



**Universidad de Valladolid**



**PROGRAMA DE DOCTORADO EN TRADUCTOLOGÍA, TRADUCCIÓN  
PROFESIONAL Y AUDIOVISUAL**

TESIS DOCTORAL:

**ESTUDIO DESCRIPTIVO SOBRE LA ACEPTABILIDAD DE LAS  
TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN DE OBRAS CLÁSICAS CHINAS ENTRE  
LECTORES ESPAÑOLES:**

**UNA INVESTIGACIÓN EMPÍRICA SOBRE LAS DOS VERSIONES  
CASTELLANAS DE *明心宝鉴* MING XIN BAO JIAN (“CORAZÓN PURO  
Y RICO ESPEJO”)**

Presentada por: Li YAN

para optar al grado de

Doctor por la Universidad de Valladolid

Dirigida por:

Antonio BUENO GARCÍA

Ning CHEN

## AGRADECIMIENTO

Un trabajo de investigación es siempre fruto de ideas, proyectos y esfuerzos previos que corresponden a otras personas. Desde 2014, cuando empecé mis estudios del programa del doctorado, hasta hoy, cuando por fin terminé la tesis con estas palabras de agradecimiento, en los últimos cuatro años, ha habido muchas personas que me han ayudado y han estado a mi lado a lo largo de este camino. Por lo tanto, una vez finalizado mi trabajo, he de sintetizar en unas breves líneas mi sincera gratitud a ellas.

En primer lugar, quisiera expresar mi más sincero agradecimiento al Dr. Antonio Bueno García, tutor y director de la tesis, con cuyo trabajo estaré siempre en deuda. Gracias por su orientación a mis consultas sobre el rumbo de la tesis, sus valiosos consejos y sugerencias, así como su extraordinaria paciencia de resolverme cualquier duda a lo largo de la redacción de mi tesis.

En segundo lugar, debo agradecer a Dra. Ning CHEN, codirectora de mi tesis, por su desinteresada ayuda en orientarme sobre el tema de la investigación, y por su paciencia y plena disposición a guiarme en distintos aspectos de la investigación.

Luego, he de agradecer a los amigos y colegas que han apoyado en la redacción de tesis. Sin ellos, hubiese sido del todo imposible afrontar con éxito la elaboración de este proyecto.

Al final, gracias a mi esposa y mis padres, por su paciencia, comprensión y solidaridad con este proyecto, por el tiempo que me han concedido, un tiempo robado a la historia familiar. Sin su apoyo este trabajo nunca se habría escrito y, por eso, este trabajo es también el suyo.

A todos, muchas gracias.

# ÍNDICE

<b>INTRODUCCIÓN</b>	<b>1</b>
OBJETIVOS	2
HIPÓTESIS	3
METODOLOGÍA	3
ESTRUCTURA DE LA TESIS	4
<b>CAPÍTULO I. TEORÍAS RELACIONADAS CON LAS ESTRATEGIAS, PROCEDIMIENTOS Y TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN</b>	<b>7</b>
1. 1 ESTRATEGIA	7
1. 2 MÉTODOS DE TRADUCCIÓN	9
1. 3 EL DESARROLLO DE LA TRADUCCIÓN ENTRE LOS SIGLOS XIII Y XVII	18
1. 4 TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN	25
1. 5 LAS RELACIONES JERÁRQUICAS ENTRE LAS ESTRATEGIAS, LOS MÉTODOS Y LAS TÉCNICAS	27
1. 6 PROPUESTA DE TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN	28
<b>CAPÍTULO II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA TRADUCCIÓN MISIONERA EN CHINA DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVIII</b>	<b>39</b>
2. 1 EL TRADUCTOR MISIONERO	39
2. 2 EL CONTEXTO HISTÓRICO Y SOCIOCULTURAL CHINO ANTES DE LA LLEGADA DE LOS PRIMEROS MISIONEROS	51
2. 3 LOS PRIMEROS CONTACTOS ENTRE MISIONEROS OCCIDENTALES Y LA CULTURA CHINA	54
2. 4 ANÁLISIS DE LAS TRADUCCIONES MISIONERAS EN CHINA ENTRE LOS SIGLOS XVI Y XVIII	66
2. 5 INFLUENCIAS DE LAS TRADUCCIONES MISIONERAS EN CHINA ENTRE LOS SIGLOS XVI Y XVIII. LAS CULTURAS Y LAS SOCIEDADES CHINA Y EUROPEA	72
2. 6 ESTUDIO COMPARATIVO ENTRE LOS ESCRITOS BUDISTAS Y LAS TRADUCCIONES MISIONERAS	76
<b>CAPÍTULO III. MODELO DEL ANÁLISIS TEXTUAL</b>	<b>81</b>
3. 1 TEORÍAS SOBRE EL ANÁLISIS DEL TEXTO ORIGINAL	81
3. 2 TEORÍAS SOBRE EL ANÁLISIS DEL TEXTO META	95
3. 3 TEORÍAS SOBRE LOS PARATEXTOS	103
<b>CAPÍTULO IV. LA TEORÍA POLISISTÉMICA Y LA ESCUELA DE LA MANIPULACIÓN</b>	<b>109</b>
4. 1 INTRODUCCIÓN DE LA TEORÍA DE POLISISTEMA DE ITAMAR EVEN-ZOHAR	109

4.2 EL POLISISTEMA Y LAS TRADUCCIONES MONACALES EN CHINA (XVI–XVIII)	112
4.3 INTRODUCCIÓN DE LA ESCUELA DE LA MANIPULACIÓN	114
4.4 LOS TRES FACTORES DE LA MANIPULACIÓN PROPUESTOS POR THEO HERMANS	115
<b>CAPÍTULO V. MODELO DEL ANÁLISIS DE LECTORES ACTUALES</b>	<b>115</b>
5.1 ESTÉTICA DE LA RECEPCIÓN COMO METODOLOGÍA	119
5.2 MODELO DE CLASIFICACIÓN DE LECTORES	119
<b>CAPÍTULO VI. ANÁLISIS DEL TO</b>	<b>123</b>
6.1 ANÁLISIS DEL CONTEXTO SOCIOCULTURAL DEL TO	123
6.2 BREVE INTRODUCCIÓN DE <i>明心宝鉴</i> <i>MING XIN BAO JIAN</i> (“CORAZÓN PURO Y RICO ESPEJO”)	127
6.3 ANÁLISIS TEXTUAL DEL TO	128
<b>CAPÍTULO VII. ANÁLISIS DE LOS TM</b>	<b>141</b>
7.1 ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LAS DOS VERSIONES	141
7.2 BREVE INTRODUCCIÓN DE LAS DOS TRADUCCIONES	160
7.3 ANÁLISIS DE LOS PARATEXTOS	162
7.4 ANÁLISIS TEXTUAL DE LOS TM	191
7.5 REFLEXIONES DESDE LA PERSPECTIVA DE LA TEORÍA DE POLISISTEMA Y DE LA ESCUELA DE LA MANIPULACIÓN	199
<b>CAPÍTULO VIII ANÁLISIS DE LAS TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN EN LOS TM</b>	<b>207</b>
8.1 ANÁLISIS COMPARATIVO DE LAS TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN	207
8.2 ANÁLISIS DE LAS TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN DESDE LA PERSPECTIVA ESTADÍSTICA	253
8.3 ESTUDIO COMPARATIVO DE LAS TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN ENTRE LAS DOS VERSIONES, DESDE LA PERSPECTIVA ESTADÍSTICA	275
8.4 PROS Y CONTRAS DE LAS TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN UTILIZADAS EN AMBAS VERSIONES ANTIGUAS DESDE LA PERSPECTIVA DE LECTORES ACTUALES	284
8.5 PROPUESTA DE TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN PARA LOS LECTORES ACTUALES	289
<b>CONCLUSIONES</b>	<b>295</b>
<b>BIBLIOGRAFÍA</b>	<b>301</b>
<b>ANEXOS</b>	<b>315</b>
<b>ÍNDICE DE TABLAS</b>	<b>331</b>
<b>ÍNDICE DE FIGURAS</b>	<b>337</b>

## INTRODUCCIÓN

La traducción ha sido siempre el reflejo de comunicaciones interculturales que ayudan al hombre a interpretarse mejor. Como sostuvo Peter Newmark (1993: 23) “desde que países e idiomas entraron en contacto, la traducción ha sido el instrumento transmisor de la cultura”.

La presente tesis aborda la problemática de dos versiones en español de la obra clásica china *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”)<sup>1</sup>, y propone un acercamiento para estudiar los primeros contactos e intercambios entre China y España. Esta obra, que fue traducida solo dos veces, por Fray Juan Cobo a fines del siglo XVI y por Fray Domingo Fernández de Navarrete a mediados del siglo XVII, es considerada un hito histórico, puesto que la versión de Cobo es la primera traducción de una obra china a una lengua occidental; y la versión de Fernández de Navarrete, que es el segundo libro editado en Europa que estudia China<sup>2</sup> en modo general (Busquets, 2016: 11). Ambas traducciones son de un gran valor histórico para la sinología y para la historia de la traducción en sí, pues permiten conocer el inicio de la sinología en España, gracias a los primeros misioneros que llegaron a Asia, así como las estrategias y métodos de traducción del chino al español que se utilizaban en los siglos XVI y XVII.

Desde la perspectiva de la traducción, las versiones en español de la señalada obra clásica china cuentan con un gran valor. Debe señalarse que la obra introduce nociones filosóficas tradicionales chinas, además de características particulares como por ejemplo una rica variedad de ideas implícitas, conceptos abstractos y connotaciones culturales. A ello hay que añadir una belleza poética e idiomática que aporta complejidad y dificultad para su traducción a la lengua castellana.

En las versiones en español existen dificultades de comprensión inherentes a la traducción del chino al español, debido a cuestiones lingüísticas y extralingüísticas, situación completamente distinta cuando se realizan traducciones entre lenguas occidentales. De acuerdo con Newmark (1993: 19) la traducción es “verter a otra lengua el significado de un texto en el sentido pretendido por el autor”. Las brechas entre los idiomas chino y español no solamente deben considerarse por su pertenencia a familias lingüísticas diferentes. Debe tenerse en cuenta la distancia geográfica, las diferencias culturales, las políticas, las ideológicas e incluso, las psicológicas. Todo este conjunto, sin lugar a dudas, hace compleja la labor del traductor en lo referido al léxico, a la sintaxis y a la gramática.

---

<sup>1</sup>. El título de la obra se forma por tres partes: “*明心宝鉴*” es el título original en caracteres chinos, “*Ming Xin Bao Jian*” es su correspondiente pinyin, y “*Corazón puro y rico espejo*” es la traducción literal del título propuesta por el autor de presente tesis. En adelante, el título de la obra siempre aparecerá como *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“*Corazón puro y rico espejo*”).

<sup>2</sup>. El primero es la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* de González de Mendoza, publicado en 1585.

La necesidad de observar y entender las traducciones en español de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) desde distintos ángulos y perspectivas queda, pues, patente. Cabe destacar que la traducción de un texto no es lineal del texto original. Las estrategias y los métodos utilizados pueden variar teniendo en consideración factores tales como el objetivo de la traducción y el tipo de lector (Newmark, 1993, pp. 27-31). Desde el punto de vista de la teoría del polisistema (Even-Zohar, 1978, 1990b, 1990a) y de la escuela de la manipulación (Hermans, 1999, 2014; Lefevere, 2016) no se puede evitar que las traducciones no se vean afectadas, recíprocamente relacionadas y manipuladas, en cierta medida, por todos los factores del polisistema en donde se encuentran inmersas. En el análisis de las dos versiones españolas de la mencionada obra clásica china, se advierten las estrategias y métodos de traducción típicos de los misioneros de aquellos siglos.

Se trata pues aquí de plantear las propuestas de traducción de obras clásicas chinas para lectores españoles en la actualidad. Las obras que aquí se estudian, debe recordarse, fueron realizadas en los siglos XVI y XVII, cuando el público receptor, el canal y el paradigma cultural eran distintos a los actuales, lo que plantea un evidente desafío, que esperamos resolver a la luz de los metodos traductológicos actuales.

A la luz de las técnicas de traducción más recurridas en el día de hoy, aparte del análisis de las dos versiones antiguas, en el presente trabajo se propone una versión particular propia que podría servir, en un futuro, como referencia de estudiar o proceder la traducción castellana de obras clásicas chinas. En definitiva, son tres traducciones diferentes las que se presentarán aquí, dirigidas a lectores distintos realizadas con estrategias, métodos y técnicas, desde luego, diversos. Todo ello permitirá analizar, comparativamente, los estilos y las técnicas de traducción.

## Objetivos

El presente estudio tiene dos objetivos principales. El primero consiste en el análisis de las dos versiones en español de la obra clásica china *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) desde una posición polisistémica. El segundo es la búsqueda de las técnicas de traducción más populares en la actualidad de las obras clásicas chinas, para los lectores de habla hispana.

Para ello, se han planteado cinco objetivos secundarios:

1. Realizar una revisión de las teorías relacionadas con las estrategias, procedimientos y técnicas de traducción, así como la evolución de la traducción del siglo XIII al siglo XVII.
2. Efectuar un análisis de la historia de la traducción religiosa en China durante el siglo XVI y XVIII para contrastarlas con las traducciones budistas en China.

3. Proveer un análisis textual del TO basado en la propuesta de Christiane Nord.
4. Realizar un estudio detallado de las dos versiones de TM desde el punto de vista polisistémico.
5. Llevar a cabo un estudio comparativo de las técnicas utilizadas en las dos versiones españolas con las actuales.

## Hipótesis

La investigación propuesta tiene cinco hipótesis principales:

1. Frente a una misma frase original, existen versiones diferentes en la lengua de llegada realizadas con diferentes estrategias y técnicas.
2. Las técnicas de traducción de Juan Cobo y Fernández de Navarrete coinciden con las corrientes de traducción de las épocas en que vivían.
3. Las traducciones de ambos traductores están afectadas por su posición en el polisistema, lo cual explica ciertas manipulaciones.
4. Las dos versiones del Fr. Juan Cobo y Fr. Fernández de Navarrete, siendo traducciones misioneras, fueron realizadas con una determinada “ética” o pacto religioso.
5. Con el transcurso del tiempo, las dos traducciones hechas en el pasado no pueden satisfacer ya las expectativas de los lectores de hoy.

## Metodología

La presente investigación constituye un estudio empírico-experimental y, conforme a los objetivos e hipótesis establecidos, se aplicarán cuatro perspectivas de análisis teórico:

1. Las nociones de estrategias, métodos y técnicas de traducción siguiendo la propuesta de Amparo Hurtado. Luego se realizará una serie de revisiones y comparaciones de diferentes corrientes traductológicas para formular después nuestra propuesta teórica.
2. La teoría del análisis de texto propuesta por Nord que abarcan los factores extratextuales e intratextuales a tener en cuenta a la hora de traducir.
3. Las aportaciones de las teorías y la estética de recepción.
4. Las teorías del polisistema y la escuela de la manipulación.

## Estructura de la tesis

La presente tesis está constituida por ocho capítulos.

El capítulo I trata sobre las teorías relacionadas con las estrategias, procedimientos y técnicas de traducción.

El capítulo II estudia la evolución histórica de la traducción religiosa en China durante los siglos XVI y XVIII, y está dividido en 6 subapartados: la figura del traductor monacal, el contexto sociocultural de China antes de la llegada de los primeros misioneros, los primeros contactos entre misioneros occidentales y la cultura china, el análisis de las traducciones monacales en China durante el siglo XVI y XVIII, las influencias de las traducciones monacales durante el siglo XVI y XVIII en China para la cultura y sociedad china y la europea, así como el estudio contrastivo entre la traducción de las Sagradas Escrituras del budismo y la traducción monacal de los misioneros europeos.

El capítulo III plantea el modelo del análisis de texto en que están incluidos tres subapartados: teorías sobre el análisis del texto original, teorías sobre el análisis del texto meta, así como teorías sobre los paratextos.

En el capítulo IV se estudiará una teoría del polisistema y de la escuela de la manipulación, y abarca cuatro subapartados: una introducción de la teoría del polisistema de Itamar Even-Zohar, unas reflexiones sobre la traducción monacal en China durante el siglo XVI y XVIII desde la perspectiva de polisistema, una introducción de la escuela de la manipulación y los tres factores de la manipulación propuestos por Theo Hermans.

El capítulo V estudia de forma concisa el modelo del análisis del público lector de la traducción castellana de hoy, y abarca dos aspectos: el primero trata de la estética de la recepción como metodología, y se segundo, el modelo de clasificación de lectores.

En el capítulo VI, haremos el análisis del TO basado en la propuesta de Christiane Nord.

El capítulo VII consiste en el análisis del TM, que se llevará a cabo en cinco subapartados: antecedente histórico de las dos versiones, breve introducción de las dos traducciones, análisis de los paratextos, análisis textual de los TM basado en el modelo planteado en el capítulo III, y así como reflexiones desde la perspectiva de la teoría del polisistema.

En el capítulo VIII se lleva a cabo el análisis de las técnicas de traducción en los TM, que está compuesto por cinco subapartados: análisis contrastivo de las técnicas de traducción, análisis de las técnicas de traducción desde la perspectiva estadística, estudio contrastivo de las técnicas de traducción entre las dos versiones desde la perspectiva estadística, pros y contras de las técnicas de



traducción de las dos versiones antiguas desde la perspectiva de los lectores de hoy, y propuestas de técnicas de traducción para los lectores de hoy.



# CAPÍTULO I. TEORÍAS RELACIONADAS CON LAS ESTRATEGIAS, PROCEDIMIENTOS Y TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN

## 1.1 Estrategia

### 1.1.1 Definición de las estrategias de traducción

El concepto de estrategia de traducción fue desarrollado por primera vez en *Strategie der Übersetzung* por Hönig y Kussmaul (1982) donde se define como “procedimientos que llevan a la solución óptima de un problema de traducción” (citado en Hurtado Albir, 2001: 274). Estos autores tenían como lectores meta a los estudiantes de Traducción y sus estrategias fueron más bien instructivas. Según el estudio de Amparo Hurtado, después de Hönig y Kussmaul, a través del método introspectivo *Thinking-Aloud Protocol*, otros traductores propusieron estrategias de traducción, destacándose Lörcher y Kiraly (ibídem). Sin embargo, al igual que Hönig y Kussmaul, estas estrategias también padecieron deficiencias al estar enfocadas más hacia la traducción pedagógica que hacia la profesional sin distinguir claramente ambas posturas. Basándose en las teorías anteriores, Amparo Hurtado propuso una definición de las estrategias de traducción: “los procedimientos individuales, conscientes y no conscientes, verbales y no verbales, internos (cognitivos) y externos utilizados por el traductor para resolver los problemas encontrados en el proceso traductor y mejorar su eficiencia en función de sus necesidades específicas” (ídem: 276). De ello puede derivarse una primera conclusión: que la estrategia de traducción, que juega un rol fundamental, se encuentra estrechamente vinculada a dos ejes principales: la resolución de problemas y el conocimiento general del traductor.

En el caso particular de la traducción española de las obras clásicas chinas, los traductores adoptan diferentes estrategias frente a una misma palabra, produciendo versiones distintas entre sí. Una traducción más cercana al texto original podría conservar, en gran medida, su esencia; mientras otra traducción más cercana al texto de recepción podría facilitar la compresion lectora. Hurtado pone de relieve cuatro aspectos que hay que tener en cuenta para estudiar las estrategias de traducción con el objetivo de resolver problemas y mejorar la eficacia de la traducción. Estos aspectos son: la existencia de estrategias de diversos tipos, la existencia de estrategias a diversos niveles, la diversidad de estrategias según el tipo, así como la modalidad de traducción o la dirección (directa o inversa) (ídem: 277-278).

## **1.1.2 La dicotomía entre domesticación y extranjerización**

De acuerdo con lo expuesto, la estrategia de traducción destaca un principio y una planificación que se encuentra estrechamente vinculada a los participantes involucrados durante el proceso de traducción: el autor del texto de origen, el organizador o cliente de la actividad traductora, el traductor y el receptor del texto traducido. En este procedimiento de traducción, los participantes ubicados a ambos extremos son el autor del texto de origen y el receptor del texto traducido. De acuerdo con las diferentes posturas que adopta el traductor se pueden clasificar las estrategias de traducción en dos categorías: extranjerización y domesticación.

### **1.1.2.1 Extranjerización**

La extranjerización acerca el proceso de traducción y los lectores al autor del texto original, procurando conservar las particularidades lingüísticas, literarias y culturales del texto de origen, manteniendo sus características propias. En general esta estrategia cuenta con tres ventajas: en primer lugar, pueden introducirse en ella estructuras lingüísticas, formas de expresión, estilos estéticos y elementos culturales, que resultan enriquecedores desde el punto de vista de la lengua de recepción y hasta pueden hacerla evolucionar; en segundo lugar, los lectores podrían percibir y apreciar el “exotismo” de la cultura de origen, fomentando intercambios culturales; en tercer lugar, de acuerdo con Venuti (2008), si se utiliza la estrategia de extranjerización desde un idioma de partida proveniente de una nación menos dominante hacia otro de una nación más dominante, podría convertirse para la primera en una herramienta para resistir a la colonización y hegemonía cultural, salvaguardando su propia identidad cultural.

La principal limitación de esta estrategia es la comprensión del texto traducido, que podría desnaturalizarse o resultar ambiguo dificultando su aceptación y divulgación.

### **1.1.2.2 Domesticación**

La domesticación, en cambio, es diametralmente opuesta a la estrategia de extranjerización. En este caso el acercamiento es al lector, es decir, se utilizan los elementos lingüísticos, literarios y culturales que sean familiares y aceptables para el receptor del texto, intentando mantener las normas y las costumbres lingüísticas, literarias y culturales del idioma de recepción. Las ventajas de esta estrategia son la fluidez, comprensión y aceptación de los textos por parte de los lectores. La limitación, en cambio, es la pérdida de los elementos lingüísticos, literarios y culturales del texto original. En efecto, los lectores no pueden comprender en su totalidad los giros idiomáticos del idioma original del texto, lo que afecta al conocimiento cultural y al enriquecimiento de los receptores; además obstaculiza y

ralentiza los intercambios culturales y, según Venuti (ibídem), utilizando la estrategia de domesticación desde una nación menos dominante a otra más dominante se fomenta la colonización y hegemonía cultural de esta última debilitando al mismo tiempo a la primera.

### **1.1.2.3 Las relaciones entre la extranjerización y la domesticación**

La dicotomía de traducción entre domesticación y extranjerización no necesariamente opone a ambos conceptos ni tampoco existen posiciones “puras”, sino que se da una mezcla entre ambas tendencias. De hecho, son conceptos relativos que representan diversos acercamientos hacia el autor del texto o hacia su lector. Esta oscilación, en cierto modo, coincide con el concepto de la *norma inicial* propuesta por Toury (2012) en *Descriptive Translation Studies and beyond*, que estipula que si el traductor elige la extranjerización, el texto tiende a poseer una mejor adecuación pero si elige la domesticación el texto tiende a ser más aceptado. Por lo tanto, ambas traducciones podrían considerarse el fruto del traductor mediando en la “lucha” y la “conciliación” entre la domesticación y la extranjerización.

## **1.2 Métodos de traducción**

### **1.2.1 Definición de los métodos de traducción**

Según Hurtado, el traductor escoge un método para enfrentarse al texto original, llevando adelante la traducción de acuerdo con determinados principios (2001: 241). En cuanto al uso del término *método* existen diferentes propuestas. House (1977), por ejemplo, no lo utilizó en sus obras; Venuti (1998, 2008), por su parte, utilizó indiferentemente los conceptos de “método” y de “estrategia”; Larson (1984, 1987), afirmó que el término *método* poseía connotaciones referidas a las fases o a los pasos de traducción.

En este apartado se realiza un repaso de los métodos para la traducción basados en la fidelidad; la equivalencia; la teoría del Skopos y finalmente la propuesta de Hurtado, que servirá como base para construir una estructura teórica propia.

### **1.2.2 Métodos traductores basados en la fidelidad**

Las posturas iniciales surgieron con las primeras traducciones en Occidente, las cuales poseyeron un enfoque lingüístico-textual. Este enfoque aparecía en dos etapas. La primera partía desde la época de los romanos hasta mediados del siglo XX. Aquí se destacó Cicerón (siglo I a.C.), Horacio (siglo I a.C.), san Jerónimo (siglo IV), Maimónides (siglo XII), Etienne Dolet (siglo XVI) y Friedrich

Schleiermacher (siglo XIX). En este dilatado período predominó la dicotomía entre la traducción literal y la libre, cuya principal discrepancia consistió en la comprensión del criterio de fidelidad. La segunda etapa comenzó a mediados del siglo XX con los estudios de traducción desde una perspectiva lingüística, destacándose Eugene Nida, Peter Newmark, Juliane House y Werner Koller. En esta última etapa la discrepancia consistió en diferentes posiciones sobre la equivalencia.

### **La dicotomía de la traducción literal y la traducción libre**

En la era romana, Cicerón adoptó una posición libre para traducir. En *De optimo genere oratorum* (46.a.C.) señaló que no hacía falta reproducir palabra por palabra, sino transmitir un estilo eficaz del texto original. Poco después, Horacio siguió el camino de Cicerón, confirmado en la *Epistola ad Pisones* (13 a.C.), afirmando que no era necesario traducir palabra por palabra, y por primera vez utilizó el término *fiel* en *Nec verbum verbo curabis reddere fidus interpres* (citado en Hurtado Albir, 2001: 103). San Jerónimo, el santo patrón de los traductores, apoyó la traducción libre a partir del siglo IV d.C. En *Epistula LVII. Ad Pammachium. Liber de optimo genere interpretandi/Carta LVII a Pammaquio* (405 d.C.), sostuvo que el mejor género era el de la traducción libre, expresando “sentido por sentido”, que era aplicable y preferible a casi todos los tipos de texto, aunque en las Sagradas Escrituras el orden de las palabras tenía un sentido místico:

Por lo tanto, no sólo lo reconozco, sino que lo proclamo abiertamente, que en la traducción de los griegos, excepción hecha de las Sagradas Escrituras donde el orden de las palabras es un misterio, expreso no palabra por palabra sino sentido por sentido (citado en Bolaños Cuéllar, 2009: 111).

En la Edad Media, el judío cordobés Maimónides, que fue el traductor más prominente de su tiempo, mostró una postura similar a la de San Jerónimo, como lo expresó en una carta dirigida a Ibn Tibbón (1199):

El traductor debe, sobre todo, aclarar el desarrollo del pensamiento, después escribirlo, comentarlo y explicarlo de modo que el mismo pensamiento sea claro y comprensible en la otra lengua. Y esto sólo se puede conseguir cambiando a veces todo lo que le precede y le sigue, traduciendo un solo término por más palabras y varias palabras por una sola, dejando aparte algunas expresiones y juntando otras, hasta que el desarrollo del pensamiento esté perfectamente claro y ordenado y la misma expresión se haga comprensible, como si fuera típica de la lengua a la que se traduce (citado en Vega, 1994: 87-88).

Durante el Renacimiento, la traducción se convirtió en una cuestión política y religiosa. Etienne Dolet, que murió en la hoguera, acusado por la Inquisición, apoyó una posición similar a la de san Jerónimo, manifestando un contundente rechazo a la traducción literal en *La manière de bien traduire d'une langue en aultre* (1540):

El tercer punto es que al traducir no es necesario obligarse a reproducir palabra por palabra. Y si alguien así procediese sería por pobreza y defecto de espíritu; puesto que si posee las cualidades antes mencionadas (las cuales debe tener un buen traductor), sin tener que ver con el orden de las palabras, se detendrá en las sentencias y actuará de modo que la intención del autor se exprese, conservando de manera particular las propiedades de una y otra lengua.(citado en Bolaños Cuéllar, 2009: 111)

Sin embargo, no todos los traductores compartieron la misma posición de san Jerónimo sobre la traducción libre. En el siglo XIX, F. Schleiermacher (1813) propuso una dicotomía en la cual debían especificarse los papeles del autor y del lector. Según este autor, en la traducción existían dos alternativas: o se producía un acercamiento hacia el lector--traducción libre, o hacia el autor--traducción literal.

De acuerdo con los traductores anteriormente mencionados, el método del traductor oscilaba entre la traducción literal y la traducción libre. En el mismo no existía un marco teórico preestablecido, sino que se fundamentaba base en sus propias experiencias. Esto encierra una importante diferencia con los traductores posteriores, los de la segunda mitad del siglo XX. Sus criterios acerca de la fidelidad fueron de naturaleza lingüístico-textual, pues se centraron en el análisis de la relación entre el texto original y el texto traducido. La mayoría de los autores estuvieron de acuerdo con la traducción libre, donde la fidelidad consistía en la transmisión fiel del sentido, en lugar de los aspectos léxico o sintáctico. Ello sirvió como base de las teorías modernas de traducción. Schleiermacher, teólogo alemán, compartió la posición de los autores señalados, y resaltó por primera vez la relación entre el autor del texto original y el lector del texto traducido, lo que fue utilizado por Venuti como punto de partida para el desarrollo de la dicotomía entre extranjerización y domesticación. Schleiermacher prefirió la traducción literal, intentando asimilar la gramática y el léxico del texto original para realizar la traducción. Esta inclinación, según Pym (1995), debe interpretarse teniendo en cuenta el factor nacionalista, que buscaba la traducción literal del griego al alemán, frente a la traducción libre del latín al francés.

### 1.2.3 Métodos de traducción basados en la equivalencia

Los métodos de traducción basados en la fidelidad presentados anteriormente sirvieron como sustento a posteriores teorías. Sin embargo, presentan una limitación evidente: el criterio para juzgar el nivel de fidelidad consistió solamente en analizar y comparar la distancia entre el texto original y el texto traducido, sin tener en cuenta las diferencias existentes entre los lectores. El concepto de equivalencia fue tomando forma a partir de mediados del siglo XX gracias a una serie de traductores, entre los que se encontraba Eugene Nida, quien propuso dos equivalencias: una formal, y otra dinámica. Catford destacó una equivalencia textual y una correspondencia formal, mientras que Peter Newmark afirmó la existencia de una traducción semántica y una traducción comunicativa. Por su parte, Juliane House diferenció entre la traducción implícita y la traducción explícita.

La definición de la equivalencia de la traducción para Bolaños Cuéllar (2009: 113-114) se basaba en “una relación de dependencia que se establece entre un texto origen que se reproduce en un texto meta, denominado traducción”. El primer autor que usó el término “equivalencia” fue Jakobson (1959) en su trabajo *On linguistic Aspects of Translation*, donde analizó este término desde un punto de vista lingüístico, sosteniendo que la equivalencia absoluta no existía. Sin embargo, señaló que cualquier mensaje podía ser expresado en cualquier idioma, puesto que los idiomas eran elementos de comunicación que podían superar los diferentes sistemas lingüísticos. De este modo, el trabajo del traductor sería expresar un mensaje desde el texto original a la lengua de llegada, manteniendo siempre la equivalencia. El concepto de equivalencia tomó forma con la teoría planteada por Eugene Nida, quien diferenció entre una teoría de equivalencia formal y otra de equivalencia dinámica. La primera podía ser encuadrada, desde una posición general, en la traducción literal de las teorías antiguas; mientras que la segunda correspondía, más o menos, a la traducción libre de la antigüedad. Nida (1964: 4) definió el proceso de traducción del texto original hacia la lengua de recepción del modo más fiel posible, respetando (en primer lugar) el contenido y luego la forma. Según este autor (2003), el objetivo del traductor sería transmitir el mensaje del texto original al lector sin provocar ninguna dificultad para su correcto entendimiento. Por esta misma razón, Nida demostró preferencia por la equivalencia dinámica. En lo concerniente a la traducción bíblica cabe mencionar a Martín Lutero en el siglo XVI, cuyo trabajo como traductor fue imprescindible para el proceso de la Reforma protestante. Según Lutero (1996), en el caso de los textos sagrados escritos en latín, perseguir únicamente el acercamiento entre la traducción y el texto original era erróneo y “estúpido”. Era preferible, afirmó, que el traductor imitara y aprendiera las formas cotidianas de hablar de sus lectores, para luego poder traducir de manera natural. Existe una similitud entre los puntos de vista de Lutero y Nida.



Catford (1970), en su libro titulado *Una teoría lingüística de la traducción: Ensayo de lingüística aplicada* planteó la dicotomía de la equivalencia textual y la correspondencia formal. A grandes rasgos, propuso que la equivalencia textual correspondía más o menos a la traducción libre y la correspondencia formal, a la traducción literal. Otra contribución al concepto de equivalencia fue dada por Peter Newmark (1993) quien utilizó los métodos comparativos de Vinay y Darbelnet para distinguir los métodos de traducción semántica y comunicativa. La primera estaba basada en una traducción literal, como en la antigüedad, mientras que la segunda era propia de la traducción libre. Juliane House (1977) propuso la dicotomía entre las traducciones implícita y explícita, las que respondían, respectivamente, a la traducción semántica y a la traducción comunicativa de Newmark. Los métodos de traducción basados en la equivalencia significaron un gran avance tanto para el desarrollo de las teorías de traducción como para la práctica de la traducción. Su calidad no solo se evaluaba por el nivel lingüístico-textual, sino que tenía en cuenta el papel que desempeñaban los receptores. Si bien novedosas, estas teorías fueron formuladas por autores de campos muy diferentes, lo que provocó algunas limitaciones. Por ejemplo, en muchos casos de traducciones, el texto fuente y el texto meta no coincidían, siendo imposible el establecimiento de una equivalencia funcional. Además, al no ser idénticos los conocimientos culturales y las costumbres de lectura entre los receptores (ni siquiera similares), era sumamente difícil lograr una equivalencia en la reacción del lector. También se señala que cuando la relación entre el texto original y su recepción no era igual a la relación entre el texto traducido y su receptor, la equivalencia del estilo textual resultaba casi imposible.

#### **1.2.4 Métodos de la teoría del Skopos**

Una de las principales limitaciones que tienen los métodos basados en la equivalencia, es la falta de consideración de los factores socioculturales. La teoría del Skopos define el proceso de traducción como un conjunto que incluye los factores socioculturales, siendo el propósito (*skopos* en griego) u objetivo de la traducción, el factor más destacado. Hans Vermeer utilizó otras palabras, tales como: objetivo, propósito, intención y función. Posteriormente, con el fin de evitar posibles confusiones, Nord propuso esclarecer la diferencia entre la intención y la función. La intención era definida por el autor del texto original, y la función era referida -específicamente- a la función de texto determinada por la esperanza y la necesidad del receptor, así como sus conocimientos y las condiciones socioculturales.

De acuerdo con Paul Kussmaul (1995) en *Training The Translator*, el enfoque funcionalista estaba estrechamente vinculado con la teoría del Skopos. Esta teoría, nacida en la década de 1970, podía dividirse en cuatro etapas. En la primera etapa, Reiss (1971, 1992) introdujo por primera vez el concepto de función en la traducción, que señala que una traducción ideal debía comunicar de manera

integral y su prioridad era la función del texto traducido. En la segunda etapa, Vermeer (1974) propuso oficialmente la teoría del Skopos, señalando que la traducción debía seguir una serie de reglas donde primara la regla de función, y donde se decidiesen las estrategias y los métodos durante el proceso de traducción. En la tercera etapa, Justa Holz-Mänttari complementó la teoría funcionalista con la teoría de la acción (citado en León, 2008). En la cuarta etapa, Nord (1990, 1991) estudió sistemáticamente todos los factores que deben ser tenidos en cuenta para el análisis del texto y propuso el principio del funcionalismo y de la lealtad, llevando la teoría funcionalista a su apogeo.

Para los fines de esta investigación, la teoría del Skopos podría ser un buen marco de referencia, puesto que podría explicar tanto la extranjerización y la domesticación, como la equivalencia formal y la equivalencia doméstica, temas en disputa entre los traductores. Así se determinaría el propósito de la traducción abarca los métodos y las estrategias.

### **1.2.5 Clasificación de los métodos y propuesta de Amparo Hurtado**

Según Amparo Hurtado (2001: 249-251), las diferencias entre diferentes métodos derivan de la finalidad de la traducción y del contexto en el cual se realiza la traducción. No considera los métodos como “opuestos e irreconciliables”, sino como procesos “diferentes, regulados por principios diferentes, en función de objetivos diferentes”. Sobre esa base, la autora clasifica los métodos de traducción en cuatro tipos: el método interpretativo-comunicativo, el método literal, el método libre y el método filológico. Cada uno tiene un objetivo diferente, porque determinan su opción la finalidad y el contexto de la traducción en vez del tipo o modalidad de la traducción.

Tabla 1. Clasificación de métodos básicos según Amparo Hurtado

principios /métodos	descripción	finalidad	género textual	denominación
<b>interpretativo-comunicativo</b>	comprensión y expresión del texto en su sentido original	conservación de la finalidad original	mantiene el género textual	la traducción equifuncional y homóloga de Nord; la equivalencia de Reiss y Vermeer
<b>literal</b>	reconversión de los elementos lingüísticos del texto original. Se traduce palabra por palabra, sintagma por sintagma y frase por frase. La morfología, la sintaxis y/o la significación del texto en su sentido original	no tiene como objetivo conservar la finalidad original, sino reproducir el sistema lingüístico de partida o la forma del texto original	mantiene el género textual	la traducción interlineal y literal de Nord
<b>libre</b>	no persigue la transmisión del mismo sentido que el texto original. Se aplican cambios para el destinatario, usos diferentes en la traducción, condicionada por el contexto receptor, incluso por opciones personales	mantiene funciones similares y la misma información	se cambian las categorías de la dimensión semiótica (el medio sociocultural o el género textual de poesía a prosa)	la traducción heterofuncional de Nord
<b>filológico</b>	se añaden a la traducción notas con comentarios filológicos, históricos, etc.	el texto original se convierte en objeto de estudio para un público erudito y/o estudiantes	no específica	la traducción filológica de Nord

Al ser un libro sobre la filosofía china, *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) contiene decenas de palabras y expresiones típicas de la cultura china, cuyas traducciones pueden realizarse a través de diferentes métodos. En este caso, podemos ver que el interpretativo-comunicativo, el literal y el filológico son los métodos más recurridos en las versiones realizadas por los dos misioneros de los siglos XVI y XVII y algunas versiones revisadas en el siglo XXI. Por ejemplo, de este libro han sido recopiladas frases de antiguos sabios y filósofos chinos, cuyos nombres en muchas ocasiones resultan bastante difíciles de pronunciar y recordar para los lectores españoles. De

esta manera, el método interpretativo-comunicativo suele simplificar la traducción de estos, transmitiendo el contenido y el sentido del texto original a los lectores, sin reparar demasiado en la traducción de los nombres. El método literal, en cambio, opta por traducir los nombres tales cuales para garantizar que todos los elementos lingüísticos del texto original sean transmitidos fielmente. Por último, el método filológico, además de traducir el texto original, puede añadir notas o comentarios. A modo de ejemplo se señala que Confucio es el filósofo chino más citado en *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), y en las traducciones sobre él realizadas pueden distinguirse los tres métodos anteriormente señalados.

Tabla 2. Diferencias entre los métodos interpretativo-comunicativo, literal y filológico para la traducción de los nombres chinos

	<b>texto original:</b> 子曰：“为善者，天报之以福；为不善者，天报之以祸。” <i>Zi yue: “wei shan zhe, tian bao zhi yi fu; wei bu shan zhe, tian bao zhi yi huo.”</i> (Confucio dice: “el que hace bien, el Cielo le paga con fortuna; el que hace mal, el Cielo le paga con desgracia.”)
<b>interpretativo-comunicativo</b>	<b>versión de Fernández de Navarrete:</b> Dice el filósofo chino: al virtuoso premiará el Cielo con bienes y felicidades; al malo pagará con desdichas y trabajos.
<b>Literal</b>	<b>versión de Juan Cobo:</b> Conchu dice: a quien hace bien, el Cielo le paga y le da bienes. A quien hace mal, el Cielo le paga dándole males.
<b>Filológico</b>	<b>versión de Juan Cobo anotado por Zhao Zhenjiang:</b> El Maestro <sup>3</sup> dice: a quien hace bien, el Cielo le paga y le da bienes. A quien hace mal, el Cielo le paga dándole males.

Las figuras retóricas, las palabras con connotaciones metafóricas e insinuaciones juegan un papel muy importante en *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”). En sus traducciones pueden encontrarse los tres métodos descritos. El número cien en el idioma chino, por ejemplo, se suele utilizar para describir una gran cantidad, pero en español es el número “mil” el que posee dicho sentido. En el capítulo I de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) puede leerse la frase: 作善降之百祥，作不善降之百殃 *shang shu yun: zuo shan jiang zhi bai xiang, zuo bu shan jiang zhi bai yang* (Al que hace el bien del Cielo le descienden cien bienes, al que hace el mal del Cielo le descienden cien males). En ese caso Cobo optó por el método literal, traduciendo sin modificación alguna; Fernández de Navarrete, en cambio, optó por el método interpretativo-comunicativo y filológico. En primera instancia tradujo 百 bai (cien) por “mil” para mantener la fidelidad

<sup>3</sup>. Confucio, el primer maestro de escuela en la historia china.

del sentido original del texto; mientras que en segunda instancia explicó en una nota el sentido “equivalente” del cien en chino con el mil en castellano, citando además las Sagradas Escrituras del cristianismo. De este modo, la traducción de Fernández de Navarrete es más comprensible y asimilable para los lectores de habla hispana, convirtiéndose en objeto de estudio para los sinólogos.

Tabla 3. Diferencia entre los métodos literal, interpretativo-comunicativo y filológico en la traducción del número cien

	<b>texto original:</b> 作善降之百祥, 作不善降之百殃 <i>shang shu yun: zuo shan jiang zhi bai xiang, zuo bu shan jiang zhi bai yang.</i> (Al que hace el bien del Cielo le descienden cien bienes, al que hace el mal del Cielo le descienden cien males).
<b>literal</b>	<b>versión de Juan Cobo:</b> A quien obra bien, le descienden de lo alto cien bienes, y a quien hace mal, le descienden de lo alto cien males.
<b>interpretativo-comunicativo y filológico</b>	<b>versión de Fernández de Navarrete:</b> Al que obre bien, enviará el Cielo mil bienes, y mil males al que obre mal. Decir mil bienes, o males, es decir todos los bienes, o todos los males, es una frase nuestra. Usa de ella lob en el c.9. Lo explica Santo Tomás en la Lectura I. El chino usa el número cien para lo mismo.

Cabe señalar que no se aplica el método libre en ninguna de las dos versiones analizadas. Siguiendo la teoría de Amparo Hurtado, esto se debe al resultado de múltiples factores que incluyen la finalidad, el contexto sociocultural y el receptor de la traducción.

Respecto a la relación entre la estrategias de traducción y el método de traducción, según lo que indica Hurtado(2001: 249), el método de traducción se refiere al desarrollo de un proceso, regulado por principios determinados por la finalidad del traductor. Por lo tanto, el método se caracteriza por ser supraindividual y consciente, e influye a lo largo de todo el texto, y la estrategia de traducción, en cambio, es individual y procesual, y trata acerca de los mecanismos utilizados por el traductor para resolver problemas específicos surgidos en el proceso de traducción (ibídem). Esta distinción es diferente a la propuesta de Wolfram Wilss (1983), quien afirmó que la estrategia y los principios de traducción corresponden a una perspectiva general, y el método se trata de los procedimientos utilizados para la traducción, que incluyen tanto la comprensión como la reexpresión.

## 1.3 El desarrollo de la traducción entre los siglos XIII y XVII

### 1.3.1 El contexto sociocultural entre los siglos XIII y XVII

En el apartado anterior se describió la evolución de los métodos de traducción, presentando sus tendencias generales. Los eventos históricos que se desarrollaron entre los siglos XIII y XVII marcaron los eventos de los siglos posteriores. Dada la amplitud de los sucesos enmarcados en esos 400 años, se hará solo una breve referencia a tres cuestiones particulares: la lucha entre los poderes religioso y laico, el conflicto ideológico y el humanismo, y el descubrimiento del Nuevo Mundo. En aquella etapa fueron realizadas las traducciones de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) (siglos XVI y XVII), situándose en un período clave en la historia española.

#### 1.3.1.1 La lucha entre los poderes religioso y laico

Tras la caída del Imperio Romano de Occidente y la posterior invasión de los bárbaros en Europa, se inicia la Edad Media. La misma se caracteriza por la fragmentación política, el fracaso de la economía y la paralización de la cultura. A pesar de la fragmentación política, se vio considerablemente favorecida la expansión del cristianismo, que llegó a convertirse en la religión más importante del continente. Los bárbaros, convertidos en la nueva clase dominante de la Europa Occidental, recurrieron al cristianismo para reforzar su control ideológico y espiritual.

Los siglos de luchas entre los poderes religioso y laico, el Cisma de Oriente y Occidente de 1054 y el Papado de Aviñón fueron hitos importantes. La corrupción y la hipocresía debilitaban a la Iglesia, mientras en Europa Occidental los Estados ganaban fuerza estableciéndose como poderes laicos y nacionalistas. Este proceso produjo que las lenguas nacionales lograran cada vez mayor reconocimiento y atención, rompiendo el monopolio del latín en el campo de la traducción. Sin embargo, en este período, muchos traductores continuaron utilizando el latín, al que consideraban más elegante.

#### 1.3.1.2 La lucha entre el control ideológico y el humanismo

El Renacimiento fue un movimiento cultural nacido en Europa Occidental durante los siglos XV y XVI, señalando el paso de la Edad Media a la Edad Moderna. Se reivindicaron algunos elementos de la cultura clásica griega y romana, como una vuelta a los valores de la cultura grecolatina. La contemplación libre de la naturaleza se puso de moda, sustituyendo siglos de una mentalidad medieval, más rígida y dogmática, y surgió una nueva forma de ver al mundo desde los campos de las artes, de la política, de la filosofía y de las ciencias. La postura del ser humano cambió al pasar de un enfoque teocéntrico medieval a otro antropocéntrico.

La repercusión del Renacimiento en el campo de la traducción destacó por dos aspectos: se rompió el monopolio medieval de la Iglesia para la traducción de la Biblia y las Sagradas Escrituras, y a partir del siglo XIII comenzaron a traducirse progresivamente las Sagradas Escrituras en lenguas vulgares. En la época fue célebre la traducción de la Biblia al alemán por el monje Martín Lutero, quien manifestó que no era necesario traducirla al latín para hacerlo bien, sino en la lengua común de las personas, más comprensible y natural (Vega, 1994: 109). El surgimiento del Humanismo provocó que las obras traducidas no fuesen solamente religiosas, destacando las provenientes de las épocas romana y griega. Además, sucedió, en muchas ocasiones, que el proceso de traducción de las obras a las lenguas vulgares no fue realizado en forma directa, sino a través del árabe o del hebreo. La Escuela de Traductores de Toledo fue ejemplo de ello en España.

### **1.3.1.3 El descubrimiento del Nuevo Mundo**

A fines del siglo XV, en 1492 se produjeron dos hechos fundamentales para España: el descubrimiento de América, el “Nuevo Mundo”, y la Reconquista de España, en la cual fueron expulsados los últimos musulmanes de la península. Por aquel entonces, la Iglesia poseía todavía un gran poder temporal y emprendió la conquista espiritual del Nuevo Mundo. En esas circunstancias, la traducción fue elevada a una posición estratégica, debido a la necesidad de llevar a cabo la evangelización y la conquista. Debe destacarse que el contexto sociocultural influyó notablemente en el proceso de traducción.

En el específico caso de la evangelización, fueron traducidas obras religiosas del latín y de las lenguas vulgares a las lenguas nativas. Sin embargo, también existe un porcentaje menor de traducciones de lenguas extra-europeas a europeas, como por ejemplo, *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”).

### **1.3.2 Traductores importantes**

En este subapartado, se destacarán a algunos autores desde el siglo XIII al siglo XVII.

#### **1.3.2.1 Traductores hasta el siglo XV**

Durante la Edad Media, el sur de España fue el centro de los intercambios culturales entre Occidente y Oriente. Por ello, en el siglo XVII Europa vivió un período de apogeo para la traducción de las obras clásicas escritas en árabe. Las obras originales en griego fueron traducidas inicialmente al árabe y luego al latín. A comienzos del siglo XIII, Maimónides se consolidó como el traductor más destacado, considerado la figura posbíblica más importante con el elogio de “*De Moisés a Moisés*,”

*nadie hubo semejante a Moisés*”(Cerde, 2009: 372). Maimónides escribió en 1199 la *Carta a Ben Tibbon*, expresando su pensamiento como traductor. Se opuso de manera contundente al estilo de traducción palabra por palabra, afirmando que ello produciría traducciones oscuras e ininteligibles. En cambio, sostuvo que para traducir era necesario acudir a distintas técnicas, para que el resultado poseyera claridad expresiva (citado en Vega, 1994: 87).

Tras Maimónides, se destacó como traductor Roger Bacon (filósofo, protocientífico y teólogo escolástico inglés). Conocido como *Doctor Mirabilis*<sup>4</sup> (Cousin, 1921), en su obra de 1262 *De linguarum cognitio*, afirmó que en un idioma existían diferentes variedades, utilizando el francés como ejemplo (citado en Vega, 1994: 88). La posición de Bacon fue muy adelantada para su época (siglo XIII), puesto que las lenguas vulgares no poseían la relevancia que adquirieron en siglos posteriores. Aún distaban mucho de alcanzar una posición similar a la que tendrían siglos después. Dante Alighieri, “padre del idioma italiano” (Matheson, 2012), escribió en 1310 *El banquete*, donde reflexionó sobre temas de traducción. Señaló que el latín no siempre podía traducirse a las lenguas vulgares, porque el primero era perpetuo, elegante e incorruptible, mientras que las lenguas vulgares se encontraban en constante evolución. Incluso manifestó que los poemas no podían traducirse, pues perderían dulzura y belleza estética. Sin embargo, destacó que las lenguas vulgares tenían gran belleza. Dante realizó una clasificación del lenguaje en cuatro tipos: el literal, el alegórico, el moral y el anagógico, siendo los dos últimos tipos particulares de las Sagradas Escrituras. Las traducciones monacales también poseían características lingüísticas diferentes respecto de otros tipos de traducción (Vega, 1994: 91).

Alfonso de Cartagena, humanista, diplomático y escritor castellano del Prerrenacimiento, tradujo en 1430 la obra de Cicerón *Retórica*, compartiendo dos puntos de vista similares a los de San Jerónimo. Primero, destacó que cada idioma poseía particularidades. Por consiguiente, era inaceptable realizar una traducción palabra por palabra. Segundo, para la traducción se podía recurrir a distintos métodos y técnicas, salvo para las Sagradas Escrituras, que tenían “seso moral y misterioso” (ídem: 92). Contemporáneo de Alfonso de Cartagena, se destacó como traductor Leonardo Bruni (Pérez González, 1995). Pionero en el estudio de la literatura griega, aventuró una destacada propuesta para lograr buenas traducciones: “conservar de la mejor manera la estructura de la frase original, sin que las palabras traicionaran el sentido ni el esplendor ni la belleza de las propias palabras<sup>5</sup>” (Vega, 1994: 98).

---

4. Significa “doctor admirable” en latín.

5. Traducción de Antonio Guzmán.



### 1.3.2.2 Autores del siglo XVI

Martín Lutero tradujo la Biblia al alemán vulgar y marcó un estilo de traducción que influye hasta la actualidad. Señaló que el alemán había sido enriquecido gracias a la traducción de la Biblia en latín, destacándose el importante papel que la traducción juega para el intercambio cultural y el desarrollo de los idiomas. Lutero afirmó que para hacer una buena traducción no era necesario hacerlo al pie de la letra, sino hablar con las personas comunes. Su punto de vista fue considerado osado y de vanguardia, cosechando tanto elogios como reproches. Lutero hizo especial hincapié en la ética de la traducción, señalando que debía realizarse “*a ciencia y a conciencia*”, con paciencia y esfuerzo (ídem: 105-112).

El cardenal italiano Pietro Bembo (1470-1547), filólogo, escritor y traductor, señaló que los poemas castellanos no podían traducirse palabra por palabra al toscano, ya que de esta forma resultarían “fingidos y extranjeros” (íbidem: 113).

Juan Luis Vives (1492-1540), uno de los traductores españoles más destacados de su época, definió el “tercer género” como la traducción en la cual se argumenta la relación entre el sentido del conjunto de discurso y el sentido de cada palabra:

la sustancia y las palabras mantienen su equilibrio y equivalencia, es decir, cuando las palabras añaden fuerza y gracia al sentido y ello cada una de por sí o unidades en todo el cuerpo de la composición (citado en Vega, 1994: 115-117).

De la misma manera que Bembo, Vives se opuso a la traducción palabra por palabra, asegurando que un buen traductor debía ser capaz de introducir tropos y figuras para que el idioma de destino tuviera más belleza y riqueza. Señaló que en las traducciones de los nombres propios, de los lugares y de las personas, debían respetarse aquellas traducciones acuñadas o modificadas de acuerdo a las necesidades de pronunciación (ídem: 115-117).

Fray Luis de León, otro importante traductor español del siglo XVI, señaló que cada idioma y cada grupo de personas poseían distintas formas de hablar según la época, lo cual hay que ser tenido en cuenta a la hora de analizar las traducciones de textos antiguos para no caerse en la trampa de juzgarlas con criterios actuales, si no, sería como “comparar el cuello a una torre, y los dientes a un rebaño de ovejas” (ídem: 133). Propuso traducir inicialmente palabra por palabra, y luego añadir o quitar palabras en los lugares donde esta técnica no resultara viable. En el caso de lidiar con palabras con sentido ambiguo, sugirió realizar una ulterior explicación (ídem: 133-135) Este religioso se opuso a la mayoría de los traductores de su época, quienes se negaban a traducir palabra por palabra. Junto

a esta discrepancia podrían entrar en juego las posturas ideológicas que tenían las distintas órdenes en la época, cuestión que analizaremos en el siguiente subapartado.

Pierre Daniel Huet clasificó las traducciones en dos tipos, considerando la distancia entre la traducción y el texto original. Una primera clasificación tenía en cuenta al traductor que no respetaba ni al autor ni al sentido implícito del texto original, sino que intentaba acercarse a los intereses y deseos de los lectores. La segunda clasificación, en cambio, consideraba al traductor que buscaba reflejar fielmente el sentido del autor (ídem: 142). Huet aventuró un modo para realizar correctamente una traducción. En primer lugar, proponía el intento de trasladar la idea general del texto original; luego, procurar una interpretación de los significados de cada palabra; y, finalmente, reproducir el estilo y la expresión del texto original. Estos pasos son progresivos, y si se cumplen, sin añadir ni quitar contenido, la traducción será exitosa (ídem: 143). Los estilos descritos dan idea del modo de traducir en aquellos tiempos. Debe destacarse que las traducciones de las Sagradas Escrituras jugaron un papel fundamental en esos siglos; como también el aumento de las traducciones en lenguas vulgares, que en muchas ocasiones eran realizadas por religiosos monásticos siguiendo particulares protocolos y criterios. El contexto sociocultural es vital para comprender el estilo y modo de traducir, como la posición relevante de la Iglesia frente al Humanismo y al despertar de las lenguas nacionales.

### **1.3.3 Principales características de las traducciones entre los siglos XIII y XVII**

Tres aspectos resaltan en el proceso de traducción entre los siglos XIII y XVII: el elevado porcentaje de traducciones de las Sagradas Escrituras; un creciente proceso de traducciones hacia las lenguas nacionales, y el papel fundamental de los monasterios como centros de traducción. Comprender estas características acaecidas durante la transición de la Edad Media a la Edad Moderna, proporciona una visión general del sistema de traducción y los mecanismos utilizados, y al mismo tiempo permiten comprender el estilo de traducción utilizado en el libro *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”).

#### **1.3.3.1 Las traducciones de las Sagradas Escrituras**

Durante la Edad Media la religión católica gozó en Europa de una posición privilegiada, logrando casi una completa prevalencia en las manifestaciones culturales.

La Sagrada Escritura más importante, la Biblia, se convirtió en el libro fundamental de los traductores medievales. En las zonas donde habitaban los germanos, y con la finalidad de difundir eficazmente la fe cristiana, los sacerdotes comenzaron a traducir las Sagradas Escrituras al alemán coloquial. La primera Biblia traducida al alemán fue en 735. Beda el Venerable (672-735) tradujo por

primera vez el *Evangelio de Juan* al anglosajón, y posteriormente, en la segunda mitad del siglo IX, el rey Alfredo de Inglaterra realizó una traducción del Libro de los Salmos al inglés antiguo (Bravo García, 1992). Pero fue en el siglo XIII cuando la traducción de las Sagradas Escrituras llegó a su apogeo, destacándose la versión de Juan Wiclef al inglés en el siglo XIV. Esta fue la primera versión inglesa en Occidente.

A fines del siglo XV, con el surgimiento de la Edad Moderna, el Humanismo y las reformas religiosas, la traducción de las Sagradas Escrituras, si bien no perdió su lugar central, comenzó a adoptar nuevos matices. Aunque entre los siglos XIII y XVII casi la totalidad de los autores coincidían en que traducir palabra por palabra no era aceptable, la traducción de las Sagradas Escrituras presentó varias controversias en lo referente a su forma y sentido. Entre los partidarios de la traducción según la forma se encuentran Leonardo Bruni, Jacques Amyot, Alfonso de Cartagena y fray Luis de León. Los dos últimos insistieron en traducir palabra por palabra las obras escolásticas; mientras que el resto de los autores se oponían a ello, optando por traducir según el sentido. Maimónides, por ejemplo, criticó la traducción palabra por palabra (citado en Vega, 1994: 97); George Chapman la consideró pedante y absurda (ídem: 132) y Martín Lutero se decantó por la traducción de la Biblia utilizando, como ya se ha descrito, expresiones cotidianas para que el pueblo las comprendiera.

Se sostiene entonces que entre los siglos XIII y XVII la traducción estuvo inclinada, principalmente, hacia los textos de las Sagradas Escrituras. La principal controversia giró en torno al método utilizado: la traducción literal o la traducción libre. A partir de esta dicotomía se sentaron las bases para las futuras teorías sobre la equivalencias y el escopo.

### **1.3.3.2 Las traducciones en lenguas nacionales**

En la Edad Media el latín escrito gozaba de una posición preeminente tanto en la cultura general como en el campo religioso. Las lenguas nacionales, denominadas también vulgares por contraste con el latín, no se desarrollaron hasta la tardía Edad Media. En Rusia, el desarrollo de la lengua nacional puede remontarse a los siglos XI y XII. En aquel entonces, las traducciones principales partieron de obras en griego y latín, siendo esto muy positivo para el desarrollo de las lenguas eslavas. En Inglaterra, la lengua inglesa fue considerada de bárbaros al menos hasta el siglo XIII y XIV. Geoffrey Chaucer llevó a cabo la adaptación y la reinterpretación de obras de la antigüedad, haciendo una incomparable contribución al inglés para convertirlo en una lengua “literaria”. En España, fray Luis de León realizó un enorme intento por traducir parte de la Biblia al español, especialmente el *Cantar de los cantares*. Sin embargo, al no haber contado con licencia para ello se vio enfrentado a los dominicos y encarcelado (Lazcano González, 1994). Juan Luis Vives destacó que la traducción desde el latín hacia las lenguas vulgares podría enriquecerlas. Afirmó que el latín era una “lengua madre”, y las lenguas

vulgares eran “lenguas hijas” (citado en Vega, 1994: 117). Martín Lutero declaraba que “de mi traducir y de mi alemán ellos aprenden a escribir y hablar alemán [...] pues me alivia pensar que he enseñado a hablar a mis desagradecidos discípulos e, incluso, a mis enemigos”(ídem: 105). Lutero defendió así su traducción de la Biblia a la lengua vulgar frente a aquellos que se oponían, revelando la importancia de la traducción para el desarrollo y la consolidación de las lenguas vulgares.

### **1.3.3.3 Los traductores monásticos**

Entre los siglos XIII y XVII, un gran porcentaje de las traducciones fueron realizadas por clérigos, abarcando desde el latín hasta las lenguas nacionales, y de estas a las lenguas aborígenes americanas. Este fenómeno fue resultado del monopolio de la religión cristiana en el ámbito cultural; por la posición del religioso como intelectual en una sociedad mayoritariamente analfabeta, y por el rol trascendental de la religión durante la conquista de América. Como se ha señalado, la Iglesia gozaba de una posición dominante y privilegiada durante la Edad Media, de ahí que las traducciones a las lenguas vulgares estuvieran preferentemente compuestas por obras escolásticas destinadas a la difusión entre el pueblo. El hecho de que el religioso fuese a la vez intelectual, diferenciándose del pueblo, mayoritariamente analfabeto, y de la nobleza, que recibía instrucción militar, le brindaba una considerable ventaja en lo relativo al conocimiento. Con el advenimiento de la Edad Moderna, artes, ciencia y vida social aceleraron su desarrollo. No obstante, la sociedad europea anterior al siglo XVIII siguió siendo abrumadoramente analfabeta. En Francia, por ejemplo, hacia fines del siglo XVII alrededor del 79% de la población era analfabeta (Soubeyroux, 1986: 160-161); en la España de mediados del siglo XVIII, el analfabetismo alcanzaba cerca del 78.6% de la población (ídem: 165-166), a diferencia de los religiosos que, en muchas ocasiones, tenían una destacada influencia en el campo religioso e intelectual (Bueno García, 2013). Por otra parte, debe mencionarse el importante papel que jugaron los misioneros durante la conquista de América. Como señala Antonio Bueno García (ídem: 96): “La espada y la cruz eran mucho más que un símbolo, una forma de sostener los intereses de la potencia católica en los confines de la tierra”. Esta “conquista espiritual” formó parte indisoluble de las conquistas militares españolas en América, como también en el Norte de África y en Asia. Al realizar traducciones de las obras escolásticas a las lenguas vernáculas de las tierras conquistadas, los misioneros introdujeron la religión católica, y al mismo tiempo, modos de vida europeos. Así se fue creando un eficaz canal de comunicación entre los conquistadores y los conquistados. En esta primera “globalización” española y portuguesa, la influencia de las traducciones eclesiásticas jugó un papel fundamental.

## 1.4 Técnicas de traducción

La técnica de traducción es junto al método y la estrategia, un componente esencial de la práctica. Según Hurtado, esta técnica se refiere al procedimiento verbal específico, siendo una herramienta de análisis para el estudio descriptivo y comparativo, pudiéndose identificar y caracterizar el resultado de la equivalencia de traducción con respecto al texto original, y también para lograr datos específicos sobre la metodología escogida (2001: 257).

