

UNIVERSITAT JAUME I
MÁSTER UNIVERSITARIO EN INVESTIGACIÓN
EN TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN

Kumarajiva: La visibilidad de la misión

Trabajo Final de Máster

e

Presentado por

PAULA TIZZANO FERNÁNDEZ

Bajo la dirección de la

DRA. MARÍA CALZADA PÉREZ

Universitat Jaume I

Departamento de Traducción y Comunicación

Buenos Aires y Castellón, 30 de setiembre de 2011

ÍNDICE

Índice.....	1
PRÓLOGO.....	5
INTRODUCCIÓN.....	9
Justificación	9
Presentación y estructura	9
La necesidad de una compilación biográfica en español.....	10
Kumarajiva como objeto de estudio	11
Kumarajiva como traductor ideológico	13
Kumarajiva como traductor literario	15
Kumarajiva como maestro de traducción	16
Aspectos metodológicos.....	17
Escollos epistemológicos.....	17
Metodología de trabajo.....	18
Las fuentes biográficas	21
La historiografía en los estudios comparativos contemporáneos	27
Entorno geográfico, político y cultural de Kumarajiva.....	28
Encaadre geográfico.....	28
La Ruta de la Seda.....	28
La situación política y los reinos vecinos.....	30
La lengua tocharia	33
PARTE 1: UNA VIDA EXTRAORDINARIA: KUMARAJIVA	35
Años de formación.....	35
Un padre en busca de iluminación.....	35
Una madre independiente	37
Una eclosión de vida	40

El itinerario de un joven sabio.....	42
El encuentro con Suryasoma: maestro y camarada	49
El regreso a Kucha.....	52
Años de cautiverio	56
Reyes ambiciosos, militares advenedizos.....	56
Barbarie y cautiverio en Liang-chou	59
La metamorfosis de las cebollas en flores.....	63
Años de traducción	65
Liberación y amplios horizontes.....	65
De mujeres y agujas.....	66
Producción y enseñanza	68
La muerte y después	70
PARTE 2 – UNA OBRA EXTRAORDINARIA: LAS VERSIONES	74
Una introducción en perspectiva.....	74
La visibilidad de Kumarajiva en su época.....	74
¿Son «chinas» las teorías chinas sobre la traducción?	76
La época temprana.....	77
Los primeros traductores budistas al chino	77
Traducciones «simples» y «sofisticadas».....	81
Teorías chinas de la traducción II: «Equiparar el significado»	84
El peligro de los deslizamientos conceptuales	85
Tao-an y Hui-yuan: editores, críticos y «traductólogos»	87
La época dorada de Kumarajiva	91
Las premisas lingüísticas de Kumarajiva	91
Un triple enfoque de Kumarajiva	93
¿Qué es el genio?.....	97
El genio de Kumarajiva y los estudios cognitivos actuales.....	99
Mecenazgo y protección cultural desde la perspectiva del siglo XXI	100

La traducción de Kumarajiva como transcreación de la lengua meta	101
La traducción de Kumarajiva como organización conceptual del budismo	104
Los sutras	106
El <i>Sutra del loto</i> como texto de origen	106
La traducción del <i>Sutra del loto</i> y sus efectos en la cultura	108
Los sutras desde un punto de vista hermenéutico	110
Una ideología de la fidelidad	111
CONCLUSIÓN	113
REFERENCIAS	115

*

SEPARATA

Glosario

Apéndice A — Mapas y rutas

Apéndice B — Línea cronológica de Kumarajiva

Apéndice C — Las primeras expediciones de potencias extranjeras en Asia central

Apéndice D — Desarrollo diacrónico y regional del budismo

Apéndice E — Alfabeto tocario

Apéndice F — Dinastías chinas

Apéndice G — Obras traducidas por Kumarajiva

Apéndice H — Traducciones del *Sutra del loto* en inglés

PRÓLOGO

*Toda vida dedicada a la traducción
es un viaje escarpado a través de montañas y ríos.
¡Pero qué hermosa es la vista!*

Este trabajo de investigación refleja mi insaciable interés intelectual en la vida y la labor de Kumarajiva, maestro del *Dharma* (344-413), uno de los traductores más eminentes en la historia de la humanidad, responsable de haber dado a conocer al mundo la estructura textual del budismo y de transformar la lengua meta en el proceso (Chandra 2011b: 7).

Dicho interés está sostenido en dos profundos valores, sin los cuales tiene escasa relevancia investigar: el espíritu de verdad y el espíritu de justicia.

Hay muchas formas de abordar la verdad sobre Kumarajiva; desde el estudio de objetos y documentación arqueológica hasta el análisis de fuentes históricas primarias, pasando por la dimensión que, personalmente, me resulta más esencial: escuchar la voz elocuente de sus traducciones. La corriente de sus textos —pletórica, intensa, vital— habla por sí misma en un lenguaje de enorme pregnancia y contiene verdades que se sostienen independientemente de la validación documental o de la especulación histórica. Mi punto de partida es el principio de la inseparabilidad entre el traductor y su obra; no es un trabajo enfocado en los textos como objeto de estudio, sino en los textos como expresión de la subjetividad del traductor.¹ Este es el lugar desde el cual espero sortear mi propio «macizo del Tarim» de dificultades, guiada por la perdurabilidad incuestionable de todo lo que ha rodeado la vida de Kumarajiva.

Si los traductores son invisibles, Kumarajiva lo ha sido para Occidente durante mil seiscientos años. Es hora de traerlo a la luz y ponerlo en el centro de la escena. Reparar esta omisión es una cuestión de justicia y de equilibrio, en un escenario dominado por la mirada etnocentrista de Occidente en los Estudios sobre la Traducción, y en una época que tiende a olvidar las fuerzas más potentes y profundas de la actividad traducto-

¹ Aquí no empleo «subjetividad» en sentido epistemológico como opuesta a «objetividad», sino como la condición del sujeto y de sus circunstancias.

ra para enfocarse en la rompiente volátil y espumosa de su oleaje. No me propongo observar la vida de Kumarajiva «mirando a los costados»; no juzgaré si ha sido superior a otros traductores eminentes del mundo oriental u occidental, ni aspiro a llevar a cabo una reivindicación confrontativa. La justicia se logra, para mí, en el sencillo acto de renovar la creación de valor en el mundo de la traducción y contribuir a su florecimiento, ayudando a engrandecer esta labor trascendente que, a mi criterio, revela como ninguna otra la dirección altruista de la creatividad humana.

e

Hay una auspiciosa coincidencia en este trabajo de investigación, que lo convierte en un oportuno homenaje a Kumarajiva. Si consideramos las dos fechas más comúnmente aceptadas del fallecimiento de este maestro traductor —el 409 y el 413, cuyo punto medio es el 411— este año y durante los dos próximos se estarán cumpliendo dieciséis siglos de su muerte. Desde la perspectiva del fluir del tiempo, es un momento óptimo para que la universidad de Occidente examine la obra del gran Kumarajiva, precursor del espíritu global, y lo resignifique en el presente, frente a los nuevos y fascinantes desafíos que prometen los Estudios Interculturales y Traductológicos. En tal sentido, agradezco que la Universitat Jaume I acoja este estudio y le dé cabida en su prolífico escenario investigador. Esta es la primera tesis sobre Kumarajiva de la cual tenemos constancia en España, y me hace muy feliz poder presentarla en la primera promoción de este Máster Universitario.

He mencionado ya varias veces la palabra «agradecimiento». Es la gratitud hacia mi maestro, el filósofo y escritor Daisaku Ikeda, lo que me motivó a volver a la universidad después de algunas décadas de esfuerzo en el ámbito extrauniversitario. Hace casi treinta años, con ánimo de mostrarme lo que la traducción podía ser a mi vida, y lo que mi vida podía ser a la traducción, él puso en mi horizonte la figura de Kumarajiva, alentándome a comprenderla no como un distante personaje histórico, sino desde la praxis comprometida y desde la investigación en la acción.

Mis camaradas de fe, compañeros de activismo pacifista y cultural en la SGI, han sido genuinos mentores de vitalidad idiomática; ellos me han mostrado el plano real y esencial del budismo, en su construcción cotidiana de un universo semántico donde se tamiza el artificio, se criban las teorías, y sólo queda la palabra imbuida de vida, de júbilo y de poder, capaz de comunicar con sencillez procesos vitales sumamente inefables.

Son ellos los que, en una espiral de conocimiento, ponen a prueba la lengua traducida en el doble nivel de la adecuación filosófica y la recepción vivencial. La palabra que no transforma la vida del pueblo debe ser sometida a nuevos esfuerzos, que ponen en juego, tal como mostró Kumarajiva, el propio proceso de integridad y el cuerpo del traductor.

Deseo dar las gracias a los directores del Máster y a los profesores de la UJI, una pléyade de investigadores generosos y eruditos. Será siempre un orgullo contarme entre los primeros graduados de este Máster Universitario en Investigación en Traducción e Interpretación que ha respondido a mi mayor expectativa: ampliar mis conocimientos y expandir mi visión sin jamás perder de vista la felicidad de aprender. En especial, quiero agradecer a la doctora María Calzada: siendo ella misma un vórtice de producción académica incesante, ha tenido la consideración de adaptarse a mi complejo ritmo de vida, proveerme de estímulos, advertencias y fuentes de gran valor, y, sobre todo, depositar una confianza apabullante en las potencialidades de mi trabajo, a la cual espero responder hoy y durante muchos años. Podré olvidar lo que otros me deben, pero jamás perderé de vista lo que tantas personas ejemplares han hecho por mí.

Por último —pero ya se sabe que lo último es lo primero—, quiero dar las gracias a mi amada familia, un milagro de supervivencia y abnegación que persevera a prueba de todo y en todo me acompaña. Mi marido y mis cuatro hijos, en medio de sus propios estudios y actividades por demás exigentes, no han hecho más que apoyarme, cerrar los ojos comprensivamente a todas mis limitaciones y esperar la culminación de este Máster con una ansiedad más apremiante que la mía. La vida preciada de todos ellos es una bella nota al pie que aparece, invisible pero luminosa, en cada una de estas páginas.

Paula Tizzano Fernández

Setiembre de 2011

INTRODUCCIÓN

Justificación

Presentación y estructura

Este trabajo es el germen de una tesis doctoral centrada en la vida y las actividades del maestro del Dharma Kumarajiva (344-413), a partir de marcas biográficas que permitan recorrer su identidad como traductor, la adquisición de sus inusuales competencias, sus estrategias pragmáticas y su concepción de la traducción, y las peculiaridades de su escuela de traductores, factores todos ellos que, en conjunto, dieron origen al florecimiento del budismo y de la actividad traductora en los siglos posteriores y, de hecho, transformaron irreversiblemente la lengua y la literatura chinas.

Las limitaciones de extensión de este trabajo me han llevado a jerarquizar los temas, resumir contenidos y modificar la estructura que había planteado inicialmente para una futura tesis doctoral. Hubiese querido abordar un trabajo más exhaustivo, que incluya una «Introducción» más pormenorizada y con más apartados; una «Parte 1» dedicada a la biografía; una «Parte 2» destinada al tratamiento de los sutras como género y a las ideas singulares del budismo en su relevancia para la traducción; una «Parte 3» enfocada en las teorías chinas sobre la traducción, y en las estrategias traductoras de Kumarajiva, y, por último, una «Parte 4» dedicada a su Escuela de Traductores y a las posibilidades de recrear este paradigma en la época actual, en torno a la traducción especializada.

Sin embargo, dada la necesidad de seleccionar contenidos en una cantidad limitada de páginas, he reformulado la estructura de este trabajo, que ahora comienza con una INTRODUCCIÓN constituida por su «Justificación», «Aspectos metodológicos» y «Entorno geográfico, político y cultural de Kumarajiva». A esto sigue la PARTE 1: UNA VIDA EXTRAORDINARIA, que abarca la biografía, organizada en «Años de formación», «Años de cautiverio» y «Años de traducción». A continuación, se incluye la PARTE 2: UNA OBRA EXTRAORDINARIA, que da prioridad a los aspectos de la traducción budista, las teorías chinas sobre la traducción en el siglo V, los criterios superadores de Kumarajiva y el desarrollo de sus competencias inusuales; no obstante, en esta segunda sección he

incluido también consideraciones sobre los sutras como género —sobre todo los aspectos hermenéuticos del *Sutra de loto*, que son los que más interesan en este estudio— y una presentación general de la Escuela Estatal de Traducción de Chang'an. El trabajo se cierra con una CONCLUSIÓN y la BIBLIOGRAFÍA. Pero además, en un documento separado, he creído útil confeccionar un GLOSARIO de terminología especializada y varios APÉNDICES con mapas e información arqueológica e histórica que, estoy segura, ayudarán a orientar la lectura.

La necesidad de una compilación biográfica en español

Kumarajiva fue uno de los más descollantes traductores y eruditos de la Antigüedad —«el más grande traductor de todos los tiempos», dijo Arthur Wright— (1959: 62), sobresaliente por la calidad de sus versiones, la rigurosidad de su formación filosófica y, más que nada, por el compromiso absoluto con la tarea a la cual dedicó la vida, pese a extenuantes peripecias que dilataron el inicio de su trabajo hasta pasados los cincuenta años.

Los hechos documentados de su vida, que bien podrían eclipsar las aventuras de un audaz libro de ficción, nos presentan a un hombre maduro y reflexivo en su primera juventud; transgresor en el apogeo de su observancia religiosa; apasionado y prolífico en su madurez; audaz e inmortal en la disolución de su existencia. Kumarajiva, *larger than life*, resolvió creativamente todas las contradicciones y transitó con serenidad por una vida expuesta al caos político y a la incertidumbre personal, siempre en torno a un gran factor armonizador: su sentido inigualable de la misión que —así lo creo yo— determinó las decisiones y estrategias de su existencia y, por ende, de su obra.

Hemos dedicado un gran esfuerzo de investigación a cotejar con criterio metodológico diversas fuentes biográficas antiguas y contemporáneas, para presentar un relato de su vida lo más exhaustivo posible, que incluya, junto con los datos validados, algunas observaciones conjeturales sostenidas en evidencias. No existía en español, hasta este momento, una biografía académica extensa, que compilara todo lo que se conoce en forma dispersa sobre su vida. Por eso, le he dedicado a este tema toda la PARTE 1; si bien ha llevado una buena cantidad de páginas, entiendo que viene a cubrir una ausencia importante en los estudios de habla hispana y, por lo tanto, no he querido escatimar detalles. Con todo, dado que este no es un estudio sobre el budismo chino ni sobre filosofía, he suprimido largos nombres de escrituras y corrientes específicas, que aquí he preferido mencionar con denominaciones genéricas o conceptuales. Si esta investigación continuara de manera más extensa, sería riguroso incluir los nombres sánscritos y chi-

nos de todas ellas, así como transcripciones de algunos debates filosóficos esta vez omitidos, para mostrar la cualidad argumentativa y el impactante enfoque epistemológico de Kumarajiva.

He mencionado que está por cumplirse el 1600.^o aniversario de la muerte de Kumarajiva, lo cual ha despertado un activo interés en los países de Oriente y en historiadores o sinólogos de Occidente. Sin embargo, entre ellos, significativamente, ha faltado durante mucho tiempo el punto de vista de los Estudios sobre la Traducción, que espero poder introducir de manera interdisciplinaria en función de la época actual, con miras al aporte de otros investigadores aún más representativos. No puede suceder que, en el estudio sobre la vida de quien iluminó la Historia de la Traducción, la voz de nuestra disciplina quede ausente.

Kumarajiva como objeto de estudio

En segundo lugar, como se recuerda con menos frecuencia que la debida, una de las fuentes de los estudios traductológicos es la historia de los grandes traductores de la humanidad (Delisle y Woodsworth 1995: xvi). ¿Qué elementos definen su prominencia, y con qué factores podría relacionársela?

Bastin comenta que cada vez se tiene más en cuenta a los traductores, se los examina y eleva como sujetos históricos, y que no podría ser de otro modo, ya que los textos no podrían existir sin autores y lectores, y estos últimos siguen siendo la materia primordial que da origen a la historia (Bastin, G. y Bandia 2006: 2).

La vida de los traductores como objeto de investigación guarda coherencia con una disciplina cuya producción material se sostiene en nociones como la creatividad, la estrategia, el intercambio y la transferencia cultural, que son prácticas absolutamente humanas. Diríase que es mayor el artificio teórico de estudiarlas fuera de su contenedor y de su marco natural, que es la vida y la praxis concreta de quienes traducen. En *Method in Translation History*, Pym (1998: ix) observa:

El objeto central [del conocimiento histórico] debería ser el traductor humano, ya que sólo los seres humanos podemos asumir un tipo de responsabilidad adecuada a la causalidad social. Sólo a través de los traductores y de su entorno social (clientes, mecenas, lectores) podemos tratar de entender por qué se produjeron determinadas traducciones en momentos y lugares específicos de la historia. Para comprender por qué han existido las traducciones, es menester enfocarnos en los sujetos que han participado en ellas. [...] Pese a las restricciones me-

todológicas, el foco esencial de atención debe ser siempre humano, antes que textual.²

Como se verá en la PARTE 1, Kumarajiva ofrece un interesante ejemplo para estudiar ciertas características que son de plena relevancia en los Estudios sobre la Traducción: su identidad inscripta en coordenadas interculturales, su capacidad de pensar y de crear con conciencia global, su lugar como interlocutor entre el poder y el saber; su itinerario como expresión de un *habitus* (Bourdieu 1998: 66).

Durante mucho tiempo, los Estudios sobre la Traducción estuvieron dominados por una visión descriptivista, que aunque fue muy innovadora en lo sistémico, «pasó por alto gloriosamente al agente humano, el traductor», como advirtió Hermans (Meylaerts 2008: 59).³ Coincido con Meylaerts (2008: 61) en que el sujeto queda inscripto en un interjuego de múltiples *habitus* y en que este concepto debe verse en forma dinámica y plural. La representación del mundo que pudo haber construido Kumarajiva y su capital individual en los campos sociales de Asia central y de Chang'an —incluso, si se quiere, como función del capital cultural de estas sociedades— estuvo enmarcada en disposiciones interculturales, psicológicas, orientadas a un *weltanschauung* sumamente peculiar y poderoso, caracterizado por una perfecta imbricación de las creencias filosóficas (budistas en este caso) en el nivel del individuo, expresadas a través de su lugar deseante en el mundo. Sí; efectos y estrategias ofrecen en Kumarajiva una muy interesante articulación que me propongo examinar, si no aquí, con seguridad en una etapa posterior de mi trabajo.

Por otro lado —y es importante aclararlo en torno a la dimensión mítica de Kumarajiva, que lo acompañó incluso mientras aún vivía—, mi visión es sintónica con la de Lokesh Chandra (1998: 7-20) y la de Daisaku Ikeda (1986: 33-68), en el sentido de valorar como principal condición de su proeza traductora no la «santidad» de Kumarajiva, sino su absoluta «humanidad», su vida de estrecho compromiso con el pueblo, portadora de contradicciones, elecciones complejas, transgresiones y obstrucciones como las de cualquier mortal enfrentado a su destino, en las cuales, «como una flor de loto se abre triunfal en un estanque fangoso» (Nobel 2011: 131), él reveló a qué alturas es capaz de llegar el espíritu de los traductores cuando proyectan su tarea desde una dimen-

2 Esta y las demás traducciones de originales en inglés son de mi autoría.

3 La cita de origen es de Hermans, Theo (1995): «Tourey's Empiricism - Version One», en *The Translator* 1:2, 215-223.

sión altruista y trascendente. Esta mirada budista no solo no se contrapone con lo antedicho, sino que se acopla con absoluta complementariedad.

Kumarajiva como traductor ideológico

Toda traducción religiosa es de extrema complejidad, por una razón tan profunda como sencilla: las ideas y palabras expresadas en los textos sagrados se traducen en creencias y posturas de fe, tanto individuales como colectivas; estas modelan discursos, pensamientos y comportamientos que dan forma a las culturas e, incluso, se erigen como basamento de civilizaciones enteras. Cada palabra de una escritura es pasible de una lectura interpretativa que se inscribe en el psiquismo, las percepciones y las decisiones vitales del practicante, determinando en muchos casos la conciencia de su lugar en el mundo o hasta su íntima posibilidad de experimentar felicidad. Por eso, en mi opinión, la traducción religiosa debe acometerse con una responsabilidad suprema y un respeto reverencial, no ya por lo divino, sino por lo humano.

Desde este punto de vista, como traductor «ideológico», Kumarajiva fue una figura de talla sin par. Abonan este juicio la amplísima propagación territorial que alcanzaron sus traducciones, el alto grado de identificación con que fueron adoptadas en Asia (y, hoy, en el mundo) y su inusual perdurabilidad —erudita y popular— ininterrumpida durante dieciséis siglos. Las traducciones de Kumarajiva continúan nutriendo expresiones artísticas, ideológicas y filosóficas que pueden medirse ya no en términos de cultura, sino de civilización (Chandra 1998: 17).

En tal sentido, parece que pocas figuras muestran tan claramente como Kumarajiva los efectos ideológicos de la traducción a largo plazo, en el marco de una distribución demográfica tan amplia y diversa.

Kumarajiva produjo transformaciones ideológicas porque él mismo ejerció su tarea con profunda conciencia del poder que tenían las escrituras budistas; lo percibió, lo activó en su propia vida, lo potenció en sus traducciones y lo desplegó en la lengua meta. Esta conciencia del traductor es ideología; ¿cómo llamar, si no, a la matriz de convicciones y disposiciones que definen la intervención del sujeto frente al texto? Abrir el poder oculto en las palabras —poder en tanto potencialidad— y revelarlo con máximo impacto en el público presupone una posición ideológica, incluso (o precisamente) si hablamos de traductores de enorme abnegación, visión altruista y amor a la humanidad como Kumarajiva.

En *Charting the future of translation history*, asoman dos preguntas cruciales para nuestro trabajo: «¿Quién tiene derecho a convertirse en traductor?» y «¿Quién tiene la misión de seguir siéndolo?» (Meylaerts 2008: 65 y 69). Esto no puede examinarse sin comprender un concepto budista esencial que es el del «deseo». La corriente esencialista del Mahayana, que Kumarajiva tradujo como ninguno, lejos de plantear el sojuzgamiento del deseo y su extinción como lo hacía el Hinayana temprano, postula dialécticamente que «los deseos mundanos *son* la iluminación» (Nichiren 1272 / 2008b). ¿Cómo opera ese deseo de iluminación inherente al ser humano, con el cual, por ejemplo, entabla su dialógica el *Sutra del loto*? ¿Cómo se articula el deseo de Kumarajiva con la «textura deseante» implícita en lo profundo de las escrituras y con el deseo de la cultura meta, portadora de su demanda, profunda aunque parezca invisible?

Como Antoine Berman, podemos plantear que sería un grave recorte presentar la traducción literaria y religiosa en términos comunicacionales (en Oliver 2003: 4). También como Berman, reconocemos el aspecto deseante y pulsional de la traducción. En esta, hay una...

... subordinación de la *visée* (la pulsión, el deseo) a un imperativo más allá de la comunicación, [que] va a conferir a la traducción su dimensión necesariamente ética. Berman distingue dos *visées* en relación con la pulsión de traducción: la *metafísica* (aspiración de la cultura a la totalidad, en la negación de su carácter incompleto), [que es] entender la traducción como (re) escritura del mismo texto, y la *ética* (que hace posible la traducción, pues consiste en aceptar la traducción como texto *otro*, como escritura, como experiencia que el traductor hace durante su tarea) (2003: 4-5).

A lo largo del trabajo, examinaremos esta articulación entre la concepción budista del deseo y ciertos postulados traductológicos de base hermenéutica, siempre elevando la traducción a la convergencia de múltiples niveles deseantes.

Los dos capítulos más importantes del *Sutra del loto* comienzan con una misma expresión, grávida de significado: «En ese momento...». ¿Cuál es «ese momento» en que el deseo de un maestro y el deseo de los discípulos convergen en perfecta sincronía—incluso en el ámbito de la diacronía histórica—, catalizada por el propio deseo del traductor?

A lo largo de mi investigación, me propongo explorar la cuestión de la ideología en relación con la lectura hermenéutica de los textos religiosos.

Kumarajiva como traductor literario

Lo que hoy conocemos como escrituras budistas son las obras de un maestro de la palabra, el gran Siddhartha Gautama, el buda Shakyamuni, quien construyó con los recursos de la cultura oral (Ong 1982: 37-50) un sistema dialéctico de asombrosa belleza, destinado a la revolución humana individual y a la transformación social; una red conceptual filosófica sujeta por un capitoné de rica imaginería, pero destinada a trascender las convenciones culturales y el marco restrictivo de las épocas.

A diferencia de otros traductores de su época, Kumarajiva sostenía la idea de que «las escrituras populares son obras literarias, orientadas a producir impacto estético a la par de un efecto argumentativo» (Waley 1952: 87), y esta dimensión claramente vibra y brilla en sus traducciones.

Los tres mil años de historia del budismo forman un soberbio tapiz donde resaltan los hilos de oro de una exquisita vitalidad literaria. Todos los maestros budistas —de Gautama a Nichiren o, en el mundo contemporáneo, el propio Ikeda como Poeta Laureado— han pasado a la historia por la belleza y la potencia de sus textos escritos u orales, cualquiera sea el género abordado.

Kumarajiva, el gran «transcreador» —como lo llama Chandra (2011b: 7 y sigs.)— de un maestro de la palabra, no podía ser sino un artista del discurso y del lenguaje. En esta doble concepción de los sutras como texto religioso y como texto literario absoluto (en tanto expresión de la suprema poética de la vida universal), es posible superar la controversia que ha agitado la traductología en las últimas décadas en torno a la noción de «fidelidad».

Es posible desconstruir este concepto y cuestionarlo; es posible pensar en la imposibilidad de una traducción «fiel», si se desconstruye al mismo tiempo la noción de «original». En verdad, nada más lejos de mi propósito que invalidar esta observación de total pertinencia; el punto de este trabajo no es refutar, sino tratar de resolver las contradicciones a través de síntesis que las ponga en circulación en una superestructura conceptual.

Podemos fatigarnos derribando y superando la noción de «fidelidad», y, sin embargo, ella insiste con pertinencia, a lo largo de la longeva historia de la traducción; logra infiltrarse en todos los niveles de análisis, en el “rabillo” de la conciencia traductológica, como algo que la disciplina nunca puede soslayar del todo o como esas manchas que uno cree haber borrado pero vuelven a aflorar al instante.

Pido prestada la visión de Berman (en Oliver 2003: 6) para intentar una proposición superadora en torno a Kumarajiva, que permita abordar las nociones de «exactitud» y de «fidelidad» —magnéticas y a la vez aberrantes— como reveladoras del irreprimible deseo traductor. Desde este lugar, Berman define al traductor como un ser «poseído por la pasión de la fidelidad y de la exactitud, [que es] justamente, una pasión ética», en la cual quedan subsumidas la pasión literaria y la estética.

Esta pasión ética se articula, en la teoría budista, con la noción del «juramento» o compromiso del discípulo, no en relación vertical de dependencia con el mentor, sino en una vibrante alteridad donde la acción circula en forma de espiral entre ambos, en un mismo nivel de responsabilidad y de compromiso; es decir, en el recorrido de una «lucha conjunta», que presenta al discípulo traductor como un activista de la palabra.

Kumarajiva como maestro de traducción

«No hay empresa de importancia, no hay movimiento, no hay nada de verdadero impulso que pueda llevarse a cabo en el transcurso de una sola generación. Es vital contar con sucesores que hereden y continúen la tarea a lo largo de las generaciones futuras», dice Ikeda (1996: 24) en el contexto de la transmisión budista.

Kumarajiva tuvo plena conciencia de que su misión no se agotaba sólo en producir traducciones magistrales, sino que requería crear, a la vez, una corriente de maestros traductores que comprendiesen correctamente la enseñanza. Pero, como se verá más adelante, las circunstancias dramáticas de su destino lo mantuvieron alejado de la traducción hasta pasados sus cincuenta años. Cuando por fin estuvo en condiciones de volcarse de lleno en su misión, consciente de que sus tiempos no eran largos, Kumarajiva aprovechó circunstancias muy favorables —¿presentadas en el momento propicio o preparadas por él mismo durante toda su vida?— y estableció una metodología que resolvió tres necesidades prioritarias en un solo movimiento: transmitir correctamente las bases filosóficas y hermenéuticas del budismo a la sociedad china; dejar como legado la mayor cantidad posible de traducciones que él mismo fuese capaz de producir, y forjar en forma directa una o dos generaciones de sucesores capaces, en cantidades suficientes para iniciar, tras su muerte, una amplia dispersión del budismo en el inmenso territorio asiático (Ikeda 1986: 53-54).

La Escuela de Traducción de Kumarajiva —un centro cuya importancia difícilmente podemos imaginar sin analizar sus asombrosas características materiales y el tipo de intercambios culturales y políticos que en ella se llevaron a cabo— constituye un fenómeno digno de observar con detenimiento. Como he dicho, aquí se expondrá de

manera sucinta, pero confío en poder continuar esta investigación lo suficiente para examinarla con el detalle que merece, sobre todo en torno al diseño curricular y metodológico, pensando en la práctica y la docencia de la traducción especializada.

Aspectos metodológicos

Escollos epistemológicos

Este trabajo se ha sostenido frente a considerables limitaciones y requerimientos metodológicos, como a continuación se detallan.

En primer lugar, los mil seiscientos años que nos separan de nuestro objeto de estudio imponen una elevada cuota de prudencia a todo lo que podamos «afirmar» sobre Kumarajiva por fuera del legado material de su obra; lejos de disimular, quiero poner en primer plano el carácter propositivo de gran parte de esta investigación. Recordemos que, en el estudio de la historia, un siglo ya es una pátina considerable; quinientos años —la totalidad del tiempo transcurrido desde el «descubrimiento» de América— son una distancia histórica que impone considerable cautela; y dieciséis siglos son nada menos que toda la historia acumulada desde la caída del Imperio Romano de Occidente; es decir, la suma del Medioevo, la Modernidad y la Edad Contemporánea juntos. Ante tal vértigo de relatividad, vamos a volver siempre a los Estudios sobre la Traducción y a la problemática contemporánea como vector del interés desde el cual hemos emprendido este estudio, que, aunque parezca dirigirse al pasado, en verdad está situado de hoy hacia el mañana.

Otro obstáculo importante que se impone a esta investigación es el hecho de que la obra y muchas de las biografías de Kumarajiva estén escritas en chino antiguo, lengua que no integra mi acervo lingüístico. No pretendo desconocer aquí la dificultad de trabajar con fuentes indirectas o con traducciones; en cualquier otra investigación, sería un impedimento. Pero este es un trabajo enfocado desde la traducción y en torno a ella; resulta pues coherente y significativo que yo pueda llevar a cabo un estudio traductológico sobre Kumarajiva sólo gracias a la existencia de valiosas traducciones (principalmente, del chino al inglés) consumadas por traductores menos célebres pero no por ello menos imprescindibles. Este aspecto está integrado a mi trabajo como elemento de validación, no de cuestionamiento.

Por último, la construcción biográfica de Kumarajiva ofrecida en esta obra es un mosaico reconstruido a partir de numerosas fuentes. He procurado que cada parte, como

un holograma, aun tomada aisladamente fuese capaz de conservar y reproducir la forma total. Mi principal interés ha sido mantener en primer plano el propósito y la «lógica» de Kumarajiva en tanto discípulo; no apartar de mi mente su sentido de la misión como eje de sus estrategias y criterios traductores. Esta visión integral de Kumarajiva fue, para mí, el factor de cohesión interna en el cual se apoyaron mis intervenciones conjeturales o interpretativas, allí donde he creído necesario introducirlas. Es inevitable encontrar algunas líneas punteadas cuando el objeto de estudio ha vivido tan lejos en el tiempo. Pero esos respetuosos acercamientos hermenéuticos no pretenden apartarse de la mirada holística sobre Kumarajiva. No hay en mí ningún afán de subvertir los conocimientos anteriores sobre este gran traductor, ni pretendo con mi trabajo trazar rupturas audaces. Todo lo que pueda preguntar en voz alta sobre Kumarajiva es siempre de la mano de las fuentes y siguiendo de cerca el trazado de sus huellas.

Mi propio lugar como investigadora también ocupa el centro de este trabajo y aparece integrado como herramienta operativa, en las líneas de lo que han planteado ya otros (véase Pym 1998: x y 36-37). Bastin (2006: 123) lo establece con palabras que expresan muy bien mi argumento: «Es, por tanto, nuestra posición que el rigor historiográfico esencial e indispensable de la investigación histórica debe estar acompañado de una subjetividad que refleje la naturaleza del objeto de estudio y que esté, en sí misma, integrada al método».

En esta misma línea, creo que la subjetividad del investigador, lejos de ser ruido, es un instrumento que se suma a la sinfonía y marca su sonido esencial, además de otorgarle validación en el compromiso deseante.

Metodología de trabajo

Antoine Berman (1984: 12), siempre un autor de enorme riqueza conceptual para la Traductología, opina que «la construcción de una historia de la traducción es la tarea primera que debe acometer una teoría *moderna* de la traducción»; desde este lugar primordial, este trabajo refleja mi esperanza de hacer aportes a una teoría moderna de la traducción para proyectar líneas de investigación contributivas orientadas al futuro.

En verdad, los estudios historiográficos en traducción revelan diversas concepciones subyacentes sobre la historia. Estas, de acuerdo con Munslow (1997: 22-28), podrían clasificarse en tres grandes enfoques: *reconstructivistas*, *constructivistas* y *desconstructivistas*.

Los trabajos reconstructivistas se apoyan en la tradición occidental del «empirismo» histórico: creer que es posible inferir un significado veraz en forma directa a partir de fuentes primarias (Ib.: 22) y aproximarnos a conocer la historia «tal como realmente ocurrió». Una investigación de corte reconstructivista buscará el examen racional e imparcial de los documentos como fuente de la verdad, haciendo a un lado variables como la ideología, la subjetividad del historiador o el etnocentrismo. Para estos estudios, la objetividad existe, y el fin de la investigación es capturarla.

El constructivismo surgió en el siglo XX como respuesta a las falencias cada vez más ostensibles del enfoque anterior, que consideraba los hechos históricos como entidades discretas y singulares. Ahora, en cambio, se propone que la historia puede explicar el pasado «sólo cuando las evidencias se ubican en un marco explicativo preexistente que permita elaborar reglas generales de la acción humana» (Munslow 1997: 24). De Marx a Darnton, esta ha sido la corriente más representativa de los estudios históricos en el siglo anterior, sostenida en la idea de que la imposición de un marco explicativo no disminuye la agencia humana en el pasado, sino, al revés, enriquece nuestra comprensión de ella. Pero aunque se pretende tomar distancia del reconstructivismo, se sigue trabajando sobre un mismo supuesto, que es la posibilidad de capturar objetivamente el conocimiento de la verdad a través del examen fenoménico.

Ante estas corrientes, los enfoques deconstructivistas plantean una ruptura no sólo metodológica, sino conceptual en cuanto a la relación con el conocimiento; su punto de partida es poner al descubierto la naturaleza autorreferencial de la representación histórica y sostener el carácter forzosamente intervencionista del historiador en su análisis del pasado, porque toda historia es una interpretación narrativa en torno a una ecuación entre el poder y el conocimiento (Munslow 1997: 27).

