

“La traducción religiosa y su impronta filosófica en el nivel de la praxis: El budismo en América latina”

Paula Tizzano Fernández
Universitat Jaume I – Castellón
Abril de 2012

Resumen

Las obras de filosofía religiosa permiten observar de qué manera las ideas éticas, metafísicas, ontológicas, cosmológicas se traducen en creencias, y en qué medida estas configuran conductas, metas y actitudes hacia la vida. Un caso de interés histórico es la transmisión del budismo Mahayana, sostenida en una prolífica textura que hoy, de la mano de la traducción, nutre movimientos pacifistas en Occidente y en América Latina.

En este artículo, primero presentaremos algunos ejes filosóficos del *Sutra del loto* —una de las escrituras más influyentes del canon budista—, luego rastreamos históricamente la transmisión y la traducción de este sistema filosófico proponiendo un corpus asociado con la tradición del Loto, a fin de identificar qué textos han sido relevantes para su inserción en un medio sin relación ancestral con el budismo. Por último, abordaremos la recepción de estas ideas en torno al movimiento concreto de la SGI, observando la práctica religiosa como una forma de *askesis* transformadora de la subjetividad.

Así, nos proponemos plantear líneas de indagación que permitan, en futuros estudios, observar la simbiosis entre el pensamiento filosófico del budismo y el acervo originario de América Latina, con miras a la génesis de nuevos paradigmas de integración..

Abstract

“Religious translation and its philosophical footprint at the level of living practices: Buddhism in Latin America”

Religious philosophical writings are a fine field to observe how ethical, metaphysical, ontological and cosmological ideas give place to beliefs, and how these, in turn, configure people’s behavior, goals, and attitudes toward life. A remarkable development in the history of religious philosophy is the transmission of Mahayana

El presente trabajo se enmarca en la labor de investigación llevada a cabo por la autora en el Programa de Doctorado en Estudios de Traducción e Interpretación de la Universitat Jaume I, en el cual está inscrito su proyecto de tesis doctoral sobre la vida y la obra de Kumarajiva y los aportes de la traducción budista a la traductología contemporánea, dirigido por la catedrática María Calzada Pérez.

Buddhism, sustained by a rich translated texture which is nourishing growing peace movements in Latin America.

In this article, we will first introduce some core philosophical ideas in the Lotus Sutra —one of the most influential scriptures in the Buddhist canon—; then, we will trace down the history of Buddhist translation and transmission, outlining a corpus related to the Lotus tradition, so as to identify which texts have been instrumental to the introduction of this thought in traditionally non-Buddhist societies. Finally, we will observe the reception of these ideas in the context of a specific Buddhist movement, such as the SGI in Latin America, considering the practice of the Lotus Sutra as a transformative *askesis* leading to ways of self-development.

Thus, we will propose lines of future research leading to examine a possible symbiosis between Buddhist philosophy and Latin American tradition, which may eventually foster new principles of integration for our age.

Palabras clave: Filosofía religiosa, traducción budista, *Sutra del loto*, Mahayana, movimientos religiosos.

Keywords: Religious philosophy, Buddhist translation, Lotus *Sutra*, Mahayana, religious grassroots movements.

*

Introducción

En principio, podemos afirmar de manera razonable que un texto filosófico es todo aquel enfocado en tratar cuestiones pertenecientes a la Filosofía como campo de estudio. Desde un punto de vista amplio, que abarca la producción académica pero no se agota en ella, podríamos incluir en esta categoría a todos aquellos textos portadores de discursos filosóficos; es decir, los que otorgan un lugar central a las preguntas y reflexiones fundamentales sobre el ser, la existencia, la verdad, la moral, los valores, el conocimiento o la mente humana (Grayling, 1995). En el último siglo, los textos filosóficos convencionales han ido adquiriendo una estilística distintiva, propia de un género de especialidad, sostenido en un tratamiento lógico-especulativo que responde a las convenciones más o menos ortodoxas de la filosofía académica, con prevalencia de lo expositivo/racional sobre el carácter narrativo/creativo (Lipman, 1991), y de la producción de conocimientos por sobre la función transformadora de los discursos (Foucault, 1997:226). Cabe notar, sin embargo, que en textos filosóficos más antiguos —desde los *sutras* budistas hasta la Ilustración francesa, pasando por la obra platónica—, narración y exposición, conocimiento y transformación, han coexistido de manera orgánica e integral en la construcción de la filosofía oral y escrita, lo cual brinda a estos textos características que combinan registros y suman complejidad al proceso traductor.

Como luego se verá, en el contexto de este estudio resulta pertinente incluir en la definición del texto filosófico las dimensiones de la *askesis*¹ y de las “tecnologías del yo” de las que habla Foucault (1997:225), a partir de lo cual es posible postularlo: en primer lugar, como un texto portador de un discurso que responde al deseo, la voluntad o la demanda de escuchar del otro; en segundo lugar, como un texto portador de una función transformadora, con la cual se acopla la voluntad de escuchar, en el nivel de la praxis vital o “vida filosófica”; en tercer lugar, como un texto capaz de provocar efectos de verdad en el sujeto que toma contacto vital con el discurso filosófico; es decir, un texto que habilita una disciplina o encuadre, que a su vez sostiene y promueve la construcción de subjetividades (McGushin, 2007).

En todo discurso religioso, las ideas filosóficas suelen dar lugar a creencias — proceso en el cual suelen intervenir el dispositivo simbólico de la fe y aspectos rituales o litúrgicos—; dichas creencias, a su vez, se traducen consciente o inconscientemente en conductas y acciones; metas y procesos deseantes; ideas sobre el yo y los otros; y una visión de la vida en la cual queda incluida la definición (y la posibilidad) de experimentar felicidad en este mundo. Y si bien la asimilación transformadora de las ideas religiosas en el nivel de las prácticas es variable —y puede no depender exclusivamente de factores subjetivos, sino incluso de la propia estructura discursiva y conceptual de las religiones (Galtung, 1994)²—, la potencialidad y especificidad de los textos religiosos es de extremo interés para el análisis de los discursos, la literatura comparada y la traductología.

Una de las variables centrales del pensamiento religioso es la “transmisión”: la propagación de la fe, las ideas o las creencias, en procesos que intersectan macrocuestiones sociales, políticas e institucionales con sentimientos espirituales de deber, empatía, solidaridad y amor filantrópico en el nivel del individuo. La historia muestra claramente que, a la hora de comprender y rastrear procesos perdurables de propagación/perpetuación religiosa (endogámica y exogámica), es imprescindible dar cabida a la traducción, actividad que, desde hace milenios, ha adquirido una importancia crucial en los principales sistemas religiosos organizados del mundo.

En el universo de las grandes religiones, ¿qué ideas singulares caracterizan la milenaria filosofía budista con respecto a la tradición monoteísta de Occidente? ¿Qué corrientes budistas han tenido mayor aceptación universal a través de las culturas y civilizaciones, y por medio de qué tipo de traducciones y textos se han insertado en nuestras culturas hispanoamericanas? ¿Qué recepción podrían tener estas ideas singulares en la construcción de subjetividades y en el cambio cultural? Aunque la extensión de este trabajo no permitirá un desarrollo exhaustivo, al menos nos proponemos dejar planteadas algunas coordenadas, identificar un marco teórico dentro del budismo y proveer información clave para la investigación continua.

Del sufrimiento a la emancipación

El budismo ocupa un lugar central en la civilización contemporánea, no sólo por su desarrollo ininterrumpido a lo largo de dos mil quinientos años de historia,³ sino también por la creciente influencia que ha adquirido en décadas recientes, tanto en la producción intelectual y académica, como en la búsqueda espiritual de individuos y grupos de Oriente y del mundo occidental, a la que nos referiremos en apartados posteriores.

¿Cuál fue el punto de partida del budismo? Cronológicamente, este sistema de pensamiento comenzó en la India (más precisamente, en lo que hoy es Nepal, en las estribaciones de los Himalayas), entre los siglos VI y V a. C., a partir de la indagación espiritual de Siddhartha Gautama. Este último había nacido como príncipe heredero del pequeño reino de Kapilavastu, poblado por la etnia shakya o sakya —de donde deriva su otro nombre, el buda Shakyamuni (“el sabio de los sakyas”)—, pero a temprana edad abandonó la vida de palacio para dedicarse a la indagación espiritual, tras su primer contacto casi mítico con los padecimientos del mundo real.