En cuanto a la distinción entre la técnica y el método, Hurtado indicó que el método tiene una perspectiva general que abarca todo el texto, e influye tanto en el proceso como en el resultado; la técnica influye solo en el resultado y en las unidades textuales menores. Por otra parte, la estrategia no siempre es verbal, pero sí es visible durante todo el proceso de traducción para resolver problemas; la técnica, en cambio, es percibida en el momento de tomar decisiones (ídem).

Las diferentes clasificaciones de la técnica podrían confundir al investigador, que se debe a los diferentes usos de las denominaciones de estrategias, métodos y técnicas por diferentes autores, así como sus diferentes clasificaciones entre diferentes técnicas. Por ejemplo, fundándose en las estilísticas comparadas, Vinay y Darbelnet propusieron varios procedimientos técnicos de traducción, matizados luego por Delisle. Vinay y Darbelnet fueron pioneros al proponer “procedimientos técnicos de traducción” divididos en tres niveles: léxico, organizativo y del mensaje, con siete procedimientos básicos separados entre la traducción literal y la traducción oblicua. A ello agregaron una serie de procedimientos complementarios por pares.

Tabla 4. Procedimientos técnicos de traducción de Vinay y Darbelnet

<b>procedimientos de la traducción literal</b>	<b>procedimientos de la traducción oblicua</b>
el préstamo	la transposición
el calco	la modulación
la traducción literal	la equivalencia
	la adaptación

Delisle propuso varias matizaciones a las propuestas de Vinay y Darbelnet. Utilizó el término procedimiento de traducción, simplificando la clasificación de Vinay y Darbelnet en lo referido a la dicotomía de “refuerzo y economía”. Incluso formuló nuevas categorías denominadas errores de traducción o estrategias de traducción.

Tabla 5. Las matizaciones de Delisle

procedimientos de traducción		nuevas categorías	
Refuerzo	economía	errores de traducción	estrategia de traducción
Disolución	concentración	adición	creación discursiva
Explicitación	implicitación	omisión	
Perífrasis	concisión	paráfrasis	

En la traducción bíblica destacan las teorías de Nida, Taber y Margot. Sus métodos se caracterizaron por traducir objetos que no tuviesen equivalentes en la lengua de recepción. En sus consideraciones apuntaron técnicas como: adición, sustracción, alteración, notas al pie de página, paráfrasis legítima, paráfrasis ilegítima, equivalencia descriptiva y sustitución cultural. Esta última, según Hurtado, fue el método más peculiar de estos autores (2001: 262). Es un método que pretende cambiar un elemento cultural, inexistente o incomprensible para la cultura receptora, por una equivalencia funcional. Resulta bastante práctico y útil cuando se trata de una traducción entre dos culturas disímiles. Por ejemplo, si se quisiera traducir al español la palabra 荔枝 *lizhi* (litchi), nada familiar para los españoles, podría compararse con una fruta equivalente conocida en la cultura receptora. En la China antigua, *lizhi* era una fruta consumida por la clase noble, sobre todo por su alto precio; en España, ese alto valor era similar al alcanzado por la piña, fruta proveniente del Nuevo Mundo que poseía un precio prohibitivo para la mayoría de la población.

En la traducción entre el inglés y el español sobresalen los procedimientos técnicos de traducción de Vázquez Ayora, quien en parte se apoyó en la teoría de Vinay y Darbelnet. Planteó procedimientos técnicos, también denominados “métodos de traducción”. Vázquez Ayora insistió en el hecho de que toda traducción es oblicua, clasificando los procedimientos entre principales y complementarios. Posteriormente añadió nuevos procedimientos:

Tabla 6. Los procedimientos técnicos de traducción planteados por Vázquez Ayora

procedimientos principales	procedimientos complementarios	nuevos procedimientos
Transposición	amplificación	desplazamiento
Modulación	explicitación	inversión
equivalencia	omisión	
adaptación	compensación	

En cuanto a la traducción literal, destacan los procedimientos de Peter Newmark, quien recogió algunas de las ideas anteriormente mencionadas y señaló su preferencia por la traducción literal. Newmark empleó el término “procedimientos” para referirse a las técnicas de traducción distinguiendo claramente la técnica y el método. La técnica influía en frases o en unidades lingüísticas más pequeñas, mientras el método incluía el nivel general del texto. Los procedimientos de Newmark englobaron los procedimientos propuestos por Vinay y Darbalnet y las propuestas de Nida, Taret y Margot, sumando otros cuatro procedimientos: la traducción reconocida, la equivalente funcional, la naturalización y la etiqueta de traducción.

Todas estas técnicas demuestran una evidente discrepancia terminológica, conceptual y de clasificación, lo que plantea obstáculos para lograr una posición definida, unívoca y concreta. Tanto las técnicas como los métodos afectan a la última fase decisional de los procesos de traducción. Por lo tanto, como señaló Hurtado, esta fase se encuentra determinada por el contexto, el propósito y las expectativas de los receptores, y debe ser dinámica y funcional (ídem: 267).

### 1.5 Las relaciones jerárquicas entre las estrategias, los métodos y las técnicas

Estos tres conceptos forman parte de una relación jerárquica que va desde lo macro a lo micro, de lo general a lo particular, de lo abstracto a lo concreto. Las estrategias de traducción -en comparación con los métodos-son un concepto más amplio, con una perspectiva más panorámica. Según Chesterman, la estrategia es un plan que se lleva a cabo bajo determinadas circunstancias de comunicación (2005: 26), en las cuales se dispone de una cobertura más extendida en relación a los fenómenos de conversión del nivel lingüístico-textual (ídem: 21). La aplicación de una estrategia de traducción se refleja en la utilización de ciertos métodos de traducción; mientras que la utilización de ciertos métodos de traducción necesita del apoyo de determinadas estrategias. Por otra parte, los métodos de traducción, comparados con las técnicas, son también conceptos más amplios y poseen

una perspectiva más general (conforme a Hurtado). Se puede concluir que la utilización de ciertos métodos de traducción exige unas determinadas técnicas de traducción; así como esas mismas técnicas necesitan de particulares métodos de traducción.

## 1.6 Propuesta de técnicas de traducción

Las técnicas de traducción de la presente investigación se basan en la propuesta de Hurtado. Teniendo en cuenta que algunas de las técnicas propuestas por Hurtado son empleadas para la interpretación o la traducción con específicos estilos textuales, como la ampliación y la comprensión lingüística, las hemos excluido para la presente investigación. Al mismo tiempo, hemos agregado algunas técnicas pertenecientes a otros autores con el fin de presentar al final nuestra propia propuesta de técnicas de traducción y su clasificación.

**Adaptación:** según Amparo Hurtado(2001: 269), se refiere a la técnica de reemplazar un elemento cultural por otro propio de la cultura receptora; esta técnica equivale a la adaptación de Vinay y Darbalnet, la sustitución cultural de Taber y Nida y el equivalente cultural de Margot.

Tabla 7 Ejemplo de adaptación

TO	天无绝人之禄 <i>Tian wu jue ren zhi lu</i> ( <b>El cielo</b> no quita las provisiones a nadie)
TM	No ha quitado <b>Dios</b> a ningún hombre la comida ordinaria (Cobo, 1952).

En la traducción, el traductor optó por traducir 天 *tian* (cielo) por *Dios*. Esto se debe a que en Occidente, Dios es la figura todopoderosa y el creador del mundo, mientras que en China, es el cielo el origen cosmogónico y creador del mundo. Con esta técnica, el texto traducido resultará más natural y comprensible para el lector español, sin provocar ninguna duda sobre dicha diferencia ideológica y religiosa entre China y Occidente.

**Amplificación:** Amparo Hurtado define esta técnica como la introducción de precisiones no formuladas en el texto de origen. Corresponde a la explicitación propuesta por Vinay y Darbalnet, la adición de Delisle, la paráfrasis legítima e ilegítima de Margot, la paráfrasis explicativa de Newmark y las perífrasis y paráfrasis de Delisle. Se opone a la elisión u omisión (2001: 269).



Tabla 8. Ejemplo de amplificación

<b>TO</b>	意欲损人，空读如来一藏 <i>Yi yu sun ren, kong du <b>Rulai yi zang</b></i> . (El que quiera hacer daño a otros ha leído en vano <b>las doctrinas de Tathagata</b> .)
<b>TM</b>	Quien se determina de hacer mal a alguien en balde leerá <b>el libro Chen de Zulay</b> .

*如来一藏 Rulai yi zang* se refiere a todas las doctrinas budistas provenientes de la India. Como para la mayoría de los occidentales no es costumbre conocer el budismo, el autor añadió la palabra *el libro* junto a Chen de Zulay, como una paráfrasis explicativa.

**Equivalencia:** se trata de la equivalencia dinámica o la equivalencia funcional de Newmark, que trata de utilizar palabras culturalmente neutras y añadir, a veces, términos específicos (1993: 120).

Tabla 9. Ejemplo de equivalencia

<b>TO</b>	家贫家富总由天 <i>Jia pin jia gui zong you tian</i> . (La pobreza o la riqueza de una familia está determinada por el Cielo.)
<b>TM</b>	Algunos hay que son para mucho y otros hay que son para poco.

En la traducción, el autor no tradujo los significantes ni su significado superficial, sino que optó por traducir la connotación con palabras semánticamente más neutrales.

**Descripción:** esta técnica, según Amparo Hurtado, consiste en reemplazar un término o expresión por la descripción de su forma y/o función (2001: 270). Esta técnica coincide con la de equivalente descriptivo de Newmark (1993: 121).

Tabla 10. Ejemplo de descripción

TO	子曰：“为善者，天报之以福；为不善者，天报之以祸。” Zi yue: “wei shan zhe, tian bao zhi yi fu; wei bu shan zhe, tian bao zhi yi hu.” ( <b>Confucio</b> dice: “al que hace bien el Cielo le paga con fortuna, al que hace mal el Cielo le paga con infortunios.”)
TM	Dice el <b>Filósofo Chino</b> : al virtuoso premiará el Cielo con bienes y felicidades; al malo pagará con desdichas y trabajos(Fernández de Navarrete, 1667: 175).

El traductor cambió 子Zi (Confucio) por “Filósofo Chino”.

**Explicitación:** esta técnica se refiere a la introducción de información implícita en el texto de origen (Vinay y Darbelnet, 1995: 193).

Tabla 11. Ejemplo de explicitación

TO	诸葛武侯曰：“谋事在人，成事在天。”Zhuge Wu Hou yue: “mou shi zai ren, chen shi zai <b>tian</b> .” (Zhuge Wu Hou dice: “el disponer las cosas está en las personas, el realizar las cosas está en el <b>Cielo</b> ”)
TM	Uno dice: disponer los negocios está en manos del hombre, posicionarlos está en <b>el cielo</b> . Desea el hombre esto y aquello, pero no siempre condesciende <b>el cielo</b> a sus deseos (Fernández de Navarrete, 1667: 187).

La razón que el texto de origen transmite es muy parecida al refrán español: “*El hombre propone, y Dios dispone*”. Sin embargo, en aquella época -cuando vivía el traductor- el término *Cielo* y su connotación en la cultura china era desconocido o ambiguo para los lectores españoles. Por lo tanto, el traductor optó por añadir una frase que explica la información implícita del texto de origen.

**Modulación:** conforme a Amparo Hurtado, dicha técnica trata de realizar un cambio de perspectiva, de enfoque, o de categoría de pensamiento en relación con la formulación del texto de origen (2001: 270).

Tabla 12. Ejemplo de modulación

TO	若要人重我, 无过我重人 <i>Ruo yao ren zhong wo, wu guo wo zhong ren.</i> (Si quiero que los otros me respeten, no habrá nada más importante que yo respete a los otros.)
TM	Si quieres que los hombres te estimen, estímalos tú a ellos.

El texto original está redactado en primera persona, pero el autor optó por traducirlo en segunda persona. Este cambio de persona, y el uso del modo imperativo, refuerzan evidentemente el tono de la expresión.

**Préstamo:** esta técnica, según la definición de Amparo Hurtado, se refiere a la integración de una palabra o expresión de otra lengua. Hay dos variaciones de esta técnica: una es préstamo puro, que consiste en la integración sin ninguna modificación; la otra es préstamo naturalizado, que es la transliteración del idioma extranjero. El préstamo puro coincide con el préstamo propuesto por Vinay y Darbalnet; y el préstamo naturalizado corresponde al procedimiento de la naturalización de Newmark.

**Préstamo puro:**

Tabla 13. Ejemplo de préstamo puro

TO	汉昭烈将终敕后主曰：“勿以恶小而为之，勿以善小而不为。” <i>Han Zhaolie jiang zhong chi hou zhu yue: “wu yi e xiao er wei zhi, wu yi shan xiao er bu wei.”</i> (El Rey Zhaolie de la dinastía Han, estando a punto de morir dijo a su sucesor: “no hagas el mal por pequeño que sea; ni dejes de hacer el bien por pequeño que sea.”)
TM	El Rey Anchanlier, muriéndose y dando el gobierno a su sucesor, le dijo: el mal, por pequeño que sea, no le hagas; y el bien, por pequeño que sea, no le dejes de hacer.

En la traducción, el traductor optó por traducir 汉昭烈 *Han Zhaolie* (Rey Zhaolie de la dinastía Han), como un préstamo, sin desplegar el significado del término de *Han* en su traducción. Cabe mencionar que *Han Zhaolie* es el Pinyin de 汉昭烈, igual a *Anchanlier*, ambas son transcripciones fonéticas.

**Préstamo naturalizado:**

Tabla 14. Ejemplo de préstamo naturalizado

TO	如来一藏 <i>Rulai yi zang</i> (“las doctrinas de Tathagata”)
TM	el libro Chen de Zulay

En el texto original, *如来 Rulai* es un término budista proveniente de la India que se atribuye al Buda Gautama. *一藏 Yi zang* se refiere tanto a todas las doctrinas del budismo, como a los libros específicos del budismo. En la traducción, *Chen* es la transcripción fonética de *藏 zang*, y *Zulay* es la transcripción fonética de *如来 Rulai*. Con el uso de la preposición “de” indica una relación de pertenencia, por lo cual *Chen de Zulay* es un préstamo naturalizado. Cabe esclarecer que las diferencias de pronunciación entre *Chen* y *藏 zang*, y entre *Zulay* y *如来 Ru Lai* se deben a que el traductor había estudiado el chino minnan, el cual es distinto al chino mandarín, que generalmente se utiliza en la actualidad.

**Compensación:** se trata de introducir, en una parte distinta del texto traducido, un elemento de información, o efecto estilístico, que no se ha podido reflejar en el mismo lugar en que aparece situado en el texto original (Hurtado Albir, 2001: 270). Esta técnica se corresponde con la concepción de Vinay y Darbelnet.

Tabla 15. Ejemplo de compensación

TO	子曰：“知命之人，见利不动，临死不怨。” <i>Zi yue: “zhi ming zhi ren, jian li bu dong, ling si bu yuan.”</i> (Confucio dice: “el que conozca su destino, <b>al ver el interés no se mueve y al morirse no se aborrece.</b> ”)
TM	El Maestro Confucio: quien conoce el hado del cielo, <b>no se mueve ni inquieta viendo a los ojos el interés, ni aborrece la muerte, estando cercano a ella</b> (Fernández de Navarrete, 1667: 191).

En chino, las oraciones subordinadas adverbiales suelen colocarse delante de la oración principal, por lo tanto, *见利 jian li* (ver el interés) está delante de *不动 budong* (no moverse) y *临死 lin si* (al morirse) está delante de *不怨 bu yuan* (no aborrecerse). En la traducción, el traductor invirtió este orden para que el texto traducido resultase más natural y tuviera mayor impacto retórico.

**Transposición:** conforme a la definición de Amparo Hurtado, la transposición consiste en un cambio a nivel gramatical (2001: 271).

Tabla 16. Ejemplo de transposición

TO	《近思录》云：“迁善当如风之速……” Jin Si Lu yun: “ <i>qian shan dang ru feng zhi su...</i> ” (El libro titulado Jin Si Lu dice: <b>al reformarse debe ser tan rápido como el viento...</b> )
TM	El libro <i>Rinsu</i> dice: <b>con la presteza que corre el viento conviene que los hombres enmienden la vida, dejando el mal y tomando el bien; y con la presteza que pasa el relámpago, se deben de arrepentir los hombres de sus pecados.</b>

En el TO, el contenido se desarrolla bajo el formato de oraciones subordinadas adverbiales, mientras que en TM ocurre una modificación del nivel gramatical, utilizando la oración subordinada sustantiva. Es necesario señalar que en el idioma chino también existe el uso de oraciones subordinadas sustantivas, pero la oración subordinada siempre se coloca delante del verbo; mientras que en el idioma español también se puede colocar detrás del verbo, como en este ejemplo.

**Omisión:** esta técnica es uno de los procedimientos complementarios propuestos por Vázquez Ayora. Según este autor, la omisión consiste en la eliminación de redundancias y repeticiones propias de la lengua de partida, que al mismo tiempo resultan forzadas y antinaturales en la lengua de llegada (1977: 361).

Tabla 17. Ejemplo de omisión

TO	《诗》云：“父兮生我，母兮鞠我。哀哀父母，生我劬劳。欲报深恩，昊天罔极。” Shi yun: “ <i>fu xi sheng wo, mu xi ju wo. Ai ai fu mu, sheng wo qu lao. Yu bao shen en, hao tian Wang ji.</i> ” (El Clásico de poesía <sup>6</sup> dice: “ <b>el padre me engendra y la madre me cría. Mis pobres padres, con trabajos duros me han criado.</b> Quiero pagar este gran favor, que es infinito como el cielo.”)
TM	El <i>Libro de los versos</i> (una de las doctrinas más antiguas de China) dice: <b>mi padre me engendró, mi madre con trabajo me parió, y dio leche.</b> Si quiero pagarles lo que les debo, aun todo el cielo no basta (Fernández de Navarrete, 1667: 191).

En muchas ocasiones, traducir transfiriendo todos los elementos del texto de origen al texto meta supone sobrecargar a este último de elementos extraños (Ghadi, 2016: 124). En nuestro caso,

<sup>6</sup> El 詩經, *Shī Jīng* (Clásico de poesía) es un libro perteneciente a los *Cinco Clásicos* que Confucio enseñaba. También se le conoce por el nombre de *Libro de las odas*.

el texto original proviene de *Clásico de poesía*. Por lo tanto, sus frases están cargadas de peso poético y estético. Por ejemplo, todas las frases están formadas por cuatro caracteres para tener el mismo ritmo y la misma rima; con la finalidad de que el texto traducido fuera más natural, el autor optó por omitir la frase 哀哀父母, 生我劬劳 *Ai ai fu mu, sheng wo qu lao* (Mis pobres padres, con trabajos duros me han criado). Cabe mencionar que el traductor tradujo 母兮鞠我 *mu xi qu wo* (la madre me cría) por “mi madre con trabajo me parió”. Aquí, el hecho de añadir *con trabajo* es una compensación.

Tabla 18. Ejemplo de omisión

<b>TO</b>	子曰：“已矣乎！吾未见好德如好色者也。” <i>Zi Yue: “yi yi hu! Wu wei jian hao de ru hao se zhe ye.”</i> (Confucio dice: “¡Yi yu hu! No he visto a nadie que ame las virtudes más que a las mujeres.”)
<b>TM</b>	Conchu dijo: la conclusión es que yo no he visto quien ame la virtud como se aman las mujeres.

*已矣乎* *Yi yi hu* es una oración exclamativa que se utiliza frecuentemente en las obras clásicas de la China antigua, sobre todo en las *Analectas de Confucio*. La exclamación que transmite esta expresión es más o menos igual a “¡basta!” u “¡olvídalo!” en español. En este ejemplo, el autor simplemente no tradujo esta expresión, cuyas causas podrán ser variables, tales como pretender que la traducción fuese más concisa, o por su falta de comprensión del texto de origen.

**Traducción literal:** esta técnica consiste en traducir palabra por palabra todos los sintagmas y expresiones (Hurtado Albir, 2001: 271). Coincide con el equivalente formal de Nida, la traducción literal de Vinay y Darbelnet y la de palabra por palabra de Newmark.

Tabla 19. Ejemplo de traducción literal

<b>TO</b>	莫笑他家贫， 轮回事公道 <i>Mo xiao ta jia pin, lun hui shi gong dao.</i> (No te rías de la pobreza de otras familias, el <b>samsara</b> es justo.)
<b>TM</b>	No te rías de los pobres, porque pasa la rueda y los hace a todos iguales.

En el texto original, 轮回 *lun hui* (samsara) es un término de origen budista y significa “ciclo de nacimiento, vida, muerte y renacimiento” en las filosofías tradicionales de la India. El traductor optó por traducir palabra por palabra, 轮 *lun*, en chino significa “rueda”, 回 *hui* en chino significa “regresar, volver o circular”. Por lo tanto, la traducción final, de acuerdo con la técnica de traducción literal, es “pasar la rueda”.

**Equivalente acuñado:** esta técnica consiste en usar un término o expresión reconocido como equivalente en la lengua meta (Hurtado Albir, 2001: 270). Coincide con la equivalencia y la traducción literal de Vinay y Darbelnet.

Tabla 20. Ejemplo de equivalente acuñado

<b>TO</b>	子曰：“见善如不及，见不善如探汤。” Zi yue: “jian shan ru buji, jian bu shan ru tan tang.” (Confucio dice: “al ver la virtud debe perseguirla como si tuviera miedo de no poder alcanzarla; al ver el vicio debe estar como si metiera la mano en agua hirviendo.”)
<b>TM</b>	El M. Confucio. Ver la virtud en alguno, ha de ser entendiendo que la suya propia no llega a ella; ver la culpa y vicio del próximo, ha de ser, como quien mete la mano en el agua hirviendo.

子 Zi se refiere a 孔子 Kong Zi. Para este sabio chino el equivalente acuñado es Confucio.

### Propuesta de clasificación de las técnicas de traducción

Conforme a nuestro anterior estudio sobre las relaciones jerárquicas entre la estrategia de traducción, el método de traducción y las técnicas de traducción, podemos concluir que el traductor emplea todas las técnicas de traducción basándose en la estrategia de traducción adecuada para resolver los problemas surgidos en el procedimiento de traducción. Por lo tanto, la clasificación de las técnicas de traducción debe ser conforme a la estrategia y los métodos y, sobre todo, a la primera.

Conviene señalar la gran importancia que encierra clasificar las técnicas de traducción en el presente trabajo. A diferencia de las estrategias y los métodos -que suelen ser panorámicos, y a veces son abstractos- las técnicas se utilizan para unidades textuales menores en el texto, y son visibles en el resultado final de la traducción. Justamente esta es la razón por la cual nos sirven como instrumentos para analizar y comparar las traducciones (Hurtado Albir, 2001: 257). Con las técnicas de traducción clasificadas, podemos vislumbrar y analizar las últimas decisiones que toma el traductor, lo que resulta imprescindible para preparar nuestra encuesta y asimismo, llevar a cabo un estudio empírico-experimental.

La dicotomía es una forma de clasificación a la que recurren muchos autores en el campo de traducción: la traducción libre y la traducción literal, la traducción semántica y la traducción comunicativa, la domesticación y la extranjerización, etc. Revisadas todas estas dicotomías, es conveniente tener nuestra propia clasificación de las técnicas. Si consideramos la traducción como un proceso de comunicación entre el autor del texto de origen y el receptor del texto traducido, el traductor

será -con toda razón- el puente, el mediador o el eslabón de unión entre esos dos extremos. Por eso, su distancia con el autor del TO y con el receptor del TM contribuirá muy bien al papel crucial del traductor, mediante el criterio con que analizamos, clasificamos y comparamos las traducciones. Partiendo de aquí, se pueden dividir las técnicas de traducción en dos categorías: las técnicas que se acercan al TO y las técnicas que se acercan al TM. Para tener una idea más clara de la dicotomía, véase la Tabla 21. Clasificación dicotómica de las técnicas de traducción.

Tabla 21. Clasificación dicotómica de las técnicas de traducción

técnicas que se acercan al TO	técnicas que se acercan al TM	técnicas que ni están muy cercanas al TO ni están muy pegadas al TM
traducción literal, préstamo	adaptación	amplificación, omisión, modulación, transposición, descripción, explicitación, compensación equivalencia equivalente acuñado

No obstante, al clasificar las técnicas de traducción según la dicotomía que hemos planeado, descubrimos enseguida una limitación que conlleva la mayoría de las técnicas de traducción: no están completamente adheridas al TO ni lo están tampoco al TM, sino que se encuentran en una posición intermedia, lo que encuentra perfecto reflejo en nuestro estudio anterior sobre extranjerización y domesticación. En consecuencia, decidimos emplear una clasificación de tricotomía, es decir, dividir las técnicas entre las que se acercan al TO, las intermedias, y las que se acercan al TM. Las que se acercan al TO conservan las características lingüísticas y culturales de la lengua de partida, transfieren la forma, el contenido y el contexto del texto de origen, y observan un menor nivel de intervención del traductor; las intermedias conservan algunas características lingüísticas y culturales de la lengua de partida, transfieren parcialmente la forma, el contenido y el contexto del texto de origen, y observan un nivel intermedio de intervención del traductor; las que se acercan al TM rechazan las características lingüísticas y culturales de la lengua de partida, cambian la forma, el contenido y el contexto del texto de origen, y observan un mayor nivel de intervención del traductor. Para tener una idea más clara de la clasificación de tricotomía, véase la Tabla 22. Clasificación tricotómica de las técnicas de traducción.



Tabla 22. Clasificación tricotómica de las técnicas de traducción

técnicas que se acercan al TO	técnicas intermeditarias	técnicas que se acercan al TM
traducción literal, préstamo	amplificación omisión modulación transposición descripción explicitación compensación equivalencia equivalente acuñado	adaptación

Para tener una idea más clara sobre las diferencias entre las técnicas que se acercan al TO, las intermedias, y las que se acercan al TM en la traducción chino-castellana, podemos poner algunos ejemplos.

El refrán es una de las modalidades expresivas cargada de elementos retóricos, metafóricos y culturales de una nación. Por lo tanto, una misma moraleja hallará correspondencia con diferentes refranes en diferentes culturas y lenguas. Por ejemplo, el refrán chino de 海底捞针 *hai di lao zhen* (buscar una aguja en el mar) se puede traducir de diferentes maneras, conforme a su acercamiento al TO y el TM. Si lo tradujéramos literalmente, que es la técnica más cercana al TO, la traducción sería “Buscar una aguja en el mar”; también podemos recurrir a las técnicas intermedias, por ejemplo la equivalencia, en este caso, la traducción sería *Una tarea imposible*, así se transmite el contenido sin transferir la forma y los significantes; al mismo tiempo, también se puede utilizar la técnica que más se acerca al TM, en este caso, la adaptación, y la traducción sería *Buscar una aguja en un pajar*, que es un refrán de uso habitual para los españoles.

Otro ejemplo es la frase de 过新年的时候一家团聚 *Guo nian de shi hou yi jia tuan ju* (Cuando es el año nuevo toda la familia se reúne). En esta frase, 新年 *xin nian* (año nuevo) no se refiere al año nuevo ordinario, sino al año nuevo del calendario lunar chino, que es la festividad anual más importante para los chinos y en la que todos los miembros de la familia se reúnen. Al traducir este término particular de la cultura china al castellano, tenemos tres opciones. La primera es la más cercana al TO. Por ejemplo, podemos utilizar la traducción literal: “Cuando es el año nuevo toda la familia se reúne”. También podemos utilizar las técnicas intermedias, como por ejemplo, la amplificación. En ese caso la traducción sería: “Cuando es el año nuevo chino toda la familia se

reúne”.La tercera opción es la técnica más cercana al TM, en este caso, la adaptación. Como en España la Navidad es la fiesta más importante del año y es cuando toda la familia se reúne, podemos considerar la equivalente de 新年 *xin nian* (año nuevo). La traducción, en este caso, sería: “Cuando es la Navidad toda la familia se reúne”.

Cabe recordar que no deberíamos utilizar el acercamiento con el TO o el TM como un simple criterio para evaluar las técnicas, porque todas las opciones utilizadas por el traductor deben guardar coherencia conforme a múltiples factores, tales como: la finalidad, el contexto, el receptor, etc. Abordaremos el estudio de estos temas en futuros capítulos.

## CAPÍTULO II. ANTECEDENTES HISTÓRICOS DE LA TRADUCCIÓN MISIONERA EN CHINA DURANTE LOS SIGLOS XVI Y XVIII

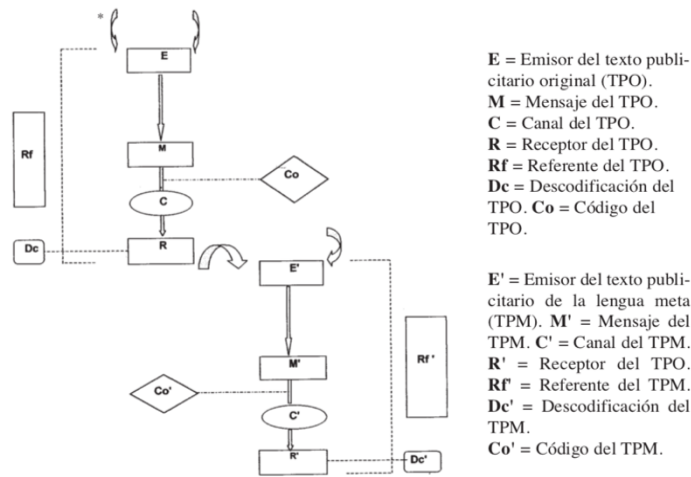
### 2.1 El traductor misionero

La traducción misionera es la que llevan a cabo religiosos misioneros dentro de un determinado período histórico, espacio y tiempo con específicos fines y receptores. Para Antonio Bueno García (2007: 17-18), la traducción religiosa fue el punto de partida de la traducción general europea, por el particular papel desempeñado por los monjes y los monasterios durante la Baja Edad Media. El traductor tenía una peculiar posición de agente cultural por ser la encarnación de la identidad en la mediación de ideas entre la obra y el receptor. La traducción misionera, que constituye una de las formas culturales de la traducción, obedeció a leyes que regulaban la labor general de traducción, pero además poseía un “pacto” especial que la diferenciaba de las traducciones actuales (ibídem). Esto se comprende mejor teniendo en cuenta la posición desempeñada por los traductores misioneros dentro y fuera del círculo eclesiástico. El concepto de traducción misionera tiene un componente ético esencial, aunque admitimos con Bueno (2010: 26) que el valor ético ha ido cambiando con el devenir de los tiempos, las sociedades y los grupos de individuos. En la actualidad el concepto de ética está estrechamente vinculado con la lealtad y la fiabilidad (Nord, 2001, 2006), bastante alejados de la ética utilizada en la traducción monacal y misionera medieval. En grupos religiosos, en muchas ocasiones, la ética se equiparó con la moral, y comportó la defensa y el mantenimiento de los valores cristianos. De acuerdo con Bueno (2010: 28), en las ordenes religiosas se escribe con estilo propio y adaptado al mensaje evangélico y al objetivo apostólico, y el lenguaje tiene un componente pedagógico con el fin de enseñar al pueblo acerca del bien y del mal.

Mary Snell-Hornby (1988: 42) afirmó que el texto es la manifestación lingüística del traductor sobre las ideas entendidas tras leer el texto original, por ello el traductor debe ser creativo y positivo y poseer una actitud activa frente al texto original. De ahí que la traducción deba ser considerada una mediación intercultural. Bueno (2000: 78-79) reflejó la postura de Snell-Hornby en un esquema sobre el proceso de traducción señalando que el traductor conectaba al autor del texto original con el receptor a modo de puente; y al mismo tiempo era un “receptor privilegiado” del TO, ya que captaba todos los secretos (códigos, sub-códigos implícitos, sobreentendidos, etc.) escondidos en las referencias culturales de la lengua de origen. Incluso fue considerado un nuevo emisor del texto de recepción, utilizando referencias culturales para facilitar la comprensión del lector:

Figura 1 Esquema sinóptico del proceso de traducción (Bueno García, 2000: 79)

*Esquema sinóptico*



\* Las flechas representan la multiplicidad de actuantes en la operación comunicativa de la emisión (anunciante, agencia, etcétera).

En la propuesta de Bueno García, pueden identificarse por lo menos cuatros figuras del traductor: lector, autor, creador e investigador.

El traductor es un lector y para Hans Robert Jauss (2010), una obra sin ser leída carece de sentido o vida, porque a través de la lectura y del entendimiento el lector da sentido al texto. La traducción es como un hilo que conecta siempre al autor del texto original con el de recepción, así como al traductor, la traducción y al lector. El traductor también es lector, pero no uno cualquiera pues intenta comprender de modo completo y profundo el texto para luego proceder con su trabajo. En general, el entendimiento del lector “ordinario” sobre el texto original se caracteriza por una gran libertad de ideas subjetivas, pudiendo omitir parte del contenido o leerlo superficialmente sin llegar al verdadero significado. Afecta también el nivel educativo, sus vivencias, sus gustos, etc. El traductor se diferencia del lector “ordinario” porque posee la responsabilidad de traducir el texto original, debe conocerlo y comprenderlo en su totalidad demostrando maestría en el conocimiento de ambos idiomas y sus respectivas culturas (sociedad, historia, costumbres). En ciertas ocasiones, el traductor tiene la obligación de conocer el estilo de vida, literario y artístico del autor para poder expresar con fidelidad las ideas y los sentidos. Una de las características de la traducción misionera antes del siglo XVIII fue la frecuente implicación del latín, idioma mucho más difícil de utilizar en comparación con las lenguas romances actuales. El traductor se sometía a una situación psicológica diferente en comparación con el lector ordinario. El lector ordinario como no tiene responsabilidad de trasladar el texto, su imaginación no tiene que ser regulada por las condiciones sociales, mientras que la labor traductora es una recreación artística, condicionada por el contenido y el estilo literario del texto original, junto al

contexto social y la recepción de los lectores, por lo tanto, al traductor no está permitido añadir sus propias imaginaciones y comentarios. En la traducción misionera, en cambio, sucedió que algunos religiosos incluyeron comentarios al lado de las propias traducciones, el caso más emblemático y polémico fue el de Fernández de Navarrete quien agregó reflexiones y opiniones mezclándolas con las traducciones. Por ello muchos historiadores no lo reconocieron como traductor. Esta excepción, en realidad, forma parte de las características de la traducción misionera realizada en Oriente a partir del siglo XVI, donde y cuando ocurrían los primeros intercambios y choques culturales entre Oriente y Occidente. Todo esto muestra que el traductor, con la figura de lector, al leer el texto pretende asegurar la completa integridad de todos los sentidos denotativos y connotativos del texto original. En la traducción misionera, el texto original a menudo son las Sagradas Escrituras, textos filosóficos o artísticos, cuya lectura por parte del traductor es, en realidad, un paso previo de la hermenéutica<sup>7</sup>.

Aparte de ser lector del texto original, el traductor también es el autor del texto meta; o “nuevo emisor” del TM según la definición de Bueno García (2000: 77-79). Como el autor del texto meta, el traductor aun que no necesita buscar la documentación, pensar en la estructura y composición del texto como el autor del texto original, sí que necesita considerar la misma cuestión y describir el mismo objeto igual que el autor del texto original. De hecho, el autor se ve obligado a abandonar su propia postura para obedecer la voluntad del autor del texto original y de esta forma se transforma en un mediador entre el autor y la lengua de llegada. El traductor, aparte del pleno dominio de por lo menos dos lenguas, debería tener suficiente formación literaria, inspiración artística y capacidad expresiva y reflexiva para poder entender el texto original y reproducirlo en otra lengua sin dejar demasiadas huellas de ser una traducción. Siendo un traductor de la traducción misionera, en ocasiones enfrenta a trasladar textos religiosos, filosóficos que conllevan ideas e ideologías de otras culturas que podrán ser bastante lejanas, como la cultura china, en esta ocasión, el traductor misionero en realidad se ha convertido en el autor. Esta figura de autor motiva al traductor a enlazar las dos lenguas y culturas con pasión, y le hace sentir como un mensajero cuya misión y responsabilidad es sagrada e insustituible.

El traductor también es creador. Como ya hemos mencionado, el traductor en su labor tiene que obedecer la voluntad inicial del autor del texto original y convertirse en la sombra del autor en la lengua de llegada. Sin embargo, esto solo es una de las dos caras de la moneda, aparte de ser un mero mensajero de ideas, la labor traductora también es una actividad creativa porque lo que en realidad hace el traductor no es mediación de lenguas, sino de culturas. Si observamos la labor traductora desde este punto de vista, nos daremos cuenta de que la índole creativa de la labor traductora no es de ningún sentido menor que la creación del autor original, incluso a veces su valor es por encima de

---

<sup>7</sup> La hermenéutica (del griego ἐρμηνευτική τέχνη [hermeneutiké téjñe] es el arte de explicar, traducir o interpretar textos, especialmente las Sagradas Escrituras y los textos filosóficos y artísticos (Audi, 1999: 377).

la creación original. Desde mi punto de vista, esto está mostrado en dos aspectos: en primer lugar, el autor original normalmente cuando escribe, ya tiene su propio estilo narrativo estable, por ende su creación está empapada de su propia concepción del mundo y del valor; mientras el traductor, goza cierta libertad de escoger textos de diferentes autores de diferentes épocas para proceder su traducción, así tiene oportunidades de tener contactos con diferentes temas, materiales, eras, concepciones del mundo y del valor y así mismo, diferentes estilos. Respecto a la traducción misionera, un traductor religioso puede traducir las Sagradas Escrituras procedentes de Roma, también puede traducir las clásicas de Aristóteles, incluso puede traducir las obras de Confucio, de este modo, el traductor puede convertirse en el clérigo más ortodoxo de la Iglesia, Aristóteles e incluso Confucio. En segundo lugar, el traductor, como es el mediador entre dos o más culturas, puede unificar dichas culturas en un conjunto, como muestra el esquema de proceso de traducción<sup>8</sup>. Cuando traduce, el traductor no solo necesita tener en su cuenta la cohesión, coherencia y las ideas esenciales dentro del texto, sino que también el trasfondo cultural de la época, la nación y la clase social a las que pertenece él mismo, la demanda por parte de los lectores, así mismo considerar la ideología, el estilo y el contexto histórico del texto; además, no se puede pasar por alto la concepción del mundo, el estilo artístico y el propósito de creación del autor original; al final, tiene que estar consciente del posible efecto artístico y social que podrá causar la traducción. Por todas las razones arriba mencionadas, la traducción no es una simple reproducción del texto original, sino una segunda creación por parte del traductor en que están empapada de la comprensión, hermenéutica y expresión de él mismo sobre todo el contenido del texto original, o una segunda “codificación” (Íbidem: 77-79) del mensaje del TO con las referencias culturales de la lengua de llega. La traducción misionera es como bailar al borde de un abismo, por un lado, está condicionada del texto original; por otra parte, se exige la creatividad del traductor. En mi opinión, lo esencial e ideal de este procedimiento delicado es trasladar el sentido connotativo y espíritu central sin tener las manos y pies atados al nivel lingüístico. El traductor misionero, solo cuando puede tomar la misma iniciativa creativa del autor original y llevar a cabo su segunda creación pensando en el trasfondo cultural de la lengua de llegada, tendrá la posibilidad de producir una traducción que no solo coincide, que no es nada fácil, con las ideas e ideologías reales del autor original, sino también bien aceptada por los lectores de la lengua de llegada. Para esto, tomamos como ejemplo la traducción realizada por el fray Domingo Fernández de Navarrete de una frase de Confucio:

---

<sup>8</sup>. Véase la [错误!未找到引用源。](#)

Tabla 23. Traducción de una frase de Confucio por Fernández de Navarrete

<p><b>texto original</b></p>	<p>子曰：“与善人居，如入芝兰之室，久而不闻其香，即与之化矣。与不善人居，如入鲍鱼之肆，久而不闻其臭，亦与之化矣。Zi yue: “yu shan ren ju, ru ru zhi lan zhi shi, jiu er bu wen qi xiang, ji yu zhi hua yi. Yu bu shan ren ju, ru ru bao yu zhi si, jiu er bu wen qi chou.” (Confucio dice: vivir con gente buena, es como entrar en una casa de vainilla, poco a poco no puede oler su fragancia porque se ha mezclado con el ambiente; vivir con gente mala, es como entrar en un mercado de pescado seco, poco a poco no puede oler su peste porque se ha mezclado con el ambiente<sup>9</sup>.)</p>
<p><b>traducción de Domingo Fernández Navarrete</b></p>	<p>El Maestro: vivir con gente virtuosa es como vivir entre rosas y flores, aunque no se perciba el olor, poco a poco se va enfilando y metiendo hasta los huesos; vivir con gente mala es como vivir en un almacén de sardinas y pescados, que si uno está allí algún tiempo, aunque no perciba el mal olor, se lo trae pegado.</p>

Puede apreciarse la segunda creación de Navarrete, que posee dos aspectos importantes heredados del texto original: el estilo artístico con las mismas estructuras fraseológicas y metáforas, gozando de racionalidad y elocuencia como en el texto original. La creación estaba destinada a los lectores españoles del siglo XVII, por ello recurre a referencias culturales españolas. En aquel entonces los términos tanto *Kongzi* como *Confucio* resultaban poco familiares, de ahí que el traductor utilizó “El Maestro” evitando el nombre del autor y una posterior explicación. En cuanto a 鲍鱼 *bao yu* “pescado seco”, alimento cotidiano chino, tampoco era habitual entre los españoles del siglo XVII; como 鲍鱼之肆 *bao yu zhi si* “mercado de pescado seco”, expresión que describía lugares malolientes y que para tener el mismo efecto en el lector, Fernández de Navarrete lo modificó por “un almacén de sardinas y pescados”. El talento creativo del traductor se manifestó en el modo de provocación a los lectores al transmitir las mismas sensaciones sabias de antaño. Al mismo tiempo, el traductor, gracias a su aportación en dar una segunda vida al texto original, logra su figura de creador. Si miramos a los traductores misioneros, nos sorprende su gran esfuerzo en salvaguardar esta figura de traductor creador. Como ya se ha señalado, en la mayoría de los casos, las traducciones misioneras se llevan a cabo teniendo una fuerte intención evangelizadora, como ocurrieron en las misiones de África, Asia y América, culturas bastante distantes a la occidental, cómo trasladar los conceptos religiosos y filosóficos que frecuentemente son abstractos y oscuros de entender resulta ser la cuestión más relevante para los traductores de la traducción misionera, para ello, es imprescindible la figura de traductor creador como el hilo que conecta a dos lenguas, y más aún, dos culturas.

<sup>9</sup>. Para facilitar la comprensión, el texto original se presente en la siguiente forma: primero en pinyin; luego en caracteres chinos; al final una traducción palabra por palabra hecha por el autor de la presente tesis que sirve como referencia.

Aparte de las tres figuras arriba mencionadas, no deberíamos pasar por alto la figura de investigador. Para poder cumplir satisfactoriamente la traducción misionera, es imprescindible el estudio e investigación de las culturas, tanto la propia cultura occidental a que pertenecen los traductores misioneros como las culturas exóticas como la africana, la asiática y la América. Un traductor, a pesar de que disponga de una fuerte habilidad lingüística, si no hace el necesario estudio e investigación sobre el autor original y su obra, ni está versado en los elementos relacionados con los temas del texto original y los contextos históricos implicados, no podrá conocer a fondo el texto original. Así que antes de hacer la traducción, el traductor si no dedica su esfuerzo a indagar lo que está detrás de las letras y caracteres del texto original, difícilmente podrá producir una traducción de calidad garantizada. Sin ser exhaustiva, la entera comprensión del texto original se muestra en dos aspectos generales. Por un lado, se trata de la comprensión al nivel lingüístico; por otro lado, el manejo de los conocimientos extratextuales. En general, antes de proceder la labor traductora, el traductor debería leer las obras principales del autor original para tener en cuenta su estilo y otras características, si fuera necesario, también leer las biografías del autor. Como la traducción misionera suele abarcar muchos temas que van desde las Sagradas Escrituras a las obras filosóficas, e incluso las obras científicas<sup>10</sup>, por ende, un traductor misionero cualificado tendría que esforzarse en manejar lo máximo posible los conocimientos históricos, geográficos, socioculturales, de costumbres, e incluso de dibujos y música que contribuyen a una traducción de calidad. Por ejemplo, si hacemos un cálculo de todos los 22 libros que redactó y tradujo Matteo Ricci durante su estancia en China, solo 4 de ellos tratan de temas religiosos, mientras que el resto abarca conocimientos de geografía, idioma, geometría, matemáticas, astronomía, etc. Y el jesuita Johann Adam Schall von Bell, por su parte, durante sus 47 años de vivencia en China tradujo importantes obras sobre la astronomía, el calendario y la fabricación de artillería.

Si hacemos una comparación entre la traducción profesional en la actualidad y la traducción misionera de los siglos XVI y XVII en Asia, podemos ver que la primera se caracteriza por su gran especialización y exclusividad en los ámbitos: literario, jurídico, económico, etc., y cada campo posee sus propias exigencias y criterios que regula el procedimiento de traducción garantizando una calidad estandarizada, en cambio, en cuanto a la traducción misionera, por múltiples razones, en ocasiones exigían a los traductores a ser conocedores de distintos campos y disciplinas. A primera vista, la variedad de temas de la traducción misionera podrá parecer contradictoria con su identidad de

---

<sup>10</sup>. por ejemplo, las traducciones religiosas realizadas por los misioneros extranjeros en China durante el siglo XVI y XVIII se caracterizan por sus temas centralizados en el campo científico. Una de las razones principales es para lograr la simpatía y favor de los emperadores chinos.



misionero, pero no se debe olvidar que casi todas las traducciones misioneras se realizan con un mismo propósito, que es difundir las palabras de Dios. Por ejemplo, Juan Cobo optó por incorporar temas de geografía y biología en sus traducciones, para que la concepción del mundo basada en el primer libro de la Biblia, El Génesis, pareciera más razonable y así se pudieran atraer potenciales feligreses chinos de las islas filipinas. Para Matteo Ricci, la traducción de conocimientos científicos realizada formó parte de su estrategia de adaptación cultural, intentando lograr la simpatía de las élites confucianistas y de este modo difundir la fe cristiana sin despertar sospechas entre los estratos más conservadores. El jesuita Johann Adam Schall von Bell, en sus cuarenta y siete años en China, tradujo importantes obras sobre astronomía, calendario y fabricación de artillería para conseguir el favor y el apoyo del emperador chino en sus actividades evangelizadoras.

Aparte de las cuatro figuras arriba mencionadas, que en ocasiones se comparten entre traductores religiosos y traductores de hoy en día, los traductores religiosos, por múltiples motivos, también presentan algunas figuras particulares.

A diferencia de los traductores profesionales de hoy, que suelen tener una clara trayectoria académica y profesional, los traductores monacales realizan traducciones religiosas por vías muy diversas, si bien con el objetivo religioso como última finalidad (Bueno García, 2007: 19). Algunos traducen por imposición de sus superiores, otros lo hicieron para conseguir la simpatía de las personas que querían evangelizar como el caso de Juan Cobo o Matteo Ricci; también hay religiosos que traducen por el interés cultural y religioso, como Domingo Fernández de Navarrete, quien realizó la traducción de *Las Analectas de Confucio* en su gran obra llamada *Tratados Históricos, Políticos, éticos y religiosos de la Monarquía de China* para refutar la estrategia de adaptación cultural de los jesuitas.

Bueno destaca que los traductores misioneros solían ser buenos aprendices de lenguas (ídem: 20). En Europa ello pudo ser gracias a las excelentes condiciones materiales que tenían, documentación abundante, grandes bibliotecas, etc., pero fuera de este continente el aprendizaje de las lenguas tuvo su motivación en la necesidad de evangelizar. De acuerdo con XIAO Yinyun (2010: 101), el interés por el chino de los misioneros estuvo vinculado a la búsqueda de una evangelización independiente, sin mediación de un traductor chino, y para lograr empatía con los feligreses chinos. Ello se acompañó de un gran compromiso y una fuerte autodisciplina. En el siglo XVII, los frailes dominicos en las Filipinas o en Formosa que iniciaban sus estudios del chino, fueron obligados a estudiar chino o conversar solo en chino antes de la cena y cualquiera que infringiera esa regla era castigado (Cummins, 1993: 94). Sumado a la capacidad por los idiomas, muchos traductores misioneros fueron ilustres académicos:

licenciados y doctores, catedráticos y maestros, de novicios, profesos u oblatos, lectores de Provincia, definidores, presentados, cronistas, examinadores de idiomas, examinadores sinodales, escritores e historiógrafos (Bueno García, 2007: 20).

Antonio Bueno García (2010: 27) afirma que el estudio y la investigación forman parte del estilo de vida y del “quehacer cotidiano e intelectual” de los frailes desde la fundación de las ordenes religiosas. La mayoría de estos religiosos estuvieron en el pasado en contacto con el escolasticismo y otras corrientes dentro de la orden exigiendo a los traductores consolidar una fuerte base de conocimientos. Se permitió también el desempeño de cargos muy variados dentro y fuera de la orden. Antonio Bueno García (2007: 21) enumeró los siguientes cargos: obispos, calificadores o comisarios del santo Oficio y del Consejo Supremo de la Inquisición, priores, vicarios, visitadores, procuradores, secretarios, asistentes generales, comisarios, procuradores, regentes, directores y rectores de estudios, bibliotecarios, predicadores o confesores de reyes o de eminencias eclesiásticas, predicadores, miembros de Reales Academia, como la de la Historia, etc.

En ocasiones los religiosos han traducido bajo nombres falsos o seudónimos por su protección, para demostrar una especial postura, para esconder su identidad eclesiástica, etc. El presente estudio revela un gran interés por los nombres chinos adoptados por los misioneros partiendo de la transcripción fonética de su propio nombre. Por ejemplo: Ricci en China (利玛窦 LI Madou); Fernández de Navarrete (闵明我 MIN Mingwo); Cobo (高母羨 GAO Muxian); el jesuita Johann Adam Schall von Bell (汤若望 TANG Ruowang); el jesuita Michele Ruggieri (罗明坚 LUO Mingjian); el jesuita Nicholas Longobardi (龙华民 LONG Huamin); el dominico Juan Bautista Morales (黎玉范 LI Yufan); el jesuita Ferdinand Verbiest (南怀仁 NAN Huairen); el jesuita Martino Martini (卫匡国 WEI Kuangguo). En general, el hecho de haber escogido nombres chinos podría haber respondido a una estrategia de adaptación cultural tendente a reducir la distancia psicológica entre los misioneros y los chinos y así lograr la simpatía de los letrados confucianistas. Muchos de los nombres en chino elegidos por los misioneros tuvieron connotaciones positivas: 罗明坚 LUO Mingjian (brillante y resistente); 黎玉范 LI Yufan (jade y paradigma); 龙华民 LONG Huamin (gente de China); 龙 LONG (dragón); 南怀仁 NAN Huairen (tener misericordia); 卫匡国 WEI Kuangguo (salvar al Estado para que vaya por un buen camino). No todos los nombres chinos tenían connotaciones culturales, por ejemplo, 闵明我 MIN Mingwo, 高母羨 GAO Muxian, 利玛窦 LI Madou o 汤若望 TANG Ruowang no contenían ningún sentido extra aparte de los significados superficiales.

Tabla 24. Nombres chinos escogidos por misioneros occidentales y sus sentidos connotativos

Misionero	nombre en chino	sentido connotativo	orden a que pertenece
Matteo Ricci	利玛窦 LI Madou	no tiene	jesuita
Domingo Fernández de Navarrete	闵明我 MIN Mingwo	no tiene	dominico
Juan Cobo	高母羨 GAO Muxian	no tiene	dominico
Johann Adam Schall von Bell	汤若望 TANG Ruowang	no tiene	jesuita
Michele Ruggieri	罗明坚 LUO Mingjian	brillante y resistente	jesuita
Nicholas Longobardi	龙华民 LONG Huamin	gente de China <sup>11</sup>	jesuita
Juan Bautista Morales	黎玉范 LI Yufan	jade y paradigma	dominico
Ferdinand Verbiest	南怀仁 NAN Huairen	tener misericordia	jesuita
Martino Martini	卫匡国 WEI Kuangguo	salvar al Estado para que vaya por un buen camino	jesuita
Martín de Rada	马丁·德·拉达 Mading delada	no tiene	agustino
Antonio de Santa Maria Caballero	利安当 LI Andang	no tiene	franciscano

Los jesuitas, encabezados por Ricci, fueron los más proclives a escoger nombres chinos que poseyesen un sentido en la cultura china y lograsen una mejor adaptación cultural a diferencia de las otras órdenes. Los dominicos, agustinos y franciscanos fueron más cautelosos y conservadores. La labor misionera en China fue mucho más complicada que en América, en gran medida por el desarrollo de esta milenaria civilización, constituida por ideas provenientes del confucionismo, el taoísmo y el budismo. Guiados por la estrategia de adaptación cultural, los jesuitas aprendieron el idioma chino, se vistieron como ellos y escogieron nombres chinos, adoptaron una actitud tolerante ante sus ritos tradicionales -que rendían culto a sus antepasados y dioses-. Los dominicos, agustinos y franciscanos mantuvieron una negativa para adaptarse culturalmente como los jesuitas y procuraron conservar la

<sup>11</sup> El supuesto apellido de su nombre chino 龙 long significa literalmente “dragón”, que es el símbolo de la cultura china.

ortodoxia de las doctrinas cristianas. No obstante, algunos escogieron nombres chinos para facilitar el proceso de evangelización, aunque sin adoptar, por lo general, iniciativas de adaptación cultural. Domingo Fernández de Navarrete, llegado a China en 1649, utilizó el nombre chino 闵明我 MIN Mingwo. Encarcelado en 1664 junto a la casi totalidad de los misioneros en China (por causa del caso de Schall von Bell), se escapó en 1669 para regresar a Europa. Para evitar represalias al resto de los misioneros presos, el jesuita Claudio Filippo Grimaldi tomó el nombre chino de Fernández de Navarrete ocupando su lugar en la cárcel (吴伯娅, 2002). Gracias a una amnistía promulgada por el emperador Kangxi, Grimaldi salió en libertad en 1688 y fue enviado, por el emperador chino, a Europa como embajador y posteriormente, en 1694, asumió el cargo de ministro de Astronomía del Imperio. Gottfried Wilhelm von Leibniz, que hubiera querido conocer el “Imperio Celeste” (李文潮, 2002), colaboró en la publicación del libro *Novissima Sinica*, referencia importante para los europeos del siglo XVIII. En cuanto a las traducciones en China, muchos de los traductores fueron conocidos más como científicos, médicos y matemáticos que como traductores y misioneros. Entre mediados del siglo XVI hasta comienzos del siglo XIX se vivió el tercer apogeo de la entrada del cristianismo en China. Este se inició con la llegada del Padre Francisco Javier, jesuita de origen español, a la isla Shangchuan al sur de China en 1552; y concluyó con la expulsión de todos los religiosos cristianos de China en 1805 (耿昇, 2009: 2). Durante esos siglos, los jesuitas fueron los religiosos que más hondo calaron en la sociedad china. A través de su estrategia de adaptación cultural tradujeron grandes cantidades de libros religiosos y científicos. Según el historiador francés, Aloys Pfister (1932), entre 1552 y 1773 los jesuitas tradujeron más de 300 libros desde lenguas occidentales al chino mandarín. La mitad de estos trataron temas religiosos y la otra mitad temas científicos. Estos son algunos ejemplos: en matemáticas, Ricci tradujo al chino junto al científico chino XU Guangqi: *Elementos de Euclides* con el título chino de 几何原本 *Ji He Yuan Ben*; 测量法义 *Celiang Fayi*, comparando los métodos de medición entre Occidente y China; el científico chino LI Zhizao tradujo los conocimientos de la circunferencia con el título 圆容较义 *Yuanrong Jiaoyi* (Hsia, 2007: 41; Engelfriet y Man-Keung, 2001: 280, 284). En geografía, Ricci tradujo y elaboró el primer mapamundi chino de estilo europeo con el título de 万国輿图 *Wanguo Yutu*, obra mediante la cual los chinos, por primera vez, tuvieron una visión panorámica del mundo (乔卫, 马晨燕, y 谭春洪, 2016: 91). En hidráulica, el jesuita Sabatino de Ursis, tradujo junto con XU Guangqi los conocimientos de ingeniería hidráulica de Occidente con el título de 泰西水法 *Taixi Shuifa* (“Métodos hidráulicos del Oeste”) (José, 2002: 29). En ingeniería armamentística, el jesuita Schall von Bell tradujo un libro que trata sobre la fabricación de las armas de fuego, 火攻掣要 *Huogong Cheyao* (Malek, 1998).

Otro de los papeles fundamentales de los misioneros y traductores fue el desempeño de embajadores en Occidente y China. Para los emperadores chinos, los misioneros representaron a sus ordenes religiosas y a sus países de procedencia. A fines de la dinastía Ming, momento en el que por vez primera los misioneros entraron en China, existían misiones diplomáticas. En 1575 el fraile agustino Martín de Rada viajó a China con una misión diplomática encargada por el virrey de Filipinas, quien deseaba establecer relaciones comerciales entre China y Filipinas; el agustino Juan González de Mendoza realizó un intento frustrado de representar a la España de Felipe II en 1580 en China. Finalmente regresó a Europa por una orden de Roma de 1583. A pesar de que nunca llegó a China, su plan de ir a China como embajador de España queda registrada en el Archivo de las Indias (Bueno García, 2007: 7).

Una gran cantidad de misioneros occidentales sirvieron a la corte china como embajadores en Europa. Entre ellos el jesuita polaco Michel Boym, que llegó a China en 1645, estableciéndose en la corte de Ming del Sur. Este religioso logró bautizar a la emperatriz, a su madre y al príncipe. En 1650 fue enviado como embajador de los chinos a Roma y a otros países europeos para solicitar ayuda contra los invasores manchúes (Fuchs, 1952). El jesuita francés Joachim Bouvet fue a Asia encomendado en 1684, por Luis XIV. Tras servir varios años en la corte de Siam llegó a la corte china en 1688 transformándose en el maestro de matemáticas del emperador Kangxi. En 1693 fue enviado por este emperador a Francia y Roma como embajador de China. Su objetivo fue conocer las opiniones del rey francés y la denominada Disputa de los Ritos en Roma (Treutlein, 1941). Cobo fue enviado a Japón como embajador por el gobernador de las Filipinas, Gómez Pérez Dasmariñas, con la finalidad de reunirse con Toyotomi Hideyoshi. El fraile franciscano español Luis Sotelo, por su parte, fue enviado como embajador a España por el samurai japonés del feudo Sendai, Date Masamune, para negociar la posibilidad de establecer relaciones comerciales (Knechtges y Boxer, 1977).

A causa de los choques culturales, políticos e ideológicos, decenas de misioneros y traductores fueron asesinados. Las estadísticas de la Iglesia Católica señalan que desde mediados del siglo XVII hasta 1930 se canonizaron un total de 120 mártires que habían intentado evangelizar en China (Lindenfeld, 2005: 327-369). Durante el tercer apogeo (mediados del siglo XVI-inicios del siglo XIX), el primer religioso que dedicó su vida a la evangelización cristiana en China fue el jesuita español Francisco Javier. Al intentar entrar en el interior de China fue rechazado por la autoridad local, falleciendo en diciembre de 1552. Tras su muerte fue canonizado por su gran coraje y celo misionero (Schurhammer, 1992). El dominico español Francisco Fernández de Capillas fue decapitado en 1648 por el ejército manchú, acusado de difundir pensamientos rebeldes. Fue este también el primer

misionero mártir canonizado por Roma<sup>12</sup>. En 1747 el dominico español Pedro Sanz también fue decapitado junto a otros cuatro frailes por infringir la ley de prohibición del cristianismo en China (Serrano, 1750).

De acuerdo con Bueno García (2014: 536), el fenómeno de la autotraducción, es decir, “la actuación de un mismo autor tanto en el texto original como en el de llegada” , fue ciertamente destacable dentro del ámbito de la traducción religiosa. Julio César Santoyo (2003), que realizó trascendentales contribuciones al estudio de las traducciones religiosas ha señalado también que la autotraducción no era inusual. Hasta el siglo XIV la autotraducción se hacía con textos religiosos, históricos y médicos. Antes del siglo XIII existieron relativamente pocas autotraducciones conocidas, y los idiomas de autotraducción fueron el latín, árabe, griego y hebreo. Santoyo (2013: 24) expone que el historiador judío Flavio Josefo tradujo su obra escrita en arameo titulada *La guerra de los judíos* al griego; en el siglo IV Teodoro Prisciano tradujo una obra suya del griego al latín; el médico Ali Ibn Sahl Rabban al-Tabari autotradujo su obra médica del árabe al sirio (Recuenca-Peñalver, 2013: 39). En el ámbito ibérico, Moses Sefardí, autotradujo *Disciplina clericalis* en el siglo XII, del árabe y hebreo al latín; Abraham Bar Hiyya, tradujo del árabe al hebreo; Yehuda Ben Salomon Cohen autotradujo obras del árabe al hebreo.

En el siglo XIII, las autotraducciones comenzaron a realizarse también entre el latín y las lenguas vulgares y en el siglo XV esta práctica floreció en toda Europa (Recuenca-Peñalver, 2013: 40; Santoyo, 2013: 27). De acuerdo con Santoyo (2001, 2005), en la Península Ibérica destacaron Enrique de Aragón, Alonso de Madrigal el Tostado, Alfonso de Palencia y Antonio de Nebrija quienes llevaron a cabo autotraducciones entre las lenguas vulgares y el latín. En la traducción religiosa, la autotraducción también fue común, fray Luis de León autotradujo *Exposición del Cantar de los Cantares* del castellano al latín; el jesuita Pedro de Ribadeneira *Vita Ignatii Loyolae* del latín al castellano; el jesuita Juan de Mariana *Historia de España* del latín al castellano; y el fraile dominico Ignacio José de Catoira del castellano al latín (Pardo Villar, 1947: 474).