Desde la óptica deconstructivista, como explica Bandía (2006: 47), no se postula el lenguaje como una instancia transparente que refleja las correspondencias con la realidad; antes bien, se habla de una realidad constituida y representada (más que replicada) por un lenguaje ineludiblemente opaco; no hay una verdad histórica cognoscible, pues «la historia escrita existe en estructuras de poder culturalmente determinadas».

Un peldaño metodológico interesante que nos ofrece el enfoque deconstructivista es su visión de los estudios traductológicos como un esfuerzo colaborativo; si volvemos a la noción inicial de interculturalidad como clave de este estudio, esta postura nos sirve

para eludir las miradas nacionalistas⁴ y nos permite abordar los grandes temas que trascienden las historias individuales —incluso la de alguien como Kumarajiva— desembocando en el planteo de perspectivas globales (Bandia 2006: 53). Para decirlo con sus propias palabras: «La historia de la traducción puede ser un ámbito de renovación intelectual, proveer un espacio hospitalario para el cultivo de una profunda comprensión intercultural y una conciencia genuinamente global». Por eso, sin adoptar un enfoque deconstructivista a ultranza, partiré de reconocer esa dimensión opaca del lenguaje agregando que, siendo opaco con respecto a la realidad «objetiva», puede al mismo tiempo ser fuente de luz desde su propia constitución.

¿En qué posición queda un investigador proveniente de la Traductología que se dedica a hacer estudios históricos? En una compleja convivencia entre la traducción y la historia. Si aborda esta última desde un lugar lineal, si se limita a una narrativa anecdótica y «reconstructivista», viendo la historia como una simple apoyatura para el fenómeno traductológico que realmente le interesa, se expone a que su labor sea «invalidada como mero periodismo» (Bandia 2006: 46). Me he esforzado por evitar este abordaje, al cual mucho me temo que mis limitaciones hayan terminado por llevarme de todas formas. Desde siempre, el nivel en el cual he concebido este trabajo es redescubrir y representar el pasado en el profundo compromiso con los problemas actuales de la traducción.

Bandia (2006: 46-47) sugiere que al investigador podría convenirle adoptar un enfoque «bifocal»: un ojo puesto en el principal objeto de estudio, que son los discursos relacionados con la traducción, y el otro en una rigurosa mirada académica de la historia. En lo conceptual, la proposición es interesante; en la instrumentación, la encuentro menos eficaz. Poner dos focos distintos en un mismo plano no sólo es realmente difícil sino incluso riesgoso, porque implica achatar los relieves, y estos son los que dan identidad e interés a la investigación. Así y todo, para no ser demasiado literal y conservar la idea, la reformularía concibiendo al investigador como un camarógrafo que, cuando quiere integrar, agranda el campo y busca planos generales, cuando quiere dar perspectiva se ubica desde un ángulo, y cuando quiere acentuar enfoca la lente y produce un sugestivo primer plano. Lo histórico puede ser escenografía, puede ser ángulo y también detalle, según sirva al estudio del objeto traductológico, que en mi opinión debe ser siempre el tema central.

4 Es evidente que no podemos hablar de «nación» en tiempos de Kumarajiva; utilizo el concepto en sentido amplio.

No quiero concluir este apartado dedicado a las consideraciones metodológicas sin traer a colación las reflexiones de Pym (1998: ix-xi), las cuales, aun lejos del deconstructivismo, me parecen pertinentes por los cuatro principios que propone para la investigación histórica en traducción y que sintetizo como sigue:

- 1) La historia de la traducción debe explicar causalmente la producción y circulación de ciertas traducciones en determinados lugares y espacios sociales, lo cual no puede hacerse por medio de métodos tan sólo descriptivistas.
- 2) El objeto central del conocimiento histórico —como ya cité antes— debe ser no el texto ni su contexto, y ni siquiera las características lingüísticas, sino la persona del traductor, como sujeto responsable de la causalidad social.
- 3) La consideración de lo histórico debe enfocarse en los contextos sociales en que los traductores viven y trabajan, que pueden ser culturas de origen, culturas meta o ámbitos de interculturalidad.
- 4) La investigación histórica referida a la traducción debe estar sustentada en un activo interés personal del investigador por expresar, abordar y tratar de resolver problemas que considere relevantes en su situación actual, tomando como punto de partida el aquí y ahora.

Nada creo conveniente agregar con respecto a estos cuatro principios, salvo que están presentes en cada instancia de mi investigación, con las salvedades y comentarios expuestos en párrafos anteriores.

Las fuentes biográficas

En la presentación de un trabajo histórico, resulta imprescindible hablar de las fuentes, por lo cual he de referirme a este aspecto en este apartado metodológico.

Como ya se dijo, Kumarajiva fue un «*hot event*» en la historia china y en la historia del budismo; no sólo contribuyó a diseminar la filosofía budista en el escenario internacional, sino que transformó la tradición china y la renovó en múltiples niveles. Pero por muy «candente» que haya sido la presencia de Kumarajiva, hizo falta que cuajara en un medio perdurable para poder convertirse en parte integral de la memoria cultural

china (Bumbacher 2001: 99); y justamente los registros biográficos han sido uno de los medios que han desempeñado esa función.

Hay diversas obras biográficas sobre Kumarajiva, tanto de la Antigüedad como de épocas posteriores, por lo general en chino, y no siempre traducidas al inglés o a idiomas occidentales.

Biografías antiguas

Entre las más antiguas, menciono las siguientes en orden cronológico (con sus títulos transliterados o traducidos), tomadas de Bumbacher, Sharma, Lu y Shinohara. Las que tienen traducción a lenguas occidentales están marcadas con una (T) al final del párrafo:

- 1) *Chu Sanzang jiji*⁵ (*Registros compilados sobre la creación del Tripitaka*) (c. 515 o 520), escrito por Sengyou (445-518) durante la dinastía Liang, en donde se presenta un catálogo de traducciones al chino entre el siglo I y comienzos del siglo VI (T).
- 2) *Mingseng Zhuan* (*Biografías de monjes célebres*), de Baochang (464-518), obra extraviada en la actualidad, pero que ha perdurado indirectamente en fragmentos citados en registros japoneses del siglo XIII (Shinohara 1994: 481).
- 3) *Gaoseng zhuan* (*Biografías de monjes eminentes*) (519 o 530),⁶ de Huijiao (497-554), con registros biográficos de 257 monjes destacados que vivieron entre el 67 y el 519 (T).
- 4) *Li tai san pao chi* (597) («Registro de las tres joyas a través de las eras»), obra que consigna la historia del budismo desde la época de Siddharta hasta fines del siglo VI, escrita por Fei Ch'ang-fang durante la dinastía Sui.
- 5) *Jin shu* (*Historia de los Jin*), compilada por Fang Xuanling (648), primer ministro de la China en la dinastía T'ang. Esta obra viene a ser un registro «oficial» (lo cual no significa exacto) sobre Kumarajiva incluido en el capítulo «Artes y

5 Según la grafía, aparece también como *Ch'u san tsang chi chi*.

6 También, *Kao seng chuan*.

técnicas ocultas», con ligeras variaciones de género con respecto a las otras narrativas biográficas que reproducen el discurso religioso de la época.

- 6) *Ta t'ang nei tien lu* («Catalogue of T'ang Dynasty Buddhist Sutras») (664), catálogo de textos budistas compilado por Tao-hsüan, que consigna las obras traducidas hasta esa fecha —conservadas o perdidas— con semblanzas biográficas de autores y traductores.
- 7) *Kuchini ching t'u chi* (664-665), atribuida a Ching-mai, que enumera los títulos traducidos y las notas biográficas desde Kashyapa Matanga hasta Hsüang-tsang. Sharma aclara que estas notas se transcribieron acompañando las ilustraciones, en los muros pintados del Salón de Traducciones del monasterio donde vivió el gran traductor de la posteridad Hsüan-tsang (Sharma 2011: 38).
- 8) *Kaiyuan shijiao mulu*⁷ (c. 730), compilado por Chih-sheng durante el período K'ai-yüan de la dinastía T'ang. Esta obra contiene, aunque con otra redacción, la biografía de Sengyou, e incluye las traducciones al chino de enseñanzas de Siddharta Gautama entre los años 67 y 730, que totalizaban 1142 al año de la antología. No se enfoca en la «vida privada» de Kumarajiva, pero se detiene mucho más en el trabajo de equipo que este llevó a cabo en su proyecto estatal de traducción (Bumbacher 2001: 103).
- 9) *Taiping guangji* (978), que es una versión abreviada y «secularizada» del *Gao-seng zhuan* (Bumbacher 2001: 103-104).

Algunas de estas obras son fuentes indirectas, cuyas traducciones no poseo, aunque sí las encuentro citadas en acreditados trabajos académicos de terceros. No obstante, dado su discutible valor como fuente primaria e incluso secundaria, en esos casos he optado por no incluirlas en la bibliografía ni en las citaciones en forma directa.

Seng-you y Huijiao

En cambio, he incluido las de Seng-you y de Huijiao, con las cuales cuento en diferentes versiones. Estas dos representan las biografías más antiguas que se conservan; es decir, las más contemporáneas de Kumarajiva, por lo cual se les atribuye un valor testimonial histórico, ya que «fueron escritas cuando los recuerdos estaban aún frescos en la mente de muchos de los que integraban la gran comunidad budista» (Lu

⁷ Otra grafía es *K'ai yüan shih chiao lu*.

2004: 5). Lu también señala que en el primer siglo posterior a Kumarajiva, la orden budista era muy dinámica e incluía opiniones divergentes, incluso en el período en que la idolatría a Kumarajiva alcanzó su punto culminante. En opinión de este investigador, la comunidad budista en el siglo VI fue un entorno que alentó a los historiadores sacerdotales a explorar la complejidad de sus sujetos.

La de Seng-you, que es anterior, se considera el texto de base que utilizó Huijiao para la suya. Esta última obra, llamada *Gaoseng zhuan* en chino («Biografías de monjes eminentes»), es capital para el estudio histórico del budismo. Compilada posiblemente en 519 o quizá en 530, contiene 257 biografías de sacerdotes notables que vivieron en la China entre el 67 y el 519 de esta era. Huijiao parece haber organizado temáticamente las biografías e incluye la de Kumarajiva en el capítulo dedicado a la «Traducción», en el cual ocupa el lugar primero; de esa manera, indica en la estructura textual su supremacía. El marco interpretativo de la de Huijiao, además, parece más rico y orientado al mundo interior del personaje.

Dispongo de dos traducciones al inglés del *Gaoseng zhuan*. Una es la que preparó Johannes Nobel, del chino al alemán, traducida luego al inglés por Anya Malhotra y que, por fortuna, aparece en la excelente antología compilada este año por Nirmala Sharma (Nobel 2011: 118-132). En esta versión, los comentarios de Nobel están separados del texto de Huijiao. La otra versión del *Gaoseng zhuan* es la editada por Hsuan Hua, traducida del chino al inglés por Chia Heng y publicada por la Dharma Realm Buddhist University, que matiza el texto propio de Huijiao con comentarios del editor (Hua 1983: 26-42). Ambas han sido consultadas en el curso de este estudio y serán frecuentemente citadas en la PARTE 1, destinada a la reconstrucción biográfica.

En cuanto al procesamiento de la información, en general las biografías cercanas a la muerte de Kumarajiva se inclinan más a la historicidad, mientras que las que se escribieron después del siglo VI se orientan a la hagiografía y presentan una imagen más idealizada de Kumarajiva. Probablemente el *Gaoseng zhuan* sea el trabajo más interesante, no sólo porque representa rupturas innovadoras con respecto a la tradicional forma india de elaborar biografías, sino porque también elude las idealizaciones chinas de épocas posteriores y permanece más cerca de lo que hoy llamaríamos un «registro psicológico».

Como último comentario sobre las semblanzas antiguas, cabe señalar que las biografías hechas por monjes tienden a evitar en lo posible la cuestión de la transgresión sexual de Kumarajiva. Sin embargo, la biografía «política» del monje llevada cabo en la dinastía T'ang hace hincapié en ella. No se trata de que sea más explícita con respecto a

lo que las demás presentaban, sino de que invierte los términos y deja expuesto al monje de una manera claramente deshonrosa. Bumbacher (2001: 104) relaciona este fenómeno con la ideología: «Dado que Kumarajiva no podía ser atacado con respecto a los resultados de su labor traductora, que se sostenían en el tiempo, los gobernantes eligieron algún área controvertida para denigrarlo. Queda planteada la cuestión de si esto tiene sentido en el contexto de la época en que fue compilado el *Jin Shu*, en los inicios de la dinastía T'ang, cuando sus regentes preferían el taoísmo al budismo».

Ikeda (1986: 45) elabora parcialmente estos puntos y, como se verá en la PARTE 1, intenta una explicación contextual sobre la censura aplicada en las primeras biografías de Kumarajiva por sus pares religiosos.

Seng-rui y Seng-chao

Se sabe que ha habido otras biografías de Kumarajiva aun anteriores a estas, cuyos textos no se han conservado (Lu 2004: 4-5). Por ejemplo, Seng-rui, erudito, colaborador directo y discípulo coetáneo de Kumarajiva, escribió un catálogo de obras budistas traducidas durante las dinastías Chin (265-420). Como característica de género, en esa época los catálogos no contenían meramente los títulos y años de las obras, sino que siempre incluían referencias editoriales y notas biográficas cortas o bien extensas sobre el traductor (Nobel 2011: 116-117). Así que existe un consenso de que el catálogo de Seng-rui pudo haber constituido la primera fuente biográfica de Kumarajiva. Por ejemplo, en su prólogo del *Gaoseng zhuan* traducido al alemán, Johannes Nobel menciona un fragmento que se atribuye a aquel catálogo perdido. Esto significa que el catálogo de Seng-jui contenía información detallada sobre los procedimientos de Kumarajiva (Nobel 2011: 117).

Otra fuente sobre Kumarajiva que menciona Ikeda es la «Elegía al maestro del *Dharma* Kumarajiva», escrita por Seng-chao (384-414), su primer discípulo, contenida en la obra *Kuan Hung-ming Chi* (Ikeda 1986: 35). Esta es la fuente que precisa su edad en 69 años en el momento de morir, o 70 según el método de conteo de los chinos, y fija en 344 y 413 los años de su nacimiento y fallecimiento. El *Gaoseng zhuan*, en cambio, dice que Kumarajiva nació en 350 y falleció en 409, a los cincuenta y nueve años. Sin embargo, en las décadas recientes parecen haberse consolidado las fechas 344-413. Recientes intentos de situar el nacimiento de Kumarajiva con posterioridad (Hureau 2011: 163-173) han sido refutados por distintos académicos en virtud de contradicciones visibles con fuentes validadas.

Ikeda señala que la pequeña discrepancia en las fechas de nacimiento y muerte de Kumarajiva no hace sino resaltar el escrúpulo con que los chinos se ocupaban de regis-

trar la historia, en oposición a lo que ocurrió con los exégetas de figuras indias como Shakyamuni, Nagarjuna, Vasubandhu o Asanga, quienes discuten por diferencias en las fechas biográficas, no ya de pocos años sino de uno o dos siglos. Al respecto, agrega: «Si Kumarajiva no hubiera viajado desde el Asia central hasta la China para concluir allí su vida, tal vez ni siquiera hubiésemos sabido que existió» (Ikeda 1986: 35).

Biografías contemporáneas

Además de estas traducciones de las «biografías antiguas», he tenido muy en cuenta el comentario riguroso de Nirmala Sharma y las magníficas notas biográficas de Lokesh Chandra, que aparecen en *Kumarajiva, the transcreator of Buddhist Chinese diction* (2011). Como fuente de enorme profundidad interpretativa, hago hincapié en el capítulo entero que le dedica Daisaku Ikeda a este gran monje-traductor en su libro *The Flower of Chinese Buddhism* (1986: 33-68). A título personal, este volumen fue mi primera lectura biográfica sobre la vida de Kumarajiva, mucho antes de que, por sorprendente coincidencia o por relación causal, una editorial me encomendase la traducción de este mismo libro al español y me diera la oportunidad de visitar el texto no ya como lectora, sino como traductora.⁸ Todas las obras biográficas contemporáneas que he mencionado contienen una importante mirada retrospectiva de mil quinientos años, lo cual les brinda valiosos elementos interpretativos que complementan las fuentes primarias.

En el terreno del análisis biográfico, tanto Shinohara (1994), como Lu (Lu 2004), han realizado estudios de biografías comparadas sobre Kumarajiva que he consultado en esta investigación, entre otras fuentes citadas en la bibliografía. Otro estudio capital que no puedo dejar de nombrar es *Early Madhyamika in India and China* (Robinson 1967), que suele ser referencia habitual a la hora de mencionar datos adicionales sobre Kumarajiva. El gran erudito Arthur F. Wright escribió una obra biográfica muy sólida, *Biography and Hagiography: Hui-chiao's Lives of Eminent Monks* (Wright 1954), que a su vez es la fuente de muchos autores de mi bibliografía.

⁸ La edición española, de Emecé-Planeta, fue publicada en Buenos Aires por primera vez en 1993, con el título *El budismo chino*, y desde entonces ha tenido sucesivas reimpresiones y reediciones.

La historiografía en los estudios comparativos contemporáneos

En el proceso de consulta textual, he tenido oportunidad de examinar estudios actuales que se basan, como se ha señalado arriba, en el análisis comparativo de biografías antiguas, entre los que se destacan los llevados a cabo por Shinohara, Lu y otros estudiosos procedentes de disciplinas históricas.

Hay dos problemas que encuentro al tratar de aplicar en mi estudio este tipo de trabajos. Uno es metodológico, el otro es de relevancia.

Por un lado, estas revisiones contienen interpretaciones que, en el fondo, se apoyan en hipótesis autorreferenciales. Es tanto lo que se desconoce y tanto lo que puede haberse perdido en el transcurso de dieciséis siglos, que tiene escaso sentido hacer precisiones microtextuales de refutación sostenidas en criterios propositivos. Desde un punto de vista puramente pragmático, me permito plantear que la interpretación es útil cuando puede trabajar «en paralelo» o «en serie» con las fuentes, y siempre a corta distancia de ellas; pero cuestiono que sea suficiente por sí sola para presentar refutaciones sostenibles, a menos que vengan acompañadas de nuevas fuentes, igual o más confiables que aquellas.

Así y todo, hay algo más interesante que traer a la luz. Hemos dicho que Kumarajiva fue invisible durante todo este tiempo, no para las disciplinas históricas, literarias o filosóficas relacionadas con la China, sino para los Estudios de Traducción. ¿Cuál es el interés mayor de un estudio traductológico sobre Kumarajiva? A mi criterio, servirse de los elementos históricos e historiográficos para enmarcar las dimensiones socioculturales, textuales y hermenéuticas de la traducción en torno a una figura prototípica, con miras a iluminar los problemas traductológicos de hoy hacia el mañana.

En tal sentido, allí donde al historiador le resulta en extremo interesante establecer cuánto de la biografía de Huijiao es manipulación narrativa y cuánto es hecho histórico, a un traductólogo que investigue desde mi posición le parecerá casi superfluo. Para nosotros, la biografía es un texto *siempre* portador de verdades, elocuente porque revela la relevancia y el impacto del personaje; lo que nos detenemos a observar no es cuánto de las biografías será «real» sino el hecho mismo de que los historiadores de la época hayan necesitado representar a Kumarajiva de ese modo, ya sea mediante procedimientos narrativos o históricos, máxime si consideramos que algunos de ellos fueron prácticamente coetáneos de Kumarajiva. Para mí, estas biografías casi contemporáneas a su figura son tan reales —o tan poco reales, llegado el caso— como si hubiesen sido producidas en este siglo.

En el caso extremo de que Sengyao y Huijiao hubiesen escrito grandes invenciones sobre Kumarajiva, nada de eso invalidaría la relevancia del objeto de estudio, en la medida en que son sus traducciones las que iluminan la identidad y la trascendencia del personaje; las biografías, en todo caso, resultan válidas en la medida en que dialogan con aquello que las traducciones nos muestran sobre Kumarajiva.

Entorno geográfico, político y cultural de Kumarajiva

Encuadre geográfico

Kumarajiva nació en 344, en Kucha (Kuqa o Kuci), uno de los reinos-oasis del Asia central situados en una zona de intensa interculturalidad entre Europa y Asia.⁹

El desierto de Taklamakán, donde se emplaza Kucha, está ubicado en el centro del continente, en un enclave que lo expone a bajas temperaturas extremas. Se extiende en una región cubierta por dunas movedizas, delimitada al oeste por la cordillera del Pamir, conocida como el «techo del mundo»; al norte por los montes Tien Shan, y al sur, por los montes Kunlun Shan, ambos de alturas superiores a los siete mil metros. En ese desierto yace la cuenca del Tarim, bordeada por la Ruta de la Seda septentrional, a través de los oasis fértiles de toda la región.

La Ruta de la Seda

La Ruta de la Seda fue una compleja red marítimo-terrestre de distribución comercial y cultural que, durante la Antigüedad y la Edad Media, conectó el mundo europeo con Asia e, incluso, con África septentrional. Este término (*Seidenstrasse*) fue acuñado por el geógrafo alemán Fredrich von Richthofen en 1877, por lo cual es obvio que los pueblos del Asia central y de la China nunca se refirieron a esta vía comercial con ese nombre (Foret y Kaplony 2008: 14), sino como la ruta hacia las «regiones occidentales».

Dejaremos a un lado en este estudio los ramales marítimos de la Ruta de la Seda, por no afectar directamente a Kumarajiva (estos, dicho sea al margen, son los que llegaron hasta el Japón). De las dos rutas terrestres establecidas, la que nos interesa es la sep-

⁹ Véanse los mapas de los apéndices para seguir el desarrollo de este apartado.

tentrional, cuyo itinerario quedó definido en el siglo I de esta era. Esta carretera de 8000 km de largo no sólo permitió la circulación de mercancías, sino también el intercambio de poderosas tecnologías materiales y de conocimiento: el papel moneda, la imprenta y la pólvora, medicamentos, instrumentos de medición, cartografías y tratados. A largo plazo, suele señalarse que la producción humana más influyente y «sofisticada» que circuló de oeste a este por la Ruta de la Seda fue el budismo, sostenido materialmente por el trabajo de la traducción.

Sea como fuere, en todos los reinos-oasis que formaron parte de esta ruta, la vida transcurrió inmersa en una rica matriz de intercambios lingüísticos, exploraciones religiosas y apertura cultural que formó, como dice Chandra (2011b: 15), una verdadera «psicosfera» cognitiva y emocional.¹⁰

En la época de Kumarajiva, la Ruta de la Seda se encontraba en su apogeo; uno de sus ramales atravesaba precisamente la ciudad de Kucha, de donde era oriunda su familia materna. De modo que podemos situar el nacimiento de Kumarajiva en uno de estos reinos-oasis, cuyas propias expresiones nativas prosperaban abiertas a la constante presencia de extranjeros y, también, a las novedades.

Si el desierto de Taklamakán fue, en las primeras eras geológicas, un microcontinente articulador de la Euralasia, en la Edad Media fue un microcontinente civilizador, precursor del espíritu globalista o al menos cosmopolita. Según Mair, los arqueólogos que excavaron la región de Turfan encontraron, sólo allí, artefactos textuales en diecisiete idiomas distintos (Mair 1990b: A-1). Es una diversidad lingüística impresionante y habla de un «microcontinente intercultural» de interesantes hibridaciones y simbiosis.

Mair (2006: 11) observa que gran parte de la producción académica sobre la prehistoria y la historia antigua adolece de un «indigenismo extremo», por el cual se niega la posibilidad de que ciertos aspectos de una cultura sean préstamo de otras. Estos discursos presentan las sociedades antiguas como ámbitos desarrollados íntegramente *in situ*, y las lenguas y los tipos físicos de una región determinada, como proceso endogámicos carentes de toda relación con sociedades externas. Pese a que estas actitudes académicas se originan en el loable deseo de respetar la integridad de las culturas individuales y describirlas en sus propios términos, Mair (2006: 11) propone que no reconozcan una característica primordial de la existencia humana:

10 Puede pensarse, también, que la Ruta de la Seda es un marco de prácticas e interculturalidad que pervive en la época actual.

Hoy y siempre, somos una única especie cuyos cuerpos e idiomas han evolucionado naturalmente a partir de formas anteriores relacionadas, y cuyas tecnologías son no sólo acumulativas, sino que se han compartido desde siempre.

Si esta visión acumulativa y transversal de la interculturalidad puede extenderse aun a culturas localizadas y aisladas, cuánto más podrá aplicarse esta idea a un espacio atravesado de comunicación y de prácticas de intercambio como Kucha. En esta misma línea de pensamiento, es imposible imaginar a los sujetos aislados de la idiosincrasia y del contexto de los cuales son producto. Por eso, me interesa pensar en los protagonistas de esa época y de esa cultura como «sujetos de interculturalidad».

En mi lectura histórica, Kumarajiva fue el epítome de esa mentalidad global y de esa geografía única: elevado y de mente panorámica como sus cordilleras; abierto al intercambio y con insaciable sed de aprender; intelectualmente veloz, audaz y creativo para diseñar soluciones comunicacionales; considerado y enfocado en las necesidades de las culturas receptoras; transcreador de saberes y de marcos conceptuales. Pero también riguroso como las condiciones extremas de sus travesías, forjado en el contacto con un severo ambiente difícil de domesticar; paciente a fuerza de superar diferencias lingüísticas, étnicas, políticas y culturales. Estos son algunos rasgos que describen la personalidad de Kumarajiva, que, en mi opinión, tienen un estrecho correlato con las condiciones en las cuales se crió y desarrolló sus actividades. Una de las ideas de este trabajo es que Kumarajiva metabolizó una serie de restricciones socioambientales formidables e, inspirado por su sentido de la misión, las convirtió en incentivo de una pericia traductora sin par.

La situación política y los reinos vecinos

Kucha hoy integra la Región Autónoma Uighur de Xinjiang, una de las más grandes del territorio chino, que marca las fronteras noroccidentales del país. Aun la cartografía del siglo XXI, que consta en los APÉNDICES, permite apreciar, de un solo vistazo, la compleja vecindad cultural que rodea esta región.

Sin embargo, deseo revelar aquí un dato notable: histórica y étnicamente, la población original de Kucha no fue china ni uighur, sino indoeuropea. Mair (1995: 28-35) estudió el ADN de las momias encontradas en esta región y demostró que eran de ori-

gen europeoide y caucasoide.¹¹ Chandra también revela que, en lengua china, los nombres de los kuchanos solían escribirse con el prefijo «Po», que significa «blanco», por su raza (Chandra 2011b: 9). Asimismo, en muchos textos chinos e incluso griegos que, durante siglos, fueron desestimados como fantasiosos, se describen en la región hombres de gran altura, ojos verdes o azules, cabellos rubios o rojos y barbas hirsutas¹².

En el siglo IV, la China no existía como la conocemos hoy, y su vasto dominio geográfico se dividía en diversos reinos y dinastías que mantenían relaciones de vecindad o antagonismo en forma simultánea. Quizá sea mejor estudiar la situación política tomando como centro no la China, sino la región de Taklamakán, que era la tierra natal de Kumarajiva y, además, un punto de convergencia sociopolítica.

En el siglo IV, hacia el Poniente, la región del Tarim estaba conectada a través de Kashgar con tres grandes dominios políticos: Sogdiana, al noroeste; el imperio kushano al oeste, y la India al sudeste.¹³ Y hacia el este, con la China y con pueblos túrquicos. Todos estos mantenían intercambios con Kucha.

Los sogdianos habían sido parte del imperio persa, y eran un pueblo de origen iraní que, tras perder poder político, se habían enfocado en desarrollar una frenética actividad comercial; hasta tal punto, que el gentilicio de Sogdiana en chino, *suli*, significaba «mercader» y se aplicaba a cualquier comerciante, sea cual fuere su nacionalidad.

Por su parte, en la India, la dinastía Gupta estaba en proceso de declinación y de fragmentación política. Cabe comentar aquí que, mucho antes, en el siglo II a. C. Kucha había sido parte de la dinastía Maurya —el colosal imperio del rey Ashoka—, que este

11 Lo cual, dicho sea de paso, ha sido una desgracia para los uighures, porque desbarató su reclamo sobre el territorio de Xinjiang en nombre de una supuesta herencia étnica centenaria.

12 Por ejemplo, para citar una fuente conocida, Plinio el Viejo en el capítulo 24 («Taprobene») del volumen 6 de su *Historia natural*: «These people [beyond the Emodian mountains (thought to be the Himalayas)] exceeded the ordinary human height, had flaxen fair hair, and blue eyes, and made an uncouth sort of noise by way of talking» en <<http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Plin.+Nat.+6.24&redirect=true>>. Fecha de acceso: 20 de setiembre de 2011.

13 Había colonias sogdianas en distintos territorios alejados de sus dominios. Una de ellas se encontró cerca de Kucha, en las ruinas de Dunhuang, principalmente integrada por artistas y pintores, lo cual habla de una movilidad demográfica muy interesante para investigaciones futuras,. Véase Chandra, Lokesh (2011b): «Prologue», en Sharma, Nirmala. (ed.): *Kumarajiva: The transcreator of Buddhist Chinese diction*, Nueva Delhi: Niyogi Books,

monarca legó a su hijo Kunala. Es decir que Kucha, primero un pequeño reino-oasis tocario, luego fue incorporado políticamente al gran imperio indio, para recuperar su autonomía en el albor de la era común.

Por su parte, el imperio kushano era la conquista realizada por los pueblos yueh-chih —otro tipo de población tocario o indoeuropea— sobre el antiguo imperio greco-bactrio, en lo que territorialmente es hoy Tayikistán y el norte de Afganistán. Mientras que un subgrupo de yueh-chih formó comunidades en el valle del Pamir (como Kucha), la gran masa se extendió al oeste y formó el imperio kushano.

Hacia el este, estaba el pequeño reino independiente de Tiele, con capital en Turpan o Turfan, que era de origen túrquico. Y también allí vivían las poderosas dinastías chinas, mucho más extensas geográficamente. La expansión de la China se extendía a distancia considerable de Kucha, y las ciudades chinas más importantes eran Loyang, Chang'an y Jiankang, verdaderas urbes de gran actividad y poderío. Estas no habían sido fundadas en tiempos de Kumarajiva, sino que provenían de la anterior dinastía Han (206 a. C.- 220 d. C.).

Durante la dinastía Han, los ejércitos chinos habían subyugado a otras tribus que poblaban la cuenca del Tarim, los hung-nu, «bárbaros del oeste». Gracias a esa contención, habían podido prosperar los tocarios en los reinos oasis, de modo que los ejércitos chinos ejercían una suerte de «gendarmería» militar en la zona. En el 91 d. C., un general llamado Pan Ch'ao había sido designado «Protector de las tierras del Oeste». Enviado a la región del Tarim, instaló un destacamento regional chino nada menos que en Kucha, para disuadir incursiones de los hung-nu en las regiones occidentales. De modo que, aunque Kucha quedaba bastante lejos de las ciudades importantes de la China, había en el reino un «consulado militar» chino que mantenía informada a su nación sobre los acontecimientos locales. En el APÉNDICE F se provee un cuadro de las dinastías para facilitar la lectura histórica, sobre todo cuando veamos la captura de Kumarajiva a manos de militares chinos.

Recapitulando, Kucha mantenía vecindad con pueblos túrquicos, chinos, persas-iraníes, indios y yueh-chih, sin contar las relaciones con otros pueblos más lejanos a través de la ruta de la Seda. Esto reafirma las características de interculturalidad ya señaladas.

La lengua tocharia

Sabemos que Kumarajiva dominaba el sánscrito y el chino, pero dado que no nació en la India ni en la China, ¿cuál era su lengua natal? Si el pueblo de Kucha era indoeuropeo, ¿en qué lengua hablaban sus habitantes?

A fines del siglo XIX y principios del XX, hubo una serie de expediciones que virtualmente asolaron la cuenca del Tarim, en un movimiento de competición arqueológica que se llamó la «guerra de las sombras», donde intervinieron en primer plano cuestiones de prestigio y de hegemonía política: ninguna potencia quería quedarse atrás. Así pues, Rusia, Gran Bretaña, Francia, Alemania y el Japón enviaron a Xinjiang a distintas figuras arqueológicas de renombre, que descubrieron y llevaron a sus países cajas y cajas de tesoros. Los hallazgos llenaron de excitación el mundo académico de la filología, con miles de tablillas, hojas de palma, alfarería grabada y rollos; una virtual puerta secreta al pasado de las civilizaciones. En el APÉNDICE C, como material de referencia, adjunto un cuadro con las distintas expediciones y el reparto territorial de las reliquias que se produjo por parte de las potencias de oriente y occidente.

Para sorpresa de los filólogos, algunos de los manuscritos no pudieron ser asignados a ninguna lengua conocida, de modo que se procedió a identificar sus caracteres y a estudiarlos. Los manuscritos, de escritura lineal horizontal, en tinta sobre hoja de palma, contenían grafismos desconocidos, pero —pronto se estableció— derivados del alfabeto brahmín, que formaban un alfabeto propio de treinta y cuatro consonantes (todas portadoras de la vocal «a» inherente), once vocales, cuatro diacríticos y once indicaciones vocálicas.

En el APÉNDICE E presento un cuadro fonético-alfabético con todos los caracteres del alfabeto tochario, que reproduzco con permiso de la Biblioteca Estatal de Berlín.

Fue un gran acontecimiento lingüístico descubrir que esa lengua, que denominaron «tocharia», era de origen indoeuropeo, porque llevó a replantear las ideas aceptadas sobre los patrones de expansión lingüística. La sorpresa fue que el tochario, de grandes semejanzas con las lenguas célticas, pertenecía al grupo de la isoglosa céntum pero geográficamente aparecía aislado dentro de una amplia región dominada por lenguas sátem, como el iraní y el armenio. Dicho de otro modo, el descubrimiento del tochario refutó la idea consolidada de la distribución «este-sátem, oeste-céntum». Mucho es lo que aún se desconoce, al cabo de sólo cien años de estudio lingüístico del tochario, pero académicos como Renfrew (1990: 65-67) y Loewe (1999: 86-87) han elaborado teorías fascinantes que explicarían de manera satisfactoria esta aparente incongruencia, y que no incluyo aquí por no ser de directa relevancia para este trabajo.

La labor filológica ha permitido identificar, por un lado, un protocario (como lengua protoindoeuropea) que dataría del primer milenio a. C. En siglos posteriores, se fueron abriendo dos variantes claras de tocario, la A y la B, que diferían en la emisión de ciertos sonidos velares, en ciertas estructuras gramaticales, y se localizaban geográficamente en diferentes dominios (y que, para algunos, no son dos dialectos, sino dos lenguas distintas). Se sabe de manera fehaciente que ambas lenguas se utilizaron hasta el siglo VI y VIII de esta era. El tocario «A» u oriental se hablaba en la región de Turfan. El tocario «B», u occidental, era la lengua hablada en Kucha y en toda la cuenca del Tarim.

Loewe y Shaughnessy (1999: 86-87) fundamentan detalladamente su idea de que los tocarios eran habitantes de esta región desde épocas muy antiguas, aunque los manuscritos más antiguos que se han descubierto hasta la fecha datan del siglo III, según algunos, y del siglo VI, según otros.