Digamos entonces que el punto de partida filosófico de Siddhartha Gautama⁴ fue examinar “cuatro sufrimientos” que parecían ser ineludibles e inherentes a la vida de todas las personas: el nacimiento, la vejez, la enfermedad y la muerte (Ikeda, 2006b). Toda la exploración de Gautama comenzó con el afán de establecer, en un nivel esencial y espiritual, la emancipación con respecto a estas cuatro aflicciones universales, propósito que inicialmente lo condujo al ascetismo y, luego, evolucionó en una serie de ideas de gran complejidad. La vida de enseñanza del buda Shakyamuni abarcó casi cincuenta años, desde pasados los treinta, en que “logró la iluminación”, hasta los ochenta en que murió.

Esa larga trayectoria expositiva se vio reflejada, en los años posteriores, en un apabullante corpus de enseñanzas budistas, que se menciona como las “ochenta y cuatro mil enseñanzas” (Ikeda *et al.*, 2003:17), formado por tres categorías colectivamente designadas como el Tripitaka: 1) los *sutras* o transcripciones de las prédicas orales y dichos de Siddhartha Gautama; 2) el *vinaya* o sistema de reglas de disciplina y preceptos monásticos; y 3) el *abidharma* o colección de tratados, comentarios y exégesis sobre los *sutras* (Nakamura, 1987:32). De estas tres divisiones del canon budista, los *sutras* representan el diálogo entre el Buda y la comunidad de practicantes (laicos y monjes, mujeres y hombres), y abarcan cientos de volúmenes que han sido origen de una progresiva diseminación diacrónica y geográfica en numerosas escuelas y corrientes.

El *Sutra del loto* como culminación de un proyecto dialógico

Esto significa que en el budismo existen numerosas y diversas escuelas, según el *sutra* al que cada una considere la enseñanza primordial. Por ende, es posible seguir el recorrido temático e histórico del budismo a lo largo de numerosas líneas filosóficas y doctrinales. Este es un aspecto que conviene tener muy presente, a fin de evitar posiciones dogmáticas y disputas estériles sobre el “discurso del Budismo”. A los efectos de este artículo, nuestro trayecto se enfocará en la gran corriente del Mahayana y, más específicamente, en su epítome, la tradición del *Sutra del loto*, en un itinerario conceptual que parte de la traducción hecha por Kumarajiva en Chang-an (406) y continúa a través de la escuela T’ien-t’ai fundada por Zhiyi (538-597), hasta desembocar en la escuela Hokke (del Loto) fundada por Nichiren (1222-1282). Son estas enseñanzas las que, hoy, experimentan un inusitado auge en el escenario religioso internacional, sostenidas en movimientos de perfil dialógico y de un intenso activismo contemporáneo.

La enseñanza del buda Shakyamuni que sustenta estas escuelas y corrientes, y que nos ocupará en este artículo, es el *Sutra del loto*, “una de las escrituras sagradas y uno de los *sutras* más importantes e influyentes del budismo Mahayana, venerado por casi todas las corrientes [...] y, durante numerosos siglos, objeto de intensa veneración religiosa en China, Corea, Japón y otras regiones...”. (Watson, 1993:ix).

El *Sutra del loto* fue, junto con su complementario *Sutra del nirvana*, la última enseñanza que predicó el buda Shakyamuni en los ocho años finales de su existencia y representó la culminación de su proyecto pedagógico.⁵ No sólo hemos de ocuparnos de él por su singular profundidad filosófica, sino también por el lugar de ruptura y superación que representó con respecto a las doctrinas anteriores de Shakyamuni, en la medida en que allí se echan por tierra muchas de las enseñanzas provisionales expuestas hasta ese momento (Dragonetti, 1999) y se formulan ideas audaces y copernicanas, como la eternidad de la vida y de la Budeidad; la iluminación como derecho y posibilidad inherente a todos los seres sin excepción; la magnitud sobrecogedora del universo como sistema vital; la relación entre el sujeto humano y la ley o principio universal; la inseparabilidad entre la verdad inmutable y los fenómenos cambiantes, y una visión profunda y transformadora de la “fe” como metodología de transformación espiritual interior, distinta de la que postulan los credos monoteístas.

Además, a tono con lo que plantea Foucault, las ideas del *Sutra del loto* son postuladas como respuesta a la demanda explícita de sus interlocutores, que desean escuchar la conclusión de su mentor no ya, como antes, adecuada a la capacidad relativa de los discípulos, sino, por primera vez, centrada en la voluntad libre e independiente del maestro (Ikeda *et al.*, 2003:725 y sigs.). El *Sutra del loto* ofrece un modelo dialéctico de gran exigencia, que presupone reconocer la individualidad y las diferencias subjetivas entre las personas pero a la vez trascenderlas; alinear la

“intención” del mentor y la de los discípulos en pos de un deseo que resignifica la subjetividad —el deseo de cada uno que se descubre y se asume como “buda”—, y adquiere la magnitud de un compromiso o juramento en el nivel de la acción (Ikeda *et al.*, 2008). Esta posición, además, no es vertical sino de alteridad dialógica: maestro y discípulo comparten el mismo compromiso o responsabilidad hacia la *askesis* y hacia la enseñanza de dicha práctica transformadora, sin apartarse de la realidad conflictiva.

Algunos ejes filosóficos del budismo

A modo de síntesis, intentaremos esbozar algunos conceptos filosóficos que circulan en el *Sutra del loto*, y que podrían, además de explicar el interés actual por el budismo, incluso incentivar nuevos acercamientos.

En primer lugar, desde el *punto de vista metafísico*, la filosofía budista posee claros elementos de religiosidad, pero no postula la idea de Dios (Desyatovskaya, 2009); por lo tanto, no es un sistema teísta. Antes bien, su estructura filosófica excluye lógicamente la noción de un dios perfecto, supremo y distinto del hombre —como el que presentan las tradiciones monoteístas—, y habla en cambio de un principio o ley universal inmanente, que existe y opera en todos los seres. Esta ley abarca la totalidad de los fenómenos, en los cuales, a la vez, se expresa. El Buda es un ser humano común, y el ser humano común puede activar y desplegar su propia naturaleza de Buda (Nichiren, 1273 / 2008:404 y sigs.). En el capítulo 2 del *Sutra del loto*, por ejemplo, se expresa claramente la intención del Buda: “Hacer que todas las personas sean iguales a mí y que no haya distinciones entre ellas y yo” en cuanto a este estado de vida o de conciencia. (Watson, 1993:36).

En segundo término, desde el *punto de vista cosmológico y genealógico*, el universo no es producto de una creación *ex nihilo*: la vida es eterna (*anaditva*), no tiene comienzo ni fin (Tola y Dragonetti, 2003:453), y existe en estado de cambio y transformación incesante, alternando fases de manifestación activa y de latencia (ciclo de nacimiento y muerte) (Ikeda, 2006a). El budismo reconoce todo el universo como una infinita entidad viviente; esta concepción de la vida abarca un sinnúmero de seres animados e inanimados en una miríada de planetas y mundos infinitos (Watson, 1993:145, 171, etc.). Así pues, la vida opera en una compleja red de relaciones simbióticas e interdependientes entre seres diversos, todos dotados de valor y dignidad en la medida en que participan de esa ley o principio universal. Esto da lugar a un modelo de coexistencia solidaria, en el cual ninguna criatura sostiene su existencia en forma aislada de las demás. Si el budismo es humanismo, en tal caso es un “humanismo cósmico”, más que “antropocéntrico” (Ikeda *et al.*, 2003:9).

En tercer lugar, desde el *punto de vista ético*, el budismo no habla de un sistema retributivo impuesto externamente (gracia y castigo), sino que revela una ley de causa

y efecto en el contexto mayor de la vida continua, eterna y sujeta al cambio;⁶ cada sujeto experimenta, en el ciclo interminable de nacimiento y muerte, los efectos de las propias causas que ha generado (Tola y Dragonetti, 2003:460). Las causas “negativas” o “positivas” no están definidas esencialmente por un código de conducta, sino por su grado de alineación con la ley o principio fundamental de la vida; cada causa se neutraliza en razón de expresar su correspondiente efecto. Aunque, desde el punto de vista diacrónico, la manifestación del efecto pueda ser posterior a la generación de la causa, desde el punto de vista lógico ambas instancias son simultáneas e inseparables (Nichiren, 1273? / 2008:438). Lo que se conoce como “karma” no es sino la suma de causas pendientes, la acumulación de acciones físicas, mentales y verbales; el karma, que es dinámico y se modifica en forma constante, puede ser individual, pero también afectar a grupos y comunidades, e incluso a la humanidad en su conjunto (Pérez Esquivel e Ikeda, 2011). Esto define una ética de la responsabilidad y de la superación, en la medida en que el destino (individual y social) es una construcción que depende del propio sujeto.