Entre los siglos XVI y XVIII, se dio en extremo Oriente una situación contraria a la acaecida en Europa: fue muy difícil encontrar misioneros autotraductores desde lenguas europeas al chino o viceversa, no obstante, existieron religiosos con el dominio escrito del chino como Cobo, Fernández de Navarrete, Ricci, Mayor, Coronado. Tampoco faltaron religiosos que tradujeron obras occidentales al chino o viceversa, como Ricci, Cobo, de Ursis, Schall von Bell, etc. Se llegó, incluso, a contar entre los misioneros algunos sinólogos dedicados al arte y a la gramática china: de Nieva, Díaz, Varo entre otros. La ausencia de autotraducción misionera en el extremo Oriente puede ser explicada por factores

---

<sup>12</sup>: Sobre Francisco Fernández de Capillas, véase la siguiente enlace:  
<https://web.archive.org/web/20060331103449/http://www.catholic-forum.com/saintS/saintf0u.html>

históricos, culturales y referentes a la traducción misma. La peculiar estrategia de evangelización y de interacción de las ordenes religiosas con la cultura china, creó por ejemplo un importante sistema de cooperación entre los intelectuales chinos y los misioneros en lo referido a la traducción, pero también a los conocimientos científicos. De acuerdo con Brian Fitch (1983), la relación entre el traductor y los idiomas, propio y ajeno, es fundamental. El factor lingüístico fue el más complicado obstáculo que frenó muchas veces a los misioneros a realizar autotraducciones, en general desde la lengua materna a otra ajena (Dasilva, 2013: 9), acción inversa a la traducción. La mayoría de los misioneros, apenas llegados al extremo Oriente, comenzaban a estudiar chino y eran personas de cierta edad, a diferencia de los que realizaron autotraducciones entre las lenguas romances y el latín, idiomas relacionados y mucho más fáciles de aprender.

## **2.2 El contexto histórico y sociocultural chino antes de la llegada de los primeros misioneros**

### **2.2.1 El contexto histórico chino a finales del siglo XVI<sup>13</sup>**

Durante el siglo XV, España y Portugal emprendieron sucesivas exploraciones para encontrar nuevas rutas marítimas, entre ellas las que llevaban al extremo Oriente. En China, la dinastía Ming<sup>14</sup> intentó proteger el Imperio frente a las graves crisis económica, política y comercial. Resumimos a continuación el contexto histórico de los últimos tiempos de la dinastía Ming.

#### **Una crisis económica**

En el siglo XI, en China, comenzó a funcionar un sistema de papel moneda que no admitió el uso de plata como medio de intercambio. Las caóticas maniobras económicas realizadas por la dinastía mongol de los Yuan y las incesantes guerras desde el siglo XIV, crearon una espiral de crisis inflacionaria del papel moneda. Por ello, en las últimas décadas del siglo XIV, la dinastía Ming puso en marcha un sistema económico dual, con el papel moneda reservado a las grandes transacciones y las monedas de cobre para las pequeñas. Ya en el siglo XV el papel moneda fue paulatinamente sustituido por la plata, única moneda viable fuera de China, y en el siglo siguiente, China se convirtió, quizás, en el país más rico y próspero del mundo. En las zonas alrededor del curso inferior del Río Yangtsé surgieron numerosas ciudades cuya economía estaba basada fundamentalmente en la artesanía

---

<sup>13</sup>. Véase el mapamundi del siglo XVI en el anexo 1.

<sup>14</sup>. La dinastía Ming fue la penúltima dinastía de China, que gobernó entre los años 1368 y 1644, tras la caída de la dinastía mongol Yuan.

(seda, porcelana, vidrio colorado). Sin embargo, la prosperidad trajo una latente crisis económica que llevó a la decadencia de la dinastía Ming. En 1580 se hizo una reforma fiscal, llamada “Ley del único látigo”, que unificó todos los impuestos agrícolas en uno solo y en plata (Flynn y Giráldez, 1995). Se incentivó la simplificación de la política fiscal y a corto plazo creció el sector agrícola; pero provocó al mismo tiempo una grave dependencia de las finanzas hacia la plata, casi completamente importada. De esta manera los campesinos vendían parte de su cosecha a cambio de plata, con la que luego pagaban el impuesto correspondiente. Cuando el comercio exterior se vio afectado por la política de *Haijin* (prohibición del mar), la falta de plata hizo que su precio creciera haciendo insoportable el impuesto para los campesinos, que tuvieron dos opciones: enfrentarse a la quiebra o rebelarse masivamente contra ella. En definitiva, la crisis de esta dinastía estuvo relacionada, en gran medida, con la excesiva dependencia del sistema monetario de la plata (Moloughney y Weizhong, 1989).

### **La política de *Haijin* (prohibición del mar)**

La apertura económica internacional de China llegó a su término hacia finales del siglo XIV, cuando decidió cerrarse al mundo exterior, como reacción a la piratería japonesa. Esta acción se denominó *Haijin*, literalmente “prohibición del mar”. Cualquier tipo de comercio con el exterior, no canalizado a través de las restrictivas embajadas tributarias, fue prohibido. Tampoco se pudo salir del país. Desde entonces y hasta 1567 se trató solamente con el exterior a través del comercio tributario, que se hacía con delegaciones oficiales de países extranjeros que llegaban a China con sus mercancías para presentar tributos. China les pagaba en mercadería nacional como regalo. Al gozar de una posición centralizada en el sistema tributario de Asia, el valor de los bienes que China regalaba a los Estados tributarios superaba, habitualmente, al valor de las mercancías que recibía de los mismos. Esto se consideró una manifestación simbólica del poder y de la riqueza del Imperio chino más que una actividad comercial. En 1567, con la disminución de la piratería japonesa en la costa china y la necesidad vital del comercio exterior para los habitantes de Fujian<sup>15</sup>, el gobierno permitió una apertura económica exterior controlada y bajo estrictas tasaciones a esta provincia. En otras zonas se mantuvo el *Haijin*. Ese año zarparon hacia distintos puertos asiáticos (Malaca, Borneo, Manila, Johor, Champa, Luzón) embarcaciones chinas. Japón no fue el destino, debido a la preocupación por la piratería<sup>16</sup>. Pocos años después, en 1575, las licencias concedidas superaron las cien. En paralelo con

---

<sup>15</sup>. La tradicional política china de restricción al comercio exterior era diametralmente opuesta a los intereses de los habitantes de las provincias costeras de Fujian y Zhejiang. El ejemplo más emblemático fue el suicidio de Zhu Wan, gobernador de esas provincias quien intentó varias veces erradicar el comercio exterior en Fujian. Al fallar y en medio de una serie graves acusaciones de las autoridades del Imperio y las locales, identificadas con los poderosos intereses mercantiles, decidió quitarse la vida.

<sup>16</sup>. En aquella época, el comercio con Japón se desarrolló por dos vías: una por el canal oficial de comercio tributario y la otra por la mediación de comerciantes portugueses residentes en Macao.



la actividad económica oficial, se desarrolló un alto nivel de contrabandismo que influyó en el país y en Filipinas, puesto que centenares de chinos emigraron a ese país debido a sus ilícitas actividades comerciales. Por otra parte, la dinastía Ming sufrió una gran sangría de plata y se enfrentó a una reacción campesina.

### **Las crisis de frontera y las rebeliones de campesinos**

A consecuencia de lo anteriormente explicado, se produjeron más guerras fronterizas, y la dinastía Ming se enfrentó a una crisis sin igual.

La principal etnia china era los *Han*, y las minorías, entre ellos los mongoles, manchúes y tibetanos, vivían en los rincones del Imperio gozando de una relativa autonomía. Vietnam, Corea y Siam fueron Estados tributarios del Imperio Chino. Los cambios geopolíticos de finales del siglo XVI, como el surgimiento de las tribus manchúes y la unificación de Japón, causaron un reajuste político en Asia. Entre 1592 y 1600 se llevaron a cabo las “Tres Campañas del Emperador Wanli”, que eran acciones belicosas frente a la rebelión de las tribus mongoles (1592); la campaña de resistencia a la invasión japonesa en Corea (1592-1598), que fue una verdadera guerra entre China, Corea y Japón; y la rebelión de las minorías de Bozhou (1589-1600). Tales guerras dieron inicio a la irreversible decadencia de la dinastía Ming. En 1592 Japón, unificado por Toyotomi Hideyoshi, invadió Corea, Estado tributario de China. A petición del rey coreano, China envió tropas para resistir la invasión japonesa. A pesar de que al final la guerra terminó en 1598 con la victoria de China y Corea y el retiro total del ejército japonés, China vio mermadas sus finanzas y, como consecuencia, la dinastía Ming quedó significativamente debilitada, lo que agravó la crisis económica dentro del país y facilitaría el ascenso al poder de los manchúes.

Aparte de las “Tres Campañas de Wanli”, otra crisis de frontera, cuya importancia es superior a las tres campañas juntas, es la guerra entre las tribus manchúes y la China de la dinastía *Ming* a partir de 1616, que causó directamente la caída de la dinastía Ming en 1644.

Desde finales del siglo XVI, paralelas a las interminables guerras y rebeliones de tribus minoritarias, también tuvieron lugar incesantes rebeliones de campesinos. Las causas son múltiples, entre ellas, podemos encontrar, en primer lugar, la subida del precio de plata que acabamos de mencionar, a los campesinos les hizo imposible pagar los impuestos rurales; en segundo lugar, debido a las continuas guerras en las fronteras, el gobierno se vio obligado a elevar impuestos, echando leña al ya ardiente fuego de insatisfacción del pueblo; y en tercer lugar, se produjeron sequías e inundaciones anormales en algunas zonas de China desde finales del siglo XVI. Todos los factores señalados, entre muchos otros, contribuyeron a que estallaran numerosas rebeliones de campesinos

que produjeron enormes repercusiones, entre ellas, la ola de emigración de la costa de Fujian a Manila en busca de posibilidades.

### **2.2.2 La traducción religiosa en China antes de la llegada de misioneros**

Antes de la entrada del cristianismo en China, el campo ideológico y religioso estaba constituido, principalmente, por tres creencias: el confucionismo, el budismo y el taoísmo. El budismo fue la única creencia extranjera, proveniente de la India alrededor del siglo I d.C. La versión más aceptada indica que en el 67 d. C. ya existían escritos referentes a la existencia del budismo y monjes budistas en China (Carini, 2005: 12). Este fue el primer contacto entre China y otras civilizaciones. Al mismo tiempo que el budismo entró en China, aparecieron las primeras traducciones de los escritos sagrados budistas. Uno de los traductores más relevantes fue Qian el Indoescita (Zhi Qian), que tradujo el prólogo del *Sutra de Dharmapada* a principios del siglo III (Ramírez Bellerín, 1998: 119). Posteriormente, el bonzo chino Xuanzang (602-664) tradujo el *Sutra del corazón* y *Yogacarabhumi-sastra* en la primera mitad del siglo VII<sup>17</sup>, llegando al apogeo de las traducciones sagradas budistas en China (Mongay, 2018: 64-67). A partir de entonces comenzaron a declinar las traducciones hasta principios del siglo XII, cuando fueron prohibidas por la dinastía Song. Fueron alrededor de mil años de traducciones realizadas por los bonzos chinos, que representaron un esplendor con la difusión del conocimiento sobre obras budistas y sobre el modo de traducción. Con la entrada de misioneros de diversas órdenes cristianas en China, entre el siglo XVI y XVIII se abrió un nuevo período de traducción religiosa que concluyó en 1805, cuando los misioneros occidentales fueron expulsados del país.

## **2.3 Los primeros contactos entre misioneros occidentales y la cultura china**

### **2.3.1 La repartición del mundo entre España y Portugal**

A fines del siglo XV con el desarrollo del comercio, la demanda de los productos del Oriente fue en aumento, incentivando las relaciones comerciales y diplomáticas entre Oriente y Occidente. El Imperio Otomano se apoderó de las principales rutas comerciales entre ambas regiones, impulsando a países como España y Portugal, que gozaban de un importante desarrollo naval, geográfico y de navegación, a buscar rutas alternativas. Tras años de preparación, la expedición española dirigida por Cristóbal Colón llegó en 1492 a lo que posteriormente se llamó América. Como indicó Brenes Rosales (1994: 116-117):

---

<sup>17</sup>. Véase la escena de traducción de Xuan Zang en el anexo 2.

El Descubrimiento de América, realizado en una época de expansión económica europea, conmocionó por lo inesperado e insólito al viejo continente. Un nuevo mundo de una riqueza inimaginable en todos los aspectos se abrió a la curiosidad de los europeos, ansiosos por conocer aquellas tierras, hombres y naturaleza; tan diferentes a las conocidas hasta el momento.

A la par de los descubrimientos geográficos comenzó un período de evangelización. La Bula Inter Caetera del Papa Alejandro VI (1493)<sup>18</sup>, declaraba:

Os mandamos, en virtud de santa obediencia que así como prometéis, y no dudamos cumpliréis, destinéis a las tierras e islas susodichas, varones probos y temerosos de Dios, doctos, instruidos y experimentados, para doctrinar a los dichos indígenas y moradores en la fe católica e imponerles en las buenas costumbres, poniendo toda la diligencia de vida en los que hayáis de enviar.

La competencia entre España y Portugal se dio en diversos frentes, desde el comercial hasta el político y cultural. La evangelización española y portuguesa a lo largo de los siglos XV-XVII se vio enmarcada en una época de reformas religiosas, obligando a Roma a promover las misiones de ultramar bajo el regio Patronato concedido por el Papa a estos países, que firmaron en 1494 el Tratado de Tordesillas. El mismo estipulaba las zonas de conquista y las rutas marítimas hacia el Nuevo Mundo. Se garantizaba al reino portugués que los españoles no interferirían en la ruta hacia el cabo de Buena Esperanza; y los portugueses no lo harían en las Antillas. En 1529, España y Portugal firmaron el Tratado de Zaragoza para delimitar las zonas de influencia en Asia. El tratado fijó las esferas de influencia de Portugal y de España a 2975 leguas al este de las Molucas. Esta línea de demarcación se encontraba cerca del meridiano 135, Oeste. La India, Malaca, las Molucas, China y Japón quedaron bajo las influencias de Portugal contando con el regio Patronato sobre dichas zonas<sup>19</sup>. Si bien fueron estipulados los límites en Asia, se abrió un potencial conflicto para la obra misionera española en China.

### **2.3.2 El encuentro de *Catay***

La imaginación de los occidentales sobre *Catay*, el misterioso y rico imperio central, creció tras los viajes de Marco Polo en el siglo XIII. Con el surgimiento del Imperio Otomano, *Catay* se convirtió en

---

<sup>18</sup>. Véase la versión completa en el siguiente enlace: <http://www.artic.ua.es/biblioteca/u85/documentos/1572.pdf>

<sup>19</sup>. Para tener una idea más clara, véase el anexo 3.

una prioridad de la Iglesia y de los reyes españoles, que estuvieron más interesados en el comercio de la seda y de las especias. La primera expedición fue la de Magallanes, que llegó a las Filipinas en marzo de 1521. Tiempo después fue asesinado y Elcano continuó la travesía por el cabo de Buena Esperanza para regresar a España en 1522, terminando así la primera circunnavegación del globo. Con la firma del Tratado de Zaragoza la búsqueda de una ruta de regreso de Filipinas a México fue fundamental para la monarquía española, dado que las zonas al oeste de las islas Molucas estaban controladas por Portugal, que no permitió el paso de naves españolas.

### **El tornaviaje de Urdaneta**

Tras el viaje de Magallanes y Elcano, muchos otros navegantes realizaron la travesía al Oriente por el Océano Pacífico, y en 1565 se pudo volver por la misma ruta. Destacaron las expediciones de García Jofre de Loaisa en 1525; de Álvaro de Saavedra Cerón en 1527 y la de Ruy López de Villalobos en 1542. El éxito del retorno fue obra del fraile Andrés de Urdaneta en 1565. Perteneciente a la orden de los agustinos y con gran experiencia para la navegación, había realizado la expedición con Loaisa de 1525. Después de muchas aventuras en las islas Molucas, regresó a España en 1536. En 1559, el rey Felipe II le encargó la misión de regresar de las Filipinas a México. En noviembre de 1564, la expedición dirigida por López de Legazpi, en la cual Urdaneta se encontraba como piloto de una de las cinco embarcaciones, partió de México llegando a Filipinas en abril de 1565. A primeros de octubre emprendió el exitoso viaje de regreso a México<sup>20</sup>. El éxito de Urdaneta fue de vital importancia para el posterior establecimiento de los “Galeones de Manila”.

### **El primer encuentro entre la presencia china y Miguel López de Legazpi**

En la isla de Cebú, Filipinas, la expedición de López de Legazpi no encontró nada más que canela silvestre, cuya cantidad y calidad no alcanzaba a sufragar los gastos del viaje. Se decidió entonces virar hacia el norte para probar suerte en la isla de Luzón, más cerca de China (Ollé, 2006: 30). Esta isla concentraba buena parte de las naves comerciales provenientes de la costa china. A través de la información provista por comerciantes musulmanes, Legazpi supo de la existencia de comercio chino en la isla de Bohol y otros datos referidos a ello (Ptak, 1992: 39). En mayo de 1570, una flotilla española encontró, en la bahía de Manila, cuatro barcos chinos con sus tripulantes, que ofrecieron regalos (Ollé, 2006: 31). Este episodio es considerado el primer contacto entre españoles y chinos.

---

<sup>20</sup> Existen hipótesis que señalaron al marino Alonso de Arellano, quien se separó de la flota arribando a México antes que Urdaneta. Hecho confirmado en las cartas y otras documentaciones del mismo Urdaneta (De Morgia, 1907).

### 2.3.3 El Parián de los siglos XVI y XVII

#### 2.3.3.1 Antecedentes de la fundación de Parián

Desde el año 1565, miles de conquistadores españoles fueron llegando a la recientemente conquistada isla de Cebú, lugar estratégico que servía a los españoles como base militar y punto de lanzamiento a otros lugares del archipiélago, como Panay (donde estableció su nueva base), Masbate, Mindoro y, finalmente, Luzón. Finalmente, en 1568, atraído por las noticias de la existencia de un lugar próspero llamado “*Maynilad*”, López de Legazpi, el gobernador de las tierras conquistadas en las Filipinas mandó la partida de una expedición de 300 hombres dirigida por Martín de Goiti y Juan de Salcedo en busca de “*Maynilad*”; tras miles de aventuras, la expedición llegó a la bahía manilense el 8 de mayo de 1570. Sorprendidos por la prosperidad e inmensa extensión del puerto de “*Maynilad*”, los conquistadores españoles tuvieron una serie de batallas con los piratas chinos y los habitantes nativos, y finalmente lograron un acuerdo de Paz con los gobernantes locales de construir la ciudad de Manila dividida en dos partes, la parte intramuros para los españoles y la parte extramuros para los indígenas, donde posteriormente se fundaría también el Parián.

Desde la llegada de los españoles a la isla de Cebú en 1565, el establecimiento de una relación directa y estable con los comerciantes chinos ya se convirtió en una de las prioridades vitales para los conquistadores españoles en el archipiélago. La economía filipina en la época de la llegada de los españoles era de auto subsistencia del cultivo de arroz, no tenían ningún metal valioso como el oro y plata de Américas, ni especia de los Molucas, ni producto artesanal como la seda y porcelana de China. De ahí que la conquista de las Filipinas no era rentable desde el punto de vista económico, incluso resultó complicado conseguir el debido abastecimiento para las expediciones y asentamientos. Cabe admitir, esas mencionadas circunstancias favorecieron de cierta medida a los comercios chinos en el archipiélago.

De acuerdo con las referencias de la obra *Zhu Fan Zhi* (literalmente “Registro de los pueblos extranjeros”), la presencia de los chinos en las Filipinas se puede remontar hacia el siglo X d. C. En tiempos posteriores, fue tomando forma la ruta tradicional de comercio entre China y las Filipinas, por la cual China exportaba seda, porcelana, vidrio coloreado, hierro y joyas en cambio de perlas, cera y caparazones tortuga del archipiélago filipino (citado en Ollé, 2006: 29).

Las rutas comerciales que conectaban las costas de Fujian de China y Manila cuentan con una particular característica de estacionalidad, que convertía a los comerciantes chinos en residentes de Manila. Los comerciantes chinos viajaban de las costas de Fujian a Manila entre noviembre y febrero y regresaban a China a finales de primavera para aprovechar los monzones estacionales. Esta

estacionalidad de la navegación, obligaban a los comerciantes chinos a vivir unos meses en Manila en espera del próximo monzón que los llevarían a las costas de Fujian de China; de esta forma, con el transcurso del tiempo en Manila se fue formando una colonia china cuyos miembros provenían principalmente de Fujian.

La llegada de los españoles a las Filipinas, sin duda alguna, es otro importante factor de estímulo para los comercios chinos y así mismo, la rápida agregación de comerciantes residentes en Manila. Ante todo, como se ha adelantado, la economía filipina dependía a gran medida a los comerciantes chinos dado que la producción agraria local apenas podía solventar los gastos básicos de los españoles; esta dependencia queda registrada en un informe de fray Domingo de Salazar, el primer Obispo de las Filipinas, acerca de la situación entre 1587 y 1588:

Vienen de China cada año ordinariamente de veinte navíos de mercaderías para arriba, que cada navío trae cuando menos cien hombres, que tratan desde noviembre hasta mayo, que en estos siete meses vienen, están y se parten para su tierra; traen doscientos mil pesos de mercaderías para arriba, sin más de diez mil en bastimentos, en harina, azúcar, bizcochos, manteca, naranjas, nueces, castañas, piñones, higos, ciruelas, granadas, peras y otras frutas, tocinos, jamones y esto en tanta abundancia, que todo el año ay sustento de ello para la ciudad y para fuera, de que se proveen las armadas y flotas, e traen muchos caballos y vacas, de que se va abasteciendo la tierra (Rodríguez, 1993: 74).

El hecho de que los comerciantes chinos pudieran realizar intercambios comerciales con los españoles supuso a los primeros el crecimiento de su influencia comercial a zonas tan distantes como América y Europa, lugares en los cuales estaba creciendo la demanda de productos chinos, tales como la seda, la porcelana y el té<sup>21</sup>. Gracias a los comerciantes chinos, en Manila nació una “auténtica economía mundial”, cuyo mecanismo de funcionamiento fue el siguiente: las monedas de plata americana eran utilizadas por los españoles para comprar a los comerciantes chinos, quienes a su vez introducían ese pago en el circuito chino, mientras que los españoles retornaban a América o a Europa (Ollé, 2006: 38). Entre 1500 y 1800 se produjeron en América alrededor de 150.000 toneladas de plata, el 80% de la producción mundial. China fue el principal receptor de la plata americana, importando anualmente, a través del Galeón de Manila, entre 25 y 50.000 kg (Von Glahn, 1996: 240-241). La inmigración de los chinos a Manila, estimulada por los múltiples factores arriba mencionados, experimentó un potente despegue desde inicios de la década de 1580, coincidiendo justamente con la llegada de los españoles a Manila, y llegó a su apogeo en los próximos siglos. A finales de la década

---

<sup>21</sup>. Véase en el anexo 4.

de los noventa del siglo XVI el número de habitantes chinos en Manila ya superaba los 6000, cifra deseada por los españoles; y éstos últimos, tenían que tomar medidas de limitación a la veloz inmigración china, temiendo que se perdiera el control sobre las Filipinas (Ollé, 2008: 76).

### **La fundación de Parián y la relación entre los religiosos de Manila y los chinos de Parián**

La división de Manila en 1571 entre españoles y nativos se modificó en los meses siguientes. El protagonismo mercantil y artesanal de los habitantes chinos fue marginando a los nativos de los sectores más lucrativos del comercio (Felix, 1966: 65). En 1581, Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, gobernador de Manila, tomó la decisión de construir una ciudad para los chinos con objeto de facilitar la administración y el control sobre ellos. Esta ciudad fue denominada "Parián"<sup>22</sup>. Los españoles tuvieron una doble sensación sobre los habitantes chinos: por un lado, eran conscientes de la importancia china, fundamental para la economía filipina; por otro, sintieron temor hacia esa presencia china en Filipinas que mantenía lazos con el imperio chino:

Se les aislaba en un ghetto cerrado, a modo de judería o moreería, y situado a tiro de artillería desde la ciudad amurallada y del que de noche no podían salir sin incurrir en pena capital, solamente los chinos de la panadería del Cabildo podían dormir en el interior de la Manila amurallada, pero la panadería era en si mismo un fortín con muros y rejas donde se les encerraba.(Ollé, 2006: 28)

Al analizar la relación entre los religiosos de Manila y los chinos de Parián, es necesario tener en cuenta que las ordenes religiosas tuvieron una actitud más benévola hacia los habitantes chinos. En el primer año de su llegada a Manila, los dominicos construyeron el primer hospital en Parián para atender a enfermos chinos. Esta actitud en ocasiones era contraria a la demostrada por las autoridades coloniales, a pesar de que tanto las ordenes religiosas como las autoridades coloniales, impulsaron la colonización de Filipinas. En 1582, segundo año de la fundación de Parián, el entonces gobernador de las Filipinas Gonzalo Ronquillo de Peñalosa fijó un almojarifazgo del 3% sobre todas las mercancías comercializadas por chinos, muchos de ellos residentes de Parián. El primer obispo de Manila, de Salazar, criticó este impuesto por excesivo e inaceptable:

el año pasado y este les mandaron pagar tres por ciento, de lo cual se les a seguido muchos agravios: el primero, que los mandaron recoger a todos á una casa cerrada que se hizo ogaño, á donde fueron muy contra su voluntad, y allí les hacían pagar las tiendas en más

---

<sup>22</sup>. Véase en el anexo 5 y el anexo 6.

subidos precios que fuera de allí les costaban, y les pusieron un alcalde con autoridad de justicia para les poder castigar. (citado en ídem: 41)

Por otra parte, respecto a las costumbres y formas de vida de los chinos de Paríán, las órdenes religiosas mostraron desacuerdo y hasta una actitud de oposición. Salazar pidió a los chinos utilizar nombres españoles y a los chinos cristianos que se cortaran el pelo, lo que equivalía poco menos a una blasfemia a la piedad filial. Incluso el gobernador Gómez Pérez Dasmariñas demostró públicamente su rechazo a la solicitud del obispo (Ollé, 2006: 43; Rodríguez, 1993: 34). En 1592 fray Cristóbal de Salvatierras firmó un auto que prohibía la representación de las comedias chinas en Manila durante el año nuevo chino, entendiendo que contenían supersticiones e idolatrías contrarias a la fe católica (Rodríguez, 1993: 6). En fin, la relación entre los religiosos de Manila y los chinos de Paríán se caracterizó por la dualidad. Por un lado, hubo un intento de acercamiento a los chinos para facilitar la evangelización, pero también se demostró, sobre todo por parte de los dominicos, inflexibilidad y rigurosidad. Las discrepancias entre las autoridades españoles y las órdenes religiosas sobre los asuntos de Paríán fueron notable, y a la vez se dieron en casi todas las colonias españolas.

#### **2.3.4 Los jesuitas en China**

Incentivados por el Patronato regio, las diferentes ordenes católicas emprendieron la evangelización. En China, durante los siglos XVI y XVIII, destacó la Compañía de Jesús por su presencia más dinámica. José Antonio Cervera Jiménez (Jiménez, 2002: 212) afirmó que se produjo un “intento por extender la fe católica en las lejanas tierras descubiertas recientemente por los navegantes y comerciantes europeos, todo ello para la mayor gloria de Dios”. Entre los jesuitas que llegaron a China destacaron: Francisco Javier, Michele Ruggieri y Matteo Ricci.

##### **Francisco Javier (1506-1552)**

En 1542, a dos años del permiso del Papa Paulo III para evangelizar Asia, Ignacio de Loyola, fundador de la Orden de Jesús, envió a Francisco Javier a Asia. Javier estableció la base para la entrada de otros jesuitas. Estuvo en Goa, Malaca y Japón. Su interés por China comenzó hacia 1546 según se desprende de una carta suya enviada a sus compañeros jesuitas de Europa. Javier mencionó algunas anécdotas sobre China que había escuchado de comerciantes portugueses (citado en 方豪, 2007: 44). Durante la evangelización en Japón, se dio cuenta de que la cultura japonesa era totalmente distinta a la de Goa y Malaca, y que se debía estudiar la lengua y la cultura japonesa. De ahí la complejidad para emprender la evangelización en Japón, país que poseía una cultura -hacia el siglo XVI- basada en



la china. Javier sintió curiosidad e interés en llevar las misiones a China donde llegó en 1551. Solicitó por medio de una misiva al rey portugués, en abril de 1552, que convenciera a la Compañía de Jesús, que mandara frailes (ídem: 45). En septiembre de 1551 regresó a la India por motivos de misiones en la nao Santa Cruz, capitaneada por Diego de Pereira, quien lo animó a organizar una embajada a China en nombre del rey de Portugal<sup>23</sup>. En enero de 1552 llegó a Cochín y en febrero a Goa. Después de solucionar algunos problemas de las misiones partió rumbo a China en abril acompañado por el sacerdote Gago, el hermano Álvaro de Ferreira y Antonio de Santa Fe (de origen chino). A finales de agosto de 1552 llegaron a la isla Shangchuan, y en diciembre de ese año murió Francisco Javier. El impedimento del *Haijin* y la crisis diplomática entre China y Portugal afectaron su misión. Estos problemas hicieron replantear la estrategia misionera en China.

### **Michele Ruggieri (1543-1607)**

Michele Ruggieri ingresó en 1572 en la Compañía de Jesús con la intención de evangelizar en Asia (Ricci y Trigault, 1983). A principios de 1578 partió de Lisboa rumbo a Asia junto con Pasio Francesco, Matteo Ricci y Claudio Acquaviva. Ruggieri pasó de Goa a Macao en julio de 1579 para empezar formalmente su evangelización en China. Se propuso estudiar el idioma chino, aprendiendo en seis meses más de mil caracteres chinos, empresa sumamente complicada debido a que la mayoría de la población hablaba el chino cantonés y no era bilingüe (Castelnau-L'Estoile, 2011: 214-215). En 1580 entró en Guangzhou (China) junto con algunos comerciantes portugueses para ser recibido por funcionarios locales. Desde aquel primer contacto y hasta 1582 hubo varios encuentros similares entre el jesuita y las autoridades chinas, durante los cuales Ruggieri comprendió que sería imposible evangelizar si no contaba con el permiso de las autoridades. En 1582, con la invitación y el permiso de Chen Rui, entonces gobernador de Cantón, viajó a *Zhaoqing* con Ricci y Francesco para establecerse en esa ciudad. Entre 1585 y 1587 realizó varias excursiones al interior del país con el objetivo de llevar la evangelización al interior de China, lo que resultó un fracaso y en 1588 abandonó China. Ruggieri escribió y tradujo varias obras. En China escribió el *Dicionário português-chinês*, el primero en su tipo entre ambos idiomas. En chino escribió *Tianzhu Shengjiao Shilu* (Verdadero tratado del Señor del Cielo adorado en Occidente)<sup>24</sup> con la asistencia de algunos feligreses chinos (Jiménez, 2002: 214-215). Al regresar a Europa tradujo al latín el *Gran Estudio*<sup>25</sup>, así mismo un mapa chino con explicaciones suyas,

---

<sup>23</sup>. Entre agosto y septiembre de 1521, en la isla de Tunmen se produjo la Batalla de Tunmen entre la flota imperial de la dinastía Ming, comandada por Wang Hong y la flota del Imperio Portugués, comandada por Simão de Andrade. Venció la flota china (Morais, 2015).

<sup>24</sup>. El único manuscrito de esta obra se conserva en la Biblioteca Nacional Central de Roma.

<sup>25</sup>. El *Gran Estudio* es uno de los *Cuatro Libros* del confucianismo, otros tres son *Doctrina de la medianía*, *Analectas de Confucio* y *Mencio*.

titulado *Atlante della Cina di Michele Ruggieri*. La hazaña de establecer la Compañía de Jesús en China convirtió a Ruggieri en una figura insustituible que marcó la historia de los intercambios culturales entre Occidente y China. Sus éxitos lograron la simpatía y el permiso de las autoridades chinas de Cantón. Fue una exitosa estrategia de adaptación cultural en la zona de Cantón, mientras que en el interior, la complejidad de la sociedad dificultó su acción.

### **Matteo Ricci (1552-1610)<sup>26</sup>**

Después del regreso de Michele Ruggieri a Europa, Ricci se estableció como su sucesor y como la figura jesuita central del proceso evangelizador en China. Ricci fue un personaje clave creando un paradigma ingenioso que sirvió para promover intercambios culturales entre Occidente y China durante más de dos siglos. En 1577, partió hacia Oriente para llevar a cabo misiones asignadas por la Compañía. En 1582, recomendado por Ruggieri, llegó a Macao, donde se interesó por la cultura china. Estudió chino mandarín y cantonés, incluso se vestía como los letrados chinos. En 1583 viajó a *Zhaoqing* para reunirse con Ruggieri, y en 1585 podía comunicarse con los chinos sin la necesidad de intérpretes. Ricci optó por una estrategia de adaptación cultural compartiendo información y a la vez asimilando otras tantas obras chinas. Llegó a presentarse como *Xiseng* (budista occidental) en lugar de misionero católico. Ricci nunca expresó su motivo evangelizador y se ganó la simpatía de las autoridades de varias regiones, éxito que finalmente lo motivó a ir a Pekín. En 1601, en la corte del emperador Shenzong, Ricci le presentó al Emperador un reloj, una Biblia, un piano y un mapamundi. Esos regalos, sumados a su actitud humilde y su sobresaliente elocuencia, le ayudaron a ganar la confianza y simpatía del Emperador, y obtuvo el permiso para vivir en la capital. Ricci, el *Xi Ru* (confucianista occidental), no fue un misionero severo y ortodoxo, sino un europeo erudito abierto a las influencias chinas de todo tipo. Esta acomodación cultural le produjo simpatías entre la clase intelectual, y atrajo al mismo tiempo a una gran cantidad de feligreses chinos. Se crearon algunos descontentos y discordias y entre las órdenes religiosas por su excesiva “chinización”.

## **2.3.5 La llegada de los dominicos a China**

### **2.3.5.1 La llegada a Manila**

En 1571 los españoles comenzaron la construcción de la actual ciudad de Manila en Filipinas. Esta región ya mantenía relaciones comerciales frecuentes con el imperio Ming, de ahí el interés español en poner pie en esa zona. En 1587 arribaron a Filipinas los primeros 15 misioneros dominicos

---

<sup>26</sup>. Véase el retrato de Matteo Ricci con vestido de letrado confucionista en el anexo 7.

dirigidos por el padre Juan de Castro en el galeón de Manila<sup>27</sup>. Se establecieron en la provincia de Santo Rosario, centro de evangelización dominica en Asia (Diego, 1640). También existía en Manila una colonia china en un barrio llamado Parián, pero ninguna organización que predicara la fe. En Manila, los padres dominicos españoles comenzaron a estudiar el chino y hasta publicaron un manual de catecismo escrito en chino (Alberto Santamaría, 1966). En Filipinas, Cobo se relacionó con chinos cultos como confirma en su libro *Apología de la Verdadera Religión*. Allí pudo apreciar los conocimientos científicos europeos, y los discursos y perspectivas para la predicación de la fe a los chinos, mezclándolos con las culturas y la filosofía tradicional china, confucianismo incluido. Esta apertura y flexibilidad de los jesuitas para utilizar la filosofía china a fin de evangelizar fue completamente rechazada por los dominicos. De la obra de Cobo se deduce que en Filipinas, vivían por aquel entonces un número de chinos educados y cultos que podían interactuar en el ámbito cultural y filosófico con los misioneros españoles. La estrategia de estudiar el chino para la evangelización tuvo un resultado asombroso y exitoso. Por ello la evangelización dominica, convertida en una prioridad, consiguió despertar cierto interés entre los habitantes chinos en Filipinas y a la vez los misioneros pudieron practicar el idioma chino con sus feligreses chinos. La experiencia acumulada en sus relaciones con chinos le permitió tener un conocimiento previo en el momento de entrar en China unos años después. Los resultados fueron sorprendentes ya que en pocos años construyeron dos iglesias y un hospital en Parián, en el cual muchos chinos se convirtieron al cristianismo por el trato dispensado por los dominicos.

De este modo, antes de desembarcar en la China, los padres dominicos ya habían acumulado décadas de experiencia de labor evangélica con chinos. A su parecer, estos eran suficientemente capaces para comprender las doctrinas cristianas, aunque fue imprescindible enseñarles a distinguir y separar la fe de algunas tradiciones chinas, varias de las cuales fueron consideradas, por los dominicos, una grave amenaza. A la luz de los documentos y libros de Filipinas relativos a la evangelización, puede afirmarse que una buena parte de los cristianos chinos abandonaron los ritos confucianos y el culto a sus antepasados.

### **2.3.5.2 La llegada de los dominicos a Formosa**

La intención de entrar en China para los dominicos no fue nada fácil. Hacerlo por Macao, concesión portuguesa, en medio de competencias y conflictos comerciales y religiosos entre España y Portugal, fue una misión prácticamente imposible para los españoles que quisieran entrar en China. Durante décadas los misioneros dominicos españoles en las Filipinas tuvieron fructíferos éxitos a la

---

<sup>27</sup>. Véase el galeón de Manila en el anexo 8.

hora de evangelizar a los chinos de Manila y notaron que Fujian era un lugar ideal para entrar en China, dado que la gran mayoría de los chinos en las Filipinas provenían de aquella provincia. Antes de establecerse en Formosa, en 1626, los dominicos españoles ya habían intentado por lo menos siete veces hacerlo en China:

Tabla 25. Intentos de entrar en China de los misioneros dominicos antes de 1626

año	nombre	desembarco
1587	Antonio de Arcediano Alonso Delgado Bartolomé López	Macao
1590	Juan de Castro Miguel de Benavides	Fujian
1593	Luis Gandullo Juan de Castro	Fujian
1604	Luis Gandullo	Fujian
1612	Tomás Mayor Bartolomé Martínez	Macao
1818	Juan de Santo Domingo Juan Bautista Cano Diego de Rivabellosa	Nagasaki Japón
1619	Bartolomé Martínez	Macao

Ninguno de los intentos arriba mencionados fue exitoso. La ruta Manila-Fujian era inaccesible, la acción de los portugueses en el sur de China, sobre todo Macao, creaba una infranqueable barrera para los misioneros españoles. Religiosos, pero también comerciantes españoles buscaron una ruta directa desde Manila sin pasar por Macao, aunque las iniciativas fueron siempre obstaculizadas. Estas cuestiones se sucedieron durante la crisis del imperio Ming de fines del siglo XVI. Todos los extranjeros, sobre todo occidentales, fueron vistos con sospechas. Los Padres dominicos no fueron la excepción. En 1619 el dominico español Bartolomé Martínez viajó entre Macao y Filipinas, aunque terminó recalando en una isla inexplorada: Formosa. Allí realizó investigaciones geográficas y cartográficas. De vuelta a Manila, Martínez reportó este descubrimiento al virrey de Filipinas, Fernando de Silva, a quien persuadió para organizar una exploración (Álvarez, 1930: 35-36). Sobre esta isla coincidieron los

intereses de colonizadores y evangelizadores coincidieron y en febrero de 1626 de Silva envió una flota de 14 barcos dirigida por Antonio Carreno Verdes. Con ellos viajaron cinco dominicos españoles, incluyendo a Martínez, para establecer en Formosa dos centros religiosos: uno en Jilong y otro en Danshui (González, 1962: 47). De ello resultaron dos hechos positivos: la evangelización y la apertura de la ruta Manila-Formosa-Fujian que abrió el camino de los dominicos en China.

### **2.3.5.3 La llegada de los dominicos a la China continental**

Con la apertura de los dos centros religiosos en Formosa, la distancia entre China continental y las colonias españolas disminuyó abriendo a los dominicos una nueva vía para entrar en China sin pasar por Macao.

#### **Ángel Cocchi**

En 1631, cuatro años después de la ocupación de Formosa, el virrey de Filipinas Juan Nino de Tavora envió un juego de cubiertos de plata al comandante español en Formosa para que los remitiera con una delegación a Fujian. El propósito fue establecer relaciones comerciales con el imperio Ming y como los padres dominicos poseían experiencia evangelizadora en Filipinas y Formosa, y además conocían las costumbres y el idioma chino, fueron incluidos en esta empresa. A fines de ese año, doce dominicos encabezados por el responsable de la iglesia dominica en Formosa, Ángel Cocchi, partieron hacia Fujian. Cinco de ellos fueron asesinados por marineros chinos. Cocchi se salvó y fue transportado a Fuzhou, condado donde se encontraba el jefe de Fujian. Dado que había perdido los documentos y el regalo, las autoridades locales no aceptaron su petición para establecer una relación comercial. En parte ello ocurrió por la desconfianza que reinaba en ese entonces hacia los europeos, producto de las incursiones de piratas holandeses en las costas de Fujian y por las noticias sobre las matanzas de chinos a mano de españoles en las Filipinas. Cocchi fue deportado a Formosa, aunque engañó a las autoridades y se escondió en Fuzhou donde estableció contacto con un cristiano chino llamado Lucas Lao, quien lo acogió en su morada. Cocchi temía ser delatado por los jesuitas. Este dominico fue el primero en adentrarse en China continental.

Entre 1630 y 1640 fue un período importante para la entrada de los dominicos en China, sacudida por las continuas guerras en Manchuria y la piratería holandesa que tenían en jaque a la economía nacional. Una destacable cantidad de miembros de las élites buscaron en el cristianismo alivio espiritual. Deben recordarse los encomiables esfuerzos realizados por los jesuitas que, antes de la llegada de Cocchi, ya llevaban años predicando la fe en Fujian con buenos resultados. Cocchi pudo atraer una cantidad considerable de chinos al cristianismo y en Fu'an construyó la primera iglesia

dominica de China (González, 1962: 61)<sup>28</sup>. Para sostener la labor de evangelización de Cocchi, la iglesia dominica filipina envió a Juan Bautista de Morales a Fu´an como asistente de Cocchi. Desde la orden franciscana, que también deseaba entrar en China, encomendaron a Antonio Caballero de Santa María y a Francisco de la Madre de Dios como acompañantes de Morales. En abril de 1633 llegaron a Fu´an por la ruta Manila-Formosa-Fujian demostrando, en muy poco tiempo, ser un gran sostén para Cocchi (ídem: 61-63). En noviembre Cocchi falleció en Fu´an dejando, luego de un año y cuatro meses en China, una iglesia dominica y más de un centenar de chinos bautizados.

### **Juan Bautista de Morales**

Morales llegó a Manila desde España en 1622 con la misión de predicar la fe entre los chinos porque conocía sus costumbres, sus creencias y contaba con experiencia de predicación entre estos (ídem: 63-64). Tras la muerte de Cocchi, Morales asumió el mando para llevar a cabo la evangelización en Fujian, y posteriormente su ámbito de influencia se extendió hacia otros pueblos y áreas fuera de Fu´an. Gracias a Cocchi y Morales los dominicos se establecieron, junto a los ya instalados jesuitas, en China. La apertura de la ruta México-Manila-Formosa-Fujian, si bien exacerbó el conflicto entre España y Portugal, dotó a la Iglesia católica de representación en China de tres órdenes religiosas. Un posterior conflicto que ello trajo aparejado fue la llamada Disputa de Ritos que giró en torno a las estrategias de evangelización frente a las tradiciones chinas.

## **2.4 Análisis de las traducciones misioneras en China entre los siglos XVI y XVIII**

### **2.4.1 Principales características de las traducciones misioneras (XVI-XVIII)**

#### **2.4.1.1 Temas de traducción**

Las traducciones misioneras de los siglos XVI y XVIII en China se caracterizaron por la gran cantidad de temas tratados tanto por los religiosos como por los científicos europeos, así como los relacionados con las obras clásicas chinas. Las traducciones se realizaron desde los idiomas europeos al chino y viceversa, a diferencia de lo ocurrido en América, donde generalmente las traducciones partieron de los idiomas europeos a los indígenas. De acuerdo a las estadísticas de Aloys Pfister (Pfister, 1932), los misioneros europeos que llegaron a China entre 1552 y 1773 llevaron a cabo más de 300 traducciones, divididas casi perfectamente en temas religiosos y científicos. Basta mencionar cuatro de los traductores misioneros más prolíficos del período: Ricci, Schall von Bell, fray Giacomo Rho y fray

---

<sup>28</sup>. Véase la Catedral de Santo Tomás de Fuzhou en el anexo 9.

Ferdinand Verbiest quienes en conjunto tradujeron 75 obras que versaron sobre: doctrinas cristianas, astronomía, matemáticas, física, ingeniería armamentística, medicina, biología, cartografía, lingüística y literatura, etc. En lo referido a las traducciones del chino hacia idiomas occidentales, la mayoría se basaron en los libros clásicos del confucianismo. Ricci tradujo los *Cuatro Libros* de Confucio en 1592 al latín bajo el nombre *Tetrabiblon sinense de moribus*<sup>29</sup> (Camus, 2007: 7). Por ello y por muchas otras traducciones, Ricci fue conocido como 泰西儒士 *Taixi Rushi* (Confucianista de Occidente) (Zhuo, 2013: 16). Cobo, otro gran traductor misionero, tradujo *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) al castellano bajo el título de *Beng Sim Po Cam* en 1592. Esta obra fue considerada el primer libro chino traducido en lenguas occidentales. Su contribución, como la de Ricci, fue de suma importancia para los intercambios culturales entre China y Occidente. Vale asimismo mencionar a los jesuitas Ignatius da Costa, portugués, y Prospero Intorcetta, italiano, quienes tradujeron en 1662 partes de *大学* *Da Xue* (Gran estudio) y *Las Analectas de Confucio* al latín bajo el título *Sapientia Sinica* (Meynard, 2015: 10, 11, 31). El jesuita belga François Noel, realizó la traducción al latín de la versión completa de los *Cuatro Libros del Confucio* publicándolo en 1711 bajo el título *Sinensis Imperii Libri Classici Sex* (Granado, 2010: 175). El jesuita de origen australiano, Jean Grueber, tradujo al italiano *La Doctrina de la medianía*, y el dominico Fernández de Navarrete tradujo las *Analectas de Confucio* y *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) colocándolas en la obra *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía china* de 1667. En general, los misioneros aspiraron a encontrar similitudes entre la filosofía tradicional china y las doctrinas cristianas, como medio para facilitar la evangelización entre los letrados confucianistas chinos.

En las traducciones del chino a idiomas europeos, existió una pequeña porción de libros científicos de diversos temas (medicina tradicional, minería, fabricación de porcelana, artesanía de seda, etc.). Con el surgimiento de la *chinoiserie*<sup>30</sup> en Europa, muchos libros referidos a la historia y la geografía de China fueron traducidos a idiomas occidentales. Entre ellos se destacan *Mémoires concernant l'histoire, les sciences les arts, les moeurs, les usages, etc., des Chinois: par les missionnaires de Pékin*, del jesuita francés Pierre-Martial Cibot (1727-1780) transformándose en una de las fuentes más importantes para conocer China. ya que abarcaron múltiples campos (medicina, agricultura, artesanía, astronomía, física, etc.) (García et al., 2010: 46; Gutiérrez, 2016: 202; Pan, 2016: 87-126). El jesuita polaco Michal Boym (1612-1659) tradujo varios libros chinos sobre botánica, zoología, geografía china y medicina tradicional destacándose *Flora Sinensis, Specimen medicinae*

---

<sup>29</sup> El manuscrito se conserva en los archivos de la Compañía de Jesús en Roma.

<sup>30</sup> Chinería en español. Se refiere a un estilo artístico europeo que recoge la influencia china y se caracteriza por el uso de diseños chinos, la asimetría, los caprichosos cambios de tamaño, el uso de materiales lacados y la abundante decoración. La *chinoiserie* entró en Europa aproximadamente en el último cuarto del siglo XVII y su auge se produjo a mediados del siglo XVIII cuando fue asimilada por el estilo rococó.

*Sinicae y Clavis medica ad Chinarum doctrinam de pulsibus* (Lee-Lee y Trujillo-González, 2016: 209). En lo referente a la literatura las traducciones no fueron demasiadas. Resaltó *L'Orphelin de la famille Zhao* del jesuita francés Joseph Henri Marie de Prémare (1666-1736), que despertó un gran interés por la cultura china en Europa (Lundbaek, 1991).

#### 2.4.1.2 Procedimientos de traducción

Las traducciones misioneras realizadas en China durante entre los siglos XVI y XVIII se caracterizaron por una amplia diversificación, desde la traducción independiente, la colaborativa, la retraducción de versiones anteriores y la anotada.

En la traducción hacia el chino prevaleció la colaborativa. La forma habitual se basó en la interpretación oral del misionero y la posterior transcripción de un letrado chino. Ricci colaboró con el científico chino XU Guangqi en la traducción de *Elementos de Euclides* bajo el título chino *几何原本 Ji He Yuan Ben* y *测量法义 Celiang Fayi*, en donde fueron comparados los métodos de medición entre Occidente y China. También tradujo junto con el científico chino LI Zhizao los conocimientos de la circunferencia llamado *圆容较义 Yuanrong Jiaoyi* (Hsia, 2007: 41; Engelfriet y Man-Keung, 2001: 280, 284). En el campo de la astronomía, el jesuita italiano Sabatino de Ursis (1575-1620) tradujo junto con XU Guangqi libros sobre el uso de los instrumentos astronómicos como *简平仪说 Jian Ping Yi Shuo*. Los jesuitas de Ursis, Schall von Bell, Rho y de Pantoja trabajaron junto a XU Guangqi, LI Zhizao y LI Tianjin en la traducción del *Calendario del Emperador Chongzhen* (Udías, 1994: 465-468; Lee, Kim, y Mihn, 2015: 74), que sirvió durante siglos para interpretar el calendario oficial chino. En ingeniería hidráulica, de Ursis tradujo junto a XU Guangqi el *泰西水法 Taixi Shuifa* (“Métodos hidráulicos del Oeste”) (José, 2002: 29; Hall y Ramelli, 1970: 395). En la física y la mecánica, el jesuita alemán Johann Schreck (1576-1630) colaboró con WANG Zheng (1571-1644) en la traducción y elaboración de una enciclopedia de conocimientos occidentales de mecánica publicándola con el título *奇器图说 Qiqi Tushuo* (en inglés: *Diagrams and explanations of the wonderful machines of the Far West*) (Baigrie, 1996: 23; Needham, 1974: 214-216).

En los libros chinos traducidos a idiomas occidentales, destacaron como procedimientos de traducción: el independiente, la retraducción de versiones anteriores y la traducción adaptativa. Entre los siglos XVI y XVIII, como en Europa los conocimientos sobre China eran básicos, muchos misioneros utilizaron la retraducción y la traducción anotada para transmitir en Occidente informaciones del “Imperio celeste”. Fue el caso del agustino español González de Mendoza (1540-1617), quien solo pudo llegar a Filipinas, pero que igualmente publicó en 1585 *Historia de las cosas más notables, ritos*



y costumbres del gran reino de la China (1585)<sup>31</sup>, basado en datos e informaciones que escuchó durante su estancia en Filipinas (Hsu, 2010). Fernández de Navarrete, en su obra *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*, realizó una introducción general de la situación económica, política, cultural, filosófica, social e histórica de China. El autor se apoyó en retraducciones de múltiples fuentes y además añadió numerosas notas como en las *Analectas del Confucio* y *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”). Un jesuita, bajo el pseudónimo de Lombardo, escribió *Nouveau avis du Royaume de la Chine, du Japon et de l'Etat du Roi de Mogor* (1602). El jesuita portugués Alvaro Semedo (1585-1658) publicó *Relação Da Grande Monarquia Da China* (1655) y el jesuita francés Louis Lecomte (1665-1728), *Nouveaux Mémoires sur l'état présent de la Chine* (1697), mientras que el jesuita italiano Martino Martini (1614-1661) realizó *De Bello Tartarica Historia* (1654), *Novus Atlas Sinensis*<sup>32</sup> (1653), *Sinicæ Historiæ, Decas Primera* (1658) y el jesuita alemán Athanasius Kircher (1601-1680) creó *China Illustrata* (1667), de gran valor histórico ya que fue el primer libro europeo impreso con la inclusión de caracteres chinos (Szczeniak, 1952). Algunas retraducciones y traducciones adaptadas hechas por los misioneros entre los siglos XVI y XVIII parecieran no cumplir con criterios actuales de las traducción debido a la falta de conocimiento de los textos originales o por ser adaptaciones alejadas del texto original. Ello fue producto de la imposibilidad de traducir directamente de libros chinos recurriendo a otras fuentes. Bueno García (2015: 229) señaló que aunque Fernández de Navarrete no fue generalmente considerado un traductor, porque su obra mayor *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* parecería más un tratado que una traducción, debe tenerse en cuenta su gran aportación cultural como de interés traductológico. Lo mismo podría decirse de la obra de González de Mendoza, *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* (1585).

### 2.4.1.3 La elección de textos originales

A diferencia de los traductores profesionales de la actualidad, que suelen llevar a cabo traducciones por encargos de terceras partes a cambio de recompensa económica, por ejemplo, editoriales, agencias de traducción, periódicos, etc., los traductores monacales acceden al campo de traducción por variadas vías excepto encargos lucrativos. Si analizamos las traducciones misioneras en China, podemos observar que en muchas ocasiones, los traductores toman sus propias iniciativas

---

<sup>31</sup>. Véase el libro digitalizado en el siguiente enlace: <http://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k75292n>

<sup>32</sup>. Contiene 17 mapas y 171 páginas con explicaciones. En su época fue la fuente más fiable y completa para los estudios geográficos de China. Véase el siguiente enlace para más información: [https://en.wikisource.org/wiki/Catholic\\_Encyclopedia\\_\(1913\)/Martino\\_Martini](https://en.wikisource.org/wiki/Catholic_Encyclopedia_(1913)/Martino_Martini)

y decisiones en la elección de textos originales, una de las causas podría ser la remota distancia entre los misioneros y las ordenes a que pertenecen.

Tomamos aquí como ejemplo la traducción de *Elementos de Euclides* por Matteo Ricci y XU Guangqi. Matteo Ricci, al terminar la traducción de los primeros seis capítulos del libro, dejó de seguir adelante porque creía que ya eran suficientes y quería centrarse en los asuntos religiosos (Cervera, 2011). Joseph Henri Marie de Prémare (1666-1736), por su parte, decidió traducir al francés *L'Orphelin de la famille Zhao* porque creía que así podría hacer a los europeos conocer los conceptos morales y el avanzado nivel de civilización de China. cabe mencionar también a Juan Cobo, cuya traducción de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (Claro corazón y rico espejo) contenía, entre otros, el objetivo de facilitar a los misioneros venideros en el aprendizaje de la lengua china.

En efecto, bajo la mayoría de las circunstancias, en las traducciones misioneras en China durante el siglo XVI y XVIII los misioneros no traducían por encargos de superiores ni para fines lucrativos, sino tomaban sus propias iniciativas y decisiones en la elección de libros originales. Sin embargo, eso en ningún sentido quiere decir que los religiosos traducían por pura pasión o capricho, en contrario, sus elecciones de libros originales se toman tras cuidadosas deliberaciones, partiendo de sus necesidades reales, por ejemplo, evangelización, mediación cultural, aprendizaje de idioma, etc. Esta amplia libertad, por un lado, permitió y, de cierto modo, estimuló el florecimiento de las traducciones misioneras en China; por otro lado, causó un desequilibrio de temas, la mayoría de las traducciones de lenguas occidentales al chino se centran en las ciencias occidentales, por ende, la traducción misionera durante el siglo XVI y XVIII también se conoce como el primer apogeo de traducción científica en la historia traductológica de China.

#### **2.4.1.4 Estrategias de traducción**

El período comprendido entre los siglos XVI y XVIII fue de esplendor para las traducciones misioneras en China por la cantidad y calidad de los trabajos realizados. La mayoría de los estudios sobre este campo enfocaron más bien el estudio de la biografía de los traductores misioneros que sus procedimientos y técnicas. Existen otros pocos estudios que desarrollaron las estrategias de traducción ocultas en los procedimientos y las técnicas. Como recordó Hurtado (2001: 276), la estrategia de traducción consiste en la utilización de procedimientos utilizados por el traductor para resolver problemas específicos. La escasa información de la estrategia de traducción de los misioneros en China revela dos hechos: primero, estuvo en segundo plano comparada con la misión evangelizadora y sirvió a intereses religiosos; segundo, las traducciones se realizaron a partir de las necesidades de los misioneros sin regulación institucional.

En estos siglos la adaptación cultural fue la estrategia más relevante para los traductores misioneros ya que obedeció al modo de evangelización propuesto por los jesuitas que siguieron e imitaron las costumbres culturales y los protocolos religiosos chinos. Los traductores jesuitas asimilaron las costumbres expresivas de los intelectuales chinos, en ocasiones dotando de nuevos significados palabras chinas como 上帝 *Shang Di*, cuya traducción es “emperador supremo” y que en el sistema religioso tradicional chino refería a la deidad moral confucianista. Los jesuitas utilizaron esta palabra para referirse al Dios cristiano. Otro ejemplo, podría ser la palabra 北极 *Bei Ji*, que significa literalmente el “extremo norte del mundo” según la concepción geográfica tradicional de un mundo plano de ese entonces. Para los jesuitas fue la referencia al Polo Norte en su concepción del mundo tal como se conoce en la actualidad. Esta estrategia de traducción fue una mezcla de domesticación y extranjerización debido a la adaptación cultural. Los religiosos utilizaron palabras existentes en chino para traducir términos occidentales. Los letrados chinos vivieron la adaptación cultural como una renovación de su sistema de conocimiento que suponía alteraciones en su cosmogonía, sus ciencias, su cultura y su religión.

#### **2.4.2 Factores que influyeron en las traducciones misioneras en China entre los siglos XVI y XVIII**

Desde el siglo XVI al XVIII, China, en comparación con Europa, gozaba de una posición más avanzada en sectores como la agricultura, el comercio, la artesanía y la infraestructura. La tercera parte de la humanidad era china y muchos de sus productos (té, seda, tela y porcelana) eran codiciados en el extranjero produciendo un creciente interés en Europa. Interés que aumentó gracias a que muchos misioneros occidentales realizaron traducciones de libros clásicos de filosofía y cultura. El desarrollo de la economía capitalista y el incentivo del comercio estimularon la investigación científica, cambiando algunas concepciones arraigadas desde siglos. Una de estas renovaciones fue la teoría heliocéntrica de Nicolás Copérnico; además de las enormes contribuciones de Galileo Galilei en el campo astronómico y de Isaac Newton en diversas ramas de la ciencia, algunos de ellas descritas en su libro *Principia*<sup>33</sup>. Muchos misioneros llegados al Extremo Oriente tradujeron decenas de obras científicas al chino (aunque sus fines últimos fueron religiosos), influenciando a intelectuales chinos y hasta al emperador, quien favoreció y garantizó misiones de evangelización. Las numerosas traducciones adaptativas pretendieron transmitir la fe cristiana disimulada en temas científicos a pesar de que el nivel lingüístico de la mayoría de los jesuitas les imposibilitaba realizar traducciones de manera independiente, obstaculizando la autotraducción de sus propias obras al chino. Cabe

---

<sup>33</sup>. Abreviatura de los *Philosophiæ naturalis principia mathematica*.

considerar que en ocasiones específicas, las órdenes religiosas encargaban a los religiosos que llegaban a China la transmisión de información sobre el país a sus superiores.

## 2.5 Influencias de las traducciones misioneras en China entre los siglos XVI y XVIII. Las culturas y las sociedades china y europea

### 2.5.1 Influencias en la cultura y sociedad china

El intercambio cultural entre Occidente y China, desde la llegada de los primeros misioneros en 1583 hasta su expulsión en 1805, fue sumamente importante para las traducciones misioneras, constituyendo una segunda cumbre en la historia china<sup>34</sup>. Las influencias monacales en la cultura china se manifestaron en los campos de la astronomía, la geografía, ciertas tecnologías, estudios metafísicos o del idioma chino. Según Pfister (Pfister, 1932), entre 1552 y 1773 los jesuitas tradujeron más de 300 libros al chino. La mitad de estos libros fueron científicos y de ellos 94 trataron sobre astronomía. Ricci, por ejemplo, tradujo 27 libros de los cuales solo cuatro fueron sobre temas religiosos.

Si bien los misioneros no llevaron los conocimientos científicos más avanzados a China, cientos de traducciones aportaron una importante cantidad de información a los intelectuales chinos para que conocieran el mundo. Emperadores como Wan Li, Shun Zhi y Kang Xi, mostraron un gran interés y admiración hacia los jesuitas, algunos de los cuales poseían grandes conocimientos astronómicos. Comparado con el calendario lunar tradicional chino, el calendario occidental era más exacto. Los chinos, convencidos de su exactitud, en 1644 comenzaron a utilizarlo durante más de 300 años. Hasta 1775 el cargo de ministro de Astronomía<sup>35</sup> en China fue asumido, casi sin interrupción, por misioneros occidentales. Los estudios geográficos se vieron influenciados por la actividad misionera. Fueron doce las obras que trataron sobre geografía y cartografía, entre ellas el *Gran mapa de los mil países*<sup>36</sup> (1602) de Ricci y el *萬國全圖 Wanguo Quantu* (“Mapa completo de todos los países”), publicado por fray Giulio Aleni. La importancia de la cartografía para los chinos de esa época fue vital ya que muchos suponían,

---

<sup>34</sup>. Si se revisan las actividades traductoras en China desde el punto de vista histórico, podemos observar tres periodos cumbre: las traducciones de las sagradas escrituras budistas desde los siglos I al XI; las traducciones realizadas por misioneros occidentales entre los siglos XI y XVIII; la traducción de conocimientos occidentales durante la primera mitad del siglo XX, promovido por el Movimiento del Cuatro de Mayo (Snell-Hornby, 1988).

<sup>35</sup>. Qin Tian Jian, consiste en el cargo oficial que realiza pronósticos astronómicos y la elaboración de un calendario. Durante la dinastía Qing, entre los ministros misioneros, destacaron Johann Adam Schall von Bell, Ferdinand Verbiest, Philippus Maria Grimaldi, Sancho Pereira y Antoine Thomas.

<sup>36</sup>. El título chino de este mapa es *Kunyu Wanguo Quantu*; en caracteres chinos: 《坤輿萬國全圖》

y creyeron entre siglos, que vivían en el centro del mundo. China, *Zhong Guo* (中国), significa “el país que se sitúa en el centro del mundo”<sup>37</sup>.