Varios aspectos del entorno cultural, político y lingüístico han quedado afuera de este trabajo por limitaciones de espacio, pero esperamos seguir explorándolos en una posterior de la investigación. Concluida entonces esta INTRODUCCIÓN —con su justificación, una reflexión detallada de los aspectos metodológicos, y el encuadre geográfico-cultural—, doy comienzo a la PARTE 1, con la detallada biografía de Kumarajiva.

Parte 1: Una vida extraordinaria

Kumarajiva¹⁴

AÑOS DE FORMACIÓN

Un padre en busca de iluminación

Kumarajiva es un nombre indio formado por dos partículas: «Kumara» y «Jiva», que provienen de los nombres de su padre, Kumarayana, y de su madre, Jivaka. En chino, Kumarajiva se translitera «Kiu-mo-lo-she» o «Kiu-mo-lo-che-po»; los ideogramas con que se escribe este nombre significan, semánticamente, «niño anciano» o «joven de larga vida». En mi reconstrucción biográfica, destaco la amalgama de cualidades que ambos padres legaron a su hijo en herencia, ya sea genética o adquirida, y que convergieron en una persona de capacidad excepcional. Ya en la elección del nombre que hicieron sus padres se observa esta síntesis de ambos, integrados en la individualidad del hijo.

Popularmente, a Kumarajiva se le llamaba «Raju», que es, en la tradición india, la forma afectuosa en que las madres llamaban a sus hijos varones, y que significa «príncipe», pero no como título nobiliario, sino en el sentido afectuoso con que toda madre ensalza la majestad de su hijo. Que este término haya sido capturado y conservado en la historia resulta significativo de por sí, en la medida en que revela la dimensión

14 La biografía que sigue es mi reconstrucción interpretativa a partir de las siguientes fuentes: CHANDRA, Lokesh (2011b): «Prologue», en SHARMA, Nirmala. (ed.): *Kumarajiva: The transcreator of Buddhist Chinese diction*, Nueva Delhi: Niyogi Books; SHARMA, Nirmala (2011): «Life and works of Kumarajiva», en SHARMA, Nirmala (ed.): *Kumarajiva, transcreator of Buddhist Chinese diction*, Nueva Delhi: Niyogi Books, 21-24; NOBEL, Johannes (tr.) (2011): «Biographies of Eminent Monks», en SHARMA, Nirmala (ed.): *Kumarajiva, the transcreator of Chinese diction*, Nueva Delhi: Niyogi Books, HUA, Hsuan (ed.) (1983): *Records of High Sanghans*, Heng Chia (tr.), Malasia: Buddhist Text Translation Society; IKEDA, Daisaku (1986): *The Flower of Chinese Buddhism*, Burton Watson (tr.), Nueva York: Weatherhill.; además de otras fuentes adicionales que se mencionan con citas a lo largo del texto.

del deseo materno en la vida del hijo y sugiere una infancia rodeada de afecto. Desde mi punto de vista, este tipo de marcas biográficas son reveladoras de los vínculos familiares y del lugar que ocupó Kumarajiva en su familia.

Su padre era indio, y su madre, kuchana; de modo que Kumarajiva fue el producto de un matrimonio mixto, tanto racial como cultural e idiomáticamente. La personalidad de ambos progenitores fue de gran importancia en la historia de este monje traductor. Un rasgo muy inusual de la biografía de Kumarajiva en el *Gaoseng zhuan* es que se menciona a ambos, detalle que no aparece en las demás biografías del extenso volumen, especialmente en lo que respecta a las madres. Lu dice:

El papel de la madre en la vida de un santo casi nunca era materia de análisis en las biografías budistas de esa época. Aunque los detalles referidos a la formación familiar ya eran un elemento habitual en todas las crónicas biográficas desde hacía tiempo, el espacio dedicado por Sengyou y por Huijiao a la madre de Kumarajiva y a sus acciones fue ajeno a la norma desde todo punto de vista. Curiosamente, hasta ahora estas semblanzas maternas no han sido de interés académico. (Lu 2004: 7-8)

En tal sentido, espero, en este estudio, enfocar desde distintos ángulos la peculiar personalidad de Jivaka como madre y mujer, y la influencia que ella tuvo en su hijo.

Por vía paterna, Kumarajiva era descendiente de grandes hombres, de trayectoria en la diplomacia y el consejo real. De Kumarayana, el padre, se dice que era confiable e inteligente. Una de las fuentes afirma que «provenía de una distinguida familia que, durante generaciones, había dado primeros ministros al gobierno indio» (Ikeda 1986: 35). Kumaradatta, el abuelo paterno, había sido un hombre ampliamente conocido por sus recursos intelectuales y por su personalidad.

Las biografías insisten en que Kumaradatta era conocido allende el reino de la India, donde ejercía un ministerio, y que por esta razón Kumarayana fue recibido como un huésped especial en cada lugar que atravesó en su periplo. Hay controversia con respecto a cuál era ese reino indio donde Kumaradatta desempeñó la función pública; algunos aseguran que fue Kashmir (Cachemira), sobre todo los habitantes de este lugar, que se enorgullecen de ser la patria paterna de Kumarajiva. Otros lo ponen en duda, o al menos cuestionan la certeza. En los registros de Cachemira que he consultado, se cuenta a Kumarajiva entre los hijos más ilustres de esa región (Aima 2005: 5).

A determinada edad, Kumarayana fue convocado para servir como ministro, al igual que sus antecesores, pero declinó el ofrecimiento. Mientras que, para algunos, el motivo fue el deseo de explorar la vida religiosa, otros postulan que, a la inversa, Kumarayana no aceptó el cargo porque tenía disidencias políticas con el gobernante, y que el desencanto político fue lo que hizo virar su interés a la exploración religiosa (Ikeda 1986: 36). Sea como fuere, Kumarayana no fue religioso desde la niñez; en él la vocación despertó como elección deliberada y adulta.

Habiendo tomado esta decisión, posiblemente con el fervor con que se desatan las vocaciones tardías, emprendió un peligroso viaje en dirección al Este, primero a través de las elevadas cumbres del Hindu-Kush, luego por las laderas del Pamir y, por fin, a través del frío y seco desierto de Taklamakán, hasta que se detuvo en el reino-oasis de Kucha. Una leyenda dice que en esta travesía, motivada en el deseo de transmitir el budismo, Kumarayana viajó acompañado por una estatua del buda Shakyamuni.¹⁵ El viaje era tan oneroso y en condiciones tan extremas, que de día Kumarayana transportaba la estatua y, de noche, la estatua lo cargaba a él. Este relato puede verse como una leyenda, pero también como una metáfora del complejo proceso de la vocación religiosa, que se retroalimenta en forma constante: el discípulo engrandece y propaga la enseñanza, pero esta le brinda sustento y fuerza espiritual para transitar por su vida.

Quienes hoy se atreven a cruzar la cordillera del Pamir en el siglo XXI, armados de ropa térmica y de pertrechos especiales, relatan la terrible inclemencia del viaje. Resulta admirable a nuestra imaginación la travesía que habrá hecho el padre de Kumarajiva, pudiendo gozar de todas las comodidades de una vida palaciega, sin volver atrás, a lomos de caballo y portando rollos de escrituras y estatuas, por cumbres que aún hoy cobran vidas cada año a los expedicionarios y escaladores.

Una madre independiente

Las distintas biografías coinciden en que Kumarayana fue recibido en Kucha como una suerte de héroe espiritual, precedido por las noticias que anunciaban su audaz viaje. Leemos en Nobel (2011) y Hua (1983) que el rey de Kucha salió en persona a recibirlo hasta los suburbios, y que le concedió los agasajos de un invitado de honor.

15 La leyenda originalmente aparece en un antiguo texto budista llamado *Hobutsu Shu* (Colección de Tesoros). Es citada en NICHIREN (1275 / 2008): «La supremacía de la Ley», en *Los escritos de Nichiren Daishonin*, (tr.) Paula Tizzano y otros, Madrid: Herder, 642-646.

En el siglo IV, la región de Asia central ya había sido convertida al budismo — recordemos que había formado parte del imperio Maurya del rey Ashoka—, y Kucha era uno de los estados donde se lo practicaba con mayor fervor. Ikeda (1986: 36) razona que, sabiendo esto, acaso Kumarayana haya trazado su itinerario de manera de poder descansar en un reino amigo donde se practicaba su fe, antes de continuar hacia la China, que era la meta final que se había trazado.

Pero, según afirman las fuentes, la llegada de Kumarayana fue una oportunidad para el monarca de Kucha, quien quiso retenerlo por diversos medios. Este vio en el ilustre visitante a un hombrepreciado para su reino, que podía ser de enorme ayuda al desarrollo del Estado. El plan del rey de Kucha, entonces, fue nombrarlo Maestro de la Nación y pedirle que se quedase prestando servicios. ¿Qué significaba este título? Aunque parezca indicar una función religiosa o instructiva, los maestros de la Nación eran sabios consejeros del reino, estrategias culturales y políticos, y figuras asesoras en materia diplomática. Chandra (2011b: 8) menciona la presencia de un destacamento chino posicionado en Kucha como barrera a las incursiones de los hung-nu, y Zurcher (1959 / 2007: 110-119) ilustra pormenorizadamente las relaciones políticas complejas e inestables entre los muchos reinos que prosperaban en Asia central. Estos datos permiten conjeturar que el rey de Kucha haya necesitado la presencia de hombres capaces e informados para apoyarlo en su gestión, con el perfil de Kumarayana.

Una de las versiones del *Gaoseng zhuan* dice que el rey de Kucha se sintió impresionado no tanto por su estirpe familiar, sino por la determinación espiritual con que Kumarayana había renunciado al poder en su búsqueda del budismo, por lo cual le extendió un gran respeto (Hua 1983: 27).

Sea como fuere, lo cierto es que el monarca quiso retener a Kumarayana en Kucha por todos los medios posibles. Y, para ello, al parecer se valió de su hermana menor, de veinte años, llamada Jiva o Jivaka, una joven muy inusual que bien podría ser, hoy, protagonista de una moderna tesis sobre estudios de género por su independencia intelectual y sus singulares características personales y de conducta. Jivaka había recibido educación académica como la que, en su época, se brindaba a los hombres, posiblemente en reconocimiento a lo que todas las fuentes destacan como su intelecto rápido, brillante y agudo. El *Gaoseng zhuan* dice que Jivaka poseía «gran talento y perspicacia, que solo necesitaba mirar un escrito para dominarlo, que solo necesitaba oír algo una vez para poder repetirlo de memoria» (Nobel 2011: 118). Hay otra característica muy curiosa que menciona esta fuente y es que tenía el cuerpo cubierto de pecas rojizas, lo cual es compatible con la idea de que fuese una mujer caucasoide. En esa época, a juzgar por el texto del *Gaoseng zhuan*, la presencia de pecas en la mujer prenunciaba la capacidad de

tener hijos sabios, lo cual incrementaba ante su comunidad el valor de Jivaka como potencial esposa y madre. La versión de Hua da cuenta de un factor de género que no aparece en los otros textos, pues dice que ella estaba a una altura superior a la de todos los varones de su tierra.¹⁶

Dados sus numerosos atractivos, había recibido varias propuestas de matrimonio de los reinos vecinos de Asia central, pero Jivaka, en lugar de avenirse a un arreglo como era costumbre en la realeza, había manifestado a su hermano que no aceptaría ser entregada a un hombre que ella misma no hubiera elegido. Además de ser ávida lectora y aguda interlocutora, Jivaka era una mujer de sincera fe religiosa, y esta era el basamento de su independencia espiritual; probablemente se hubiera sentido empoderada por su propia lectura del budismo para confiar en sus recursos y establecer el rumbo de su propia vida.

Diversas fuentes refieren que Jivaka se interesó por Kumarayana no bien este fue recibido en el reino. Hubo sugerencias del entorno real orientadas a un posible enlace, y al parecer, en este caso, los intereses de los demás coincidieron con la atracción personal de Jivaka. En verdad, las dos versiones del *Gaoseng zhuan* la hacen cargo a ella del deseo hacia Kumarayana y refieren que fue ella la que tomó la iniciativa de hablar con su hermano. El Rey se mostró muy complacido y se apresuró a dar forma a la unión, poniendo a Kumarayana en el compromiso de aceptar (Nobel 2011: 118 ; Hua 1983: 27).

En verdad, las dudas de Kumarayana no se debían a la naturaleza de Jivaka, sino al hecho de que él había renunciado al mundo secular para abrazar la vida religiosa. Tomar una esposa era una clara transgresión a sus votos, y desde el punto de vista de sus elecciones adultas, entregarse a la vida marital debe de haber constituido una suerte de sacrificio, hecho a costa de una dura negociación interna. Esta encrucijada entre la observancia y la transgresión merece destacarse, como hacen notar Ikeda y otros, en la medida en que, años después, Kumarajiva se vería curiosamente enfrentado a la misma situación, aunque de manera coercitiva.

En *The Flower of Chinese Buddhism* se lee: «Esta [aceptación de la transgresión no deseada como parte inherente a la vida humana] es una de las razones por las que Kumarajiva fue fiel a las enseñanzas del Mahayana antes que al Hinayana. Mientras que estas últimas instan a los monjes a mantenerse aislados de la sociedad y a dedicarse a su

16 «She looked down on all the men in her country». HUA, Hsuan (ed.) (1983): *Records of High Sanghans*, Heng Chia (tr.), Malasia: Buddhist Text Translation Society.

propio cultivo espiritual, el ideal del *bodhisattva* propuesto por el Mahayana vislumbra una vida más activa, que desafía enérgicamente los males de la sociedad y trabaja por la salvación de los hombres» (Ikeda 1986: 37-38).

Una eclosión de vida

Una vez tomada la decisión de renunciar a los votos y casarse, Kumarayana se sintió muy satisfecho con el matrimonio y desarrolló por Jivaka una intensa pasión que, como se desprende de la lectura de los textos, años después lo expondría a sufrir intensamente el dolor de la separación. Un factor que debe de haberlo alentado es saber que Jivaka compartía sus ideales religiosos y que en el corazón de la joven existía una ardiente sed de aprender y profundizar en el estudio del budismo. Tal vez —y esta es mi interpretación sobre la lógica de un practicante del Hinayana de esa época— este acuerdo en materia de fe haya persuadido a Kumarayana de aceptar el matrimonio con menos aprensiones, en la medida en que podía verlo como una decisión afín con sus creencias.

Jivaka pronto quedó embarazada, y todo su cuerpo, según el *Gaoseng zhuan*, reveló signos extraordinarios (Hua 1983: 27; Nobel 2011). En verdad, si la luz de Jivaka fue sobrenatural o si fue la luminosidad que irradia una joven mujer exultante, rebosante de amor, consciente de la energía vital y creativa que emana de su cuerpo, es algo que no podremos saber con certeza: cada mujer que se sabe amada y experimenta la gestación desde un lugar trascendental es, en verdad, un cúmulo de señales prodigiosas. Ya sea porque ella misma expresó su alborozo, o porque este era ostensible a los demás, lo cierto es que Sengyao dejó constancias en su biografía de este aspecto relacionado con el origen y la gestación de su maestro, como a continuación veremos.

El *Gaoseng zhuan* refiere que, a poco de comenzar el embarazo, Jivaka sintió una eclosión de sabiduría y una exaltación de sus facultades intelectuales ya de por sí inquietas: mientras que la versión de Hua dice que «el bebé que llevaba en el vientre la ayudó a ser más sabia» (1983: 28), en la traducción publicada en la India se lee que «la madre se sintió el doble de sabia y el doble de perceptiva que de costumbre» (Nobel 2011: 118). Conmovida por esta sensación de expansión, quiso encontrar el mejor medio ambiente posible para aprovechar los largos meses del embarazo.

Jivaka sabía de la existencia de un monasterio muy venerado en esa época, el gran convento de Tsio-li¹⁷ donde «había no sólo muchas personas reconocidas por su virtud,

17 En su traducción, Nobel lo translitera «Ch'iao-li».

sino también monjes que habían recibido las enseñanzas correctas» (Nobel 2011: 118). Fue así como Jivaka formó un séquito con otras monjas y sus damas de la Corte real, y se marchó al Tsio-li a profundizar su fe religiosa, hacer ofrendas y escuchar el *Dharma*. Ambas traducciones refieren que allí se dedicó a estudiar intensamente el sánscrito, que era la lengua de su esposo.

De modo que Jivaka creó para sí misma y para su gestación un entorno de intensa espiritualidad y de cultivo intelectual, dedicando esos meses, precisamente, al estudio lingüístico, lo cual es un dato tan curioso como sugestivo en nuestro estudio sobre su hijo, Kumarajiva. Si existe o no un aprendizaje precoz intrauterino es cuestión que se sigue debatiendo; algunos estudios sustentan la hipótesis de que los bebés comienzan la adquisición del lenguaje en el estadio fetal, a través de una inclinación auditiva selectiva que reconoce y privilegia la audición de discursos y enunciados, por sobre otros contenidos sonoros no relacionados con la palabra (Vouloumanos y Werker 2007: 162); la preferencia del feto por el discurso oído en forma intrauterina parece ser innata y ha quedado demostrada a partir de pruebas.¹⁸ A partir de este hallazgo, se ha sugerido que aquello que la madre repite, fija y dice en voz alta durante el embarazo puede quedar incorporado como una memoria primordial en el psiquismo del hijo, ya sea como precursor del conocimiento posterior, como propensión o como sustrato. A la inversa, se ha demostrado que ciertos déficits maternos en el terreno del lenguaje, el aprendizaje y la educación tienen una relación significativa con el síndrome de SLI (*specific linguistic impairment*) en niños pequeños, registrado desde el nacimiento, lo cual podría sugerir un correlato si no genético, al menos congénito. Sin considerar aquí si lo que se transmite son potencialidades, capacidades innatas o pre-conocimientos, al menos podemos señalar una correspondencia sugestiva en que durante todo el embarazo la madre se hubiera dedicado a aprender una lengua extranjera con fervor, y la precocidad idiomática inusual de ese hijo que llegó a ser un lingüista colosal.

En algún momento de la gestación, un *arhat* llamado Dharmaghosha predijo a Jivaka que el hijo que llevaba en el vientre sería excepcionalmente sabio; tanto, que los signos del embarazo sólo podían compararse con los del buda Shakyamuni (Nobel 2011: 118); estas inscripciones simbólicas asociadas al nacimiento del niño lo sitúan en

18 Específicamente, desde 1983 Cowan, Suomi y otros han hablado de lo que se conoce como «*echoic storage*» a partir de la experiencia intrauterina. Sus trabajos son citados en VOULOUMANOS, A. y J. WERKER, (2007): «Listening to language at birth: evidence for a bias for speech in neonates», en *Developmental Science*, 10:2, 159-171.

un entorno de expectativas inusuales tanto para los padres como para su círculo familiar y social. En esos meses de descubrimiento lingüístico y de profundización religiosa, Jivaka ejerció su capacidad para la dialéctica. Dice el *Gaoseng zhuan* que los debates en que participaba Jivaka eran comentados con admiración universal, y que ella incluso «podía llegar a la raíz de preguntas cuyo propósito era llevar al oponente a debates *ad absurdum*» (Nobel 2011: 118).

Jivaka estaba muy entusiasmada con su exploración espiritual; cuando nació Kumarajiva, manifestó a su esposo el deseo de entrar en el Camino; es decir, dedicarse con exclusividad a la vida religiosa. Kumarayana se opuso: él mismo había renunciado a los votos para emprender la vida matrimonial, y eso implicaba de su parte un activo compromiso de practicar la fe en el marco secular; no podría hacerlo sin la participación de su esposa. En la versión de Hua encontramos información que no aparece en otras fuentes: «Aunque antes Kumarayana había querido renunciar a la vida de hogar, después de casarse con Jivaka abandonó la idea. Estaba demasiado enamorado de su mujer, y muy apegado a sus riquezas y a su posición» (Hua 1983: 28).

En esa primera instancia, frente a la actitud renuente de Kumarayana, Jivaka fue complaciente y continuó con la vida matrimonial. Tuvo incluso otro hijo — Pushyadeva— mientras se dedicaba a la crianza de Kumarajiva, quien resultó ser un niño de intelecto muy inquieto, de prodigiosa memoria, exacerbada por el método de enseñanza indio sostenido en la memorización de la cultura oral. A los siete años, Kumarajiva era completamente bilingüe; aunque los registros sólo dicen que dominaba el sánscrito, es razonable inferir que si vivía en un país de habla tocario tiene que haber desarrollado competencias comunicacionales en ambos idiomas, dado que allí llevaba a cabo todas sus actividades. Se presume que el tocario, además, era la lengua natal de su madre y de toda la familia con quien vivía, ya que Kumarayana no tenía parientes indios en Kucha.

El itinerario de un joven sabio

Cuando el niño tenía siete años, una tarde Jivaka estaba dando un paseo por las afueras de la ciudad y vio restos humanos dispersos en un cementerio.¹⁹ La contempla-

19 «A charnal field» dice HUA, Hsuan (ed.) (1983): *Records of High Sanghans*, Heng Chia (tr.), Malaysia: Buddhist Text Translation Society. La versión de Nobel (2011:118) dice «between the graves».

ción de la transitoriedad de la vida revivió en su mente el deseo postergado de irse a vivir a un convento, y fue así como Jivaka volvió a la carga con su propósito. Aparentemente, Kumarayana volvió a negarse, y la respuesta de la joven fue un tanto extrema. Decidió que no bebería ni volvería a pasar un bocado hasta que no le permitieran rasurarse el cabello (es decir, llevar a cabo la tonsura religiosa). Hua y Nobel traducen de la misma manera que a los seis días Jivaka estaba tan descompensada y débil que los médicos pronosticaron la muerte inmediata. Se presentaron ante ella su hermano Baichun y su esposo Kumarayana, quienes resignados, le suplicaron que se dejara alimentar y que se sintiera en libertad de vivir conforme a sus deseos (Yamada 2011: 116). La joven primero se rasuró el cabello, «para que los varones no pudieran retractarse luego de su consentimiento», y luego comió y bebió, y de inmediato se ordenó como novicia. Se consagró a sus estudios y prácticas con intensidad, y logró «el primer fruto»²⁰ de su dedicación resuelta, es decir, el primer estadio en el proceso hacia iluminación parcial, según el esquema del Hinayana.

Lo interesante del caso es que el niño siguió los pasos de la madre y la acompañó en su vida religiosa. A los siete años —o seis, según la forma occidental de contar la edad—, también Kumarajiva ingresó en el sacerdocio como novicio y exhibió, en esta etapa de su instrucción intelectual, recursos apabullantes. Podía memorizar treinta y dos mil sílabas por día, es decir, mil *gathas* diarios (Nobel 2011: 119), de modo que no tardó en recitar los himnos de memoria, como si aprendiera poemas o canciones infantiles.

El entrenamiento en técnicas de memorización era un componente básico en la formación de los monjes indios, que se remonta a la tradición de oralidad primaria que había en la India cuando surgió el budismo. Lo que a un lector occidental podría parecerle una proeza sobrenatural en cuanto a capacidad mnemotécnica, para un novicio budista de esa época era un logro admirable, pero por completo dentro de lo razonable y esperado. Sería una interpretación etnocéntrica leer esta parte de la biografía de Kumarajiva como un elemento mítico o legendario atribuido por biógrafos posteriores en el afán de glorificarlo. Antes bien, el desarrollo de la memoria era para los niños de esa edad, y sobre todo en este caso, con un padre nativo de la India, una competencia equivalente al desarrollo de la lectoescritura en los niños de Occidente.

20 Se refiere al estadio de *srota-apanna*, el primer escalón en el recorrido espiritual hacia el estado de *arhat*, que postula el budismo Hinayana.

Durante dos años, de los siete a los nueve, Kumarajiva se dedicó a la memorización y al análisis de principios de doctrina. Su maestro primero le hacía aprender el Abhidharma, que era el conjunto de tratados y comentarios doctrinales —uno de los tres corpus textuales del budismo—; una vez memorizado un capítulo, le explicaba el significado, que el joven captaba rápidamente. Al parecer, Kumarajiva era veloz para el análisis discursivo y perspicaz para comprender principios esenciales.

Cuando el niño tenía nueve años, la madre decidió emprender un viaje de estudios a la India, y se acordó que llevara a Kumarajiva consigo. Se enuncian diversas razones: en el *Gaoseng zhuan* leemos que una de las preocupaciones de Jivaka era la constante cantidad de obsequios que el niño recibía por ser el sobrino del rey; por tal motivo, quiso la madre apartarlo de este ámbito propenso a la adulación y las atenciones para que no se echara a perder en la etapa de su formación (Nobel 2011: 119). También hay que considerar la independencia de Jivaka, quien, como ya se ha señalado, era capaz de mantener un gran compromiso en sus convicciones y en su proyecto de desarrollo espiritual.

Para Kumarajiva, el viaje a Kashmir no solo fue la oportunidad de conocer la tierra natal del budismo, sino también la de su padre. El documentado trabajo del doctor Yamada (2011: 118) reconstruye de manera pormenorizada el itinerario que siguieron ambos a través de una de las cordilleras más altas del mundo, en una travesía curiosamente inversa a la que había seguido el padre:

Partieron de Kuqa hacia Peshawar [Purushpur] atravesando Gumo, Wenxiu y el viejo Castillo de Qilan; en el trayecto, se detuvieron en el templo de Tukuzalai, en Tumushuk.

Tras marcharse de Kashgar, enfilaron hacia el sudeste, dejando en el camino las localidades de Akotao, Yengisar, Yigekongye y Qiareke hasta llegar a Yarkanda. Desde allí, tomaron la ruta hacia el oeste para descansar en Tash Kurgan, un pueblo de frontera. Entonces, aparentemente partieron en dirección al sudoeste, atravesaron las altiplanicies del Pamir y del Karakorum por el paso de Khunjerab Pass, surcaron el valle del Hunza a la altura de Passu y de Gulmit. Hunza queda a 160 kilómetros del paso, y Gilgit, donde se encontró un manuscrito del *Sutra del loto*, queda aún a otros 110 kilómetros de allí. Avanzaron bordeando el río Indo unos 130 kilómetros hasta Chilas, y otros 245 kilómetros hasta Takot.

A partir de estas indicaciones, pude reconstruir cartográficamente el viaje, en uno de los mapas que constan en el APÉNDICE A. El periplo fue, en verdad, una proeza para una joven mujer y un niño de nueve años.

Por fin, llegaron a destino, donde el pequeño fue puesto bajo la tutela de un maestro budista llamado Bandhudatta, emparentado con el rey de Kashmir.²¹ Bajo su tutela, Kumarajiva aprendió las bases del budismo Theravada, que hacía fuerte hincapié en los preceptos y prácticas ascéticas para monjes y monjas. Este budismo se denominaba también «Hinayana», camino menor —como opuesto al «Mahayana» o gran camino—, y se había originado en las primeras prédicas de Shakyamuni, que planteaban la erradicación del deseo como vía hacia el nirvana, y el logro de una iluminación individual llamada «estado de *arhat*».

Estas enseñanzas fueron relativizadas por Shakyamuni en el último período de su vida como un mero andamiaje concebido para construir la verdadera edificación, con la advertencia de que, existiendo el edificio, no debía desarrollarse apego a las enseñanzas provisionales. No obstante, tras la muerte del Buda una parte de la comunidad de monjes se sintió más identificada con estas prácticas tempranas, basadas en el análisis doctrinal y en el ascetismo, y, a través de sucesivos cismas, se constituyó la corriente del Hinayana, ramificada en diversas escuelas (Ikeda 1986). Allí, en Kashmir del siglo IV, esta fue la primera corriente budista con la que tomó contacto Kumarajiva en la niñez.

Bandhudatta no era cualquier maestro. En el *Gaoseng zhuan* leemos que no había otro que pudiera secundarlo en conocimientos sobre el Hinayana: «Era un hombre de inmenso talento y versátil erudición» (Nobel 2011: 119). Dedicaba la mañana a transcribir mil versos de su puño y letra, y la tarde a recitar otros mil.²² Todos querían ser sus discípulos, de modo que para Kumarajiva fue un privilegio ser aceptado; según las fuentes, el niño trató a su mentor con profundo respeto y, al parecer, no lo defraudó. Bajo su guía, Kumarajiva aprendió un total de «cuatro millones de palabras», y dominó sutras del Hinayana como el Dirghagama y el Madhyagama.

Las fuentes refieren que Kumarajiva absorbía todo lo que se le enseñaba. No solo memorizaba, sino que comprendía el punto esencial de cada *sutra*. Su fama de niño prodigio llegó a oídos del rey, quien lo invitó a debatir con un grupo de intelectuales que

21 En la traducción de Nobel, se le adjudica ser sobrino del rey de Kashmir (Nobel 2011:119).

22 Hay discrepancias entre las fuentes. Mientras que en Nobel (2011: 119) esta aplicación a la práctica aparece atribuida a Bandhudatta, de la versión de Hua (1983:30) dice que era Kumarajiva quien repartía las mañanas y las tardes aprendiendo de esta manera.

planteaban comentarios heterodoxos sobre la doctrina. La biografía de Kumarajiva narra que el niño, con gran compostura, soportó las actitudes despectivas y el tono seco de los adultos sin dejarse intimidar, escuchó los argumentos hasta que identificó un punto débil, y condujo el debate hacia una refutación contundente, que dejó a sus interlocutores sin líneas de argumentación (Nobel 2011: 119). Este tipo de respuestas, sumadas a su erudición, fueron construyendo una suerte de fama en torno al nombre de Kumarajiva, pues si hay algo que fascina a las personas en todas las épocas y lugares es un niño prodigio. Muy impresionado con la inteligencia del pequeño monje, el rey de Kashmir le asignó cinco sacerdotes ordenados y diez novicios para que lo asistieran en su formación y, de ese modo, aprendieran de él. Y este hecho, muy inusual, también se sumó a la cadena de deferencias que Kumarajiva acumulaba a su paso.

A modo de curiosa ilustración, leemos en *Biografías de monjes eminentes* que el Rey dispuso otorgarle a Kumarajiva una compensación material honorífica que era «la más alta remuneración otorgada en el exterior»: una surtida ración de pavo seco, tres *tou* de arroz y de trigo, y seis *sheng* de crema, que se le hacía llegar al joven monje cada jornada (Nobel 2011: 120).²³

Cabe reflexionar que si Jivaka quería alejar a su hijo del centro de las atenciones y para ello lo hizo atravesar las cordilleras, no habrá tardado en comprender que cuanto más uno trata de intervenir oponiendo resistencia a ciertas tendencias innatas, más rápidamente estas encuentran la forma de manifestarse. Si antes Kumarajiva era un niño prodigio en su propia tierra, ahora lo era en el escenario internacional.

Jivaka permaneció tres años estudiando el budismo en Kashmir. Cuando el niño tenía doce años, su madre sintió que había cumplido su propósito y que era hora de retornar a Kucha con él. A sus treinta y dos años, Jivaka cruzó las montañas del norte y se internó en el territorio de los yüeh-chih (es decir, el imperio kushano situado entre Bactria y Sogdiana); en el camino, Kumarajiva se vio abrumado de títulos honoríficos que le ofrecían en cada reino o pequeño Estado que atravesaban tentándolo a quedarse, ya fuese por su estirpe o por su prestigio como estudioso budista. La biografía cuenta que Kumarajiva declinó en todos los casos y siguió su ruta sin distraerse ante tales oportunidades. En algún tramo del camino, en territorio de los yüeh-chih, ambos se cruzaron con un *arhat*, quien observó al niño y se permitió formular un pronóstico: «Proteja a este

23 No hay gran acuerdo con las unidades de medida. Al parecer, un *tou* equivalía a diez *sheng*, y un *sheng* era apenas superior a un litro, según se informa en Sharma 2011:137.

novicio y vele por él. Si llega a los treinta y dos años²⁴ sin haber violado los preceptos de disciplina religiosa, llegará a ser un gran propagador del budismo y pondrá la iluminación al alcance de innumerables personas. Será como Upagupta.²⁵ Pero si es incapaz de observar las reglas de disciplina monásticas, será solo un maestro del *Dharma* sumamente talentoso y distinguido». Tanto Huijiao como Sengyou han puesto mucho cuidado de consignar esta predicción, acaso porque allí se anticipaba el destino de este monje-traductor.

Dado que esta profecía presentaba como escenarios alternativos la observancia o la transgresión, cabe pensar qué reflexiones habrá suscitado en el niño, sabiendo la compleja elección que había hecho su padre al violar el precepto de celibato y contraer matrimonio. A su debido momento, Kumarajiva resolvió esta oposición de manera dialéctica; es cierto que violó los preceptos, pero aun así llegó a ser el responsable de propagar el budismo a la China y al resto de Oriente. Ya veremos cómo obró la transgresión en Kumarajiva y de qué manera esto puede haberse relacionado con su tarea como traductor.

Cuando terminaron ese tramo del viaje, en el límite occidental del desierto de Taklamakán, se detuvieron en Kashgar antes de remontar el brazo norte de la Ruta de la Seda. En total, Jivaka y su hijo permanecieron un año en este reino-oasis; allí, Kumarajiva terminó de estudiar lo que le quedaba del Hinayana, en especial la escuela Sarvastivada, pero además recibió una valiosa formación en ciencias y artes seculares. Kashgar, al parecer, era un centro académico donde se habían concentrado expertos en diversas asignaturas, y fue allí donde, según sus biógrafos, aprendió literatura, enseñanzas litúrgicas y recitaciones védicas, medicina, astronomía, exégesis, tecnología y lógica. Fue, por así decirlo, un año de estudios universitarios intensivos, en los cuales el saber de Kumarajiva se amplió abarcando aspectos no relacionados directamente con lo religioso. Ikeda comenta que esta capacitación resultó ser decisiva décadas después, cuando se vio ante textos enciclopédicos de enorme complejidad y, gracias a su erudición previa,

24 Treinta y cinco, según otras fuentes.

25 Upagupta fue un célebre patriarca budista, responsable de haber transmitido la fe al rey Ashoka, cuya conversión transformó el paradigma de la dominación política y la conquista militar en un imperio basado en la cultura, el respeto a los derechos de todos los seres (incluidos los animales) y el aliento a la diversidad. El reinado de Ashoka (s. IV a. C.) está considerado una de las gestiones de gobierno más ejemplares de la historia, y fue el primer precedente de un Estado de bienestar, precursor de la democracia en muchos aspectos.

pudo traducirlos a un chino comprensible sin incurrir en errores conceptuales. En *The Flower of Chinese Buddhism*, se informa que en ese año transcurrido en Kashgar, el joven también pulió sus competencias lingüísticas en pali y sánscrito (dos lenguas indias) y que pudo asimismo interiorizarse de otros idiomas del Asia central.

El *Gaoseng zhuan* refiere que Kumarajiva dominó el arte de la profecía, «de forma prodigiosa», y que cuando formulaba una predicción, era «como un documento rasgado en dos, cuyas partes coincidían exactamente» (Nobel 2011: 121). En el budismo, la enunciación de «profecías» o «predicciones» no se plantea como un don sobrenatural de ocultismo, sino como la capacidad de comprender las relaciones de causa y efecto entre el pasado, el presente y el futuro. El *Sutra sobre la contemplación de la mente como terreno* afirma: «Si deseáis conocer los efectos futuros, observad las causas que están consumándose en el presente; si deseáis conocer las causas pasadas, observad los efectos que se manifiestan en el tiempo actual» (Nichiren 1272 / 2008a: 295). Saber reconocer los efectos y las causas es una de las competencias que se adquieren con el desarrollo progresivo de la naturaleza de Buda, y, en tal sentido, es factible que esta capacidad profética de Kumarajiva haya tenido que ver más con un desarrollo cognitivo y esencial del budismo que con un fenómeno paranormal.