En cuarto lugar, *desde el punto de vista teleológico*, el objetivo de la práctica budista consiste en el “logro de la iluminación” (Nichiren, 1255 / 2008:3),⁷ que puede definirse ampliamente como la activación progresiva de la naturaleza de Buda innata, en uno mismo y en los semejantes. Mientras que las enseñanzas budistas tempranas negaban el logro de la iluminación a ciertas categorías de personas, en el *Sutra del loto* estas limitaciones desaparecen.⁸ La naturaleza de Buda existe como potencial en todos los seres sin excepción (Ng, 1993) y convive con la pulsión de la “oscuridad primordial”, que se manifiesta en forma de ignorancia o ilusión, y es la causa última del sufrimiento. El sufrimiento —como la felicidad— es inherente a todos los seres de este mundo, y tiene relación directa con el manejo del deseo. Si bien las primeras doctrinas budistas aspiraban a erradicar el deseo para transformar el sufrimiento y planteaban la iluminación como un logro que requería interminables iteraciones por el ciclo de nacimiento y muerte, las claves esenciales del *Sutra del loto* han permitido reformular esta dualidad y plantear, de manera dialéctica, que el deseo mundano contiene en sí mismo la posibilidad de la iluminación (Nichiren, 1272 / 2008:336). Más que negar su condición deseante, el practicante procura neutralizar su propia oscuridad y habilitar los recursos de su Budeidad intrínseca, lo cual permite la elevación y la consumación positiva del deseo en sintonía con la ley o principio último. En el *Sutra del loto*, es interesante notar, se incluye también la condición deseante del propio ser iluminado (el “deseo de los budas”) (Watson, 1993:232).

En quinto lugar, y *desde el punto de vista ontológico*, todas las personas son entidades que participan de esa ley universal y son, a la vez, budas potenciales; lo único que diferencia a un buda de una persona no iluminada es que el primero —sin dejar nunca de ser un “mortal común”—, sostiene exitosamente el laborioso proceso de iluminación con respecto a la ley de la vida, y trabaja sobre la fuerza pulsional de su propia oscuridad intrínseca (Nichiren, 1255 / 2008). Sin embargo, la naturaleza de Buda —que, como potencial, es universal— se expresa de manera distinta e individualizada

en cada sujeto, en función de sus características únicas. Dicho de otro modo, cada persona manifiesta la iluminación con su propia identidad y rasgos individuales, sin incurrir en un abandono de la identidad ni en una despersonalización. El logro de la iluminación, por otra parte, no es un estado terminado sino un proceso que requiere compromiso y asiduidad constantes (Ikeda *et al.*, 2003:397). Por razones de espacio, no he de desarrollar aquí a la doctrina ontológica de las tres verdades postulada por T'ien-t'ai (no sustancialidad, existencia temporal y Camino Medio).

En sexto lugar, desde el *punto de vista axiológico y eudemonológico*, el proceso vital para lograr la iluminación se sostiene en la forma de vida del buda-*bodhisattva*, la persona comprometida con el mundo y con la realidad que, mientras brega por su iluminación personal e incluso mientras la manifiesta, sigue obrando como una persona “de este mundo” y guía a los semejantes a que ellos también se liberen y se esclarezcan. Si se aplican los términos de la ley causal, se ve que la búsqueda del bienestar personal a expensas de la infelicidad ajena o con indiferencia al padecimiento del otro resulta no ya algo indeseable, sino lógicamente inviable. En cambio, la felicidad esencial e inclusiva, que representa desarrollo para uno y para los demás, se define como el valor supremo de la vida. El ser humano común, a través de cultivar la forma de vida del *bodhisattva*, profundiza su empatía, su altruismo y su capacidad de inclusión. Por lo tanto, se habla de una expansión del propio espacio vital interior y exterior.⁹

Esta síntesis, que difícilmente pueda reflejar dos mil quinientos años de desarrollo filosófico, no obstante resume conceptos medulares que circulan en el corpus budista y adquieren máximo relieve en el *Sutra del loto*, y que han dado lugar a una numerosa obra de análisis textual tanto dentro como fuera del ámbito religioso budista.

La vigencia contemporánea del budismo

Hemos mencionado antes una suerte de renacimiento o redescubrimiento del budismo contemporáneo, tanto en países históricamente relacionados con él como en las culturas de Occidente. Quisiéramos ejemplificar este interés en distintos niveles. No hemos de analizar aquí el curioso fenómeno de “lo zen” devenido ícono de consumo cultural *new-age* en las sociedades capitalistas occidentales, ni tampoco examinar la influencia carismática de figuras respetadas como el Dalai Lama, de frecuente aparición pública en relación con la reivindicación de los derechos humanos del pueblo tibetano. En cambio, cabe mencionar las aproximaciones dialógicas de científicos y premios Nobel como Linus Pauling (1995), Joseph Rotblat (2007), Wangari Maathai o Adolfo Pérez Esquivel (2011), por mencionar sólo algunos, cuyo interés en el budismo —específicamente, en la sabiduría del *Sutra del loto*— se basa en examinar sus posibles contribuciones a los procesos de paz y desarrollo humano. O, en años recientes, la creación de numerosos grupos de investigación y conferencias en la comunidad académica, a fin de explorar el potencial del budismo frente a los problemas acuciantes del mundo actual,¹⁰ como así también la difusión de

movimientos de activismo popular que buscan establecer nuevos paradigmas a los problemas contemporáneos a partir del acervo filosófico del budismo.

Asimismo, ha habido, en los últimos años, sugestivas articulaciones de diversas disciplinas con el *Sutra del loto*, o con su escuela más difundida —el budismo Nichiren— o con el pensamiento contemporáneo de referentes budistas como el educador Tsunesaburo Makiguchi o el filósofo Daisaku Ikeda. A título de ejemplo, en el campo de la educación, cito los trabajos de Aubrey y McMorrow en la Universidad de Manchester¹¹, de Hansen en la Universidad de Columbia¹², o el de Bethel, en la Universidad de Iowa¹³; en el terreno del desarme nuclear ha hecho fértiles investigaciones David Krieger, presidente de Nuclear Age Peace Foundation¹⁴, y en materia de políticas de paz y diálogo interreligioso incluyo los trabajos del teólogo Smith-Christopher¹⁵ en la Universidad de Loyola Marymount, y de Glenn Paige, en el Center for Global Nonviolence¹⁶, además del ya mencionado Johan Galtung en el IPRI de Oslo. En el campo de la psicología, Dockett, Dudley-Grant y Bankart¹⁷ han abordado los aportes del pensamiento budista con interesantes resultados, como así también Lou Marinoff¹⁸, con orientación hacia la filosofía práctica. Esta nómina es muy escueta, pero creemos que sirve para ilustrar el interés académico contemporáneo en las aportaciones del budismo.

En este contexto, me permitiré mencionar mi propio trabajo de investigación doctoral sobre las contribuciones de la traducción budista a la traductología contemporánea, a partir de la figura del genial Kumarajiva (344-403), uno de los traductores más brillantes de la historia, al que me referiré más adelante.

Del texto oral a las compilaciones escritas

La India del siglo VI a. C. fue una cultura oral, en la cual no se recurría a la escritura más que en casos excepcionales, y nunca para la transmisión filosófica-religiosa. De hecho, se acepta que el uso extendido de los sistemas de escritura indios comenzó en el reinado de Ashoka (c. 250 a. C.), es decir, casi tres siglos después de los tiempos del buda Shakyamuni. Los *sutras* que hoy conocemos, entonces, son la transcripción de textos orales. En el análisis discursivo de género, se observa que ellos incluyen todos los recursos de la literatura oral mencionados por Walter Ong (1982:33 y sigs.) en su autorizado estudio: al igual que los textos homéricos, los *sutras* abundan en narrativas, imágenes visuales y descripciones detalladas, repeticiones, redundancias, contrastes, alternancia de prosa y verso, dispositivos mnemotécnicos y otros procedimientos estilísticos.

Así como, hoy, la educación moderna se sostiene en competencias relacionadas con la lectoescritura, la cultura india de la Antigüedad se sustentaba en un sistema pedagógico que dependía fuertemente de la memorización. La literatura de la India, tanto védica como budista, fue transmitida oralmente de manera segura y confiable

durante centurias y milenios, de generación en generación, antes de que los textos se fijaran por escrito. Un respeto profundo por el vínculo entre maestro y discípulo, y la íntima convicción de que omitir o alterar tan solo una palabra o frase de un gran mentor podía tener consecuencias irreversibles contribuyeron a preservar de manera intacta los textos sagrados (Kaviratna, 1971).