Los mapas europeos ayudaron a modificar la errónea concepción de los chinos que se consideraban el centro del mundo, a pesar de que el mapa de Ricci colocó a China en el centro para evitar conflictos con las élites chinas y como método de adaptación cultural (Li, 2002: 60). Las traducciones de los misioneros en diversos ámbitos científicos<sup>38</sup> tuvieron un significativo impacto en la actitud de los chinos sobre las tecnologías. Debe destacarse que solamente a través del estudio de las doctrinas de Confucio se podía aspirar a un puesto público. Un refrán chino dice: “todas las cosas son mediocres excepto leer libros clásicos”<sup>39</sup>. Schall von Bell tradujo, por mandato del emperador Chong Zhen, libros sobre tecnología armamentística al chino e incluso supervisó, durante la década de 1640, la fabricación de cañones para ser utilizados durante las guerras contra los manchúes.

La lengua china experimentó influencias de las traducciones misioneras, como se desprende del vocabulario del chino mandarín. Fue común que el misionero interpretara el contenido del libro original al chino y un letrado chino lo escribiera en chino. En algunas ocasiones, al no haber un término equivalente, el letrado debía crear nuevas palabras en chino: *Di Zhong Hai* (Mar Mediterráneo); *Ya Xi Ya* (Asia); *Ou Luo Ba* (Europa). En otras ocasiones se buscaban palabras existentes en chino y se les concedía nuevos significados: *Bei Ji* (Polo Norte); *Shang Di* (Dios); *Chi Dao* (ecuador), etc. En la actualidad muchas palabras en chino provenientes de las traducciones misioneras se encuentran en uso, enriqueciendo variados campos como: las matemáticas, la geometría, la geografía, la astronomía y la cartografía.

Para los misioneros el estudio del chino fue una actividad diaria y necesaria. Inicialmente traducían y editaban diccionarios chinos para facilitar su aprendizaje; posteriormente buscaron latinizar al chino, el antecedente del actual pinyin. Entre los diccionarios existieron dos variedades, el del dialecto de Fujian-castellano y el de chino mandarín-castellano. Del primer tipo se encuentra el *卡 斯蒂利亚语词典 Ka Si Di Li Ya Yu Ci Hui* (“Diccionario de la lengua castellana”), un diccionario del dialecto de Fujian con explicaciones en castellano del Padre Domingo de Nieba. En el mismo no hay caracteres chinos sino 300 sílabas del dialecto de Fujian. Fray Francisco Díaz elaboró el *Vocabulario de Letra China con la Explicación Castellana Hecho con Gran Propiedad y Abundancia de Palabras* (1640). De acuerdo con Cordier (Cordier, 1881: 1634) esta obra, en comparación con el diccionario de

---

<sup>37</sup>. A pesar de que en el siglo XV las flotas chinas, dirigidas por Zhen He, realizaron siete expediciones que llegaron a la costa africana, sin tener una cabal y completa concepción del mundo.

<sup>38</sup>. Conocimientos astronómicos, matemáticos, físicos, químicos, médicos, farmacéuticos, de ingeniería, armamentísticos e hidráulicos entre otros.

<sup>39</sup>. Este refrán en chino es “*万般皆下品惟有读书高 Wan ban jie xia pin, wei you du shu gao*”.

Nieba, presenta dos diferencias: es un diccionario chino mandarín-castellano y que cuenta con más de 7000 caracteres chinos con su correspondiente definición en castellano y clasificados alfabéticamente en su forma latinizada. Merece atención el *西儒耳目資* *Xi Ru Er Mu Zi* (“Diccionario para eruditos occidentales”) de 1626<sup>40</sup>. Se trata de un diccionario editado por el jesuita francés Nicolas Trigault (1577-1629) junto con el confucianista Wang Zheng. A mediados del siglo XX, este diccionario sirvió como una importante referencia académica para la elaboración del Pinyin. Las traducciones misioneras también establecieron la base del estudio de la gramática china. La obra *Arte de la Lengua china* de Cobo fue la primera obra en su género aunque posteriormente se perdió, al igual que otras del mismo tipo. Entre las que sí se conservan sobre la gramática china, la más relevante es el *Arte de la lengua mandarina* (1682), del Padre Francisco Varo. Fue la primera obra sobre gramática del chino mandarín, y la más fiable para comprender la gramática del chino del siglo XVII, puesto que las obras anteriores se referían al dialecto de Fujian.

En resumen, las traducciones misioneras en China entre los siglos XVI y XVIII influyeron decisivamente en muchas ciencias. Nuevamente se subraya que el objetivo evangelizador fue la principal razón de actuar de los misioneros, aunque paradójicamente tuvo menos éxito que el desarrollo científico. Este “boom” de conocimientos, incluidas las nuevas ciencias; tecnologías y métodos del aprendizaje de idiomas, ampliaron la visión de los chinos y favorecieron los intercambios culturales entre Occidente y China.

### **2.5.2 Influencias para la cultura y la sociedad occidental**

Las traducciones de la cultura y filosofía china hacia idiomas occidentales tuvieron dos motivaciones principales: el interés y la libertad de los misioneros; y las misiones encargadas por las órdenes o el mismo rey. En ocasiones los misioneros debían escribir reportes, cartas o informes a las órdenes o a la corte para transmitir la información de ultramar. La traducción de libros nativos sirvió como una manera eficiente para satisfacer dichas necesidades. Cabe mencionar que las traducciones a idiomas occidentales tuvieron preferencia por temas culturales y filosóficos chinos, influenciando a la sociedad occidental en modo diverso a las traducciones al chino. De hecho, destacaron los estudios sinológicos, la Ilustración y la llamada *chinoiserie*.

Las traducciones misioneras establecieron la base de la sinología contemporánea. Antes del siglo XVI, por las dificultades de navegación hacia China, los europeos no podían tener un contacto directo con este país y por ello debían basarse en los antiguos relatos -exagerados en ocasiones- de fray Odorico da Pordenone (1286-1331) y de Marco Polo (1254-1324). China fue considerada un

---

<sup>40</sup>. Véase el siguiente enlace para más información: [https://commons.wikimedia.org/wiki/File:西儒耳目資\(一\).pdf](https://commons.wikimedia.org/wiki/File:西儒耳目資(一).pdf)

poderoso y rico país llamado “Cathay” (張至善, 1993: 178). Desde la llegada de los primeros misioneros en 1583 el panorama cultural y filosófico chino se fue transmitiendo periódicamente a través de cartas, informes o traducciones de obras chinas. Ricci al llegar a Pekín, la capital del Imperio, reconoció a la “Cathay” de las leyendas. Entre las importantes obras que refieren a la cultura china, se mencionan: *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* (1676) de Fernández de Navarrete; el *Mapamundi (Zhong Hua Di Tu Ji)* de Ruggieri; o la *Notitia Linguae Sinicae* (1830) de Joseph Henri de Prémare. Con los años, la visión de los europeos sobre China se fue completando y así se mejoró su imagen exterior. Debe recordarse que en ese período se desarrolló la Disputa de los Ritos, en la cual Roma prohibió las costumbres de rendir culto a antepasados y Confucio de los feligreses chinos por considerarlas una blasfemia para la fe cristiana. El emperador ordenó prohibiciones contra el cristianismo y se decidió a expulsar a los misioneros del país. Este conflicto no hizo más que acrecentar el interés en Europa por la cultura china.

Las traducciones misioneras dejaron una huella en la Ilustración europea, ya que sus representantes se interesaron mucho más por la historia, el pensamiento, las leyes y las ciencias chinas que por sus productos de lujo. Las traducciones misioneras fueron fundamentales para la transmisión de la filosofía, con sus pensamientos dialécticos y racionales, o el modelo administrativo del imperio chino. Botero (1603: 189) afirmó: *“There is no country modern or ancient governed by a better forme of policy then this empire: by government have they ruled their empire two thousand years”*. A fines del siglo XVII un importante número de intelectuales europeos recurrieron a la cultura china para sustentar posiciones ateas y para reflexionar sobre las relaciones entre Dios y el espíritu. En el siglo XVIII intelectuales de la talla de Montesquieu o Voltaire llegaron a invocar el sistema político chino para formular sus hipótesis acerca del despotismo ilustrado. Posteriormente, inspirado en el modelo económico chino, François Quesnay, el “Confucio de Europa”, fundó la escuela de la fisiocracia, mientras que Gottfried Wilhelm Leibniz demostró admiración por la teología natural china.

Las traducciones misioneras propiciaron el surgimiento de la *chinoiserie*, chinería en francés. De acuerdo con Arthur Lovejoy (1933: 4) la admiración hacia la cultura china se remonta a 1581, cuando Montaigne describió que China era un país “dont la police et les arts...surpassent nos exemples en plusieurs parties d'excellence”. En 1689 un artista italiano que había viajado a China dijo que los chinos eran los más orgullosos e inteligentes del mundo (ídem: 5) y el filósofo Christian Wolff (1750: 1) incluso llegó a señalar que los emperadores chinos eran personas dotadas de pensamientos filosóficos y su gobernanza superaba cualquier otro país del mundo.

Gracias al creciente comercio entre Europa y China, muchas elites europeas comenzaron a tener contacto con productos de lujo chinos que se convierte en un símbolo de estatus social. La

admiración por China se manifestó en muchos aspectos de la vida. El famoso estilo rococo, uno de los estilos artísticos más bellos de Francia, nació influenciado por las bellas artes chinas (Lovejoy, 1933: 8). Sobre la arquitectura china, fray Attiret expresó en una carta:

*My eyes and my taste, since I have been in China, have become a little Chinese...It is because of the great variety which they give to their buildings that I admire the fertility of their minds. I am, indeed, somewhat inclined to think that we are impoverished and sterile, in comparison with them (citado en ídem: 16)<sup>41</sup>.*

La notable influencia china en Europa se extendió por la sociedad, la cultura y la ciencia en todos los sentidos por más de dos siglos, hasta fines del siglo XVIII.

## **2.6 Estudio comparativo entre los escritos budistas y las traducciones misioneras<sup>42</sup>**

### **2.6.1 Propósitos de las traducciones**

Las traducciones budistas y las realizadas por los misioneros europeos comparten similitudes: el interés religioso. Desde el punto de vista histórico ambas traducciones coinciden con los períodos de expansión de la religión respectiva para satisfacer las necesidades de comunicación intercultural. Pero también hay que hacer distinciones: una es la traducción misionera del chino a idiomas occidentales y la otra es el objetivo político de estas traducciones. La traducción budista fue llevada a cabo en una única dirección, del sanscrito al chino; en cambio, las misioneras se hicieron desde y hacia el chino y se tradujeron muchos más temas, incluso la ya mencionada *chinoiserie* en Europa que abarcó muchos aspectos sociales y culturales. En cuanto a la cuestión política, las traducciones budistas dejaron en segundo plano la cuestión ideológica china, ya que estaba dominada por el confucionismo que abarcó doctrinas que orientaron temas políticos, económicos y culturales. Por ello el budismo estuvo marginado de la escena política en China, y desplazado hacia argumentos religiosos y académicos. La expansión del cristianismo en Asia obedeció a intereses religiosos y políticos. Posiblemente producto de la larga tradición del cesaropapismo, el cristianismo tuvo ese doble

---

<sup>41</sup>. La cita está traducida al inglés por Lovejoy en su libro titulado *The Chinese origin of a Romanticism*.

<sup>42</sup>. Para facilitar la comprensión, en adelante la “traducción budista” hará referencia a las traducciones de las escrituras sagradas del budismo y la “traducción misionera” hace referencia a las traducciones hechas por los misioneros europeos en China.



acercamiento en su aspecto misional. La mencionada Disputa de los Ritos fue una clara manifestación de dicho deseo político y se manifestó, por ejemplo, en las traducciones misioneras.

## 2.6.2 Las figuras de los traductores budistas y misioneros

Las traducciones budista y misionera comparten la similitud de tener traductores tanto extranjeros como chinos. Estos últimos tuvieron un importante papel en la traducción misionera, aunque no tanto en la budista. Desde una postura dialéctica, la diferencia de la proporción de traductores chinos en las traducciones budistas y las traducciones misioneras fue el resultado de los distintos niveles de conocimientos sobre la cultura china y sobre las doctrinas religiosas y el idioma. Los bonzos de la India, comparados con los misioneros occidentales, aparte de ser maestros de las doctrinas budistas, solían conocer bien la cultura y la filosofía china. Destacaron An Shigao (148-180 a.C.) de Partia con el apodo de “Marqués de Partia”<sup>43</sup>; Dharmarakṣa (229-306 a.C.) originario de Yuezhi<sup>44</sup>; Kumarajiva (344-413 d.C.) de la India<sup>46</sup>, entre otros. Los profundos conocimientos sobre la cultura tradicional china les garantizaron una fluida comunicación intercultural. Por ello el budismo fue introducido y aceptado con éxito en China. A diferencia de los maestros budistas, los misioneros europeos de los siglos XVI al XVIII no contaban con una formación previa sobre China, incluso después de vivir años en este país, tenían problemas para comprender cabalmente la cultura china, a pesar de que algunos se transformaron posteriormente en ilustres sinólogos.

En general la traducción budista hacia el chino fue llevada a cabo por monjes eruditos. El estudio e investigación de las doctrinas budistas y el sánscrito (lengua en la cual se escribían los textos sagrados del budismo) formó parte de sus labores cotidianas. Se destaca a Xuanzang (602-664)<sup>47</sup>, cuya peregrinación a la India se convirtió en la fuente de inspiración para su obra *Peregrinación al Oeste*, una de las cuatro novelas clásicas de la literatura china. Estos traductores chinos del budismo eran buenos conocedores del idioma como de las doctrinas budistas, por ello dependieron poco de los bonzos extranjeros. Los misioneros europeos debían asistir a los chinos eruditos confucianistas ya que estuvieron poco familiarizados con las doctrinas cristianas y los idiomas occidentales. Había un

---

<sup>43</sup> An Shigao (148-180 a.C.) fue un príncipe de Partia, apodado el "Marqués de Partia", quien renunció a su trono real en Partia para convertirse en un monje misionero budista en China (Zürcher, 1959: 32-34).

<sup>44</sup> Dharmarakṣawas (229-306 a.C.) fue uno de los primeros traductores que transmitieron los sutras mahāyāna al chino, libros que dejaron profundas influencias en el budismo de Asia oriental (Boucher, 2006).

<sup>45</sup> El término *Yuezhi* hace referencia a una tribu de etnia protoindoeuropea, originalmente establecida en las modernas provincias de Xinjiang y Gansu.

<sup>46</sup> Kumarajiva (344-413 d.C.) fue un estudioso y traductor de escrituras budistas al chino (Tignor et al., 2013: 287).

<sup>47</sup> Xuanzang (602-664 d.C.) fue un célebre monje budista chino Ch'an, nacido en Luoyang (Henan) en el seno de una familia de eruditos. En 629 partió en peregrinaje a la India desde donde regresó en abril de 645 con gran cantidad de textos en sánscrito, aumentándose considerablemente la literatura budista en China. Con el apoyo del emperador, fundó un importante departamento de traducción en Xi'an, que albergaba estudiantes y colaboradores de todo el Este asiático. Se le reconoce la traducción de unos 1.330 fascículos de escrituras al chino.

desconocimiento mutuo entre las culturas de los misioneros y de los traductores chinos, por ello se vieron en la necesidad de trabajar en forma cooperativa.

Otra diferencia fue que el budismo poseía una relevancia en el sistema ideológico chino, y en repetidas oportunidades la traducción estuvo organizada y financiada por los templos o el mismo Imperio. Desde finales del siglo IV d.C. la traducción de los textos sagrados budistas comenzó a realizarse en *Yi Chang* (escuela de traducción) donde la labor de traducción fue llevada a cabo, en forma cooperativa, por centenares de monjes. En cambio, los traductores misioneros asumían su tarea de manera personal o con una mínima colaboración de un tercero.

### **2.6.3 La elección de textos originales para la traducción**

Las traducciones budistas y misioneras se llevaron a cabo por asociaciones religiosas. El contenido religioso fue imprescindible, pero con tenores diversos. A lo largo de diez siglos la mayoría de las traducciones budistas giraron en torno a obras de carácter religioso; en la traducción misionera al chino, existieron obras cristianas, pero también científicas y otras del chino hacia idiomas occidentales, que abarcaron un amplio abanico de temas que iban de la filosofía hasta la arquitectura. En cuanto a la cantidad de traducciones, la budista, gracias a su milenaria duración y al apoyo recibido produjo más de 20.000 obras (王秉钦, 2004: 7). La traducción misionera duró menos de 200 años (XVI-XVIII) y se vio afectada por circunstancias políticas o ideológicas, así que la cantidad de obras traducidas por los misioneros es mucho más pequeña. Por ejemplo, los jesuitas, siendo los que más traducciones han hecho, tradujeron apenas unas 300 obras (Pfister, 1932).

### **2.6.4 Las estrategias de traducción**

Respecto a la estrategia de traducción, la traducción budista y la traducción misionera por un lado comparten una gran similitud en cuanto a la acomodación cultural; por otro lado, también presentan su discrepancia entre la traducción por el sentido y la traducción literal.

En el primer aspecto, cuando se ponen en contacto las dos civilizaciones totalmente diferentes, tanto la traducción budista como la misionera optaron por una estrategia de acomodación cultural, es decir, traducir y explicar las doctrinas budistas o cristianas mediante los conceptos y términos autóctonos de la cultura tradicional china. Como la cultura tradicional china está muy arraigada en el pueblo, tanto el budismo como el cristianismo, al entrar en China se veían obligados a acomodarse o adaptar a la cultura china, para disminuir la resistencia y alerta de las ideologías autóctonas y propiciar su difusión entre el pueblo chino.

En el segundo aspecto, se puede observar una clara discrepancia entre la traducción budista y la monacal respecto a la dicotomía de traducción literal o traducción por el sentido. Influenciada por la doctrina de la medianía del confucianismo, la traducción budista opta por un equilibrio entre la traducción literal y la traducción por sentido, es decir, transmitir el sentido sin destrozar la belleza formal del texto original. En cambio, dado que en la traducción misionera casi la mitad de las obras tratan de temas científicos, los traductores misioneros mostraron una gran preferencia en la traducción literal.

### **2.6.5 Las influencias de la traducción**

Ambas traducciones realizaron inmensos aportes para los intercambios culturales entre China y otras civilizaciones del mundo y dejaron una imborrable huella en la cultura y en la sociedad china. Desde el punto de vista ideológico, la traducción budista fue más exitosa que la misionera por su tiempo de duración, ya que el budismo se convirtió en una de las tres creencias de China y arraigó en todos los ámbitos de la cultura china (literatura, arte, arquitectura, filosofía, etc.). En cambio, la traducción misionera no consiguió evangelizar en China y el peso del cristianismo en la sociedad y cultura china es bastante limitado. Sin embargo, desde el punto de vista lingüístico, ambas traducciones enriquecieron la lengua china. Los nuevos vocablos y expresiones adoptados del budismo se utilizaron mayormente en el aspecto filosófico y metafísico; el idioma de los misioneros contribuyó con numerosas palabras en el campo científico. En cuanto a la comunicación intercultural, la traducción misionera jugó un papel más relevante por el hecho que se realizó hacia y desde el chino a diferencia de la budista. Gracias a la traducción misionera, la cultura y la filosofía china se introdujo en Occidente, estimulando el deseo de una parte de los europeos por conocer más acerca de la cultura china. Finalmente, la traducción misionera incorporó a China a un proceso de “globalización”, permitiéndole informarse sobre la existencia de otras civilizaciones igual de prósperas y avanzadas.



## CAPÍTULO III. MODELO DEL ANÁLISIS TEXTUAL

### 3.1 Teorías sobre el análisis del texto original

Christiane Nord, que es la autora más representativa de la segunda generación de la escuela funcionalista alemana, se ha basado en las teorías de Reiss, Vermeer y Holz-Mänttari para crear su propia teoría funcionalista de traducción explicada en sus dos obras fundamentales: *Text analysis in translation: theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis* y *Translating as a purposeful activity: functionalist approaches explained*. Nuestra investigación se sirve del modelo de análisis textual de Nord, explicado principalmente en su primera obra, como base para formular un marco de análisis. Según la autora el análisis del texto puede ayudar al traductor a conocer las funciones de los elementos, las características textuales y la estructura del texto de origen. Basándose en este conocimiento, el traductor podrá adoptar estrategias específicas (2005: 1). Nord afirmó que la traducción es un proceso de comunicación sometido a situaciones comunicativas dividiendo los factores del análisis textual en dos categorías: los extratextuales y los intratextuales (ídem: 8).

#### 3.1.1 Factores extratextuales

Los factores extratextuales consisten del emisor, la intención del emisor, el receptor del texto original, el medio, el lugar de publicación, la fecha de publicación, el motivo de publicación y la función del texto original.

##### **Emisor**

Según Nord, debería distinguirse al emisor del productor del texto (ídem: 48). Estos dos papeles pueden ser desempeñados por una misma persona o no, ya que el emisor de un texto puede ser una persona o institución que utiliza el texto con el fin de transmitir un determinado mensaje o bien producir ciertos efectos. Un productor, en cambio, redacta un texto conforme a las instrucciones del emisor (ibídem). Para reconocer si el emisor y el productor son las mismas personas basta analizar el ambiente textual, la impresión, las referencias, la bibliografía, etc. (ídem: 49). Las informaciones más relevantes varían según las opiniones de diferentes autores: Reiss (1996) señaló que la formulación del texto se debe a la influencia del autor; para Wilss (1996) es la relación entre el receptor y su papel social; Nord (2005: 50), por su parte, señaló la importancia que puede proveer el emisor, además del trasfondo cultural del receptor, el lugar, el tiempo y el motivo de la producción del texto, así como toda información relacionada con las características intratextuales. En cuanto a la metodología para

obtener información sobre el emisor, Nord destacó el valor de los paratextos, el nombre del autor, los factores de la situación comunicativa, la consulta al emisor, el texto (ídem: 51-52). Para los fines de nuestra investigación, salvo la consulta al emisor, los restantes métodos podrían ser viables. Las preguntas que surgen, tras la información provista por Nord, serían: ¿Quién es el emisor? ¿El emisor es idéntico al productor del texto? ¿Qué información sobre el emisor podría conseguirse a través del ambiente textual? ¿Qué información del emisor se revela por otros factores situacionales? ¿Cuáles son las conclusiones que se obtienen de los datos e informaciones logrados sobre el emisor y de los factores intra y extratextuales?

### **Intención del emisor**

Nord diferenció entre intención, función y efecto, tres puntos de vista de la comunicación (ídem: 53). La intención del emisor es definida por su texto; la función por los factores externos antes de la recepción del texto; el efecto por el receptor una vez recibido el texto. La autora (ídem: 53-54) afirmó que la intención del emisor era importante para el traductor porque determinaba la estructura del texto, su contenido y otros aspectos. Las informaciones podrían obtenerse de los factores intra y extratextuales, del papel del emisor frente al receptor y su relación basada en sus respectivos estatus, del entorno histórico y social del emisor de los textos, así como de la consulta al emisor (ídem: 55-56). Basándonos en la propuesta de Nord, surgen nuevas preguntas: ¿Hay alguna declaración intra o extratextual del emisor sobre su intención? ¿Cuáles son las intenciones convencionales que se asignan al texto analizado? ¿Cuál es la intención del emisor basada en otros factores situacionales (papel comunicativo del emisor, receptor, lugar, tiempo, motivo)? ¿Qué informaciones podrían obtenerse analizando otras dimensiones intra y extratextuales (receptor, medio y función)?

### **El receptor**

Como señaló Nord, el receptor es el elemento más importante para todos los estudios de traducción (ídem: 57). Propuso dividir al receptor del texto original y al del texto meta. El traductor intenta transmitir los elementos del texto original a los receptores del texto traducido que, obviamente, son diferentes. Los receptores (tanto del texto original como del texto meta) pertenecen a diferentes entornos culturales y lingüísticos (ídem: 58), hecho más que evidente entre los lectores chinos y españoles de los siglos XVI y XVII. La autora también distinguió entre los receptores verdaderos y ocasionales o secundarios (ibídem). Si utilizamos como ejemplo las *Analectas de Confucio*, la diferencia entre ambos podría verse en los discípulos de Confucio, que fueron los receptores verdaderos y el resto de los lectores, que son los receptores ocasionales. Cualquier traductor entraría en esta última categoría. Deben tenerse en cuenta la comparación de los caracteres del receptor del

texto original con los del texto meta; el trasfondo comunicativo del receptor; el conocimiento supuestamente adquirido y las relaciones entre el texto original y sus receptores y los del texto meta (ídem: 59-60). Las preguntas que se proponen son: ¿Cuáles son las informaciones sobre el receptor que pueden obtenerse del entorno textual? ¿Qué podría aportar la información sobre el emisor y su intención? ¿Qué indicios podrían obtenerse sabiendo las expectativas del receptor del texto original y otros factores situacionales? ¿Existe alguna información sobre el receptor del texto original que pudiese influir en la traducción? ¿Qué otras informaciones sobre el receptor pueden lograrse utilizando los factores intra y extratextuales?

### **Medio**

Para la traducción, el medio consiste en las formas en las cuales el texto es transmitido al lector (ídem: 62). En esta investigación el medio es un texto impreso. Nord afirmó que las formas de la transmisión afectan al receptor e influyen en la producción del texto, ya que el medio determina el modo de presentación del texto en relación al nivel de explicitación, de argumentación, de frases, de cohesión y de elementos no verbales (ídem: 63). Si se quisiera reproducir por escrito una situación particular sería necesario explicar el entorno para una mayor comprensión. Los discursos orales reproducidos por escrito y los textos que se leen se definen como medios complejos (Crystal y Davy, 2016: 66; House, 1977: 63; Nord, 2005). Las *Analectas de Confucio* son un claro ejemplo de un medio complejo ya que el libro recoge las conversaciones entre Confucio y sus discípulos. Nord aconsejó investigar la dimensión del medio para proporcionar un conocimiento sobre los receptores y la descripción del medio, ya que su recepción podría variar según la cultura. El medio determina tanto las expectativas de los receptores como la funcionalidad del texto (2005: 64-65). En el siglo XI, los libros en China y en España tenían receptores totalmente diferentes: en China eran en su mayoría letrados confucionistas, mientras que en España eran, generalmente, religiosos. Nuevas preguntas: ¿El texto fue tomado de un discurso oral o de una comunicación escrita? ¿Cuál fue el medio utilizado para presentarle al receptor el texto? ¿Existe alguna información extratextual al respecto? ¿Qué otra información podría obtenerse mediante la utilización de otros factores tales como el emisor, la intención, el motivo y la función? ¿A qué conclusiones podría llegarse respecto de otros factores intra y extratextuales (ídem: 66-67)?

### **Lugar de producción**

El lugar posee numerosas relaciones con los factores culturales, de ahí que algunos autores lo estudian como parte del aspecto cultural en una traducción. Reiss (1974) englobó el tiempo, el lugar y el motivo dentro del conjunto geográfico, histórico y socio-cultural; Thiel (1978) lo situó en el conjunto

de presuposiciones situacionales. Nord lo estudió de forma separada junto a otros factores culturales refiriéndolo al lugar de la producción del texto y al de recepción (2005: 67). Esos dos conceptos adquieren gran importancia cuando un idioma cuenta con distintas variantes. Por ejemplo, si la lengua de origen es el chino, pero posee diversas variantes según el lugar, este podría proporcionar indicios acerca del porqué de su uso; si la lengua de recepción es el castellano, la cual también posee variantes, el traductor tendría que traducir el texto a la específica variante de acuerdo al lugar de recepción. Siguiendo a Nord se proponen algunos interrogantes (ídem: 70): ¿Dónde fue producido o transmitido el texto? ¿Qué indicios del lugar podrían obtenerse mediante otros factores situacionales? ¿Cuáles son las conclusiones que se decantan de la información provista por el lugar?

### **Fecha de producción**

Nord distinguió entre la fecha de producción y de recepción (ibídem). Bühler (1984), Reiss (1984) y Thiel (1980) propusieron la cuestión del tiempo dentro de las denominadas “presuposiciones situacionales”.

Debido a su gran importancia, Nord lo estudió de forma separada destacando que es una importante señal que revela el estado histórico del desarrollo lingüístico representado en el texto. Por ejemplo, el español utilizado para escribir *Don Quijote de la Mancha* fue el del siglo XVII, que es muy diferente del moderno; la dimensión temporal afecta directamente al texto y a la vez revela información sobre el emisor y su intención y el receptor (2005: 71).

En la traducción de los textos clásicos, según lo que destacó Nord, existen dos tendencias: la traducción re-creativa y la conservadora (ídem: 72). La primera, se trata de traducir el texto clásico a la lengua meta de la actualidad; por ejemplo, traducir los poemas chinos del siglo VII al castellano de hoy, que facilita la comprensión de los lectores de hoy; la segunda se trata de traducir un texto clásico a la lengua meta del mismo periodo histórico; por ejemplo, traducir *Don Quijote de la Mancha* al chino del siglo XVII, que evidentemente causarán extrañezas y obstáculos de comprensión para los lectores chinos de hoy. Cabe recordar, la traducción re-creativa no siempre es más “correcta” o mejor que la traducción conservadora, dado que para específicos tipos textuales las lenguas tradicionales forman parte de las características propias de aquellos tipos textuales; por ejemplo, al traducir las Sagradas Escrituras del español al chino, sería mejor traducirlas con los elementos lingüísticos convencionales y acuñados, a pesar de que estos podrán resultar antiguados o ambiguos en otros tipos textuales, porque aquellos elementos lingüísticos “históricos” forman parte de las características lingüísticas de las Sagradas Escrituras.



En este caso las preguntas propuestas son: ¿Cuándo se escribió, publicó y transmitió el texto? ¿Cuáles son los indicios acerca de la dimensión temporal a través de otros factores situacionales? ¿Cuáles son las conclusiones obtenidas de las informaciones sobre la dimensión temporal? ¿Cuál es el problema fundamental surgido de la brecha entre la producción del texto original y el de recepción?

### **Motivo de producción**

En la mayoría de los textos, el motivo de producción puede conocerse sabiendo el “por qué”. Algunos motivos son obvios, como el de una carta de cumpleaños o el de una receta médica y están estrechamente vinculados con motivos denominados “tipos de motivo” que pueden revelar factores extratextuales (ídem: 75).

El motivo de producción puede revelarnos una serie de factores extratextuales, especialmente cuando se tratan de los “tipos de motivo” (Ídem). Por ejemplo, el motivo de una carta de invitación de un congreso es invitar a las personas a participar en el congreso, en este caso, el emisor suele ser el comité académico; el receptor suele ser los participantes del congreso; el medio suele ser correo ordinario o correo electrónico; al mismo tiempo, es normal que en esta carta de invitación se detallen el lugar y el tiempo.

Aparte de los factores extratextuales, el motivo también podrá servirnos en indagar informaciones acerca de los caracteres convencionales de los textos (Ídem). Por ejemplo, en una carta de invitación de boda en chino, el contenido, que se redacta conforme al motivo, consiste en invitar a alguien a participar en la boda; en cuanto al vocabulario y la estructura fraseológica, normalmente se utilizan tratos honoríficos para mostrar respeto y sinceridad; y con respecto a los elementos no verbales, suele utilizar el papel de color rojo con dibujos decorativos como flores o corazones para proporcionar un ambiente festivo.

Aquí, las preguntas podrían ser: ¿Por qué fue escrito o transmitido el texto? ¿El texto fue redactado por un motivo particular? ¿Cuáles son los indicios acerca del motivo de la comunicación inferidos mediante la aplicación de otros factores extratextuales? ¿Cuáles son las conclusiones obtenidas una vez conocido el motivo de la producción?

### **Función del texto**

La función del texto es la comunicación realizada por el mismo en situaciones específicas (ídem: 77). Debido a que algunas funciones se encuentran estrechamente ligadas a ciertos tipos textuales, Nord definió la relación entre la función del texto y el tipo textual. Destacó que la primera estaba relacionada con el aspecto extratextual de la comunicación y la segunda con el aspecto

intratextual (ídem: 78). Algunos autores clasifican la función del texto conforme a los tipos textuales: noticias, sermones, instrucciones, etc. Otros, como Reiss (1971) clasifican los tipos textuales en: informativo, expresivo y operativo; Bühler (1934) y Jakobson (1960) prefirieron clasificarlos en: referencial, expresivo, operativo y fático. En la presente investigación se optó por seguir la propuesta de Newmark (1993) quien señaló que las funciones lingüísticas podían dividirse en seis grupos: expresivas, informativas, exhortativas, estéticas, fáticas y metalingüísticas.

Para la función del texto deben tenerse en consideración los dos tipos de traducciones propuestos por Nord: las documentarias y las instrumentales (2005: 80). La autora señaló que el principio fundamental del funcionalismo en la traducción consistía en la función del texto meta (ibídem); sin embargo, a veces en la traducción coexistían fuerzas opuestas: la fidelidad al emisor y la intención del emisor. Las traducciones documentarias surgen cuando el texto meta es una documentación de la comunicación pasada en que un emisor de la cultura original emite una información a un receptor de la cultura original; mientras que las traducciones instrumentales ocurren cuando el texto meta se trata de un instrumento de un nuevo acto comunicativo donde un receptor de la cultura meta recibe directamente la información del emisor de la cultura original. Normalmente, en las traducciones documentarias, se conservan las características culturales y lingüísticas de la cultura original; así que el receptor del texto meta es consciente de que está leyendo o observando un acto comunicativo producido en un contexto cultural que no es el suyo; en cambio, en las traducciones instrumentales, el objetivo es cumplir el propósito comunicativo sin que el receptor de la lengua meta se entere de que está leyendo un acto comunicativo que tiene lugar en otros contextos culturales (Íbidem: 79-81).

Seguidamente veamos un ejemplo que nos aclara la diferencia entre esos dos tipos de traducciones. La obra más importante del taoísmo es *道德经 Dao De Jing* (“*Libro de la virtud*”), que tiene varias versiones en castellano con títulos diferentes. El título de la versión de Lau Dim Cheuk (1989) es *Tao Te Ching*, que consiste en una transcripción fonética del título original, y al leer esta traducción, el lector español se da cuenta enseguida de que está leyendo una obra exótica; otra versión es la de Anne-Hélène Suárez (1998) cuyo título es *Libro del curso y de la virtud*, que no conserva las características lingüísticas y culturales del texto original, limitándose a reproducir la información del texto original; y la versión de Gastón Soubllette (1990) consiste en una mezcla de los métodos mencionados bajo el nombre de *Tao Te King: libro del Tao y de su virtud*.

Tabla 26. Diferentes tipos de traducción de 道德经 Dao De Jin (“Libro de la virtud”)

traducciones en español	tipos de traducción
<i>Tao Te Ching</i>	traducción documental
<i>Libro del curso y de la virtud</i>	traducción instrumental
<i>Tao Te King: libro del Tao y de su virtud</i>	mezcla de traducción documental e instrumental

Para Nord, las traducciones documentales deberían ser: palabra por palabra, literales, filológicas y exótizantes; entre las traducciones instrumentales se incluirían la equivalencia funcional, la heterofuncional y la homóloga (2005: 80-81). Para explicar con más claridad esa clasificación, veamos la siguiente tabla 27.

Tabla 27 Tipos de traducciones propuestas por Nord

traducciones documentales	traducciones instrumentales
palabra por palabra	equivalencia funcional
literal	heterofuncional
filológica	homóloga
exótizante	

La dicotomía de las traducciones documentarias y las instrumentales coinciden con aquella entre la traducción literal y la libre, la *overt* y la *covert* de House (1977) y la extranjetizante y la domesticadora de Venuti (2008).

Los interrogantes surgidos giran en torno a: ¿Cómo es la función textual propuesta por el emisor? ¿Existe alguna conexión entre la función textual y factores extratextuales? ¿Qué tipo de función textual puede inferirse desde otros factores extratextuales? ¿Qué conclusiones pueden extraerse a través de la función textual?

### 3.1.2 Factores intratextuales

En la presente investigación los factores intratextuales utilizados para el análisis del texto original son: el tema, el contenido, las presuposiciones, la composición del texto, el léxico, la estructura de frase y las características suprasegmentales.

## **El tema**

El tema es un aspecto fundamental en los análisis textuales orientados al estudio de la traducción. Reiss (1980) realizó una distinción entre el “tema” y el “verdadero tema” creyendo que este último podría poseer elementos estilísticos como metáforas. Wilss (1977) entendió el tema como elemento “central”, ya que podía reconstruirse analizando la coherencia del texto; Cartellieri (1973), por su parte, resaltó la importancia del tema desde el punto de vista sociológico y Thiel (1980), indicó que en algunos tipos textuales el tema solía estar en el título o en algunas otras partes del texto.

Nord también consideró importante el análisis del tema, destacando seis aspectos: si existe un dominio constante a lo largo del texto; si demuestra coherencia; si existen varios temas combinados y el traductor debe analizar los temas de forma separada; si el tema se encuentra enclavado en ciertos contextos culturales que puedan crear presuposiciones; si los factores extralingüísticos pueden utilizarse para que el autor o el traductor comprueben si está capacitado para comprender o traducir el texto; si el análisis del texto original da una idea acerca de la viabilidad de la traducción. Tras analizar el tema se determina la función del título. El análisis del tema revela información sobre los factores extratextuales (2005: 94).

En relación con los métodos para obtener información sobre el tema, Nord propone: el título, la cabecera o el contexto del título. Si los títulos no revelan el tema, puede recurrirse a la introducción, la primera frase o el párrafo. Luego puede realizarse un análisis de la estructura del texto para pasar a una interpretación lexical, a un análisis isotópico en donde unas palabras específicas ayuden a definir el tema (ídem: 95-96).

De ello, las dudas surgidas son las siguientes: ¿El texto original es un texto temáticamente único o combinado? ¿Cuál es el tema del texto? ¿El tema revelado por los factores intratextuales corresponde al de los extratextuales? ¿En qué parte del texto se encuentra el tema? ¿El tema está enclavado en un determinado contexto cultural? ¿Existen convenciones que indiquen que el tema debiera estar verbalizado en el texto o en los paratextos?

## **Contenido**

Antes de Nord, varios autores habían tratado sobre el análisis del contenido, pero pocos habían logrado un resultado satisfactorio. Reiss (1984) limitó el estudio del contenido al nivel léxico; Thiel (1978) al resumen del texto y Bühler(1984) a la paráfrasis del texto.

Nord estudió el contenido y sostuvo que eran necesarios un buen manejo del idioma de origen, las reglas y las normas sobre la producción del texto (2005: 99). Los aspectos que tener en

consideración cuando se analiza el contenido son: la paráfrasis, las conjunciones, las connotaciones y la situación interna (ibídem).

La paráfrasis del contenido, puede servir del punto de partida del análisis del contenido, sobre todo, cuando se tratan de textos sintácticamente o semánticamente complicados (Ídem). En este caso, la paráfrasis del contenido simplifica el texto original sin reproducir todas las estructuras fraseológicas, así el texto será más transparente para el traductor (ibídem: 100). Cabe recordar, cuando se hace paráfrasis de los léxicos con sentidos connotativos, es imprescindible conservar las connotaciones o por lo menos anotarlas en el texto parafraseado.

Las conjunciones es otro aspecto a que se debe prestar especial atención en el análisis del contenido. El uso de las conjunciones varía entre diferentes lenguas. Por ejemplo, en chino es normal que un sustantivo se repite para lograr un mejor estilo estética y ritmo musical; mientras que, en español, es poco habitual encontrar una palabra que se repite muchas veces, y para resolverlo, normalmente se parafrasea la palabra para lograr la cohesión del texto.

Las connotaciones también es un importante aspecto en el análisis del contenido, dado que tanto el chino como el castellano es rico en sus connotaciones. Estas connotaciones, según Nord, suelen expresarse a través de determinados códigos lingüísticos, como niveles estilísticos, registros, estilos funcionales, dialectos regionales y dialectos sociales (ibídem: 102). En el análisis del contenido, cuando se encuentran con las expresiones con sentidos connotativos, es recomendable marcarlas provisionalmente para luego analizarlos de forma sistemático junto con los valores estilísticos de léxico, las estructuras de frase y los caracteres suprasegmentales (Ídem).

Nord distingue las connotaciones en dos grupos: el primero es parte del conocimiento comunicativo de todos, sea de lenguajes estándares o de dialectos regionales o social; estas connotaciones normalmente están explícitamente anotadas en los diccionarios; por ejemplo, la palabra 妞 niu (muchacha) está marcada como dialecto en el diccionario chino Xinhua Zidian y como coloquial en el diccionario chino Kangxi Zidian; el segundo, solo se entiende por ciertas personas si ellas disponen de suficientes conocimientos sociales, políticos, regionales o culturales; en otras palabras, este segundo grupo está directamente vinculado con el horizonte del emisor y receptor (ibídem: 102); por ejemplo, imaginemos que un chino dice: “这个人做事总是想多快好省 *Zhe ge ren zuo shi zong shi xiang duo kuai hao sheng* (Esta persona cuando hace las cosas siempre procura la alta cantidad, la rapidez, la buena calidad y el ahorro).” Para un extranjero que no conozca bien la connotación de 多快好省 *duo kuai hao sheng* (la alta cantidad, la rapidez, la buena calidad y el gasto) , al leer el texto original es muy posiblemente pensará que esta frase consiste en un elogio de una persona, dado que suena a una expresión de alta valoración. Sin embargo, el mencionado término

proviene del eslogan político del Gran Salto Adelante entre 1958 y 1961, hoy en día tiene la connotación de avanzar ciegamente hacia objetos utópicos.

Otro aspecto que menciona Nord en el análisis del contenido es la “situación interna” (Íbidem: 103). Esta hace referencia a los textos en que el autor cree un mundo imaginado. Por ejemplo, en la novela *Don Quijote de la Mancha*, Cervantes creó un mundo ficticio, así que el entorno donde se encuentran los protagonistas se considera como una situación interna, que es diferente a la situación externa del mundo real. En el análisis del contenido, es necesario tener esta diferencia en cuenta y analizar si la situación interna es idéntica a la situación externa.

Basándonos en la propuesta de la autora, las preguntas que se deberían responder son las siguientes: ¿cómo se verbalizan los factores extratextuales en el texto? ¿cuáles son las unidades de información en el texto? ¿existe una “situación interna”; si la hay, es idéntica a la situación externa? ¿hay algún hueco a cerca de la cohesión y coherencia del texto? ¿qué conclusiones se puede sacar mediante el análisis del contenido.

### **Presuposiciones**

Schmidt mencionó que la “presuposición” puede ser pragmática o situacional y que la misma presuposición implícita, compartida entre el emisor y el receptor, es la garantía del éxito de la comunicación (1976: 105). En la vida cotidiana la presuposición suele ser implícita pues se sobreentiende que los participantes conocen los factores de la comunicación. Nord mencionó que las presuposiciones incluyen los factores y condiciones situacionales de la cultura original y factores relacionados con la biografía del autor, las teorías estéticas, los tipos textuales y otras particularidades tales como las disposiciones métricas, los detalles del tema, los motivos, los topos e iconografías de las literaturas de ciertos periodos, las ideología, la religión, los conceptos filosóficos y míticos, las condiciones culturales y políticas, los medios y formas de representación, la situación educacional entre otros (ibídem). Nord también indicó que las presuposiciones no solo existen entre el emisor y el receptor del texto original y del traducido (ídem: 107).

En la investigación el emisor del texto traducido está representado por Cobo y Fernández de Navarrete. Los receptores por su parte son los lectores españoles de los siglos XVI y XVII y los de la actualidad. Nord dijo que la redundancia puede ser situacional y lingüística (ídem: 109). La primera se utiliza para facilitar la comprensión frente a la complejidad, irrelevancia o pensamientos complejos. El libro *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) tenía una función educativa, y repetía algunas palabras claves para enfatizar las ideas y explicitar el pensamiento que conlleva. La frase 为善者，天报之以福；为不善者，天报之以祸 *Wei shan zhe, tian bao zhi yi de; wei bu shan zhe, tian*

*bao zhi yi huo* (Al que hace buenas cosas, el Cielo le paga con fortuna; al que hace malas cosas, el Cielo le paga con infortunios). Las dos frases forman una estructura simétrica, y la repetición de los caracteres es redundante. Cobo reproduce la redundancia; Fernández de Navarrete también, a excepción del término 天 *Tian* (cielo) para lograr una mejor cohesión del texto. La redundancia situacional es el nivel de conocimiento que el emisor presupone que el receptor posee y la lingüística, por su parte, es resultado de convenciones lingüísticas en un idioma.

Tabla 28. Ejemplo de redundancia situacional

<b>texto original</b>	子曰：“为善者，天报之以福；为不善者，天报之以祸。” <i>Zi yue: “wei shan zhe, tian bao zhi yi de; wei bu shan zhe, tian bao zhi yi huo.”</i> (Confucio dice: “al que hace buenas cosas, el Cielo le paga con fortuna; al que hace malas cosas, el Cielo le paga con infortunios.”)
<b>versión de Cobo</b>	Conchu dice: a quien hace bien, el Cielo le paga y le da bienes. A quien hace mal, el Cielo le paga dándole males (Cobo, 1952: 7).
<b>versión de Fernández de Navarrete</b>	Dice el Filósofo Chino: al virtuoso premiará el Cielo con bienes; al malo pagará con desdichas y trabajos (Fernández de Navarrete, 1667: 174).

Las preguntas nacidas del texto anteriormente presentado son: ¿A qué realidad corresponde la información? ¿La referencia de la realidad está explícitamente verbalizada en el texto? ¿Hay alguna alusión implícita sobre ciertas realidades? ¿Existen redundancias superfluas en el texto traducido? ¿Qué tipo de información, supuestamente conocida por el lector, debe verbalizarse para el lector del texto traducido?

### Composición del texto

La composición del texto se define como una macroestructura informacional que conlleve una serie de microestructuras (Thiel, 1980: 110; Nord, 2005). De acuerdo con Nord, tanto la macroestructura como la microestructura disponen de una gran importancia debido a las siguientes cuatro razones: primero, si un texto está formado de los segmentos de diferentes condiciones situacionales, es posible que se traduzca con diferentes estrategias de traducción; segundo, determinadas partes de los comienzos y finales del texto juega un importante papel en el proceso de comprensión y traducción del texto, por lo tanto, es necesario analizarlos detenidamente para conocer sus funciones en la traducción; tercero, para ciertos tipos textuales, hay algunas convenciones culturales en las macroestructuras o microestructuras, así que analizarlas podrán revelarnos las

informaciones sobre los tipos textuales; cuarto, en algunos textos complejos o incoherentes, el análisis de las microestructuras podrán indicar alguna información básica del texto (ídem: 111).

Las obras clásicas chinas son muchas veces fragmentos de discursos orales. Las *Analectas de Confucio*, por ejemplo, consisten en una recopilación de partes de conversaciones entre Confucio y sus discípulos. Pueden considerarse textos individuales pertenecientes a un grupo de textos. Cabe mencionar que en este tipo de textos donde coexisten textos de diferentes ordenes, la frase del nivel más alto normalmente trata de explicar la situación de comunicación, que necesita un análisis extratextual; cuando la traducción de esta frase no se puede entender bien por el receptor de la lengua de llegada, el traductor a veces necesita añadir una frase complementaria para que el receptor de la lengua de llegada conozca la situación de comunicación.

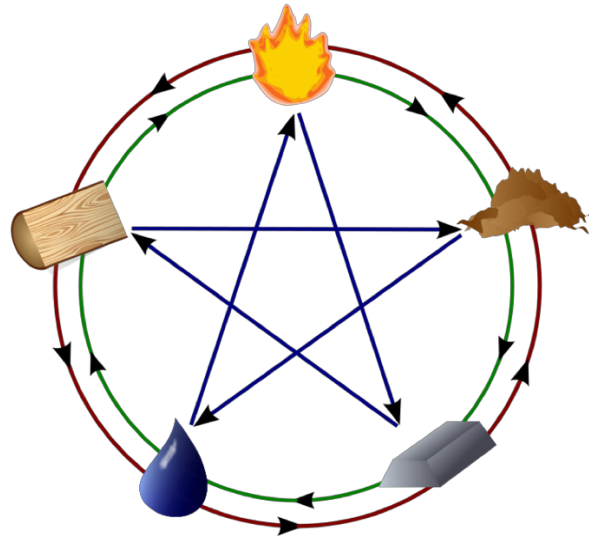
Las macroestructuras pueden dividirse en formales y semánticas. Las primeras incluyen frases metacomunicativas, citas, notas al pie, capítulos, párrafos, ejemplos, comentarios, etc.; las segundas consisten habitualmente en los inicios y los finales de un texto. Las microestructuras se centran en el análisis de las estructuras sintácticas entre las frases. El libro *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) está constituido de frases individuales por ello no se utilizará el análisis de las microestructuras. Las preguntas surgidas aquí son: ¿El texto original es individual o parte de un conjunto? ¿La macroestructura cuenta con señales formales o semánticas? ¿Hay alguna estructura convencional para este tipo de texto?

### **Elementos no verbales**

Para Nord, los elementos no verbales son los paralingüísticos de comunicación en persona que incluyen las expresiones faciales, gestos, voces, etc. y los no verbales como fotos, ilustraciones, logos, tipos especiales de impresión, etc. (ídem: 118). Para esta investigación serán utilizados también los elementos no verbales. Las fotos o ilustraciones pueden considerarse los elementos no verbales más llamativos en un texto por la capacidad de transmitir información. Las obras clásicas chinas se encuentran generalmente repletas de conceptos filosóficos ambiguos o abstractos, difíciles de comprender sin el auxilio de los dibujos. Un texto que explica el concepto cosmogónico, por ejemplo, podría presentar el siguiente enunciado: “según el ciclo de generación (también llamado ciclo de creación): la madera alimenta al fuego, el fuego, con sus cenizas, produce tierra, la tierra alberga los minerales, los minerales alimentan al agua, el agua da vida a la madera”. Si resulta complicado imaginarse este proceso, la siguiente figura podría aclarar el razonamiento al lector.



Figura 2. Los cinco elementos del ciclo de generación en la filosofía china



Las características tipográficas también forman parte importante de los elementos no verbales. Los tipos de letras, los estilos de maquetación y el papel utilizado revelan datos sobre los factores extratextuales del libro. Para dilucidar esto se proponen las siguientes preguntas: ¿Cuáles son los elementos no verbales incluidos en el texto? ¿Qué función tienen respecto a los elementos verbales? ¿Hay alguna convención relacionada con el texto? ¿La convención está determinada por los medios? ¿Los elementos están relacionados con la cultura de origen?

### Léxico

De acuerdo con Nord, la elección del léxico está determinada por factores intra y extratextuales. En los factores intratextuales se destacan el tema y el contenido. El primero puede determinar el uso de las palabras clave de un texto y el uso de las aposiciones que sustituyen las palabras claves. El segundo ejerce influencia en los aspectos morfológicos, idiomáticos, figurativos, etc. En la cultura china, el agua se aprecia por su pureza, tolerancia, resistencia y flexibilidad; por ello, en los textos clásicos chinos que enseñan cualidades morales, se utilizan metáforas con el agua y con otras palabras relacionadas. Los factores extratextuales pueden proporcionar informaciones sobre las expectativas y las características del emisor, la visibilidad del autor en el texto, la intencionalidad del autor y su “nivel de originalidad”<sup>48</sup>, la orientación de la audiencia analizando el uso de las palabras, el receptor, el medio de comunicación (analizando el nivel del estilo, de las palabras y las expresiones),

<sup>48</sup>. Traducción del autor de “degree of originality” (Nord, 2005: 125).

el tiempo, y la función textual (por ejemplo en los textos informativos se utilizan con frecuencia léxicos simples y transparentes, mientras que en los filosóficos los léxicos son generalmente más ambiguos o abstractos).

Tabla 29. Factores intra y extratextuales en el análisis léxico

factores intratextuales	factores extratextuales
tema	la visibilidad de las expectativas y características del emisor, y su posición con respecto al texto
el contenido (los aspectos morfológicos, colocaciones, idiomas, usos figurativos, etc.)	la visibilidad del autor en el texto
	la intencionalidad del autor
	la orientación de la audiencia
	el receptor
	el medio de comunicación
	el tiempo
	la función textual

Las preguntas de interés en esta sección son: ¿Cómo se reflejan los factores extratextuales en el uso del léxico? ¿Cuáles son características léxicas del texto que revelan los estilos del emisor? ¿A qué campos terminológicos y metalingüísticos pertenece el léxico empleado? ¿Cuál es el estilo del texto?

### **Estructura de la frase**

Las características formales, funcionales y estilísticas de la estructura de la frase son un factor de gran importancia para la traducción en casi todos los modelos de análisis textual. Destacan los siguientes aspectos: la construcción y complejidad de la frase (Wilss, 1977), la distribución de las frases principales y las subordinadas, la longitud de las frases y el uso de las frases funcionales (Thiel, 1978), los componentes de conexión del texto (Bühler, 1984). Nord divide las estructuras de la frase en: convencionales e intencionalmente seleccionadas para proporcionar efectos especiales en los receptores (2005: 129). Nord (2005: 129-130) apuntó que al analizar la estructura de la frase, se podían conocer algunos factores intratextuales como: la complejidad del tema, la composición del texto,

las características suprasegmentales o las presuposiciones, así como algunos de los factores extratextuales: la intención, el medio o la función del texto.

Antes de realizar una traducción se deberían esclarecer las estructuras especiales y sus funciones. Los filósofos chinos de la antigüedad solían utilizar sinónimos para algunas palabras de una misma frase con objeto de acentuar sus ideas y dotarlas de una belleza simétrica. En *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) aparece: 慧不如命, 智不如福 *Hui bu ru ming, zhi bu ru fu* (La inteligencia no es tan valiosa como el destino, la inteligencia no es tan valiosa como la fortuna). 慧 *Hui* y 智 *Zhi* son dos sinónimos que significan “inteligencia” que podrían ser unificados, por lo consiguiente la traducción sería: “la inteligencia es menos importante que el destino y la fortuna”, más concisa y comprensible.

Las preguntas en este caso son: ¿Las frases son cortas o largas? ¿La estructura es coordinada o subordinada? ¿Cómo se conectan las frases? ¿Qué tipos de frases se utilizan en el texto? ¿El orden de la frase es tema-remata? ¿Hay alguna estructura especial? ¿Cuáles son las figuras sintácticas del texto y sus funciones? ¿Están determinadas las características de la estructura por la audiencia, las convenciones textuales o el medio?

### **Características suprasegmentales**

Las características suprasegmentales se refieren a todas las características de organización textual que están en todos los elementos del léxico y de la sintaxis, en las frases y en los párrafos y que forman el marco fonológico y el particular estilo del texto (ídem: 131-132). Nord expuso las características suprasegmentales en los discursos orales y en los textos.

En la investigación en curso se utilizan las características suprasegmentales de los textos presentadas por los medios ópticos: letras en cursiva, en negrita, espacios, comillas, guiones o paréntesis.

En nuestro caso, merece un estudio detenido acerca del uso de los signos de puntuación en el texto. En la escritura de la lengua china no se utilizaba ningún signo de puntuación hasta comienzos del siglo XX, cuando tuvo lugar la reforma modernizadora del chino mandarín llamada “Movimiento de la Nueva Literatura”, así que sería interesante indagar las medidas que utilizaron los traductores al respecto.

## 3.2 Teorías sobre el análisis del texto meta

### 3.2.1 Factores extratextuales

En el proceso de traducción, el texto meta también se puede considerar como un nuevo texto original creado por el traductor, codificado con el referente de la lengua meta y destinado al receptor de la lengua meta (Bueno García, 2000: 79). Para el análisis de este tipo de texto es lícito utilizar el modelo de análisis textual propuesto por Nord, a pesar de que haya sido pergeñado para analizar textos de origen. En este caso específico se estudian los textos meta de Cobo y Fernández de Navarrete.

Tabla 30. Los factores extratextuales en el modelo de análisis de Nord

	texto original	texto meta
<b>factores extratextuales</b>	emisor	Traductor
	intención del emisor	intención del traductor
	receptor del texto original	receptor del texto meta
	medio	medio
	lugar de producción	lugar de recepción
	fecha de producción	fecha de recepción
	motivo de producción	función del texto meta
	función del texto original	

Entre los factores extratextuales, se encuentran el traductor, la intención del traductor, el receptor del texto meta, el medio, el lugar de recepción, la fecha de recepción y la función del texto meta.

#### **Traductor**

El traductor es el emisor del texto meta y al mismo tiempo el receptor del texto original. Se encuentra en la posición central del proceso del texto original–traducción–texto meta (ídem: 78-79). En la mayoría de los casos, el traductor realiza su trabajo por encargo de editoriales o agencias de traducción. En este caso la traducción debe realizarse conforme a las exigencias de terceras partes,

que se deberían considerar también como otros emisores del texto meta. La distinción entre el emisor del texto meta y del traductor es de gran importancia porque normalmente es el emisor del texto quien determina la intención textual. El siguiente ejemplo clarifica el tema: en la versión castellana de la guía turística de Guangzhou, el traductor es el productor directo del texto y el Departamento de Turismo de la Municipalidad de Guangzhou es el emisor del texto. Este último determina el contenido de la guía y el traductor sigue sus instrucciones. En ciertas ocasiones el traductor puede ser también a la vez el emisor del texto meta, como en los numerosos casos de autotraducciones. El traductor es un receptor con un estatus peculiar, ya que normalmente lee el texto original no para sí mismo, sino con la intención de traducirlo o re-expresarlo. Posee cierto conocimiento previo sobre el texto a traducir y capacidad de comprender el texto original, transformarlo en el texto meta y procurar su equivalencia del idioma original al de recepción.

En el modelo de análisis del texto meta para esta investigación surgen los siguientes interrogantes: ¿Quién es el traductor? ¿Son el emisor y el traductor del texto la misma persona? si no lo son, ¿Quién sería el emisor del texto meta y cuál es su relación con el traductor? ¿Qué tipo de información situacional se puede lograr sobre el traductor? ¿Qué otra información se podría revelar mediante otros factores situacionales (¿medio, lugar, tiempo, intención, función? ¿Qué conclusiones podrían obtenerse con las informaciones sobre el traductor?)

### **Intención del traductor**

Según Nord, la intención del emisor determina la organización del contenido (tema e informaciones específicas) y la forma (composición, características retóricas, citas, elementos no verbales, etc.) (2005: 53-54). El traductor debe elegir la estrategia de la domesticación o de la extranjerización (Venuti, 2008). Sun Zhili (2007) destacó las cinco responsabilidades de un traductor: reproducir el texto original, cumplir con las exigencias de quien solicita la traducción, corresponder a las normalidades culturales y sociales de la lengua de llegada, satisfacer las necesidades de los receptores y atenerse a la ética profesional. Estas metas se encuentran estrechamente vinculadas con otros factores tanto intra como extratextuales, restringiendo el desempeño del traductor. Por lo tanto, mediante el análisis de otros factores podría vislumbrarse la verdadera intención del traductor. A veces el traductor declara su intención en el texto meta, como se demuestra en la versión china de la novela *Viaje al centro de la Luna*, donde el traductor chino, Lu Xun, escribió en el prólogo de su traducción,

que pretendía difundir el conocimiento, revocar las supersticiones hereditarias, modernizar el pensamiento y salvar la civilización)<sup>4950</sup>.

En este caso las preguntas giran en torno a las siguientes cuestiones: ¿La intención del traductor se encuentra explicada en el texto? ¿Cuáles son las intenciones relacionadas con el tipo textual? ¿Cuáles son los indicios que se pueden deducir de otros factores situacionales (receptor, medio, lugar, tiempo, trasfondo social, etc.)? ¿Cuáles son las conclusiones obtenidas sobre la intención del traductor?

### **Receptor del texto meta**

En la traducción, el texto meta siempre va hacia un específico grupo de receptores, que pertenecen a diferentes comunidades culturales y lingüísticas y se encuentran en distintas situaciones comunicativas con respecto al receptor del texto original. Por lo tanto, el receptor del texto meta es nunca idéntico al receptor del texto original.

En la presente investigación, el objeto principal es investigar la aceptabilidad de las técnicas de traducción de las obras clásicas chinas por los lectores españoles de hoy, que son muy distantes a los receptores de los siglos XVI y XVII. Por lo tanto, aquí nos limitamos solo al análisis de los receptores del siglo XVI y XVII, que eran los receptores supuestos por Juan Cobo y Domingo Fernández de Navarrete. En cuanto a los lectores españoles de hoy, utilizaremos un capítulo separado para su análisis.

Igual a los receptores del texto original, también podemos distinguir los receptores del texto meta entre los receptores expectantes del emisor, que también puede ser a la vez el traductor, y los receptores que lean el texto meta por pura casualidad. Por ejemplo, en la traducción de una ley china al castellano, su receptor expectante podrán ser abogados o expertos jurídicos hispanohablantes que no conozcan la lengua china; sin embargo, un traductor de chino, también podrá leer aquella traducción; en este caso, lo que le interesa ya no es solo la información que conlleva, sino también las técnicas de traducción, la composición textual, los léxicos, entre otros aspectos de este texto meta.

Con respecto a las vías de conseguir información sobre el receptor, primero podemos recurrir a los paratextos, incluidos la dedicatoria, las notas, los títulos, etc., donde a veces presentan directamente informaciones acerca de los receptores expectantes; además de los paratextos, también

---

<sup>49</sup>. Traducción del autor. La frase original es 于不知不觉间, 获一斑之智识, 破遗传之迷信, 改良思想, 补救文明 *yu bu zhi bu jue jian, huo yi ban zhi zhi shi, po yi chuan yi mi xin, gai liang si xiang, bu xiu wen ming*.

<sup>50</sup>. Lu Xun fue uno de los pioneros del Movimiento del Cuatro de Mayo en la primera mitad del siglo XX, que tuvo como objetivo promover la democracia y las ciencias en China.

podemos recurrir a la información de la intención del emisor o traductor, y así como otros factores situacionales, tales como el medio, el lugar, el tiempo o el motivo comunicativo. Por ejemplo, cuando el famoso cómic *Dora the Explorer* se introducía al chino, como su receptor era principalmente niños menores de 12 años, fue traducido con muchas expresiones coloquiales; pero si esas expresiones no aparecieran en un cómic para niños, sino en un periódico ordinario, resultarían extrañas y chocantes.

En nuestro modelo del análisis del texto meta, las preguntas que deberíamos responder son las siguientes: ¿qué información del receptor del texto meta se puede deducir mediante los paratextos? ¿qué información del receptor del texto meta se puede lograr a través de la intención del emisor o el traductor? ¿qué indicios se pueden sacar mediante las informaciones de otros factores situacionales?

### **Medio**

El medio del texto meta en la traducción, igual que en el texto original, son los distintos tipos de publicación: periódicos, revistas, libros, enciclopedias, panfletos, manuales, etc. De acuerdo con Nord, el medio del texto revela una serie de datos, por ejemplo: la cantidad e identidad de los lectores, la intención del emisor, el motivo comunicativo, la expectativa de los posibles lectores sobre la función textual, etc. (2005: 63-64).