Durante ese período en Kashgar, sucedieron tres hechos notables que sus biógrafos consignaron especialmente. En primer término, al parecer estaba Kumarajiva junto a su madre presentando sus respetos al *patra* de piedra (escudilla de mendicante) del Buda, y lo posó sobre su cabeza.²⁶ De pronto, Kumarajiva pensó: «Esto tiene que ser pesadísimo; soy apenas un niño, ¿cómo puede ser que me resulte tan liviano?». No bien lo pensó, sintió de pronto el gran peso del objeto y tuvo que dejarlo caer, incapaz de seguir cargándolo. Jivaka, perpleja, le preguntó qué había pasado, y Kumarajiva respondió: «Tu hijo acaba de experimentar una transformación [en el pensamiento (*vikalpa*)], en virtud de la cual la escudilla se tornó liviana primero y pesada después» (Nobel 2011: 120).

El segundo hecho curioso que aparece consignado en las biografías es el siguiente. Un monje llamado Hsi-chien, consciente del gran talento de Kumarajiva, sugirió al rey que le permitiera al joven presidir una asamblea religiosa por sí solo. «Una decisión de ese tipo, por inusual que fuera, le traerá dos beneficios —dijo al Rey—. Por un lado, al escuchar a un monje de tan corta edad predicar las enseñanzas budistas con tanta exce-

26 La versión de Hua no habla de una escudilla sino de un incensario de piedra que pesaba al menos cincuenta kilos.

lencia, los monjes de Kashgar se avergonzarán y esto los incentivará a esforzarse mucho más en sus propios estudios» (Nobel 2011: 120), lo cual mejorará el nivel general filosófico y ético de los templos locales. Por otro lado, dijo el monje, si el rey de Kashgar confería semejante honor a Kumarajiva, el rey de Kucha seguramente pensaría: «Kumarajiva es de mi reino. Si le da tales honores a él, es como si me los otorgara a mí», y tomaría la iniciativa de entablar relaciones diplomáticas amistosas (Ikeda 1986: 40).

Al monarca le pareció que ambos beneficios eran de interés, de modo que solicitó al niño que presidiera la asamblea de monjes, y Kumarajiva predicó para todos los presentes el *Sutra de los que hacen girar la Rueda de la Ley*. Debe de haberles causado una genuina emoción a los monjes de mayor edad, incluso ancianos, escuchar a un joven de doce o trece años exponer las enseñanzas con tanto rigor y pureza a la vez, y probablemente, como vaticinó aquel consejero, esto los haya instado a dedicarse a la fe con redoblado incentivo. A la vez, cuando el rey de Kucha se enteró de la deferencia conferida a Kumarajiva, de inmediato despachó hacia Kashgar una comitiva de ministros prominentes, y ambos reinos iniciaron una fructífera relación. En torno a la figura de Kumarajiva comenzaban a generarse efectos de acercamiento y de buena voluntad basados en el espíritu del budismo.

En *Biografías de monjes eminentes* encontramos una reveladora acotación más psicológica que histórica: «Kumarajiva era, por naturaleza, muy directo y resuelto. No creía en la falsa modestia ni en la denigración del yo. Por lo tanto, algunos [que creían en el proceso de acendramiento de la fe] tenían reservas con respecto a Kumarajiva. Sin embargo, esto a él lo tenía sin cuidado. Era una persona muy segura de sí misma y no estaba pendiente de los demás» (Nobel 2011: 121). Este párrafo es esclarecedor de su personalidad. Al igual que su padre y su madre, Kumarajiva se trazaba sus propias metas y las sostenía con autonomía. Este rasgo, más que la denegación superficial del yo, es lo que el budismo expone como elemento de autodisciplina, lo cual nos permite comprender la profundidad con que Kumarajiva leía las enseñanzas y las aplicaba en su propia vida personal.

El encuentro con Suryasoma: maestro y camarada

El tercer hecho significativo de la estancia en Kashgar fue el encuentro entre Kumarajiva y Suryasoma. Este y su hermano mayor, Suryabhadra, eran dos príncipes de Yarkanda, otro reino-oasis situado en la cuenca del Tarim. Algunos dicen que habían viajado a Kashgar exclusivamente para conocer a Kumarajiva; otras fuentes sostienen que ambos habían renunciado al mundo secular y se encontraban allí desde antes, estu-

diando el budismo. Lo cierto es que el encuentro se produjo no bien Kumarajiva llegó a Kashgar, y Suryasoma causó una honda impresión al joven, quien lo reconoció como maestro. Aquel era experto en el budismo Mahayana, que Kumarajiva nunca antes había tenido oportunidad de escuchar, y es lógico suponer que para Kumarajiva, un adolescente embriagado ante las posibilidades ilimitadas del conocimiento, la perspectiva de escuchar una enseñanza desconocida debe de haberle inspirado una gran excitación.

Ikeda (1992: 41) infiere que, probablemente, el acercamiento se haya producido por iniciativa de Kumarajiva, dado que Suryasoma era un maestro consagrado por entonces y de mayor edad. Lo que se sabe es que, a partir de tomar contacto, Kumarajiva lo escuchó exponer el *Sutra Anuttara (Sutra Anavatapta o de la Excelencia Suprema)*, que enseña que todos los fenómenos son «vacíos» y carecen de atributos. Para su propia sorpresa, Kumarajiva no pudo comprender el principio subyacente e interrogó más a Suryasoma. Éste le explicó: «Los elementos de la existencia se basan en la evidencia que brindan los ojos y los demás sentidos, y no tienen existencia real» (Nobel 2011: 121). Suryasoma expuso el principio del origen dependiente y la verdadera naturaleza de los fenómenos, y al parecer Kumarajiva quedó deslumbrado con una perspectiva completamente nueva del budismo. Así y todo, debió ajustar su lectura del budismo hasta ese momento e indagar de nuevo el significado relativo de todas las otras enseñanzas que había aprendido con anterioridad, hasta darles un sentido integrador. En el *Gaoseng zhuan*, Kumarajiva aparece diciendo: «Mi anterior estudio del Hinayana es como el que ve una veta de cobre de color dorado y cree que no hay nada más valioso, sin conocer la excelencia del oro» (Nobel 2011: 122). A partir de entonces, dedicó todos sus esfuerzos a profundizar en el budismo Mahayana.

El encuentro con Suryasoma es un punto de inflexión en la vida de Kumarajiva, y refiere la sinceridad con que un discípulo, en su búsqueda de la verdad, es capaz no solo de reconocer a otro como maestro, sino también de modificar sus creencias anteriores y resignificar todo lo aprendido en torno a una nueva verdad. Si Kumarajiva no apreciaba la denegación superficial del yo, esta anécdota permite ver que tampoco cultivaba el apego narcisista al yo o al saber pequeño.

Kumarajiva y Suryasoma cultivaron una estrecha amistad, y ponderaron juntos cuál sería la mejor forma de comunicar las enseñanzas del Mahayana a quienes aún no las conocían. Mucho tiempo después, ya en la China, Kumarajiva confesaría a sus discípulos traductores que Suryasoma le instituyó una suerte de mandato: «El sol del Buda se ha ocultado tras las montañas del oeste, pero los rayos que aún quedan brillan en dirección al noreste. Estos textos están destinados a las tierras del noreste. ¡Debes cerciorarte de que sean transmitidos a ellas!». Lo dijo mientras le entregaba un rollo del *Sutra del*

loto con la mano derecha y con la izquierda le palmeaba respetuosamente la cabeza (Yamada 2011: 118). Fue al escuchar estas palabras, en esa articulación entre la niñez y la juventud y todavía conmovido por el descubrimiento de nuevos horizontes filosóficos, cuando Kumarajiva probablemente haya decidido en su fuero interno asumir la transmisión del Mahayana a la China como la gran labor de su vida, en respuesta a la propuesta de Suryasoma.

Ikeda (1992: 204) comenta en otro de sus escritos: «Kumarajiva atesoró una breve exhortación recibida de su mentor en los inicios de la juventud e hizo de ella su fuente de motivación primordial durante el resto de su vida». Lo dice en el contexto del valor incalculable que tiene el espíritu de forjar a los jóvenes. El hecho de que Suryasoma haya sugerido tamaña tarea a un discípulo de apenas trece años habla de un humanismo primordial, capaz de reconocer el valor y el compromiso de los jóvenes.

Podrá cuestionarse que la adolescencia es un constructo de tiempos recientes, que un joven de trece años ya estaba en condiciones de asumir tareas adultas, o que la esperanza de vida de esos siglos determinaba una asunción más «severa» de las responsabilidades en la época de la juventud. Esto no varía el punto, y es la relación de maestro y discípulo que pudo cultivar Kumarajiva en su juventud, y la posible incidencia de este vínculo en el desarrollo futuro de las competencias traductoras de nuestro sujeto; más específicamente, Suryasoma obró como un maestro capaz de reconocer las cualidades excepcionales de su joven discípulo y de dirigirse a él con supremo respeto, considerándolo un compañero de ruta. En esta actitud, Suryasoma muestra una comprensión cabal del budismo Mahayana, cuya metodología esencia reside en la dialógica y cuyo principio es la igualdad ante la búsqueda de la iluminación. Kumarajiva fue beneficiario de este vínculo, y a su vez benefició de esta misma manera a miles de discípulos cuando, muchos años después, dirigió una Escuela Estatal de Traducción en gran escala, de la cual brotó una corriente de sucesores imbuidos de este mismo compromiso hacia la acción.

Ocho siglos después, en el Japón militarista y feudal del período Kamakura, el estudioso y reformista Nichiren (1222-1282) confrontó el budismo decadente, excesivamente ritualista y anquilosado de su época, y propuso un retorno vital a la enseñanza medular de Siddharta Gautama. Para ello, construyó una escuela budista basada en el *Sutra del loto* tal como lo tradujo Kumarajiva. Nichiren dedicó largos años al análisis experto de las traducciones budistas al chino, y otorgó importancia primordial a la traducción como sustrato material e incluso espiritual de la transmisión budista.

Nichiren, un lúcido lector de la vida de Kumarajiva en su aspecto más esencial, interpreta en sentido amplio la exhortación de Suryasoma: para él, las «tierras del noeste» no se referían restrictivamente a la China, como parecería deducirse del contexto inmediato, sino que abarcaban el resto de Asia oriental, Corea y el Japón. Para Nichiren, Suryasoma no sólo guió la visión de Kumarajiva hacia la demanda del pueblo chino, sino que le mostró un horizonte mucho más vasto; lo alentó a responder al deseo colectivo del vasto «noreste». En efecto, Kumarajiva no sólo fue quien difundió el Mahayana a la China, sino también al mundo entero, pues sus traducciones transformaron el escenario religioso en el Japón y, desde allí, el *Sutra del loto* se diseminó a todo occidente. Desde la lectura hermenéutica de Nichiren, la misión que Kumarajiva aceptó y recibió de su mentor fue global, y los efectos posteriores en el nivel de la civilización parecen demostrar que estaba en lo cierto.

La inscripción de este colosal legado tuvo lugar en Kashgar, entre dos hombres que eran príncipes, no en virtud de su linaje real, sino de su lucha espiritual como hombres. Fue una profunda ceremonia entre un maestro y un «niño maduro». Si, sobre la base de los datos biográficos disponibles, tuviésemos que identificar un momento biográfico en el cual Kumarajiva decidió dedicar la vida a la traducción como propósito primordial de su existencia, y en que asomó en él la misión de transmitir las enseñanzas budistas al chino pensando en la gran humanidad, podríamos afirmar que fue este instante, y no otro. Y que la influencia de un maestro inspirador y generoso fue un elemento clave en esta decisión vital.

El regreso a Kucha

Al cabo de un año tan rico en exploraciones y estudios, Jivaka se dirigió a Wen-su [Aksu], un reino-oasis al norte de Kucha, acompañada del joven Kumarajiva, donde este expuso las enseñanzas y venció a un porfiado maestro en un debate que consta en las biografías. Aunque el monje estaba dispuesto a cortarse la cabeza si alguien lo vencía, al ver el modo en que Kumarajiva había procedido en el debate surgió en él el deseo de dedicar la cabeza a estudiar más, por lo cual, en vez de cortársela, la inclinó ante el joven hasta que tocó el suelo con la frente y «se refugió en el estudio del *Dharma*» (Nobel 2011: 121).

En ese entonces, el rey de Kucha era Po²⁷ Shun. Cuando supo que Kumarajiva estaba en las cercanías, en Wen-su, fue personalmente hasta allí a buscarlo y llevarlo de regreso a su tierra natal. Fue así como, en plena adolescencia, el joven monje retornó cubierto de fama y de reconocimiento.

A esta altura de la biografía es menester reflexionar sobre la provechosa relación secular que se estableció en este período entre el discurso del poder y el discurso del saber.

Kumarajiva —y junto con él, el budismo— fue el objeto de una competencia humanística entre monarcas, enfocada en captar la mayor cantidad de valores humanos, objetos materiales de cultura y conocimientos, en el marco de diversas idiosincrasias que, lejos de ser fundamentalistas, participaron de una «Ruta de la Seda espiritual» de rico intercambio y apertura a la innovación. Es menester recalcar que el fermento cultural e ideológico que caracterizó a Asia central entre el siglo IV y el siglo VIII produjo efectos incalculables y moldeó la civilización posterior, su capital cultural y su sistema axiológico; y que el signo que definió este movimiento fue, precisamente, la traducción.

En Kucha, la hija del rey Po Shun, Akayamati, era monja budista y le pidió a Kumarajiva que expusiera la Ley budista para ella. La biografía cuenta que el joven predicó la enseñanza del Mahayana que había aprendido de Suryasoma, y que el deleite de todos, a la vez que indescriptible, también se tiñó de una nota de pesar, por no haber podido experimentar la iluminación a edad más temprana en la vida, tan inmenso era su gozo.

Kumarajiva permaneció en Kucha de veinte a veinticinco años desde su regreso, según las fuentes, entre el 358 y el 383. Invirtió estos años siguientes transmitiendo el budismo en este reino —donde a los veinte años fue formalmente ordenado *shramanera*, «El que renuncia al mundo para buscar el Camino»—, analizando las traducciones existentes de los sutras y tratados, y observando sus deficiencias y problemas.

Al poco tiempo, Jivaka expresó su deseo de regresar a la India, sintiéndose decepcionada con respecto a ciertos acontecimientos que no constan en la historia, no sin anunciarle al Rey que se preparara para ver caer su reino en el futuro cercano. Las razones que llevaron a Jivaka a hacer semejante anuncio tampoco están claras.

27 Po Shun es un nombre chino; es decir, la forma en que los chinos llamaban al monarca. Como se dijo, Po significa «blanco», y es un prefijo de identificación racial.

Hay un conmovedor diálogo que madre e hijo compartieron antes de separarse por última vez, y que aparece textualmente en las *Biografías de monjes eminentes*. Jivaka entendía que la tarea que Kumarajiva debía llevar a cabo era propagar las más profundas enseñanzas del Mahayana en la China. Le dijo: «La difusión en los países orientales dependerá sólo de ti. ¿Te afecta saber que esto no te acarreará ninguna ventaja personal?».

Kumarajiva ponderó las palabras de su madre, quien además de ser su progenitora compartía con él un profundo lazo de fe y un conocimiento cabal de todas las circunstancias que habían rodeado su vida. «Las enseñanzas del gran maestro —dijo Kumarajiva— existen para servir a los semejantes sin escatimar la propia vida. Si uno puede llevar a cabo la gran propagación y hacer que las personas ciegas tomen conciencia [del potencial de la Budeidad], aunque el cuerpo ardiera en una caldera al rojo vivo, uno sufriría, pero no tendría ninguna cosa de la cual lamentarse» (Nobel 2011: 122). Tal fue la respuesta meditada de Kumarajiva. Ikeda (1986: 44) comenta, al respecto: «En vista del desarrollo que luego tuvieron los acontecimientos, fue bueno que enfrentara el futuro con una postura tan abnegada y con tanta aceptación».

Ese fue el último intercambio registrado que ambos mantuvieron; a juzgar por las fuentes, no hablaron de su vida personal (¿o sí lo hicieron?); no discutieron cuestiones fenoménicas. Esa madre tan particular y ese hijo no menos extraordinario se despidieron el uno del otro pensando en cómo hacer para que las personas despertaran de su ignorancia y adquirieran una mayor emancipación espiritual a través de conocer una mejor filosofía de vida. Si esa era la unión que había entre ambos, la separación física difícilmente haya impuesto una verdadera distancia.

Jivaka partió rumbo a la India, y Kumarajiva permaneció en Kucha con el objetivo firme de transmitir a la China el budismo Mahayana. En esa despedida, ella tenía cuarenta y dos años, y él, veintiuno. Si se volvieron a ver alguna vez, no consta en ninguna biografía.

Kumarajiva continuó indagando y estudiando enseñanzas del Mahayana más profundas. Tanto en *Biografías de monjes eminentes* como en *Registros compilados sobre la creación del Tripitaka*, se narra un episodio de gran intensidad espiritual, muy semejante a la legendaria confrontación entre Siddharta y Mara, que expuso a Kumarajiva a experimentar lo que en el budismo se llama la «función demoníaca o ilusoria de la mente»; es decir, sus propias resistencias e impedimentos a la hora de dar un gran salto espiritual en su comprensión de la verdad.

Leemos que cuando Kumarajiva estaba por abrir un rollo del *Pancavimsatika-Prajnaparamita*, se le presentó Mara (personificación de la oscuridad inherente a la vida) y veló el texto. Kumarajiva alcanzó a reconocer que era una resistencia profunda de su mente y, lejos de distraerse o desistir, persistió en su afán de penetrar en lo profundo del significado. Cuando pudo distinguir los caracteres frente a sus ojos, escuchó una voz interior que le decía: «Eres un hombre tan sabio... En verdad, ¿qué necesidad tienes de leer estas cosas?». Kumarajiva proclamó: «Mara, eres pequeño. ¡Fuera de aquí, en este mismo instante! Mi determinación es firme e inamovible como la tierra» (Nobel 2011: 123). Este episodio, que los biógrafos se ocuparon de registrar, es ilustrativo de la contienda espiritual que Kumarajiva debió llevar a cabo en pos de su esclarecimiento, pero también es significativo que se haya producido después de la despedida final de su madre. Desde un punto de vista psicológico, es razonable interpretar que este adiós haya significado la clausura de muchos de sus apegos emocionales (Lu 2004: 21).

Kumarajiva permaneció en Kucha dos años sin apartarse de sus estudios, recibiendo del monarca los más elevados honores. Narra Huijiao que el rey mandó construir para él un trono de león, para que desde ese sitio expusiera las enseñanzas (Nobel 2011: 123). Pero, en verdad, en esa etapa de su vida la gran preocupación de Kumarajiva era cómo hacer para reencontrarse con Bandhudatta, su primer maestro, y hablarle del Mahayana que aquel nunca había llegado a conocer.

Fue muy sugestivo que, por fortuita coincidencia o en respuesta a este intenso deseo, al poco tiempo Bandhudatta se presentara en Kucha espontáneamente. El viejo maestro dijo que las noticias sobre el esclarecimiento de Kumarajiva llegaban hasta Kashmir, y que aunque el camino era muy peligroso, su amor por la ley budista lo había llevado a emprender semejante viaje para apreciar en persona los avances de su anterior discípulo.

Hacer ver a Bandhudatta el principio de la no-sustancialidad de todos los fenómenos le llevó a Kumarajiva un mes de filosóficos debates, dignos de un torneo de esgrima filosófica, cuya transcripción lamento no poder incluir en este apartado por razones de espacio. El largo intercambio dialéctico entre ambos, que consta en las biografías, reviste un interés especial como muestra de la epistemología budista y los criterios lógicos de validación conceptual de este sistema filosófico (Lu 2004: 22). Cuando, finalmente el antiguo maestro pudo entender la lógica de la proposición y la adoptó convencido, dijo: «Así como yo he sido tu maestro del Hinayana, ahora el maestro del Mahayana eres tú» (Hua 1983: 36)

AÑOS DE CAUTIVERIO

Reyes ambiciosos, militares advenedizos

Las enseñanzas del Mahayana expuestas por Kumarajiva, así como su fama, habían llegado a oídos de maestros y personalidades de la China, situada al este de Kucha.

En comparación con el panorama que se vivía en Asia central, la China atravesaba por un período de inestabilidad política y de facciones internas. En el norte, varios pueblos extranjeros habían incursionado territorialmente, fundando una sucesión de dieciséis dinastías de origen no chino, entre el 304 y el 463 (algunas de las cuales tuvieron gobernantes budistas). Una de ellas fue la dinastía Ch'in anterior, fundada por una familia de origen tibetano apellidada P'u, que luego cambió su nombre a Fu.²⁸ El tercer regente de esta dinastía, Fu Chien, fue un personaje muy importante del siglo IV, responsable de haber unificado todo el norte de la China en torno a su figura autocrática y militarista.

Fu Chien tomó las anteriores capitales de Chang'an y Loyang, controló progresivamente las rutas a Turkestán y se apoderó de las fértiles regiones agrícolas de la China. Descendiente de tibetanos o tanguts de escasa cultura y ajeno a la rica tradición china, él mismo procuró hacerse de una educación culta y trató de que su reinado se adaptara a la cultura china en la mayor medida de lo posible; atrajo personalidades budistas a la Corte y, sin saberlo, creó las condiciones para que Kumarajiva finalmente pudiera cumplir su misión en Chang'an.

Una de las ciudades que había capturado Fu Chien era Hsiang-yang, donde residía un célebre erudito, el monje budista Tao-an (314-385). Pero Hsiang-yang era una ciudad periférica, y cuando Fu Chien supo que allí vivía una eminencia budista, convenció a Tao-an de que se radicase en Chang'an, donde podría realizar su tarea en mejores condiciones. Tao-an tenía profundos conocimientos del budismo, y una vez instalado en el templo Wu-chung-ssu de Chang'an comenzó a formar un equipo inicial de monjes bi-

²⁸ No debe confundirse con la breve dinastía del imperio Ch'in o Q'in que controló la China siglos antes, del 221 a. C. al 206 a. C.

lingües que comenzaron a hacer versiones de las escrituras y, años después, se integrarían a la Escuela de Traductores de Kumarajiva.

Alrededor de 376 (Kumarajiva tenía 32 años y residía en Kucha), Fu Chien recibió la visita de dos dignatarios de reinos cercanos. Les concedió una audiencia y ambos le explicaron que en el Oeste había tesoros de enorme valor que la China podía obtener, aun mediante el recurso de la fuerza. Los regentes de reinos vecinos, entonces, comenzaron a ejercer presión sobre Fu Chien para que usara su gran poderío militar subyugando a los reinos-oasis de la cuenca del Tarim.

Poco después, Fu Chien escucho decir a un astrólogo de la Corte que en las tierras del Oeste vivía un hombre sabio y virtuoso que llegaría a la China y ayudaría enormemente al país. Fu Chien dijo que ya había oído hablar de un tal Kumarajiva, habitante de un país occidental, y preguntó si la predicción se refería a él. Envío entonces una comitiva para invitarlo a Chang'an, que volvió con un no por respuesta.

En el noveno mes de 382, nuevamente presionado por otros gobernantes de reinos satélite, Fu Chien destacó a un general llamado Lü Kuang, de origen turco-mongol (Lamotte 2003: 94), y lo puso al frente de un ejército formado por tropas de estos reyes que solicitaban la conquista de Kucha y de Karashahr. En total, Lü Kuang marchó con 70.000 hombres por la ruta de la Seda, en tren de conquista militar. Las biografías narran un curioso discurso que dio Fu Chien en un banquete de despedida de las tropas, acaso consciente de que estaba mandando un ejército bajo las órdenes de un general ignorante, codicioso de poder y desprovisto de toda apreciación por la cultura. Así pues, Fu Chien dijo a Lü Kuang:

Un emperador tiene que vivir en armonía con los cielos, considerando que su deber primordial es amar a sus súbditos como a sus hijos. ¿Debe entonces librar una guerra contra un pueblo tan sólo porque codicia su territorio? Antes bien, lo hace porque ansía a un hombre que ha cultivado las enseñanzas budistas. He oído decir que Kumarajiva, en las tierras occidentales, posee una profunda comprensión de las características del *Dharma*, es experto en todas las cuestiones temporales y divinas, y es un modelo y ejemplo para los jóvenes discípulos. Lo quiero aquí. Un hombre sabio y virtuoso es un tesoro nacional. Así que ve, derrota a Kucha, y manda a Kumarajiva sin pérdida de tiempo. (Nobel 2011: 124-125).

Kumarajiva —no se indica cómo ni por qué vía— supo de antemano que Kucha sería invadida, posiblemente por colegir que Fu Chien no se quedaría satisfecho con la

respuesta negativa que el Rey de Kucha había dado antes a la comitiva inicial. Advirtió al Rey que el ejército enemigo sería muy poderoso, y aconsejó que, en lugar de ofrecer resistencia armada, lo recibiera con honores. Pero Po Shun no hizo caso y fue a las armas. Y cuando Lü Kuang entró en la ciudad, hizo lo siguiente, en este orden: tomó Kucha, mató a Po Shun, puso en el trono como títere al hermano menor del rey depuesto, y capturó a Kumarajiva.

¿Qué esperaba encontrar un general inculto en Kumarajiva? Seguramente, no a un hombre joven, despojado de aires de grandeza, que se conducía con humanismo y sencillez. Su impresión inicial de Kumarajiva, al parecer, fue decepcionante. Las biografías cuentan que lo trató como a una persona cualquiera, y se burló de él y de su condición de monje. En esos primeros días, con el reino sojuzgado, Lü Kuang se embriagó de poder y dio rienda suelta a su naturaleza. Para humillar a Kumarajiva, le ordenó que tuviera relaciones carnales con la hija del príncipe de Kucha. Al ver que el joven monje no consentía, le dijo en público: «Eres como tu padre. Si él transgredió los preceptos, ¿por qué te crees superior en tu observancia? Si tu padre se condujo de ese modo, ¿cómo puedes negarte con tanta obstinación?» (Nobel 2011: 125).

Posiblemente enardecido por su posición de poder, el general embriagó a Kumarajiva por la fuerza con un potente alcohol y lo encerró en una recámara con la joven. Tanto fue el hostigamiento a ambos, que Kumarajiva depuso su temple y, para evitar mayor violencia, hizo lo que se le ordenaba. Luego, Lü Kuang lo hizo salir y montar un buey, y un caballo salvaje, hasta verlo caer sobre la tierra, lo cual le produjo una gran diversión (Nobel 2011: 125). Las biografías dicen que Kumarajiva, con calma, aceptó los hechos sin perder la compostura. Pero Lü Kuang, expuesto de esta manera frente a sus propios soldados, por fin se sintió avergonzado y dejó de molestarlo.

Emprendieron entonces el viaje e Chang'an, e hicieron campamento con el prisionero a poco de iniciar la marcha. Kumarajiva le advirtió al militar que el lugar elegido no era seguro, y que sería más conveniente acampar cerca del acantilado. Lü Kuang ignoró el consejo del joven, y esa noche se produjo una enorme crecida del río, que en cuestión de minutos cubrió las tiendas y cobró la vida de miles de soldados.

Las fuentes dicen que solo entonces Lü Kuang cambió su concepto sobre Kumarajiva y comenzó a mirarlo con respeto, aunque sin reconocerlo públicamente. Según Nobel, Kumarajiva agregó: «En verdad, no puede esperarse buena ventura en un lugar como este. No se quede aquí más tiempo. Después de esta desgracia que acaba de ocurrir, lo mejor es reanudar la marcha. Ya en el camino encontrará un sitio propicio» (Nobel 2011: 125). Así lo hicieron y llegaron a la ciudad de Liang-chou, en el reino de Kansu.

Y fue aquí donde el destino tomó las riendas de la historia. Pues mientras Lü Kuang iniciaba la partida desde Kucha con Kumarajiva como botín de guerra, Fu Chien fracasaba en una serie de incursiones militares desafortunadas en dirección al sur, y moría a manos de Yao Ch'ang, quien tomó el poder y estableció, en su lugar, la dinastía Ch'in posterior, aproximadamente en el año 383.

No bien llegó Lü Kuang a la ciudad de Liang-chou, fue interceptado por un mensajero que lo puso al tanto de la inesperada situación. Su amo había muerto; si volvía, debía ponerse a las órdenes de un nuevo emperador, que con toda probabilidad lo vería con suspicacia o, peor aún, lo trataría como un traidor. Ambicioso y astuto, Lü Kuang tomó una rápida decisión: vistió ropas de duelo en homenaje al emperador caído, pasó revista formalmente a sus tropas, y en lugar de regresar, se proclamó monarca en ese mismo acto, declarando el inicio de la era T'ai-an de su reinado, con capital en Ku-tsang.

Cuando por fin Kumarajiva había aceptado su destino con la esperanza de llegar lo antes posible a Chang'an y librarse de su desagradable captor en un par de semanas, de pronto la suerte jugaba con él y lo dejaba indefinidamente a merced de un bárbaro general, ajeno a toda conducta moral. Kumarajiva no sabía que ese período de reclusión forzosa, a manos del impredecible e inseguro Lü Kuang, duraría casi dieciocho años.

Barbarie y cautiverio en Liang-chou

Más audaz que sabio, Lü Kuang emprendió su improvisada gestión aplastando las esperables rebeliones de los territorios vecinos. Kumarajiva, que analizaba la realidad observando las relaciones causales y comprendiendo la conducta humana, predecía en cada caso los movimientos sediciosos, de modo que Lü Kuang se encontraba a menudo solicitando consejo a ese joven cuya presencia le parecía desprovista de pompa, pero cuya sabiduría no le quedaba más remedio de ponderar.

En cambio, había un gobernador a quien el monarca tenía en gran estima porque irradiaba autoridad, y que enfermó de gravedad de un día para el otro. Un extranjero taoísta²⁹ residente del lugar se ofreció para curarlo a cambio de una suculenta recompensa, y Lü Kuang, encantado, lo contrató. Pero Kumarajiva le advirtió que se trataba de un embaucador y, observando las señales del enfermo, anunció que la muerte sería

29 Esto, en la traducción de Nobel. La versión de Hua dice que era brahmán, no taoísta. HUA, Hsuan (ed.) (1983): *Records of High Sanghans*, Heng Chia (tr.), Malasia: Buddhist Text Translation Society.

irreversible, por mucho que hiciera el supuesto galeno. El gobernador falleció, en efecto, a los pocos días, y también al poco tiempo murió Lü Kuang, dejando en el trono a su hijo Lü Shao. Sin embargo, este murió enseguida a manos de un hermanastro, Lü Tsuan, quien usurpó el trono y se encaramó en el poder. La incertidumbre y la inestabilidad parecían cernirse sobre Kumarajiva; en un orden social de anomia, donde la vida humana parecía haber perdido todo valor, con seguridad el monje habrá temido por su vida en medio de tantos cambios.

Años más tarde, una serie de indicios permitieron inferir a Kumarajiva inminentes actos de rebelión o de desgracia. Advirtió entonces a Lü Tsuan: «Seguramente habrá una conspiración de subordinados que tratarán de derrocar a otros en posición superior. Sería prudente ejercitar la autodisciplina y la virtud en momentos así, para saber capitalizar la advertencia de los cielos» (Nobel 2011). Pero Lü Tsuan era tan bárbaro como sus predecesores, y nada lo divertía tanto como humillar a un hombre sabio. Jugando al ajedrez con Kumarajiva, tomó una pieza de monje y dijo entre risas: «Creo que voy a decapitar al *hu-nu* (bárbaro esclavo)». Sin inmutarse, Kumarajiva respondió: «Tú no eres capaz de decapitar a un bárbaro esclavo. Pero hay un *hu-nu* que va a cortarle la cabeza a alguien». En verdad, según narran las biografías, Kumarajiva estaba refiriéndose a algo que todos los presentes comprenderían tiempo después, cuando Lü Tsuan fue asesinado por un sobrino de Lü Kuang que se creía con derecho al trono, apodado sorprendentemente «Hu-nu».

Como ninguno de los Lü veía con agrado el budismo, fue un período muy duro para Kumarajiva, en un medio ambiente adverso a la filosofía y la reflexión, con pocas posibilidades de ejercer el diálogo enfocado en la búsqueda de la verdad. Y sin embargo, esos años fueron para él de tanto acendramiento como los anteriores, cuando vivía rodeado de reconocimiento y facilidades para el estudio.

Un texto budista (Nichiren 1277 / 2008: 834) dice que la persona verdaderamente sabia no se deja arrastrar por ninguno de los «ocho vientos»: honor, deshonra; prosperidad, decadencia; alabanza, censura; sufrimiento y placer. En verdad, Kumarajiva había pasado los primeros treinta y cinco años de su vida mecido por las suaves brisas del honor, la prosperidad de sus iniciativas, toda clase de reconocimientos y el placer de dedicarse a lo que más quería en la vida. Y en todo ese tiempo, nunca había permitido que las condiciones favorables estropearan su personalidad ni torcieran su inclinación al bien. El período de cautiverio y barbarie fue, para él, la oportunidad de conservar la compostura y la esperanza en condiciones opuestas. Desde mi propio análisis, esta «capacitación» fue lo que le permitió traducir las enseñanzas desde un lugar mucho más profundo, templado en el contacto con la adversidad y los obstáculos.

Los dieciséis años de reclusión no son cubiertos en detalle por los biógrafos monjes; Ikeda (1986: 45) considera que como en este período Kumarajiva se vio obligado a transgredir los preceptos, a tener relaciones sexuales y a beber alcohol, como así también a dar consejos militares a un tirano, es comprensible que sus discípulos quisieran tender un manto compasivo de silencio sobre estos años que, para ellos, fueron en cierta forma un período deshonoroso en la vida de un maestro por lo demás virtuoso.

Para Kumarajiva, joven prodigio que había alcanzado la madurez de sus competencias a la edad en que otros incursionan en el aprendizaje formal, preparado para cumplir su gran misión desde la niñez, tiene que haber sido un terrible destino pasar los mejores años de su vida, los años de su fortaleza física, su madurez psicológica y su mayor capacidad de trabajo, recluido en un lugar donde no se le permitía llevar a cabo su labor, nada menos que de los 39 a los 57 años.

Me permito sugerir tres aciertos clave de Kumarajiva en este período, que, a mi juicio, fueron lo que le permitió salir airoso, definir las cosas a su favor en el largo plazo, y cumplir exitosamente su desafío como traductor.

En primer lugar, Kumarajiva en ningún momento olvidó su juramento ni permitió que la adversidad le hiciera poner en segundo plano su misión. En esos diecisiete años de impedimentos, siempre mantuvo la mirada fija en su propósito, y su serena determinación le permitió ver más allá de los fenómenos fluctuantes para enfocarse en la meta que él mismo había elegido llevar a cabo. Dicho de otro modo, en el campo visual de su corazón, nunca permitió que los factores externos se pusieran por delante de su objetivo.