La fijación de los textos orales de los *sutras* comenzó en el Primer Concilio, realizado inmediatamente tras la muerte del Buda, seguido del Segundo y del Tercer Concilio (en c. 400 a. C. y c. 250 a. C., respectivamente) (SGDB, 2002). A la par de este proceso, el budismo no tardó en formar dos grandes corrientes: el Theravada, que se transmitió mayormente al sudeste asiático y a Sri Lanka, de fuerte tradición monástica y enfocado en la observancia de preceptos; y el Mahayana (“gran Vehículo”), que se propagó en una curva geográfica a Cachemira y Asia central, desde donde penetró en la China (Keown, 2003:348-349). Este país fue el portal que abrió la transmisión budista a Corea, Japón y el resto del mundo. El Mahayana —cuyo epítome quizá sea el *Sutra del loto*— realza la figura del *bodhisattva* comprometido con la salvación del mundo y de los semejantes, y busca la iluminación de las “personas comunes”; dado que promueve la práctica transversal del budismo en el nivel del pueblo, ha encontrado numerosos seguidores en la población laica.

Las primeras traducciones del canon budista

Alrededor del siglo I, ya se mencionan traducciones tempranas de distintos *sutras* al chino,¹⁹ realizadas por monjes peregrinos que desconocían la cultura meta y debieron lidiar con dificultades de inserción social, por ser extranjeros y marginales en una cultura que ofrecía resistencia a una filosofía nueva y foránea (Li, 2006). Este período temprano de la traducción budista se sitúa entre los siglos I y IV de esta era. Si bien en esta etapa no se produjeron versiones de elevada calidad lingüística, en cambio se sentaron las bases del florecimiento posterior y se realizó un valioso trabajo de documentación, legitimación y validación de escrituras y originales (Ikeda, 1993).

Hasta el siglo V, los dos grandes enfoques para traducir el budismo al chino fueron la “traducción simple” (con ciertas semejanzas a la traducción “literal” de Occidente, aunque no en sentido total) y la “traducción sofisticada” (ligeramente comparable a la traducción “libre”) (Chu, 2000). Cuando un sistema de pensamiento se trasvasa a otra psicofera sociocultural, el traductor se encuentra típicamente ante dos dificultades: si adopta un enfoque «simple» y utiliza procedimientos de transliteración, transferencia o préstamo, la pregunta es qué criterios usar para crear neologismos *basados en el lenguaje de origen*, y cómo hacer para que esas traducciones sostenidas en palabras nuevas tengan aceptabilidad cultural y resulten comprensibles; si, en cambio, adopta un enfoque «sofisticado» y aspira a traducir por el sentido, la pregunta es qué procedimiento usar para describir conceptos pertenecientes a un sistema de pensamiento ajeno *con los recursos de la lengua meta*, sabiendo que no habrá

coincidencia rigurosa con las “equivalencias” propuestas y que se correrá el riesgo de introducir deslizamientos conceptuales (Jackson, 1992).

En el caso que nos ocupa, ya sea porque ninguna estrategia limitada podía bastar por sí sola para traducir un sistema filosófico completo como el budismo, o bien porque ninguno de esos primeros traductores disponía de recursos o de comprensión filosófica suficientes, lo cierto es que ni la traducción simple ni la sofisticada permitieron transcribir en chino las múltiples dimensiones de los *sutras* de manera cabal.

Fue Kumarajiva (344-413) —curiosamente, contemporáneo del gran traductor cristiano San Jerónimo (347-420) en Europa, quien tradujo la Biblia al latín— quien superó estas categorías, no a través de adoptar un enfoque híbrido, sino de comprender de manera superadora la naturaleza de la traducción y de leer esencialmente la intención de los textos.

Las traducciones de Kumarajiva

Kumarajiva elevó la traducción budista a la categoría de un arte mayor y creó versiones insuperables, tanto en precisión filosófica como en eficacia comunicacional y exquisitez literaria. En mi trabajo de investigación sobre Kumarajiva, propongo una triple mirada de su vida y de sus logros: 1) como maestro del *Dharma* (o Ley budista); 2) como traductor magistral; y 3) como instructor de traductores, al frente de la renombrada Escuela Estatal de Traducción de Chang-an. En cualquier caso, el fruto de su labor ha generado efectos ininterrumpidos hasta el día de hoy, en campos como el arte, la filosofía, la literatura, el activismo por la paz y la pedagogía de la traducción (Sharma, 2011). Dicho sea de paso, el año próximo (2013), por oportuna coincidencia, se conmemorarán 1600 años de su muerte.

Fruto de un matrimonio mixto y nacido en un reino-oasis de lengua tocharia en medio de la ruta de la Seda, Kumarajiva fue un epítome de interculturalidad y una genuina mente global. A modo de resumen, su grandeza puede atribuirse a los siguientes factores: 1) Sus versiones fueron fieles y precisas, tanto en el tratamiento textual como en la transmisión de la intención y el contenido filosóficos; 2) sus textos rezumaban belleza estilística, musicalidad y vitalidad literaria; 3) su metodología de trabajo le permitió traducir a una velocidad febril y a un ritmo apabullante, aun para los estándares de nuestra época; 4) traducir fue, para Kumarajiva, una “misión” personal más que una “tarea”; la traducción fue su lugar en el mundo y el escenario en el cual construyó su subjetividad; 5) su enfoque de la traducción fue el correlato de su exigente recorrido espiritual como discípulo y practicante budista; 6) su labor traductora se articuló con un proyecto pedagógico innovador que le permitió formar miles de sucesores; 7) tradujo para su tiempo y su cultura meta, pero a la vez supo reflejar el carácter atemporal y universal de los *sutras*, por lo cual sus versiones fueron aceptadas en todas las épocas; 8) en sus estrategias se evidencia una estricta

indagación hermenéutica y una firme ética de la responsabilidad traductora; 9) su lectura esencial del budismo le permitió comprender los textos más allá de su puro valor religioso, y reconocerlos como genuinas fuentes de civilización humanística; 10) su trabajo promovió el florecimiento de la paz, la cultura y el desarrollo humano en todas las sociedades en que fue diseminado.²⁰

A modo de ilustración de esto que señalo, entre el 401 y el 413 —en el corto lapso de doce años y con las limitaciones tecnológicas de la temprana Edad Media—, Kumarajiva tradujo magistralmente 384 volúmenes de *sutras* y tratados, y formó entre mil y tres mil lingüistas especializados (Sharma, 2011).

Aunque se han conservado seis traducciones distintas del *Sutra del loto* al chino, la de Kumarajiva —titulada *Myoho-rence-kyo* o “El Sutra del Loto de la Ley Prodigiosa”— ha sido la base de la transmisión a la China, el Japón y Occidente, y, en términos de su propia producción, por todo lo expuesto se considera asimismo su obra magna.

Por otro lado, a la par de su dominio filosófico, Kumarajiva transformó la lengua china en el proceso de traducir el corpus budista; exploró las tensiones creativas de un idioma completamente distinto y abrió potencialidades y recursos expresivos hasta ese momento desconocidos (Chandra, 2011), de tal forma que las consecuencias y efectos de sus traducciones cambiaron de manera perdurable la literatura china para toda la posteridad. Fue uno de los raros casos en que los chinos, celosos de su lengua y de su cultura, ensalzaron y reconocieron la maestría lingüística de un extranjero lingüista por adopción.

Como aspecto singular, su versión del *Sutra del loto*, además de representar de manera sublime la cosmogonía del mundo budista, tuvo el acierto de reproducir en chino la cadencia y la musicalidad de las lenguas indias, lo cual la volvió no solo un instrumento de estudio doctrinal, sino también la base para la recitación religiosa de millones de practicantes que, hasta el día de hoy, entonan a diario los versos de esta escritura.

En suma, desde el punto de vista de los Estudios de Traducción, la figura de Kumarajiva tiene mucho para enseñarnos sobre la subjetividad y la identidad del traductor, y permite examinar las condiciones que podrían intervenir en la adquisición de la genialidad, en el campo de la traducción experta.

Las rutas del *Sutra del loto*

En verdad, los originales en sánscrito más antiguos que se han hallado en excavaciones arqueológicas datan de épocas posteriores a la traducción de Kumarajiva, y los textos sobre los que este pudo haber trabajado no se han conservado hasta la época actual. De modo que las versiones de Kumarajiva operan como originales. Se sabe, a partir de los comentarios de sus discípulos, que además de traducir del texto de origen que tenía a su disposición —cualquiera haya sido—, tomó

como fuente comparativa la traducción de Dharmaraksha (286), que es la versión china más antigua de la que se tenga conocimiento (Sharma, 2011).