En la mayoría de las ocasiones, el medio del texto meta es idéntico al del texto original. El manual de usuario de los teléfonos móviles Huawei vendidos en España, por ejemplo, es una traducción del chino; en este caso el medio del texto meta es igual al del texto original desde la perspectiva general (ambos son manuales de usuario) como desde la perspectiva detallada (mismo tipo de papel, estilo de diseño y forma de presentación). En algunas situaciones el medio del texto meta es diferente del original.

En este apartado, las preguntas del interés son: ¿Cuáles son los medios utilizados para presentar el texto meta? ¿Son iguales los medios para el texto meta y el original? ¿Qué otras informaciones pueden obtenerse utilizando otros factores situacionales (emisor, traductor, intención, motivo, función)?

### **Lugar de recepción**

El lugar de recepción del texto meta se refiere al lugar donde se espera que los lectores lean el texto meta. Forma parte del trasfondo geográfico, histórico y social y tiene una importancia extraordinaria para investigar las expectativas de los lectores.

El castellano como lengua de recepción posee más de veinte variantes, de ahí que el lugar de recepción informa sobre la variante que hay que utilizar para producir el texto meta. Ello implica una serie de presuposiciones durante la traducción. En los folletos presentados en la Cumbre CELAC<sup>51</sup> con informaciones generales sobre China se empleó un castellano latinoamericano neutro porque el emisor del texto meta, el gobierno chino, supo con seguridad que los lectores serían principalmente funcionarios y empresarios latinoamericanos.

De ello se derivan las siguientes preguntas: ¿Cuál es el lugar de recepción del texto meta? ¿Este lugar implica algún trasfondo histórico, cultural y social, o presuposiciones acerca del receptor? ¿Cuáles son los indicios del lugar de recepción que podrían deducirse utilizando otros factores situacionales?

### **Fecha de recepción**

La fecha de recepción es aquella en la que el receptor lee el texto meta, normalmente cercana a la fecha de producción del texto meta. También forma parte del trasfondo geográfico, histórico y social y de las presuposiciones de los potenciales lectores. Por ejemplo, La obra *Don Quijote de la Mancha*, a pesar de su gran valor literario a lo largo de la historia, para muchos lectores contemporáneos de habla hispana podría resultarles complicada y ambigua porque tanto el uso lingüístico como el trasfondo social y cultural cambiaron enormemente.

Las preguntas aquí son: ¿Cuándo fue la fecha de recepción del texto meta? ¿Cuál era el trasfondo cultural, histórico y social, así como las situaciones de los receptores, revelados a través de la fecha de recepción? ¿Existen diferencias entre la fecha de producción del texto original y la fecha de recepción del texto meta? si las hay, ¿Cuáles son las consecuencias?

### **Función del texto meta**

La función del texto se refiere a la comunicación de éste durante su producción y su recepción. Según Karl Bühler, solo existen tres funciones: la simbólica, la expresiva y la apelativa (1950); posteriormente Roman Jakobson completó la propuesta de Bühler agregando funciones, a saber: la informativa, la expresiva, la apelativa, la metalingüística, la estética y la relacional (1963); Reiss, por su parte, propuso una clasificación más general: la informativa, la expresiva y la operativa (1974). La función del texto meta juega un papel importante en el análisis textual orientado a la traducción, porque el principio fundamental de las teorías del funcionalismo es la prioridad que otorga la función del texto meta. Nord señaló que en la mayoría de las traducciones la función del texto meta es diferente

---

<sup>51</sup> La Cumbre CELAC es una cumbre gubernamental anual entre China, América Latina y el Caribe.



a la del texto original (2005: 79). Tomando esta diferencia como punto de partida, la autora distinguió la traducción documentaria (la función del texto meta es diferente a la del texto original) y la traducción instrumental (la función del texto meta coincide con la del texto original)<sup>52</sup>.

Las preguntas que se plantean en ese apartado son: ¿Cuál es la función del texto meta que el emisor o el traductor esperan? ¿Cuáles son los indicios acerca de la función del texto meta que pueden deducirse mediante otros factores extratextuales? ¿La función del texto meta es igual a la del texto original?

### **3.2.2 Factores intratextuales**

Los factores intratextuales del texto meta son los siguientes: el tema, las presuposiciones, la composición del texto, el léxico, la estructura de frase y las características suprasegmentales.

#### **Tema del texto meta**

En el análisis textual orientado a la traducción, el tema desempeña un papel fundamental. De acuerdo con Nord, el tema está vinculado a una serie de presuposiciones (2005: 93) que llevan a dos cuestiones: ¿El tema está enmarcado en un particular trasfondo cultural? y ¿El tema está dentro de la visión del traductor y de la del receptor? Si el tema del texto original está enmarcado en un particular trasfondo cultural, es probable que el receptor del texto original y el receptor del texto meta no compartan la misma visión; y como resultado, la traducción tendrá que someterse o a la cultura del idioma de origen o a la de llegada (Koller y Henjum, 1992).

Por ejemplo, en la película de *Gongfu Panda*, por ejemplo, el personaje es 乌龟大师 *Wugui Dashi* (maestro tortuga). Este nombre, al igual que el tema de la película, está muy arraigado en la cultura oriental. El nombre 乌龟 *wugui* (tortuga) simboliza longevidad de ahí que 乌龟大师 *wugui dashi* (maestro tortuga) insinúe la imagen de un sabio, longevo y viejo maestro. El público hispanohablante no está familiarizado con esa concepción, por ello la traducción literal “maestro tortuga” perdería sentido provocando confusión en los espectadores. Finalmente, 乌龟大师 *wugui dashi* fue traducido como “maestro de *wugui*”.

#### **Presuposiciones**

Las presuposiciones en la traducción refieren a lo que el traductor supone que el receptor conoce, lo que garantiza una buena traducción. Abarcan muchos aspectos: factores situacionales,

---

<sup>52</sup>. Para una definición detallada de la traducción documental e instrumental, véase el subapartado 3.1.1 del capítulo III.

realidades culturales, vida del traductor, características de los géneros textuales, ideologías, pensamientos religiosos, filosóficos, circunstancias históricas y sociales, entre otras. El subtítulo al español de un documental que trata sobre la cultura china ocurre en una situación específica: el receptor solo tiene pocos segundos para mirar cada subtítulo, por ello la traducción debe ser corta y explícita para lograr una buena recepción. Se analizarán las presuposiciones del receptor del texto original y las del receptor del texto meta para saber cuáles son las informaciones necesarias para el receptor.

### **Composición del texto**

Para la composición del texto meta, como en el texto original, debe centrarse en el análisis de la macroestructura mediante un análisis comparativo entre el texto original y la traducción. Así se comprueba la fidelidad en la traducción. Por ejemplo, en las novelas clásicas chinas es habitual encontrar comentarios del autor antes de cada capítulo para revelar una moraleja, que ayuda al lector chino a entender mejor el argumento. En cambio, para los lectores de habla hispana, el comentario previo podría causar confusión. Por lo tanto, si se evalúa la traducción por el efecto producido en el lector, posiblemente esta opción no sea recomendable.

### **Léxico**

La elección del léxico está determinada por factores extratextuales. El castellano, siendo un idioma con una larga historia y gran expansión geográfica, varía según el período y lugar de comunicación. El español del siglo XVI y XVII que se hablaba en Filipinas no era nada parecido al de la actualidad en España. El léxico también puede verse influenciado por la intención del emisor o del traductor del texto meta, por el receptor, así como el medio, el motivo comunicativo y la función textual. Por ejemplo, en cuanto al motivo comunicativo, si el texto original es de carácter educativo o un catecismo, es muy posible que su medio comunicativo sea comunicación oral y el receptor abarca personas de múltiples categorías sociales y culturales, por lo tanto, el traductor tendrá que utilizar léxicos relativamente más comprensibles y sencillos. Sin embargo, si el texto original se trata de una prosa china del siglo XV, entonces en cuanto a su traducción al castellano, normalmente el medio será texto impreso y sus receptores serán más limitados, así que el traductor optará por los léxicos más “originales” o cercanos al texto original.

Las preguntas que se plantean son: ¿Cómo se encarnan los factores extratextuales en el léxico? ¿Cuáles son las palabras que demuestran la intención y la actitud del emisor o traductor del texto meta?

## La estructura de la frase

El objetivo del análisis de la estructura de la frase del texto original es facilitar la comprensión del traductor. El análisis del texto meta estudia la estructura de la frase para comprender las técnicas de traducción. El autor del texto original utiliza en muchas ocasiones estructuras de frase que no concuerdan con el uso general, con el fin de crear ciertos efectos estéticos. En este caso, es el traductor quien decide si traduce “fielmente” estas estructuras aparentemente anormales o no.

La pregunta que debería responderse es: ¿La estructura de la frase del texto original fue modificada en el texto meta? de existir dicha modificación, ¿A qué se debe?

## Características suprasegmentales

Las características suprasegmentales del texto meta son: las letras en cursiva y en negrita, los espacios, las comillas, los guiones o paréntesis. En el caso de la traducción entre chino y castellano, hay que tener en cuenta que el uso de signos de puntuación en el texto meta es importante, dado que en el chino antiguo no se empleaban. De esta manera la responsabilidad para decidir sobre la introducción de tales signos le incumbe al traductor.

Además, en el chino antiguo el tono de una exclamación se expresaba mediante onomatopeyas o palabras auxiliares. Aquí veamos un ejemplo tomado de la prosa escrita por Li Bai, poeta chino de la dinastía Tang: 噫吁嚱，危乎高哉，蜀道之难难于上青天 *Yi yu xi, wei hu gao zai, shu dao zhi nan nan yu shang qing tian.* (¡Yi yu xi, qué alto es! Subir por el sendero de Si Chuan es más difícil que llegar al cielo.) Aquí 噫吁嚱 *yi yu xi* son tres onomatopeyas mientras que 乎 *hu* y 哉 *zai* son dos palabras auxiliares. Estas palabras imitan o expresan el tono exclamativo y en la traducción al castellano es necesario agregar los signos exclamativos para producir el mismo efecto.

Las preguntas que nos haremos serán, pues, las siguientes: ¿Cómo se gestionan las características suprasegmentales del texto original en el texto meta? ¿Cómo se utilizan los signos de puntuación en el texto meta?

## 3.3 Teorías sobre los paratextos

### 3.3.1 Definición de paratexto

Los paratextos, de acuerdo con Genette (1997: 1), hacen referencias a prefacios, posfacios, títulos, dedicatorias, ilustraciones, así como a una serie de materiales entre el autor y el lector que sirven para presentar la obra. Desde esta perspectiva, los paratextos coinciden con algunos factores

intratextuales del modelo de Nord, por ejemplo, las características suprasegmentales. Sin embargo, en mi opinión, en las obras que se producían con tipografías primitivas y una tirada de pocos ejemplares, sus paratextos jugaron un papel destacado para comprender las situaciones comunicativas.

En el siglo XX las teorías sobre la traducción experimentaron un giro hacia el estudio más decidido de factores culturales. La investigación en torno a la traducción supera cada vez más las fronteras del campo lingüístico, extendiéndose hacia un estudio de macro-contextos. Por consiguiente, se presta cada vez mayor atención a los contextos socioculturales que influyen en la elección de textos originales, el proceso de traducción y la recepción del texto (肖丽, 2011). Los objetivos y los elementos de las investigaciones sobre la traducción son cada vez más diversificados: además de la investigación sobre el propio texto traducido deben conocerse los documentos exteriores (comentarios, cartas, publicidades, entrevistas, diarios, discursos públicos). Sin embargo, entre la traducción y los documentos exteriores existe una tercera categoría de documentos, los paratextos (Tahir-Gürcaglar, 2002: 44). Según Gérard Genette, la definición de paratexto y su relación con el texto principal es lo siguiente:

*The verbal or other materials (prefaces, postfaces, titles, dedications, illustrations) and a number of other in-between phenomena that mediate between the text and the reader and serve to present the work (1997: 1).*

Este autor (1997) categorizó los paratextos en dos ramas principales: la primera es la de los márgenes o peritextos que incluyen todos los elementos verbales (prefacio, epígrafes, notas, títulos, dedicatorias, información editorial), las manifestaciones icónicas (ilustración) y los materiales (tipografía, diseño); la segunda son los epitextos, que son elementos factuales: informaciones acerca del libro brindadas por el autor o el editor a los lectores, entrevistas con el autor o diarios. En la presente investigación los paratextos serán los márgenes o peritextos. Maite Alvarado, por su parte, define los paratextos de la siguiente forma:

Un mismo texto puede asumir “formas” (diseños) distintos, sin que el contenido del mismo se modifique sustancialmente. Estos aspectos morfológicos constituyen un “plus” que se agrega al texto para facilitar la lectura o para favorecer un tipo de lectura que interesa al autor propiciar. Se trata, entonces, de elementos paratextuales, auxiliares para la comprensión del texto. (1994: 1)

Para Daniel Jacobi, el paratexto es un “conjunto de elementos del contexto a los que el propio texto puede remitir por un sistema de referencias señalizadas como ‘ver fig.’ o ‘Cf.’ ” (1984: 25). Desde el punto de vista etimológico, los paratextos pueden referirse a todos los elementos que rodean o acompañan al texto. Pueden ser: textos auxiliares o subsidiarios, notas, referencias bibliográficas, índices, epígrafes, etc.

Sin embargo, existen voces que no están de acuerdo con la existencia de una frontera clara entre el texto y el paratexto. Como han manifestado por Rodolfo Walsh en su cuento *Nota al pie* y Vladimir Nabokov, en su obra *Pálido fuego*<sup>53</sup>, las notas son parte del cuerpo central del texto. Mientras que Alvarado sostuvo que el juego de los paratextos es una de las habituales “transgresiones” estructurales que les gusta a los escritores (1994: 2).

### 3.3.2 Los paratextos y la recepción de traducción

Sobre la importancia de los paratextos, Xiao (2011: 3) afirmó: “a través del estudio de los paratextos, podemos conocer al traductor”. Sin embargo, no todos los elementos de paratexto están directamente vinculados con el traductor. Algunos paratextos, como el diseño de portada, las ilustraciones gráficas, el prefacio, los títulos y también las breves introducciones o los comentarios impresas en sobrecubiertas, se elaboran normalmente por los patrocinadores de la publicación, en lugar del propio autor.

Los paratextos redactados por el traductor (como los que no lo son) tienen la función de brindar indicios para descubrir y conocer las circunstancias en las que se produce la traducción. Para Xiao Li, los paratextos de las traducciones son como “espejos de múltiples dimensiones” que reflejan las complicadas variedades ideológicas de la producción de la obra (2011). Kog Aygenaz (2005: 60), confirmó que las investigaciones de los paratextos en las traducciones son fundamentales porque ayudan a conocer el mecanismo de recepción en un determinado contexto histórico y cultural. Los elementos del paratexto podrían revelar el modo en que el traductor y el editor son influenciados por el ambiente, por las normas de traducción, las ideologías u otros factores.

En ocasiones los paratextos son más importantes que el texto principal, según Tahir Gürcaglar (2002: 45), comparado con el texto principal, el paratexto es el primer contacto que el lector tiene con el texto, por eso juega un papel muy influyente en la recepción del lector del texto principal. El traductor puede expresar directamente su comprensión acerca de la obra en el prefacio, o añadir explicaciones mediante notas de traducción para guiar al lector. Para el editor o cualquier tipo de entidades de

---

<sup>53</sup> El cuento de R. Walsh tiene una estructura de dos niveles: el texto principal y la nota al pie. Esta última continúa página tras página siendo cada vez más grande hasta sustituir, hacia el final, el texto principal. En cuanto a la novela de Nabokov, se trata de notas a un poema y mediante las cuales el autor crea un cuento casi paralelo.

publicación, el diseño del paratexto busca acercarse a los lectores; puede dotar de nuevos significados o connotaciones la traducción a través del diseño de portadas o ilustraciones gráficas, crear de forma indirecta una nueva imagen cultural, influir y guiar la lectura, la comprensión y recepción del lector. En algunos casos el paratexto nace antes de la aparición del texto principal, el cual no solo guía al lector, sino que también puede afectar al proceso de traducción y a la producción final (ibídem).

En ciertas circunstancias los variados elementos de paratexto son capaces de modificar o “reescribir” el texto traducido para forjar una nueva traducción. Kovala Urpo (1996: 119-147) realizó un estudio sobre la intervención ejercida por el paratexto en el texto principal durante el proceso de traducción. Urpo analizó editoriales finlandesas de literatura entre los años 1890 y 1930, y concluyó que el paratexto quedaba afectado por las ideologías de la sociedad (ibídem).

Sehnaz Tahir Gürzaglar (2002: 48-59), por su parte, comparó los paratextos de dos tipos de traducciones durante la década de 1940 en Turquía: por un lado, obras traducidas de la literatura clásica occidental por la Oficina de Traducción del Ministerio de Educación; por otro, obras traducidas por editoriales privadas. Tras comparar los diferentes aspectos de los dos tipos de traducción, el diseño de cubierta, el prefacio, la firma de autor y del traductor, los títulos, etc., el autor descubrió que las traducciones hechas por la Oficina de Traducción se enfocaron hacia la fidelidad del texto original prestando más énfasis en la función instructiva de la traducción. El diseño de cubierta, por ejemplo, era más modesto y sencillo sin ninguna ilustración gráfica. También se habían puesto el nombre de autor, del traductor, la traducción del título y todos los elementos paratextuales en la cubierta. Normalmente estas obras clásicas traducidas contaban con un prefacio de entre dos y cuatro páginas, redactado por políticos turcos para explicar al lector el objetivo de las actividades de la Oficina de Traducción. En cambio, en las novelas populares traducidas por instituciones privadas el propósito del paratexto fue captar más lectores. Se buscó aquí borrar los límites entre el texto original y su traducción, evitando en muchos casos los prefacios o introducciones. Incluso en algunas no se presentaba el nombre del autor ni el del traductor. Sin embargo, fueron agregados resúmenes de los contenidos, de las presentaciones y de los comentarios cortos, que sirvieron como publicidad. Estas obras traducidas poseían a menudo cubiertas de varios colores con diseños atractivos, mientras que en el texto principal se agregaron ilustraciones.

Tabla 31. Comparación de los paratextos de los dos tipos de traducciones realizadas por Sehnaz Tahir Gürzaglar

<b>tipo de traducción</b>	<b>las literaturas clásicas occidentales traducidas por la Oficina de Traducción</b>	<b>novelas populares traducidas por instituciones privadas</b>
diseño de cubierta	modesto y sencillo	multicolor y atractivo
prefacio	explicación sobre el objetivo de las actividades de traducción de la Oficina de Traducción.	en general no lo tienen
ilustración gráfica	no	sí
publicidad	no	sí
nombre del autor y el traductor	sí	no

Aygenaz Kog (2005: 59-68), investigó los paratextos en diferentes versiones de las obras de Simone de Beauvoir, traducidas y publicadas en Turquía entre los años 1962 y 2000. Mediante un análisis comparativo, el autor analizó la evolución de los paratextos en las diferentes versiones, demostrando la existencia de un giro en la actitud sobre los derechos de la mujer en la sociedad turca en la década de los 80 del siglo pasado. Podrían enumerarse algunos puntos conclusivos sobre este tema. Primero, los variados elementos del paratexto juegan un papel importante en las actividades de traducción y cuentan con características particulares. Cualquier tipo de los elementos del paratexto podría revelar indicios sobre las actividades de traducción, por lo tanto, merece la pena su estudio. Todos los elementos verbales y evidentes (prefacio y notas), como aquellos no verbales incluso factuales (diseño de cubierta, ilustraciones gráficas, títulos, etc.) también deberían ser investigados.

Segundo, en cuanto a la metodología para el estudio del paratexto, tal como indica Urpo (1996: 123): “el método más común de estudiar el paratexto es hacer la descripción y el análisis de los diferentes elementos de paratexto”. Aparte de ello, se podrían comparar algunos elementos determinados del paratexto con diferentes fines investigativos, tales como: los correspondientes al texto original y traducido, las diferentes traducciones del mismo texto original por diferentes traductores en distintos períodos), o aquellas publicadas por variadas entidades editoriales, etc. Estas comparaciones podrían revelar múltiples contextos históricos, sociales y culturales más otros factores que influenciarían el proceso de traducción.

En general, el estudio del paratexto es un excelente complemento para el estudio del texto principal traducido. Como aclaró Tahir-Gürcaglar (2002: 59): “el análisis e investigación sobre el paratexto de obras traducidas puede revelar lo que no se ve en el propio texto de traducción”. En la presente investigación, se analizará, para fines de esta investigación, el tema del paratexto para descubrir nuevas posiciones de carácter histórico, de carácter cultural y sobre el mismo proceso de traducción.



## CAPÍTULO IV. LA TEORÍA POLISISTÉMICA Y LA ESCUELA DE LA MANIPULACIÓN

### 4.1 Introducción de la teoría del polisistema de Itamar Even-Zohar

La teoría polisistémica fue propuesta inicialmente por el teórico israelí Itamar Even-Zohar en la década de 1970 basada en el formalismo ruso y en el estructuralismo checo de la Escuela de Praga. En 1978 Even-Zohar publicó un tratado, *Papers in Historical Poetics (1978)*, en donde se recopilaban una serie de artículos suyos que introdujeron la teoría polisistémica en el escenario académico. El término “polisistema” hace referencia al conjunto de diferentes sistemas literarios dentro de una cultura determinada que abarcan no solo las formas “superiores” y clásicas como la poética, sino otras formas menos tradicionales y destacadas como la literatura infantil, las novelas románticas o las publicidades. Uno de los puntos clave de esta teoría consistía en considerar todos los elementos semióticos de la sociedad (la lengua, la literatura, la economía, la política y la ideología) como un sistema en vez de un conglomerado de elementos separados. Este sistema no es un monosistema, sino un polisistema constituido por varios sistemas. En palabras del Even-Zohar (1990b: 3) el polisistema es “un sistema múltiple, un sistema de varios sistemas con intersecciones y superposiciones mutuas, que usa diferentes opciones concurrentes, pero que funciona como un único todo estructurado, cuyos miembros son interdependientes”. Rabadán (1991: 294), basado en lo propuesto de Even-Zohar, definió al polisistema como un “conjunto de co-sistemas semióticos interrelacionados de forma dinámica y regulados por normas históricas, en el que se inscriben todas las actividades *behaviorísticas* y sociales del ser humano, incluida la propia traducción”. Sin embargo, hay que tener en cuenta que dentro de este polisistema el peso o importancia de los diferentes sistemas no son idénticos ya que algunos se encuentran en el centro y otros en la periferia, y los sistemas siempre están en continua evolución, pudiendo pasar del centro a la periferia y viceversa.

La teoría del polisistema, siendo una teoría renovadora, juega un papel revolucionario para la traducción. La teoría “implica un rechazo de los juicios de valor como criterios para una selección a priori de los objetos de estudio” (1990b: 5) y hace una distinción clara entre la crítica y la investigación. En los análisis traductológicos convencionales, se suele prestar más atención a la crítica, es decir, tratar el texto original como la única referencia para juzgar la calidad de la traducción, mientras que se está omitiendo la investigación, que es otra perspectiva mucho más amplia del análisis traductológico.

Cabe señalar, el hecho de que se distinga claramente la crítica y la investigación no significa que uno sea superior que el otro respecto a su importancia. La crítica de traducción es más habitual en el análisis de obras específicas donde se realiza un análisis textual del TO para luego compararlo

con el o los TM. El objetivo principal sería, normalmente, el juicio de valor sobre las estrategias, procedimientos y técnicas empleadas en las obras traducidas. La investigación de traducción, por su parte, engloba una gran serie de estudios revelando múltiples facetas<sup>54</sup>.

De acuerdo con Even-Zohar (ídem: 6), el polisistema siempre está en un continuo movimiento, en el cual cierta unidad (elemento, función) se transfiere desde la periferia de un sistema a la periferia de otro sistema adyacente pero siempre dentro del polisistema. Podrá continuar moviéndose, o no, hacia el centro. Para el polisistema de una civilización o de un país la traducción inicialmente suele situarse en la periferia. Si ésta puede trasladarse hacia el centro del polisistema significaría que es aceptada por dicha civilización o cultura:

Estos sistemas no son iguales, sino que están jerarquizados en el seno del polisistema. Lo que constituye el estado sincrónico (dinámico) del sistema -ha sugerido Tynjanov- es la lucha permanente entre varios estratos. Lo que constituye el cambio en el eje diacrónico es la victoria de un estrato sobre otro. En este movimiento opuestamente centrífugo y centrípeto, los fenómenos son arrastrados del centro a la periferia, mientras, en sentido contrario, ciertos fenómenos pueden abrirse paso hasta el centro y ocuparlo. (ibídem)

Para señalar más claramente el mecanismo interno que motiva dichos movimientos, el autor explicita lo siguiente:

las relaciones existentes dentro del polisistema no sólo dan cuenta de procesos del polisistema, sino también de procedimientos en el nivel del repertorio. Quiere esto decir que las constricciones del polisistema resultan relevantes respecto a los procedimientos de selección, manipulación, amplificación, eliminación, etc., que tienen lugar en los productos de hecho (verbales y no-verbales) pertenecientes al polisistema. (ibídem)

Gracias a la teoría del polisistema, por primera vez, pueden llevarse a cabo investigaciones desde todos los contextos culturales en forma íntegra y profunda sobre las traducciones. Cabe señalar, eso no quiere decir que antes del surgimiento de dicha teoría, los contextos culturales y el rol que juega la traducción en la cultura de llegada no estarán dentro de las consideraciones de los traductólogos, sino que anteriormente dichas consideraciones o reflexiones solían llevarse para analizar obras o

---

<sup>54</sup>. Ver *La historia, la traducción y el control del pasado* (2001) de Samuel López Alcalá; *La traducción en los monasterios* (2004) de Antonio Bueno García García y *Las antologías sobre la traducción en el ámbito peninsular* (2012) de José Antonio Sabio López y Pilar Ordóñez. Estas obras, como otras tantas, en general no hacían un análisis de textos traducidos, sino estudios que colocan la traducción dentro de un polisistema con muchos factores (competencia del traductor, política, ideología, patrocinador, teoría poética, etc.), que exigen en ocasiones la utilización de múltiples teorías históricas, filosóficas, lingüísticas, políticas, ideológicas, religiosas y hermenéuticas, etc.

traductores específicos, sin darse cuenta de que la literatura traducida en sí misma ya se tratara de un sistema independiente. Según lo que Even-Zohar señaló en su artículo *The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem* (1990a), al igual que la literatura original, aquella que es traducida se vuelve un sistema literario independiente, interrelacionado con factores culturales y lingüísticos. Este autor dio igual importancia a la literatura traducida frente a la original, puesto que aquella formaba parte de un sistema integral más activo: *“In other words, I conceive of translated literature not only as an integral system within any literary polysystem, but as a most active system within it.* (1990a: 46)” Además, el autor indicó que la literatura traducida no siempre está en la periferia, sino que a veces ocupa y configura el centro del polisistema (Ibídem), dado que representa una fuerza innovadora para el polisistema literario: *“in such a state when new literary models are emerging, translation is likely to become one of the means of elaborating the new repertoire... (ídem: 47)”*

Respecto a las condiciones necesarias que permiten y promueven la literatura traducida que ocupe el centro del polisistema, Even-Zohar (ibidem) nos propone tres situaciones objetivas: primera, cuando un polisistema aún no ha tomado su forma, es decir, cuando la literatura todavía está en su etapa “joven” que necesita desarrollo para establecerse; segunda, cuando una literatura (un sistema constituido por literaturas interrelacionadas) está en la periferia o en un estado “débil”, o está en ambas situaciones al mismo tiempo; tercera, cuando en una literatura se produce puntos de inflexión, crisis o vacío literario. Mediante estas descripciones se podrían aventurar explicaciones sobre la traducción desde una nueva visión. Por ejemplo, a principios del siglo XX, la literatura moderna china estaba en una etapa “joven”, así que las novelas traducidas de otros países se convirtieron en la fuente principal de lectura de los chinos, que aspiraban a leer obras literarias modernas y de esta manera la literatura traducida se trasladó al centro del polisistema. En la historia de la literatura española, también podemos encontrar momentos en que la literatura traducida ocupa el centro del polisistema. Hacia la década de 1940, la literatura española se encontraba en una situación de crisis como describió Even-Zohar, que favoreció la aparición de una literatura traducida central. Debido a la guerra civil y la dictadura franquista, a parte de los escritores muertos en la contienda, una gran cantidad de intelectuales españoles se exiliaron al extranjero, y los que aún quedaban dentro de España se sometieron a un “exilio interior”. Bajo tales circunstancias, la literatura autóctona de España entró en una etapa de crisis y numerosas obras traducidas de autores anglosajones entraron en España, produciendo una “invasión” que no tardaría mucho en provocar protestas entre los intelectuales españoles (Gómez Castro 2006: 39).

La teoría del polisistema proporcionó una nueva perspectiva para comprender la “adecuación” en el campo de la traducción. Even-Zohar explicó el fenómeno analizando las correlaciones entre la posición de la literatura en el polisistema y los múltiples factores del sistema (las normas, los modelos

de comportamiento y las estrategias de traducción). De acuerdo con el autor (1990a: 51), cuando la literatura traducida está en la periferia, la misión principal del traductor es buscar un modelo secundario existente para los textos extranjeros. Por ejemplo, si se analizan las traducciones clásicas griegas realizadas por los romanos, aparecen rastros de manipulaciones o malinterpretaciones. La teoría polisistémica afirma que los romanos, al vencer a los griegos, experimentaron un cambio de actitud hacia las obras griegas moviéndolas a la periferia para ceder el centro a la literatura romana. Por lo tanto, lo que hacían los traductores romanos consistían en adaptar las obras griegas a los modelos existentes en la literatura romana, que en muchas ocasiones causaron graves malinterpretaciones, en otras palabras, faltas de “adecuación”.

En contrario, si la literatura traducida se encuentra en la posición central del polisistema, lo que hace el traductor, en muchas ocasiones es esforzarse en transmitir el texto original a la lengua de llegada con una “adecuación” absoluta, incluso al precio de la perjudicarían de las normas de la cultura meta (Ibídem). Por ejemplo, a principios del siglo pasado, cuando la literatura moderna traducida ocupaba el centro del polisistema, cuya razón ya hemos explicado antes, los traductores chinos abogaban por traducir de manera literal e incluso forzosa aquellas obras occidentales, que tienen modelos de expresión muy diferentes a los modelos tradicionales de la literatura china. Otro ejemplo interesante se puede observar en la década 50 y 60 del siglo pasado, cuando las obras soviéticas gozaban una posición privilegiada, casi “sagrada” en China, en otras palabras, la literatura traducida soviética ocupaba el centro del polisistema, los traductores chinos se veían obligados a traducir con mucha precaución, temiendo que no pudieran transmitir el sentido de las obras originales fiel y completamente a la lengua china.

Más reflexiones se nos ocurrirán si prestamos atención a la literatura traducida anglosajona de los días presentes. Hoy en día, por los factores económicos, políticos, ideológicos, culturales, etc., en el polisistema de culturas, la cultura anglosajona goza de una posición privilegiada y central mientras la cultura hispana se encuentra en una posición más periférica. Como consecuencia, cuando los traductores españoles traducen las obras anglosajonas al español, en muchas ocasiones prefieren mantener los modelos de expresión de la literatura anglosajona, por ejemplo, la introducción de muchos anglicismos, en lugar de utilizar sus equivalentes en la lengua cervantina.

## **4.2 Reflexiones sobre la traducción monacal en China durante los siglos XVI y XVIII desde el punto de vista polisistémico**

La traducción monacal en China entre los siglos XI y XVIII es considerada dentro del período llamado la “segunda cumbre” de las traducciones en China que siguió a las traducciones budistas

entre los siglos I y XI. Durante el proceso evangelizador los misioneros realizaron importantes traducciones desde los idiomas occidentales al chino y viceversa.

En primer lugar, vamos a centrarnos en las traducciones de las lenguas occidentales al chino. Entre las traducciones de esta índole, la mitad de ellas tratan de temas religiosos, mientras que otra mitad tratan de conocimientos científicos. En el caso de determinados misioneros, como Matteo Ricci, el porcentaje de obras que tratan de temas científicos es aún mayor. Este gran peso de obras científicas merece nuestra especial atención, dado que los misioneros llegaron a China no para difundir conocimientos científicos, sino para cumplir sus misiones evangelizadoras. Desde la perspectiva de polisistema, es necesario analizar el papel que jugaban los factores contextuales en dichas traducciones. Durante los siglos XVI y XVIII, China estaba en una serie de transiciones y crisis. En la economía, en algunas regiones del Valle del Río Yangtsé, apareció por primera vez el capitalismo en el sector artesanal, y junto con la aparición de la nueva relación de producción, también surgió una gran demanda de conocimientos científicos y tecnológicos, por ejemplo, conocimientos hidráulicos, ingenieros, artesanales, etc. En la política, las sangrientas guerras entre los chinos Ming y los manchúes y la política de *Hai Jin* (prohibición del mar)<sup>55</sup> hicieron en efecto que el desarrollo científico en China se sumió en un estado de estancamiento. Desde la perspectiva de polisistema, podemos decir que las obras científicas autóctonas de China se encontraban “débiles”, en otras palabras, estaban periféricas. De ahí que los misioneros occidentales y los intelectuales chinos se pusieron a traducir de forma colaborativa las obras científicas de Occidente, lo cual impulsó a que las obras científicas traducidas se fueron moviendo al centro del polisistema de obras científicas.

El hecho de que las traducciones de obras científicas se encuentren en el centro del polisistema, también se refleja en la “adecuación” de las obras traducidas. Como las obras científicas traducidas estaban en la posición central del polisistema, los traductores preferían reproducir “fiel” y completamente el modelo de expresión de la obra original a la lengua de llegada. Por lo tanto, podemos ver que los traductores misioneros y sus ayudantes chinos optaron por la traducción literal y crearon una gran cantidad de palabras nuevas que anteriormente no existían en la lengua china.

En cuanto a la traducción del chino a las lenguas occidentales, igualmente podemos encontrar fenómenos que se pueden explicar con la teoría del polisistema. Durante los siglos XVI y XVIII, los misioneros occidentales no solo tradujeron obras religiosas y científicas al chino, sino que también introdujeron muchas obras chinas a Europa. Antes de los contactos entre Occidente y China desde

---

<sup>55</sup> *Hai Jin* (prohibición del mar) fue una política de auto-aislarse del mundo, en concretamente, prohibir casi la totalidad de las navegaciones marítimas.

mediados del siglo XVI, para los europeos que aspiraban conocer la cultura china la única vía era recurrir a las pocas obras, en que no faltan exageraciones e imaginaciones, como la de Marco Polo. Desde la perspectiva de la teoría del polisistema, podemos decir que en Europa el sistema de la literatura que introduce la cultura china estaba en una etapa “joven”, es decir, se encontraba en una posición periférica. Por lo tanto, cuando las obras traducidas por los misioneros que introducían la cultura y panorama de China llegaron a Occidente, pronto se convirtieron en las fuentes principales con que conocían los europeos la cultura china, es decir, las obras traducidas sobre la cultura china se movieron al centro del polisistema.

Es necesario señalar que, Even-Zohar no trata la literatura traducida como un conjunto sin hacer distinciones las diferencias internas. De acuerdo con el autor (1990a: 50), dentro de la literatura traducida también coexisten muchos niveles, cuando alguna parte de la traducción literaria está en el centro, es muy posible que alguna otra parte de la traducción literaria se encuentra en lugares más periféricos. Por ejemplo, durante el siglo XVI y XVIII, paralelas a la introducción de obras chinas, llegaron a Europa también obras traducidas de la cultura japonesa, por iguales motivos, estas obras traducidas se convirtieron en fuentes principales para conocer la cultura japonesa y por lo tanto, podemos decir que la literatura traducida japonesa se movió al centro del sistema de la literatura que introduce la cultura japonesa. Pero si englobamos el sistema de las obras traducidas chinas y el de las obras traducidas japonesas en el sistema de literatura traducida, comparada con la literatura traducida china que provocó el *chinoiserie*, la literatura traducida japonesa se encontraba evidentemente en una posición más periférica. Hay muchos casos similares en días presentes, por ejemplo, si comparamos la traducción y publicación de obras anglosajonas y la de obras arábicas en España, podemos encontrar un gran contraste entre sus posiciones en el sistema de literatura traducida.

### 4.3 Introducción de la escuela de la manipulación

La escuela de la manipulación se relacionó directamente con la teoría de Even-Zohar. Esta escuela apareció por primera vez en 1985 mediante la publicación del tratado llamado *The Manipulation of Literature*, de Hermans, quien encontró antecedentes en la década de 1960 (Hermans, 1999: 9).

Hurtado (2001: 558) señaló que esta escuela tiene dos ramas principales: el grupo de Tel Aviv encabezado por Even-Zohar y Toury (teoría del polisistema); y el grupo europeo-norteamericano en el cual están incluidos Holmes, Hermans, Lambert, Lefevere, Bassnett, Van den Broeck, Tymoczko<sup>56</sup>. Para Hurtado los textos clave antes de finales de la década de 1980 fueron: *Papers in Historical Poetics*

---

<sup>56</sup> Además, en esta escuela, también hay presencia de teóricos de otras partes del mundo: Brasil, Corea, Hong-Kong, España.

(Even-Zohar, 1978); *In Search of a Theory of Translation* (Toury, 1980); las actas de los tres congresos que tuvieron lugar en la Universidad de Lovaina en 1976, en la Universidad de Tel Aviv en 1978 y en la Universidad de Amberes en 1980; *Translation Studies* (Bassnett, 1980); *The Manipulation of Literature* (Hermans, 1985).

Desde finales de la década ochenta, la escuela de la manipulación, partiendo de la teoría polisistémica, desarrolló nuevas ramas con una orientación más ideológica. El teórico estadounidense Lefevere se destacó por su libro *Translation/history/culture: A sourcebook* (2002) en el que combinó el estudio de traducción con los conceptos de poder e ideología. De acuerdo con este autor (2016), la traducción es una forma de reescribir el texto original y crear otros nuevos. Cualquier adaptación llevaba reflejados factores ideológicos y poéticos arraigados en la cultura de recepción. Este estilo de “manipulación” hecha por el traductor cuenta con un fuerte asidero en el idioma y en la cultura de recepción por la influencia de valores, ideologías y modelos de expresión.

Ya a finales de la década noventa del siglo pasado, Hermans mediante su artículo *Translation in Systems* (1999) señaló algunas limitaciones y contradicciones en las últimas propuestas de Even-Zohar y Toury. No obstante, de acuerdo con Hermans (ídem: 15), muchos conceptos del paradigma descriptivo fundado por la teoría de polisistema ya son moneda común en el campo traductológico y que aún hay mucho que hacer en las dimensiones sistémicas y sociológicas de la contextualización de traducción.

#### **4.4 Los tres factores de la manipulación propuestos por Theo Hermans**

En cuanto a las manipulaciones implicada en la traducción, Theo Hermans (1985, 2014) las define y sintetiza como la ideología, la poética y el patrocinador. Teniendo esta propuesta como punto de partida, podemos confirmar que para verter la cultura de una civilización o país a otra civilización o país, aparte de la competencia traductora del propio traductor, también hay que tomar en cuenta la ideología, la poética y el patrocinador del país a que se quiere presentar la traducción.

Respecto al papel que juega el factor de ideología. Tomamos como ejemplos la traducción al chino de la obra inmortal de la literatura hispana *Don Quijote de la Mancha*, la traducción al chino de la novela soviética *Así se templó el acero* y la traducción al chino de los poemas de Pablo Neruda.

Primero vamos a ver la traducción de *Don Quijote de la Mancha*. Desde inicios del siglo XX hasta hoy en día, en China se ha publicado más de una veintena de versiones en chino de la obra cervantina, las primeras versiones se tradujeron al chino desde inglés y desde el año 1978 con la traducción de Yang Jiang fueron apareciendo varias versiones traducidas directamente del castellano al chino. La popularización de esta obra cervantina entre el pueblo chino se debe justo al valor y

espíritu que transmite la obra. Desde principios del siglo XX, con la decadencia de la dinastía Qing y la entrada de las ideologías modernas, China entró en una etapa del disturbio político, económico e ideológico. Quijote, como un personaje que anda en una nueva era con ideas e ideologías anticuadas, servía perfectamente como referencia que despertó mucho eco entre los lectores chinos, quienes también vivían en una era de transición.

Otro ejemplo es la traducción al chino de la novela soviética *Así se templó el acero*, obra que se vendió más de dos millones de ejemplares durante 1952 y 1995. Entre 1949 y 1978, la ideología comunista gozaba una posición privilegiada en China; y el personaje principal de la novela, el soldado comunista Pavel Korchagin es la encarnación de todos los ideales comunistas. En otras palabras, ha sido la corriente ideológica durante aquella época la que promovió la popularización de la traducción de dicha obra soviética en China.

La traducción de los poemas de Pablo Neruda durante la década 50 y 70 es un reflejo de la influencia del factor ideológico en la traducción. Desde finales de la década 50 hasta mediados de la década 60, dado que Pablo Neruda se consideraba como miembro de la corriente del realismo socialista soviético, en China aparecieron varias traducciones de los poemas del poeta. No obstante, desde el año 1965, por la ruptura de la luna de miel entre China y la Unión soviética por disputas ideológicas, en China se dejaron de traducir obras provenientes de los traductores pro-soviéticos, de ahí que durante más de una década no hubo traducciones de los poemas de Pablo Neruda, hasta 1978, cuando China empezó la Reforma y Apertura y dejó la lucha ideológica en un segundo plano. Desde los altibajos de la traducción de los poemas de Pablo Neruda podemos observar con claridad la potente influencia ideológica para la traducción.

La poética también es uno de los factores que juegan importantes papeles en la traducción y comunicación intercultural. En este caso, recurrimos otra vez a la traducción de los poemas de Pablo Neruda al chino como ejemplo. Desde la Reforma y Apertura que tuvo lugar en el año 1978, empezaron de nuevo las traducciones de los poemas de Pablo Neruda. De acuerdo con las estadísticas, desde 1978 hasta 2010, en tan solo tres décadas, aparecieron diez versiones de la traducción de los poemas de Pablo Neruda (张晏青 2010: 186-187). Este éxito se debe a gran medida a la poética. Para los chinos que tradicionalmente no suelen expresar explícitamente sus sentimientos y emociones, y sobre todo para los que habían vivido los años de represión psicológica e ideológica antes de la Reforma y Apertura, los poemas de Pablo Neruda llegaron como agua de mayo al expresar de forma explícita y vehemente los sentimientos del poeta. Desde este ejemplo se puede observar que solo cuando la poética de la obra original coincide con la tendencia y necesidad de la cultura de llegada, la traducción



puede llegar a ser exitosa; en contrario, es decir, si la poética de la obra original contradice con la tendencia y necesidad de la cultura de llegada, la traducción difícilmente podrá lograr el éxito.

En cuanto al factor de patrocinador, en primer lugar, hay que aclarar que el término de “patrocinador” aquí no solo hace referencia de manera estricta a la persona que patrocina o financia determinada traducción, sino que también incluye las autoridades u organizaciones gubernamentales que pueden ejercer sus manipulaciones mediante ordenes administrativos o censuras, y también la editorial, la imprenta, el periódico, la revista, etc. Si las autoridades o dichas entidades estimulan la traducción o publicación de determinadas obras extranjeras, las traducciones gozarán más posibilidad de ser exitosas. Por ejemplo, entre la década 50 y 60 del siglo pasado, muchas obras de los autores del bloque soviético fueron traducidas al chino porque durante aquella época dichas traducciones estaban financiadas y apoyas por las autoridades de propaganda del gobierno chino. No hay que olvidar que hasta hoy en día, en China todavía existen órganos gubernamentales<sup>57</sup> cuyo trabajo es hacer traducciones según indicaciones del gobierno o el Partido; para los traductores pertinentes, hacer traducción es en realidad cumplir misiones asignadas.

No deberíamos pasar por alto que las imprentas y editoriales también juegan un rol importante para el éxito de las traducciones. Por ejemplo, Antonio Bueno García (2014) en *La traducción en los monasterios: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial* nos revela cuán importantes son las imprentas al garantizar el éxito de las traducciones monacales en Asia Oriental durante los siglos XVI y XVII. En realidad, hoy en día, la influencia de la editorial es aún mayor. En el campo académico, el criterio más corriente y eficiente de evaluar la competencia académica de una persona es mirar si sus artículos o tesis están publicados por editoriales de alto índice de impacto. Por ejemplo, en España, si un libro es publicado por las editoriales importante y presagiosas como la Planeta, Cátedra, Alfaguara o la Santillana, naturalmente aportará más confianza a los lectores a la hora de hacer la compra y conseguirá con más facilidad su éxito en el mercado.

En conclusión, gracias a la teoría de polisistema y de la escuela de manipulación, se ha abierto un nuevo mundo para el análisis traductológico que nos permite establecer relaciones entre la obra original, la obra traducida y todos los factores contextuales que puedan ejercer influencias y manipulaciones a la traducción. En la presente tesis, cuando llevemos a cabo el análisis de las dos versiones traducidas de 明心宝鉴 *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), a parte de hacer

---

<sup>57</sup>. Uno de los órganos de esta naturaleza es Zhongyang Bianyiju (Departamento de Compilación y Traducción). Este órgano pertenece directamente al Comité Central del PCCh y su responsabilidad principal es la traducción de las obras marxistas en lenguas extranjeras.

la “crítica” al nivel textual, también analizaremos desde la perspectiva de la teoría de polisistema y de la escuela de manipulación, en este caso, englobaremos las obras traducidas y los múltiples factores contextuales en un polisistema, que sin duda alguna nos proporcionarán reflexiones y descubrimientos interesantes.

## CAPÍTULO V. MODELO DEL ANÁLISIS DE LECTORES ACTUALES

### 5.1 Estética de la recepción como metodología

Uno de los objetivos principales de esta tesis es plantear técnicas de traducción para los lectores de habla hispana de las obras clásicas chinas. La “Estética de la Recepción” es una teoría literaria surgida a fines de la década de 1960 y desarrollada durante la década de 1970 y estuvo sustentada en el funcionamiento de la literatura en la sociedad, así como en su fundamentación científica, sus métodos y sus conceptos. Tiene a los lectores como eje de estudio e investiga principalmente el valor de la obra, al autor y su intención, como también el proceso psicológico de la comprensión de los lectores y la relaciones entre todos los participantes de la actividad literaria (Iglesias, 2016).

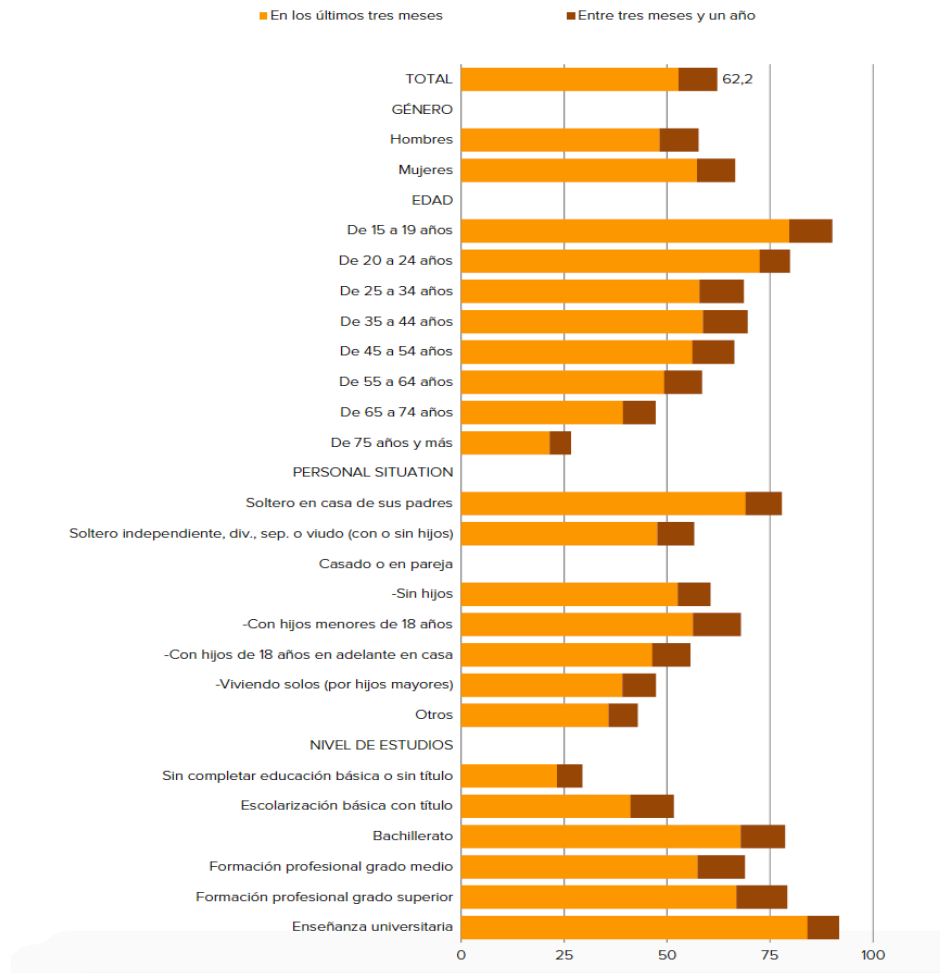
Entre las corrientes de esta teoría destaca Wolfgang Iser con su estudio sobre la hermenéutica y Hans Robert Jauss con su contribución a la fenomenología. Por ello la investigación literaria dejó de estar centrada en la misma obra y se buscaron explicaciones provistas por el contexto social, el proceso de participación y de comprensión de los lectores de la obra (Mayoral y Bürger, 1987). La literatura traducida también pertenece a las actividades literarias; el traductor es en primer lugar un lector y, en segundo lugar, un receptor del texto original. Conforme a Antonio Bueno García (1994: 263), una profunda comprensión del texto original tiene la misma importancia que una ingeniosa traducción. Estas dos cualidades son necesarias para la calidad profesional del traductor quien además debe considerar las situaciones específicas y el trasfondo cultural (condiciones históricas y sociales) como la experiencia vital y la aceptabilidad del texto para los lectores. Debe asimismo estudiarse al autor y al texto original, la relación entre este y el texto meta (刘林玲, 2012). El traductor debería procurar que su traducción correspondiese al horizonte de la expectativa del lector.

### 5.2 Modelo de clasificación de lectores

De acuerdo con la Estética de la Recepción, la interpretación de la obra por parte del lector está siempre condicionada por sus expectativas y su entorno sociocultural. Por ende, esta tesis clasifica a los lectores españoles conforme a tres factores: la edad, el nivel de estudios y el nivel de idiomas extranjeros. En relación con la edad, un libro que no posea un ámbito limitado (como un texto escolar) podrá tener lectores de edades muy variadas. Una encuesta realizada por el Ministerio de Educación, Cultura y Deporte de España en el año 2015 presentó una relación negativa entre la edad y la lectura (Fig.3).

Figura 3. Personas según la lectura de libros en el último año

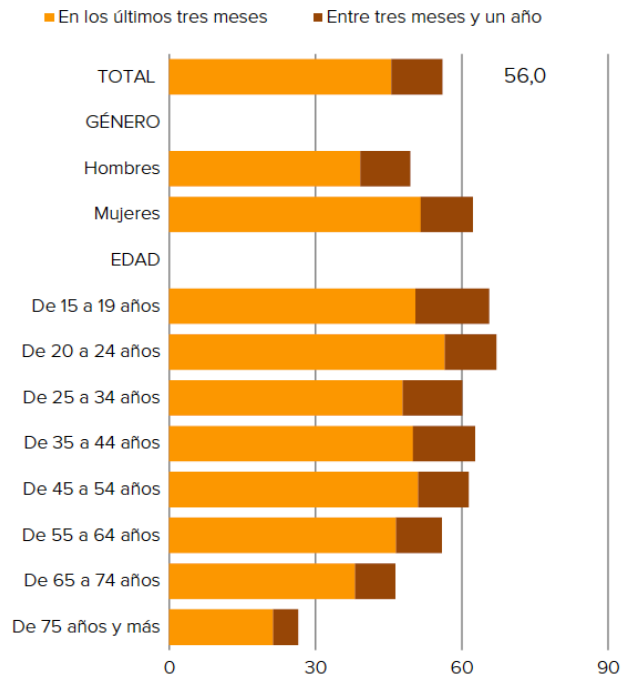
**Personas según la lectura de libros en el último año**  
(En porcentaje)



Como se muestra arriba, los lectores entre 15 y 24 años son los que leen con más frecuencia, mientras que los de más de 65 años son los que menos leen. Otra encuesta realizada sobre la relación entre la edad y la lectura de libros no relacionados con la profesión o el estudio muestra que la mencionada relación negativa disminuye notablemente (Fig.4).

Figura 4. Personas según la lectura de libros no relacionados con la profesión o estudios en el último año

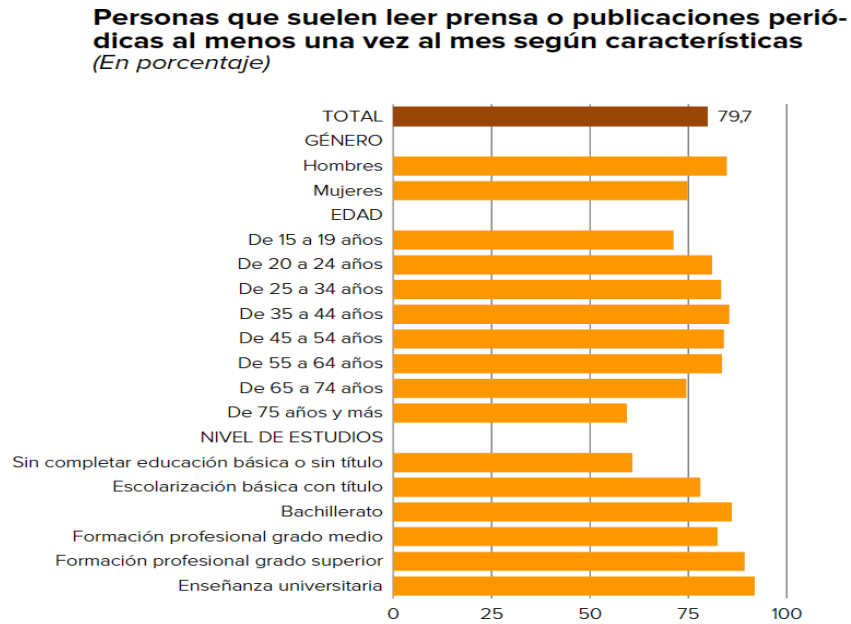
**Personas según la lectura de libros no relacionados con la profesión o estudios en el último año**  
(En porcentaje)



Esta diferencia nos demuestra el hecho de que los adolescentes y jóvenes en edad escolar leen más por exigencia; después leen por motivos profesionales, aunque el porcentaje baja mientras adquieren mayores conocimientos y experiencias en sus puestos de trabajo y a partir de los 65 años se leen por ocio y gusto.

El segundo factor que utilizamos para la clasificación de lectores es el nivel de estudio. En la figura 5 se aprecia que los lectores con educación universitario leen el doble en comparación con los que nunca han finalizado su educación básica. En cuanto a la frecuencia de leer prensa o publicaciones periódicas esta diferencia disminuye notablemente (Fig. 5). Ello demuestra que en la lectura de divulgación, el nivel de estudios tiene una influencia limitada mientras que en lecturas académicas o específicas, en cambio, sí es un factor influyente.

Figura 5. Personas que suelen leer prensa o publicaciones periódicas al menos una vez al mes según características



El tercer factor para la clasificación de los lectores es el manejo de idiomas. Cuando tienen mayor cantidad de conocimientos de diferentes idiomas, disponen de más oportunidades de tener contactos con otras culturas. Disponer de una mejor competencia intercultural y está más abierto y tolerante en conocer y comprender las cosas exóticas. En la presente investigación, para los lectores españoles, la cultura china es una cultura extranjera que dista mucho con la cultura europea en general, incluida la española, por ende, su comprensión y aceptación requiere suficiente tolerancia cultural y competencia de comunicación intercultural.

## CAPÍTULO VI. ANÁLISIS DEL TO

Este capítulo conlleva tres apartados: un análisis del contexto sociocultural del TO, una breve introducción del TO y un análisis textual de TO. Para el último apartado, seguiremos el modelo de análisis diseñado en el capítulo II.

### 6.1 Análisis del contexto sociocultural del TO

Gracias a la información provista en el prefacio de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) se tiene la certeza de que la obra fue recopilada a finales del siglo XIV en China, cuando dominaba la dinastía Ming. Para entender el ambiente en el que la obra fue creada desarrollamos a continuación un pequeño análisis del contexto sociocultural de aquella época. A fines del siglo XIV se había fundado la dinastía Ming, revitalizándose la cultura tradicional china, desarrollándose la industria artesanal y surgiendo un capitalismo primitivo. El confucianismo, el taoísmo y el budismo, tras siglos de colisiones y conciliaciones, lograron la convergencia.

#### 6.1.1 La fundación de la dinastía Ming

A partir de 1206 Genghis Khan unificó todas las tribus mongoles y estableció el Imperio mongol para comenzar sus conquistas exteriores. En 1220 conquistaron Asia central y Persia oriental, en 1241 llegaron a Hungría y destruyeron a casi todas las principales ciudades de Europa oriental, en 1271 derribaron la dinastía Song del sur y fundaron la dinastía Yuan. Esta última dominación duró casi un siglo en China y tanto los letrados chinos como la cultura china sufrieron una gran represión. La sociedad china fue clasificada en cuatro categorías, siendo los mongoles la primera de ellas (todos los cargos de la administración imperial les estaban reservados). Bajo la gobernanza de los mongoles, en China el confucianismo experimentó una grave represión. Desde la década de 1350 los chinos llevaron a cabo una serie de sublevaciones con el fin de derrocar al régimen de los mongoles. Finalmente, en 1368, tras numerosas victorias en batalla, los chinos, dirigidos por Zhu Yuanzhang, expulsaron a los mongoles y nuevamente unificaron su territorio. La expulsión de los mongoles y el establecimiento de la dinastía Ming favoreció el florecimiento del confucianismo. A lo largo de la dinastía Ming, gracias a un entorno estable, la sociedad logró un sostenido desarrollo.

#### 6.1.2 La recuperación económica

Bajo la ocupación de los mongoles, la economía china sufrió graves crisis por la corrupción, los gravosos impuestos y el azote de epidemias como la peste negra. A partir de 1351, cuando dio comienzo la primera sublevación de los chinos Han contra los mongoles y hasta 1368, la sociedad

China vivió un sinnúmero de guerras y disturbios. Era una sociedad cuya economía estaba basada, principalmente, en la agricultura. En el siglo XII la población de China contaba con 130 millones de habitantes, mientras que a finales de la dinastía Yuan esa cifra se había reducido a menos de 60 millones (脱脱, 1977; 邱树森; 王颀, 1983).

El emperador Zhu Yuanzhang, de la dinastía Ming, impulsó una serie de medidas que favorecieron considerablemente la recuperación económica. En primer lugar, mediante varias batallas en el norte, oeste y sur de China, fueron expulsados todos los invasores mongoles y se restauró el sistema de estados tributarios, proporcionando un ambiente exterior pacífico para el desarrollo económico. En segundo lugar, se llevó a cabo una reforma tributaria anulando los impuestos excesivos, lo que incentivó sustancialmente la recuperación económica. En tercer lugar, se aplicaron severos castigos contra la corrupción pública a todos los niveles. Las medidas no tardaron en tener efectos positivos. En las regiones del curso inferior del Río Yangtsé, las industrias artesanales principalmente dedicadas a la producción textil y de porcelanas lograron un desarrollo trascendental y se promovió en ellas el comercio con otros países.

Gracias a esta nueva prosperidad económica, la enseñanza del confucianismo, ideología apoyada por el Estado, se elevó a un nivel sin precedentes. Aparte de las obras clásicas confucianistas como los *Cuatro Libros* y *Cinco Clásicos*, surgieron copiosas obras que enseñaban las doctrinas confucianistas para satisfacer las diferentes necesidades. Entre ellas, se encuentra *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), que es un libro didáctico diseñado para los niños y adolescentes.

### **6.1.3 La convergencia del confucianismo, el taoísmo y el budismo**

A inicios de la dinastía Ming, cuando se recopilaba *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), el acontecimiento más trascendental fue la convergencia de las tres ideologías principales de China: el confucianismo, el taoísmo y el budismo. Las influencias de esta convergencia perduran hasta la actualidad.

#### **6.1.3.1 Introducción básica del confucianismo, el taoísmo y el budismo**

El confucianismo, el taoísmo y el budismo, se denominan las tres doctrinas<sup>58</sup> de la antigüedad china. El confucianismo es un sistema de pensamientos fundado por Confucio y sus discípulos en el siglo V a.C. Fue la corriente principal en el campo ideológico chino y sus influencias se extendieron por

---

<sup>58</sup>. Traducción de *三教 San Jiao*, que significa literalmente “tres doctrinas”.



toda Asia. Puede ser considerada una corriente filosófica (冯友兰 y 涂又光, 1985). El taoísmo es una religión politeísta autóctona china, cuya historia puede remontarse a la época de las Primaveras y Otoños<sup>59</sup> de entre el siglo VIII a.C. y el siglo V a.C. Se caracteriza por sus estrechos vínculos con los conceptos de los “cinco elementos” y el “yin yang”. El budismo, diferente de las dos primeras doctrinas, es una religión creada fuera de China. Su entrada en el país, según la fuente más fiable, fue alrededor del siglo I d.C. cuando estaba la dinastía Han en el poder.

A lo largo de la historia china, estas tres doctrinas, por un lado, se disputaron la superioridad ideológica y el apoyo del pueblo chino, llevando a cabo reñidos conflictos que variaban según los factores políticos y económicos, por el otro lado, han estado en una continua evolución intercambiado ideas entre sí para el enriquecimiento propio. Entre los siglos XI y el XVI, época en que se publicó *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), se estaba desarrollando el neoconfucionismo<sup>60</sup>, que criticaba al taoísmo y al budismo, pero también incorporaba muchos conceptos taoístas y budistas. En general, durante dos mil años las relaciones entre las tres doctrinas pasaron de la confrontación a la conciliación y a la combinación.

