el sujeto ve el entramado de fuerzas que gobiernan y sujetan su vida cotidiana. En La Tierra, además, el deseo no puede fluir con libertad, todo ya está trazado, organizado y distribuido. No se puede “escoger libremente”, esto produce irritabilidad y deseo de “salir para ser libre”. No hay tampoco novedad, todos los días son iguales en La Tierra, la repetición anula la duración y, por lo tanto, las proyecciones temporales del yo. El deseo no encuentra nada que desear pues todo es lo mismo: zazén, samú, gen mai, zazén, samú, gen mai. El dispositivo de alisamiento alisa en La Tierra desterritorializando al sujeto deseante, lanzándolo al vacío de la no elección y la no novedad.

#### *6. El cuerpo, la gran razón*

El cuerpo es un camino, es la Vía. La intervención molecular acontece en él. Somos el cuerpo de la máquina capitalista, somos el cuerpo de la sociedad de control, somos el campo de inscripción de técnicas de moldeamiento y modulación que se han trazado a través del tiempo como tatuajes, por eso el cuerpo es el camino. Sólo a partir de él podemos soltar los lazos de la sujeción, podemos agujerear la máquina deseante. Spinoza se preguntaba qué puede un cuerpo; yo le respondo: la potencia de un cuerpo es el Cuerpo sin Órganos; lo que puede un cuerpo es alisar el cuerpo; pura intensidad, inicio y fin, huevo cósmico. Nietzsche decía: “Inocencia es el niño, y olvido, un nuevo comienzo una rueda que se mueve por sí misma, un primer movimiento, un santo decir sí” (Nietzsche, 2009a: 55); zazén es ese niño; siempre un nuevo comienzo, siempre olvido, siempre la rueda que gira inmóvil sin parar, un loto que nace en el fuego. El cuerpo-niño es el camino, el cuerpo-asfalto, el cuerpo-ciudad, el cuerpo-grama, el cuerpo-arena, el cuerpo-no cuerpo. Es necesario hacerlo todo corporal: inmovilidad nómada.

## APÉNDICE

### Inmovilidad Nómada *Acción en calle*

Nos sentamos en zazen en varios lugares de Bogotá el día 13 de enero de 2012, desde las diez de la mañana hasta las once de la noche. Tres espacios urbanos, tres encrucijadas, tres agujeros negros, tres zazen, cada uno de 45 minutos. Silenciosos, inhalando y exhalando; inmóviles, dejando pasar todas las velocidades; verticales, el viento nos golpeaba... Los vendedores ambulantes, los ruidos de motores, la polución, los perros callejeros, pasaban por nuestros cuerpos urbanos, por nuestros cuerpos abiertos. La velocidad de la ciudad se sentía agresiva y arrasante; la gente pasaba y se detenía, a veces nos ignoraba, y nosotros éramos una sola piel por la que se deslizaba la ciudad.

En la carrera séptima con Jiménez los vigilantes del Banco de la República no sabían qué hacer, caminaban alrededor de nosotros sin atreverse a tocarnos o a dirigirnos la palabra. Un señor se acercó lentamente y depositó tres monedas de cien pesos en el gong. El viento corría desde los cerros, el transmilenio pasaba una y otra vez, la gente, deprisa, iba hacia sus trabajos y la llovizna comenzaba a caer. En la calle 85 con 15 nos sentamos al medio día; el cielo estaba nublado y hacía frío. Entrar en zazen es difícil cuando hay tanto ruido y movimiento, sin embargo, es posible. Hacerse invisible, mimetizarse con el entorno y devenir concreto y fachadas. En la noche nos sentamos en “la Te”, la calle peatonal que queda muy cerca del Centro Comercial Andino. ¡Zazen en la Zona Rosa! Este día, viernes, la 82 estaba llena de música, colores y borrachos. Pasaban y pasaban mirándonos con asombro. Muchos nos tomaron fotos, ¿por qué lo hacían?... Intentábamos sostener la energía entre nosotros. El ambiente era sórdido y pesado. Al finalizar zazen varios se acercaron a preguntar qué hacíamos, nosotros dijimos: “Si lo quieren saber, ¡háganlo!”

¿Qué más puedo decir? Es necesario estar allí. Desarrollar una acción en calle o un *performance* es sintetizar corporalmente la apuesta de esta tesis; una toma de conciencia de los límites de la investigación académica y de sus posibilidades. Zazen y muchas prácticas espirituales se deshacen entre los conceptos que intentan definirlos. La inmovilidad nómada consiste en fugarse siempre. “No paro de huir pero, en mi huída, busco un arma” (Jackson).