A partir del estudio textual, de la traducción previa de Dharmaraksha y de su propia versión basada en una lectura esencial del *sutra*, Kumarajiva y su equipo de colaboradores completaron en 406 el celebrado texto que, casi simultáneamente, los discípulos y estudiantes de su escuela copiaron y llevaron a sus regiones y países de origen sin pérdida de tiempo. Así pues, la propagación amplia del *Sutra del loto* comenzó en el mismo instante en que Kumarajiva acabó de traducir su texto final.

En la China, esta versión sustentó la floreciente escuela T'ien-t'ai o "escuela del Loto", de la mano del gran sistematizador y exégeta del budismo Zhiyi (538-597), quien reorganizó jerárquicamente el conjunto de *sutras* en torno a cinco períodos y ocho enseñanzas. La escuela del Loto de T'ien-t'ai reconocía el valor relativo de todos los *sutras*, como enseñanzas preparatorias o conducentes a los principios finales establecidos en el *Sutra del loto*, y proponía una práctica correcta en esencia, pero difícil de mantener para la mayoría de las personas. Sin embargo, su trabajo teórico y sus obras fueron fundamentales para esclarecer las claves del *Sutra del loto* en los siglos sucesivos.²¹

El budismo Mahayana se propagó de la China a Corea, y de aquí al Japón. Los primeros registros históricos oficiales de esta penetración datan de la primera mitad del siglo VI (c. 522), cuando el rey Seong de Paekche (Corea) envió una misión de propagación religiosa al archipiélago. En los tres siglos siguientes, fueron llegando al territorio japonés diversas corrientes budistas —basadas en sendas escrituras—, que proliferaron a costa de encendidas disputas teóricas y de sucesivas mixturas y fusiones. En el Japón, además, hubo una compleja interacción entre las escuelas budistas establecidas y el poder político (tanto la aristocracia imperial como, luego, las regencias o sogunatos militares), convivencia que si bien contribuyó al fortalecimiento y al patronazgo de determinadas corrientes, también dio lugar a sincretismos y transacciones que afectaron la integridad doctrinal y pusieron en segundo plano el espíritu fundacional de esta filosofía.

Así, por ejemplo, la escuela Tendai japonesa, que en el siglo VIII representaba vigorosamente las ideas y la fe en el *Sutra del loto*, a fines del siglo IX ya aparecía fusionada con corrientes de esoterismo introducidas por Kukai, de la escuela Shingon (Kasulis, 1998), que oscurecieron los ejes filosóficos más valiosos del *sutra* —como el potencial universal de la iluminación—, en favor de ritos, *mudras* y prácticas. Estos contribuyeron, indirectamente, a alejar la "ley" de las personas comunes y a reforzar la dependencia del creyente con respecto a la figura sacerdotal.

La investigación documental de Nichiren

El resurgimiento del *Sutra del loto* en el Japón se asocia con la investigación documental de Nichiren (1222-1282), quien propuso un retorno a los principios primordiales del budismo y creó la escuela Hokke (Hokkekyo es el nombre que recibe el *Sutra del loto* en el Japón) en un período de la historia japonesa signado por los regímenes autoritarios militares, intensos desastres naturales que diezmaron la población, y la amenaza política de una temida invasión mongola. Nichiren fue un monje de reconocida erudición en el budismo, cuyos tratados y obra escrita contienen un acervo enciclopédico de citas y referencias documentales, no sólo a los *sutras*, sino a los tratados, comentarios, y textos no budistas que compendian el saber de su época.

Hombre ajeno a las intrigas palaciegas, expresó sus conclusiones en términos que pusieron en evidencia la endeblez filosófica de muchas figuras del clero cercanas al poder, lo cual le valió la enemistad de sacerdotes influyentes de su tiempo. Nichiren fue, en el contexto de Foucault, un *parrhesiastés*, una figura de extraña integridad en un período violento, que enunció la verdad poniendo su propia vida en peligro, muy a tono con la propia posición discursiva del *Sutra del loto* dentro del corpus budista y, según propone Karashima (2001), también a tono con los discípulos que compilaron y consolidaron el texto del *Sutra del loto* tras la muerte del Buda. Nichiren defendió la concepción del sujeto expresada en el *Sutra del loto* a expensas de sufrir una decapitación fallida y dos exilios severos como prisionero de conciencia, pero no aceptó ningún intento de ser silenciado, ni por las amenazas de la persecución armada ni por las prebendas de reconocimiento y patronazgo que le ofreció en vano el gobierno, a cambio de que depusiera sus denuncias (Ikeda *et al.*, 2003).

La lectura aislada de algunos de sus escritos, fuera de su marco teórico conceptual, llevó a algunos académicos a asociar a Nichiren con posiciones nacionalistas o radicales que no se sostienen en un estudio sistemático y profundo de su obra (Kodera, 1979). Estas opiniones, que parecieron teñir durante varias décadas la percepción generalizada sobre el budismo Nichiren, han dado paso a nuevos estudios más exhaustivos sobre su obra y su figura, posibilitados por la traducción de sus escritos a otros idiomas. Hoy, los valores del budismo Nichiren están siendo reexaminados en el contexto de su contienda por restaurar los valores espirituales y la dialógica del budismo en una época de barbarie y confusión espiritual.

Nichiren analizó macro y microtextualmente las traducciones del *Sutra del loto* al chino disponibles en su época, incluso contrastándolas con textos sánscritos, y coincidió en señalar la traducción de Kumarajiva como el texto más autorizado y de mayor calidad, en el cual basó su propia escuela religiosa. De hecho, los escritos de Nichiren son una de las fuentes documentales más valiosas para el estudio interpretativo del *Sutra del loto*, además de contener numerosas referencias de gran valor traductológico.

Hoy en día, los escritos de Nichiren han sido traducidos al inglés, alemán, italiano y español. La versión en nuestra lengua, *Los escritos de Nichiren Daishonin* (2008), cuenta con una edición de la Editorial Herder y con otra de la Soka Gakkai. Es un volumen monumental de 1300 páginas, que representa aproximadamente la mitad de las obras completas de Nichiren, y ha insumido largos años de labor y revisión traductológica, con supervisión del doctor Carlos Rubio de la Universidad Complutense de Madrid. Como dato de interés, cabe mencionar que el suplemento literario “Babelia” del diario *El País* ha incluido esta obra en su encuesta anual sobre los diez libros más valiosos publicados en español en 2008²².

Corpus extendido en lenguas occidentales y en español

Volviendo al *Sutra del loto*, este comenzó a ser traducido a lenguas occidentales a partir del siglo XIX. La primera versión fue la de Eugène Burnouf, *Le Lotus de la Bonne Loi: Traduit du sanskrit, accompagné d'un commentaire et de vingt et un mémoires relatifs au Bouddhisme* (París: Imprimerie Nationale, 1852); años después, Hendrik Kern dio a conocer, en 1884, su versión en inglés, *Saddharma Pundarika or the Lotus of the True Law* (Oxford: Clarendon Press). Desde entonces, se han publicado numerosos textos. Las versiones más notables son la de Burton Watson, *The Lotus Sutra* (Nueva York: Columbia University Press, 1993) y la de Tsugunari Kubo y Akira Yuyama, *The Lotus Sutra*, cotejada con el manuscrito de Kashgar (Berkeley: Numata Center for Buddhist Translation and Research, 2007), aunque también cabe mencionar las de Leon Hurvitz (1976) y Gene Reeves (2008). Margareta von Borsig ha preparado una traducción al alemán en 2009, y, en español, Fernando Tola y Carmen Dragonetti han llevado a cabo una versión directa del sánscrito, *Sutra del Loto de la Verdadera Doctrina: Saddharmapundarika Sutra* (Colegio de México, 1999).

En los últimos años, se ha publicado una obra interpretativa de enorme valor para el análisis del *Sutra del loto*, con una amplia recepción tanto en los círculos académicos como en la comunidad de practicantes. Se la ha traducido al inglés como *The Wisdom of the Lotus Sutra: A Discussion* y, en español, como *La sabiduría del “Sutra del loto”: Diálogo sobre la religión en el siglo XXI—*, y compila en sus casi mil páginas cinco años de intercambios entre el filósofo Daisaku Ikeda y tres investigadores en estudios budistas [K. Saito, H. Suda y T. Endo]. La obra se publicó en España en cuatro volúmenes (Madrid: Ediciones Civilización Global, 2008), y también ha sido editada en América Latina, en fascículos coleccionables. Por su parte, los investigadores Fernando Tola y Carmen Dragonetti han publicado autorizados comentarios sobre el *Sutra del loto*, citados en la bibliografía, que incluyen un análisis del cambio y el conflicto a partir de los ejes filosóficos de esta escritura.