### 6.1.3.2 La cultura china influenciada por las tres ideologías

El confucionismo, el taoísmo y el budismo conformaron el fundamento de la cultura tradicional china; cada una de las ideologías asumía particulares funciones.

Las influencias del confucionismo en la cultura china son evidentes en tres aspectos principales: en primer lugar, según los códigos rituales del confucionismo, había que rendir culto al Cielo y a los antepasados, beneficioso para consolidar la monarquía cuyos emperadores eran considerados hijos del Cielo; en segundo lugar, el confucionismo poseía conceptos humanísticos que proporcionaban criterios éticos y morales para la sociedad y la vida familiar y a la vez establecían ordenes jerárquicos para la óptima gobernanza del Estado; en tercer lugar, el confucionismo fue perfeccionando un complejo sistema de valores éticos que abarcaban las tres obediencias y los cinco principios para las relaciones interpersonales<sup>61</sup>. La Doctrina de la medianía<sup>62</sup> para los comportamientos cotidianos, la armonía universal del aspecto social, la integración del ser humano con el universo en la concepción del mundo son algunas de sus enseñanzas. El confucionismo

---

<sup>59</sup>. El período de las Primaveras y Otoños (春秋时代 Chun qiu shi dai) se dio entre los años 722 al 481.

<sup>60</sup>. El neoconfucionismo es una filosofía china moral, ética y metafísica influida por el confucionismo, y desarrollada por Han Yu y Li Ao (772-841) en la dinastía Tang. Tuvo un lugar preminente durante las dinastías Song y Ming.

<sup>61</sup>. 三纲五常 *San Gang Wu Chang*. *San Gang* se refirió a las tres obediencias: del vasallo al gobernante; del hijo al padre; de la mujer al marido. *Wu Chang* señaló cinco principios en las relaciones interpersonales: benevolencia, justicia, cortesía, racionalidad y fidelidad.

<sup>62</sup>. La Doctrina de la medianía representa la moderación, la rectitud, la objetividad, la sinceridad, la honestidad y el decoro.

consideró los órdenes sociales y la moralización del pueblo, intentando regular los comportamientos y conciliar los posibles conflictos.

El taoísmo se caracterizó por su concepto de convivencia entre el ser humano y la naturaleza. Tres aspectos debemos destacar en él: su objetivo principal es alcanzar la longevidad en plenitud, vivir en armonía con la naturaleza<sup>63</sup>; siendo politeísta, el taoísmo, contiene variados dioses a quienes el pueblo pide protección o eleva sus oraciones; la medicina china y el *Feng Shui*<sup>64</sup> están basados en conceptos del taoísmo.

El budismo, por su parte, se caracteriza por la organización de un sistema de dogmas y la liberación espiritual. Las doctrinas budistas se fundamentan principalmente en dos conceptos: el *Samsara* y el *Karma*. El primero hace referencia al ciclo de nacimiento, vida, muerte y encarnación; mientras que el segundo apunta a las causas y efectos. Las influencias del budismo en la cultura china se encuentran en el *Samsara*, la ilusión de una mejor vida en el más allá y en el *Karma* que alienta a las personas a buscar la bondad.

La convivencia armónica y complementariedad funcional de las tres ideologías fueron reflejadas en todos los aspectos de la cultura china, incluida la obra del presente estudio, *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* ("Corazón puro y rico espejo").

### 6.1.3.3 La tolerancia y convivencia en la cultura tradicional china

China es un país multinacional con diversidad religiosa y cultural, caracterizada por una histórica tolerancia cultural debido a dos causas principales.

La primera consiste en su diversidad religiosa y cultural. En la época de las Primaveras y Otoños aparecieron las llamadas Cien escuelas de pensamientos<sup>65</sup>, donde estaban incluidos el confucianismo, el taoísmo, el legismo<sup>66</sup>, el moísmo<sup>67</sup>, etc., que consolidaron el primer período de prosperidad de la filosofía china. A partir del siglo II a.C., el confucianismo logró convertirse en la única doctrina sostenida

---

<sup>63</sup>. El *tai chi* o *tai chi chuan* es un arte marcial desarrollado en China y practicado en el siglo XXI por millones de personas por todo el mundo.

<sup>64</sup>. El *Feng Shui* (风水, literalmente viento y agua) es un antiguo sistema filosófico chino de origen taoísta basado en la ocupación consciente y armónica del espacio, con el fin de lograr una influencia positiva sobre las personas que lo ocupan.

<sup>65</sup>. Las Cien escuelas de pensamiento (諸子百家, literalmente «todos los filósofos cien escuelas») fueron una serie de filósofos y escuelas que surgieron entre el 770 al 221 a.C. Fue una época de gran expansión cultural e intelectual en China.

<sup>66</sup>. La Escuela de la Ley, Legalismo o Legismo (法家, "Escuela de la Ley") fue una doctrina formulada por Han Feizi (280 a.C. al 233 a.C.) y Li Si (280 a. C. al 208 a. C.). Mantenían que la naturaleza humana era profundamente egoísta y de acuerdo a ello la única forma de preservar el orden social era mediante la imposición de una disciplina desde arriba, y reforzando las leyes.

<sup>67</sup>. El moísmo (墨家, "Escuela Mo") fue desarrollado por los seguidores de Mozi, o Mo-tzu, (470 a. C. al c. 391 a. C., Shaanxi). A pesar de que esta corriente de pensamiento no sobrevivió a la Dinastía Qin, el Moísmo fue considerado un importante rival del Confucianismo en el período de las Cien Escuelas de Pensamiento. Su filosofía descansaba en la idea del amor universal: Mozi creía que "todos son iguales bajo el cielo" y que la gente debería tratar de imitar al cielo llevando a cabo la práctica del amor colectivo.

por el Estado extendiendo sus influencias a todos los aspectos políticos y sociales. No obstante, el confucianismo empezó a asimilar conceptos de otras escuelas filosóficas, incluidas la escuela del Yin-yang, el legismo, el moísmo, el taoísmo, etc. Esa gran capacidad de adaptación y asimilación hizo del confucianismo el pensamiento rector de la sociedad china durante casi dos mil años.

La segunda tiene relación con la naturaleza del confucianismo. Siendo un sistema de pensamientos filosóficos compuesto por códigos morales y rituales, destaca en él el objetivo de moralizar al pueblo y crear un mundo armónico. Gracias a la tolerancia cultural proporcionada por el confucianismo, la cultura tradicional china se caracteriza por su diversificación, complementariedad y convivencia. Aparte del confucianismo, el taoísmo y el budismo, también se ha permitido la convivencia con otras ideologías y culturas heterogéneas como el islam, el cristianismo y las culturas folklóricas, que constituyen juntos la compleja estructura con troncos y ramas de la cultura tradicional china.

## 6.2 Breve introducción de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”)<sup>68</sup>

Comparado con las obras clásicas del confucianismo, representadas por los *Cuatro Libros*<sup>69</sup> y *Cinco Clásicos*<sup>70</sup>, el *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) durante mucho tiempo no recibió la atención merecida por la sociedad china. No obstante, gracias a la reciente popularidad de las series coreanas *My Love from the Star*<sup>71</sup> y *Una joya en el palacio*<sup>72</sup>, donde apareció la obra *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), su reconocimiento fue en aumento.

Fray Miguel de Benavides escribió en Madrid en diciembre de 1595 una dedicatoria que señalaba: “El primer libro que en el mundo se ha traducido de la lengua y letra china en otra lengua y letra es éste (cf. Cobo, 1952: 2-3)”, en referencia a la traducción de Cobo en 1592. De acuerdo con Lothar Knauth (1970: 1) era el “primer tratado filosófico vertido en una lengua occidental”. Para

---

<sup>68</sup>. Véase la portada de la versión china de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) en el anexo 10.

<sup>69</sup>. Los *Cuatro Libros del confucianismo* (*四书* *sishu*) son los textos de la literatura clásica china seleccionados por Zhu Xi, durante la dinastía Song. Estos son: *Gran Saber*, *Doctrina de la medianía*, *Analectas de Confucio* y *Mencio*. Los *Cuatro Libros* fueron los textos básicos de los exámenes imperiales bajo la dinastía Ming y la dinastía Qing.

<sup>70</sup>. Los *Cinco Clásicos* (*五经* *wujing*) es un corpus compuesto por cinco libros chinos antiguos, anteriores a la Dinastía Qin y relacionados con parte del canon confucianista tradicional. Los cinco clásicos constan de las siguientes partes: *Yijing*, *Shujing*, *Shijing*, *Lijing*, *Chunqiu* y un sexto que a veces se añade: *Yuejing*.

<sup>71</sup>. *My Love from the Star*, titulada en español *Tú, que viniste de las estrellas* y *Mi amor de las estrellas*, es una serie de televisión surcoreana de fantasía emitida entre 2013-2014. Narrada en los *Anales* de la dinastía Joseón, relata la aparición de un objeto no identificado en la provincia de Gangwon el 6 de septiembre de 1609, que por error deja un extraterrestre que mantiene un romance con una humana.

<sup>72</sup>. *Una joya en el palacio* es una serie de televisión surcoreana dirigida por Lee Byung Hoon y emitida desde octubre de 2003 hasta marzo de 2004. Trata sobre la figura de la doctora Jang Geum, descrita en los *Anales de la dinastía Joseón* y otras escrituras de la época como la primera mujer que desempeñó el cargo de Médico Real.

algunos estudiosos del campo de la sinología, la mención de *Beng Sim Po Cam*, titulada así la traducción castellana de Juan Cobo de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), no despertó mucho interés por no ser tan ortodoxa u original, comparada con las obras clásicas chinas. Lothar (ídem: 2) sostuvo que “la historia de las ideas no debe limitarse a una documentación formal, puesto que los libros que encierran los valores de millones de personas son tan importantes como aquellos que expresan las normas de las élites conservadoras”. Este autor elogió la traducción hecha por Cobo, porque “representa el inicio de la investigación occidental del sistema de valores sociales chinos basándose en el estudio de un texto chino” (ibídem).

### 6.3 Análisis textual del TO

Como ya se ha adelantado anteriormente, *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) es una obra que se popularizó a partir de la dinastía Ming, y posteriormente fue considerada como un libro clásico de doctrinas morales no solo en China, sino también en Corea, Japón, Vietnam y otros países asiáticos. Entre las numerosas versiones que existen en la actualidad, se escogió la versión publicada en 2014 por la editorial Orient Publishing Center. Se analiza el TO siguiendo el modelo establecido en el capítulo III.

#### 6.3.1 Factores extratextuales

Los factores extratextuales son: el emisor, la intención del emisor, el receptor del texto original, el medio, el lugar de publicación, la fecha de publicación, el motivo de publicación y la función del texto original.

##### Emisor

El autor y recopilador de la actual versión de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) fue Fan Liben, un letrado chino de la dinastía Ming. En la parte final del prefacio se lee: *武林后学范立本著 Wu lin hou xue Fan Liben zhu* (Escrito por el letrado de la ciudad de Hangzhou, Fan Liben). Fue alumno de Wu Lin, aunque no existe otro indicio sobre su vida en los documentos de la dinastía Ming y la de Qing, y según Lothar, fue un “intelectual que vivía entre la capa más baja de ciudadanos” (1970: 11).

Se creyó que *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) derivó de la recopilación de Qiu Shi (1245-1317), cortesano de Corea bajo el reinado del rey Chungnyeol de Goryeo. Qiu Ke, antepasado de Qiu Shi, desempeñaba el cargo de ministro en la corte china y emigró a Corea

durante el reinado del emperador Gaozong de la dinastía Song del sur. Desde aquel entonces se estableció en Hamhung (周安邦, 2010). Qiu Shi trabajó para el gobierno hasta llegar a ministro de asuntos civiles y director del Pabellón de Artes y Letras. Durante su docencia de la Escuela del Estado de Corea, escogió unos 260 párrafos de distintos libros clásicos, textos canónicos y poemas para luego recopilarlos en 19 capítulos componiendo la versión original de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”). Li Er, filósofo, político y educador de la Corea medieval, hizo comentarios en diferentes ocasiones y redactó prefacios para esta obra (裴登峰, 2014). En la Academia Renxin de la ciudad coreana de Daegu Gwangyeoksi se conservan unas 160 piezas con inscripciones xilográficas con las cuales se imprimió la obra editada por Qiu Shi (2014). En los archivos genealógicos de los Qiu, se indica claramente que en el quinto año del reinado de Chungnyeol de Goryeo, Qiu Shi llevó a cabo su edición de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), tomando como referencia la obra *人天宝鉴 Ren Tian Bao Jian* (“Espejo Rico, Ser Humano y Cielo”) obra redactada por el monje chino 云秀 Yun Xiu.

Con toda la información provista, podría afirmarse que Qiu Shi fue el recopilador de la obra *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”). En cuanto a la fecha exacta de su llegada a China, la mayoría de los académicos señalaron el año 1363 d.C. cuando Qiu Ru, nieto de Qiushi, fue allí para servir al emperador Zhu Yuanzhang. Así fue introducida dicha obra y posteriormente, con la edición y corrección de Fan Liben, los primeros diecinueve capítulos fueron ampliados a veinte, abarcando unos seiscientos párrafos y frases.

### **Intención del emisor**

El libro *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) se redactó y popularizó con el objetivo de enseñar a los jóvenes sobre las doctrinas y la moral tradicionales. En el prefacio del TO, Fan Liben escribió la intención de emisor: *曩古圣贤遗志经书, 千言万语只要教人为善。 nang gu shen xian yi zhi jing shu, qian yan wan yu zhi yao jiao ren wei shan* (Los libros clásicos de los sabios con sus miles de palabras tienen como único propósito enseñar la bondad a la gente). Ello fue reflejado en el título, *明心 Ming Xin* (puro corazón), que es un término proveniente del budismo que significa dejar todos los deseos que distraen y molestan para buscar el principio natural del corazón; *宝鉴 Bao Jian* (rico espejo) hace referencia al sentido del libro en el cual el lector puede realizar autorreflexiones y autodisciplina (姜新, 2009).

### **Receptor del texto original**

De acuerdo con la intención del emisor anteriormente indicada, en un principio el receptor de la actual versión de la obra son los jóvenes chinos. No obstante, en la época cuando se creó el TO, los receptores del texto provenían de Corea, Japón y Vietnam, dado que en este período estos países también utilizaban caracteres chinos.

### **Medio**

El libro *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) fue publicado durante la dinastía Ming en formato libro y producido con la técnica de impresión xilográfica de su época.

### **Lugar de publicación**

La primera versión de la obra fue recopilada y publicada en Corea, mientras que la versión que analizamos como TO fue reeditada y publicada en China. Esto mismo lo confirma la presencia de Fan Liben en el prefacio del TO: *武林后学范立本著* *Wu lin hou xue Fan Liben zhu* (Escrito por letrado de Hangzhou Fan Liben). En aquel entonces Corea era un estado tributario del imperio chino y compartía la cultura china desde el sistema de escritura hasta la filosofía.

### **Fecha de producción**

Junto a la firma de Fan Liben, debajo del prefacio de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), se lee lo siguiente: *洪武二十六年岁癸酉二月既忘* *Hong wu er shi liu nian sui ci gui you er yue ji Wang* (dieciséis de febrero del calendario lunar del vigesimosexto año del reinado del emperador Hongwu), que corresponde al año 1393 d.C. A pesar de que el texto meta tenga una larga historia, se considera la fecha de su recepción original. La gran distancia temporal entre la producción y recepción del texto crea algunas dificultades para la traducción. La principal fue la presuposición de ciertas actitudes morales de la China tradicional, por ejemplo, en aquel entonces se consideraba natural y obligatoria la obediencia de la esposa al marido, algo que hoy podría resultar contradictorio y hasta absurdo.

### **Motivo de publicación**

El recopilador del *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) es al mismo tiempo el emisor, Fan Liben. El motivo de la publicación coincide con la intención del emisor: educar a los adolescentes en las doctrinas y cuestiones morales.

## **Función del TO**

Para Newmark (1993), siguiendo a Jakobson, las funciones lingüísticas pueden dividirse, como se ha dicho, en seis grupos: expresiva, informativa, exhortativa, estética, fática y metalingüística. *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) presenta características de la función exhortativa, vinculada con la intención del emisor, del receptor del texto y del motivo de publicación. Esta función exhortativa viene determinada por la intención del emisor (adoctrinamiento de adolescentes), que es instructiva; el libro también fue considerado una guía de pensamiento y comportamiento para los jóvenes. La función exhortativa se encontraba en sintonía con el motivo de publicación también, que al mismo tiempo derivaba de la intención del emisor. El lenguaje de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) tiene un gran valor estético por el frecuente uso de variadas figuras retóricas como la metáfora, la antítesis, los paralelismos, que lo dotan de una estética que mejora la función exhortativa. En el análisis textual es menester comparar la función del TO y la del TM porque no siempre son idénticas.

## **Factores intratextuales**

De acuerdo con el modelo del análisis textual propuesto, los factores intratextuales son los siguientes: el tema, el contenido, las presuposiciones, la composición del texto, el léxico, la estructura de la frase y las características suprasegmentales.

### **Tema**

Antes de analizar el tema del TO debe determinarse si el TO es un texto coherente con un solo tema o una combinación de diversos fragmentos. El *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) está compuesto por 21 capítulos que abarcan normas de comportamiento y criterios morales para los variados aspectos de las interacciones y relaciones interpersonales. El tema del TO se presenta de forma explícita en *重刊《明心宝鉴》序* *Chong kan Ming Xin Bao Jian Xu* (Prefacio de la reimpresión de “Corazón puro y rico espejo”) donde se lee: “Este libro titulado Rico Espejo trata de todas las razones y sabidurías de todos los sabios”<sup>73</sup>. El tema también se reflejó en el título del libro dado que *宝鉴* *Bao Jian* (“rico espejo”) es una metáfora que refiere a las razones y principios para que

---

<sup>73</sup>. Traducción del autor. En texto original: 今书名《宝鉴》，是集群贤之大成，萃诸贤之蕴奥 *Jin shu ming 《Bao Jian》, shi ji qun xian zhi da chen, cui zhu xian zhi ao yun.*

el lector pueda conocerse y perfeccionarse. Por su estrecha vinculación al confucianismo, taoísmo y budismo, se enmarca en el contexto cultural de China<sup>74</sup>.

## Contenido

*明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) recopila las ideologías del confucianismo, taoísmo y budismo, y también incluye frases pedagógicas y canónicas de otras ideologías. Abarca frases cultas, sacadas de libros clásicos; abundan las expresiones orales, los refranes y los modismos. El lugar de publicación tiene una influencia directa sobre el contenido de la obra del mismo modo que la fecha de publicación, puesto que el confucianismo ocupa un gran espacio, que se debe a que en el momento de su creación esta ideología se encontraba en su cúspide (con el surgimiento de la Escuela de Li o Escuela de Razón). En la obra se presentan reglas y exigencias muy estrictas e incluso discriminatorias hacia las mujeres, lo cual también se debe a la Escuela de Li. En el TO, desde una perspectiva panorámica, hay tres componentes: la filosofía china, las alusiones literarias y las metáforas.

La filosofía china se vio enriquecida con la filosofía de la India (Silva, 2013) a través del pensamiento budista, por ejemplo. De acuerdo con Leibniz (2007), la filosofía confuciana y otras doctrinas religiosas chinas cubrieron prácticamente todos los ángulos filosóficos de Occidente. Las alusiones literarias, de acuerdo con el diccionario de la Real Academia Española, son definidas como la: “evocación de alguien o algo no mencionados por medio de una referencia cultural, histórica, mitológica, etc” (2014: 123). Las alusiones literarias y el contexto cultural suponen un obstáculo para el traductor, ya que el paso de un idioma a otro no se produce en el mismo contexto cultural del TO. La metáfora es una figura retórica que nació junto con los idiomas, su primera mención se puede remontar a la *Retórica* de Aristóteles (Camtos, 1994). Según el diccionario de la Real Academia Española, una metáfora se define como la “traslación del sentido recto de una voz a otro figurado, en virtud de una comparación tácita, como en las perlas del rocío, la primavera de la vida o refrenar las pasiones” (2014: 1454).

Lakoff y Johnson (1986), en su obra *Metáforas de la vida cotidiana* dicen que las metáforas son productos refinados de diferentes aspectos de la vida diaria. Por lo tanto, se puede concluir que las metáforas forman parte de la lengua y reflejan, desde el principio, las realidades cotidianas. En esta perspectiva, la traducción de las metáforas del chino al castellano plantea un obstáculo para el traductor por la distancia lingüística, cultural, histórica y religiosa. Su estructura la componen: el vector,

---

<sup>74</sup>. Antes de la implementación del sistema de examen imperial (科举 ke ju) en 587 d.C., para un chino la única vía de ser nominado como funcionario era a través del mecanismo llamado 孝廉 Xiao lian, que literalmente significa “filial e incorrupto”.



que es un término imaginario que se asemeja al medio de representación de la realidad; el tenor, de lo que en realidad se habla y el fundamento, que es la semejanza entre el tenor y el vector.

### **Presuposiciones**

Las presuposiciones son informaciones no verbalizadas en el texto y que son el pretexto de una buena comunicación. En el caso de nuestro estudio, debido a que la traducción del TO al TM es una comunicación intercultural entre dos contextos distintos, se ven implicadas una serie de presuposiciones. El *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) está basado en la tradición moral china. El lector del TM puede obtener en los paratextos algunas informaciones extratextuales (fecha y lugar de publicación, emisor de TO, etc.). Para los lectores extranjeros que no sean buenos conocedores de la cultura china, las presuposiciones en el TM pueden ayudar a interpretar el contexto cultural del TO.

### **Composición del texto**

La macroestructura de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) está marcada con señales formales. El texto principal está compuesto de tres categorías: texto completo, capítulos y segmentos. El texto entero está compuesto por 21 capítulos paralelos; mientras que cada capítulo está constituido de varios segmentos también paralelos. En el TO, no hay paratextos internos como citas, notas al pie, ejemplos, etc. La concisa macroestructura es una de las características en los textos clásicos del confucianismo, por ejemplo, *论语 Lun Yu* (“*Analectas de Confucio*”), *大学 Da Xue* (“*Gran Saber*”), *孟子 Meng Zi* (“*Mencio*”), etc. La microestructura no es estudiada en esta tesis.

### **Elementos no verbales**

De acuerdo con Nord, en los textos escritos, los elementos no verbales se refieren principalmente a las fotos o ilustraciones. En algunas versiones modernas de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) puede visualizarse una imagen de *Shan Shui* al principio de cada capítulo. Los letrados chinos de la antigüedad estaban acostumbrados a expresar sus ideas o aspiraciones a través de este tipo de imágenes que denotan distintos temas culturales. Por ejemplo, un anciano que pesca solo a la orilla de un río podría sugerir una vida modesta y pacífica. En general, esas imágenes proporcionaron al lector una imagen relativamente intuitiva sobre el contenido del texto, que a menudo estaba plagado de ideas abstractas. Como el *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) que se utiliza para nuestra investigación es una versión reeditada en el siglo XXI, es difícil afirmar que el libro original del siglo XIV también presentara las mismas imágenes.

En general, los textos clásicos del confucianismo no solían incluir imágenes; sin embargo, en las antologías poéticas, sí existía la tradición de presentar imágenes de *Shan Shui* y como el *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) poseía figuras poéticas, por ende, la presencia de las imágenes era una relación directa al tipo textual. Estas pinturas tenían un sentido metafórico, por ejemplo, el pino, por su verdor en invierno, simbolizaba el espíritu perseverante; el bambú, por su vacío interior, era considerado como modestia; el loto, por el contraste entre su blancura y el fango donde crece, refería a la integridad, etc. Por consiguiente, se hacía necesario, al reproducir estos en el TM, considerar las presuposiciones ya que la mayoría de los lectores españoles no tenían conocimiento de estos significados.

### **Léxico**

El chino y el castellano son dos idiomas pertenecientes a dos sistemas lingüísticos totalmente diferentes (Zhou y Hurtado Albir, 2010). El *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) se caracteriza por el masivo uso de palabras cargadas de connotaciones metafóricas y típicas de la cultura china. Este carácter está relacionado inseparablemente tanto con factores intra como extratextuales. La intención del emisor consiste en transmitir virtudes a los lectores para que sus argumentos sean más convincentes. En el TO se encuentran muchos nombres propios, como títulos de libros clásicos o nombres de sabios, por ejemplo. El TO estaba destinado principalmente a jóvenes, por ello el autor recurrió a muchas alusiones literarias y modismos, como también a muchos vocablos con matices culturales chinos. El medio de comunicación del *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) fue un léxico chino dotado de concisión y formalidad; mientras que la fecha de publicación juega un papel importante en la elección de vocablos por dos aspectos: primero, dado que las obras clásicas escritas en la China antigua se caracterizaban por la utilización de ejemplos, alusiones literarias e insinuaciones, todo lo contrario a lo que sucede en la actualidad, y que muchos vocablos del TO son de uso arcaico y obsoletos. Los factores intratextuales aluden a normas de comportamiento y criterios morales tradicionales chinos, el léxico del TO está asociado profundamente al sistema ideológico chino, y su contenido refleja una gran diversidad cultural, abarcando el confucianismo, el taoísmo, el budismo y otras tradiciones de pensamiento. El léxico más emblemático del TO abarca cuatro campos terminológicos principales: los antropónimos, el 天 *tian* (cielo), los títulos de libro y las palabras cargadas de connotaciones.

## 1. Los antropónimos

Los antropónimos, según su estructura y etimología, son muy diferentes entre las distintas culturas. En la presente tesis se trata la traducción de los nombres chinos de la antigüedad, muy diferentes a los actuales. Con respecto a la estructura, los nombres chinos antiguos están formados hasta por cuatro componentes: el 姓 *xing* (apellido) y el *ming* (nombre ordinario), también incluía el 字 *zi* (nombre de cortesía), el 号 *hao* (nombre de estilo) y los honoríficos. Ante todo, todos los chinos tienen el 姓 *xing* (apellido) y el 名 *ming* (nombre). Normalmente el apellido se colocaba delante del nombre ordinario, y fue habitual llamar a las personas comunes por el apellido más que por el nombre o solo por el nombre. Para aquellos que habían recibido una educación básica, el nombre ordinario solo debía ser utilizado entre el contexto familiar y también agregaron el 字 *zi* que fue utilizado entre personas de la misma generación, en ocasiones formales o por escrito. A partir de la dinastía Song, con la elevación de la posición social de los letrados, algunos de estos escogieron el 号 *hao* para sus aspiraciones políticas o ideológicas. Por lo general, el *ming*, el 字 *zi* y el 号 *hao* se vincularon entre sí mediante la semántica.

Tabla 32. Ejemplos de 号 *hao* (nombre de estilo)

apellido	nombre	字 <i>zi</i> (nombre de cortesía)	号 <i>hao</i> (nombre de estilo)
WEI(魏)	远达 <i>Yuanda</i> (llegar lejos)	默深 <i>Mosheng</i> (silencio y profundidad)	良图 <i>Liangtu</i> (buen propósito)
SU(苏)	轼 <i>Shi</i> (balaustrada de carro)	子瞻 <i>Zizhan</i> (caballero que mira desde una balaustrada de carro)	东坡居士 <i>Dongpo Jushi</i> (laico budista de la cuesta este)
ZHUGE (诸葛)	亮 <i>Liang</i> (luminoso)	孔明 <i>Kongmin</i> (muy brillante)	卧龙 <i>Wolong</i> (dragón tendido)

Al igual que otros idiomas, en chino también existían muchos nombres honoríficos, sobre todo en la antigüedad. Hay diferentes nombres honoríficos que se utilizaban bajo diferentes circunstancias. Para los objetivos de nuestra tesis nos limitaremos a señalar los nombres honoríficos más frecuentes: 子 *zi*. En la mayoría de los casos, el nombre honorífico se expresa siempre mediante un sufijo, que se coloca detrás del apellido sustituyendo al nombre:

Tabla 33. Ejemplos de 子 *zi* (nombre honorífico)

apellido	nombre	honorífico Zi	traducción acuñada
孔 KONG	丘 Qiu	孔子 Kongzi	Confucio
孟 MENG	轲 Ke	孟子 Mengzi	Mencio
孙 SUN	武 Wu	孙子 Sunzi	Sun Tzu
李 LI	耳 Er	老子 Laozi	Lao-Tse

## 2. 天 *tian* (cielo)

La segunda palabra que se analizará es el 天 *tian* (cielo), un vocablo de gran particularidad en la cultura china cuya traducción incluso causó, de forma indirecta, la famosa Disputa de los Ritos. Según el concepto cosmogónico e ideológico de los chinos antiguos, el universo se creó desde un caos absoluto siguiendo el 理 *li* (razón) que era el principio fundamental de todas las cosas del mundo incluidos los pensamientos y el comportamiento humano. El abstracto 理 *li* (razón) se encarna en el 天 *tian* (cielo), distinto de la teología cristiana en donde existe un creador todopoderoso.

## 3. Los títulos de libro

Una gran proporción del contenido de 明心宝鉴 *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) son segmentos extraídos de obras clásicas. Los títulos pueden ser clasificados entre aquellos que poseen una traducción al castellano y los que no la tienen; además pueden separarse entre los que contienen el elemento metalingüístico, por ejemplo, 书 *shu* (libro), 论 *lun* (comentario), 录 *lu* (nota), etc., y los que no lo poseen.

Tabla 34. Clasificación de los títulos de libro

	Títulos con traducción al castellano	Títulos que no tienen traducción al castellano
Títulos con el elemento metalingüístico	<p>论语 Lun Yu (“Comentario y lengua”) Traducción: <i>Analectas de Confucio</i></p> <p>诗经 Shi Jing (“Poesía y clásicos”) Traducción: <i>Clásico de poesía</i></p>	<p>三字经 San Zi Jing (“Clásico de tres caracteres”)</p> <p>战国策 Zhan Guo Ce (“Estrategias de los reinos combatientes”)</p>
Títulos que no llevan el elemento metalingüístico	<p>中庸 Zhong Yong (“La medianía”) Traducción: <i>Doctrina de la medianía</i></p> <p>大学 Da Xue (“El gran saber”) Traducción: <i>Gran Saber</i></p>	<p>明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian (“Corazón puro y rico espejo”)</p>

#### 4. Palabras cargadas de connotaciones

Como se ha señalado antes, el contenido del TO lleva la marca del contexto cultural, de ahí que existan numerosas palabras cargadas de significados que pueden ser comprendidos dentro del marco cultural del idioma de origen, como las palabras derivadas de la filosofía cosmogónica:

Tabla 35. Ejemplos de palabras cargadas de connotaciones

palabra	sentido denotativo	sentido connotativo
气 qi	aire	material inicial del universo
阴 yin	sombra	todas las cosas negativas, pasivas o femeninas, por ejemplo, la luna, la mujer, el frío, la tranquilidad, etc.
阳 yang	claro	todas las cosas positivas, activas o varoniles, por ejemplo, el sol, el hombre, el calor, el alboroto, etc.
君子 jun zi	hombre virtuoso y noble	Se trata del modelo de vivir del confucionismo. Para llegar a un <i>Jun Zi</i> hay que pasar cuatro etapas: perfeccionarse en la virtud, administrar bien el clan, gobernar con éxito un Estado y al final, brindar la paz para todos (李学勤, 1999).
五行 wu xing	cinco elementos	De acuerdo con la filosofía tradicional china, el universo está formado por el metal, la madera, el agua, el fuego y la tierra; elementos que están en continua circulación (Beinfeld y Korngold, 2011).

## Estructura de la frase

Debido a que el contenido de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) está constituido por segmentos cortos e independientes, las frases también poseen las mismas características. Las estructuras sintácticas más representativas del TO son la antítesis<sup>75</sup> y el paralelismo<sup>76</sup>. En el texto se contraponen dos sintagmas, frases o versos, cada uno de los cuales expresan ideas de significación opuesta. En *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) la antítesis y el paralelismo con las dos estructuras sintácticas más utilizadas. Por ejemplo, en cuanto a la antítesis, en el capítulo X se lee: *怜儿无功, 憎儿得力 Lian er wu gong, zeng er de li* (Adorar al hijo no produce efectos, odiar al hijo, sí los tiene). La palabra *怜 lian* (adorar) se contrapone con *憎 zeng* (odiar), y *无功 wu gong* (no tener efecto) se contrapone con *得力 de li* (si tiene efectos); en el capítulo XI, *好言难得, 恶语易施 Hao yan nan de, e yu yi shi* (Buenas palabras son difíciles de recibir, malas palabras son fáciles de decir); o *贫不可欺, 富不可势 Ping bu ke qi, fu bu ke shi* (Al pobre no le debemos humillar, al rico no le debemos adular). Un ejemplo de paralelismo lo tenemos en el capítulo X: *严父出孝子, 严母出巧女 Yan fu chu xiao zi, yan mu chu qiao nv* (Un padre severo cría hijos obedientes, una madre severa cría hijas hábiles); o *至乐莫如读书, 至要莫如教子 Zhi le mo ru du shu, zhi yao mo ru jiao zi* (Lo más placentero es leer libros, lo más importante es educar a los hijos).

Estas dos estructuras sintácticas están determinadas principalmente por la convención textual y por consideración a su público receptor. En *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) se recopilaron numerosos modismos y refranes, que a menudo fueron redactados con un lenguaje poético y dado que el receptor del TO fueron los jóvenes, la antítesis y el paralelismo dotaron al texto de un efecto estético de simetría que facilitó la comprensión y la memorización de los modismos y refranes.

## Características suprasegmentales

La métrica en *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) forma parte de la estética poética, y por consiguiente, las rimas son elementos fundamentales para el TO. En el libro analizado, la entonación tiene un fin educativo. Después de una serie de explicaciones acerca de las

---

<sup>75</sup> La antítesis en general hace referencia a una oposición de dos términos contrarios (González, 2007).

<sup>76</sup> El paralelismo trata de una retórica que distribuye paralelamente las palabras, sintagmas y oraciones para conseguir un efecto rítmico-secuencial.

razones y los modismos, a menudo aparece una frase interrogativa que guñía al lector en sus reflexiones. El capítulo VII reza: 古人形似兽，心有大圣德。今人表似人，兽心安可测？ *Gu ren xin si shou, xin you da shen de. Jin ren biao si ren, shou xin an ke ce?* (Los seres humanos de la antigüedad parecían animales, pero tenían bondad en sus corazones. (Los seres humanos en la actualidad se visten como seres humanos, pero ¿Cómo se puede comprender su corazón de animal?). Las interjecciones son elementos que presentan sus particularidades en el TO, y suelen ser onomatopeyas que expresan determinadas emociones, por ejemplo, 矣 *yi* corresponde con la confirmación; 呼 *hu* con la interrogación retórica y 焉 *yan* con la persuasión. En la traducción, dado que el sistema métrico del chino es diferente al castellano, fue imprescindible realizar modificaciones o adaptaciones. Sin embargo, como las características suprasegmentales forman parte del estilo estético del TO, lo ideal era reproducir este estilo estético en el TM sin que resultase extraño en el contexto cultural y lingüístico del español.





## CAPÍTULO VII. ANÁLISIS DE LOS TM

### 7.1 Antecedentes históricos de las dos versiones

#### 7.1.1 Vida y obra de Juan Cobo

Con la llegada de los primeros españoles a Filipinas a finales del siglo XVI, se dio inicio a la conquista española en el Lejano Oriente. Al mismo tiempo se inició la misión evangelizadora y fue de gran importancia por las huellas que hasta la actualidad perduran. Para los misioneros, Filipinas fue un reto tan grande como el de América, a pesar de las diferencias en la organización social, el idioma, la religión y, sobre todo, la presencia de la cultura china. Los misioneros mostraron un gran interés y talento para estudiar tanto la lengua como la cultura del país. El Padre Juan Cobo fue uno de los que contribuyeron notablemente al intercambio cultural entre China y España. A continuación, se presentan diversos momentos de la vida de Cobo: juventud y época de estudios, viaje a Filipinas, viaje a Japón y la presentación de dos de sus obras: *Doctrina Christiana en letra y lengua china* y *Shilu*.

#### Juventud y estudio

Se cree que Cobo nació en 1546 en Consuegra (Toledo) (Liu, 2004: 45). En 1563, con 17 años, fue enviado a Ávila al Convento de Santo Tomás, perteneciente a la Orden Dominicana<sup>77</sup> para estudiar teología. Posteriormente estudió en la Universidad de Alcalá de Henares. Gracias a la mencionada trayectoria educativa, Cobo recibió una sólida formación académica y lingüística que le sirvió en futuras misiones. Sus estudios de chino durante su estancia en Filipinas le ayudaron en su misión y le permitieron también la redacción y la traducción de varias obras inmortales. Aparte del gran talento lingüístico, Cobo demostró cualidades para llevar a cabo misiones religiosas. En la *Reseña biográfica de los religiosos de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días*, se lee lo siguiente sobre Cobo:

varón doctísimo y de grandes dotes, tanto de naturaleza como de gracia, fue celosísimo de la honra de Dios, sumamente recatado y compuesto, y tan austero consigo mismo, que su

---

<sup>77</sup> La Orden Dominicana (en latín: Ordo Dominicanorum), conocida también como Orden de Predicadores (en latín: Ordo Praedicatorum, cuya abreviatura es O.P.), es una de las principales ordenes de la Iglesia Católica. La Orden Dominicana fue fundada en el sur de Francia por el fraile español Domingo de Guzmán en 1215. Desde su fundación ha insistido en formar frailes con buena preparación teológica que son capaces de transmitir la fe cristiana, por eso en la Orden Dominicana nunca han faltado frailes con brillantes talentos persuasivos o docentes. En la Orden Dominicana se precian altamente los debates de temas teológicos, la difusión de las filosofías teológicas y las investigaciones académicas, por lo cual en el siglo XVI estaba casi de moda para las familias españolas mandar a sus hijos a los variados conventos para aprender la teología y los conocimientos enciclopédicos, los cuales servirían mucho para sus misiones evangelizadoras junto con su preparación teológica.

alimento ordinario era sólo pan y agua, y frecuentísimas las disciplinas de sangre que tomaba (Viana, 1891: 18-19).

La primera mitad de su vida estuvo estrechamente vinculada al Convento de Santo Tomás. Tras terminar sus estudios en Alcalá regresó al Convento de Santo Tomás de Ávila para asumir el cargo de maestro de filosofía y director de los alumnos. Esas cualidades y experiencias fueron determinantes para que Cobo decidiera partir al Lejano Oriente.

### **Viaje a las Filipinas**

En 1586, como director del Convento de Santo Tomás y junto a otros 38 frailes dominicos, Cobo se ofreció a marchar en misión evangelizadora a Filipinas, colonia de España. Con 40 años, el viaje hacia Asia suponía un gran desafío, pero ello no fue un impedimento para emprender la obra evangelizadora. En octubre llegaron a Nueva España, donde Cobo permaneció un año y sin perder tiempo comenzó la evangelización de los indígenas. Trató con el virrey y su personal, e intentó apaciguar la violencia en América. El gran evangelizador, fray Bartolomé de las Casas, en su famoso libro *Brevísima relación de la destrucción de las Indias*, ya había criticado las barbaridades perpetradas por los conquistadores en América, especialmente las instituciones del repartimiento y la encomienda. El repartimiento asignaba indios a los conquistadores para que cultivasen la tierra y trabajasen en las minas en su beneficio. Este sistema fue sustituido por la encomienda, mediante la cual el encomendero hacía trabajar a los indios en nombre del rey, pero al mismo tiempo tenía la obligación de cristianizarlos. El sistema se reveló esclavista y los indígenas fueron reducidos a condiciones miserables (Vivas, 1962; Mateo y Vivas, 2000). Bajo tal contexto, Cobo luchó contra los abusos, y el virrey de Nueva España, sintiendo que su esfuerzo era una amenaza para sus intereses lo expulsó Filipinas.

Una vez llegado a Manila, Cobo fue nombrado por el Obispo Salazar de Filipinas, examinador de sacerdotes, confesores y predicadores. Poco después fue promovido a definidor y lector de teología. Una posterior misión marcó su vida: la evangelización a los chinos en el Parián, distrito donde vivían alrededor de diez mil chinos, en su mayoría comerciantes y artesanos (Borao, 2012: 37). La presencia china en Filipinas se remontaba al siglo X d.C., cuando se había abierto una ruta marítima con que los comerciantes chinos exportaban productos chinos (seda, porcelana, vidrios coloridos, hierro) a la Asia sureste e importar otros (perlas, cera de árboles, caparazones de tortugas) a China (Hirth y Rockhill, 1911). En la dinastía Ming, bajo el reinado del Emperador Yong Le (1402-1424), la flota imperial china realizó siete navegaciones a gran escala para promover relaciones con países del Sudeste asiático. El apogeo de la inmigración china a las Filipinas en 1571 coincidió con la llegada de los españoles. Diez

años más tarde el gobernador de esta colonia, Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, concentró a todos los comerciantes chinos dentro de una zona llamada Parián (Ollé, 2008: 66). Esta zona se convirtió en el barrio chino de Manila, fuera de la muralla de la ciudad, pero protegido por los cañones españoles (ibídem). Los chinos residentes fueron llamados “sangley” por los españoles (Jiménez, 1997: 495-496). Lo que podía significar una homofonía de Shang Lai: “comerciantes venideros”, o de Seng Lai: “negocios”, aunque la más aceptada es la homofonía de *Chang Lai*: “venir con frecuencia” (Chen, 1968: 36-37). Una carta de Francisco de Sande, gobernador de las Filipinas, en junio de 1576 confirmó que:

[...] por todas estas islas les llaman sangleyes, que es nombre como quien dice gente que va y viene, por la costumbre que tienen de va y venir cada año a estas islas a contratar.(citado en Ollé, 2008: 64).

En general los chinos residentes en Filipinas eran comerciantes ya que para la subsistencia de la colonia era fundamental estimular el comercio, especialmente con China.

La evangelización no solo consistió en una actividad religiosa, sino que también fue un gran proceso de intercambio cultural a través de los misioneros. En Filipinas, Cobo comenzó a estudiar el idioma y la cultura china para poder interrelacionarse con feligreses chinos. Los dominicos mostraron una admirable eficiencia y dedicación en la labor evangelizadora, y en 1588, el año de su llegada, construyeron un pequeño hospital en Parián<sup>78</sup> (Borao, 2012: 49). Cobo y su amigo Miguel de Benavides atendieron las necesidades espirituales de los feligreses chinos en la Iglesia de San Gabriel (ídem: 37). Todas estas valiosas experiencias ayudaron a Cobo a manejar el idioma y comprender la cultura china.

### **Misión diplomática a Japón**

En 1591, motivado por las victorias militares, Toyotomi Hideyoshi llevó a cabo la unificación de Japón. Ordenó obediencia a todos los países del oriente asiático. Como señaló fray Luís Fróis (1532-1597)<sup>79</sup>:

Kwampakudono (Hideyoshi) el año pasado (1591) lleno de muy arrogante jactancia y ensoberbecido de las victorias que tuviera en Japón, y no hartó ni satisfecho de verse de tan bajo estado e ínfima sangre hecho señor universal de todo Japón, escribió diversas cartas,

---

<sup>78</sup> Este hospital fue posteriormente llamado Hospital San Pedro Mártir.

<sup>79</sup> Luís Fróis (1532-1597) fue un misionero portugués. Nació en Lisboa y en 1548 se unió a la Compañía de Jesús. En 1563 viajó a Japón para predicar el Evangelio, y al año siguiente llegó a Kioto, donde se reunió con Ashikaga Yoshiteru, quien entonces era shōgun. En 1569 se hizo amigo de Oda Nobunaga y permaneció en su residencia personal en Gifu por un tiempo mientras escribía libros.

como otro Nabucodonosor, a los reyes y señores vecinos, mandándoles con soberano y absoluto imperio y grandes amenazas, que le viniesen a reconocer por señor, porque de otra manera los mandaría destruir y asolar. Y entre otros a quien escribió, mando una carta soberbia y descortés al gobernador de los Luzones.(citado en Alvarez, 1940: 657-658)

Gómez Pérez Dasmariñas, gobernador de Filipinas, decidió enviar una delegación a Japón, compuesta por el capitán Lope de Llano, Cobo y dos chinos, Juan Sami y Antonio López, quienes sirvieron de intérpretes, para comprender si realmente existía la amenaza de invasión. En junio de 1592 llegaron a Japón y fueron recibidos por el capitán Juan Solís y su criado Luis, quienes habían llegado antes. La delegación disfrutó de un cordial recibimiento por parte de Toyotomi Hideyoshi, a lo que ayudó sin duda el conocimiento de Luis, quien sí manejaba algo de japonés y mantenía comunicaciones fluidas con el rey de Japón (Cobo, 1986: 1986). La misión diplomática fue un éxito porque se obtuvo la promesa de Toyotomi Hideyoshi de no invadir Filipinas y se llegó a un acuerdo sobre la entrada de misioneros y mercaderes españoles en Japón (Alvarez, 1940: 662-664). En el viaje de vuelta una tempestad hizo que uno de los barcos quedara varado en la Isla de Formosa (actual Taiwán), y allí fueron asesinados por aborígenes Cobo y otros miembros de la tripulación en 1592 (ibídem).

Cobo vivió algo más de cinco años en Asia, principalmente en Manila. Entre sus obras se encuentran la traducción de *Beng Sim Po Cam*, titulado también *Espejo Rico del Claro Corazón o Riquezas; Doctrina Christiana en letra y lengua china*, que trata de una recopilación del catecismo; *Apología de la verdadera religión*, conocida también por su abreviatura en Pinyin de *Shilu*.

La primera obra fue una traducción del chino al castellano de la obra *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), mientras que las otras dos fueron obras originales escritas en lengua china. De acuerdo con Borao (2012: 37), para los dominicos llegados a Manila la primera obra con la que comenzar la evangelización fue un catecismo escrito por Michele Ruggieri<sup>80</sup> en 1584 que circulaba en aquella época en Manila. Sobre ese texto, Cobo y sus compañeros escribieron la *Doctrina Christiana en letra y lengua china*<sup>81</sup>, publicado en 1593, en Manila, tras el asesinato de Cobo. La obra tiene un importante valor histórico ya que quizás se trata del primer libro de catecismo publicado en Filipinas. Su contenido posee ciertas “carencias” ya que se limita a las doctrinas del Rosario. Por aquel entonces el número de chinos que vivían en el Parián oscilaba en torno a los seiscientos (García-Abásolo, 2011: 231). Las relaciones tensas entre los españoles y los chinos en Manila eran debidas a las disputas por el control de la economía filipina (Ollé, 2008: 67), y al choque entre las creencias

---

<sup>80</sup>. Véase el subapartado que introduce la vida de Michele Ruggieri en el capítulo II, en que hemos mencionado ese catecismo.

<sup>81</sup>. Actualmente en la Biblioteca de Vaticano se conserva un ejemplar de la obra.

tradicionales de los chinos y la “conquista espiritual” que la iglesia católica pretendía llevar a cabo. En Parián, el puesto de jefe de la administración era normalmente desempeñado por un chino cristiano, y de vez en cuando, la cámara de representantes y el jurado de Manila intervenían para mediar y conciliar entre la comunidad china y la parte española (Guerrero, 1966: 30-31). El arzobispo Salazar de Manila exigió a los chinos locales cambiar sus nombres por otros españoles, vestirse al estilo español y cortarse el pelo, lo que fue percibido como una ofensa a su tradición impidiéndoles además regresar a China<sup>82</sup> (Ollé, 2008: 68). El gobernador de Filipinas así se expresó: “Le he dicho al obispo que esto no es un rito religioso sino una costumbre, como tenemos la costumbre de llevar el pelo corto, no debería hacérselo cortar” (Blair, 1909; citado en Ollé, 2008: 77).

Los graves enfrentamientos en cuanto a los ritos y a las culturas entre la comunidad china y la Iglesia católica en las Filipinas contrastaron con la experiencia vivida entre los jesuitas y las autoridades chinas, como se ha explicado en capítulos anteriores. Los dominicos mostraron una actitud intransigente frente a las costumbres de los chinos en Filipinas provocando una reacción y resistencia dentro de la comunidad china en Parián. La publicación de *Doctrina Christiana en letra y lengua china*, se hizo al mismo tiempo que otra titulada *Apología de la Verdadera Religión en Letra y Lengua China*, o *Shilu* por su abreviatura en pinyin. A medida que iba mejorando su dominio del idioma, Cobo reconoció que la *Doctrina Christiana en letra y lengua china* no era suficiente para evangelizar a las elites e intelectuales chinos. Por ello decidió escribir un nuevo catecismo adaptando la recientemente publicada *Introducción al Símbolo de la Fe* del dominico fray Luis de Granada (Borao, 2012: 38-39). No obstante, *Shilu* introdujo unas particularidades como la inclusión de conocimientos científicos en las obras. Combinar conocimientos científicos y teológicos coincidió con la estrategia de adaptación cultural de los jesuitas; su estilo narrativo, diferente del de la *Doctrina Christiana en letra y lengua china*, era sencillo y claro.

### 7.1.2 Domingo Fernández de Navarrete y sus obras

Domingo Fernández de Navarrete ha sido mucho más estudiado y comentado que Cobo por la influencia de sus obras, que abarcaron tanto traducciones del chino al castellano como obras redactadas en castellano, y que presentaron las situaciones panorámicas de China. Fernández de Navarrete, el “segundo traductor del chino al castellano” (Cuadrado, 2017: 437), nació en Peñafiel, Valladolid. En 1646, zarpó de España rumbo a Manila, donde permaneció más de una década

---

<sup>82</sup>. Hoy en día son exigencias sin importancia, pero en la época eran extravagantes e insultantes. El corte de pelo era un acto de gran insulto y de pérdida de cara para los chinos de aquella época, porque según los conceptos morales tradicionales de China, el cuerpo de un hombre hasta la piel y el pelo es regalo de sus padres, así que cortar el pelo significaba una traición a la piedad filial y la familia entera. En la dinastía Qing (después de 1644) incluso, cortar el pelo equivalía a rebelarse contra el estado, y suponía como castigo la decapitación.

desempeñando el cargo de ministro de los tagalos y lector de teología del Colegio de Santo Tomás. En mayo de 1657 salió de Filipinas y, tras una breve estancia en Macasar<sup>83</sup>, llegó a Macao el 14 de mayo de 1658 (Viana, 1891: 174)<sup>84</sup>.

### La misión china

En Macao, Fernández de Navarrete puso en marcha una misión evangelizadora que resultó bastante exitosa, dado que logró predicar y profesar con “gran fruto de sus habitantes” (ibídem). En octubre de 1658 Fernández de Navarrete partió de Macao y en noviembre llegó a la ciudad de Fu’an, donde la Orden ya tenía una iglesia establecida. Allí se dedicó al aprendizaje del chino, e incluso escogió un nombre chino: Min Ming Wo (“闵明我” en caracteres chinos). Prontamente comenzó a leer libros en esta lengua hasta que “no podía dejar los libros de la mano” (Fernández de Navarrete, 1667: 341). Gracias a estos enormes esfuerzos, Fernández de Navarrete llevó a cabo misiones y tradujo obras chinas. Esta gran habilidad lingüística quedó probada por los testimonios de los frailes Ferrando y Fonseca (1871: 569):

Habían transcurrido desde entonces algunos meses no más, y era ya dueño absoluto de un idioma que hizo suyo como su lengua natal, dominando sin tropiezo todas las dificultades filológicas de un lenguaje tan extraño. Con igual facilidad estudió los caracteres y la escritura de los chinos, poniéndose en poco tiempo á la altura de la ciencia y literatura sínica, cuyos conocimientos especiales le sirvieran después sobremanera para escribir con tanto acierto los tratados luminosos que diera a luz postreramente en defensa de la religión y de la fe.

Fernández de Navarrete cosechó en Fu’an importantes amistades con las autoridades locales, algo bastante sorprendente debido a la “ortodoxia” tradicional de la Orden de los Predicadores y su postura contraria a la estrategia de adaptación cultural de los jesuitas. Por otra parte, Fernández de Navarrete tenía una predilección por la cultura china. A diferencia de los españoles de Manila que calificaban a los chinos como “gente mala y viciosa”(Morga, 1997: 319) lejos de la moral cristiana, Fernández de Navarrete apreció a los chinos, su filosofía y su civilización pensando que todos los países europeos debían seguir su modelo (Busquets, 2016: 14). En los *Tratados* expresó lo siguiente: “llamamosle vulgarmente los Europeos la Gran China, y con muchissima razon, pues en todo es grande, rico, fértil, abundante, y poderoso” (ídem: 1). Según él, los chinos eran ingeniosos y sutiles porque sus

---

<sup>83</sup>. Macasar, Makasar o Makassar (en Bahasa Indonesia: Makasar) es la capital y mayor ciudad de la provincia de Célebes Meridional, en Indonesia.

<sup>84</sup>. Existe la posibilidad de que Fr. Domingo Fernández de Navarrete llegara a China sin planearlo previamente, véase *Reseña biográfica de los religiosos de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días*, p. 174, 1891.

obras clásicas eran, sin duda alguna, más difíciles de entender que las doctrinas cristianas (citado en Goicoechea, 1971: 94). Fernández de Navarrete mostró tanta admiración por China en los *Tratados* llegó a elogiar la buena administración y condición carcelaria (citado en Cummins, 1993: 137).

La simpatía hacia los chinos también se demostró en la cuestión sobre la aceptación de los misioneros chinos. En una reunión rutinaria de Roma en 1656, la Orden de los Predicadores se opuso a aceptar misioneros chinos en Filipinas. Fernández de Navarrete fue un firme partidario de absorber misioneros chinos, como en el caso de Luo Wenzao (1611-1691)<sup>85</sup>, que fue Obispo en China en 1674, gracias a su recomendación al arzobispo Ottoboni (Cummins, 1993: 189). En general, la misión de Fernández de Navarrete en Fu´an se desarrolló positivamente hasta principios de 1665 cuando todos los misioneros fueron llamados a Pekín para ser interrogados. Esta persecución, conocida como *Kangxi Liyu* (prisión de calendario del Emperador Kangxi), fue el resultado de una contienda política en la corte china entre los conservadores y los simpatizantes de los misioneros extranjeros<sup>86</sup>. En julio de 1665, el Emperador Kangxi ordenó confinar a todos los misioneros en Cantón para apartarlos del centro político del Imperio y Fernández de Navarrete permaneció preso cerca de cuatro años.

### **La vida de preso en Cantón**

Desde 1665, Fernández de Navarrete estuvo preso, junto con otros misioneros, hasta 1669 cuando se fugó de China. Aquella convivencia en prisión con otros misioneros resultó ser crucial para la trayectoria de vida del dominico, pues era un opositor a la estrategia de adaptación cultural de los jesuitas y el tiempo de cárcel le dio la posibilidad de leer libros chinos y perfeccionar el conocimiento del idioma, cosa que lo ayudó en el momento de redactar *Tratados históricos, éticos, políticos y religiosos de la monarquía de China*. Leyó algunas cartas del jesuita Longobardo, quien también mostró un fuerte rechazo a la estrategia de adaptación cultural (Busquets, 2016: 6-7). Fernández de Navarrete se fue convencido de que la controversia entre los jesuitas y los dominicos por el asunto de los ritos chinos no podría resolverse entre las dos órdenes, sino ante el Papa. En 1669 se fugó de Cantón<sup>87</sup> y llegó a Macao donde se embarcó para Europa en enero de 1670, llegando a Roma en enero de 1673 (Viana, 1891: 173).

---

<sup>85</sup>. Luo Wenzao (1611-1691), con el nombre en latín Gregorio López, fue natural de Fujian de China, profesó en el tomismo en 1650 y se convirtió en el primer obispo de origen chino en 1674.

<sup>86</sup>. Después de dos años de estancia en Fu´an, Fernández de Navarrete fue enviado a Zhejiang para seguir allí su misión evangelizadora. Cuando estaba en Zhejiang, sucedió el famoso “Caso del Calendario”, llamado también “Caso de Adam Schall”. Posteriormente en el año 1664 todos los misioneros que se quedaron en China se veían obligados a comparecer en la corte imperial de Beijing para responder ante diferentes cargos que se les les imputaban. Para más detalles sobre dicha persecución, véase *Reseña biográfica de los religiosos de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días*, p. 175, 1891.

<sup>87</sup>. Aquella fuga fue duramente reprochada por los jesuitas, que le acusaron de haberlos puesto en peligro por abandonar el país sin haber solicitado el permiso necesario a las autoridades chinas (Busquets, 2016: 7).

## Retorno a Europa y publicación de *Tratados Históricos, políticos, éticos y religiosos de la Monarquía de China*<sup>88</sup>

Tras un largo viaje lleno de aventuras<sup>89</sup>, retornó a Europa en 1673. Primero estuvo en Lisboa y poco después en Roma, donde permaneció un año y cuatro meses- para finalmente recalar en Madrid, a mediados de 1674. Fernández de Navarrete pensó en aquellos tiempos en escribir un libro sobre ideas generales de China para que los europeos tuvieran un conocimiento más cabal de lo que allí sucedía e ideó una serie en tres tomos: *Tratados históricos, políticos y éticos de la monarquía de China*; *las Controversias antiguas y modernas de la gran China*; y *Todas las industrias espirituales y divinas de que se han ayudado los Religiosos de la Compañía en la conversión de China*. Debido a la Inquisición, solo *Tratados históricos, políticos y éticos de la monarquía de China*, sobrevivió y fue publicado en Madrid en 1676 (Busquets, 2016: 7-8; García-Noblejas, 2016).

El propósito inicial de los *Tratados históricos, políticos y éticos de la monarquía de China* fue dar a conocer la situación real de China. Desde su historia a la geografía, la organización administrativa y judicial, la fauna y flora, las religiones o las ceremonias sociales y funerarias entre 1658 y 1670. Aquella información sirvió a Roma para tomar una postura en lo referido a la Disputa de los Ritos, despertó también el interés general hacia la cultura china. Para esta obra, nunca faltan elogios, como señaló Margarita Goicoechea Goicoechea (1971: 81):

Debemos señalar una vez más el objeto de detenernos en el estudio de estos tratados: son un formidable aporte a la sinología en general, y sobre todo el primero y más serio, —desde el punto de vista occidental, como veremos—, estudio sobre la parte de más difícil acercamiento: las concepciones filosóficas de este pueblo oriental. De estos estudios y de la fijación del vocabulario filosófico chino, partirán posteriormente los más afamados sinólogos extranjeros, como, por ejemplo, el Padre Noel.

Los *Tratados* son reconocidos como la segunda publicación que presenta un panorama general sobre China tras la *Historia de las cosas más notables, ritos y costumbres del gran reino de la China* publicado en 1585 por González de Mendoza (Busquets, 2016: 11). Sobre los temas que en esta obra se abordan dice Gabriel García Noblejas (2016: 1):

[...] hallamos tratados sobre muy variados asuntos, que tocan extensamente la historia, la política contemporánea y lo espiritual que era propio de la China del siglo XVII y de su pasado,

---

<sup>88</sup>. Véase la portada de los *Tratados Históricos, políticos, éticos y religiosos de la Monarquía de China* en el anexo 11.

<sup>89</sup>. Sobre los detalles de la fuga de China y el viaje de retorno a Europa, véase *A question of rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China* (Cummins, 1993).



sin faltar entre ellos los capítulos sobre geografía, organización administrativa, organización judicial, fauna y flora, religiones o ceremonias sociales y funerarias. Se trata, por lo tanto, de una obra con afán de totalidad, acometida con la intención de describir todos los aspectos de aquella monarquía y semejante a otras obras que habían sido escritas por aquel entonces.

Por su contenido, los *Tratados* parecen más una obra general. Lo que los hacen incomparables son las traducciones, más concretamente las del tercer y cuarto *Tratado*. En el *Tratado III* se presenta “*Escribense algunas sentencias Políticas, y Morales del Filósofo Kung Fu Zu*», una de las primeras traducciones al castellano de las *Analectas de Confucio* y de su escuela. El *Tratado IV*, “*Del libro Ming Sin Pao Kien*” (espejo precioso del alma), presenta una traducción propia de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“*Corazón puro y rico espejo*”).

### **Críticas de Fernández de Navarrete hacia otros traductores misioneros**

Haciendo suyas las discrepancias sobre la cuestión de los ritos, Fernández de Navarrete criticó en repetidas ocasiones a otros traductores misioneros, principalmente a los jesuitas, acusándolos de falta de fidelidad en sus traducciones. Las obras clásicas confucianas, desde el punto de vista literario, se presentaban en ocasiones como complejas y ambiguas por estar escritas en un chino antiguo y en ocasiones con notas de letrados chinos, una especie de estudios hermenéuticos. Después del siglo XI, las notas hermenéuticas reconocidas por la escuela neo-confucianista empezaban a considerarse el único criterio en los exámenes imperiales. Para Fernández de Navarrete la lectura y comprensión de las obras clásicas confucianas nunca fueron tarea fácil. Así lo manifestó:

¿Qué mucho será, pues, que los europeos falten en las inteligencias de los libros chinos, tan ajenos de nuestras ciencias, estilos y retórica? Y más los que quieren caminar sin la luz de los propios y naturales intérpretes (Fernández de Navarrete, 1679: 356)

A fraile le resultaba atrevido e ignorante el hecho de que algunos misioneros extranjeros tradujeran las obras clásicas chinas sin consultar los comentarios clásicos realizados por los eruditos chinos. Criticó explícitamente a algunos misioneros como Ricci, Pantoja o Julio Aleni, todos jesuitas, por su mala interpretación de las *Analectas de Confucio*. Consideró poco fiable la traducción de fray Próspero Intorcera de las *Analectas de Confucio* al latín (García-Noblejas, 2016: 2). En otra ocasión, culpó a Ricci por la mala interpretación del libro *Xe Le* ya que su traducción contradecía la versión del bonzo Chekiang (Goicoechea, 1971: 82)<sup>90</sup>. Como misionero y traductor, Fernández de Navarrete

---

<sup>90</sup>. Es lógico que estos ataques trajeran como consecuencia inevitable aborrecimientos y reacciones de contraataque de los jesuitas, quienes publicaban numerosos artículos que expresaban sus opiniones acusatorias o escépticas sobre las traducciones de los misioneros mendicantes. Consciente de estas circunstancias intelectuales y de la necesidad de defender

desplegó sus aptitudes personales, despertando interés en los europeos por conocer China, aunque algunos de sus relatos no fuesen correctos.