En segundo lugar, Kumarajiva triunfó sobre el riesgo psicológico de desarrollar sentimientos de amargura en respuesta a la adversidad. Habiendo mantenido siempre una vida de virtud, podía haberse vuelto resentido por la crueldad y la injusticia con que la vida retribuía su esfuerzo. Después de todo, esta es una reacción habitual en los seres humanos e incluso en la vida de muchos genios. Sin embargo, Kumarajiva decidió eludir el riesgo del cuestionamiento estéril. En vez de preguntar por qué el destino se ensañaba con él, eligió responder con agradecimiento e inteligencia, tomando cada giro de la suerte como una oportunidad para aprender algo valioso. En tanto sujeto creador de su destino, supo comprender que el karma no tiene un signo fijo de por sí, sino que cada persona define qué es positivo y qué es negativo en su propio contexto vital. Esta respuesta psicológica revela una comprensión muy esencial y profunda del budismo, y una lectura hermenéutica de admirable compromiso personal: no somos responsables de lo que otros hacen, pero sí de la manera en que elegimos responder a los factores externos.

En tercer lugar, Kumarajiva aprovechó sus años de confinamiento para dominar el idioma chino en sus múltiples registros y adquirir una pericia suprema, en contacto con todos los estratos de la población. Coincidió con la perspicacia de Ikeda, quien señala que casi todos los monjes traductores inmigrantes en el territorio chino habían sido personas de posición social privilegiada, acogidos por gobernantes o por la nobleza, o alabados por la clase intelectual. Como ninguno de ellos había tenido la oportunidad «adversa» que se le presentó a Kumarajiva —compartir la vida real en estrecho contacto con los estamentos bajos de la sociedad china—, su inmersión lingüística había estado muy lejos de las masas (Ikeda 1986: 46).

En verdad, la vida de Kumarajiva bien podía haber sido igual a la de sus predecesores. Pero gracias a esa enorme dificultad, pudo aprovechar esa convivencia forzosa con gente nueva para aprender intensamente el idioma chino. No lo hizo con enfoque académico (más allá del academicismo inherente a su propia mente disciplinada) sino en el nivel de los intercambios y las prácticas de las tropas, los simples súbditos y las personas cultas oprimidas del nuevo reino de Lü Kuang. Una cosa era dominar el lenguaje religioso de los *sutras* y de los maestros budistas; otra muy distinta era comprender los matices del chino, su lengua adoptiva, en la interacción con personas comunes de todas las clases sociales. Sin embargo, fue entonces cuando pudo apreciar a qué tipo de lenguaje y usos era sensible la cultura meta, y qué aspectos de la idiosincrasia china se relacionaban con las características de su habla y de su escritura. Cuando llegó su hora de traducir, Kumarajiva sabía con exactitud qué recepción y qué efectos tendría en el pueblo chino cada palabra ponderada en la lengua meta.

Aun en la época contemporánea, diecisiete años de aprendizaje lingüístico *in situ* son un tiempo más que razonable para formar un experto, máxime si uno ya posee competencias previas en dos idiomas. Posiblemente, si Kumarajiva se hubiera lanzado a traducir antes, sus versiones no hubiesen tenido ese destello de maestría literaria que le brindaron sus largos años de ejercicio real y comprometido del idioma, en un mundo muy diferente del de los templos y palacios.

Asimismo, en un entorno no escolástico donde probablemente no se le facilitaron muchos elementos de escritura ni se patrocinó su actividad académica, Kumarajiva no tuvo más remedio que ejercitar la comunicación verbal en chino. Al parecer, llegó a adquirir una pronunciación tan extraordinaria, que, como consta en todas las fuentes, fue el único traductor no nativo cuyo empleo del idioma escrito y oral fue reconocido con admiración por los celosos chinos, en extremo reacios a aprobar el nivel lingüístico de los extranjeros (Sharma 2011: 26).

En suma, durante ese arduo período, Kumarajiva no dejó de crecer y de aprender. Él mismo fue maestro de su mente y de sus circunstancias, sostenido en la esperanza de crear las condiciones con paciencia, y cumplir algún día su misión. Pero ¿qué había sucedido en todo este tiempo en la China de la dinastía Ch'in tras la muerte de Fu Chien, el rey que murió sin conocer al hombre que tanto había buscado?

La metamorfosis de las cebollas en flores

En 385, el nuevo rey Yao Ch'ang de la dinastía Ch'in posterior se vio obligado a reconocer la soberanía de Lü Kuang y de su dinastía sobre las tierras que estos habían conquistado. Consciente de que tenían en su poder a Kumarajiva, Yao Ch'ang había despachado una comitiva para solicitar respetuosamente la liberación del monje y su traslado a Chang'an. Al fin y al cabo, Kumarajiva era un preso político. Sin embargo, lo último que pensaban hacer los Lü era dejarlo en libertad. Pero no porque valoraran el budismo o quisieran comprender su filosofía, ni para que instruyera al pueblo o diseminara un gran sistema de pensamiento. Sencillamente, sabían que Kumarajiva era un inteligente asesor, y temían que pudiera beneficiar a Yao Ch'ang con sus agudos consejos. Dado que no mostraron ninguna señal de apoyo a la tarea de Kumarajiva como budista, es coherente interpretar que fue el miedo o el egoísmo, o el impulso de autopreservación lo que los llevó a rechazar la petición de los Ch'in.

Al poco tiempo, Yao Ch'ang murió y dejó en el trono a su hijo Yao Hsing, quien veía con alarma el prolongado cautiverio de Kumarajiva, a manos de regentes incapaces de reconocer su valor.

Cuenta la biografía (Nobel 2011: 127) que en el tercer mes del tercer año del reinado de Yao Hsing (401), en el jardín de sus ancestros se produjo un injerto espontáneo entre dos arbustos linderos, y sesenta y ocho cebollas de una de las plantas se convirtieron en fragantes flores de *ch'ih*. Esto fue interpretado como un afortunado presagio, y los hermeneutas del reino vaticinaron: «Un sabio se aproxima». Yao Hsing entendió que los tiempos le eran propicios, y en el quinto mes se apresuró en despachar una avanzada militar contra el territorio de los Lü, cuyo ejército se vio obligado a rendirse. Por fin, quedaba abierto el camino para que los enviados de Yao Hsing trajeran de regreso al monje.

Kumarajiva cruzó las puertas de Chang'an el vigésimo día del duodécimo mes de ese mismo año (401), a sus cincuenta y siete años, liberado para entregarse a su labor sin restricciones. Kumarajiva había revertido su destino, y era su momento de cosechar recompensas.

El hecho de que los discípulos hubieran anotado con tanta exactitud la fecha de su ingreso en Chang'an permite inferir la importancia que dieron a su llegada y las enormes expectativas que habían depositado en él (Ikeda 1986: 47).

Kumarajiva fue recibido con los máximos honores reales, y enseguida fue nombrado *Rajaguru*, Maestro de la Nación. El propio Yao Hsing sentía un entusiasmo reverencial por la filosofía budista, y celebraba la presencia de Kumarajiva tal y como se hubiera sentido un enamorado de la música clásica hospedando en su casa a un eximio director de orquesta. Dedicaba largas horas a conversar con él, y los biógrafos dicen que a veces se le iban las jornadas enteras en profundas disquisiciones sobre cuestiones doctrinales y mundanas.

Yao Hsing descubrió y conoció el pensamiento de Kumarajiva en el ámbito del diálogo filosófico; durante largos meses, ponderó el enorme calibre intelectual del hombre a quien había rescatado de la barbarie. Cuando investigaba este momento crucial en la biografía de Kumarajiva, vino a mi mente una reflexión de Jawaharlal Nehru, el primer mandatario de la India emancipada en el siglo XX, citada por Ikeda (1995: 3): «Leer sobre la historia es un placer, pero mucho más fascinante es participar directamente en la construcción de la historia». Algo así tal vez haya sentido Yao Hsing cuando comprendió que estaba frente a una conjunción de factores inusitados, que no volverían a repetirse en otra época, y decidió él mismo ocupar un lugar en los acontecimientos.

Fue una suerte que Yao Hsing supeditara el poder militar al poder de la cultura, y que tuviera el valor de replantearse prioridades como estadista-filósofo. El contacto con Kumarajiva transformó a Yao Hsing. Fue la mejor influencia para el engrandecimiento cultural de la China, pero no para su reinado secular, pues, dedicado de lleno a financiar el proyecto de traducción del corpus budista, Yao Hsing restó interés y recursos a las conquistas militares, y esto le hizo perder territorios.

De haber sido un rey como tantos, dedicado a la conquista y la expansión por la fuerza, me inclino a pensar que sus logros habrían sido como espuma en el oleaje del tiempo, como polvo en el viento de la historia, sujetos a las leyes de la impermanencia. Pero la vida lo situó a las puertas de una iniciativa civilizadora, y él estuvo a la altura de las circunstancias.

Consciente de que patrocinar la Escuela de Traducción era la tarea más valiosa a la cual podía dedicarse, se volcó de lleno y con enorme generosidad a este fin, dando total libertad a Kumarajiva. En tal sentido, veo beneficioso que haya sido Yao Hsing — un gran humanista— y no los otros dos reyes anteriores quien, finalmente, rescató a

Kumarajiva y lo condujo a sus dominios. Puede pensarse que Yao Hsing estaba esperando a Kumarajiva, pero ¿no es interesante pensar que este estaba esperándolo a aquel?

Por fin, habiendo vencido peligros y dificultades, después de largos años de formación y aprendizaje, a partir del 401 Kumarajiva pudo erigirse en el centro de su propio escenario, dueño de una libertad como pocos traductores tuvieron en la historia, con el apoyo incondicional de un monarca y de todo su reino.

e

AÑOS DE TRADUCCIÓN

Liberación y amplios horizontes

Las fuentes dicen que Kumarajiva comenzó a traducir a los seis días de haber cruzado las puertas de la capital (Ikeda 1986: 47). Puso manos a la obra volcando al chino un texto sobre prácticas de meditación. Enseguida procedió a traducir los cien fascículos o volúmenes del *Tratado sobre la gran perfección de la sabiduría*, tarea que según los biógrafos llevó a cabo a gran velocidad y completó en el 404, y paralelamente acometió la traducción de los textos más esenciales. En doce años, tradujo setenta y cuatro extensas escrituras en trescientos ochenta y cuatro volúmenes (Sharma 2011: 26).

El rey Yao Hsing puso a disposición de Kumarajiva y de sus colaboradores un lugar de belleza sobrecogedora para que éste se dedicase a la traducción: el Jardín de Hsiao-Yao, de exuberante verdor, color y fragancia. Chandra (2011a) hace notar que este factor no es un elemento circunstancial, y que el hecho de que Kumarajiva tradujera en contacto con la vida vibrante de la naturaleza fue un recordatorio de la armonía y la rica inspiración que debían brindar los textos budistas a los lectores. Metafóricamente y desde otra mirada, ese lugar de ensueños simbolizaría también la victoria espiritual de Kumarajiva sobre su largo y sórdido confinamiento en un reducto militarizado durante largos años, donde soportó humillaciones privado de hermosura y de estímulos armoniosos.

Yao Hsing incluso abrió las puertas del palacio de Hsi-ming-ko a Kumarajiva, y mandó construirle una residencia para que se estableciera allí y no en el templo. Kuma-

rajiva podía participar de la pobreza y de la riqueza con la misma actitud compuesta y sin que ninguna de ambas lo perturbara, pero el rey lo había instado a mudarse y a abandonar el monasterio con un claro propósito, del cual a Kumarajiva no le sería fácil desasirse.

De mujeres y agujas

Fue así como el maestro traductor, en esa instancia de su vida, tuvo que enfrentar la segunda de sus transgresiones, nuevamente impuesta por el peso de una figura poderosa. Entusiasmado por el talento de Kumarajiva, que parecía ser inagotable, Yao Hsing quería aprovechar al máximo su potencial y, con la misma determinación expeditiva con que abrió sus arcas y otorgó un espacio institucional de libertad, se puso a idear de qué otras formas intervenir para engrandecer el destino de su protegido.

Hombre práctico y de acción, imbuido del criterio dinástico de un rey, no tardó en darse cuenta de que el monje tenía una edad considerable y, habiendo elegido la vida religiosa, moriría sin dejar descendencia. En un curioso arranque eugenésico —y aquí la lógica del rey se impuso a la lógica del practicante budista— le pareció que tenía absoluto sentido facilitar la procreación de Kumarajiva para que este dejara una prole de futuros traductores, y que sería un desperdicio que semejante talento pasara por la vida sin crear su propia «dinastía». Aprovechó entonces una conversación en la cual Kumarajiva le contó haber soñado con dos niños que jugaban, y dio a conocer su plan.

Si en la traducción no impuso presiones de ningún tipo a Kumarajiva, en este otro «experimento» al parecer el rey fue muy firme: Kumarajiva debía dejar la celda monástica e instalarse en el palacio junto a un grupo de bellas jóvenes escogidas por sus nobles virtudes. Dejar descendientes era su deber; no hacerlo sería egoísta.

Esta es la cita correspondiente del *Gaoseng zhuan*:

«Maestro, tu inteligencia y capacidad de comprender las cuestiones no tiene igual en este mundo. Cuando partas de él, ¿cómo podrás dejar la familia del *Dharma* sin descendientes!». Fue así como lo obligó a tomar diez concubinas. Después de eso, Kumarajiva ya no vivió en el monasterio. Yao Hsing mandó construir para él un edificio especial» (Nobel 2011: 131).

Sharma (2011: 37) agrega que, primero, Yao Hsing envió a dos reinas, y luego agregó las otras diez esposas escogidas. Debe de haber sido muy incómodo para Kumarajiva sentirse tratado como uno de los sementales de pura raza que se criaban en el Asia

central, y ver el interés que su «pedigrí» despertaba en su mecenas. Dado lo mucho que valoraba poder al fin traducir, cabe imaginar que la situación debe de haberle pesado no por sí mismo, sino por el efecto adverso que pudiese tener en la comunidad y en sus discípulos, o, peor aún, en la recepción y aceptación de sus traducciones. Diversas fuentes hablan de su inquietud al respecto, pero mientras que algunas no aclaran nada (Hua 1983), otras dicen que convivió con las jóvenes aunque sin hablar de descendencia (Ikeda 1986: 55), y algunas (Sharma 2011: 37) refieren que, en efecto, Kumarajiva participó en la procreación de varios hijos, de los que luego nada se supo, por lo cual los historiadores han inferido que el experimento eugenésico fue un fiasco.

A partir de esta imposición que lo llevó a transgredir una vez más los preceptos, Kumarajiva aparece diciendo con pesar, en los textos biográficos: «Si las flores de loto crecen en el estanque fangoso, quedaos solo con el capullo; ¡no os quedéis con el lodo maloliente!» (Nobel 2011: 131), y esto es claramente una intervención suya para explicar apológicamente un aspecto contradictorio de su vida. Incluso cuando lo hace, se vale de una metáfora budista para indicar que los aspectos no iluminados contienen en forma inherente la naturaleza de la Budeidad.

Al parecer, esta convivencia nada canónica produjo agitación en los monjes y despertó en varios el deseo de emular la iniciativa, lo cual preocupó seriamente al mentor. Un episodio narra la estrategia desplegada por Kumarajiva para disuadir a los monjes y mostrarles que esa circunstancia era un dolor más que un placer. Curiosamente, hallé esta anécdota en un tratado ¡sobre costura y manualidades! escrito en la década de 1920 por una académica de la Universidad de Columbia (Whiting 1928 / 1971: 115).³⁰ Leo allí que Kumarajiva tomó un puñado de agujas de coser, «filosas y letales», y las posó en un platillo. «Pues bien —dijo— aquel de vosotros que quiera imitarme y casarse, que siga primero mi ejemplo». Y se metió las agujas en la boca y las tragó «por completo». Según se refiere, ninguno de los monjes se atrevió a secundarlo ni insistió en el atrevimiento, tan grande fue el respeto que les inspiró la desesperada medida del maestro para hacerles ver las circunstancias.³¹

30 Luego confirmado por otras fuentes más tradicionales.

31 Pero poco después de eso, Kumarajiva enfermó.

Producción y enseñanza

En esos años en Chang'an, los últimos de su vida, Kumarajiva llevó a cabo una tarea monumental que lo proyectó al podio de los grandes traductores. Ikeda (1992: 206) dice, al respecto: «No bien llegó a Chang'an, se lanzó de inmediato a traducir con gran vigor, como si el poder que había venido acumulando hasta entonces, concentrado en su punto de saturación, se liberara de pronto en una tremenda explosión de actividad».

Sus versiones se constituyeron en el registro canónico en materia de género, de estilo y de doctrina —cuyo epítome es su traducción del *Sutra del loto*—, ya que permitieron despejar numerosos errores de juicio con respecto al marco teórico del budismo; en especial, en torno al concepto del *sunyata* (vacuidad) (Sharma 2011: 54-57).

Como anticipamos, Yao Hsing dio órdenes expresas de que se rodeara a Kumarajiva del mejor equipo de lingüistas y discípulos para que aprendieran de él. Para dar una idea de lo que significó la Escuela Estatal de Traducción de Chang'an y la magnitud de este proyecto cultural, en la órbita de esta institución y bajo la conducción de Kumarajiva trabajaron y estudiaron entre ochocientas y tres mil personas, según las épocas y la migración de contingentes; es decir, la población de una facultad universitaria contemporánea. Entre los colaboradores más destacados, se menciona a Seng-shih, Seng-ji, Seng-chao, Seng-q'ien, Tao-sheng, Tao-piao, Tao-liu, Fa-kiu (Sharma 2011: 42), todos *shramaneras* o discípulos avanzados que habían renunciado al mundo para buscar el Camino, que, en tiempos contemporáneos, podrían equipararse a un claustro docente de profesores prestigiosos y avanzados.

Kumarajiva llevaba a cabo sus «talleres» —no encuentro una mejor forma de llamarlos, dada su combinación de teoría y de praxis— en el Gran Monasterio de Chang'an, que, como muchas instituciones religiosas de esa época, hacía las veces de centro educativo superior. Gracias a su presencia, Chang'an se había convertido en la meca de muchos que buscaban aprender el budismo y aprender a traducir, para llevar las enseñanzas a todo tipo de idiomas, dialectos y variantes. De modo que había una corriente constante de viajeros que llegaban a la capital para asistir a las disertaciones, ya sea como discípulos o como oyentes (Ikeda 1986: 53).

Así como un monarca participa en reuniones de gabinete, Yao Hsing reservaba tiempo para asistir a estos seminarios, y muchas veces sostenía en sus manos los textos frente al propio Kumarajiva, poniéndose efectivamente en el lugar de un servidor. No puedo sino imaginar la marea de energía, excitación y compromiso que debió de haber envuelto la vida de cada una de esas personas, en un período único de la historia, donde

reyes, aprendices y maestros trascendieron sus posiciones y sumaron fuerzas en torno a un mismo propósito compartido, no de conquista militar ni de poder secular, sino gestando una civilización cultural.

En este período, hay que mencionar algunos intercambios humanos que entabló Kumarajiva con sus pares, que a mi entender son ilustrativos tanto de su personalidad como de la dinámica interpersonal de la época en la comunidad budista del siglo V.

Con Hui-yuan (334-416), a través de las distancias geográficas, mantuvo un fértil intercambio epistolar a partir de las preguntas de aquel, que quedaron consignadas en un volumen titulado *Dasheng dayizhang* o *Capítulo sobre el gran significado del Mahayana* (Funayama 2006; Ikeda 1986). El estudio de esta dialéctica permitió a numerosos académicos y exégetas chinos apreciar matices de significación y de interpretación filosófica que posicionaban el Mahayana en un plano definitivamente superador con respecto al andamiaje conceptual del Hinayana (Chan 1963).

Con Buddhayashas, especializado en la interpretación del *vinaya* de reglas monásticas, mantuvo un vínculo de dirección inversa: fue Kumarajiva quien pidió a Yao Hsing que invitase a Buddhayashas al reino, «...para que nos explique de manera exhaustiva cada palabra del texto. Así, cuando tomemos nota de sus disertaciones, sin omitir un solo comentario, podremos establecer una escritura en la cual confiar por los milenios futuros» (Ikeda 1986: 52). Si bien Kumarajiva dominaba el Hinayana, no se sentía tan seguro con respecto al alcance de algunas interpretaciones, y por eso identificó la persona más versada y solicitó que se la invitase a participar.

Esto permite apreciar su ética y honestidad como traductor, a quien no molestaba exponer su valiosa reputación de erudito con tal de asegurar las condiciones materiales y metodológicas correctas para sus textos meta. La cita, a su vez, nos permite observar el sentido de trascendencia y el enfoque en la lejana posteridad con el cual traducía Kumarajiva las enseñanzas budistas.

A su vez, dio un lugar de total respeto a sus colaboradores y discípulos, atesorando su presencia y reconociendo públicamente su valor. Por ejemplo, aparece diciéndole a Seng-jui: «No hay nada en la vida que yo pudiera desear más que haber trabajado contigo traduciendo los sutras y sastras» (Nobel 2011: 134). Kumarajiva se aseguró, por ejemplo, de que colaboradores como él recibieran de Yao Hsing «sueldo, secretarios, sirvientes, cocheros y un carruaje» (ib.), es decir, un «paquete de beneficios corporativos» como los que hoy podrían ofrecerse en una gran empresa en condiciones atractivas de contratación. Esto revela hasta qué punto se preocupaba de compartir sus beneficios

con sus discípulos y de alentarlos con la palabra y la acción. Fue, en verdad, un maestro admirable.

La muerte y después

En este período de enorme fertilidad, Kumarajiva tradujo febrilmente, «sin cansarse nunca» (Nobel 2011), desplegando muy diversas competencias en forma simultánea: capacidad infatigable de trabajo a una edad avanzada, manejo diestro de las relaciones con el poder político, competencias de liderazgo y carisma para coordinar un equipo de casi 3.000 colaboradores, destrezas lingüísticas excepcionales en dos, tres o más idiomas (¡y no olvidemos que Kumarajiva hizo traducción inversa!), dominio de enseñanzas y de corrientes budistas muy complejas, una aguda percepción sociológica y psicológica del pueblo chino, y, por último pero quizá en primer término, una condición personal de enorme integridad en la fe budista.

Que semejantes condiciones tan diversas convergieran en un solo individuo es un fenómeno extraordinario. Más admirable aun fue lo que Kumarajiva hizo con todos esos atributos que adornaron su persona.

Vistas en la época actual y evaluadas con los criterios contemporáneos, sus versiones impactan como textos vivos, heroicos, brillantes; al leerlos, las palabras dibujan asombrosas coreografías filosóficas en la mente; al recitarlos, las sílabas danzan elegantes y fluidas en la boca y reverberan en el cuerpo con una curiosa mezcla de serenidad y revitalización. Esto incluso se aprecia en la lectura comparativa de las diversas traducciones posteriores al inglés de los sutras que Kumarajiva tradujo al chino.

Fue Emerson (Richardson 1995: 202) quien dijo: «Escribir es arrojar el propio cuerpo al blanco cuando a uno se le acaban las flechas». Kumarajiva tradujo de esa manera, poniendo su cuerpo en la línea del compromiso y concentrando en un mismo acto ojos y mente, voz y lengua, piernas y brazos.

Después de traducida su obra maestra, el *Sutra del loto*, continuó tres años trabajando en otros textos y en su dinámica escuela, que nunca era la misma, como el río de Heráclito: no bien una escritura quedaba terminada, los monjes visitantes se apresuraban a copiarla y a regresar a sus tierras de origen para no demorar en compartirla y diseminarla en su comunidad. Así pues, había grupos de monjes traductores que partían y otros que llegaban, y la Escuela de Chang'an funcionaba orgánicamente, como un sistema de renovación constante. También los discípulos involucraban su cuerpo, sudando a través de cañadas y valles con una preciosa carga de tablillas y hojas de palma. Su itinerario

espiritual tenía un perfecto correlato con su activismo físico, donde no había espacio para la virtualidad. No eran simples mensajeros de textos, sino expositores, intérpretes, narradores de la épica que ellos mismos, con su maestro, habían vivido.

Hacia el término de su vida, Kumarajiva enfermó repentinamente. Algunos dicen que esto tuvo lugar en 409, y otra fuente lo sitúa incluso en el 405. Pero lo cierto es que en el colofón de una de sus traducciones, *Wei ch'eng shu lun*, se lee como fecha de finalización el noveno mes de 412, lo cual muestra que Kumarajiva estaba con vida hacia fines de ese año. Sharma (2011: 38) amplía este concepto: «Seng-chao escribió que había trabajado al lado de su mentor [...] más de diez años; en este caso, no es posible que haya muerto en el 409, como sostiene el *Gaoseng zhuan*».

Consciente de que su vida terminaba, dijo adiós a sus colaboradores expresando una conmovedora y profética despedida:

Nos hemos reunido y unido en virtud del *Dharma*; pero la tarea que me he propuesto hacer aún no está terminada. Es una indefinible tristeza que deba marcharme [en esta instancia] y dejar este mundo atrás.

Portador de mi ignorancia y sin merecer tal distinción, me he dado a mí mismo la tarea de interpretar [los textos]. Los sutras y sastras que he traducido abarcan más de trescientos rollos; en uno solo de ellos, el *Shih-sung (Sarvastivadi vinaya)* no he alcanzado a eliminar lo superfluo,³² pero si uno se enfoca en la idea principal, no tendrá modo de equivocarse. ¡Que aquello que di a conocer y traduje se extienda más aún en las generaciones futuras y llegue a revelarse en forma plena!

Ahora juro ante vosotros, con toda mi verdad, que si no he cometido ningún error en mis traducciones, mi lengua será preservada de las llamas cuando yo muera y sea mi cuerpo cremado (Nobel 2011: 131).

Y con estas palabras de extremo arrojo selló para siempre el destino de sus versiones, como quien quema las naves de una vida tan heroicamente batallada y cumplida, pone sobre el paño de la posteridad la suma de toda su obra, y la compromete a todo o nada en el instante de su partida final.

32 Se refiere a las repeticiones y redundancias semánticas o estilísticas.

Platón puso en boca de Sócrates, con gran hondura, que la filosofía era preparación para la muerte (Platón 1938: 4). En el momento en que los hombres ven asomar el rostro de la disolución y toda su vida se resume en un momento de clausura, lo que este traductor-filósofo expresó es esta puesta a prueba sorprendente, incomprensible para la razón, que sólo puede abordarse como un acto de profunda responsabilidad ética; su serena y segura rendición de cuentas de todo lo actuado, en el punto donde la verdad deja de ser relativa, y lo inaprehensible se revela en la lógica binaria de la victoria o la derrota.

Sólo cabe imaginar con qué emoción y respeto habrán escuchado sus discípulos la admonición de su maestro. La voz corrió por el reino, y una multitud acudió a la cremación, pasmada y expectante. Apenas un instante después de morir, sus traducciones ya se habían transformado; no eran las mismas, resignificadas por el último acto de su creador.

Grande en vida, más grande en la muerte, Kumarajiva entregó a las llamas su cuerpo «transgresor» y convirtió su cuerpo en «norma» con la cual fueron juzgadas para siempre sus traducciones. Entregó una lengua sujeta a las leyes de la impermanencia y recibió a cambio una lengua inmortal. Esto es, en verdad, traducir más allá de la vida y la muerte, desde la comprensión real de todo cuanto expone el budismo.

La mente aborrece de todo aquello que no logra apresar. En el lugar donde la razón extingue la vitalidad simbólica del mito, nos preguntamos torpemente si fue el viento, si fue el dosel al desplomarse, si fue el retorcerse de la materia en el fuego. Las miles de personas que, en la capital de la China, fueron a despedir al traductor más eminente de la historia vieron, a un lado de los restos, apartada de las cenizas, la lengua intacta (Hua 1983; Ikeda 1986; Nobel 2011; Sharma 2011).

Es un estéril trabajo conjeturar si el relato fue un agregado de los biógrafos, si los presentes creyeron estar ante un prodigio o si fue una oportuna coincidencia debida al azar. Lo llamativo a los fines de la investigación es la coherencia entre la forma en que vivió Kumarajiva y su forma de morir; entre las enseñanzas que llevó a la práctica y la manera en que estas rezuman exudadas por los textos, luminiscentes como el loto en las aguas turbias de la sociedad humana.

Kumarajiva descartó las flechas antes de usarlas y se arrojó a sí mismo contra el blanco en cada palabra traducida. ¿Cómo podemos significar nosotros la vida de Kumarajiva en nuestra realidad, asomarnos al universo de la traducción desde esas cordilleras espirituales y practicar la traducción con esta misma capacidad de transformación en el presente y en el mañana?

No todos podemos ser Kumarajiva; cada tiempo genera su propia demanda, y en respuesta a ella surgimos los traductores. Pero aun en la fidelidad personal a la labor, en la extenuante contienda con que cada uno se somete a las tensiones de la profesión, la lengua, el texto y el encargo, ¿es posible aspirar a una ética tan vital, tan íntegra y comprometida que cada uno pueda decir, en el instante de su muerte, que las manos con que ha traducido permanecerán intactas?

Con esta reflexión concluyo mi travesía biográfica, la primera parte de este trabajo, y sigo tras sus huellas en la parte siguiente, examinando de cerca las técnicas, estrategias y características con que Kumarajiva consumó sus perfectas versiones.

Parte 2 – Una obra extraordinaria:

Las versiones

UNA INTRODUCCIÓN EN PERSPECTIVA

La visibilidad de Kumarajiva en su época

El reformista japonés Nichiren (1222-1282), quien resignificó todo el budismo organizándolo en torno a la conclusión del *Sutra del loto*, estudió comparativamente todas las traducciones al chino y adoptó la versión de Kumarajiva por su rigurosidad conceptual, su belleza y vitalidad estilística, y su capacidad de transmitir la esencia de dicha enseñanza en términos de la práctica religiosa.

En uno de sus escritos (en Ikeda 1986) dice:

Hubo 176 personas que versionaron sutras y tratados indios al chino. De todas ellas, Kumarajiva fue el único que volcó las enseñanzas de Shakyamuni [el buda Siddharta Gautama...] sin dejar que interfirieran sus opiniones personales. De las 175 personas restantes, hubo 164 que vivieron antes o en la misma época que él, todas las cuales pueden ser comprendidas a la luz de lo que Kumarajiva y su sabiduría muestran sobre ellas. Estas ciento sesenta y cuatro habían cometido errores al traducir, pero también lo hicieron las once personas que, con posterioridad a su época, llevaron a cabo las «nuevas traducciones». Así y todo, aun estas pudieron ser más sagaces o perspicaces gracias a la tarea que Kumarajiva había llevado a cabo. Esto no sólo es mi opinión personal, sino que está consignado en el *Kanzuden*, que habla de Kumarajiva como un traductor «incomparable tanto entre sus predecesores como entre sus sucesores».

Ikeda comenta que esas 176 personas corresponden a los registros de traductores budistas al chino hasta el año 730, y que, si se extiende ese período hasta la época del Khubilai Khan de la dinastía Yüan (1280-1368), la cifra asciende a 194. De modo que la

supremacía de Kumarajiva como traductor, en el mundo antiguo y el Medioevo, surge de tomar como referencia una cantidad nada desdeñable de traductores.

Como primer alto en este apartado dedicado a la traducción budista, cabe destacar que este tipo de anotaciones y registros revelan un grado relativamente alto de visibilidad de los traductores de sutras en los dos primeros milenios del budismo. Si bien es cierto que debe de haber habido cientos de traductores ignotos a lo largo de tres mil años de historia budista, que habrán traducido de manera misionera y voluntaria párrafos de las escrituras con fines de propagación religiosa, es significativa de por sí la existencia de registros formales —como los que mencionan la cita de Nichiren y otros catálogos mencionados en este trabajo— donde se identifica a los traductores, sus años de producción, el lugar de trabajo y las escrituras que tradujeron. Que hoy tengamos todo este material de investigación después de dieciséis siglos no debe darse por sentado. Es coherente pensar que esta visibilidad no tenía que ver con la fama, sino con la rendición de cuentas y la responsabilidad del traductor —como se verá en otro apartado—, no sólo ante la comunidad de creyentes, sino ante el propio Buda como maestro de las enseñanzas.

En estos catálogos incluso se agregaban notas biográficas sobre los monjes-traductores, concebidos como glosas a las traducciones. Gracias a estos registros minuciosos, otros exégetas y estudiosos han podido, con los siglos, comparar traducciones en torno a la figura de sus creadores como producciones subjetivas.³³ Me parece interesante esta visión budista de la traducción que, a la vez que se sostiene en un trabajo colaborativo de numerosas personas, rescata y preserva su carácter individual: la interpretación de un sujeto en relación directa con el corpus de enseñanzas, que a su vez se hace responsable de su visión hermenéutica y de su propuesta textual ante la historia.

Volviendo a Nichiren —él mismo un sabio de impresionante erudición sobre el budismo—, su validación de Kumarajiva como el único traductor «fiel» al sentido profundo de las enseñanzas se apoya en una doble perspectiva: por un lado, desde un punto de vista holístico, ve que sus traducciones dimensionan correctamente el budismo como sistema filosófico y religioso; por el otro, desde el análisis microtextual, las encuentra superiores a las demás en sus aspectos semántico, estilístico y formal. En diversos escritos, Nichiren (Nichiren 1265 / 2008; Nichiren 1271 / 2008; Nichiren 1272 / 2008a) comenta una determinada frase que aparece en una traducción y no en otra, o analiza la elección de ideogramas hecha por Kumarajiva en torno a su interpretación, lo cual reve-

33 Subjetivas en tanto producto de un sujeto, no en el sentido opuesto a la «objetividad».

la este aspecto microtextual de su estudio. He encontrado un correlato interesante entre estos dos criterios complementarios de Nichiren y una analogía propuesta por Tymoczko sobre el «microscopio» de los estudios lingüísticos y textuales, y el «telescopio» de los enfoques socioculturales (Tymoczko 2002: 24), que para ofrecer una mirada integral deben funcionar en tándem.

En lo que a mí respecta, he elegido iniciar esta PARTE 3 con el punto de vista de Nichiren por la proyección que su budismo dio a las traducciones de Kumarajiva en el Japón y, luego, en el mundo contemporáneo actual. Pero, sin duda, la superioridad de las traducciones de Kumarajiva también ha sido sostenida por una corriente de estudiosos de todas las épocas y países, de los cuales da cuenta la bibliografía de este trabajo.

¿Cómo se define un traductor budista? ¿Hay alguna especificidad en su abordaje de la traducción, además de la tipología textual con que trabaja?

Mi propuesta en este trabajo es relacionar las actividades de Kumarajiva con un concepto clave del budismo que es la relación de maestro y discípulo, eje articulador de toda la filosofía en el nivel de la práctica individual y que lo distingue de cualquier otro sistema de pensamiento (Ikeda 1992). La relación entre un discípulo y su maestro es directa, no intervenida por ninguna instancia o institución mediadora. Lo interesante de este vínculo es que queda habilitado y abierto por el mentor, pero quien lo define y efectiviza es absolutamente el discípulo, desde su espacio de libertad y responsabilidad individual. En la PARTE 1 de este trabajo, he presentado una imagen de Kumarajiva que, ante todo, lo muestra como un «traductor-discípulo», en relación directa de dialógica y responsabilidad con su mentor, lo cual incluye al Buda como maestro de las enseñanzas, y también a otros maestros budistas como Suryasoma, a quienes él reconoció seriamente como tales en su camino hacia la iluminación en la sociedad.

En esta Parte 2, entonces, me propongo seguir explorando esta dimensión en los aspectos específicos de actividad traductora, sus estrategias y procedimientos, trazando relaciones con las teorías chinas de su tiempo y con los enfoques contemporáneos.