Los numerosos intercambios que ha publicado Daisaku Ikeda con académicos y figuras culturales de Occidente permiten conocer el acervo filosófico del *Sutra del loto* en torno a los problemas de la sociedad contemporánea y en relación con hechos muy

cercanos de la historia. Además de sus difundidos libros con Arnold Toynbee, Linus Pauling, Johan Galtung, Elise Boulding, Harvey Cox, Joseph Rotblat, René Huyghe, Mijaíl Gorbachov o Bryan Wilson entre muchos otros, hay cuatro intercambios con figuras de América Latina: su diálogo con el brasileño Austregésilo de Athayde²³ repasa, entre otros temas, el papel de las letras y los medios en la construcción de las democracias, y la ética budista de la comunicación; sus conversaciones con el académico cubano Cintio Vitier²⁴ son un sorprendente recorrido por la vida de José Martí, el espíritu poético y la búsqueda de nuevos paradigmas de heroísmo espiritual para el siglo XXI; su volumen de diálogos con el ex presidente chileno Patricio Aylwin²⁵ analiza la resistencia civil no violenta y la lucha popular por la restauración de las democracias; por último, el muy esperado diálogo con el premio Nobel Adolfo Pérez Esquivel aborda el papel de las mujeres en los movimientos de paz, y la importancia de valores espirituales como la esperanza, el coraje y la sabiduría popular, frente a los peligros de la globalización, la concentración del poder y la destrucción de la memoria histórica en América Latina. Este tipo de intercambios abre ricas posibilidades de convergencia entre la producción intelectual postcolonial y el pensamiento budista, cuya repercusión posiblemente empiece a apreciarse sólo en las décadas próximas.

El caso de la SGI

De la mano de la labor de intercambio que viene llevando a cabo Daisaku Ikeda en los últimos cincuenta años, es menester conceder a la Soka Gakkai Internacional (SGI) buena parte del crédito por la difusión masiva que han alcanzado en Occidente el budismo, la filosofía religiosa de Nichiren y el *Sutra del loto* en el nivel ciudadano. Sus doce millones de miembros llevan a cabo actividades en 192 países y territorios del mundo, y en América Latina y Central —regiones sin tradición ancestral budista—, la SGI nuclea a unos 250 mil practicantes activos²⁶.

Una característica saliente del movimiento de la SGI es que, mientras realiza una práctica budista asidua y tradicional —sus miembros recitan diariamente los dos capítulos más importantes del *Sutra del loto* y el mantra *Nam-myoho-renge-kyo*, título del *sutra* que condensa sus principios—, al mismo tiempo implementa una articulación fluida con el pensamiento contemporáneo, sin imponer estilos de vida restrictivos a sus practicantes. En algunas áreas, ha logrado una cooperación muy visible con agencias y organismos internacionales, sobre todo en la creación de la cultura de paz; el empoderamiento del pueblo; la abolición de las armas nucleares; la reforma y el fortalecimiento de las Naciones Unidas; el respeto a la diversidad y las minorías; y la promoción del intercambio cultural.²⁷

La SGI ha sido objeto de intensa atención y de controvertidos análisis en la última mitad de siglo. Posiblemente a tono con la posición de Nichiren en siglo XIII, la Soka Gakkai tuvo desde el inicio un discurso confrontador ante el militarismo japonés y crítico hacia la política de invasión a los demás países asiáticos, que la situó en un lugar periférico en su propia sociedad de origen.

Por su postura antibélica y sus denuncias contra el sistema educativo imperialista, el gobierno clausuró el boletín de la institución durante la segunda guerra mundial y encarceló a su fundador, Tsunesaburo Makiguchi (1873-1944) y a su segundo presidente Josei Toda (1900-1958), ambos educadores. El primero murió en la cárcel en 1944; sus cartas desde la prisión son un testimonio directo de su postura ideológica y espiritual.²⁸ El segundo recuperó la libertad en frágil estado de salud y dedicó el resto de su vida a restablecer el humanismo derivado del *Sutra del loto* en una sociedad devastada por la guerra. En contraste con la cobertura que recibe la Soka Gakkai de parte de la prensa sensacionalista del Japón, su actual presidente honorario, Daisaku Ikeda goza de inmenso prestigio en Occidente y, sobre todo, en las naciones asiáticas que han padecido la brutalidad del nacionalismo japonés. Ha recibido 324 doctorados y profesorado *honoris causa* de instituciones tan diversas como la Universidad de Denver y la Universidad Estatal de Moscú; la Universidad de la Reina en Belfast y la Universidad de Buenos Aires; la Universidad de Bolonia y la Academia China de Ciencias Sociales, lo cual podría ilustrar, en cierta manera, las expectativas que está generando el budismo en la comunidad universitaria en una época de profunda crisis humana y espiritual.²⁹

Varios investigadores de Occidente han emprendido análisis institucionales sobre la SGI. Quien tenga interés en profundizar en este estudio podrá examinar trabajos académicos como: *Encountering the Dharma: Daisaku Ikeda, Soka Gakkai, and the Globalization of Buddhist Humanism*, de Richard Hughes Seager (The University of California Press, 2006); *Global Citizens: The Soka Gakkai Buddhist Movement in the World*, editado por David Machacek y Bryan R. Wilson (Oxford University Press, 2001); *The International Expansion of a Modern Buddhist Movement: The Soka Gakkai in Southeast Asia and Australia*, de Daniel A. Metraux (University Press of America, 2001); *Soka Gakkai in America--Accommodation and Conversion*, de Phillip Hammond and David Machacek (Oxford University Press, 1999); y *A Time to Chant--The Soka Gakkai Buddhists in Britain*, de Bryan Wilson y Karel Dobbelaere (Oxford University Press, 1994/ The Clarendon Press, 1998).

De estos análisis sobre el movimiento laico de la SGI se desprenden algunas características: a) un abordaje “vital” de la práctica religiosa, más orientado a la puesta en acción que a la contemplación teórica; b) un marcado empoderamiento de los jóvenes y de las mujeres, a quienes se asignan espacios de liderazgo, libertad y confianza que confrontan la distribución general de poder en la sociedad; c) un perfil de elevada participación y compromiso ciudadano; d) una apertura al intercambio dialógico e interreligioso, en el marco de una “competencia humanística” y contributiva; e) una política de tolerancia hacia la diversidad cultural, étnica, política o sexual de sus miembros individuales; f) una *weltanschauung* proactiva y asertiva en cuanto al lugar del sujeto en el mundo, derivada de la confianza en las posibilidades de cambio individual; g) procesos institucionales de inserción y adaptación intercultural, sujetos a las tensiones de una organización altamente estructurada y en proceso de

cambio, que incorpora nuevos miembros en forma constante mientras busca establecer una identidad budista en el marco de las idiosincrasias locales.

Estudiar la imbricación entre estas características institucionales y los enunciados textuales y discursivos que sostienen el movimiento laico de la SGI no es tarea sencilla para el observador externo; entre otras cosas, por el espesor del corpus que manejan a diario los practicantes, y que consta de: a) escrituras milenarias como el *Sutra del loto*, acompañadas de b) exégesis antiguas y contemporáneas; c) escritos budistas medievales de maestros como Nichiren, T'ien-t'ai, Dengyo y Miao-lo; d) biografías de Gautama; e) textos organizativos y de divulgación y f) la ensayística moderna de maestros y pensadores como Ikeda, que incluye intercambios interdisciplinarios como los que ya he citado.

El tratamiento de la asimilación filosófica en el seno de un movimiento popular requiere un detallado análisis que supera las limitaciones de este artículo. Así y todo, cabe preguntarse, a modo de planteo proyectivo, algunas cuestiones grávidas de significación:

- a) ¿De qué manera el “logro de la iluminación o Budeidad” se expresa en la construcción de subjetividades para los practicantes budistas contemporáneos?
- b) ¿Qué transformaciones vitales o psicológicas acompañan la incorporación de creencias e ideas filosóficas como las que señalamos en la primera parte del artículo?
- c) ¿Qué significa “ser budista” y “vivir como budista” en la América latina del siglo XXI?
- d) ¿Qué procedimientos y “tecnologías del yo” permiten sostener exitosamente una *askesis* como la que propone el *Sutra del loto* en una sociedad que parece alienada con respecto al cultivo de la espiritualidad?
- e) ¿Qué desafíos tiene por delante la comunidad budista latinoamericana a la hora de transcribir y comunicar sus ideas en una sociedad que desconoce su marco teórico? ¿Son útiles los textos disponibles para trasvasar y explicar nociones filosóficas nuevas? ¿Qué aspectos de la comunicación filosófica se mantienen intactos a través de las épocas y qué escenarios cambiantes exigen explorar y crear nuevos dispositivos?