### 7.1.3 El aprendizaje de español de los chinos de Manila

A partir de la década de 1580, con la llegada de los españoles a Manila, se fue formando una creciente comunidad china, ubicada posteriormente en la región extramuros de Parián, debido al importante papel comercial de Manila como “*entrepôt*” (Ollé, 2008: 74), es decir, como puerto de enlace entre la costa china y la mexicana a través de los galeones de Manila, los chinos también se vieron en la necesidad de aprender los rudimentos del castellano para facilitar su comunicación con los mercaderes españoles y aquellos que vivían en Manila, para la vida cotidiana. Fue este un proceso paulatino, basado también en la comunicación no verbal, mediante gestos o señales. El nivel idiomático limitado les planteaba obstáculos para hablar de temas religiosos o abstractos. En general la falta de motivación fue una traba para el aprendizaje del castellano, considerado una herramienta para facilitar sus negocios con los mercaderes españoles y la comunicación básica con las autoridades coloniales. Esto queda perfectamente confirmado en el diccionario español-chino titulado *Lv Song Ji Lue*<sup>91</sup> (literalmente, *Breve Informe Sobre Luzón*). Veamos una transcripción de algunas partes de dicho diccionario realizada por Borao (2012: 3)

Tabla 36. Transcripciones de palabras comerciales y cotidianas

<b>Sustantivos:</b>					
<b>Palabra China</b>	<b>Posible pronunciación en minnanhua</b>	<b>Posible significado</b>	<b>Palabra China</b>	<b>Posible pronunciación en minnanhua</b>	<b>Posible significado</b>
貫多	Cuan-to	¿Cuánto?	白削	pei-sia	
扼要	Ei-yao		新尤達	sin-yiu-ta	señora
加費	Ca-pi / Ca-jui		開輩	qui-pue	
米茄細	Mi-ca-si		新尤禮	sin-yiu-le	señor
故米	Co-bi		拜禮	pa-le	padre (sacerdote)
阿彌陀	a-mi-to	amigo	梅禮谷	mui-le-ko	médico
多羅密	to-lo-mi	dormir/tolomin	廈郎	ha-long	

92

el valor de sus obras, Fernández de Navarrete enfatizó en repetidas ocasiones en sus obras la veracidad de sus narraciones y traducciones (Busquets, 2016: 14).

<sup>91</sup> El autor del diccionario es Ye Qiangyong. Se estima que fue publicado entre 1877 y 1879 por la casa editorial Yishutang de Shanghai (Borao, 2012: 26).

<sup>92</sup> En las tablas de arriba, las columnas de la izquierda son transcripciones fonéticas en caracteres chinos de las palabras en español.

Tabla 37. Transcripciones de números

Numerales:								
溫也	un-ya	1	列氏	lec-si	10	西先查	se-sen-ta	60
奴	no	2	溫氏	un-si	11			
的黎	te-li	3	羅氏	lo-si	12	窩朱查	o-chu-ta	80
瓜都	kue-to	4	抵黎氏	te-li-si	13	羸媚查	le-me-ta	90
生哥	chi-co	5	瓜都氏	kue-to-si	14	溫先除	un sen-tu	100
西氏	se-si	6	民治	min-ti	20	羅先除	lo sen-tu	200
舌治	si-ti	7	抵黎查	ti-li-ta	30	斤嚏先除	qui-nen-sen-tu	500
窩朱	o-tsu	8	瓜連查	cua-len-ta	40	溫棉	un mi	1000
羸媚	lue-mue	9	生觀查	sien-cuan-ta	50	溫棉絨	un mi-long	1000000

De las dos tablas presentadas se deduce que el diccionario fue creado en Manila, para facilitar a los chinos las conversaciones sencillas en los negocios y en la vida cotidiana. El idioma chino que se utiliza en la transcripción fonética no es el mandarín, sino el *minnan*, dialecto de la provincia de Fujian. Este diccionario se publicó en el siglo XIX, tres siglos después de la época de Cobo.

### 7.1.3 El aprendizaje de la lengua china de los misioneros dominicos (XVI-XVII)

Las dos traducciones de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) de Cobo y Fernández de Navarrete fueron un fiel reflejo de los logros de los dominicos entre los siglos XVI y XVII. El desarrollo de este apartado sigue el siguiente orden: motivos de aprendizaje del idioma chino, materiales de enseñanza del chino, lugares de aprendizaje, actitud ante el chino mandarín y el chino minnan, y metodología del aprendizaje del chino.

#### Motivos del aprendizaje del idioma chino

Para los dominicos, el principal motivo de aprendizaje del idioma chino fue llevar a cabo misiones evangelizadoras. Los misioneros, a diferencia de los frailes que no salían de sus fronteras o de los clérigos de clausura, estudiaban idiomas extranjeros por otras causas además de la misión evangelizadora. El hecho de que los chinos de Manila no manejasen suficientemente bien el español obligó a los misioneros a estudiar el idioma chino para poder evangelizar en Manila.

#### Materiales de enseñanza del idioma chino de los dominicos (XVI-XVII)

Los materiales de enseñanza del chino de los dominicos entre los siglos XVI y XVII pueden clasificarse en: catecismos escritos en chino, traducciones de obras clásicas chinas, diccionarios y vocabularios y gramáticas y artes. El catecismo, una vez traducido a las lenguas de Filipinas, incluido el chino *minnan*, se recitó y enseñó en las iglesias (Bueno García, 2015: 223). El primer catecismo

chino redactado por los dominicos en Asia fue el *Catecismo de la Doctrina cristiana en chino* de Cobo. Para los primeros dominicos que llegaron a Manila el aprendizaje del chino fue una tarea difícil, debido a la escasez de materiales de enseñanza, como recogió Cobo en el *Catecismo* redactado por Michele Ruggieri en 1584 para escribir la *Doctrina Christiana en letra y lengua china*<sup>93</sup>, publicada en 1593 en Manila. Además de la obra mencionada, destacó la *Apología de la verdadera religión*, conocida también como *Shilu* de Cobo y Benavides; el *Catechismus, lingua sínica* de Fernández de Navarrete; el *Catecismo en lengua china* escrito por el fray Juan Bautista Morales, y publicado en 1649. Las traducciones de las obras clásicas chinas formaron parte de los materiales de enseñanza del idioma chino para los dominicos. Destacó la traducción de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) realizada por Cobo. Este libro contiene modismos, refranes y frases de la filosofía china y fue el primer libro traducido a idiomas europeos, apropiado para utilizarse como material de enseñanza. Al aprendizaje del chino los misioneros dominicos dedicaron grandes esfuerzos para sistematizar la lengua, y finalmente editaron y redactaron numerosos diccionarios y vocabularios. Bueno García (2015: 225) destacó el *Diccionario español-chino*, de Juan Bautista de Morales; *Vocabulario chino-español*, de Cobo; *Vocabulario Sinense facilísimo*, de Benavides, Añoza y Cobo; *Dictionarium linguae sinensis cum explicatione latina et hispanica caractere sinensi et latino* (en latín y español) de Diego Collado; *Diccionario sínico-español 1673*, de Alberto Collares; *Vocabulario de letra china*, de Francisco Díaz; *Vocabulario de Letra China con la explicación castellana hecho con gran propiedad y abundancia de palabras por el Padre F. Francisco Diaz de la orden de Predicadores ministro incansable en este Reyno de China*<sup>94</sup>, del mismo autor mencionado en el título; *Diccionario español-chino*, de Domingo de Nieva. El oficio de los misioneros fue la evangelización, no el análisis y la descripción de lenguas (ídem: 226); pero por necesidad se realizaron grandes esfuerzos para editar y redactar numerosas obras de gramáticas y artes. Entre ellas, la *Gramática de la lengua mandarina* de Francisco Varo, obra que se considera el primer trabajo sobre la gramática china en la historia. El autor realizó estudios comparativos entre las sílabas del chino mandarín y los idiomas europeos. Concluyó que la lengua china era un idioma rico en bellezas fonéticas y retóricas. En esta obra el autor tomó algunos modelos europeos para luego añadir las traducciones chinas a las entradas de las palabras en castellano. Mención especial merece la *Lingua sínica ad certam revocata methodum, etc.* de Cobo, al ser considerada como una de las primeras obras de esta categoría. Desde el punto de vista histórico y lingüístico merecen ser destacadas: *Arte de la lengua china*, de Cobo; *Gramática en lengua china*, de Benavides, Añoza y Cobo; *Gramática española-china*, de Morales; *Gramática española-mandarina*

---

<sup>93</sup>. Actualmente en la Biblioteca de Vaticano está conservado un ejemplar de la obra.

<sup>94</sup>. De acuerdo con Bueno García (ibídem), esta obra contiene 598 folios y 7.169 caracteres, ordenada según la romanización en el alfabeto español, empezando con Ça hasta Xun.

(1606-1646), de Francisco Díaz; *Arte y vocabulario de la lengua china*, de Morales) o el *Arte de la lengua china*, de Domingo de Nieva.

### **Lugares de aprendizaje**

El dominio del idioma chino fue una cuestión imprescindible para la evangelización en China y en las comunidades chinas de Macao y Filipinas, que se convirtió en el centro de aprendizaje de la lengua china de los dominicos. Benavides y Cobo, llegados a Manila en 1587 y 1588 respectivamente, acudieron al recién fundado hospital dominico en Parián para cuidar a los enfermos chinos, difundir la fe y a la vez aprender el idioma chino. No obstante, si bien muchos misioneros pasaban tiempo en Manila antes de entrar en China, hubo otros que ingresaron en el país sin saber el idioma ni la cultura. Fernández de Navarrete lo aprendió, como ya se ha dicho, en Fu´an; aunque fue la provincia de Fujian la base de evangelización de los dominicos para China.

### **Actitud ante el chino mandarín y el chino *minnan***

Durante los siglos XVI y XVII, los misioneros dominicos debieron afrontar el aprendizaje del chino mandarín y el chino *minnan*. Benavides, Cobo o Juan de Castro, los primeros en llegar a Manila hacia la década de 1580 o los que llegaron al continente hacia la década de 1630 como Ángel Cocchi o Juan Bautista de Morales, tuvieron pocas opciones y el estudio del chino *minnan* fue una de las escasas elecciones. Este idioma, dialecto de Fujian, fue lo que hablaban los sangleyes de Manila. Una vez establecidos en Fujian en la década de 1630, los dominicos vieron la posibilidad de adentrarse en el país estimulados por el creciente conocimiento del idioma y de la cultura. Fernández de Navarrete estudió ambas lenguas chinas apenas llegado a Fujian en 1658, lo que le permitió viajar a la provincia de Jiangsu y mantener buenas relaciones con funcionarios locales (Cummins, 1993: 95). Varo también optó por el aprendizaje de ambos idiomas a la vez (2003: 18-19). Según él, un misionero que no supiera hablar el dialecto del lugar donde lleva sus misiones difícilmente podía calificarse como un buen misionero, ya que no podría confesar o difundir la fe. Agregó también que un misionero llegado a China debería estudiar primero el chino mandarín y posteriormente el dialecto<sup>95</sup>. En caso contrario no sabría defenderse ni en uno ni en otro (ibídem). En cuanto al aprendizaje de los dialectos, incluido el chino *minnan*, los jesuitas tomaron una postura diametralmente opuesta a la de los dominicos. Su estrategia prioritaria de evangelización consistió en conseguir el favor de la clase alta, incluido el emperador. Por ello eligieron Pekín como base de sus actividades religiosas y culturales a diferencia de los dominicos que utilizaron la ruta Manila--Fujian.

---

<sup>95</sup> Francisco Varo incluso destacó que los mejores profesores de chino mandarín eran los provenientes de Pekín o Nanjing porque lo hablaban mejor (2003: 18-19).

## Metodología de aprendizaje de la lengua china

La metodología de aprendizaje de la lengua china por los dominicos incluye tres aspectos: leer las obras clásicas chinas, estudiar la gramática china y practicar el chino oral. Para evangelizar fue obligatorio comprender primero la filosofía, la cultura y la costumbre de los chinos. De ahí que la lectura de las obras clásicas chinas fuese tan importante. Por ejemplo, la *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) o los capítulos III y IV de los *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de china* (la traducción de las *Analectas del Confucio* y la traducción de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), resultaron muy importantes para este fin. Los misioneros dominicos hicieron comparaciones entre la gramática china y la castellana; Varo, por ejemplo, en la *Gramática de la lengua mandarina*, intentó establecer un vínculo entre la pronunciación de los caracteres chinos y las sílabas castellanas, siendo de un valor trascendental para facilitar el aprendizaje del chino por los misioneros entre los siglos XVI y XVII. Los dominicos prestaron además gran atención a la comunicación oral. Varo (2003: 15) señaló que la comunicación podía mejorarse mediante conversaciones entre los misioneros y sus feligreses, lo que alentaría la misión evangelizadora. Cobo y sus compañeros dominicos, apenas llegados a Manila, empezaron a conversar con los chinos de Parián. De acuerdo con José Ernesto (2012: 122), después de ocho meses, Cobo ya podía entender las confesiones y difundir la fe. Fernández de Navarrete priorizó la capacidad oral durante su estancia en Fu’an con los chinos y sus compañeros. Los misioneros dominicos tuvieron buenos maestros de idiomas (Bueno García, 2007: 20). Fernández de Navarrete, en su obra *Tratados históricos, éticos, políticos y religiosos de la monarquía de China* sostuvo:

A los ocho días de nuestra llegada [a Filipinas] nos dividieron a diversas provincias, a aprender lenguas y poder administrar a los indios. Yo quedé en la provincia de Manila, en donde en compañía de otros aprendí la lengua tagala sin mucha dificultad. Si en Europa se estudiara la Gramática u otra arte con las veras que allá estudiábamos las lenguas, en muy breve tiempo saldría cualquiera doctor. A los cinco meses todos confesábamos y predicábamos, y en un año nos fue fácil hacer ambas cosas y tratar con los indios sus negocios.(1667: 40-41)

### 7.1.5 Disputa de los Ritos

A partir de fines del siglo XVI, los misioneros jesuitas y dominicos empezaron a traducir las obras clásicas chinas para luego introducirlas en Occidente. Debido a las discrepancias en la actitud hacia los ritos tradicionales chinos (en especial los cultos a Confucio y a los antepasados y las formas de traducir al chino los términos sagrados del cristianismo), los misioneros se dividieron en dos grupos:

los que habían decidido adoptar una estrategia de adaptación cultural, y los que se opusieron a esa estrategia. Esta tesis analiza esta cuestión desde el punto de vista histórico, cultural y de la traducción desde tres perspectivas: primero, desde el surgimiento y definición de la Disputa; segundo, a través del análisis de las causas de la Disputa, y también a través de la reflexión sobre este hecho. Fernández de Navarrete, opuesto a la adaptación cultural, trató estos argumentos en *Tratados Históricos Políticos Éticos y Religiosos de la Monarquía de China*.

### **Surgimiento y definición de la Disputa de los Ritos**

Matteo Ricci, el que podríamos considerar el misionero más importante de China, estableció por primera vez un puente de comunicación intercultural entre China y Occidente. Al comprender que estaba frente a una civilización antigua y rica desarrolló una estrategia de adaptación cultural para emprender la evangelización. Respetó los ritos y las costumbres de los chinos buscando adaptar el cristianismo a nuevos conceptos. Por ello aprendió el idioma y adoptó el modo de vestirse y sus tradicionales ritos. Fue la suya una estrategia fructífera ya que logró establecer relaciones armoniosas con el emperador Kang Xi, quien se interesó por los conocimientos científicos (matemáticas, astronomía, geografía, etc.). Esta amistad y acercamiento creció cuando el jesuita Joachim Bouver curó su malaria con medicina occidental (朱静, 1997: 36). Los jesuitas encabezados por Ricci, Nicolás Trigault y Guilio Aleni propusieron tolerancia hacia los ritos tradicionales para obtener a cambio la simpatía de los chinos y alentar así la evangelización. Los dominicos y franciscanos en cambio no estuvieron de acuerdo con la adaptación cultural porque la consideraron una ofensa a la pureza del cristianismo. Como señaló Fernández de Navarrete:

así los chinos han comparado a Cristo y su ley con el Confucio y su suya, y aun han dicho son los dos una misma cosa con el Cielo. En buen estado tenemos nuestra santa ley (Fernández de Navarrete, 1679: 402).

Los mendicantes esperaban predicar la fe cristiana sin ningún agregado; el jesuita Niccoló Longobardo, sucesor de Ricci, aceptó esta postura de rechazo a la adaptación cultural.

Detrás de la Disputa existió un choque de dos mentalidades totalmente distintas, la oriental y la occidental. El idioma y la traducción fueron el reflejo directo de esas discrepancias religiosas, filosóficas y de traducción. La disyuntiva era rendir culto a Confucio y a los antepasados<sup>96</sup> como un hecho religioso o idólatrico o no. Muchos misioneros occidentales relacionaron el acto de colocar

---

<sup>96</sup>. Véase las ceremonias de rendir culto a Confucio y a los antepasados en los anexos 12 y 13.

placas con el nombre de Confucio o de sus antepasados sobre la mesa para luego arrodillarse y tocar el suelo con la frente con las ceremonias religiosas cristianas. Ricci afirmó que el confucionismo estaba profundamente arraigado en la civilización china y que era imposible exigir a los nuevos cristianos chinos abandonar esas prácticas que, además, eran un acto de respeto sin ningún contenido religioso o idolátrico. En cuanto al homenaje a los antepasados, señaló, era además irracional prohibirlo teniendo en cuenta que la piedad filial era reflejo de la cultura tradicional china.

En relación a la cuestión lingüística y de traducción, el origen del problema nació con el debate sobre la traducción del término “Dios” por “*Shang Di*”, un término existente en las obras clásicas chinas. Ricci, para evitar enfrentamientos con las autoridades chinas, decidió utilizar “*Shang Di*” para traducir “Dios”, a diferencia de muchos otros misioneros que creyeron que no existía ninguna equivalencia. Para estos la traducción de “*Shang Di*” suponía una amenaza al cristianismo. Esas cuestiones llevan a preguntarse: “¿Cómo acepta y entiende Occidente a Oriente?”. La querrela se remonta al año 1633, dos años después de que llegaron los primeros dominicos a Fujian. La intransigencia sobre este tema provocó indignación entre las autoridades locales, lo que derivó, en 1637, en la expulsión de los dominicos y franciscanos, Morales regresó a Roma para aclarar la cuestión de los Ritos en China y aseguró que era de índole religiosa y criticó la tolerancia de los jesuitas. En respuesta a ello, el Papa Inocencio X condenó los Ritos y promulgó un decreto prohibiendo la participación en los Ritos de los nuevos cristianos chinos. Los jesuitas en China se sorprendieron ante esta decisión y decidieron enviar a Martino Martini a Roma para defender su posición. Este explicó en detalle la naturaleza de las misiones buscando convencer al Papa. Enfatizó que los chinos denominaban *Ci Tang* en lugar de *Miao* a sus templos ancestrales para asegurar que el homenaje hacia los antepasados no fuera ni de carácter idolátrico ni religioso. Finalmente, el Papa Alejandro VII en 1656 emitió un decreto concediendo permiso a las prácticas de los Ritos. En 1665 la Disputa entró en una fase crucial debido al “Caso del Calendario” iniciado por Yang Guangxian. Se procedió a perseguir a misioneros occidentales que, dos años más tarde, se reunieron en la provincia de Cantón con el fin de resolver, de una vez, la Disputa.

La discrepancia de criterios entre las diferentes órdenes fue motivo de desprestigio frente a la naciente cristiandad en ese país. Sobre el asunto entre el mundo eclesiástico se redactaron 42 artículos. El artículo 41 trató sobre el decreto promulgado por el Papa Alejandro VII en 1656. Todos los participantes aceptaron la posición de los jesuitas de adaptación cultural, aunque años después Fernández de Navarrete mostró todavía en Europa una actitud contraria hacia los jesuitas. En 1676 publicó su famosa obra *Controversias antiguas y modernas de la gran China* expresando estos desacuerdos. En China se dio un paulatino giro en la actitud del emperador Kang Xi. El Vaticano promulgó en 1704 un decreto de prohibición de los Ritos, enviando al obispo Charles Thomas Millard



de Tournon a China para expresar la posición delante del emperador chino, Kang Xi. En respuesta, el emperador expulsó al obispo y exigió a todos los misioneros seguir las prácticas de Ricci para predicar la fe. Del mismo modo, los misioneros tuvieron que poseer un permiso emitido por las autoridades chinas provocando, en pocos años, la decadencia de las misiones en China<sup>97</sup>. En 1717 fueron expulsados todos los misioneros y en 1720 se prohibió el cristianismo.

### **Diferencias culturales detrás de la Disputa de los Ritos**

Tras el informe de Morales, la Iglesia católica empezó un debate incesante que duró aproximadamente medio siglo. El Padre Visitador de entonces, Francisco de Viera, pidió a cada uno de los participantes del debate que expresaran sus opiniones en torno a Dios, los ángeles y el alma. Además, solicitó investigar los fundamentos principales de las “tres sectas”: la literaria, la idolátrica y la de los hechiceros (Goicoechea, 1971: 82-83). El objetivo del dicho debate fue encontrar la creencia en Dios en las obras clásicas chinas. Según el padre Pantoja, antes de la llegada de los cristianos, los chinos ya poseían en sus doctrinas conceptos idénticos a Dios, a los ángeles y al almabajo los términos: *Shang Di*, *Tian Shi* y *Ling Hun*. Los que estaban en contra, incluido Fernández de Navarrete, mostraron su rechazo, así como la mayoría de los participantes. Las recopilaciones del *Tratado V* de los *Tratados* de Fernández de Navarrete son prueba de ello.

La cuestión de Dios fue muy debatida. A diferencia de Ricci y Pantoja, el padre Longobardo no estaba de acuerdo con traducirlo por “*Shang Di*”, un término existente en las obras clásicas chinas. Longobardo criticó repetidamente la dualidad de las doctrinas confucianas por sus significados abstractos y sus signos que solo entienden los letrados chinos; y por aquellos significados “superficiales” que podían ser manipulados para que el pueblo se sometiera a la idolatría. Para los confucianistas la esencia del mundo no eran sino las diferentes evoluciones de “*Qi*”, el aire. Frente a ello, Longobardo mostró un fuerte escepticismo y concluyó que todas las cosas tenían el mismo origen, “*Li*”, percibido a través del entendimiento. *Li* fue el principio o caos; de aquí nació el aire y una circulación constante, llamada “*Tai Ji*”. El término “*Shang Di*”, para Longobardo, provenía de “*Li*” o “*Tai Ji*” e indefectiblemente regresaría a “*Li*”. Por consiguiente, “*Shang Di*” era un espíritu divino con inicio y fin, completamente distinto al Dios cristiano. En el libro *Controversias antiguas y modernas de la gran China*, Fernández de Navarrete incluso puso como ejemplo la traducción de “Alá”, que es “*Zhen Zhu*”<sup>98</sup> para enfatizar que el término “Dios” no tenía ninguna equivalencia en chino (ídem: 89). Según lo citado en los *Tratados*, Longobardo llegó a indicar que por el hecho de que los chinos trataran una cosa tan

---

<sup>97</sup>. Véase la querrela entre los misioneros occidentales y las autoridades chinas en el anexo 14.

<sup>98</sup>. “*Zhen Zhu*” es la traducción de “Alá” en chino, cuyos caracteres, 真主, significan literalmente “verdadero señor”.

abstracta como la divinidad suprema podía concluirse que los chinos eran ateos (Fernández de Navarrete, 1667: 267-268). Esta opinión logró el apoyo de algunos otros autores, como Fenelon y Malebranche. Este último afirmó que los chinos eran agnósticos, lo cual suponía, según Margarita Goicoechea, “una condena del pensamiento jesuita y la negación de que el confucionismo pudiera ponerse de acuerdo con la teología cristiana” (1971: 96).

La metodología empleada para entender las connotaciones filosóficas de las obras clásicas chinas, según Ricci y los los que apoyaban la estrategia de adaptación cultural, fue la lectura de las obras clásicas redactadas por los “letrados y sabios antiguos”<sup>99</sup>. Longobardo y Fernández de Navarrete insistieron en la necesidad de entender el confucionismo siguiendo los comentarios de los letrados de la dinastía Song, sobre todo porque las obras clásicas presentaban un verdadero laberinto para los occidentales. Los comentarios de la “Escuela *Li*” poseían una reconocida autoridad<sup>100</sup>; así que según Fernández de Navarrete, los misioneros que quisieran indicar según su entendimiento cualquier mal interpretación entre las obras originales y los comentarios posteriores, en su mayoría, de la Escuela Li, resultarían estúpidos porque ellos no podían comprender mejor el confucionismo que los propios letrados chinos (1667: 253). El otro argumento de Longobardo y Fernández de Navarrete consistió en las diferentes formas de pensar y expresarse de los chinos y de los occidentales. Como indica Goicoechea:

A diferencia de los occidentales, el chino ha desdeñado un estudio analítico de lo real, y se ha contentado con un mínimo de experiencia de alguna manera vivida (Goicoechea, 1971: 84).

Este pensamiento, al reflejarse en los textos, resultó confuso para los occidentales, debido a que los letrados chinos no expresaban habitualmente sus ideas en forma clara y precisa. Ello era uno de los principales obstáculos para los misioneros. Los letrados chinos, en cambio, veían en esta confusión el concepto de Gran Unidad, proveniente del Yin y del Yang y cuya combinación era el fundamento del movimiento del mundo, infinito y eterno. La sociedad, siendo una parte del mundo, también obedecía a esta concepción que se presentaba como la base del orden social. Para Confucio las categorías sociales eran lo más importante de la sociedad porque su buen funcionamiento dependía del orden.

---

<sup>99</sup>. Para los misioneros de aquel entonces, los letrados y sabios antiguos se referían a los filósofos chinos anteriores a la dinastía Song, es decir, antes del siglo X. Cabe recordar que en la dinastía Song surgió la Escuela Li, que interpretaba el confucionismo de una forma diferente a la anterior.

<sup>100</sup>. Para saber más de los argumentos de Fernández de Navarrete, véase el apartado 2.3.3

La tercera cuestión debatida fue el concepto cosmográfico de los chinos. El mundo originado apareció con “Li” del cual nació “Qi”, es decir, el aire, que se separó según sus características. Nacieron entonces distintos elementos opuestos, y de la mezcla del Ying y del Yang se originaron los cinco elementos: agua en el Norte, fuego en el Sur, madera en el Este, metal en el Oeste y tierra en el Centro. Esta concepción cosmográfica surgió, según Longobardo y Fernández de Navarrete, fuera del mundo espiritual, del que los letrados tenían una posición ambigua. El pueblo chino, a diferencia de los letrados, rendían culto a los muertos realizando estas prácticas por respeto o miedo. En las doctrinas confucianas no existen conceptos parecidos a Dios, a los ángeles o al alma, por lo tanto, tampoco hay un cielo o un infierno.

### **Conclusiones y reflexiones de la Disputa**

Todos los misioneros que llegaron a China durante los siglos XVI y XVIII mostraron un conocimiento bastante profundo sobre la cultura china. De ahí que la verdadera cuestión en la Disputa era: “¿Cómo debe entender Occidente a China?”. La primera discrepancia se basó en la actitud hacia los comentarios de los letrados chinos a las obras del confucianismo. Los misioneros se dieron cuenta de las diferencias entre las obras confucianas originales y las comentadas. Por ello muchos mostraron actitudes diversas sobre la aceptación o no de los comentarios: “¿Pueden los comentarios representar las verdaderas doctrinas del confucianismo?”. Debe admitirse que muchos misioneros estuvieron de acuerdo con que los chinos de esa época, que consideraban el “Li” como el origen del mundo, eran ateos. Los que seguían la estrategia de adaptación cultural intentaron comprobar si los chinos antiguos habían descubierto la existencia de la verdadera divinidad. Esta disparidad de puntos de vista en las diferentes órdenes misioneras demuestra que la estrategia no fue unívoca frente a la compleja realidad china. Estas tales discrepancias formaron parte se dieron en la “Disputa de los Ritos” que concluyó, a principios del siglo XVIII, con la expulsión de todos los misioneros y la prohibición del cristianismo.

Sin embargo, debe tenerse en mente que la Disputa contribuyó al acercamiento cultural entre Occidente y China. En primer lugar, los misioneros realizaron una amplia investigación sobre las obras clásicas del confucianismo, dando inicio a un estudio sistemático de la cultura china en diversos campos. En segundo lugar y por medio de este proceso de aprendizaje, los misioneros aplicaron una metodología similar a la de los letrados chinos, añadiendo comentarios o interpretaciones a las obras confucianas. Así se fueron involucrando en una conversación intercultural con el objetivo de promover las misiones. Por último, las discusiones sobre las traducciones de los términos religiosos y culturales abrieron un nuevo campo de estudio que incluyó nuevas estrategias de traducción. En definitiva, la Disputa de los Ritos no fue un simple debate religioso ni de traducción, sino la contraposición de dos

mentalidades, y las tensiones de ella surgidas se debieron más a la inflexibilidad del Vaticano que a la intolerancia cultural china.

## 7.2 Breve introducción de las dos traducciones

Existen hasta la fecha cuatro versiones publicadas de la traducción de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”): la de Cobo; la de Fernández de Navarrete, la de Liu Limei y la de Zhao Zhenjiang. Las últimas dos versiones son revisiones de traductores contemporáneos basadas en la versión de Cobo, en donde se presentan corregida y aumentada. En la presente tesis se comparan las traducciones de Cobo y Fernández de Navarrete y se analizan sus respectivas técnicas de traducción.

Tabla 38. Las traducciones de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) y sus revisiones

versión y Revisión	título en español	fecha de publicación	lugar de publicación
Juan Cobo (versión)	<i>Libro chino titulado Beng Sim Po Cam, (Espejo rico del claro corazón o Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y limpio corazón)</i>	1593	Filipinas
Domingo Fernández de Navarrete (versión)	<i>Tratado Cuatro: de la doctrina moral chinica<sup>101</sup></i>	1667	España
Liu Limei (revisión)	<i>Espejo rico del claro corazón. Traducción y Transcripción del texto chino por Fr. Juan Cobo</i>	2005	España
Zhao Zhenjiang (revisión)	<i>Espejo Rico del Claro Corazón</i>	2015	España

### 7.2.1 La versión de Juan Cobo

La primera traducción de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) fue realizada por Cobo a fines del siglo XVI durante su estancia en Filipinas, entonces colonia española.

<sup>101</sup>. La traducción de Domingo Fernández de Navarrete se presenta como un tratado individual de su obra titulada *Tratados históricos, políticos, éticos, y religiosos de la monarquía china*.

Allí Cobo redactó y tradujo varios libros, entre ellos *Beng Sim Po Cam*<sup>102</sup>. La traducción fue impresa en la ciudad de Bulim, Filipinas y en 1593 se la llevó Miguel de Benavides a España para obsequiársela al príncipe Felipe III. Esta obra, como se ha dicho, fue además la primera obra traducida directamente del chino a una lengua europea, por ello posee gran valor histórico, cultural y de traducción.

### 7.2.2 La versión de Domingo Fernández de Navarrete

La segunda traducción de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) fue realizada por Fernández de Navarrete y se presenta como un capítulo separado bajo el nombre “Tratado Cuarto: de la doctrina moral china” de su obra titulada *Tratados históricos, políticos, éticos, y religiosos de la monarquía*. Este capítulo empieza en la página 173 y concluye en la 245, lo que hace un total de 73 páginas. La obra fue impresa en la Imprenta Real de Madrid en 1667 y publicada el mismo año que Navarrete regresó a España.

Por su activa participación en la famosa Disputa de los Ritos, su traducción se caracterizó por sus abundantes referencias a las Sagradas Escrituras y por sus comentarios personales. Por ello nos sirve muy bien para llevar a cabo el análisis contrastivo de las técnicas de traducción en nuestro trabajo.

### 7.2.3 Otras revisiones modernas

Aparte de las traducciones de Juan Cobo y de Domingo Fernández de Navarrete, hoy en día existen otras dos revisiones de la versión de Cobo: la de Liu Limei y la de Zhao Zhenjiang.

En 2005, Liu Limei, de la Universidad Complutense de Madrid, estudió esta obra en su tesis doctoral “La traducción castellana del libro chino *Beng Sim Po Cam*/Espejo rico del claro corazón, realizada por Juan Cobo c. 1590”. Fue un estudio crítico y bio-bibliográfico de las traducciones de Cobo y Fernández Navarrete desde las diversas perspectivas de evangelización. Incluso presentó una traducción propia, publicada por la editorial de dicha Universidad. En abril de 2013, con motivo del cuadragésimo aniversario del establecimiento de relaciones diplomáticas entre España y China, fue publicada una nueva traducción de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) por Zhao Zhenjiang.

---

<sup>102</sup>. Véase la portada de la versión original de *Beng Sim Po Cam* en el anexo 15.

## 7.3 Análisis de los paratextos

### 7.3.1 La cubierta

#### 7.3.1.1 La cubierta en la versión de Cobo

Como se ha mencionado, los paratextos juegan un papel muy importante en los diferentes aspectos del análisis textual para dilucidar los objetivos de la traducción, la estrategia de traducción del traductor y del editor, las circunstancias culturales y sociales que rodearon ese período, etc.

Para cualquier lector, la cubierta de un libro siempre es el componente al que presta atención en primer lugar. Para el traductor y el editor, la cubierta es prioritaria. Los elementos paratextuales pueden ser verbales (título, nombre de autor, nombre de traductor, fecha y lugar de publicación y cualquier otro tipo de información), y no verbales (diseño de cubierta, tipografía, tipo de papel, ilustración gráfica, etc.), y siempre revelan indicios para interpretar mejor el texto.

#### **La cubierta del ejemplar conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid**

Los archivos y crónicas que existen sobre la traducción de *Beng Sim Po Cam*, y sobre las actividades intelectuales de los traductores misioneros en Filipinas durante la colonización española, no son abundantes. Benigno Albarrán González, en su artículo titulado “Actividad traductora de los españoles en las Filipinas (1565-1898)”, hizo una explicación clara:

*“Teniendo en cuenta, además, que estos archivos han sido muy castigados debido, bien a conflictos intertribales, uno de cuyos puntos más vulnerables lo constituían las casas residenciales de los misioneros, bien a otros tipos de revoluciones y enfrentamientos bélicos entre naciones en territorio filipino, que todos conocemos por la Historia (1992: 88)*

Hasta el momento, el único ejemplar existente está conservado en la Biblioteca Nacional de España en Madrid. La cubierta es del color de marrón claro, muy posiblemente el color más utilizado por el sector editorial de esa época. Sobre la cubierta no existe huella alguna de elementos verbales, salvo dos notas pegadas: una en la parte superior derecha y la otra en la parte inferior izquierda. La primera nota tiene un color más oscuro y dice:

*“Beng Sim Po Cam*

*Espejo rico del claro corazón*

*Trad. cast. del chino*

*por Fr. Juan Cobo*

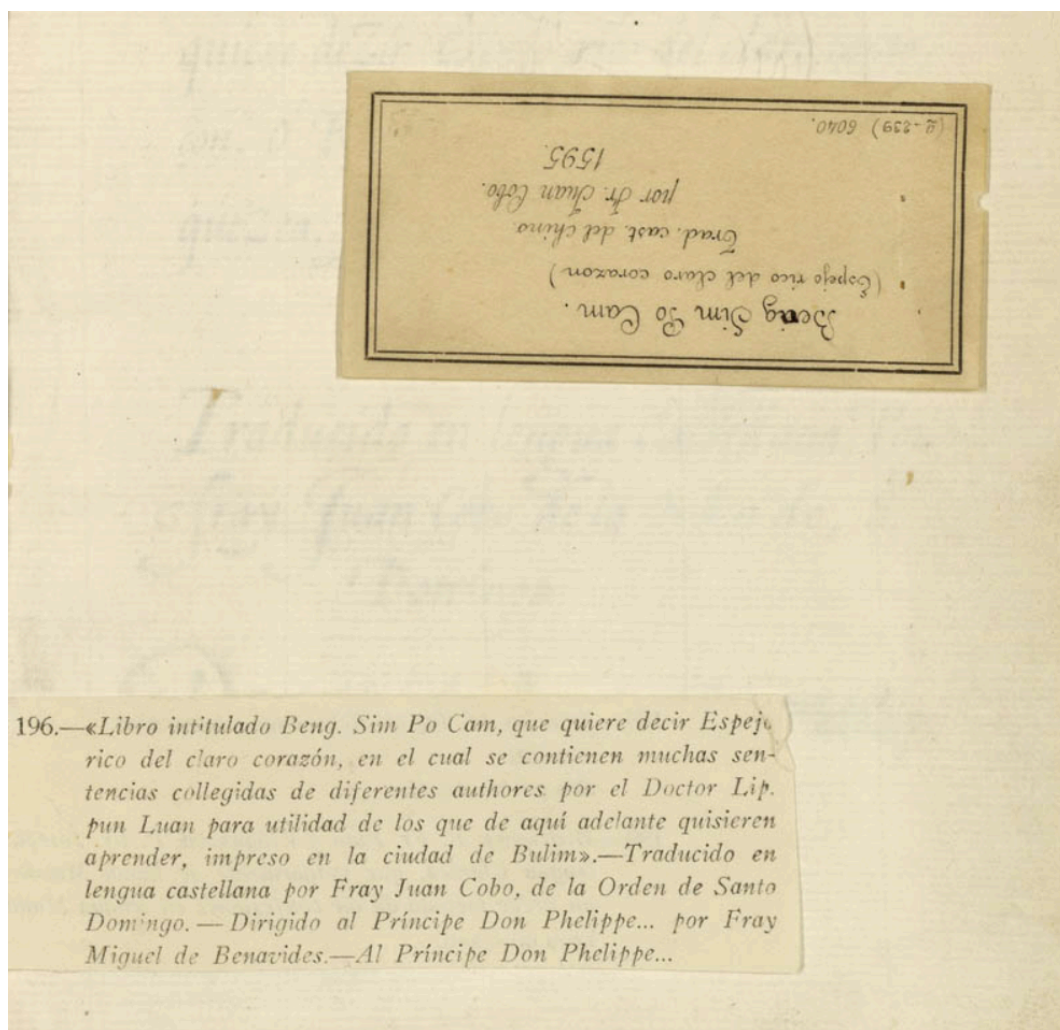
*1595*

*(2-239)-6040”*

Por la diferencia del material de esta nota con relación al libro, se entiende que fue pegada después de la publicación de este libro. El número “(2-239)-6040” guarda relación con el código de búsqueda en la biblioteca.

La nota de la parte inferior también es distinta al papel original por lo que se deduce lo mismo: fue pegada con posterioridad a su publicación en la biblioteca. No forma parte del conjunto de paratextos creados alrededor de la traducción y de la edición. El contenido mostrado en esta nota es idéntico al de la siguiente página, la “verdadera” cubierta del libro.

Figura 6. Cubierta del ejemplar de *Beng Sim Po Cam* conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid



### La cubierta de *Beng Sim Po Cam*

En la parte superior de esta página, la página uno, se lee “LIBRO CHINO” en un tamaño relativamente mayor del resto de las palabras y que podría ser lo más llamativo de la cubierta teniendo en consideración la transcripción fonética, literal y del sentido del título original. Basándonos en ello podríamos afirmar que la gran influencia histórica, social, académica y cultural de la obra se debió a su directa relación con China. Para los europeos de finales del siglo XVI, la palabra “China” era sinónimo de misterio, riqueza y antigüedad. Si bien existían obras anteriores sobre este país, no eran fiables, ya que trataban de recopilaciones de cuentos o leyendas. De ahí que *Beng Sim Po Cam*



ejerciese una incomparable atracción, más aún porque fue dedicada al príncipe Felipe III<sup>103</sup>. Posiblemente por esto último la aparición de “libro chino” haya sido escrita en mayúscula con un tamaño superior al resto para captar la atención del lector, en este caso el príncipe heredero. La palabra “China” lleva consigo copiosas interpretaciones sobre leyendas y misterios que naturalmente podrían dar relieve al texto y provocar curiosidad en el príncipe. Desde otro punto de vista, quizá Cobo quiso enfatizar su figura de mediador cultural destacando los términos “libro chino”. Según Aduarte Diego (1640: 139), Cobo, aparte de ser una persona sumamente culta, era también una persona muy agradable, siempre dispuesta a escuchar a sus interlocutores. Por ello nada podría ser mejor que un “LIBRO CHINO” para resaltar sus aventuras en los cinco años de permanencia en Asia, con varias obras redactadas y grandes esfuerzos evangelizadores e intelectuales.

Debajo de “LIBRO CHINO”, se encuentra el título: *Beng Sim Po Cam*, que es la transcripción en chino *minnan* de su título original en chino mandarín: “*Ming Xin Bao Jian*”. La razón que motivó a Cobo a elegir un título en chino *minnan* podría deberse al hecho de que los sangleyes de Manila hablaban ese tipo de chino, y porque quizás él no era demasiado versado en el chino mandarín. Luego sigue “espejo rico del claro corazón”, que es una traducción casi literal del título original en chino pero que se diferencia levemente porque la traducción palabra por palabra es “claro corazón y rico espejo”. Tras la traducción literal, sigue una explicación del mismo título: “Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y limpio corazón”. Se presenta primero el título en su transcripción fonética y luego una explicación que sonaría redundante e inapropiada. Ello, no obstante, encajaba en el intento de Cobo de señalar como principal lector al príncipe heredero y a sus compañeros de la Orden sin intención de lucro comercial alguna. En la parte central inferior se lee “Traducido en lengua castellana. Por fray Juan Cobo de la Orden de. Sto. Domingo”, indicando el nombre del autor y la orden religiosa de pertenencia. Debajo señala: “Dirigido al Príncipe. Do. PHilippe Nro Señor”, destacando el destinatario de dicho trabajo.

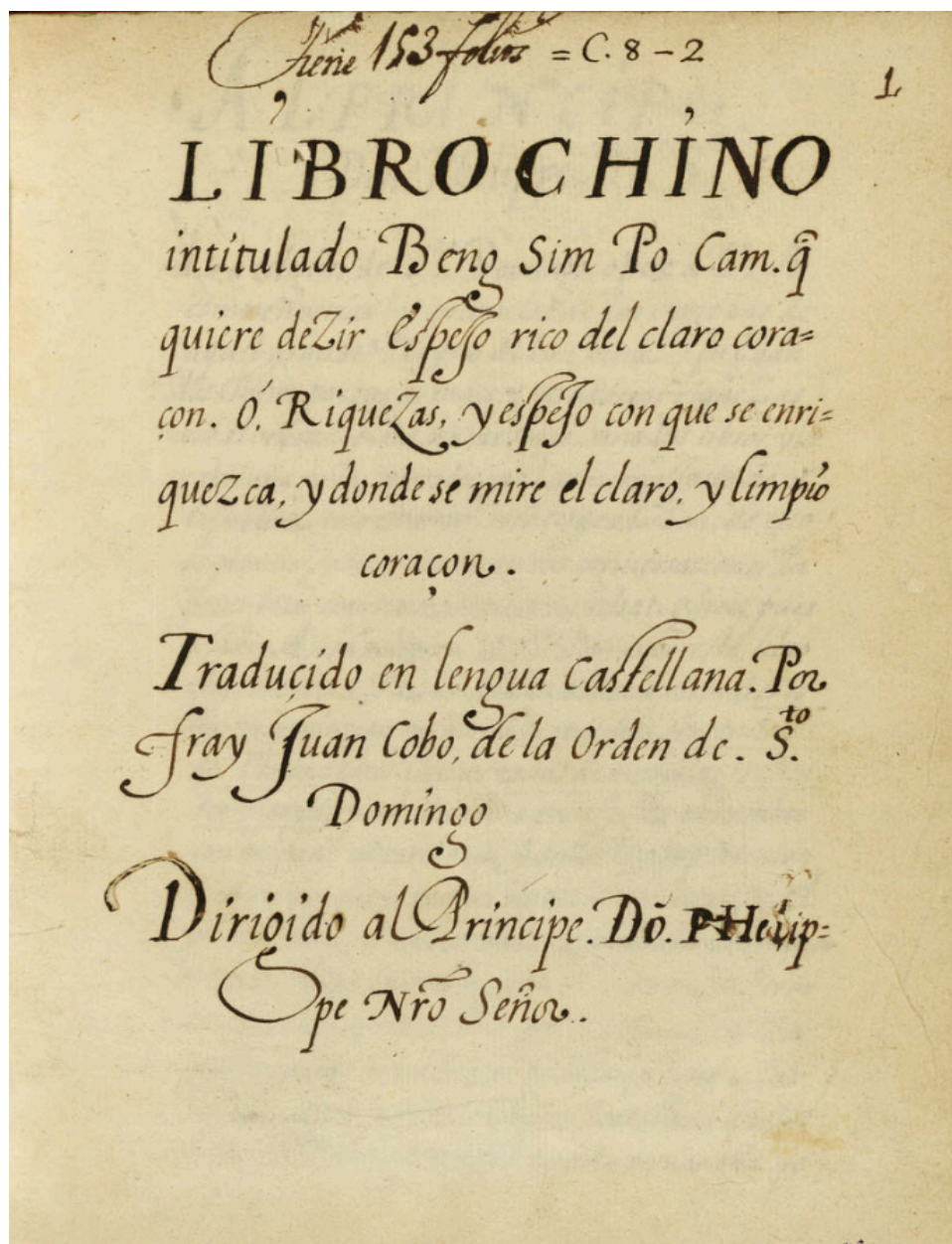
Desde el punto de vista estético, el diseño de la portada no es atractivo. Su único color y las letras cubren toda la cubierta y la ausencia de ilustraciones dan una imagen de modestia del autor. Posiblemente este vacío de ilustraciones esté vinculado a su identidad de traductor misionero, que seguía la disciplina y las reglas de la Orden que obligaban a llevar un estilo modesto de vida. Cobo pretendió pasar el mensaje del TO al receptor del TM, el príncipe y otros compañeros religiosos, por

---

<sup>103</sup> Albarrán Gonzalez (1992: 20) indica que el presentar la traducción al príncipe Felipe III era deseo del propio Cobo: “Benavides sabía que los deseos de Cobo una vez finalizado su trabajo, que tanto había estimado por los esfuerzos que supuso la elaboración del mismo no eran otros que el de hacer presente de su obra al entonces Príncipe heredero.”

ello no consideraba oportuno diseñar una portada llamativa. En resumen, la portada de *Beng Sim Po Cam*, tanto en sus elementos verbales (títulos, nombre de traductor, mención de la orden y mención del lector), como los no verbales (material de papel, diseño, tipo y tamaño de letras), da idea sobre el objetivo de la traducción, las circunstancias culturales, sociales e históricas de la misma y la personalidad del traductor.

Figura 7. La portada de Beng Sim Po Cam



### 7.3.1.2 La cubierta de la versión de Fernández de Navarrete

La versión de Fernández de Navarrete se encuentra en el cuarto tratado de su libro *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China*. Por ello no posee ninguna cubierta. Se analizará entonces la cubierta del *Tratado*. Igual que la cubierta de *Beng Sim Po Cam* de Cobo, la cubierta de los *Tratados* de Fernández de Navarrete no posee gran diseño gráfico. Se encuentra plagada de letras y podría dividirse en tres partes: la superior, la del medio y la inferior. La parte

superior señala el título del libro más una breve introducción del contenido de la obra. La transcripción es la siguiente:

Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China. Descripción breve de aquel imperio, y ejemplos raros de emperadores y magistrados de él con narración difusa de varios sucesos, y cosas singulares de otros reinos y diferentes navegaciones. Añadense los decretos pontificios, y proposiciones calificadas en Roma para la misión china y una bula de N.M.S.P Clemente X en favor de los misionarios.(Fernández de Navarrete, 1667:

1)

Además de presentar estos datos, Fernández de Navarrete menciona los decretos pontificios y las proposiciones vaticanas destacando el importante papel que desempeñaba la censura religiosa en la publicación de libros. En la parte del medio se introduce una breve, pero detallada, descripción del autor: “Por el P. Maestro Fr. Domingo Fernández Navarrete, Catedrático de prima del Colegio y Universidad de S. Tomás de Manila, Misionario apostólico de la gran China, Prelado de los de su Misión; y Procurador General en la corte de Madrid de la Provincia del Santo Rosario de Filipinas, Orden de Predicadores (ibídem)”. En la parte inferior apunta: “Dedica su obra al serenísimo señor Don Iván de Austria. Año 1676. Con privilegio: En Madrid: En la Imprenta Real. Por Juan García Infanzón. A costa de Florian Anisson, Mercader de Libros. (ibídem)”.

A través de la información provista por la cubierta se concluye que la obra fue dedicada al señor Don Juan de Austria, gran prior de San Juan de los Reinos de Castilla y León y consejero estatal. y la obra fue impresa en la Imprenta Real de Madrid, que suponía un verdadero privilegio otorgado al autor y a su obra considerando la importancia de la mencionada imprenta en su época. En general, la cubierta proporciona información sobre el título, el tema del libro, la censura, la introducción del autor, el receptor del libro, la imprenta, la fecha de publicación, el lugar de publicación, etc. No hay ningún indicio de que algunas partes del libro sean traducciones, posiblemente porque los tratados III y IV nunca fueron considerados puras traducciones, sino partes de textos que introducen la filosofía y las doctrinas morales chinas.

### **7.3.2 La dedicatoria**

#### **7.3.2.1 La carta al príncipe Felipe III en la versión de Cobo**

De la página dos a la tres se presenta una carta redactada por Miguel de Benavides, dedica al príncipe Felipe III. El estilo caligráfico de la carta es diferente del texto principal, el color del papel en

ciertos sectores de la carta es distinto al del contenido. La carta cuenta con 89 líneas, incluida la cabecera, y unas 800 palabras en total.

En la esquina derecha inferior puede verse la firma de Benavides. Benavides consideró a Cobo su gran amigo, como destaca en otra carta: “único compañero y amigo”<sup>104</sup>. Ambos seguramente compartían visiones similares en lo referente a la estrategia de evangelización, la actitud hacia la cultura china y los sangleyes en Manila. Al principio de la carta contenida en el libro *Beng Sim Po Cam*, Benavides expresó:

La religión de Santo Domingo ofrece a V.A. como en parias las primicias de las riquezas de aquel grande reino de la China. Juzgan los chinos por sus grandes y verdaderas riquezas, no el oro, ni la plata, ni las sedas, sino los libros, y la sabiduría, y las virtudes y el gobierno justo de su república: esto estiman, esto engrandecen, de esto se glorían y de esto tratan en sus conversaciones la gente bien compuesta (que es mucha)(1952: 2).

Es necesario tener en cuenta que, en aquella época, los limitados conocimientos e ideas que tenían los europeos sobre China se centraban en los productos chinos, como la seda, el té y la porcelana, mientras que la cultura y la filosofía china eran prácticamente desconocidas. Por lo tanto, el hecho de que hiciera una comparación entre los productos chinos y la cultura china podría causar un importante efecto de énfasis y despertar el interés del lector, que era el príncipe.

Es interesante señalar que el mencionado elogio hacia los chinos representa un gran contraste con el desprecio y odio que expresaron los conquistadores en Manila, quienes definían a los chinos como gente de carácter malévolo y engañoso. Tal y como escribe el teniente general del Gobernador de Filipinas, Antonio de Morga (1997: 319): “[...] son gente mala y viciosa, y con su trato y comunicación, los naturales medran poco en su cristiandad”. Ambos puntos de vista podrían explicarse por los objetivos que tenían los españoles y los misioneros. Los primeros veían la cuestión comercial de manera primordial, por ello los chinos fueron considerados serios competidores; los religiosos se dedicaron a los asuntos espirituales. Debe comprenderse que el elogio es parte de la carta y del libro dedicado al futuro rey y que este, en un futuro, podría haber apoyado en él posteriores empresas y misiones de evangelización.

La carta de Benavides introduce la obra, “una colección y cadena de muchas sentencias de filósofos chinos”, y esta obra era “el primer libro que en el mundo se ha traducido de lengua y letras chinas en otra lengua y letras” (Cobo, 1952: 2). Existía un comprensible desconocimiento de las

---

<sup>104</sup>. Como se ha mencionado, Juan Cobo y Miguel de Benavides establecieron buenas amistades durante la estancia en Manila; de acuerdo con lo que manifiesta Miguel de Benavides (1592: 2) en la carta, él es el “único compañero y amigo” de Juan Cobo en la predicación de los chinos.

publicaciones y esta falta de exactitud queda demostrada por el hecho de que el chino había sido traducido a otras lenguas asiáticas. Posiblemente Benavides intentó resaltar que la traducción de Cobo fue la primera traducción a un idioma occidental. Expresó el propósito evangelizador de la obra:

y que se ofrezcan estas primicias a V.A., príncipe heredero de Castilla, queriendo la Providencia divina que esto nos sea un pronostico de que aquel grande y admirable imperio ha de venir, las manos puestas, suplicando a su Majestad el Rey nuestro Señor, y a V.A. le reciba debajo de su amparo y le envié la luz de fe de que (por la misericordia de Dios) goza España, y les comunique pacífica y amorosamente esta sabiduría y ciencia del Cielo, y las altísimas virtudes y gobierno divino que en sola la iglesia católica y en sus hijos se hallan.(ibídem)

El fraile combinó ingeniosamente la misión evangelizadora con el interés de la corona. De acuerdo con Antonio Bueno García (2013), los misioneros habitualmente realizaban sus actividades en nombre del rey, por lo tanto, ganar el apoyo del futuro Felipe III era un seguro sostén en futuras misiones en Asia. Benavides realizó una breve introducción de Cobo “varón muy docto, y en la vida verdaderamente apostólico”(Cobo, 1952: 2).

En la última parte de la carta se destacó el celo misionero para predicar la fe entre los chinos en Manila y en China. Para la fecha de la presentación del libro al príncipe, 1595, los dominicos solo se habían establecido en Manila, y aún no disponían de las condiciones adecuadas para moverse a China. El apoyo y favor del futuro rey era fundamental para sus futuras misiones. En la parte final de la carta aparece la fecha de redacción: 23 de diciembre de 1595.

Figura 8. Carta para el príncipe Felipe III

AL PRÍNCIPE, 25  
Don Pbelippe. n. S.  
La religion de S.<sup>to</sup> Domingo, ofrece a V. A.  
como en parias las primicias de las riquezas de  
aquel grande Reyno de la China. Juzgan  
los Chinos, por sus grandes y verdaderas riquezas  
no el oro, ni la plata, ni las sedas, sino los libros, y la  
sabiduria, y las virtudes, y el gouerno justo de su  
republica. esto estiman, esto engradezen, de esto  
se glorian, y desto tratan en sus conuersaciones la  
gente bien compuesta (que es mucha). ofrece pues  
a V. A. la religion de S.<sup>to</sup> Domingo este libro  
chino traducido en lengua castellana, el qual es co-  
mo una coleccion y cadena de muchas sentencias  
de Philosophos Chinos todas de materias y virtu-  
des morales: pretendiendo aqui a justar al hombre  
con la ley de naturaleza, y guiarle a la perfeccion  
y entereza que la lumbrer natural nos descubre. El  
primer libro que en el mundo sea traducido de lengua  
y letras chinas en otra lengua y letras es este. y es or-  
den de la sabiduria de Dios que el primer libro de a-  
quella nacion se traduxese en letras y lengua Cas-  
tellana, y por frayle de religion Castellana qual es  
la de S.<sup>to</sup> Domingo: religion nacida en Castilla de

Biblioteca Nacional de España

Figura 9. Carta para el príncipe Felipe III

padre Castellano, criada (por usar del termi-  
no de Esayas) a los pechos y en los brazos y  
palmas de los catholicissimos Reyes de Casti-  
lla: y que se ofrezcan estas primicias a V. A.  
Príncipe heredero de Castilla queriendo la pro-  
videncia divina que esto nos sea un prognostico  
de que aquel grande y admirable imperio a de-  
venir las manos puestas suplicando a su M.<sup>d</sup>  
del Rey nro S. ya V. A. le reciba debaxo  
de su amparo y le embie la luz de feé de que por  
la misericordia de Dios goza España y les  
comunique pacífica y amorosa mente esta sa-  
biduria y sciencia del cielo y las altissimas vir-  
tudes y gouierno divino que en sola la yglesia  
catholica y en sus bisos se hallan. En vano se  
trabaxaron los Philosophos Griegos y los Ro-  
manos y los Chinos pretendiendo con sus dis-  
cursos vencer en el hombre todo lo que nace  
del cuerpo y encumbrar la alma y la volun-  
tad racional hasta que porra la entereca y la  
perfeccion que el spiritu pide. Esta victoria  
asola la feé viuificada con charidad y la gra-  
y a los brazos y ayudas eficaces del omnipoten-  
te es deuida. Ponense agora ya a los pies de  
V. A. las riquezas de sciencia y de sabiduria  
y de virtudes Chinas pidiendo a N. A. que desee  
y procure



Figura 10. Carta para el príncipe Felipe III

y procuró embiarlos las verdaderas riquezas de fée, y <sup>3</sup>  
del Euangelió, de las virtudes Christianas, y de la ciencia de los Sanctos. Traduxo este libro el padre fray Juan Cobo de la orden del glorioso padre S.<sup>to</sup> Dominoo varon muy docto, y en la vida verda deramente Apostolico, Obispo que fue electo de una yglesia de las Philippinas. y yo como unico companero, y amigo suyo en la predicacion de los Chinos, ofrezco en nombre suyo y en el de toda mi sagrada religion a V. A. este libro. La primera traducion de libro Chino en otra lengua, y tambien la traduccion primera de la doctrina Xpna en letras y lengua China este Sancto habito la a hecho, y la primera yglesia donde publica y pacificamente se predica a los Chinos la fée, y el Euangelió, y se les administran los Sanctos sacramentos en su lengua como en madrid en la castellana este Sancto habito la edifico, la primera predicacion de la fée y Euangelió en los tribunales y pueblos de alla de la China quiso Dios que este Sancto habito la hiziese con ayuda todo de nra S.<sup>a</sup> del rosario en cuyo titulo y nombre fundo la orden su prouincia en las Philippinas. esferanZas en Dios y en su madre Sanctissima quedara a su Mad.<sup>e</sup> del Rey nro S.<sup>r</sup> ya V. A. victoria cū plida de los enemigos de la fée, y se podra con grande atencion tratar la conuersion del gran Reyno de la China la qual a deser en gran gloria de Dios

Figura 11. Carta para el príncipe Felipe III

y en grande honrra de la corona de castilla.  
Guarda nos Dios al Rey nro S.<sup>r</sup> ya V. A.  
en su gracia y en salud y en contento con  
forme al deseo de la orden de S.<sup>to</sup> Domingo:  
que cierto el deseo es tal que se puede piá m.  
creer que siempre que los prelados dan de  
nuevo el habito de S.<sup>to</sup> Domingo a algun novi-  
cio deuce el glorioso padre de procurar alla en  
el cielo que Dios de asus frayles otro habito en  
la uníon de amor y afición al Rey nro S.<sup>r</sup>  
y a los demas progenitores de V. A. ya V. A.  
ya toda su casta y casa Real. De S.<sup>to</sup> Tho-  
mas de Madrid. 23 de Diciembre. 1595  
Fray Miguel  
Benavides

### 7.3.2.2 Dedicatoria de la versión de Fernández de Navarrete

La dedicatoria de los *Tratados* de Fernández de Navarrete está constituida por dos partes, una para el *serenísimo* señor Don Juan de Austria y la otra al pío lector.

#### La dedicatoria al serenísimo señor Don Juan de Austria

Fernández de Navarrete empleó bastante espacio para realizar el encabezamiento de la dedicatoria en la cual enumera los cargos de Juan de Austria:

el serenísimo señor Don Iván de Austria, Gran Prior de San Juan de los Reinos de Castilla y León, del Consejo de Estado, Gobernador General de todas las Armas Marítimas, General de la Mar, Gobernador y Capitán General de los Países Bajos de Flandes, Charlorois y Borgoña, Vicario General en el Reino de Aragón, y demás dominios dependientes de aquella Corona (1667: 8).

Don Juan de Austria desempeñaba cargos eclesiásticos, militares y gubernamentales, y era la encarnación de la mezcla de intereses religiosos e imperiales españoles en el siglo XVII. Dos características posee la dedicatoria: la primera es la actitud humilde del autor “el más rendido capellán” de Don Juan de Austria, pieza vital para darle licencia a la obra. En ella se lee lo siguiente:

Si bien no me hubiera atrevido a poner mi deseo en pretensión tan alta, como es ofrecer a V.A. obra mía si no estuviera asegurado de su gran benignidad y del afecto que muestra tener a la religión sagrada que profesa... no sigo la costumbre, que se observa en las dedicatorias, de cifrar los blasones de aquel a quien se dedica: porque juzgo, que a más que sería ofender la modestia de V.A. es acción muy escusada, cuando sus gloriosas hazañas son tan notarias al Orbe todo. (ídem: 9)

La segunda fueron las frecuentes citas a las Sagradas Escrituras:

...de forma que puedo decir con aquel discreto cónsul. *Cogitas mecum, nondiu quizsiui, tu enim occurristi [...]* De las cuales se puede decir, lo que escribió el Nacianzeno: *quocumque intorqueo lumina, tam multa praclara se offerunto, vt qualibet summa videatur [...]*. (ibídem)

La estrategia de expresar ideas propias, recurriendo a los argumentos de las Sagradas Escrituras, atraviesa la obra, incluido el tratado IV, en donde el autor compara ideas de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) con argumentos religiosos similares. En la dedicatoria,

Fernández de Navarrete presentó un resumen del tema de su obra: “historia, política, ética, con sentencias y sucesos particulares de Emperadores y Magistrados de la gran China y algunas singularidades de diferentes regiones, registradas por mi vista” (ídem: 9).

### **La dedicatoria al pío y curioso lector**

Debajo de la dedicatoria a Juan de Austria se presentó otra al “pío y curioso lector”, que en general eran los eclesiásticos y nobles, únicos con acceso a la educación en aquel entonces. Destacó la fidelidad de sus relatos y para probar que así era su obra, Fernández de Navarrete hizo hincapié en que las informaciones versadas procedían de experiencias personales. Así dijo:

lo que registran los ojos, se afirma con seguridad. Lo que se oye, se refiere con temor y recelo [...] Gobernado por estos principios, determiné no regirme en estos Tratados, sino es, por lo que he visto, leído y tocado con mis manos [...] (ibídem)

Por un lado, fray Fernández de Navarrete pone énfasis en la verosimilitud de su obra; por otro lado, crítica que en Europa circulen muchas cosas ajenas de la verdad de China, lo que “merece castigos” (ibídem) a juicio del fraile. En efecto, según afirma el autor, su intento principal con la redacción de los *Tratados* es “sacar a la luz las controversias antiguas y modernas” (ibídem). El estilo literario de la obra, según el fraile, era “llano” porque se han “empleado veinte y cuatro años en lenguas extranjeras y muy separadas de las de Europa” (ídem: 10). Esos años incluían su tiempo en China y en Manila y además, en la dedicatoria al lector, recurrió a ocho citas católicas en sus setecientas palabras.