¿Son «chinas» las teorías chinas sobre la traducción?

En verdad, una primera dificultad para hablar de la «traducción china» es dónde situar lo chino. Si seguimos a ciertos investigadores cuyo criterio es la distribución territorial contemporánea, terminamos englobando la rica multiculturalidad y la diversidad de gran parte del Asia central, el Tíbet y Mongolia bajo el gran paraguas de lo «chino», lo cual, además de conllevar un matiz nacionalista que está lejos del espíritu budista, es

conceptualmente incorrecto. En esta línea de pensamiento, Eva Hung (1999: 224) observó con atino que algunos historiadores se refieren a los traductores del período temprano como pertenecientes a «minorías chinas», cuando, en realidad, nada de chino había en ellos: eran persas, iraníes, tocarios, escitas, túrquicos e indios migrantes al territorio oriental donde proliferaban las distintas dinastías chinas.

Por otro lado, también puede entenderse el criterio con que, por ejemplo, Martha Cheung (2003: 1) propone una definición amplia y elástica de lo chino, en la cual incluye también lo foráneo en la medida en que el chino sea alguno de los dos idiomas involucrados en el par idiomático, o en que los lingüistas extranjeros hayan intervenido centralmente en alguna etapa del proceso de traducción. Cheung ha llevado a cabo un rico trabajo de investigación sobre «teorías chinas de la traducción» desde la Antigüedad hasta 1911, cuyo fruto he consultado en toda la medida de lo posible. En este trabajo, aclara que su criterio no pretende supeditar las demás culturas bajo el rótulo chino ni inventar una tradición china más rica o prolífica de lo que en verdad haya sido, sino definir un concepto operativo para su trabajo, reconociendo que, en definitiva, la noción de lo «chino» es un constructo y que toda cultura es mixta (Cheung 2003: 2).

Creo que, con algunas salvedades y explicitaciones, ambas posiciones pueden coexistir, reconociendo la «participación de lo no-chino en lo chino» pero preservando su carácter autóctono y diverso.

e

LA ÉPOCA TEMPRANA

Los primeros traductores budistas al chino

El budismo comenzó a diseminarse en la China alrededor del siglo I, a partir de la labor de monjes peregrinos que provenían de la India o de otras regiones y que, naturalmente, no tenían grandes conocimientos del chino.

Estos traductores, además, debieron lidiar con dificultades de inserción social, ya que no eran eruditos reconocidos en el sistema meta, sino misionarios, extranjeros y marginales en una cultura que ofrecía resistencia a una filosofía nueva y foránea.

El dilema de estos primeros transmisores es fácil de entender para cualquier traductor, porque reproduce problemas universales: si transmitían los conceptos tal como

estaban presentados en el texto de origen, estos resultaban difíciles de entender para los chinos, y si hacían esfuerzos por mejorar la inteligibilidad y familiarizar los textos, introducían deslizamientos que distorsionaban el núcleo conceptual de la enseñanza. En particular, a los chinos les costaba entender el concepto del *prajna* (Ikeda 1986: 48), la «sabiduría esencial o suprema» capaz de comprender la entidad subyacente a todos los fenómenos, sostenida en el concepto de su vacuidad (*sunyata*). Como nota al margen, esto queda confirmado por el hecho de que Kumarajiva, mucho después, priorizara cronológicamente la traducción del explicativo *Tratado sobre la gran perfección de la sabiduría*,³⁴ antes que otros trabajos que abordó luego. Vemos aquí una estrategia de selección de los originales orientada a allanar los escollos de comprensión más significativos para la cultura meta, para poder luego avanzar hacia enseñanzas más medulares (Ib.).

Entre el siglo I y el siglo IV, que podemos pensar como el período de las «traducciones tempranas», también fueron llegando a la región más originales, que al principio eran escasos y no siempre representativos de lo más importante. Se traducían a partir de lo que había, que no era de por sí lo más valioso. De modo que este período, que sentó las bases para la época dorada y para Kumarajiva, también tuvo su valor como fase de documentación, legitimación y validación de los textos de origen.

El periodo temprano, anterior al surgimiento de Kumarajiva, se caracterizó por traducciones orientadas mayormente a los laicos y legos con un conocimiento superficial y general del budismo. Muchas de estas traducciones fueron resúmenes o esbozos de los textos originales complejos (lo que hoy se llamaría «traducción sintética»), destinados a funcionar como materiales introductorios. Estos primeros traductores, poco versados en el chino, necesitaron de asesores lingüistas nativos, que por su parte no eran expertos en la filosofía (Li 2006: 150).

Partia

Suele atribuirse la primera traducción documentada de un sutra al chino a An Shigao (también conocido como Parthamasiris), príncipe de Partia que renunció al trono para dedicarse a transmitir el budismo, y habría organizado sus primeras traducciones alrededor del 168 de esta era.³⁵ Otra versión le atribuye este logro a Kashyapa Matanga en el 67 d. C., como se verá adelante. Sea como fuere, es significativo que esta tarea tan

34 Comentario atribuido a Nagarjuna (c. 150) sobre el *Pañcaviñśatisāhasrikā Prajñāpāramitā Sūtra*.

35 No se confunda con Parthamasiris, otro arsácida rey de Armenia, que fue depuesto y muerto por Trogiano.

antigua de traducción haya recaído en un arsácida, procedente del noreste de Irán. No puede pensarse el budismo sin un componente de interculturalidad que lo atraviesa desde sus orígenes.

Yüeh-chih

Chandra (1998) expone que los yueh-chih de Asia central fueron los primeros traductores budistas no indios que volcaron enseñanzas budistas al chino. Los tres primeros de los que se tienen registros son Kashyapa Matanga, Dharmaraksha y Lokaksema (1998). Kashyapa Matanga, descendiente de brahmanes, viajó de la India a la China con otro monje cuyo nombre sánscrito no se conserva, pero que en chino se transliteraba como Chu Falan. Llegaron en el año 67, invitados por el emperador Ming de la dinastía Han posterior, quien según los relatos había soñado con el Buda y, por eso, había despachado emisarios en busca de esta enseñanza. Como ambos monjes llegaron en dos corceles blancos, desde el comienzo en la China se conoció al budismo como la «enseñanza traída por caballos blancos». El emperador mandó construir para ellos el primer templo budista chino, llamado, justamente «Templo del Caballo Blanco». Allí, consta en los registros que Chu Falan y Matanga tradujeron cinco sutras (SGDB 2002).

Dharmaraksha (239-316 o 233-310), de origen yüeh-chih, nació en Dunhuang, desde donde viajó a la China durante la dinastía Chin occidental. Se lo considera el traductor más importante anterior a Kumarajiva, autor de una de las traducciones del *Sutra del loto* examinadas por Nichiren (titulada *El Sutra del Loto de la Ley correcta*), que es la más antigua al chino que se ha conservado hasta la fecha. Traductor ingenioso y predicador viajero, se dice que hablaba treinta y seis dialectos de la región, y que llevó a la China numerosas escrituras en sánscrito y en lenguas de Asia central (SGDB 2002). En el Tripitaka se conserva el noventa por ciento de todo lo que él tradujo. Fue producto de la misma interculturalidad que dio origen a Kumarajiva, y formó un equipo de colaboradores internacionales, en el que había dos kuchanos, un sogdiano, un kotanés, un yüeh-chih y varios indios.

Lokaksema llegó a la ciudad de Loyang en 164 y trabajó allí durante veintidós años, en los cuales produjo doce traducciones. A él le siguió Zhi Qian, de ascendencia yüeh-chih, quien habría sido preceptor del heredero de la dinastía Wu (c. 220) y consta como traductor de 49 obras (Chandra 1998). Además de esos tres precursores, en 373 consta que otro traductor yüeh-chih llamado Shih-lun tradujo cuatro obras.

Kucha

En cuanto a los traductores pioneros de Kucha, Chandra (1998) menciona a un monje kuchano llamado Van, el primero que, en 257, tradujo sutras en el Monasterio del Caballo Blanco. También menciona, en el 307-312, a otro llamado Srimitra que era de Kucha.

Sogdiana

Según Chandra (1998), hubo otros procedentes de Sogdiana, como Kang Zhu,³⁶ cuya presencia consta en Loyang en 187 traduciendo un sutra. A fines del siglo II, llegó otro sogdiano, Kang Meng-Xiang, quien en los últimos años del siglo tradujo seis obras y una biografía del Buda. El hijo mayor del primer ministro de Sogdiana, Kang Senghui, llegó a la capital de los Wu en 241 y comenzó a traducir diez años después. En 252, los registros mencionan a un tal Kang Sengkai Sahnvarman, que también estuvo en el Monasterio del Caballo Blanco trabajando con textos. Y en 396, poco antes de que Kumarajiva comenzara su labor traductora, hay menciones de otro sogdiano, Kang Daohe, quien tradujo un sutra hoy extraviado.

Khotán

El kotanés era una lengua iraní que dio lugar a una floreciente actividad budista desde el siglo I hasta el X, en que fue dominada por el Islam, de modo que también fue parte de la matriz lingüística del budismo en el Asia central (Mair 1990a: B1-B2). Changmin fue un monje originario de Khotán que tradujo y trajo sutras desde su país, conocido en China como la «tierra del jade». Observa Chandra (1998) que en Khotán vivía un monje indio que había ido a radicarse allí por la abundancia de originales que había en el reino. Este monje, llamado Zhu Shixing, envió en el año 282 a su primer discípulo kotanés (Punyadhana) de regreso a la China, llevando consigo un manuscrito del *Prajnaparamita sutra* copiado en láminas de corteza de abedul, que se preservó hasta el siglo VI en un monasterio chino. En 296, un kotanés llamado Gitamitra llegó a Chang'an con un ejemplar de esta misma escritura.

El texto del *Sutra del loto* en sánscrito más antiguo que existe en la actualidad, conocido como el «manuscrito de Kashgar» (c. siglo V), procede de Khotán y tiene un colofón en el idioma de este reino donde constan los nombres de los benefactores y donantes.

36 Nótese el prefijo Kang como gentilicio de la región de Sogdiana.

Traducciones «simples» y «sofisticadas»

Las actividades de traducción más antiguas de la China se remontan a la dinastía Zhou (1100 a. C.). Se han hallado documentos del siglo XII a. C. donde consta que los funcionarios del gobierno realizaban traducción interlingüística, principalmente referida a la transmisión ideológica. En un texto de esta época, un estudioso imperial llamado Jian Gongyan define la traducción como «el reemplazo de un lenguaje escrito por otro, sin cambiar el significado, con fines de entendimiento mutuo» (en Zhong 2003: 1). ¿Puede inferirse de esto la existencia de primitivas teorías —diría, mejor, conceptualizaciones— sobre la traducción en la dinastía Zhou?

Mucho más cerca de Kumarajiva, en la dinastía Han posterior, es cuando comenzaron a traducirse los primeros textos budistas al chino. Desde ese momento y en adelante, el debate sobre la traducción budista quedó enmarcado en dos grandes enfoques: la traducción «simple» (que podría asociarse prudentemente con la traducción «literal» de la traductología contemporánea) y la traducción «sofisticada o estilística» (que contiene elementos comunes a la traducción «libre» occidental).³⁷

Chu (2000: 44) comenta que, en el «Prefacio al Dhammapada», traducido en el siglo III, Zhi Qian³⁸ dice que «las palabras bellas no son fieles, y las palabras fieles no son bellas, pero para transmitir el significado sánscrito ha de preferirse el método directo [simple o fiel]». En verdad, en los dos o tres primeros siglos de traducción budista, se privilegió el enfoque «simple». Pero, muy interesantemente, destaca que el par «simple-sofisticado» se utilizaba para denotar tres criterios distintos:

Simple como transliterada

La traducción simple conservaba en la mayor medida de lo posible los términos sánscritos transliterados al chino en lugar de crear una terminología *ad hoc* en la lengua meta. Para la traductología moderna de Vinay y Darbelnet (1958 / 2000: 84-93), Hurtado (2001: 268-271), Marco (2009: 13-35) o Martí Ferriol (2010: 110-112), esto sería utilizar préstamos o transferencias. Así pues, cuando se encontraban con un término sánscrito (por ejemplo, *bikkhu*, «monje»), lo transliteraban como *biqu*, en lugar de

37 En Estudios sobre la Traducción chinos contemporáneos, no se habla del par «simple-sofisticado», sino de «traducción directa» o «traducción basada en el sentido». Véase CHU, Chi Yu (2009): «Chinese Translation of Buddhist Terminology: Language and Culture», en Luo X. y Y. He, (eds.): *Translating China*, Buffalo: Multilingual Matters, 39-51.

38 Antes mencionado entre los traductores yueh-chih precursores, en esta misma sección.

construir la terminología a partir de los recursos de la lengua meta. Las traducciones de este tipo, sembradas de neologismos, acentuaban el carácter foráneo del budismo y requerían de parte de los creyentes una suerte de «sanskritización» cultural y fonética que no favorecía en absoluto la difusión amplia de la filosofía. Las primeras traducciones de Lokaksema, por ejemplo, incurrían en este procedimiento; transliteraban la terminología sánscrita budista creando neologismos en chino en la medida en que trataban de preservar la literalidad. Pero Lokaksema, en su tiempo, no fue criticado por ello: la traducción «simple» en los siglos IV y V tendía a ser considerada más correcta.

Los partidarios de la traducción «simple» proponían este tipo de estrategias terminológicas posiblemente por dos factores: su falta de conocimientos y de experiencia en los procedimientos de traducción (enfoque aficionado), y su falta de conocimientos de la lengua china (Ikeda 1986: 58), que tenía enormes diferencias fonéticas, filológicas y gráficas con el sánscrito. Cabe señalar que este fenómeno de la traducción «simple» basada en la transliteración es común a muchos movimientos religiosos, incluso de la época contemporánea, en sus primeras fases de inserción en otras culturas, sostenida en la labor traductora de voluntarios que no tienen recursos sistemáticos en la traducción, y que conduce a la creación de «jergas» sostenidas en terminología extranjera. Han indagado en esta cuestión Eva Hung (2005), en relación con la diseminación de la Southern Baptist Church en China, y otros estudiosos de la traducción cultural.

Por otro lado, estos fenómenos traen a colación las estrategias exotizantes o extranjerizantes en traducción cultural, de las cuales se ocuparon Venuti (1998) o Carbonell (2003) extensamente. La cuestión de lo exotizante va de la mano de la ideología y pone sobre el tapete las representaciones simbólicas que asignan valor *per se* a lo extranjero como portador de un saber idealizado. Esto no es ajeno al fenómeno de la transculturación religiosa o ideológica, aunque no es tema específico de este apartado.

Simple como lineal o directa

En esta segunda acepción, la traducción simple implicaba trasvasar los contenidos de forma literal, lineal y sin alteración de aspectos sintácticos. En términos contemporáneos, sería una traducción más o menos literal o palabra por palabra. Sin embargo, dada la diferencia idiomática, respetar la estructura sintáctica de los originales podía convertir muchas veces la traducción en un rompecabezas o en un texto realmente críptico. Los que recomendaban reacomodar la estructura sintáctica eran los representantes de la traducción «sofisticada», mientras que los partidarios de la traducción «simple» proponían

un respeto reverencial al texto de origen que incluía trasponer las palabras «una por una».

Simple como extensa

En esta tercera acepción, la traducción simple consistía en conservar las redundancias y repeticiones que caracterizaban los sutras; este aspecto retórico estaba directamente relacionado con el código de oralidad primaria de la cultura en que habían sido expuestos. Como señala Ong (1982: 33-35), la reiteración venía a cumplir, en la cultura oral, la misma función que la relectura en la cultura escrita. Pero los chinos valoraban la brevedad estilística, y esta característica de los textos de origen era un escollo. Por eso, los traductores chinos ponderaron la estrategia de eliminar los pasajes redundantes (Chu 2000: 49) usando lo que, en términos contemporáneos, serían estrategias de omisión, reducción o compresión. Mientras que esta adecuación estilística era considerada una traducción «sofisticada», las corrientes opuestas abogaban por conservar cada palabra del texto aun sacrificando el estilo.

A modo de síntesis, desde el punto de vista de la clasificación de las normas de Toury, los enfoques «simples» de la traducción implicaban, en cierta medida, sujeción a la «exactitud o adecuación», mientras que la traducción «sofisticada o estilística» implicaba sujeción a la «aceptabilidad».

Chu (Chu 2000: 45) advierte que no debe caerse en el error de pensar que esas primeras traducciones «simples» en verdad transmitían correctamente el concepto ni que eran más fieles: el original del *Sutra de diamante*, por ejemplo, habla de «mil quinientos monjes (*bikkhus*)». Esta cifra fue traducida como «*ban shishan biqui bai*», que literalmente significa «medio, trece, monjes, cien». La idea de los traductores indios era expresar «-0,5+13x100», que, por cierto, era una descomposición numérica tan estrofa-laría que terminaba siendo incomprensible en el texto meta.³⁹

39 Véase el desarrollo completo del ejemplo en CHU, Chi Yu (2000): «Translation Theories in Chinese Translations of Buddhist Text», en BEEBY, Alison et al.: *Investigating Translation*, Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins, .

Teorías chinas de la traducción II: «Equiparar el significado»

Esta dicotomía entre lo simple y lo sofisticado es una forma de ver la cuestión. Desde el punto de vista más semántico que sintáctico, presenta otra arista: el problema de *fanyi mingyi*, la cuestión del «nombre» y la «sustancia». Este debate de orden léxico es el que se presenta a los traductores cada vez que tienen que expresar fenómenos de cierta universalidad o transculturalidad en los términos particulares de un sistema lingüístico y sociocultural específico. La cuestión de *fanyi mingyi* tiene que ver con la interacción entre lo universal del budismo —o de los sufrimientos inherentes a la humanidad, que no se detienen ante fronteras de ningún tipo—, y lo particular de los sistemas culturales receptores, con su especificidad lingüística e idiosincrásica. Chi Yu Chu e Ikeda se refieren con mucho acierto a esta cuestión; uno desde la lingüística, el otro desde el budismo.

Cuando un sistema de pensamiento se trasvasa a otra psicofera sociocultural, el traductor se encuentra con dos dificultades: si adopta un enfoque «simple» y utiliza procedimientos de transferencia o préstamo, la pregunta es qué criterios usar para crear nuevos neologismos basados en el lenguaje de origen; si adopta un enfoque «sofisticado» y aspira a traducir por el sentido, la pregunta es qué procedimiento usar para describir, con los recursos existentes del lenguaje meta, un concepto diferente que es propio de un sistema de pensamiento nuevo.

Esta cuestión, debo aclarar, no sólo es privativa de las religiones, sino más bien de la filosofía. Se han visto ante esta misma situación paradigmática, en las últimas décadas, los traductores de Heidegger ante el *dasein*, los de Derrida ante la *différance*, los de Lacan ante el SSS (*sujeto del supuesto saber*) pero, mucho antes que ellos, también los traductores de la filosofía griega, del *nóumeno* a esta parte. Traducir ideas y conceptos nuevos implica enfrentar las canteras vivas y desafiantes de la lengua, ya sea para demolerlas a golpes de pico o para rodearlas a fuerza de largos caminos llenos de meandros.

Chu (2009: 40) refiere que, para los teóricos de la traducción, el uso de calcos o de préstamos era *bu fan*, «no traducción», ya que afectaba transliterar sonidos, pero no trabajar con palabras. Esto significa que, estrictamente, de las dos situaciones complejas del traductor, la más difícil era la última: traducir con palabras existentes conceptos nuevos. A la hora de hacer esto, el traductor podía enfocarse en su significado «ostensible» o en su significado «encubierto», para utilizar terminología de House (1981). Podría usar procedimientos de calco, traducción literal, adaptación o equivalentes acuñados.

A esta última operación se le llamaba «equiparar el significado» (*matching the meaning*) (Ikeda 1986: 58).

Y aquí llegamos a un gran problema, grande en verdad, que afrontó la traducción budista en sus comienzos hasta que llegó Kumarajiva: la transposición de los conceptos budistas por medio de términos que cumplían una «equivalencia dinámica»; es decir, palabras ya existentes, comprensibles y más aceptables para los lectores de la lengua meta, pero que en realidad, remitían a otros sistemas de pensamiento, a otros marcos teóricos y universos ideológicos.

El peligro de los deslizamientos conceptuales

Cuando el budismo ingresó en la China por primera vez, tuvo un inevitable sincretismo con creencias populares y conceptos taoístas, sostenido justamente en los procedimientos de los primeros traductores, y que luego Kumarajiva se ocupó de depurar. En verdad, fue solo a partir de entonces cuando el budismo pudo echar raíz y dirigirse al centro del polisistema religioso de la China, cosa que jamás hubiese sucedido si él y sus discípulos no hubieran corregido las distorsiones del enfoque *ko-i* («equiparación de significados»). Digo esto porque el budismo (sin adulteraciones conceptuales) vino a satisfacer un vacío y a resolver una crisis filosófica surgida en el pensamiento chino durante este período de caos social y búsqueda espiritual (Runyan 1972: 32). Y fueron justamente las diferencias entre el budismo y el taoísmo las que le permitieron cubrir ese vacío y satisfacer la demanda social de una filosofía superadora.

Hacia el siglo III, ya se habían formado dos grandes corrientes en el budismo chino. Una era la del *dhyana* («concentración»), orientada a la práctica de la meditación para aquietar la mente y controlar los deseos mundanos, eliminando así la ignorancia y las ilusiones. Esta escuela estaba fuertemente influida por la escuela Sarvastivada de budismo Hinayana. La otra era la del *prajna* («sabiduría»), orientada al desarrollo de sabiduría para comprender que los fenómenos no tienen sustancia fija sino que son mutables y vacíos (Chan 1963: 336). Ambas planteaban ideas exigentes, que requerían modificar el esquema de pensamiento y conceptualizar la realidad en términos distintos.

En sus conferencias, muchas veces los maestros budistas echaban mano de terminología taoísta —la filosofía religiosa dominante— para exponer esas ideas arduas que no lograban expresar con terminología china propia y que, a su vez, tenían ecos y resonancias con los textos clásicos taoístas. Pero en el afán de trazar paralelismos que permitieran a los oyentes hacer anclajes de significación, corrían un gran riesgo: que los

oyentes creyeran que habían comprendido de verdad la esencia del budismo, cuando en realidad estaban conceptualizando otra cosa.

Jackson (1992: 58) ha escrito un sugestivo estudio sobre la equiparación de conceptos y las tendencias deconstructivistas en el pensamiento budista que cito a continuación:

Resultado de [este método de «equiparar el significado»] es que un término sánscrito como *dhanna* se tradujera como *tao*, término que otras veces era utilizado para traducir *bodhi* («iluminación») o *yoga*; que *arhat*⁴⁰ se tradujera por *chen jen*, que significa «inmortal»; *nirvana* se convirtió en *wu wei*, «no acción»; y *shila*, «moralidad», se convirtió en *hsiao-hsün*, «devoción filial». Con igual regla, un pasaje budista íntegro de difícil filosofía podía ser justificado o explicado simplemente por medio de una referencia a algún pasaje de, digamos, el *Chuang Tzu* que parecía expresar las mismas ideas.

Para agregar otro ejemplo, el problema esencial del taoísmo era el del ser y el no ser. El budismo, en cambio, planteaba que la verdadera entidad de todos los fenómenos no era existencia ni no existencia sino una síntesis llamada «Camino medio» (que no debe ser vista como un promedio de ambos términos ni como un punto intermedio, sino como otro nivel de conceptualización donde las antítesis quedan superadas). Pero no tenían recursos para expresar este sistema en chino, de modo que cuando tuvieron que expresar el concepto del *tathata* (la entidad suprema o esencial), recurrieron al *pen-wu* taoísta, que era el «ser puro» o «no-ser original». Está claro que del Camino Medio al no-ser hay un trecho filosóficamente considerable; cuando los chinos asentían en las conferencias, creyendo estar comprendiendo el budismo, en verdad estaban conceptualizando en términos taoístas (Lai 2002: 8).

Jackson (1992: 59) menciona que el *ko-i* no es privativo de este período y lugar; menciona los intentos de transmitir el budismo a Occidente a través de trazar paralelismos con sistemas de pensamiento conocidos, como hicieron Jacobson o Kalupahana recurriendo a Hume o a William James. El riesgo evidente es que un estudioso que recibiera estos textos pueda pensar: «Yo entiendo a William James, y por tanto comprendo el budismo»; o, peor aún: «El budismo no es tan difícil o diferente, es exactamente como William James». «Este tipo de reduccionismo —opina Jackson— convierte en una cari-

40 El máximo nivel de iluminación individual contemplado en el budismo Hinayana.

captura el proceso de traducción, y deberá ser superado si se quiere que tenga lugar una verdadera traducción (traslado)».

Estos ejemplos permiten ver la enorme responsabilidad de los traductores en el proceso de transmisión ideológica y los efectos macroculturales que pueden derivarse de algo tan «microtextual» como la utilización de una estrategia traductora.

Las dicotomías entre lo «simple» y lo «sofisticado», y el análisis sobre las limitaciones de «equiparar el significado» fueron resueltas a partir del trabajo de críticos como Tao-an y Hui-yuan, quienes prepararon el terreno para la labor de Kumarajiva e introdujeron dos conceptos cruciales: la tipología textual y la intención del traductor.

Tao-an y Hui-yuan: editores, críticos y «traductólogos»

La figura más parecida a un «crítico», un «traductólogo» o un «editor» en esa época fue Tao-an, a quien mencionaremos a continuación como precursor de la traductología budista y que, posiblemente, fue el primero en examinar de manera sistemática los textos y advirtió los problemas profundos de verter los sutras y tratados al chino.

La figura de Tao-an es importante en este estudio porque me permite visibilizar la importante tarea de los editores y críticos de la traducción, tanto en la compilación, documentación y preparación previa, como en la revisión y fijación posterior de los textos. Resulta de interés para los Estudios de la Traducción observar que la segmentación de funciones que hoy caracterizan los «encargos» profesionales corresponde casi sin variaciones a las que existieron hace dieciséis siglos en Chang'an, que fue el epicentro del gran movimiento traductor de la Edad Media.

Interpretativamente, Tao-an fue un enorme colaborador de Kumarajiva pese a que nunca se conocieron: el primero murió en 385, antes de que el último entrase en Chang'an después de su liberación. Sin embargo, la labor de Tao-an como estudioso de la traducción, editor y sistematizador de sutras fue valiosísima, porque sentó las bases de la futura Escuela de Traducción de Chang'an y estableció en la comunidad de traductores el primer análisis teórico sobre los problemas de la traducción budista.

Habíamos visto ya en la biografía que Tao-an había sido «reclutado» en su pueblo natal por Fu Chien, quien lo había llevado a Chang'an para que se dedicara a la difusión del budismo con mayor infraestructura y apoyo financiero. Fue precisamente Tao-an quien indicó a Fu Chien el valor de Kumarajiva, convencido de que era la persona en mejores condiciones para traducir las enseñanzas; el monarca, seducido por las perspectivas de acaparar a un sabio tan joven y excepcional puso en marcha lo que debía ser

una invitación y terminó siendo la captura y el cautiverio de Kumarajiva (Ikeda 1986: 44). Tao-an formó muchos discípulos; entre ellos, Hui-yuan, de quien habíamos hablado en la biografía de Kumarajiva y quien, sin ser traductor, también contribuyó con ideas importantes para establecer una base traductológica budista en la China de la época (Chu 2000: 49).

No sería justo que Tao-an pasara a la historia tan sólo por haber señalado a Kumarajiva. Por mérito propio, fue un gran erudito que se ocupó de recopilar, copiar e interpretar sutras, corregir el aspecto doctrinal de las traducciones y catalogar las escrituras, lo cual implicó de su parte un escrutinio textual de cada traducción para descartar falsificaciones (que las había) y establecer en lo posible los nombres de los traductores, en aquellos casos en que los copistas los habían omitido (Li 2006: 151). En sus últimos años, Tao-an fue nombrado Consejero Imperial, aunque el impulsivo Fu Chien poco provecho dio a sus consejos, y fue así como terminó perdiendo batallas que le costaron el fin de su dinastía a manos de los Yao.⁴¹

Li sitúa equivocadamente a Tao-an como traductor (2006: 151). En verdad, Tao-an no fue traductor, sino lo que hoy llamaríamos un «editor» o «revisor» y, también, en cierta forma un traductólogo; no consta ninguna escritura traducida por él, quien por otro lado no era sanscritista y sólo hablaba chino (Chu 2009; Sharma 2011). En cambio, formó y coordinó un equipo de traductores y estableció el embrión de lo que luego Kumarajiva llevaría a las estaturas de un Centro Nacional de Traducción financiado por el Estado. Dice Li (2006: 152):

El intelecto brillante de Dao An, su apertura y versatilidad y su compromiso a aspectos seculares y religiosos a la vez son la insignia de la mayoría de los traductores chinos eminentes, que los distinguen de muchos de sus pares occidentales. Esto también se aplica a Kumarajiva [...] quien llegó a ser designado «árbitro de todas las cuestiones budistas» poco después de arribar a Chang'an.

41 En verdad, si vamos un paso más atrás de la traducción, el primer paso para poder obtener escrituras traducidas confiables es tener originales auténticos y bien clasificados dentro de su propio corpus. Las primeras sistematizaciones del Abhidharma no se llevaron a cabo en la China, sino en Turfan. En 382, el rey de Turfan envió una misión a Chang'an con diversos tributos, y en ella incluyó a su experto en sistematización de textos, Kumarabodhi, quien habría ayudado a fijar esta labor en Chang'an, en los últimos años de vida del gran Tao-an (Chandra 1998).

Chu (2000, 2009) ha hecho un formidable trabajo rastreando en los comentarios de los sutras traducidos los esbozos de una traductología budista china. Las observaciones de Tao-an resultan fascinantes y confirman que los problemas esenciales de la traducción asoman en todas las épocas y contextos.

Tao-an se consideraba un cultor de la traducción «simple»: era partidario de no efectuar manipulaciones textuales salvo en casos excepcionales, que consignó de manera taxativa justamente con fines de control. Un aporte traductológico temprano que se le atribuye es haber reconocido «cinco clases de merma» que sufre un texto traducido y que pueden aceptarse como aspecto inevitable de la labor. Y aunque sus reglas no tuvieron el propósito de habilitar la traducción libre sino, al revés, de limitarla y contenerla, lo paradójico del caso es que sentaron el precedente para la traducción superadora que luego llevaría a cabo Kumarajiva y que terminó sentando la norma, incluso hasta el día de hoy.

Sus «cinco mermas», que aparecen en Chu (2000:46-47) se resumen en los tres siguientes puntos:

- 1) Es aceptable alterar el orden sintáctico de un original para adecuarlo a la sintaxis china.
- 2) Es aceptable efectuar en la traducción aquellas transformaciones estilísticas que, de no llevarse a cabo, dificultarían la aceptación masiva en la cultura meta.
- 3) Es aceptable eliminar las repeticiones y redundancias de un texto si estas predisponen negativamente al público chino.

En los registros de Tao-an constan varios debates sobre estrategias de traducción. En ellos se ve que él opinaba, pero respetaba la posición diferente de sus traductores o asistentes y les permitía aplicar un criterio distinto. Este espíritu de respetuoso debate era parte de la «escolástica» de estos centros interculturales de traducción. Chu (2000: 47) transcribe un ejemplo pertinente, en el cual Tao-an aparece diciendo:

Hace un tiempo, recibí un libro de preceptos disciplinarios de Faqian, oriundo de Wusui. No me gustó su estilo simple. Con la idea de que era muy repetitivo y largo, le pedí a Huichang [uno de sus colaboradores] que eliminara los pasajes redundantes. Huichang se levantó de su asiento y, de pie, manifestó: «De ninguna manera debemos hacer tal cosa, señor. Los preceptos son igual que los

ritos confucianos [...]. Nosotros tenemos clásicos confucianos que resultan simples y directos estilísticamente, pero nadie osa modificarlos, porque entendemos que son la palabra de los sabios reyes y que están para ser acatados. ¿Por qué razón, en lo concerniente a preceptos budistas respetados por sabios y venerables, deberíamos hacer cambios para adecuarlos a las preferencias locales?». Así que, en definitiva, la traducción se sujetó estrechamente al original; sólo se modificó el orden de las palabras.⁴²

Este pasaje es muy revelador de los criterios traductológicos del siglo IV. En primer lugar, a mi criterio, se está esbozando una consideración del «género de especialidad»; es decir, se está proponiendo una norma de traducción que contemple la naturaleza y la característica de género de los textos: si el texto es «sagrado» —propone uno de los traductores—, no deben efectuarse cambios, porque hay un carácter «intocable» en la palabra del original. Chu también hace esta misma lectura; él dice que el texto religioso es tratado como un texto jurídico, en el sentido de que cada palabra es «ley» (2000).

En segundo lugar, ilustra una dinámica entre el «editor» y el profesional. El primero advierte un punto de malestar en el texto y sugiere al traductor que lo resuelva; este expone su criterio; hay discrepancias, y finalmente el editor deja actuar a los expertos, respetando su espacio de decisión.

Tao-an no tardó en poner en segundo plano la cuestión de lo «simple» o lo «sofisticado»: con la conciencia de que lo esencial era transmitir de manera correcta el corazón de la enseñanza, al fin postuló que mientras el punto central de los sutras estuviese bien expuesto y pudiera ser comprendido por las personas, la cuestión del procedimiento era circunstancial. Tao-an introdujo la cuestión de la tipología textual y presentó los sutras desde un enfoque que destacaba su carácter «sagrado» como contenedor de conceptos o pensamientos de enorme importancia.

Este enfoque fue el que habilitó a Kumarajiva para superar las dicotomías estableciendo un criterio integrador, en una comunidad donde la idea ya había generado consenso, de modo que podemos decir que Tao-an le ahorró a Kumarajiva algunas polémicas.

Por su parte, Hui-yuan tampoco fue traductor, sino estudioso del budismo, y como se vio en la PARTE 1, mantuvo una estupenda correspondencia con Kumarajiva, a quien

42 Shi Sengyou citado por Chu (2000).

interrogó sobre cuestiones del Mahayana. Pero antes de trasladarse al sur, Hui-yuan había vivido en Chang'an como discípulo de Tao-an, con quien colaboró en el análisis de sutras y tratados traducidos.

Hui-yuan fue un «flexibilista», en la medida en que se oponía a los criterios exclusivamente «simples» o «sofisticados». Lo importante para él era considerar la naturaleza de los textos y qué se proponía lograr el traductor en la ejecución de su tarea (Chu 2000: 49), con lo cual introdujo de algún modo la cuestión escópica en el debate teórico sobre la traducción budista en el siglo IV. Asimismo, de algún modo el rechazo de Hui-yuan a estas dicotomías se relacionaba con su ambigüedad conceptual, ya que significaban muchas cosas distintas, y oscurecían el valor del texto y su mensaje.

Hui-yuan creía que las traducciones largas y repetitivas imponían dificultades innecesarias a los monjes, para quienes se traducían los textos con el fin de que aquellos cultivaran su espíritu. Cuanto más comprensible fuera la traducción, mejores resultados se lograrían.