Conclusión

Creemos que, de la mano de los estudios interculturales y de la traducción, en las décadas próximas será posible observar más de cerca el desarrollo de movimientos locales filosófico-religiosos como el de la SGI, sobre todo en su fermento dialógico con las culturas originarias y el *ethos* de América latina. El budismo ha demostrado una tradición de pacifismo absoluto en sus dos mil quinientos años de historia, y ha sido el disparador de numerosas expresiones culturales en todo el mundo. Si, como enseña la investigación historiográfica, el *Sutra del loto* ha sido el vector de ese florecimiento, enaltecido por un traductor genial como Kumarajiva y por un maestro humanista

descollante como Nichiren, entonces será de enorme interés observar qué nuevos paradigmas de integración y de simbiosis podrían producirse en América latina en las décadas próximas, a partir de la lúcida inseminación filosófica de pensadores budistas como Daisaku Ikeda y de una nueva generación de activistas cuya *askesis* responda a la demanda espiritual de la región y de la época. En ello anida no solo una gran expectativa académica, sino fundamentalmente la esperanza de fortalecer y empoderar a nuestros pueblos, mediante una creatividad filosófica que se traduzca en el despliegue de nuestros infinitos recursos latentes.

NOTAS

- ¹ La relación entre la *askesis* planteada por Foucault y el budismo es de enorme interés; en efecto, el budismo es una forma de *askesis*, no a la sazón de los estoicos ni de los cristianos, pero sí en el contexto del “dominio de la propia vida” y de la construcción de la identidad, la conciencia del “yo verdadero”, por sobre el “yo inferior”. En palabras de Foucault, “*askesis* means [...] mastery over oneself, not through the renunciation of reality, but through the acquisition and assimilation of truth” (1997:238). La suya, en esto, es una línea de pensamiento decididamente “budista” y afín con el pensamiento del *Sutra del loto*.
- ² Johann Galtung, fundador del International Peace Research Institute de Oslo, es uno de los que propuso un análisis de las estructuras religiosas en relación con la subjetividad, la violencia estructural y el aporte de las religiones a los procesos de guerra y de paz. Véase, en la bibliografía, su conferencia en la conferencia “The Contribution by Religions to the Culture of Peace” organizada por la UNESCO en Barcelona, España, en diciembre de 1994.
<http://unesdoc.unesco.org/images/0011/001134/113455eo.pdf>. [Fecha de acceso: enero de 2012.]
- ³ Si bien no hay coincidencia exacta entre las fuentes con respecto a las fechas de Siddharta Gautama — fundador histórico del budismo—, en general se sitúa su muerte a los ochenta años, entre el 520 y el 489 a. C. Esto significa que el budismo coincidió cronológicamente con la filosofía presocrática de Tales y se anticipó a la filosofía clásica griega de Sócrates (quien nació en 470 a. C.)
- ⁴ La persona a quien suele llamarse “el Buda”, fundador histórico del budismo, fue Siddhartha Gautama, inicialmente heredero de un pequeño reino de la India, luego conocido como Sakyamuni o Shakyamuni: el “sabio o asceta de los shakyas”. Gautama, Siddharta, Shakyamuni o el Buda son expresiones sinónimas.
- ⁵ Dado que el budismo es una filosofía de vida que implica una asimilación vital e integral de los textos a través de la propia experiencia (lo que, en términos de Bourdieu, equivaldría a un capital cultural incorporado), puede pensarse como un proceso educativo que involucra niveles progresivos de adquisición y desarrollo. En este sentido esencial, los budas son maestros del pueblo.
- ⁶ El título completo del *Sutra del loto* es “*Sutra del loto de la Ley prodigiosa*”; la flor del loto el símbolo de la ley de causa y efecto, porque da flor y semilla al mismo tiempo.
- ⁷ El capítulo 16 del *Sutra del loto* —que, en opinión del gran maestro Chih-i, contiene el corazón de la enseñanza esencial de todo el texto— concluye expresando el deseo intenso del Buda: “Mi pensamiento constante es cómo hacer para que los seres vivos accedan al Camino insuperable y adquieran rápidamente el cuerpo de un buda” [Watson: 1993: 232]. Esta última frase alude a la manifestación plena de la Budeidad por parte de todas las personas. La traducción de la cita es mía.
- ⁸ La base doctrinal de esta proposición se encuentra en el capítulo 2, en el principio de la sustitución de los “tres vehículos” por el “vehículo único”.
- ⁹ El ideal del *bodhisattva*, que distingue toda la corriente del budismo Mahayana, alcanza su epítome en el *Sutra del loto*, especialmente en los capítulos que van del 15 al 22, cuando se expone la figura emblemática de los “*Bodhisattvas* de la Tierra”.

-
- ¹⁰ Existen centros y grupos de investigación budista en la Universidad de California en Berkeley [<http://buddhiststudies.berkeley.edu/>], en la Universidad de Illinois [<https://netfiles.uiuc.edu/ro/www/BuddhismStudyGroup/>], en la Universidad de Heidelberg [<http://www.asia-europe.uni-heidelberg.de/en/research/cluster-professorships/buddhist-studies.html>], en la Universidad de Virginia [http://pages.shanti.virginia.edu/Buddhist_Studies_Gr/] e instituciones como el Instituto de Manuscritos Orientales de la Academia Rusia de Ciencias [<http://www.ivran.ru/home-en?Itemid=81>] dedicados a la investigación textual arqueológica y temática, y el IRIAB, International Research Institute for Advanced Buddhology de la Soka University en Tokio, por citar solo algunos pocos ejemplos.
- ¹¹ Aubrey, Adele y McMorrow, Julia (2010): “How Could We Model Enquiry-Based Learning? Functional and Values-Based Perspectives on Student-Centred Education”, Centre for Excellence in Enquiry-Based Learning (CEEEL), Manchester: University of Manchester.
- ¹² Hansen, David T. (2007): *Ethical Visions of Education*, Nueva York: Teachers College Press, Columbia University.
- ¹³ Bethel, David (1973): *Makiguchi, The Value Creator*, Nueva York: Weatherhill.
- ¹⁴ Krieger, D. e Ikeda, D. (2002), *Choose Hope*, Santa Monica: Middleway Press.
- ¹⁵ Smith-Christopher (2007): *Subverting Hatred: The Challenge of Non Violence in Religious Traditions*, Nueva York, Orbis.
- ¹⁶ Paige, Glenn (2001): *To Nonviolent Political Science from Seasons of Violence*, Honolulu: Center for Global Nonviolence.
- ¹⁷ Dockett, K., Dudley-Grant, R. y Bankart, P. (2003): *Psychology and Buddhism*, Nueva York: Kluwer Academic Publishers.
- ¹⁸ En especial, un interesante trabajo de articulación es el de Marinoff, Lou (2003): “Overcoming suffering in life”, en *The Journal of Oriental Studies*, vol. 13, págs. 143-159.
- ¹⁹ Mientras que, para algunos, la primera traducción de un *sutra* al chino fue la de Kashyapa Matanga (67 d. C.), otros mencionan la de An Shigao o Parthamasiris (168), un príncipe de Persia que se convirtió al budismo.
- ²⁰ Sintetizado de Tizzano Fernández, Paula (2011): *Kumarajiva: La visibilidad de la misión*, investigación presentada en el programa de Máster Interuniversitario en Investigación en Traducción e Interpretación, Universitat Jaume I, Castellón, España. Mucho más autorizadas, por supuesto, son las conclusiones de eruditos como Enichi Ocho, Katsuhisa Yamada, Yang Lu, Daisaku Ikeda, Lokesh Chandra y otros investigadores en los que se basa mi tesis.
- ²¹ Para el que tenga interés en la filosofía de Chih-i o Zhiyi, puede resultar de interés la lectura de Ng, Yu-Kwan (1993): *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*, Honolulu: University of Hawai Press, y el artículo de Ziporyn, Brook (2009): «The Deluded Mind as World and Truth – Epistemological Implications of Tiantai Doctrine and Praxis», en Edelglass, W. y Garfield, J. (eds.), *Buddhist Philosophy - Essential Readings*, Oxford: Oxford University Press.
- ²² Selección de Jesús Ferrero, en el suplemento cultural “Babelia” de *El País*, disponible en: http://www.elpais.com/elpaismedia/babelia/media/200812/27/estasesmana/20081227elpbabes_e_2_Pes_PDF.pdf. [Fecha de acceso: 2 de abril de 2012.]
- ²³ Athayde, A. e Ikeda, D. (2009): *Human Rights in the Twenty-First Century*, Londres: I.B.Tauris. Hay edición en portugués.
- ²⁴ Vitier, C. e Ikeda, D. (2001): *Diálogo sobre José Martí, el Apóstol de Cuba*, La Habana: Centro de Estudios Marianos.
- ²⁵ Aylwin, P. y D. Ikeda (1999): *La Alborada del Pacífico*, Santiago: Universidad Miguel de Cervantes.
- ²⁶ A noviembre de 2011. Datos proporcionados por la SGI, disponibles en <<http://www.sgi.org/about-us/sgi-facts/sgi-membership.html>>. La autora de este artículo, traductora especializada en el budismo, en la filosofía de Nichiren y en la obra de Ikeda desde hace treinta años, es doctoranda en Estudios de Traducción por la Universitat Jaume I, profesora de Traducción en el programa de