## Bibliografía

- Caruso, Paolo. 1969. *Conversaciones con Lévi-Strauss, Foucault y Lacan*. Barcelona: Anagrama.
- Castro-Gómez, Santiago. 2010. *Historia de la gubernamentalidad*. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Deleuze, Gilles. 1987. *Foucault*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1989. *El pliegue*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Conversaciones*. Valencia: Pre-Textos.
- \_\_\_\_\_. 2005. *La isla desierta y otros textos*. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_. 2006. *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cactus.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Nietzsche y la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- \_\_\_\_\_. 2009. *Crítica y clínica*. Barcelona: Anagrama.
- Deleuze, Gilles y Guattari, Félix. 1997. *Mil mesetas*. Valencia: Pre-textos.
- \_\_\_\_\_. 1998. *El Anti Edipo*. Barcelona: Paidós.
- Descartes, René. 1997. *Meditaciones metafísicas*. Madrid: Alba.
- Deshimaru, Taisen. 1979. *El libro del kesa. Edición integral, volumen 3*. Madrid: AZI.
- \_\_\_\_\_. 1985. *La voz del valle. Enseñanza Zen*. Barcelona: Paidós.
- \_\_\_\_\_. 1987. *El Sutra de la gran sabiduría*. Madrid: Miraguano.
- \_\_\_\_\_. 2002. *El Zen de Dogen*. Barcelona: Edicomunicación.
- Foucault, Michel. 1977. *Nietzsche, Genealogy, History*. En *Language, Counter-Memory, Practice*. Ithaca: Cornell University Press.
- \_\_\_\_\_. 1991. *El sujeto y el poder*. Lima: Carpe Diem.
- \_\_\_\_\_. 1992. *Microfísica del poder*. Madrid. La Piqueta.
- \_\_\_\_\_. 1996. *La verdad y las formas jurídicas*. Barcelona: Gedisa.
- \_\_\_\_\_. 1999. *Religion and Culture*. New York: Routledge
- \_\_\_\_\_. 2000. *La hermenéutica del sujeto*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Seguridad, territorio y población*. Buenos Aires: Fondo de cultura económica.
- \_\_\_\_\_. 2009a. *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*. México: Siglo Veintiuno Editores.
- \_\_\_\_\_. 2009b. *Historia de la sexualidad 2. El uso de los placeres*. México: Siglo Veintiuno Editores.

- Guattari, Félix. 1993. *El constructivismo guattariano*. Cali: Ediciones Universidad del valle.
- Guattari, Félix y Rolnik, Suely. 2006. *Micropolítica, cartografías del deseo*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Heidegger, Martin. 2003. *Ser y Tiempo*. Madrid: Trotta.
- Lemort, Reital. 1990. *Kusén, enseñanza por la palabra*. Bogotá: Fundación para vivir el Zen.
- \_\_\_\_\_. 1991. *Kusén, enseñanza por la palabra*. Bogotá: Fundación para vivir el Zen.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Kusén 2. Templo La Tierra*. Medellín: Fundación para vivir el Zen.
- \_\_\_\_\_. 2010. *Kusén 2010, 1*. Zipacón: Fundación para vivir el Zen.
- Nietzsche, Friedrich. 1974. *The Gay Science*. New York: Random House.
- \_\_\_\_\_. 2000. *La voluntad de poder*. Madrid: EDAF.
- \_\_\_\_\_. 2007. *Humano, demasiado humano*. Madrid: Akal.
- \_\_\_\_\_. 2008. *Fragmentos póstumos (1885-1889) Volumen IV*. Madrid: Tecnos.
- \_\_\_\_\_. 2009a. *Así habló Zaratustra*. Madrid: Alianza Editorial.
- \_\_\_\_\_. 2009b. *La genealogía de la moral*. Madrid: Alianza Editorial.
- Onfray, Michel. 2007. *Contrahistoria de la filosofía*. Barcelona: Anagrama.
- Proust, Marcel. 1996. *En busca del tiempo perdido. Volumen III*. Madrid: Alianza Editorial
- Rhode, Erwin. 2006. *Psiqué*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Rilke, Rainer Maria. 1999. *Versos de un joven poeta*. Madrid: Mondadori.
- Spinoza, Baruj. 2009. *Ética demostrada según el orden geométrico*. Madrid: Trotta.
- Uchiyama, Kôshô. 1990. *The Zen Teaching of "Homeless" Kôdô*. Kyoto: Kyoto Sôtô-Zen Center.
- Ueda, Shizuteru. 2004. *Zen y filosofía*. Barcelona: Herder.
- Vernant, Jean-Pierre. 1991. *Mito y religión en la Grecia antigua*. Barcelona: Ariel.