Chu (2000: 50) concluye:

Si unimos las observaciones de Huiyuan y las de Dao'an [...], vemos que los traductores chinos budistas, hace mil quinientos años, propusieron estrategias variables, de acuerdo con las distintas tipologías textuales y los propósitos de la traducción. Aunque siguieron utilizando términos como «simple» y «sofisticado», su atención se había vuelto al texto, al traductor y al lector.

e

LA ÉPOCA DORADA DE KUMARAJIVA

Las premisas lingüísticas de Kumarajiva

Y esto nos trae, finalmente, a Kumarajiva y a sus enfoques sobre la traducción.

Kumarajiva tuvo siempre presente que traducir el budismo implicaba un múltiple desafío: debía «transcrear» conceptos filosóficos innovadores y singulares con gran precisión filosófica, a menudo debiendo constituir una nueva matriz semántica, porque el

marco conceptual preexistente del taoísmo podía acortarle caminos, pero a la vez introducir desvíos peligrosos (Chu 2000: 50). Aquellos conceptos, sin embargo, no estaban destinados a la disquisición erudita, sino a transformar la mentalidad y la ideología de la sociedad china. Por eso, Kumarajiva debía además traducir los principios filosóficos budistas en un lenguaje que fuese funcional en el nivel de las prácticas discursivas, ideológicas y conductuales del pueblo chino (Ikeda 1986) —una sociedad, como en su momento se verá, nada monolítica, con gran movilidad demográfica, étnica y política—. En este trasvase, por supuesto, estaba incluido también el desafío de traducir un «culto», una «práctica religiosa» que resultara accesible, inspiradora y vital para el pueblo.

En general, Kumarajiva es considerado un «traductor basado en el sentido», que produjo versiones «inigualables en cuanto a su técnica de traducción e inigualables en cuanto a su grado de fidelidad» (Chu 2000). Lo curioso es que sus trabajos eran citados como el perfecto ejemplo de traducción simple para los que cultivaban este enfoque, y como el ejemplo consumado de traducción sofisticada para los que proponían este último criterio; cada uno veía en ellas la expresión de lo que entendía por traducción magistral.

Con la lógica propia de un discípulo, en cuestiones de traducción, como en cualquier otro asunto de su vida, buscó respuestas en su propio diálogo con el corpus de las enseñanzas. Mi proposición, sostenida incluso en mi praxis personal de la traducción budista, es que las premisas traductoras de Kumarajiva reflejan las indicaciones del propio Buda sobre el alcance y la naturaleza de las prácticas discursivas. Desde este enfoque, entiendo que Kumarajiva no escatimó esfuerzos espirituales en aras de explorar el poder del lenguaje tal como lo había hecho su maestro. En esto, sigo el pensamiento de Ikeda, quien se ha detenido a observar esta dimensión en su análisis de la obra de Kumarajiva (Ikeda 1992: 179-211).

En verdad, hay que tener presente en todo este trabajo que Kumarajiva fue un monje-traductor, un discípulo del Buda, y que su trascendencia se debió a la clase de textos que tradujo; dicho de otro modo, aunque podemos analizar sus logros en forma separada del género de los sutras, lo cierto es que Kumarajiva brilló de la mano del budismo, y no aislado de él.

Consciente de la dificultad monumental de construir en lengua china ese nuevo universo semántico de una manera que resultara inmediata y fluida para el pueblo chino, es probable que haya buscado en los sutras las claves para resolver la complejidad lingüística de la transmisión intercultural. Y pienso así porque el Buda revela en los sutras diversas posiciones con respecto al lenguaje; veamos un ejemplo: consta en el Tripitaka

una escena en que algunos discípulos fueron a protestar ante el Buda porque había practicantes que utilizaban otros idiomas en el Samgha, y aquellos sentían que esto podía perturbar la ortodoxia de la enseñanza. La propuesta de los monjes era unificar todas las lenguas en el sánscrito. El Buda respondió que la Ley del *Dharma* no trazaba diferencias en cuanto a la belleza de las lenguas, y que mientras los practicantes no errasen con respecto al sentido y al significado esencial, él estaría satisfecho, cualquiera fuese el idioma que emplearan (Ji, citado por Chu 2009: 41). Estas palabras del Buda tienen que haber sido tenidas en cuenta por Kumarajiva, siendo un maestro del *Dharma* que conocía las enseñanzas a la perfección.

Pensémoslo una vez más en toda su dimensión: el Buda se negó a establecer el sánscrito como lengua «oficial exclusiva» del budismo, lo cual debe ser visto como una muestra de respeto a la diversidad y como una instrucción de no establecer la superioridad de un idioma sobre otros, ni una visión totalitaria de la cultura. Específicamente, se mostró abierto a que los practicantes utilizaran cualquier idioma que quisieran para relacionarse con la filosofía budista (y, por ende, para traducir las enseñanzas) (Chu 2009: 41). Tal vez por esta razón, Kumarajiva no haya sido partidario de los enfoques estrictamente «simples» ni de «sanskritizar» las traducciones chinas alienando al pueblo con respecto a su propio lenguaje. Es indudable que otorgó un carácter sagrado a cada sutra, pero no basado en la «intocabilidad del texto original», sino en la supremacía de los conceptos que estos contenían. Mientras usar un lenguaje extranjero no significase adoptar ideas ajenas, el Buda se mostró amplio y tolerante.

Este es el trasfondo en el cual se apoyó Kumarajiva, en lo concerniente a los criterios y a las «políticas lingüísticas» válidos para la labor de traducción: flexible en lo accesorio, estricto en lo esencial y consciente de que el budismo era una enseñanza universal, no un sistema de pensamiento confinado a una cultura determinada.

Un triple enfoque de Kumarajiva

La tarea de Kumarajiva se puede observar en tres aspectos: como maestro del *Dharma* budista, como maestro de traductores y como traductor él mismo.

En el primer aspecto, doctrinalmente Kumarajiva aprovechó la traducción como «hábil medio»⁴³ para formar a sus traductores en una comprensión correcta de la materia budista. Frente a ellos, ponderaba los términos y el sentido de la doctrina en el contexto de la traducción. Cada término que aparecía en un sutra era una oportunidad para explicar aspectos filosóficos en torno al lenguaje. Antes de ser lingüistas, los traductores debían ser capaces de moverse con seguridad por un laberinto de conceptos tan fascinantes como inasequibles. De poco le hubiese valido enfocarse sólo en el aspecto idiomático, si los traductores no incorporaban el budismo en su propio sistema de pensamiento como un universo conceptual imbuido de sentido.

En el segundo aspecto, didácticamente Kumarajiva empleó una metodología de la enseñanza traductora que hoy sorprende por lo «moderna»: un taller colectivo de traducción especializada donde, a la vez que se producían textos con altísimos protocolos de calidad, se aprendía a ejercer la tarea atendiendo los múltiples niveles de la traducción.

En su Escuela de Traducción, escenario de sus actividades, Kumarajiva cotejaba traducciones antiguas con los textos originales disponibles, explicaba los errores de expresión y comprensión a todos los discípulos, sugería cambios y proponía oralmente su versión para que estos la evaluaran y presentaran sus propios comentarios (Sharma 2011: 41). Esto generaba debates y preguntas intensas, tanto de los novicios como de los *shramaneras* o estudiosos, de modo que el espacio de la traducción quedaba fusionado con una clase magistral de doctrina y, a la vez, con un debate participativo sobre la práctica. Kumarajiva ofrecía su traducción no como algo cerrado, sino como una visión del texto, y alentaba a los discípulos a involucrarse de manera vital y seria en la traducción.

Así pues, mientras los alumnos escuchaban las propuestas del tutor, debían someterlas a su propio análisis crítico, ver los aspectos micro y macrotextuales, reflexionar sobre su alcance doctrinal, someter cada término a la mayor tensión creativa, ponderando la recepción en los destinatarios, la aceptabilidad en el territorio de la práctica litúrgica, la construcción eidética en la conciencia de los practicantes... Cuando finalmente se asentaba por escrito la traducción superior, a partir de descartar las propuestas inferiores, el resultado dejaba a todos los alumnos un crecimiento mucho más profundo y

⁴³ Concepto budista expuesto en el *Sutra del loto*, referido al empleo de medios conducentes y constructivos para guiar a los practicantes hacia la comprensión y la fe. En lenguaje contemporáneo, la idea se asimilaría al empleo de recursos creativos con fines pedagógicos.

amplio que la simple elección de un vocablo sobre otro. Traducir era una experiencia vital que comprometía al máximo la responsabilidad y la capacidad intelectual de los discípulos, pero también les permitía experimentar otros aspectos distintos de la fe budista (Nobel 2011: 134).

Kumarajiva se valía a menudo de traducciones anteriores, que utilizaba como material didáctico para que los alumnos pudieran ver de forma concreta las dificultades y propusieran cómo superarlas. A veces, los aprendices sugerían traducciones y Kumarajiva señalaba los límites para que estos las perfeccionaran. Otras veces, se procedía a la inversa, como se desprende de la lectura de los prefacios a los sutras traducidos, donde aparecen valiosos comentarios procedimentales (Chu 2000: 49; Ikeda 1986).

En lo que concierne al tercer aspecto, a partir de su dominio de los conceptos budistas, Kumarajiva trabajó textualmente por partida triple:

- 1) en la traducción de sutras que nunca se habían volcado al chino;
- 2) en la retraducción de versiones anteriores, tan defectuosas que no justificaban la engorrosa tarea de revisión bilingüe; y
- 3) en la corrección de versiones que necesitaban revisiones razonables (Chu 2009, Ikeda 1986 y otros).

Esta fue su propia labor «profesional», llevada a cabo frente a sus discípulos y junto a ellos, pero con su sello y enfoque personal, de manera muy semejante a como podía haber trabajado Leonardo da Vinci en su taller.

En la búsqueda del equilibrio, Kumarajiva puso atención a corregir, ante todo, las deficiencias semánticas y léxicas; luego, trabajó en la depuración estructural de los textos, identificando las repeticiones que no servían a la lengua meta, y por fin rectificando las transliteraciones inevitables allí donde no seguían procedimientos lingüísticos correctos. Asimismo, en toda la medida de lo posible, evitó el uso de terminología asociada a otros marcos teóricos, para no incurrir en deslizamientos conceptuales.

Todo ello fue posible porque Kumarajiva tenía una comprensión total del sánscrito y una comprensión total del chino. Con esto no me refiero a un conocimiento enciclopédico o académico de la terminología ni de la gramática, sino a una percepción correcta del «espíritu» de cada idioma, una claridad para percibir los recursos y las potencialidades singulares de cada uno; por eso, puede pensarse que fue servidor y amo de la

lengua al mismo tiempo, y que esto le permitió combinar las distintas estrategias y procedimientos para producir traducciones más maduras.

No todas las traducciones anteriores lo habían sido: Zhi Qian también había intentado una traducción «sofisticada» para resolver las mismas dificultades que luego vislumbraría Kumarajiva; los procedimientos de omisión o de consideración de la lengua meta habían sido muy semejantes en ambos traductores, pero el primero había usado la elegancia estilística de tal manera que oscurecía el tema central, y las repeticiones omitidas iban en desmedro del sentido profundo. En cambio, las omisiones de Kumarajiva servían justamente para poner de relieve el tema central, y su traducción indirecta extraía el significado con más claridad (Chu 2009: 48)

Como este caso ilustra, y como deseo proponer en este trabajo, la madurez de la traducción no parece obedecer tanto al uso de procedimientos como a un criterio integral. Es obviamente errado pensar que la eficacia de una traducción está dada por el uso de tal o de cual procedimiento, de tal o cual palabra. Hermans y Stacconi (2002: 5) lo expresan con acierto: «Sería como si un director de orquesta justificara su interpretación de una partitura nota por nota, o un sastre rindiera cuenta del traje que cose a través de explicar cada puntada. [Ambos] usan notas y puntadas [...] para hacer algo más».

En definitiva, Kumarajiva fue un traductor genial, que podía procesar en la mente distintos niveles sin perder de vista el proceso total: en una misma operación, atendía aspectos fónicos, léxicos, sintácticos y conceptuales, conservando en primer plano el significado central de esa escritura, y a la vez el lugar relativo de esa escritura dentro del corpus total del budismo. Fue, en verdad, un maestro de una capacidad inusual, muy posiblemente desarrollada en el contexto de su propia determinación y juramento.

El académico Enichi Ocho, en su estudio de Kumarajiva y sus contribuciones (Ikeda 1986: 49), señala cuatro factores que explican su superioridad como traductor: primero, sus competencias lingüísticas sobresalientes; segundo, su dominio completo de todas las doctrinas budistas; tercero, el patronazgo brindado por Yao Hsing junto al apoyo de otros eruditos; cuarto, la presencia de numerosos discípulos jóvenes y talentosos que lo asistieron en su labor.

En mi propio análisis explicativo me enfoco en diez aspectos sobresalientes que caracterizaron sus traducciones, conservando estos cuatro elementos referidos a Kumarajiva e incluyendo otros aspectos:

- 1) Fueron traducciones exactas y correctas, tanto en su transposición textual como en la transmisión de la esencia.
- 2) Fueron estilísticamente bellas, fluidas y vitales.
- 3) Se completaron a toda velocidad, a un ritmo intenso y concentrado.
- 4) Fueron el objeto de la misión personal que Kumarajiva eligió cumplir en el mundo.
- 5) Fueron el fruto espiritual del propio itinerario de Kumarajiva en la fe y en la práctica.
- 6) Fueron el escenario pedagógico de una exigente formación de sucesores.
- 7) Revelan un criterio traductor orientado a la posteridad y a la trascendencia.
- 8) Su contexto creativo fue una rigurosa indagación hermenéutica por parte de Kumarajiva y sus discípulos.
- 9) Denotan una comprensión integral de los sutras, que no se agota en su estricto valor religioso, sino que los reconoce como enseñanzas humanísticas.
- 10) Promovieron un amplio florecimiento de la civilización, la paz y el desarrollo humano en todas las épocas y países.

Estos diez puntos condensan mi visión de sus traducciones, sostenida en las marcas biográficas que se desarrollaron en la primera parte y en la consideración de Kumarajiva como genio creativo, practicante budista de integridad, y protagonista de su época ante la historia.

¿Qué es el genio?

Decimos que Kumarajiva fue un genio de la traducción, pero ¿qué es un genio? Bloom (2002: 12) dice en la introducción de *Genius* que así como el contacto con el talento produce admiración, entretenimiento o fascinación, el contacto con el genio eleva, expande y clarifica la conciencia. Si es así, debo decir que mi conciencia como traductora ha sido sacudida y conmovida por el contacto con este traductor genial. Puedo ofrecerme, desde mi pequeña subjetividad como investigadora, como testimonio de la genialidad de mi objeto de estudio.

Bloom señala también algo notable: que normalmente observamos la influencia del genio sobre sus obras cuando, en verdad, se comprende más el genio analizando la

influencia de sus obras en él: «Hablamos del hombre o de la mujer en su trabajo; mejor haríamos en hablar de la obra en la persona» (Bloom 2002: 8). Aunque hemos hablado de la noción de *habitus* en sentido inverso, en el caso que nos ocupa también creo, como Bloom, que la tarea acometida por Kumarajiva contribuyó a hacer de él lo que fue, y por eso he hablado varias veces de la inseparabilidad entre el traductor y su obra, lo cual implica una dirección biyectiva, al menos en traducción filosófica o religiosa.

Si traducir nos transforma como traductores —y de esto se trata la investigación—, traducir el conjunto de enseñanzas budistas como lo hizo Kumarajiva y, más específicamente, traducir el *Sutra del loto*, tiene que haber sido para él una «revolución humana», una arquitectura de su destino, no desde el momento en que pisó por primera vez la Escuela de Chang'an, sino retrospectivamente desde el instante en que puso en marcha una serie de causas y efectos, cuando su vida se conmovió ante una forma de ver el mundo, aspiró a compartirla con otros trascendiendo los límites de la lengua, y se situó como deseo profundo en el centro de su temprana conciencia.

También creo, como Bloom, que a la hora de comprender el surgimiento de individuos excepcionales, el agradecimiento es un abordaje mucho más conveniente que todas las clases de observación analítica juntas. Este tipo de valoración juzga, dice el autor, pero siempre con gratitud, y a menudo con respetuosa admiración, y es más que una simple «estima». En la medida en que la genialidad crea valor y engrandece a todos aquellos que toman contacto con ella, despertar agradecimiento no sólo por lo que muestra del ser humano, no sólo por los frutos tangibles que produce en obras, sino por lo que incentiva a hacer en los propios horizontes, en el orden silencioso e íntimo de la inspiración personal. Y si bien es cierto que la gratitud suele quedar a un lado en la investigación contemporánea, no puedo sino señalar que, a mi juicio, activa una enorme potencia en el estudio de los fenómenos y establece certeras perspectivas de interpretación.

La rapidez apabullante de Kumarajiva, posiblemente parte de su genio o de su pericia, fue comentada tanto en su época como en siglos posteriores por numerosos estudiosos que analizaron su obra. Algunas fuentes informan que el corpus total de traducciones realizadas por Kumarajiva entre el 401 y el 413 fue de 74 extensas escrituras, en 384 volúmenes (Sharma 2011: 26); otros refieren cincuenta obras en más de trescientos volúmenes (Ikeda 1986: 47). Sea como fuere, hay coincidencia en que fue una labor ciclópea, a razón de dos o tres volúmenes por mes de traducción filosófica y escolástica, en forma ininterrumpida durante doce años continuos. Aun en la época actual, dotada de tecnologías informáticas y de glosarios digitalizados, trabajar a ese ritmo sería una verdadera proeza, dada la dificultad de la materia y el alto grado de abstracción de los con-

ceptos. Sólo un conjunto de competencias armoniosas y complementarias pudo haber permitido este nivel de producción textual en tan corto tiempo.

Por otro lado, desde el punto de vista del polisistema budista en la China, una proliferación así de intensa sólo pudo haber surgido en respuesta a una demanda inusual de parte de la cultura meta, de modo que el dato no sólo es ilustrativo de las competencias asombrosas del traductor, sino también de la avidez que existía en la región con respecto a los sutras como soporte de un activo movimiento de recepción filosófica.

La capacidad de Kumarajiva y los estudios cognitivos actuales

«Siempre hay un “espíritu de la época”, y nos gusta engañarnos pensando que lo que más importa de toda figura memorable es aquello que ha tenido en común con una época determinada. En esta ilusión, que es tanto académica como popular, todos los genios se presentan determinados por factores sociales», dice Bloom (2002). Asimismo, tendemos a creer que las personas geniales son especiales de manera inherente y que tienen habilidades extraordinarias, ya sea innatas o justificadas por su tiempo. En el caso de Kumarajiva, los elementos legendarios incorporados a sus diversas biografías pueden haber contribuido a la creencia de que fue una persona sobrenaturalmente dotada.

Pero si no es así como se explica la genialidad, nos queda pensar que todos podemos ser genios en cualquier época y espacio.⁴⁴ En años recientes, distintos académicos han estudiado la génesis de este tipo de comportamientos, sobre la premisa de que pueden ser demostrados en patrones mensurables de desempeño de superioridad constante (Muñoz Martín 2009).

Así, por ejemplo, K. Anders Ericsson (2007) y otros dedicaron décadas enteras a examinar a individuos de excepcional actuación, y sus conclusiones contradijeron todos los lugares comunes sobre la génesis del comportamiento altamente experto. No había nada intrínseco y especial en los sujetos geniales que investigaron, pero, sí, todos tenían cuatro rasgos en común: se habían involucrado en su área de trabajo a temprana edad; habían practicado intensa e intencionadamente, más allá de sus límites; habían tenido contacto con excelentes mentores, y habían sido apoyados con entusiasmo por sus familias o su entorno inmediato. En otras palabras, la estructura del talento descollante se sostenía en el aliento, la estimulación, la educación y la práctica asidua.

44 Lo cual puede generar entusiasmo o bien angustia, según desde qué lugar personal se mire.

Ericsson estudió a expertos de varias disciplinas, incluida la traducción (Ericsson 2006). Sus resultados mostraron claramente que las personas excepcionales no nacen, se hacen. Según sus investigaciones, llegar a ser un experto sobresaliente en un campo requiere como mínimo diez mil horas de dedicación; entre diez y veinticinco años de capacitación y «práctica deliberada»; es decir, empujar los propios límites trabajando sobre el punto de dificultad en forma sostenida en el tiempo. Muñoz Martín ha trabajado, desde su grupo de investigación, los procesos cognitivos y metacognitivos que intervienen en el desarrollo de competencias traductorales excepcionales, y sus trabajos ofrecen interesantes líneas de investigación futura.⁴⁵

Desde el punto de vista cognitivo, resulta interesante notar que todos los factores señalados están presentes en la adquisición de competencias de Kumarajiva. En efecto, inició en forma temprana tanto su formación bilingüe o trilingüe como su instrucción en el budismo; fue alentado de manera constante por su familia, sus mentores y benefactores; buscó activamente maestros sobresalientes de quienes aprender (además de su propia relación dialéctica con el Buda como mentor), y se forjó a sí mismo durante cincuenta años difíciles antes de acometer su labor traductora. Deliberadamente buscó los límites de su comprensión y fue más allá: cuando ya conocía el Theravada, insistió en conceptos del Mahayana que no lograba aprehender con facilidad; cuando ya conocía lo suficiente de idiomas, aprovechó su reclusión para experimentar nuevos aspectos del chino y dominar niveles lingüísticos más profundos y dinámicos, como los del habla y la lengua popular.

En este sentido, la vida de Kumarajiva parece ser una muy interesante referencia para confrontar los hallazgos recientes de las disciplinas contemporáneas sobre el genio y el comportamiento experto superior.

Mecenazgo y protección cultural desde la perspectiva del siglo XXI

En la PARTE 1, vimos cómo Yao Hsing facilitó toda clase de recursos materiales, textuales y humanos a Kumarajiva para patrocinar un monumental proyecto de traducción budista destinado al enriquecimiento de la civilización. Podemos pensar que Yao Hsing y Kumarajiva son dos aspectos inseparables de la producción cultural y colectiva a gran escala. No obstante, lo interesante de Yao Hsing no fue su generosidad financiera, sino la postura con la cual encaró su patrocinio.

45 Véanse los trabajos del grupo Petra, en < <http://www.ugr.es/~petra/>>.

Como benefactor, no impuso sus propias ideas ni obligó a Kumarajiva a hacer transacciones; evitó ejercer presiones desde su posición de poder y se supeditó sinceramente al criterio del gran traductor, extendiendo una inteligente confianza (Sai 2008: 11). A la vez, fue resuelto y expeditivo, imbuido de una clara visión de su propio papel en la historia. Esto es materia de reflexión en nuestro mundo actual, donde la «asignación de recursos» para proyectos culturales es objeto de una tensa dinámica de poder, posiblemente mucho más compleja que en los tiempos de la dinastía Ch'in (Tizzano 2011: 6).

Desde este punto de vista, ¿es posible estudiar la vida de Kumarajiva como un caso ejemplar, que ilustre el importantísimo papel de los benefactores y gobiernos en la creación de iniciativas culturales de impacto histórico? ¿Es posible, en torno a este modelo, observar en forma retrospectiva los efectos y las consecuencias de un patrocinio audaz y generoso, con la privilegiada visión panorámica que nos brindan dieciséis siglos de diacronía? Creemos que sí, y que las lecciones que nos ofrecen Kumarajiva y Yao Hsing no deben ser desperdiciadas, con miras a la creación de valor en la época actual. Si Kumarajiva es un ejemplo y una inspiración para todos los traductores culturales, Yao Hsing lo es para las universidades, fundaciones y gobiernos.

Como ilustra este caso, la presencia de individuos excepcionalmente dotados y la existencia de proyectos de enorme valor educativo y cultural sólo pueden producir frutos duraderos si se ven acompañadas de valientes políticas de promoción, protección e incentivo, sostenidas por personas esclarecidas responsables de tomar decisiones. En esto hay un interesante paradigma que merece un estudio más profundo y detallado, con miras a establecer modelos para la época actual, no sólo en lo que respecta a los procedimientos operativos, sino más que nada al *habitus* de los mecenas y funcionarios, y al *ethos* del patrocinio cultural en el siglo XXI.

La traducción de Kumarajiva como transcreación de la lengua meta

Chandra (2011b: 17) observa la genialidad de Kumarajiva desde otra dimensión; no se acerca a ella enfocando los aspectos cognitivos, sino sus efectos sobre la cultura y la lengua meta. En su estudio sobre Kumarajiva, conjetura que su inmersión en el chino tiene que haber sido anterior a su cautiverio, a una edad mucho más temprana. Razona que, dada la presencia de una representación militar en Kucha, tiene que haber habido abundantes textos en chino y personas que lo hablaran en la Ruta de la Seda, y por eso atribuye a la niñez y a la juventud su primer aprendizaje de esta lengua.

Chandra (2011b: 17) hace notar que Kumarajiva se movía como pez en el agua en «la naturaleza abstracta de la gramática china, en la cual el concepto se construye a partir del contexto, más que de la estructura actual de la oración»; estaba tan familiarizado con los recursos, matices y naturaleza intrínseca del chino que transitaba su aparente ambigüedad gramatical con pulso firme, volcando las conceptualizaciones budistas tan complejas y cosmológicas en la estética simple y pragmática del chino. Este enfoque de Chandra fundamenta mi proposición de que el cautiverio de Kumarajiva en el destacamento militar de los Lü le sirvió para explorar no ya las bases lingüísticas, sino los usos reales y concretos de la lengua, el vigor popular del lenguaje cotidiano y su fluidez comunicacional en un contexto nativo.

Pero a su vez —como ya se dijo—, en aras de construir la matriz semántica del budismo en lengua china, Kumarajiva transformó el idioma en el proceso.

Como kuchano, llevaba incorporado un elevado sentido del ritmo lingüístico y de la melodía, que caracterizaban la cultura de su tierra natal. Esta influencia recibida de su medio ambiente le permitió lograr una proeza muy particular cuando llegó su turno de traducir: reconocer la dimensión musical inherente a la lengua sánscrita y transcribirla en la lengua china, descubriendo así nuevas potencialidades del idioma. Es algo semejante a lo que han hecho los poetas en las lenguas que conocemos, como el cubano Nicolás Guillén, cuando parece percutir en sus versos los parches tensos de un español de raíces africanas, o Hopkins cuando, en un fragor sensorial casi doloroso, abre en el inglés reverberancias nuevas y desconocidas.

Nos hemos detenido en este trabajo a destacar la diferencia de musicalidad entre la lengua china y el sánscrito; mientras que la primera era logográfica y desprovista de inflexiones, con fonemas nasales que se presentan como «gruñidos» al oído, la lengua sánscrita, alfabética y dotada de inflexiones rítmicas y melodiosas, se asemejaba notablemente a la música, y esta dimensión se acentuaba aún más en las composiciones literarias (Sharma 2011: 26, 37). Una de las mayores preocupaciones de Kumarajiva, a la hora de traducir al chino, era cómo conservar y reproducir esta dimensión de los sutras budistas, que fluían en la boca y en la memoria como himnos o canciones. Sharma (2011: 37) refiere una analogía en boca de Kumarajiva que ofrece verdadero interés para la investigación traductológica:

Kumarajiva explicó a Seng-jui [sobre las diferencias entre el sánscrito y el chino]: «En la India, se cultiva un hondo amor por las composiciones literarias. Las frases rimadas se consideran música, y cuando uno visita al rey de alguna región, lo que hace es cantar loas (*vandanās*). Las ceremonias celebradas durante

la procesión de imágenes del Buda siempre son acompañadas de música, y por eso en los sutras se emplean *gathas*. Cuando uno traduce el texto sánscrito al chino, esta belleza literaria se diluye. Aunque la escena se preserva, la magnificencia se pierde. Es como si uno masticara el arroz antes de ofrecérselo a alguien: no sólo pierde el sabor, sino que se torna nauseabundo».

Para poder conservar en chino esta cualidad inaprehensible, Kumarajiva tuvo que llevar a cabo una cuidadosa manipulación fónica del idioma que tuvo efectos mucho más allá de la traducción budista e impactó en la literatura de siglos posteriores. Chandra (2011b: 1), sanscritista y sinólogo, lo describe con su lirismo elocuente:

Kumarajiva rompió todas las ataduras taoístas del lenguaje y creó una nueva jerarquía de valores budistas, que transformó la conciencia china e hizo surgir estructuras de pensamiento iluminadoras. La suya fue una mirada que atravesó la herencia con la poesía abierta de la mente. [...] Su inusual vínculo con el sánscrito, el tocario y el chino logró transmitir el mismísimo ritmo de la vida con un vocabulario de prodigios; abrió su boca de león «bárbaro» para dejar fluir una sabiduría palpitante [...], y dio a la China cada instancia de un pensamiento recién gestado, en la simetría y la esencia de un lenguaje de creatividad espiritual bello y perenne.

Agrega, analizando los efectos lingüísticos de las traducciones de Kumarajiva:

Las versiones que hace Kumarajiva de los sutras budistas son la fuerza y el espíritu del original, sin depender de las palabras *per se*. Él aprehende la naturaleza del tema, el genio del original, y lo expresa con tanta vida como si estuviera escribiendo él mismo un original.

Así como Virgilio naturalizó el hexámetro en Roma, Kumarajiva transcreó la medida literaria más majestuosa jamás acuñada por el hombre [...]. Su legado dio un nuevo campo semántico a las expresiones exocéntricas y endocéntricas del ideograma chino. En la rendición desinhibida a la lengua de destino, lo que en sánscrito era intensidad conceptual y sabor, devino en lengua meta profundidad y manjar. [...] Así, los nuevos sutras se convirtieron en «la tierra donde florecen las palabras-almas» (Chandra 2011b: 18-19).

Como se ha dicho, recitaba sus traducciones frente a sus discípulos, las abría al diálogo y dejaba el registro textual en manos de ellos. La suya era suerte de «traducción a la vista», pero no meramente de escopo comunicacional, sino concebida como una orfebrería literaria y sonora.

A Kumarajiva, como estrategia de la traducción, le interesaba la prosodia de los textos: enhebrar las palabras con la voz y someterlas a prueba en el oído. Kucha era un reino amante del teatro, y Kumarajiva había sido, también, un traductor teatral. Esta influencia de la cultura de origen, ¿habría tenido que ver con la inteligencia, la sensibilidad traductora que distinguió sus traducciones de las otras?

Hoy se propone una traducción teatral «para el actor» (Ezpeleta Piorno 2009: 48), que recoja las potencialidades del texto oral y abra su máximo poder performativo sobre la escena, provocando un encuentro de satisfacción en el que pronuncia y en el que escucha. Una traducción teatral que dejase a un lado estos niveles prosódicos sería un texto tronchado desde su origen. En este tenor, Kumarajiva, consciente de que los sutras habían sido discursos orales, pudo traducir sus versiones recreando una oralidad litúrgica; tradujo textos no sólo para un «lector», sino antes para un «practicante» de la recitación, que al entonar las frases de los sutras pudiera experimentar un júbilo opulento de ritmo, resonancia y belleza.

Esta forma de traducir está atravesada de corporalidad y sensorialidad; el lenguaje en Kumarajiva no es idea platónica, sino que los textos se «viven» en los cuerpos y en las prácticas.

La traducción de Kumarajiva como organización conceptual del budismo

Ikeda (1986: 61) enfoca estos mismos procedimientos, no en el nivel de la lengua china, sino observando la proliferación y madurez de una filosofía en su camino hacia la difusión universal. Observa el autor que la influencia de Kumarajiva fue capital para establecer las diferencias entre el Hinayana y el Mahayana: hasta que Kumarajiva entró en escena, los conceptos budistas en la China se evaluaban con respecto a los de doctrinas no budistas. Pero, a partir de él, se pudo sistematizar y establecer el valor relativo de cada enseñanza con respecto al budismo como sistema filosófico total, separando los sutras de los comentarios y preceptos, e identificando cada enseñanza jerárquicamente.

Esto permitió organizar el estudio del budismo no sólo en orden cronológico, sino por los niveles de profundidad de las enseñanzas, lo cual fue decisivo en el desarrollo de

las escuelas de budismo chino. Por primera vez, quedó clara la diferencia entre el Theravada (Hinayana) y el Mahayana, y se llevó a cabo un «mapeo» doctrinal bello, depurado y coherente del corpus budista.

La labor de Kumarajiva y de sus discípulos, no sólo en el aspecto técnico de la traducción, sino en la transmisión del budismo, tuvo su punto culminante en el 406, cuando aquel emprendió la traducción del *Sutra del loto* en Chang'an (Sharma 2011: 48). A cinco años de haber iniciado su peculiar método de traducción y enseñanza, su constelación de colaboradores (entre 800 y 2000) ya había alcanzado una madurez conceptual y lingüística digna de emprender la labor máxima de traducción.

En otras palabras, durante cincuenta largos años, soportando peripecias, postergaciones, impedimentos y burlas de la suerte —más dignas de un Ulises que de un sabio budista—, Kumarajiva había creado pacientemente las condiciones, sin perder de vista su objetivo, y al fin se encontraba en la posición exacta en la cual debía estar. Cuando fue su momento de actuar, lo hizo sin escatimar un día, ni un palmo de su fuerza vital.

A la hora de iniciar el trabajo, su «organización conceptual» fue en todo coherente con el espíritu de los sutras. Así, por ejemplo, si el *Sutra del loto* es un comprometido diálogo entre el buda y los discípulos, y no un monólogo o una tesis, es natural que Kumarajiva haya empleado este mismo paradigma en su Escuela de Traducción, basada en el diálogo, la autodisciplina y las relaciones horizontales de respeto, centradas en la búsqueda de la Ley; reyes, escribas, traductores y el protagonista central, todos participaban colectivamente enfocados en un mismo propósito. En el proceso de escribir las versiones de los sutras, estaban también escribiendo una importante página de la historia y poniendo en práctica el mismo texto que traducían.

LOS SUTRAS

El *Sutra del loto* como texto de origen

El *Sutra del loto* es, si no el más, con toda seguridad uno de los sutras más influyentes del budismo Mahayana, venerado por casi todas las ramas de esta gran corriente budista. Se lo estudia y practica desde hace dieciséis siglos en la China, Corea, el Japón y otras regiones asiáticas, y en las últimas décadas se ha convertido en un encendido foco de interés en Occidente y en la India, su lugar de origen, al cual paradójicamente retornó, no como escritura «india», sino universal.

Fue, junto con el *Sutra del nirvana*, lo último que expuso Siddharta Gautama en los ocho años anteriores a su muerte, y contiene la conclusión libre y directa de todas sus enseñanzas. Esto consta en el propio texto del sutra, donde el Buda refiere que durante más de cuarenta años se había dedicado a preparar a sus discípulos y que, por fin, había llegado el momento de expresar la verdad. En términos budistas, hay dos grandes criterios con que el Buda predicó: centrado en la subjetividad de sus interlocutores (es decir, considerando la capacidad de las personas y adecuándose a ellas), o centrado en su propia voluntad y deseo (es decir, en torno a su visión e intención directa, sin consideraciones externas). El *Sutra del loto* representa este último grupo de enseñanzas. En esto reside su valor relativo y, a la vez, su dificultad para la traducción.

Watson (1993: ix) dice que probablemente no haya sido escrito en sánscrito en forma original sino en algún dialecto indio o centroasiático, y que luego se lo haya traducido al sánscrito para darle mayor respetabilidad. Las versiones en sánscrito más antiguas que se han descubierto (en ningún caso anteriores al siglo V) presentan ciertas discrepancias con respecto a la traducción de Kumarajiva, por lo cual hay acuerdo en que este último se basó en un texto anterior, más cercano a la versión original que los que hoy conocemos.