Máster Oficial de la Universidad de Alicante, y psicóloga clínica e institucional por la Universidad de Buenos Aires.

- ²⁷ Véanse, a modo de ejemplo: Carta Orgánica de la SGI, <<http://www.sgi.org/es/base-de-datos/materiales-de-introduccion/carta-organica-de-la-sgi.html>>; la exhibición “De una cultura de violencia a una cultura de paz: hacia la transformación del espíritu humano”, presentada en la sede de las Naciones Unidas en Ginebra <http://www.sgi.org/es/base-de-datos/materiales-de-ong/paz-y-desarme/exposicion-de-una-cultura-de-violencia-a-una-cultura-de-paz-contenido.html>; la exposición “Semillas del cambio: La Carta de la Tierra y el potencial humano”, presentada en la Cumbre Mundial sobre Desarrollo Sostenible de Johannesburgo, Sudáfrica, en 2002; el cortometraje “A Quiet Revolution”, narrado por Meryl Streep, patrocinado por la SGI y producido por el Consejo de la Tierra, el PNUD y el PNUMA <<http://www.sgi.org/es/base-de-datos/materiales-de-ong/desarrollo-sostenible/una-revolucion-silenciosa.html>>; la muestra “Armas nucleares: Una amenaza para nuestro mundo”, presentada por primera vez en la sede de las Naciones Unidas en Nueva York en 1982; y el “Informe de actividades de ONG – Soka Gakkai Internacional 2011” <http://www.sgi.org/es/assets/pdf/Informe-de-Actividades-2011.pdf>. [Fecha de acceso: 2 de abril de 2011.]
- ²⁸ Véanse, traducidas al inglés, sus cartas del 23/10/43, 17/12/43 y 13/10/44 (un mes antes de morir), en <http://www.tmakiguchi.org/resources/letters>.
- ²⁹ Sesenta títulos académicos honoríficos corresponden a universidades de América Latina y Central, sin contar a Puerto Rico. Véase <<http://www.daisakuikeda.org/sub/resources/records/degree/by-date-order.html>>.

Referencias

- CHANDRA, Lokesh (2011). «Prologue». En Sharma, Nirmala. (ed.): *Kumarajiva: The transcreator of Buddhist Chinese diction*. Nueva Delhi: Niyogi Books.
- CHU, C. Y. (2000). «Translation Theories in Chinese Translations of Buddhist Text». En Beeby, Alison et al.: *Investigating Translation*. Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.
- DESYATOVSKAYA, VOROBYOVA, M. (2009). «"The Lotus Sutra and Some Problems of Modern Culture"». En *The Journal of Oriental Studies*. 19:130-135.
- DRAGONETTI, C. Y TOLA, F., (1999). «El conflicto del cambio en el Sutra del loto: La reacción Hinayanista». En *Ilu. Revista de Ciencias de las Religiones*. 4. 303-326.
- FOUCAULT, M. (1997). *Ethics: Subjectivity and Truth*. otros, trad. Robert Hurley y. Nueva York: New Press.
- GALTUNG, J. (1994). «Religions: Hard and Soft». Actas de *The Contribution by Religion to the Culture of Peace*. Barcelona: UNESCO.
- GRAYLING, A. C. (ed.) (1995). *Philosophy: A Guide through the Subject*. Oxford: Oxford University Press.
- IKEDA, D. (1993). *El budismo chino*. Tizzano, trad. P. Buenos Aires: Emecé Editores.
- , D. (2006a). *Develando los misterios del nacimiento y la muerte*. Tizzano, trad. P. Buenos Aires: Emecé Editores.
- , D. (2006b). *El Buda viviente*. Tizzano, trad. P. Buenos Aires: Emecé Editores.
- IKEDA et al. , (2003). *The Wisdom of the Lotus Sutra: A Discussion*. Santa Monica: World Tribune Press.
- , (2008). *La sabiduría del Sutra del loto: Diálogo sobre la religión en el siglo xxi*. Madrid: Ediciones Civilización Global.
- JACKSON, R. (1992). «Equiparación de conceptos. Las tendencias deconstructiva y fundacionalista en el pensamiento budista». En *Revista de Estudios Budistas*. 3:abril-setiembre 1992.
- KARASHIMA, S. (2001). «Who Composed the Lotus Sutra?». En *The Annual Report of the International Research Institute for Advanced Buddhology*. 4:

- KASULIS, T. (1998). «Japanese Philosophy». En Craig, E. (ed.), *Routledge Encyclopedia of Philosophy*. Londres: Routledge.
- KAVIRATNA, H. (1971). «Unbroken Chain of Oral Tradition». En *Sunrise*. November 1971:
- KEOWN, D. (2003). *Oxford Dictionary of Buddhism*. Oxford: Oxford University Press.
- KODERA, T. J. (1979). «Nichiren and His Nationalistic Eschatology». En *Religious Studies*. 15:1.
- LI, Xia (2006). «Institutionalising Buddhism: The role of the translator in Chinese society». En Ferreira Duarte, J. et al., *Translation Studies in the interface of disciplines*. Amsterdam: John Benjamins.
- LIPMAN, M. (1991). *Thinking in Education*. Cambridge: Cambridge University Press.
- MCGUSHIN, E. (2007). *Foucault's Askesis, An Introduction to the Philosophical Life*. Evanston: Northwestern University Press.
- NAKAMURA, H. (1987). *Indian Buddhism: A Survey with Bibliographical notes*. Nueva Delhi: Motilal Banarsidass.
- NG, Y. K. (1993). *T'ien-t'ai Buddhism and Early Madhyamika*. Honolulu: University of Hawai Press.
- NICHIREN, (1255 / 2008). «El logro de la Budeidad en esta existencia». En *Los escritos de Nichiren Daishonin*. otros, trad. P. Tizzano y. Madrid: Editorial Herder.
- NICHIREN, (1272 / 2008). «Los deseos mundanos son la iluminación». En *Los escritos de Nichiren Daishonin*. otros, trad. P. Tizzano y. Madrid: Herder.
- NICHIREN, (1273 / 2008). «El verdadero aspecto de todos los fenómenos». En *Los escritos de Nichiren Daishonin*. otros, trad. P. Tizzano y. Madrid: Editorial Herder.
- NICHIREN, (1273? / 2008). «La entidad de la Ley Mística». En *Los escritos de Nichiren Daishonin*. otros, trad. P. Tizzano y. Madrid: Editorial Herder.
- ONG, W. (1982). *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*. Londres y Nueva York: Routledge.
- PAULING, L. y D. IKEDA, (1995). *En busca de la paz*. Tizzano, trad. P. Buenos Aires: Emecé Editores.
- PÉREZ ESQUIVEL, A. y D. IKEDA, (2011). *La fuerza de la esperanza*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- ROTBLAT, J. y D. IKEDA, (2007). *A Quest for Global Peace*. Londres: I. B. Tauris.
- The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism* (2002). Tokio: Soka Gakkai.
- SHARMA, N. (2011). «Life and works of Kumarajiva». En Sharma, Nirmala (ed.): *Kumarajiva, transcreator of Buddhist Chinese diction*. New Delhi: Niyogi Books.
- TOLA, F. y C. DRAGONETTI, (2003). «La concepción budista del universo: causalidad e infinitud». En *Polis, Revista de la Universidad Bolivariana*. 2:6. 453-487.
- WATSON, B. (tr.) (1993). *The Lotus Sutra*. New York: Columbia University Press.