Como se dijo, el *Sutra del loto* no sólo es excepcional por el carácter revolucionario y profundo de sus doctrinas filosóficas, sino por su estilo literario de una poderosa libertad y amplitud; los acontecimientos que narra transcurren en un mundo cósmico, de proporciones gigantescas, que muestra al mundo *saha* (o mundo de conflictos humanos) y a nuestro planeta como un minúsculo sitio en el universo, donde la vida se manifiesta de múltiples formas, y la escena pasa de un sistema planetario a otro a ritmo vertiginoso. La saga del *Sutra del loto* no transcurre solo en la tierra, sino también en el aire y el mar, y se apropia del universo sideral como escenario, transportando el espíritu de los lectores a esas dimensiones colosales.

Además, en sus capítulos se despliega una compleja dialógica entre los discípulos y el maestro que precede la mayéutica socrática en el tiempo, y pone en escena, como ella, la construcción del conocimiento en relación horizontal de alteridad e intercambio, sostenida en la interrogación del sí mismo y del otro. Por ende, el *Sutra del loto* es una gran metáfora del proceso de desarrollo y esclarecimiento espiritual, y refleja una épica que, en verdad, tiene lugar no afuera de la vida humana, sino en lo profundo de la subjetividad.

Conceptualmente, en tanto epítome de la igualdad budista, barrió con todas las discriminaciones históricas e incluso heredadas por las primeras enseñanzas de Gautama; en el *Sutra del loto* se revela que todos los seres poseen la naturaleza de Buda, sin excepción, y que incluso los grupos excluidos podían activar el potencial de la Budeidad a través de sus enseñanzas, como lo eran, hasta entonces, las mujeres, las personas malvadas y los incrédulos incorregibles (*icchantikas*).

En cuanto a la estructura, la traducción del *Sutra del loto* hecha por Kumarajiva consta de un sutra introductorio (el *Sutra de los infinitos significados*) que suele citarse como una escritura separada pero está integrado conceptualmente; un cuerpo textual de veintiocho capítulos, y un epílogo (el *Sutra sobre cómo practicar la meditación sobre el bodhisattva Sabio Universal*), que a veces se menciona también por separado.

En el *Sutra del loto*, Siddhartha se dedica a desbaratar algunos andamiajes conceptuales que había expuesto con anterioridad (limitado por la capacidad subjetiva de sus discípulos) y revela estos conceptos en una dimensión mucho más inmensa, sabiendo que esto provocará resistencias y apegos a las enseñanzas anteriores, que eran menos exigentes o vertiginosas en términos filosóficos. De hecho, como se narra en el sutra, a poco de comenzar varios cientos de monjes y monjas se levantaron, incapaces de comprender, y se retiraron ofuscados de la asamblea de discípulos.

Hay en él una cualidad pletórica de música, júbilo y dinamismo, que exalta la emoción y ofrece atajos a la razón. Esta riqueza coexiste con un carácter sumamente elusivo que atraviesa el *Sutra del loto*. Las revelaciones asoman «por el rabillo del texto» o bien se arrojan al lector en un primer plano cegador. Se anuncia algo que parece no llegar nunca, y de pronto entendemos que ya sucedió. «Esto se debe —dice Watson (1993: xx) en la introducción de su versión inglesa— a que el budismo Mahayana siempre ha postulado que la verdad suprema, en última instancia, no puede ser expresada en palabras, dado que estas crean distinciones que contradicen la unidad del vacío. Lo que el sutra puede hacer es hablar *en torno* a la verdad, y dejar un agujero en el medio, para que ella resida».

Es un texto que puede ser comprendido analíticamente y racionalmente, pero no aprehendido en su totalidad por esta vía. Por eso, apela al practicante o a lector en múltiples niveles. Es desarrollo filosófico, y también es narrativa. Es exhortación al creyente, pero también es autobiografía. Es un momento en la vida del Buda, pero describe un tiempo sin comienzo. Es diálogo con sus discípulos presenciales, pero su verdadero destinatario es el practicante de otros tiempos futuros. Todo esto sostenido en una estructura de prosa y estrofas alternadas, con adjetivaciones y analogías de asombrosa belleza literaria, que arroban y transportan como un encantamiento.

Tal es el texto en el cual Kumarajiva consumó su misión como traductor y abrió en la lengua china la vida misma del Buda.

La traducción del *Sutra del loto* y sus efectos en la cultura

La irrupción del *Sutra del loto* fue como una «bomba termonuclear» en la cultura china, que produjo efectos en cadena extensivos a toda la cultura de Asia oriental. Se han escrito más comentarios sobre esta escritura que sobre ningún otro texto budista. Sus imágenes e ideas circulan en segundo plano por las grandes obras de la literatura china y japonesa, como *El sueño de la recámara roja* o *El cuento de Genji*, y sus escenas son las más ilustradas del arte religioso oriental, del siglo V a esta parte (Watson 1993).

Todo este vigor se debe, muy probablemente, a la sabiduría y el respeto con que Kumarajiva llevó a cabo sus traducciones, vislumbrando el lejano futuro en mente. En el mar de libros y artículos que he tenido la suerte de consultar a lo largo en mi estudio, he encontrado un sorprendente, perfecto ejemplo para ilustrar las repercusiones que la labor traductora de Kumarajiva tuvo en el desarrollo futuro de toda una cultura. En este caso, me he de referir a algo presuntamente tan lejano a la filosofía como la porcelana autóctona.

Las traducciones existentes del *Sutra del loto* al chino tendían a simplificar la adjetivación, como en el caso de los distintos tipos de lotos que menciona el texto, tal vez por prestar atención a lo conceptual y buscar un estilo más austero, que no saturara con tanta imaginaria. Kumarajiva, en cambio, reconoció que la enunciación de colores no era un simple recurso estilístico sino una simbología filosófica; y así, en este caso particular, evitó el procedimiento de la traducción «simple» y conservó la integridad del texto para no recortar en él sus dimensiones cósmicas.

Pudo comprender que al diferenciar lotos azules, rojos y blancos (*utpala pundarika*, *padma pundarika*, *kumuda pundarika*), el Buda había querido trazar una analogía, y por eso, en su bellísima traducción, dio vida y relieve a un texto abigarrado, interpretando junto a sus discípulos el porqué de esta diferenciación cromática. «El loto azul (*utpala*) —explica Nirmala Sharma (2011: 50)— simbolizaba el ideal de la meditación (*dhyana*), porque esta es luminosa por naturaleza como el firmamento». Por eso, los antiguos monasterios budistas, sitios de meditación, se construían con azulejos de este color. Este mismo análisis lo condujo a reconocer el aspecto hermenéutico de los lotos rojos (*padma*), que significaban la intensidad del trance, la dedicación de la vida en la energía de la acción. Y, sobre ambos, el loto blanco (*pundarika*), la elevación de la vida iluminada.

Su versión de este sutra fue amada por el pueblo chino, que respondió a cada adjetivo reconociendo no sólo la vitalidad de la imagen, sino la naturaleza sagrada del mundo que revelaban. Y fue, precisamente, a partir de este texto como comenzó a desarrollarse un estilo de porcelana que buscaba traducir en la materialidad del arte el aspecto espiritual del color. Los chinos, especialmente amantes de la meditación, reconocieron en el loto azul ensalzado por el sutra aquello que tenía resonancias con su mundo. Y para reflejar los niveles del *dhyana*, crearon la belleza de la célebre porcelana azul china (Sharma 2011: 50), admirada a lo largo de los siglos, e inspirada en un simple adjetivo de un texto, que no pasó inadvertido a los ojos penetrantes de Kumarajiva.

Asomados a contemplar un fenómeno de traducción del siglo V que determinó una de las expresiones artísticas más emblemáticas de Oriente, no es falta de academicismo preguntarnos qué posibilidades de la creatividad humana hubieran quedado ocluidas, si Kumarajiva no hubiese transcrito los textos chinos con un respeto tan inmenso por cada uno de los adjetivos que adornan los 69.384 caracteres del sutra (Nichiren 1266 / 2008: 148)...

En lo que concierne a la traducción religiosa, este ejemplo permite trazar una segunda analogía con el telescopio: si uno desplaza el instrumento apenas medio grado en sus manos pensando que la diferencia es desdeñable, en verdad su campo visual se habrá corrido, en la bóveda celeste, a miles de años luz de distancia. Si el telescopio es la mente del traductor, y el cielo es el corazón de aquellos que reciben los textos, la analogía habla por sí sola y nos mueve a una reevaluación silenciosa de nuestra posición como traductores en la producción de la cultura.

Los sutras desde un punto de vista hermenéutico

Todo el conjunto de enseñanzas budistas se enuncia como un sistema orientado a la construcción de la paz en el microcosmos del sujeto y en el macrocosmos de la sociedad o el universo, desde el respeto la dignidad suprema de la vida. Los sutras existen para guiar y alentar ese proceso creativo en el ser humano.

Pero la paz budista no es una condición de contemplación inmóvil y estática, como han presentado en Occidente ciertas imágenes románticas y exotizantes, sino el producto de una dinámica que resulta de la perpetua contienda entre los aspectos iluminados e ilusorios inherentes a la propia vida (Ikeda 1998). El estado de Budeidad se caracteriza por una incesante capacidad de acción y compromiso con los otros; es como la quietud del trompo, que parece inmóvil en el momento de su mayor equilibrio, pero llega a él cuando gira a la mayor velocidad centrípeta posible.

Esta característica también debe percibirse en los textos: el equilibrio y la solidez de cada pasaje son el producto de una extenuante exploración que abre las potencialidades del idioma; la vida misma del que traduce es un vector que modula las tensiones transcreadoras, en diálogo con el hombre, el texto y la época. Su tarea está apoyada en la interfaz textual, pero no es textual, de la misma manera en que la maternidad es un acto sostenido en el cuerpo, pero cuya verdadera esencia excede lo biológico. Pensar lo contrario sería una ilusión en ambos casos.

Kumarajiva mostró como ninguno este paradigma: en su afán de traducir algo cuya esencia va más allá del lenguaje, fue necesario que leyera los textos no con los ojos, no con la mente, sino haciéndolos pasar por su vida. Por eso, creo yo, pudo ofrecer su lengua como testimonio.

Como mostró en sus peripecias, el traductor budista es un combatiente que libra su batalla en la primera línea de la dinámica entre el significado y el significante, entre el texto y su contexto, entre lo sémico y lo anasémico (Derrida 1985: 109). En tal sentido, fue un *parrhesiastés* (Foucault 2001), como también lo fueron el Buda o Nichiren: sujetos de una «ética de la palabra» que expresaron la verdad involucrando su vida y su cuerpo, y rompiendo con los discursos hegemónicos (Foucault 1981 / 2006). Fueron sujeto del enunciado y de la enunciación al mismo tiempo.

El *Sutra del loto* que expuso Shakyamuni, tradujo Kumarajiva y resignificó Nichiren fue una subversión de las ideas budistas anteriores pero también de las «no budistas» a la vez. Tao-sheng fue exiliado y castigado por haber expresado estas verdades; Nichiren sufrió un intento de ejecución y dos exilios terribles por haber proclamado su

mensaje de igualdad y abrir el derecho a la iluminación a todas las personas. En la segunda guerra mundial, los primeros presidentes del movimiento budista Soka Gakkai, basado en el del *Sutra del loto*, fueron encarcelados por oponerse al imperialismo japonés y a una guerra de invasión injusta.

Todos expresaron «verdades relevantes», apartándose de las «verdades supuestas» (Foucault 1981 / 2006), en su propia lectura responsable e independiente de los textos budistas.

En esta libertad espiritual tan amplia con que tradujo Kumarajiva, en toda su «pasión por la fidelidad y la exactitud» de la que hablaba Berman (en Oliver 2003: 4-5), sus textos alcanzaron tal identificación con los originales que, en verdad, obraron como originales, no sólo en la actualidad, cuando ya no tenemos los textos de origen, sino incluso en su propio tiempo.

A partir de este enfoque, es cierto que la esencia de la verdad trasciende el lenguaje; pero es erróneo considerar, a la vez, que las palabras son «meros» medios: dado que la verdad sólo puede ser transmitida y comunicada por medio de palabras, ellas mismas son vehículo y verdad al mismo tiempo. Con este profundo respeto por el texto fue como tradujo Kumarajiva, «escuchando» su ritmo y su significado esencial.

Una ideología de la fidelidad

La fidelidad en Kumarajiva no es la misma que orientó la labor de los primeros traductores cristianos en Europa medieval, asentada en el ideal de la no intervención textual y del autosacrificio estético del traductor en aras de la estricta sumisión filológica al original sagrado. No hay que olvidar que los textos bíblicos son la palabra de un dios, mientras que los sutras son la palabra de un hombre, y esta diferencia no debe verse como un aspecto periférico, ya que encierra un hondo significado.

Cuando Nichiren habla de que Kumarajiva «no interfirió con sus opiniones privadas» (en Ikeda 1986: 33) se refiere exactamente a eso: a que no distorsionó el sentido filosófico, conceptual y formal de las palabras del Buda. Creo que la mayor visibilidad relativa que han tenido los traductores budistas al chino podría deberse a un reconocimiento de su arduo deber y su onerosa responsabilidad como intérpretes y transcreadores de los textos. Esto nada tiene que ver con el afán de protagonismo, sino con la valentía en la fe, que es un atributo importante dentro de la práctica religiosa del budismo.

Hermans y Stecconi (2002: 6) comentan que cuando en la Europa medieval se celebra la abnegación del traductor literal que se atiene a la «pura verdad de la letra» o

la buena «culpa del traductor fiel» [por no haber manipulado el texto ni siquiera para preservar su belleza], en realidad hay un intento de eludir la responsabilidad de la interpretación y, con ella, el riesgo de hacerlo en forma errónea.

En un traductor budista, esta postura de fe, escudada tras una literalidad «lingüísticamente correcta», no sería sino debilidad y cobardía. Está claro que interpretar es un riesgo; un monje que quisiera evitar los riesgos de la interpretación tendría siempre la posibilidad de ser copista, o, en la época actual, corrector de galeras. Pero tampoco se trata de que cualquier interpretación sea válida, pues el traductor tendrá que hacerlo con autodisciplina, rigor y extrema seriedad.

Aquí esta, en definitiva, la prerrogativa, la difícil misión y la razón del ser del traductor, como lo mostró Kumarajiva: en este nivel de compromiso, la traducción es transcreación, e implica una apropiación no de un texto ajeno, sino de las verdades de las que este es portador, en el espacio de la propia vida. Si el traductor no puede interpretar las enseñanzas, tampoco está calificado para traducirlas al idioma meta. «Hacerse responsable» del texto; devanarse los sesos pensando cómo verter en la lengua de destino los conceptos de tal manera que lleguen intactos a los destinatarios, aunque haya que operar manipulaciones y estrategias textuales, es, precisamente, aquello por lo cual el traductor es convocado y la razón de que exista la demanda de su labor. Es en este contexto ético donde deseo, valentía y responsabilidad confluyen, y la traducción se revela como un espacio vital subjetivo de enorme dificultad humana, pero de extrema nobleza.

Si alcanza esas alturas, deja de ser deber: es misión, y es aquí donde la visibilidad del traductor budista alcanza su cima culminante.

e

CONCLUSIÓN

Los Estudios sobre la Traducción permiten descomponer prismáticamente la figura de Kumarajiva (344-413), el genial traductor del budismo en lengua china, mostrando que su vida condensa y amplifica los grandes temas de la traducción universal, en asombrosa resonancia con nuestra época y con los dilemas humanos.

Kumarajiva es cabal ejemplo de lo que en epistemología budista se denomina una «red de Indra», sugestivamente parecida a la «constelación» de Eco (Eco 1962) y al «espejo» de Steiner (Steiner 2000): esta parábola describe una inmensa red en cuyos nudos hay sendas gemas talladas; cada una de las piedras preciosas refleja, faceta por faceta, la luz de las vecinas, pero, a la vez, hace resplandecer individualmente a las demás; así, es generadora y replicadora simultánea de luz, y el fulgor individual hace brillar la red en su conjunto. Esta es una concepción integradora de la cultura y de la acción humana, perfectamente aplicable a la traducción, que no se consuma desde el individualismo aislado (donde un elemento brilla a expensas de opacar a los demás) sino en lazos de interdependencia y exuberancia.

En tal sentido, Kumarajiva fue una fuente de luz que iluminó la traducción, la filosofía y la docencia, la cultura de su época y un movimiento extensísimo de transmisión filosófica, propalando esa luz a innumerables personas que tomaron contacto con él. Pero, por otro lado, él mismo reflejó otros focos potentes, como la luz deslumbrante del budismo, o la ardiente demanda colectiva de verdad y libertad; y, positivamente, él mismo fue iluminado por el faro de la traducción, cuya órbita siempre acompaña lo humano como un astro.

Como se ha visto, el *habitus* de Kumarajiva se estructura en torno a su misión. Su subjetividad como traductor fue nutrida por la lectura vital de los textos que tradujo, pero, a la vez, esa misión que él mismo eligió cumplir como traductor budista fue lo que definió y estructuró su subjetividad, lo que determinó su lugar en el mundo y lo que orientó sus propias decisiones vitales frente a la sociedad y a su tiempo. Dicho de otro modo, Kumarajiva nos muestra que la traducción, más que una ocupación o una actividad, puede ser, en determinadas condiciones, un modo de subjetividad humana.

Esta perspectiva pone de relieve cuestiones de enorme vigencia para la traductología actual: la integridad personal del traductor en el nivel deseante (ser coherente al propio deseo y mantener en primer plano la misión libremente elegida), la ética como

pulsión hacia la fidelidad (en la lectura vital de los textos y en la identificación esencial del propósito), la responsabilidad frente al acto interpretativo ineludible (que define la subjetividad de la tarea traductora), la actitud de trascendencia (en el compromiso hacia los tiempos), y el desafío de sostener una múltiple dialógica (ser servidor de muchos amos, y siempre amo de uno mismo).

Los efectos de civilización y cultura generados por un *habitus* concebido dialécticamente como el de Kumarajiva (determinador de la obra, pero resignificado por ella) no se miden en años ni en décadas, sino en dieciséis siglos de vitalidad: lo hemos visto en sus versiones que establecieron la norma de la traducción al chino y fueron canon de narrativa y estilo literarios; en sus transcreaciones, que nutrieron la propagación asiática del budismo y hoy irrigan una activa espiritualidad en los países de Occidente. Tan enormes han sido esos efectos, que el primer libro impreso del que se tengan registros en la historia de Oriente y Occidente fue nada menos que una traducción de Kumarajiva (Sen 2002).

Por último, pero no menos importante, este trabajo abre la posibilidad de integrar los Estudios de Traducción con los Estudios de Subjetividad, un campo interdisciplinario de inmensa riqueza que, hasta ahora, no ha sido objeto de investigación traductológica. La subjetividad del traductor —vista desde las perspectivas de Foucault, Bourdieu o Elias, pero también en integración con sistemas filosóficos que se ocupan del sujeto, como el budismo— puede convertirse en un valioso campo de análisis de nuestra disciplina en los próximos años, al cual espero contribuir como investigadora.

Algo que me ha enseñado este estudio es que, al marchar cerca del objeto que ilumino, alumbro mis propios pasos. No vislumbro a Kumarajiva a lo lejos, sino muy próximo a nuestros desafíos actuales. Con esa esperanza, no considero concluido mi trabajo sino proyectado hacia una investigación más rica y de mayor alcance sobre la subjetividad de los traductores, donde Kumarajiva, como privilegiado objeto de estudio, me permita —si puedo pedir prestadas a Goethe sus últimas palabras—, seguir generando siempre «¡luz, más luz!».

e

REFERENCIAS

AIMA, Shailendra (ed.) (2005): «Two Great Kashmiri Buddhist Scholars», en *Kashmir Sentinel*, 10: 5.

BANDIA, Paul (2006): «The impact of posmodern discourse on the history of translation», en G. BASTIN Y P. BANDIA, *Charting the future of translation history*, Ottawa: University of Ottawa Press, 45-58.

BASTIN, George (2006): «Subjectivity and Rigour in Translation History», en G. BASTIN Y P. BANDIA (eds.): *Charting the future of translation history* Ottawa: Ottawa: University of Ottawa Press.

BASTIN, G. Y P. BANDIA, (eds.) (2006): *Charting the future of translation history*, Ottawa: University of Ottawa Press.

BERMAN, Antoine (1984): *The Experience of the Foreign: Culture and translation in Romantic Germany*, S. Heyvaert (tr.), Nueva York: State University of New York Press.

BLOOM, Harold (2002): *Genius: A mosaic of one hundred exemplary creative minds*, Nueva York: Warner Books.

BOURDIEU, Pierre (1998): *Practical reason*, Stanford: Stanford University Press.

BUMBACHER, (2001): «Whose life is it anyway? - On traditional Chinese biography writing», en *Measuring historical heat- Event, performance and impact in China and the West*, Heidelberg: Heidelberg University Press, 99-109.

CHAN, Wing-tsit (1963): *A Sourcebook on Chinese Philosophy*, Princeton: Princeton University Press.

CHANDRA, Lokesh (1998): «India and China: Beyond and within», en TAN, Chung (ed.): *Across the Himalayan Gap*, cap. 19, Nueva Delhi: Gyan Publishing House, http://ignca.nic.in/ks_41023.htm.

— (2011a): *Closing speech at the valedictory ceremony*, Nueva Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.

— (2011b): «Prologue», en SHARMA, Nirmala. (ed.): *Kumarajiva: The transcreator of Buddhist Chinese diction*, Nueva Delhi: Niyogi Books.

CHEUNG, Martha (2003): *Chinese Translation Theories – from earliest times to the revolution of 1911*, Hong Kong: University of Hong Kong.

CHU, Chi Yu (2000): «Translation Theories in Chinese Translations of Buddhist Text», en BEEBY, Alison *et al.*: *Investigating Translation*, Amsterdam y Filadelfia: John Benjamins.

— (2009): «Chinese Translation of Buddhist Terminology: Language and Culture», en LUO X. Y Y. HE, (eds.): *Translating China*, Buffalo: Multilingual Matters, 39-51.

DELISLE, J. Y J. WOODSWORTH, (eds.) (1995): *Translators through history*, Nueva York: John Benjamins.

DERRIDA, Jacques (1985): *The Ear of the Other*, New York: Schocken Books.

ECO, Umberto (1962): *Obra abierta*, Barcelona: Ariel.

EZPELETA PIORNO, Pilar *et. al.* (2009): «Traducir a Shakespeare. La palabra del actor», en *Trans. Revista de Traductología*, 13, 43-55.

FORET, P. Y A. KAPLONY (2008): *The journey of maps and images on the Silk Road*, Leiden y Boston: Brill.

FOUCAULT, Michel (1981 / 2006): *La hermenéutica del sujeto*, Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

FOUCAULT, Michel (2001): *Fearless speech*, Los Angeles: Semiotext(e).

FUNAYAMA, Toru (2006): «Masquerading as Translation: Examples of Chinese Lectures by Indian Scholar-Monks in the Six Dynasties Period», en *Asia Major*, 19:5, 39-55.

HERMANS, T. Y U. STECCONI (2002): «Translators as hostages of history», en *Theory meets practice*, Luxemburgo y Bruselas: European Commission.

HOUSE, Julianne (1981): *A Model for Translation Quality Assessment*, Tübingen: Gunter Narr.

HUA, Hsuan (ed.) (1983): *Records of High Sanghans*, Heng Chia (tr.), Malaysia: Buddhist Text Translation Society.

HUNG, Eva (1999): «The Role of the Foreign Translator in the Chinese Translation Tradition, 2nd to 19th Century», en *Target*, 11:2, 224-234.

— (2005): *Translation and cultural change*, Amsterdam: John Benjamins.

HUREAU, Sylvie (2011): «On Kumarajiva's date of birth», en *International Seminar «Kumarajiva: Philosopher and Seer»*, Nueva Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.

HURTADO ALBIR, Amparo (2001): *Traducción y traductología*, Madrid: Cátedra.

IKEDA, Daisaku (1986): *The Flower of Chinese Buddhism*, Burton Watson (tr.), Nueva York: Weatherhill.

— (1992): «Inspiring humanity», en *Buddhism in Action - Vol. VI*, Tokyo: NSIC, 179-211.

— (1995): «Always challenge your own limits», en *Alexander the Great and king Ashoka* (128: 1), Tokio: SGI Newsletter.

— (1996): «Conversaciones sobre el "Sutra del loto"», en *Daibyakurenge*, Ago. 1996,

— (1998): *Disertaciones sobre los capítulos «Hoben» y «Juryo» del «Sutra del loto»*, Madrid: SGI de España.

JACKSON, Roger (1992): «Equiparación de conceptos. Las tendencias deconstructiva y fundacionalista en el pensamiento budista», en *Revista de Estudios Budistas*, 3:abril-setiembre 1992.

LAI, Whalen (2002): «Buddhism in China: A Historical Survey», en ANTONIO CUA, *Routledge Encyclopedia of Chinese Philosophy*, New York: Routledge.

LAMOTTE, Etienne (trad.) (2003): *Shuramgamasamadhi Sutra*, Nueva Delhi: Motilal Banarsidass.

LI, Xia (2006): «Institutionalising Buddhism: The role of the translator in Chinese society», en J. FERREIRA DUARTE *et al.*, *Translation Studies in the interface of disciplines*, Amsterdam: John Benjamins, 147-160.

LOEWE, M. Y E. SHAUGHNESSY (1999): *The Cambridge history of ancient China: From the origins of civilization to 221 b. C.*, Cambridge: Cambridge University Press.

LU, Yang (2004): «Narrative and Historicity in the Buddhist Biographies of Early Medieval China: The Case of Kumarajiva», en *Asia Major*, 17: 2, 1-43.

MAIR, Victor (1990a): «Early Iranian Influences on Buddhism in Central Asia», en *Sino-Platonic Papers*, 16, 1-38.

—— (1990b): «Tocharistan», en *Sino-Platonic Papers*, 16, 1-38.

—— (1995): «The Mummies of the Tarim Basin», en *Anthropology*, 48:2, 28-35.

—— (2006): «Introduction: Kinesis versus Stasis, Interaction versus Independent Invention», en MAIR, *Contact and Exchange in the Ancient World*, Honolulu: University of Hawaii Press, 1-15.

MARCO BORILLO, Josep (2009): «Training translation researchers: an approach based on models and best practice», en *Interpreter and Translator Trainer*, 3:1, 13-35.

MARTÍ FERRIOL, José Luis (2010): *Cine independiente y traducción*, Valencia: Tirant lo Blanch.

MEYLAERTS, Reine (2008): «Conceptualizing the translator as a historical subject in multilingual environments: A challenge for descriptive translation studies?», en G. BASTIN Y P. BANDIA, *The charting of future translation history*, Ottawa: University of Ottawa Press, 59-80.

MUNSLOW, Alun (1997): *Deconstructing history*, Londres y Nueva York: Routledge.

MUÑOZ MARTÍN, Ricardo (2009): «Nomen mihi Legio est. A cognitive approach to Natural Translation», en *10th Symposium on Translation and Interpretation*, Castellón: Universitat Jaume I.

NICHIREN, (1265 / 2008): «Conversación entre un venerable y un hombre no iluminado», en *Los escritos de Nichiren Daishonin*, (tr.) Paula Tizzano y otros, Madrid: Herder, 103.

—— (1266 / 2008): «El daimoku del Sutra del loto», en *Los escritos de Nichiren Daishonin*, (tr.) Paula Tizzano y otros, Madrid: Herder, 148-159.

- (1271 / 2008): «Carta desde Teradomari», en *Los escritos de Nichiren Daishonin*, (tr.) Paula Tizzano y otros, Madrid: Herder, 215.
- (1272 / 2008a): «La apertura de los ojos», en *Los escritos de Nichiren Daishonin*, (tr.) Paula Tizzano y otros, Madrid: Herder, 295.
- (1272 / 2008b): «Los deseos mundanos son la iluminación», en *Los escritos de Nichiren Daishonin*, (tr.) Paula Tizzano y otros, Madrid: Herder, 336-340.
- (1275 / 2008): «La supremacía de la Ley», en *Los escritos de Nichiren Daishonin*, (tr.) Paula Tizzano y otros, Madrid: Herder, 642-646.
- (1277 / 2008): «Los ocho vientos», en *Los escritos de Nichiren Daishonin*, (tr.) Paula Tizzano y otros, Madrid: Herder, 834-838.
- NOBEL, Johannes (tr.) (2011): «Biographies of Eminent Monks», en SHARMA, Nirmala (ed.): *Kumarajiva, the transcreator of Chinese diction*, Nueva Delhi: Niyogi Books.
- OLIVER, María (2003): «Antoine Berman y el giro ético en traducción: una apuesta inaudita», en *Anales de Filología Francesa*, 2003-2004:12, 1-10.
- ONG, Walter (1982): *Orality and Literacy. The Technologizing of the Word*, Londres y Nueva York: Routledge.
- PLATÓN, (1938): *Diálogos, Fedón o de la inmortalidad del alma, El banquete o del amor, Gorgias o de la Retórica*, Buenos Aires: Espasa Calpe Argentina.
- PYM, Anthony (1998): *Method in translation history*, Manchester: St. Jerome.
- RENFREW, Colin (1990): *Archaeology and language: The puzzle of Indo-European languages*, Cambridge: Cambridge University Press.
- RICHARDSON, Robert Jr. (1995): *Emerson: The mind on fire*, Berkeley: University of California Press.
- ROBINSON, Richard (1967): *Early Madhyamika in India and China*, Madison: University of Wisconsin Press.
- RUNYAN, Mary Edith (1972): «Beginning and Spread of Buddhism in China to the T'ang Dynasty», en *Chung Chi Journal*, 11:2, 11.

SAI, Seong Siu (2008): «Theorizing Buddhist Scripture Translation as an Act of Giving: a Buddhist Perspective», en *New Voices in Translation Studies*, 4:14.

SEN, Amartya (2002): «How to Judge Globalization», en *The American Prospect*, Inv. 2002.

The Soka Gakkai Dictionary of Buddhism (2002), Tokio: Soka Gakkai

SHARMA, Nirmala (2011): «Life and works of Kumarajiva», en SHARMA, Nirmala (ed.): *Kumarajiva, transcreator of Buddhist Chinese diction*, New Delhi: Niyogi Books, 21-24.

SHINOHARA, Koichi (1994): «Biographies of Eminent Monks in a Comparative Perspective: The Function of the Holy in Medieval Chinese Buddhism», en *Chung-hwa Buddhist Journal*, 07, 479-498.

STEINER, George (2000): «The Hermeneutic Motion», en VENUTI L., (ed.): *The Translation Studies Reader*, Nueva York: Routledge, 186-191.

TIZZANO, Paula (2011): «Kumarajiva's visibility: Proposals for research in Translation Studies», en *International Seminar «Kumarajiva: Philosopher and Seer»*, Nueva Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.

TYMOCZKO, Maria (2002): «Connecting the Two Infinite Orders Research Methods in Translation Studies», en HERMANS, Theo (ed.): *Cross Cultural Transgressions Research Models in Translation Studies II - Historical and Ideological Issues*, Manchester: St. Jerome, 24.

VINAY, J. P. Y J. DARBELNET, (1958 / 2000): «A Methodology for Translation», en VENUTI, Lawrence (ed.): *The Translation Studies Reader*, Nueva York: Routledge, 84-93.

VOULOUMANOS, A. Y J. WERKER, (2007): «Listening to language at birth: evidence for a bias for speech in neonates», en *Developmental Science*, 10:2, 159-171.

WALEY, Arthur (1952): *The real Tripitaka and other pieces*, Londres: Unwin and Allen.

WATSON, Burton (tr.) (1993): *The Lotus Sutra*, New York: Columbia University Press.

WHITING, Gertrude (1928 / 1971): *Old-time tools and toys of needlework*, Nueva York: Dover Publications.

WRIGHT, Arthur F. (1954): «Biography and hagiography: Hui-chiao's lives of eminent monks», en *Silver jubilee volume of the Zimbun-Kagaku-Kenkyusyo* Kioto: University of Kyoto Press, 338-432.

—— (1959): *Buddhism in Chinese History*, Stanford: Stanford University Press.

YAMADA, Katsuhisa (2011): «A report on Kumarajiva's life and the towns associated with him», en *International Seminar "Kumarajiva: Philosopher and Seer"*, Nueva Delhi: Indira Gandhi National Centre for the Arts.

ZHONG, Weihe (2003): «An Overview of Translation in China: Theory and Practice», en *Translation Journal*, 7:2.

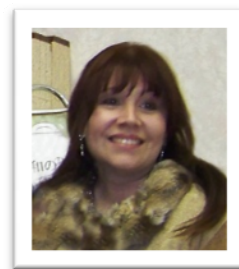
ZÜRCHER, Erik (1959 / 2007): *The Buddhist Conquest of China: The Spread and Adaptation of Buddhism in Early Medieval China*, Leiden: Brill.

PAULA TIZZANO FERNÁNDEZ

UNIVERSITAT JAUME I

MÁSTER EN INVESTIGACIÓN EN TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN

Nota biográfica



Nacida en Buenos Aires en 1963, de nacionalidad argentina y española, es traductora desde 1987 para agencias de las Naciones Unidas; editoriales de España, América latina y otras regiones; gobiernos, agencias de traducción y organizaciones internacionales. Lleva a cabo una labor continua en traducción literaria, institucional y médica, y trabaja regularmente como editora y revisora.

Ha traducido más de noventa libros publicados y cerca de nueve mil boletines, discursos, documentos corporativos, notas de prensa y páginas en internet. Como género de especialidad, desde hace casi treinta años se dedica a la traducción budista — académica y de divulgación—, con una actividad relevante en la traducción de escritos medievales y de la Antigüedad.

Es Profesora en Lengua Inglesa y Licenciada en Psicología Clínica e Institucional (Universidad de Buenos Aires). Ha completado cursos de posgrado en Educación y en Estudios sobre Subjetividad (FLACSO, Unesco, Conicet), es especialista en Normativa de la Lengua Española (Litterae), y ha cursado estudios adicionales de grado en Medicina y de posgrado en Filosofía Contemporánea (Universidad de Mar del Plata).

Fue docente de Metodología de la Investigación Psicológica y de Epistemología Dialéctica en la Universidad de Buenos Aires, y actualmente enseña Traducción para los Organismos Internacionales en el Máster Oficial en Traducción Institucional de la Universidad de Alicante. Ha publicado trabajos sobre traductología en revistas e instituciones de la India, Bali, Colombia, el Reino Unido y Francia, y ha presentado ponencias sobre su especialidad en el Centro Nacional de las Artes Indira Gandhi, en Nueva Delhi; en la Universidad de la Reina, en Belfast, y en la Universidad de la Sorbona, en París.

Recibió su formación de posgrado en la Universitat Jaume I, en el Máster Interuniversitario en Investigación en Traducción e Interpretación, donde hoy es candidata doctoral bajo la dirección de la doctora María Calzada Pérez. Orientada mayormente al trabajo interdisciplinario, además de la traducción budista y la construcción de la subjetividad en los traductores, se interesa en los aspectos ideológicos y socioculturales del texto traducido, las exploraciones hermenéuticas, y la experimentación estilística en traducción literaria y poética.

Vive en Buenos Aires con su marido y sus cuatro hijos.