### **7.3.3 El prefacio de la traducción**

El prefacio de las obras traducidas es una fuente de información que permite conocer mejor al traductor ya que expresa opiniones o describe el trasfondo social, idiomático o cultural. También el hecho de presentar discusiones o reflexiones sobre los obstáculos de la traducción o la comprensión del texto fuente y las explicaciones sobre sus métodos, principios, objetivos y estrategias son fuente valiosa para la comprensión del autor (肖丽, 2011).

### **El prefacio de la versión de Cobo**

La versión de Cobo presenta dos prefacios: uno del TO redactado por el autor original, Fan Liben, y el otro de la traducción, escrito por Cobo o sus compañeros dominicos. El primero, escrito por Fan Liben, señala:

Libro intitulado Beng Sim Po Cam en el qual se contienen muchas sentencias colegidas de diferentes autores por el Doctor Lip Pum Huan para utilidad de los que de aquí en adelante quisieren aprender. Impreso en la ciudad de Bulim (Cobo, 1952: 1).

En esta breve introducción conocemos lo que desea expresar el libro, el nombre del autor del libro y el lugar de impresión.

Tras esta introducción, continúa el “Prólogo del impresor”, que fue redactado en el modo habitual de la escritura latina, de izquierda a derecha y de arriba hacia abajo, al contrario del texto original en chino tradicional: escrito de arriba hacia abajo y de la derecha a la izquierda. Tanto el TO como el TM no presentan signos de puntuación (no se utilizan en chino antiguo), lo que dificulta la comprensión el texto traducido al lector moderno.

Figura 12. El prefacio de *Beng Sim Po Cam*

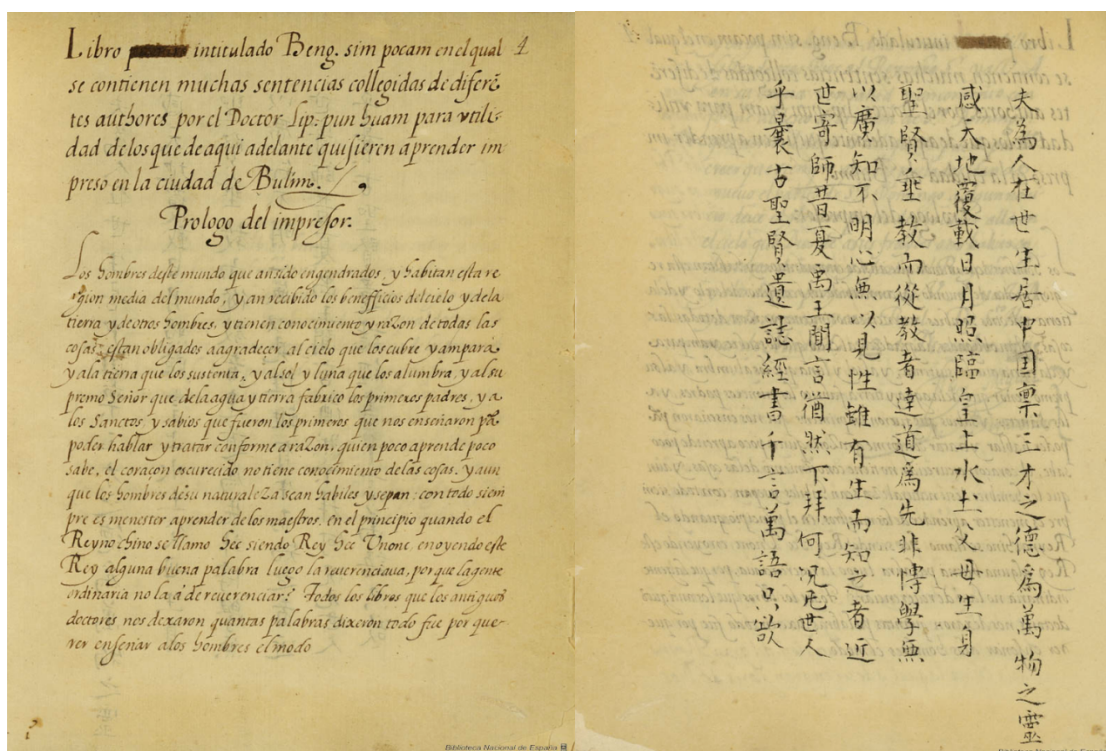


Figura 13. El prefacio de Beng Sim Po Cam

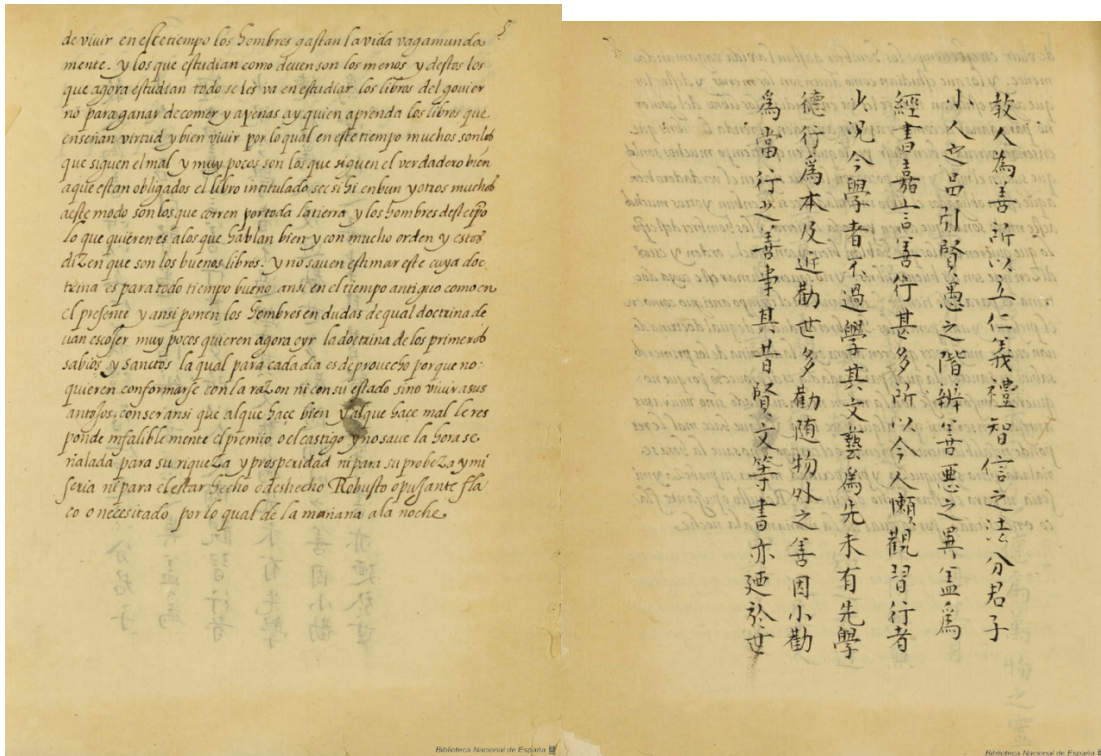
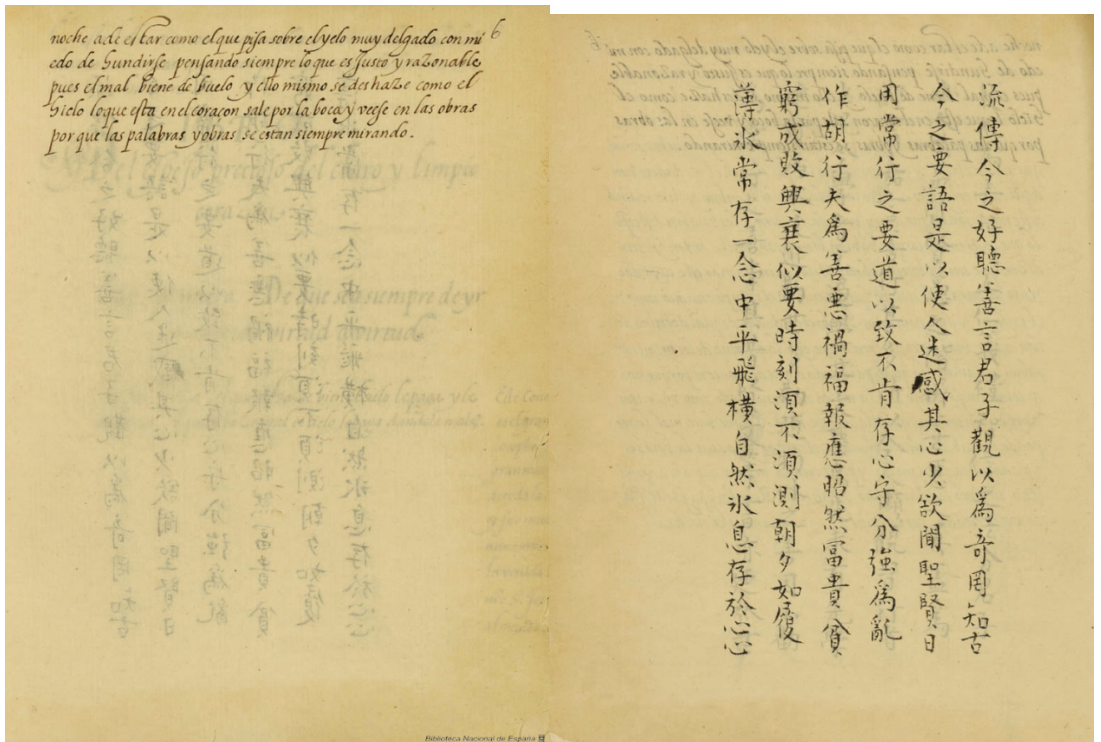


Figura 14. El prefacio de Beng Sim Po Cam



Entre las páginas 7 y 185 de la versión de Cobo se presenta el texto principal del libro, dividido en veinte capítulos, y presentando cada uno de ellos frases o refranes sin numerar. La forma de escritura del texto principal es idéntica a la del prefacio. Los títulos de los veinte capítulos son los siguientes:

De que se ha siempre de ir juntando virtud a virtud; De la razón del Cielo; De la predestinación y prefinición de las cosas; De la honra que se debe hacer a los padres; De la rectitud que cada uno ha de guardar; De la conformidad con el propio estado; El dictamen de la razón; De cómo deben los hombres refrenar sus condiciones naturales; De cómo se debe estudiar con mucha diligencia, no tratando de otra cosa; De la doctrina que se debe dar a la familia; De la consideración que los hombres deben tener en las cosas; De la doctrina que se debe de enseñar; De la rectitud que se ha de tener en el gobierno; Del gobierno doméstico; De las relaciones entre marido y mujer, padres e hijos, y de los hermanos entre sí; Trata de cómo se debe guardar el orden; De cómo se debe guardar la verdad; De las palabras; De los amigos que se han de tener; De las cosas que requiere tener una mujer. (Cobo, 1952: 7-185)

#### **El prefacio de la versión de Navarrete**

El capítulo IV de los *Tratados históricos, políticos, éticos, y religiosos de la monarquía de China*, no contiene la traducción del prefacio del TO de Fan Liben. Sin embargo, existe un prólogo escrito por Fernández de Navarrete en el cual expresó comentarios positivos sobre el *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), afirmando que el libro era el primero en chino con el cual había tenido contacto. Citó palabras de un feligrés llamado Luan Mieu, quien comparó *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) con la *Catena Aurea*<sup>105</sup> (1667: 173).

El autor (ídem: 174) indicó en el prólogo del TM su motivo para llevar a cabo la traducción:

Por todo lo que queda escrito, me determiné a traducir aquel librito, el cual, en la realidad de verdad, viene a ser para el Chino Gentil, lo mismo que el devoto Kempis para el católico.

Esta manifestación demuestra que su objetivo principal fue esclarecer y corregir errores conceptuales y confusiones ideológicas producidas durante la evangelización en China para mejorarla. Cada página se divide en dos mitades y está escrita de izquierda a derecha según el estilo europeo.

---

<sup>105</sup>. Comentario a los cuatro Evangelios realizado por Tomás de Aquino

Figura 15. Prefacio de la versión de Fernández de Navarrete



### 7.3.4 Notas

Las traducciones de las obras clásicas de China van habitualmente acompañadas de dos tipos de notas: las originales del propio autor o de letrados chinos, y las añadidas por los traductores. Las obras clásicas en ocasiones complicadas y ambiguas, requirieron notas de letrados chinos para su interpretación y para una cabal y completa transmisión cultural. Por ejemplo, en la traducción inglesa de David Collie de los *Cuatro Libros*, el autor añadió numerosas notas en su traducción (según Guo Lei fueron 646). Las notas fueron divididas en dos categorías: las notas de los letrados chinos, que incluyeron el trasfondo histórico, los objetivos culturales, las palabras o frases ambiguas, los resúmenes de los contenidos y otras explicaciones detalladas. La otra categoría fueron los comentarios y las notas hechos por Collie, que trataron sobre la moral confuciana, las imágenes de Confucio y Mencio, las instituciones y reglas, las costumbres, etc. Sus comentarios no solo atrajeron elogios, sino también ideas estereotipadas e incluso ataques (郭磊, 2014: 64-65).



## Las notas en la versión de Cobo

El número de notas en *Beng Sim Po Cam* de Cobo es sensiblemente menor del que aparece en la obra de David Collie. Fueron solamente 23 notas. Desde el punto de vista de la traducción, la relativa falta de notas también merece especial atención.

Seguidamente detallamos el texto original, el texto meta y la nota. Cada TO se presenta con los caracteres chinos, el pinyin y una traducción literal hecha por el autor de la presente tesis que sirve de referencia a las ideas del TO.

## Información de personas

### Ejemplo 1

Tabla 39. Nota de información de 子(Zi) Confucio

<b>TO</b>	子曰：“为善者，天报之以福；为不善者，天报之以祸。” <i>Zi yue: “wei shan zhe, tian bao zhi yi fu; wei bu shan zhe, tian bao zhi yi huo”.</i> (Confucio dice: “al que hace bien, el cielo le paga con fortunas; al que hace mal, el cielo le castiga con infortunios.” )
<b>TM</b>	Conchu dice: a quien hace bien, el Cielo le paga y le da bienes. A quien hace mal, el Cielo le paga dándole males(Cobo, 1952: 14).
<b>NOTA</b>	Conchu, el gran filósofo y maestro de China, vivió muchos años antes de la venida de nuestro Sr. Jesús al mundo (ibídem).

Aquí Juan Cobo hace una breve presentación de Confucio. Como se trata del primer libro chino traducido a un idioma occidental, “Confucio”, que era la traducción de “Kong Zi”, aún no había aparecido. Juan Cobo lo tradujo por “Conchu”, transcripción de “Kong Zi”. Confucio fue el fundador del confucionismo, y se considera históricamente como un educador por sus conceptos sistemáticos. La fecha de nacimiento de Confucio, según se deduce, fue alrededor del año 551 a.C., y era por tanto anterior a la llegada de Jesús.

## Ejemplo 2

Tabla 40. Nota de información de 尧 yao y 舜 shun

<b>TO</b>	人非尧舜，焉能每事尽善。Ren fei yao shun, yan neng mei shi jin shan. (Los seres humanos no son todos Yao o Shun, ¿cómo es posible hacer todas las cosas con perfección?)
<b>TM</b>	Los hombres no son Giau ni son Sun para poder hacer todas las cosas con perfección(Cobo, 1952: 180).
<b>NOTA</b>	Giau y Sun son nombres de los dos primeros reyes de China, quienes poseían muchas virtudes (ibídem).

Según los archivos históricos, Yao y Shun eran dos reyes conocidos en la historia china del siglo XX antes de Cristo por ser muy sabios y virtuosos. Sin embargo, aquí en la nota de Juan Cobo, él cometió un error indicando que Yao y Shun eran los primeros reyes. Cabe señalar que, según la leyenda china, antes de Yao y Shun hubo otros dos reyes, el rey Huang y el rey Yan.

### Explicar palabras clave

## Ejemplo 3

Tabla 41. Nota de información de 西山真先生 Xi Shan Zhenxiansheng (maestro Xi Shan)

<b>TO</b>	西山真先生曰：“择善固执，惟日孜孜。”耳听善言，不堕三恶。人有善愿，天必从之。Xi shan zhen xian shen yue: “ze shan gu zhi, wei yue zi zi. Er ting shan yan, bu duo san e. Ren you shan yuan, tian bi cong zhi”. (El maestro Xi Shan dice: escoge la virtud y persiste en ella todos los días. Si escuchas palabras bondadosas, no caerás a los tres males reinos infernales. Si una persona dispone de deseos bondadosos, el Cielo lo sabrá.)
<b>TM</b>	El maestro Sei Sam dice: escoge la virtud y apriétala en tu mano, y cada día con gran cuidado y diligencia persevera en ella. Cuando los oídos oyen virtuosas palabras no se vuelven hacia los tres males, cuando el hombre tiene voluntad en la virtud es necesario que el Cielo le siga (Cobo, 1952: 20).
<b>NOTA</b>	“Otros tres males son brutos, mujeres, mentiras” (ibídem).

Aquí en el texto original aparece el término budista “san e”, que se traduce literalmente por “tres males”. En cuanto a la connotación de este término, el traductor no hizo ninguna explicación, pero indicó en las notas a qué refieren los otros “tres males”. Lamentablemente, por la falta de conocimiento del budismo de Juan Cobo, su nota conlleva un error muy grave. En realidad, el término de “tres males” proviene de la imaginación del paraíso y del infierno del budismo. Según ella, en total hay “seis reinos del samasara”, es decir, seis reinos de existencia. De los seis reinos hay tres malos, que son el reino animal, determinado por la estupidez y el prejuicio; el reino de los Pretas o reino de los espíritus hambrientos y, por último, el reino de los Narakas, que equivale al infierno. Los “tres buenos” se refieren al reino de los Deva, es decir, el reino de los dioses, dotado de felicidad y orgullo; el reino de los Asura, el reino de los semidioses, caracterizados por su celos y envidia; y por último, el reino de los humanos, que está basado en el deseo y apego, la pasión y la duda.

#### Explicación de frases del texto de origen

#### Ejemplo 4

Tabla 42. Nota que explica 守口如瓶 *shou kou ru pin* (guardar la boca cerrada como una botella tapada)

<b>TO</b>	朱子曰：“守口如瓶，防意如城。” <i>Zhu zi yue: “shou kou ru ping, fang yi ru cheng”.</i> (Zhu Zi dice: guardar la boca cerrada como una botella cerrada; controla los deseos como para defender las fortalezas.)
<b>TM</b>	Chubuncon dice: guarda la boca como guardas la taza con que bebes; guarda tu corazón con el cuidado con que se guardan las fortalezas (Cobo, 1952).
<b>NOTA</b>	Guardar las tazas poniendo las bocas abajo quiere decir callar (ibídem).

守口如瓶 *Shou kou ru ping* (guardar la boca cerrada como una botella tapada) es un modismo chino que significa que al hablar se debe ser prudente y conservar los secretos, como tapar bien las botellas. Cobo si bien comprendió la moraleja, tradujo erróneamente la palabra 瓶 *pin* (botella) por “taza” en lugar de “botella”. Por consiguiente, tuvo que añadir una explicación en la nota con la expresión de “guardan las tazas poniendo las bocas abajo” para evitar confusiones en los lectores.

## Introducción de objetos con connotaciones culturales

### Ejemplo 5

Tabla 43. Nota que introduce el sentido connotativo de 龙 *long* (dragón)

<b>TO</b>	<i>瘦地开花晚，贫穷发福迟。莫道蛇无角，成龙也未知。 Shou di kai hua wan, pin qiong fa fu chi. Mo dao she wu jiao, cheng long ye wei zhi. Dan kan tian shang yue, tuan yuan you que shi.</i> (En las tierras estériles los árboles tardan en florecer y los pobres también tardan en recibir fortunas. No digas que las culebras no tienen cuernos, quizá un día lleguen a ser dragones. Basta con echar un vistazo a la luna, sabrás que a veces está llena y a veces menguante.)
<b>TM</b>	Las tierras flacas de noche dan flores, y a los hombres pobres tarde les llegan bienes. No digas que no se han visto culebras con cuernos y que no se sabe si hay un lion en la mar; sino mira la luna que está en lo alto del cielo, que unas veces está llena y otras menguantes (Cobo, 1952: 162).
<b>NOTA</b>	Lion son las mangas en la mar con los vientos. Sobre ellas los chinos fabulan. Significa que la pérdida de los jugadores y otras cosas es algo normal y no extraordinaria (ibídem).

El dragón es un animal mitológico y legendario de China (y de otras culturas asiáticas), que posee partes de nueve animales: ojos de langosta, cuernos de ciervo, morro de camello, nariz de perro, bigotes de bagre, melena de león, cola de serpiente, escamas de pez, garras de águila. El dragón es también la personificación del concepto del yang (masculino) y está relacionado con el agua y las lluvias. El traductor no tradujo 龙 *long* (dragón) por “dragón chino”, sino “lion”, que es una transcripción fonética de 龙 *long*, por lo que fue necesario explicarlo en una nota.

## Introducción de trasfondos históricos

### Ejemplo 6

Tabla 44. Nota que introduce el trasfondo histórico de 吴 *wu* (reino Wu) y 越 *yue* (reino Yue)

<b>TO</b>	《左传》曰：“意合则吴越相亲，意不合则骨肉为仇敌。”Zuo Zhuan dice: “ <i>yi he ze wu yue xiang qin, yi bu he ze gu rou wei chou di.</i> ” (El libro Zuo Zhuan dice: actuando con el mismo interés y voluntad, hasta el Reino Wu y el Reino Yue pueden convertirse en hermanos; en el caso contrario, los hermanos pueden convertirse en enemigos.)
<b>TM</b>	El libro Ken hen dice: cuando los hombres se dan mutuos créditos, Gou y Huar se harán hermanas; mas cuando andan con mutuas sospechas, todos son contrarios (Cobo, 1952: 172).
<b>NOTA</b>	Nota: Gou y Huar son los nombres de dos ciudades antiguamente enemigas y son lanquico y cantón como antiguamente eran enemigas Roma y Cártago (ibídem).

El Reino *Wu* y el Reino *Yue* fueron dos reinos ubicados en el tramo final del Río Yang-se durante la época de las Primaveras y Otoños. Debido a causas geográficas, siempre existieron conflictos entre los dos reinos. En el año 496 a.C. *Wu* derrotó a *Yue* e hizo prisionero a Gou Jian, rey de *Yue*. Sin embargo, Gou Jian acumuló fuerzas para llevar a cabo una venganza y tres años después, el Reino *Yue* le declaró la guerra al *Wu* y lo conquistó, provocando el suicidio del rey de *Wu*. Ambos reinos se convirtieron en símbolo de enemistad. Para transmitir claramente el ejemplo de estos reinos, Cobo decidió compararlos con las ciudades enfrentadas, Roma y Cartago.

#### 7.3.4.2 Las notas de la versión de Fernández de Navarrete

Una de las características más llamativas de la versión de Fernández de Navarrete fueron las cuantiosas notas añadidas y las citas católicas, muchas de las cuales aparecieron en todas las frases traducidas, superando, en ocasiones, el número de palabras de los mismos textos traducidos.

En la dedicatoria de los *Tratados* señaló que el objetivo era mejorar los conocimientos de los europeos sobre la civilización china para rectificar así los errores cometidos y acumulados en obras anteriormente traducidas. Por ello resultaba imprescindible añadir notas y citas para despejar cualquier duda que pudiese obstaculizar la lectura y la comprensión. Desde el punto de vista de la estructura, en la versión de Fernández de Navarrete hay tres tipos de notas: comentarios propios del fraile, explicaciones de palabras o expresiones ambiguas y citas religiosas.

## Comentario propio

El fraile aplicó una metodología de trabajo muy parecida a la de los letrados chinos, añadiendo comentarios propios al lado del texto traducido. Los comentarios fueron, en general, bastante subjetivos puesto que el religioso no disimuló su admiración hacia la cultura y la filosofía china.

### Ejemplo 7

Tabla 45. Nota de comentario propio sobre una frase de Mencio

<b>TO</b>	孟子曰：“为仁不富矣，为富不仁矣。”Meng Zi yue: “wei ren bu fu yi, wei fu bu ren yi.” (Mencio dice: “el que persigue virtud no conseguirá fortuna; el que persigue fortuna no conseguirá virtud”.)
<b>TM</b>	El Meng Zu. El misericordioso, no es rico; el rico, no es misericordioso.
<b>NOTA</b>	Bueno y bien dicho; el misericordioso gasta lo que tiene en obras pías, ¿como ha de ser rico? San Agustín dixo: [...]

Lo que arriba se muestra es un típico ejemplo de los comentarios propios de fray Fernández de Navarrete en las traducciones suyas. Aparte de una postura bien subjetiva, en el comentario se observa una profunda reflexión dialéctica y filosófica del mismo traductor.

### Ejemplo 8 (Capítulo XIII)

Tabla 46. Nota de comentario propio sobre frases de *Instrucción para niños*

<b>TO</b>	《童蒙训》曰：“当官之法，唯有三事：曰清，曰慎，曰勤。知此三者，则知所以持身矣。”Tong Meng Xun yue: “dang guan zhi fa, wei you san shi: yue qing, yue shen, yue qin. Zhi ci san zhe, ze zhi suo yi chi shen yi.” ( <i>Instrucciones para niños</i> dice: “solo hay tres normas para desempeñar el cargo de funcionario: rectitud, prudencia y diligencia. Al comprender estas tres cosas, sabrán cómo perfeccionar sus virtudes.”)
<b>TM</b>	Tres cosas dice uno, bastan para que un juez sea bueno: primera, limpieza de manos; segunda, vigilancia; tercera, cuidado y diligencia.
<b>NOTA</b>	Paréceme bien, y mejor la última proposición.

## Explicitación de palabras o expresiones ambiguas

Fernández de Navarrete vivió más de una década en China, y fue un verdadero conocedor de la lengua y la cultura china. En su traducción hizo una explicitación de las connotaciones en un lenguaje llano y comprensible.

### Ejemplo 9

Tabla 47. Nota que explicita la palabra 百 *bai* (cien)

<b>TO</b>	《尚书》云：“作善降之百祥，作不善降之百殃。”《Shang Shu》yun: “zuo shan jiang zhi bai xiang, zuo bu shan jiang zhi bai yang.”(Shang Shu dice: “al que hace bien el Cielo le descende mil fortunas; al que hace mal le descende mil infortunios.”)
<b>TM</b>	Otro autor: al que obrare bien, recibirá del Cielo mil bienes. y mil males al que obrare mal.
<b>NOTA</b>	Decir mil bienes, o males, es decir todos los bienes, o males. Es frase nuestra...

En el ejemplo arriba presentado, se empleó la técnica de traducción equivalente al sustituir el 百 *bai* (cien) por la palabra “mil”, que es un término que se utiliza en español como sinónimo de gran cantidad. Sin duda alguna, esta traducción equivalente facilita en gran medida la comprensión. Sin embargo, para evitar que el lector caiga en cualquier ambigüedad, el traductor añade una nota, explicitando lo que significa “mil bienes” en su traducción.

### Ejemplo 10

Tabla 48. Nota que explicita la palabra 贪 *tan* (codicia)

<b>TO</b>	太公曰：“善事须贪，恶事莫乐。”Tai Gong yue: “shan shi xu tan, e shi mo le.”(Tai Gong dice: “hay que ser codicioso ante las bondades; no te alegres de hacer las maldades.”)
<b>TM</b>	Un gran doctor: es necesario que la virtud se desee, y codicie; y que nadie se alegre con el vicio, ni se deleite en él
<b>NOTA</b>	La palabra china <i>Tan</i> , incluye en si mucha “viveza” que significa codicia y ansiedad por alcanzar alguna cosa.

En esta nota, el traductor ofrece una fina explicitación acerca de la palabra “*tan*” en la lengua china.

## Citas de las Sagradas Escrituras católicas

Las notas más características de los Tratados son las cuantiosas citas de las Sagradas Escrituras cristianas. El fraile, al traducir los clásicos chinos, suele hacer comparaciones entre las clásicas chinas y las doctrinas cristinas con el fin de analizar si existen equivalencias entre la cultura china y la cultura europea. Si una frase china tenía equivalencia en la cultura de llegada, es decir, la europea cristiana, entonces el pensamiento chino era aceptable para los lectores europeos; en caso contrario, inaceptable o incluso, rechazable.

Es necesario tener en cuenta que esas comparaciones entre la cultura china y la cristiana occidental siempre se inclinaban a destacar las similitudes entre ambas culturas, en lugar de las discrepancias, dado que, como se ha adelantado, fray Fernández de Navarrete fue un admirador de la cultura y filosofía china.

Es menester señalar que, desde el punto de vista actual, la intención de buscar equivalencias culturales en la lengua meta y la cultura llegada es un procedimiento imprescindible para cualquier traductor.

### Ejemplo 11

Tabla 49. Nota que cita a las obras cristianas

<b>TO</b>	诸葛武侯曰：“谋事在人，成事在天。”Zhuge Wuhou yue: “mou shi zai ren, cheng shi zai tian. Ren yuan ru ci ru ci, tian li wei ran wei ran.”(El estratega chino Zhuge Wuhou dice: “el hombre propone, Dios dispone. El hombre siempre quiere esto y aquello, pero el Cielo no siempre cumple nuestros deseos”.)
<b>TM</b>	Uno dice: disponer los negocios está en manos del hombre, posicionarlos está en el cielo. Desea el hombre esto y aquello, pero no siempre condesciende el cielo a sus deseos.
<b>NOTA</b>	Lo primero coincide con nuestro adagio común: el hombre compone, y Dios dispone; si bien confesamos venir todo de su mano. Lo segundo, es decir, que no nos hemos de gobernar por antojos, sino por la razón. También puede venir aquí lo que dice S. Agustín...

En la nota de arriba, el traductor cita primero los proverbios luego las frases dichas por San Agustín.



## Ejemplo 12

Tabla 50. Nota que cita las Sagradas Escrituras

<b>TO</b>	《易》云：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。”《Yi》yun: “ji shan zhi jia, bi you yu qin; ji bu shan zhi jia, bi you yu yang.” (I Ching. El libro de los cambios dice: la familia que acumula bondades dejará fortunas para sus descendientes, la familia que acumula maldades dejará desgracias para sus descendientes.)
<b>TM</b>	Otro dice: la casa y familia que junta virtudes tendrá sin duda abundancia y aun sobra de bienes, la que juntare vicios, abundará de miserias y trabajos.
<b>NOTA</b>	Para la segunda parte viene lo del cap. 7 del Eceles. V.I. <i>Noli facere mala.</i>

## Ejemplo 13

Tabla 51. Nota que cita las Sagradas Escrituras

<b>TO</b>	子曰：“贫而无怨难，富而无骄易。”Zi yue: “pin er wu yuan nan, fu er wu jiao yi.” (Confucio dice: “ser pobre y no quejarse es difícil, ser rico y no ser soberbio es fácil.”)
<b>TM</b>	Otro: “más fácil es hallar rico humilde, que pobre paciente.” (Fernández de Navarrete, 1667: 215)
<b>NOTA</b>	En China como no hay pobres del quinto género, que traje de San Agustín, son poquísimos los pacientes. Los ricos, fuera buenos, leyeran veces el capítulo 3 de Santiago, con lo que escriben allí los Santos.

### 7.3.5 Licencias de publicación

Desde mediados del siglo XVI, la licencia empezó a ser algo habitual en la publicación de libros, hasta que y en 1584 la licencia regia se convirtió en una premisa indispensable para la impresión, publicación y divulgación de un libro (Bueno García, 2013: 90-94). Antes de tener la licencia regia necesaria, el autor debía justificarse ante los censores para demostrar que su obra cumplía todos los criterios inquisitoriales y que valía la pena verla impresa y publicada.

No obstante, en la versión de fray Juan Cobo no se ha encontrado ninguna licencia regia. No hay ningún registro o estudio que mencione la impresión de dicha obra en España, y ello se debe posiblemente a que la obra, tras ser presentada en 1598 al entonces príncipe heredero como regalo, nunca fue enviada para imprimirse en España. En realidad, desde el punto de vista del propósito de traductor, es comprensible. No hay que olvidar que el propósito inicial de Juan Cobo de traducir aquella

obra china era proporcionar un libro para el aprendizaje de la lengua y cultura china a los misioneros establecidos en Filipinas.

En cuanto a la versión de fray Fernández de Navarrete, la situación es totalmente distinta. En total tiene cinco licencias de impresión, emitidas por seis religiosos de alto cargo: fray Luis de Villazan, fray Joseph González, fray Jacinto de Parra, Joseph Rodríguez de Espinosa, fray Nicolás Hurtado de Viloa, don Francisco Forteza. En cuanto a los emisores de licencia, merecen especial atención dos aspectos: primero, entre ellos, no solo hay vicarios o priores de España, sino también uno procedente de las provincias del ultramar, fray Nicolás Hurtado de Viloa, que desempeñaba cargos eclesiásticos en el Nuevo Mundo; segundo, para obtener todas las licencias, no solo había que aprobar las censuras eclesiásticas, sino también las civiles. Las primeras cuatro licencias están hechas por “frailes”, que forman parte del círculo eclesiástico; mientras que la última licencia se denomina “Licencia del Ordinario”, cuyo emisor es un eclesiástico secular con título de “Don”. Para más detalles, véanse los nombres y cargos de los emisores de licencia que se muestran abajo.

Tabla 52. Emisores de las licencias para la impresión de los *Tratados*

Nombre	Cargo
Fr. Luis de Villazan	Vicario General y Provincial, electo de la Provincia de España de la Orden de Predicadores
Fr. Joseph González	Definidor y Vicario General de la Provincia de España, Rector de Insigne de San Gregorio de Valladolid, Prior de los Reales Conventos de nuestra Señora de Atocha, y Ildefonso de Toro
Fr. Jacinto de Parra	Definidor y Prior de Santa Cruz la Real de Segovia, Santo Tomás de Madrid, y Ildefonso de Toro
Fr. Joseph Rodríguez de Espinosa	Provincial de los Clérigos Menores de la Provincia de España
Fr. Nicolás Hurtado de Viloa	Vicario Provincial y Definidor General de la Provincia de Lima, Comisario General, Visitador, y Reformador Apostólico de la de San Miguel de Quito, Predicador de su Majestad, y Calificador en el Santo Oficio
Don Francisco Forteza	Obispo de Zaragoza en el Reino de Sicilia y Vicario de la Villa de Madrid

## **7.4 Análisis textual de los TM**

### **7.4.1.1 Factores extratextuales**

Los factores extratextuales de las dos versiones basados en el modelo propuesto en el apartado 3.2 del capítulo III, incluyen: el traductor, la intención del traductor, el receptor del texto meta, el medio, el lugar de recepción, la fecha de recepción y la función del texto meta.

#### **Traductor**

La versión de Cobo fue realizada por el fraile cuando solo había estudiado poco más de cuatro años el chino mandarín. Debió haber recibido alguna asistencia durante la traducción, posiblemente de Juan Sami, conocido también como “maestro de lenguas” quien acompañó a Cobo a Japón. La versión de Fernández de Navarrete fue escrita y publicada cuando ya había regresado a Occidente, por lo tanto, en su traducción, posiblemente, no hubo ninguna intervención o asistencia suplementaria similar a la de Cobo.

#### **Intención del traductor**

La versión de Cobo tiene tres intenciones: primero, proporcionar material de enseñanza de la lengua china; segunda, proporcionar un conocimiento básico de la cultura y la filosofía china; tercero, conseguir el favor y apoyo de la monarquía para empresas de evangelización. La versión de Fernández de Navarrete tiene principalmente dos objetivos: introducir fiel y completamente una panorámica de China en Occidente y proporcionar argumentos contundentes que apoyasen su postura en la Disputa de los Ritos.

#### **Receptor del texto meta**

Los misioneros llegados a Filipinas fueron los receptores naturales de la versión de Cobo, como el príncipe heredero. La versión de Fernández de Navarrete, según el propio autor, está escrita en un lenguaje “llano” (1667: 10), que apuntaba a receptores sobre todo eclesiásticos, y laicos, aunque muy limitados en el siglo XVII.

## **Medio**

Ambas versiones fueron realizadas en soporte papel como medio de comunicación. La versión de Cobo fue impresa en Bulim, Filipinas, en 1593, el mismo año en que apareció allí la imprenta.

## **Lugar de recepción**

La versión de Cobo fue recibida en Manila, limitándose inicialmente a esa ciudad. En 1598, con la presentación de la obra al príncipe heredero, Madrid también se convirtió en lugar de recepción, aunque en menor escala porque no se le dio una amplia difusión.

Respecto a la versión de Fernández de Navarrete, su publicación y recepción se hizo en España, aunque es posible que viajara también en el equipaje de los misioneros.

## **Fecha de recepción**

La fecha de recepción de la versión de Cobo fue a finales del siglo XVI, cuando los españoles comienzan a tener contacto con la cultura china. La fecha de recepción influyó en otros factores extratextuales, como la intención del traductor, el receptor del TM, el medio, la función textual. Con la llegada de los españoles a Asia, el traductor quiso proporcionar a los compañeros misioneros un texto para el aprendizaje de la lengua y cultura chinas. La obra fue traducida para cumplir una función referencial, y fue publicada en papel formato libro, único medio disponible en aquel entonces. La fecha de recepción tuvo además efectos sobre algunos factores intratextuales, como las presuposiciones, el léxico, etc. Por ejemplo, en cuanto a las preposiciones el receptor inicial del siglo XVI se diferencia grandemente del siglo XXI, como también el léxico que se empleaba entonces difiere del actual.

La fecha de recepción de la versión de Fernández de Navarrete fue mediados del siglo XVII, en medio de la Disputa de los Ritos, afectando otros factores. La intención del traductor fue consecuente al proporcionar pruebas para respaldar su posición en dicho debate lo que también determinó la función textual del TM. El medio de comunicación de dicha versión fue el papel formato libro.

## **Función del TM**

La función del texto, como apuntó Nord (2005: 77), se refiere a la función comunicativa o la combinación de las funciones comunicativas, que se cumplen en situaciones específicas. Como hemos señalado en el apartado 3.1 del capítulo III, existen diferentes corrientes que trataron de clasificar las funciones textuales, entre ellas, la de Christiane Nord (80), que planteó una dicotomía entre la función

documental y la función instrumental para analizar textos traducidos. Sobre la base de esta dicotomía se analizan ambas versiones.

El objetivo principal de Cobo como traductor fue ofrecer a sus compañeros misioneros un material para aprender la lengua y cultura chinas. Tradujo el contenido del TO a la lengua castellana, cumpliendo una función documental. Por su parte, la versión de Fernández de Navarrete pretendió ofrecer un panorama de todos los aspectos de China, sirviendo a la función documental; pero, debido a que tradujo *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) con el propósito de sostener su posición de el debate en la Disputa de los Ritos, irremediamente agregó muchos matices personales como las notas, que superan a la traducción en palabras. Desde esta perspectiva, la versión de Fernández de Navarrete cumplió una función instrumental.

#### **7.4.1.2 Factores intratextuales**

En los siguientes apartados se estudiarán los factores intratextuales de las dos versiones, basándonos en el modelo en 3.2 del capítulo III, que incluye el tema, las presuposiciones, la composición del texto, el léxico, la estructura de frase y las características suprasegmentales.

##### **El tema**

El tema de las dos versiones es idéntico al TO. Como se ha especificado en el prefacio del TO: “todas las razones y sabidurías de todos los sabios”<sup>106</sup>.

##### **Las presuposiciones**

Las presuposiciones son las informaciones no verbalizadas en el texto, que constituyen el pretexto para llevar a cabo una buena comunicación. Cuando se trata en particular de las presuposiciones de una traducción, se hace referencia a lo que el traductor supone que el receptor sabe. Ello garantiza una buena traducción. En una traducción se debería tener en cuenta las presuposiciones del TO para decidir cuáles de ellas necesitan una explicitación en el TM y cuáles podrían resultar redundantes. Cobo supuso que los receptores serían los misioneros españoles de Filipinas y que en el momento de leer el texto habrían tenido contacto con los sangleyes de Filipinas. Por ello poseerían un conocimiento básico sobre la cultura china y optó entonces por traducir el TO al castellano sin añadir demasiadas notas o explicaciones. La situación fue diferente para Fernández de Navarrete, porque tradujo y publicó en Madrid su obra, destinada a los españoles religiosos que habían tenido poco contacto con la cultura china. Debido a la escasez de información el fraile detalló con

---

<sup>106</sup>. Para información más detallada, véase el subapartado 6.3.2 del capítulo III.

detenimiento las presuposiciones en el TO para su debida comprensión. Las ideas filosóficas chinas, que al lector europeo pudieron serles ambiguas o poco claras fueron algunos de los conceptos que debieron describirse en detalle.

### **La composición del texto**

En el texto meta, al igual que en el original, la macroestructura queda formada por las señales formales y semánticas. Se presenta aquí un análisis comparativo para comprobar si el traductor reprodujo “fielmente” estas señales y asimismo preguntarse por motivo del traductor.

La función del TM en el texto de Cobo es puramente documental, reproduciéndose al pie de la letra todas las señales del TO, es decir, su macroestructura. Sin embargo, debido a que una de las intenciones del traductor fue proporcionar un material del aprendizaje de la lengua china, se presenta una versión bilingüe para que el lector pueda ver simultáneamente el texto de origen y traducido.

Abajo se presenta un ejemplo en donde el marco rojo encuadra al TO, y el azul al TM.

Figura 16. Muestra 1 de la estructura bilingüe en la versión de Cobo

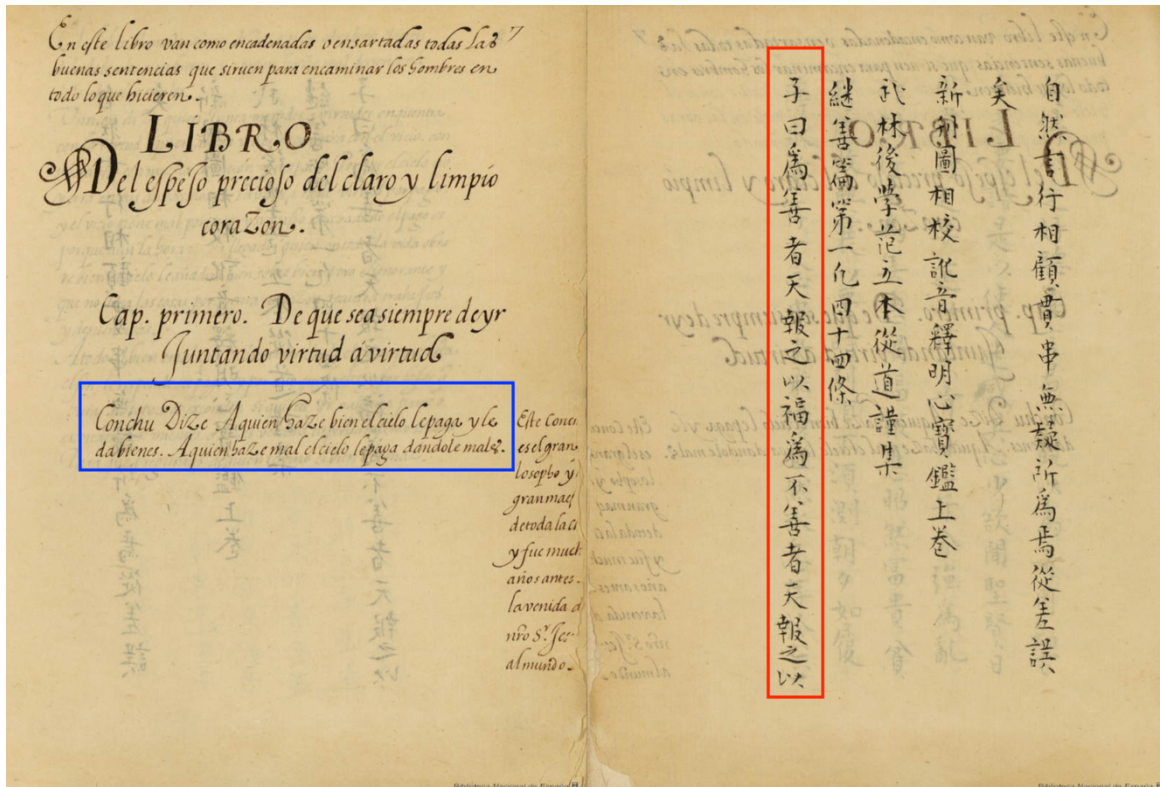
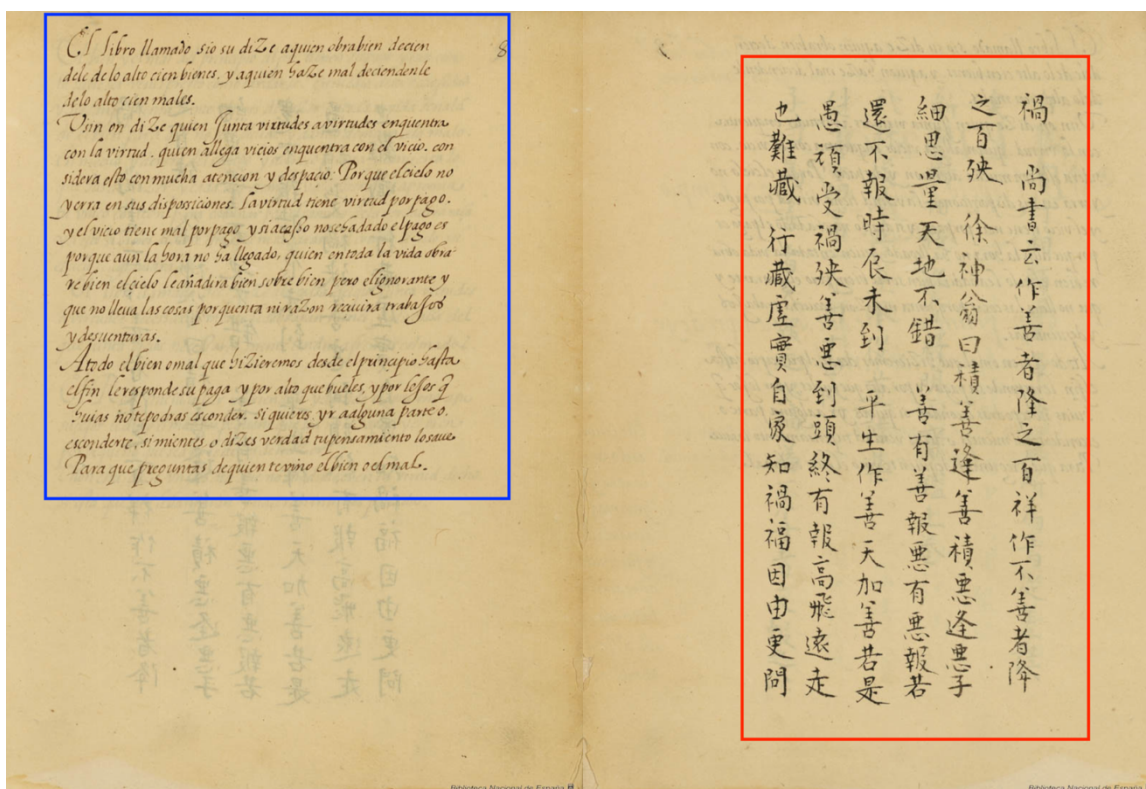


Figura 17. Muestra 2 de la estructura bilingüe en la versión de Cobo



En la versión de Fernández de Navarrete, cuya función es documental e instrumental, se aprecian modificaciones en las señales formales y semánticas de la macroestructura del TO. Estas modificaciones comportan tres aspectos: existe una interpretación e incluso reescritura de los títulos de los capítulos en la forma que consideró más apropiada para el receptor; el traductor antes de traducir la primera frase de cada capítulo aportó un comentario aclarando su postura; en algunos pasajes una frase o refrán chinos se acompaña por reflexiones católicas. Abajo se presenta el ejemplo en el cual lo enmarcado en rojo es el título reescrito; en verde, el comentario antes de la traducción; en azul, la traducción; y en rosa, la reflexión del traductor o citas religiosas.



Figura 18. Muestra de las modificaciones de macroestructura de la versión de Fernández de Navarrete.

## CAPITVLO PRIMERO.

*En que trata el Gentil animar al hombre à seguir la virtud.*



**D**A Principio a su intento, poniendo a los ojos el premio del trabajo; lindísimo medio para ver logrado lo que pretende. Despierta el premio la voluntad, auuia sus deseos, empelela a que atropelle los riesgos, y vença dificultades, y aun a vezes haze llanos, y faciles los impossibles. Lee a Syl. eir. in 1. Apoc. vers. 9. q. 34. num. 253. Però si falta este despertador, y la esperança del galardón, ni vn passo sabe mouer: el hombre. Y assi dice el Chino: Faltando el premio, se aba en las alas del coraçon, se refria la hiel, desfallecen las fuerças, y se acaba el aliento, sin tenerle, aun para mēcar las manos.

Pele à varonil: entre el Soldado; descubre el pecho al enemigo, arriesga su vida, y porque? Por el premio que espera. Faltele la esperança de conseguirle, y vereis, como aun para facar la espada de la bayna: no tiene animo.

Surca el Marínero los mares, aguanta borrafcas, sufre tormentas, passa peligros: tolera millares de descomodidades de hambre, sed, calor, frio, &c. Y porque, ò como no desfuya con penas tan excessiuas? Responderà, que

por el galardón, interese, y honrà, que entiende ha de alcançar. Lo mesmo se dize del Letrado, Labrador, y otros, todos tienen por ligeros sus afanes, por mirar en ellos vinculado el premio, y galardón que buscan.

Guarda el Chino, y sigue el modo que obseruò Moyfes. Preguanta nuestro Hugo in 1. Gen. Quare autem Moyfes ita alte incipiat? Hæc est ratio, quod durum, & graue, & asperum est, difficile obseruatur, si nullum cupidienti præmium proponatur &c. Propone el premio para suauizar lo aspero de la virtud; propone tambien el castigo, para desterrar la pereza, y floxedad.

2 Dize el Filosofo China: Al virtuoso premiarà el Cielo con bienes, y felicidades; al malo pagará con desdichas, y trabajos.

San Bernard term. 11. in P'talm. Quæ habitat. Vbi malum, flagellum quoque appropinquare, &c.

3 Otro Autor: Al que obra bien, imbiará el Cielo mil bienes, y mil males al que obrare mal.

Dezir mil bienes, ò males, es dezir todos los bienes, ò males, es frase nuestra. Vsa della lob en el c. 9. explicito Santo Thomàs en la lect. 1. El Chino vsa del número ciento para lo mesmo.

Otro

### El léxico

La elección del léxico en la traducción viene determinada por factores extratextuales. En la versión de Cobo, al traducir palabras cargadas de connotaciones culturales, el misionero optó por una estrategia más inclinada a la extranjerización para acercar a los lectores al TO, utilizando técnicas como la traducción literal, el préstamo, etc. En la de Fernández de Navarrete, se priorizó la recepción del TM por los españoles frente a la fidelidad al TO. Aquí la estrategia fue más cercana a la domesticación, aplicando técnicas como la adaptación.

## **La estructura fraseológica**

*明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) recopila refranes, dichos, modismos, así como frases de filósofos chinos célebres, por lo tanto, su estructura fraseológica se caracteriza por el masivo uso de la antítesis y el paralelismo.

En cuanto a la versión de Juan Cobo, cuya función textual es documental, se buscó reproducir lo más “fielmente” posible el TO, tanto por su sentido como por su forma. Muchas estructuras sintácticas fueron trasladadas al castellano sin hacer modificaciones.

En cuanto a la versión de Fernández de Navarrete, por su doble función, documental e instrumental, el traductor ha optado por una estrategia que se inclina más a la domesticación y las técnicas que acercan el TM a la lengua meta, por ejemplo, la adaptación u omisión. Es indispensable indicar que la lengua meta es el castellano del siglo XVII, que se utiliza principalmente en el círculo eclesiástico y aristocrático, y que es muy distinto del castellano escrito que se habla y escribe hoy en España.

## **Las características suprasegmentales**

Las características suprasegmentales hacen referencia a todas las características suprasegmentales del texto meta, como palabras en cursiva, caracteres en negrita, espacios, comillas, guion o paréntesis, así como el uso de los signos de puntuación. Para el análisis textual del TO analizaremos la métrica y la entonación del TM.

En cuanto a la versión de Juan Cobo, dada la estrategia de extranjerización escogida por el traductor, y cuya razón ya se ha explicado antes, se busca reproducir la entonación del TO, así como las interrogaciones retóricas en el TM. Sin embargo, por la gran diferencia lingüística entre el chino mandarín y el castellano, resulta prácticamente imposible reproducir la métrica del TO en TM.

Con respecto a la versión de Fernández de Navarrete, que traduce con una estrategia que se acerca más al TM, la métrica y la entonación quedan en un segundo plano de importancia en la traducción, recurriendo más a las técnicas que se acercan más a la lengua de llegada.

## 7.5 Reflexiones desde la perspectiva de la teoría del polisistema y de la escuela de la manipulación

### 7.5.1 Desde la perspectiva de la teoría del polisistema de Even-Zohar

#### Las versiones de Cobo y Fernández de Navarrete en el polisistema de la sinología

Una vez recibidas en Europa, ambas traducciones se convirtieron en importantes fuentes de información sobre China y para el desarrollo posterior de la sinología. De acuerdo con Lothar Knauth y Carmen González Quijano (1970), las dos traducciones de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) pueden considerarse el inicio de la sinología occidental. La versión de Fernández de Navarrete fue un “formidable aporte a la sinología en general, sobre todo, las concepciones filosóficas del pueblo oriental” (Goicoechea, 1971: 81), y fue leído por numerosos pensadores importantes de Europa, entre ellos, Voltaire, Leibniz (Cummins, 1961: 408).

El hecho de que las traducciones literarias de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) se convirtieran en la fuente principal de la sinología del siglo XVI y XVII se puede explicar perfectamente a través de la teoría del polisistema. De acuerdo con Even-Zohar (1990a: 47), en tres situaciones la literatura traducida puede ocupar el centro del polisistema sinológico: primera, cuando un polisistema aún no ha tomado su forma, es decir, cuando la literatura todavía está en su etapa “joven” y necesita desarrollo para asentarse; segunda, cuando una literatura (un sistema constituido por literaturas interrelacionadas) se encuentra en la periferia o en un estado “débil”, o está en ambas situaciones al mismo tiempo; tercera, cuando en una literatura se producen puntos de inflexión, crisis o vacío literario. En el siglo XVI y XVII, la sinología acababa de aparecer en Europa, es decir, se encontraba todavía en la etapa “joven” que define Even-Zohar; había solo pocos libros que introducían la cultura y situación panorámica de China, así que las obras traducidas se convirtieron en la fuente principal para conocer la cultura y filosofía china.

Podremos quizás comprender mejor lo argumentado si analizamos la posición de la literatura traducida en el polisistema de la sinología de hoy. Hoy en día, la sinología en España ha convertido en una escuela madura con muchos prestigiosos sinólogos españoles, como Heriberto Araújo, Manel Ollé, Anne-Hélène Suárez, etc. De ahí que a pesar de que la literatura traducida que introduce la cultura china siga siendo una fuente importante para la sinología, ya está moviéndose del centro hacia las periferias del polisistema.

### **“Adecuación” en las versiones de Cobo y Fernández de Navarrete**

El término “adecuación” es un concepto que propuso Even-Zohar para describir en qué nivel es fiel el TM respecto al TO. Tanto en la versión de Juan Cobo, como en la versión de Fernández de Navarrete, podemos observar un alto índice de “adecuación”, incluso una “adecuación” absoluta. Por ejemplo, en la versión de Juan Cobo se traduce en muchas ocasiones palabra por palabra, mientras que en la versión de Fernández de Navarrete se emplean técnicas como la explicitación, amplificación, compensación, etc.

De hecho, este fenómeno de plena “adecuación” tiene una perfecta explicación desde la perspectiva de la teoría del polisistema. De acuerdo con Even-Zohar (1990a: 51), si la literatura traducida se encuentra en la posición central del polisistema, lo que hace el traductor, en muchas ocasiones, es esforzarse por transmitir el texto original a la lengua de llegada con una “adecuación” absoluta, incluso al precio de perjudicar las normas de la cultura meta. Como acabamos de señalar, en los siglos XVI y XVII la literatura traducida ocupaba el centro del polisistema de la sinología, así que los dos frailes, cuando traducían *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), se veían obligados a tomar muchas precauciones, temiendo cometer errores que podrían torcer las ideas del TO.

Hoy en día, con el desarrollo de la sinología en España, la literatura traducida sobre la cultura china se está trasladando hacia las periferias, de hecho, están surgiendo cada vez más obras clásicas chinas traducidas en las que falta “adecuación”, pero que responden mejor a las expectativas lingüísticas de los lectores españoles de hoy.

#### **7.5.2 Desde la perspectiva de la escuela de la manipulación**

De acuerdo con Even-Zohar (1990b: 6), las interrelaciones existentes dentro del polisistema no sólo ejercen sus influencias en el movimiento del propio polisistema, sino también en el repertorio, mediante la selección, manipulación, amplificación y eliminación de los productos realizados (verbales o no) dentro del polisistema. Este argumento, desarrollado posteriormente por Theo Hermans (1985) de la escuela de la manipulación, puso sobre la mesa tres factores: la ideología, la poética y el patrocinador. A la luz de la propuesta de Hermans, y tomando en consideración el contexto histórico y la traducción misionera de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), se añaden otros factores como la editorial, el rey y la censura.

### **El factor ideológico**

La ideología se vio vinculada en ambas traducciones a la búsqueda de un humanismo y de un racionalismo propio de la Europa renacentista de entonces. Fray Miguel de Benavides (Cobo, 1952) en la carta al príncipe señaló:

Juzgan los chinos por sus grandes y verdaderas riquezas, no el oro, ni la plata, ni las sedas, sino los libros, y la sabiduría, y las virtudes y el gobierno justo de su república: esto estiman, esto engrandecen, de esto se glorían y de esto tratan en sus conversaciones la gente bien compuesta.

Fernández de Navarrete (1667: 167) incluso llegó a comparar *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) con la *Catena Aurea* de Tomás de Aquino.

En resumen, fue el surgimiento del humanismo renacentista de los siglos XVI y XVII de Europa el que llevó a Juan Cobo y Fernández de Navarrete a traducir *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), una obra clásica sobre la cultura y filosofía de China, y el que propició la gran divulgación y repercusión de la obra en España durante los siglos XVI y XVII.

### **El factor poético**

La poética también jugó un importante papel en las traducciones. A partir del siglo XVII, surgió en la literatura española una nueva corriente literaria dentro del barroco denominada gongorismo, que recurrió a metáforas puras y a perífrasis elusivas, referentes a menudo a la mitología clásica. Cobo y Fernández de Navarrete, irremediamente influenciados por el gongorismo, utilizaron esta técnica en sus traducciones que convenía a muchas obras clásicas chinas, que solían usar metáforas y alusiones para evitar expresar directamente opiniones subjetivas, Goicoechea (1971: 84) escribió: “A diferencia de los occidentales, el chino ha desdeñado un estudio analítico de lo real, y se ha contentado con un mínimo de experiencia de alguna manera vivida”. Por ello *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) coincidió con la corriente principal de la literatura española de aquella época.

### **El factor de patrocinio**

Ante todo, hay que dejar claro que el “patrocinador” del que hablamos aquí no se limita a la persona específica que ofrece patrocinio a la traducción, sino que incluye a todas las instituciones y entidades que facilitan de alguna manera la traducción. En el caso de las dos traducciones de *明心宝*

鉴 *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), podemos observar un importante papel del patrocinador.

En cuanto a la versión del fray Juan Cobo, a pesar de que el propio traductor nunca ha señalado explícitamente quien era su patrocinador directo, y considerando la trayectoria profesional de Juan Cobo y el hecho de que el libro fuera impreso en la ciudad de Bulim de Filipinas, podemos sacar la conclusión de que la Provincia del Santo Rosario de Filipinas tiene más posibilidad de ser la patrocinadora de aquella traducción de Cobo. A finales de la década noventa del siglo XVI, para la recién establecida Orden de Predicadores de Manila, la misión prioritaria era sin duda alguna preparar futuras evangelizaciones a China, de ahí que fuera imprescindible el conocimiento de la cultura y filosofía chinas y el manejo de la lengua china. Guido por los dos objetivos mencionados, fray Juan Cobo llevó a cabo la traducción de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), que, por un lado, permite a los compañeros de la orden conocer la cultura china de forma panorámica y rápida; y por otro lado, les facilita el estudio de la lengua china mediante la lectura bilingüe.

Respecto a la versión de fray Fernández de Navarrete, el patrocinador parece ser la Orden de los Predicadores. Como señala el fraile (1667: 9) en la dedicatoria al serenísimo señor Don Juan de Austria:

*Al solicitar, serenísimo señor, protector, y amparara este pario de mi corto y limitado genio. Fue V.A. el único que ocurrió a embargarme las atenciones todas, de forma que puedo decir con aquel discreto cónsul.*

A partir del año 1665, la Disputa de los Ritos de China entre los dominicos y los jesuitas entró en una fase crucial con el “Caso del Calendario”; para la Orden de los Predicadores en Europa, era sumamente urgente presentar la situación real de la cultura, religión y filosofía de China ante el Papa para fomentar sus argumentos y postura de cara al debate. De ahí que, los *Tratados* que contiene *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), obra que combina pensamientos filosóficos del confucianismo, taoísmo y budismo de China, lograran un gran apoyo directo de la Orden en la traducción, publicación y divulgación.

### **Factor editorial**

Según la definición de la escuela de la manipulación, el factor editorial forma parte del factor patrocinador (Hermans, 1985). Analizamos aquí este factor de forma separada, considerando el especial estatus de las editoriales del siglo XVI y XVII. La versión de Cobo fue impresa en la ciudad de Bulim, Filipinas, en 1593. Por aquel entonces todas las imprentas en Filipinas pertenecían a las

órdenes religiosas (Bueno García, 2015: 217). El hecho de que *Beng Sim Po Cam* viera la luz en una imprenta de la Orden de los Dominicos lo convirtió en un libro reconocido y valorado por la misma y divulgado en todas las Filipinas. La versión de Fernández de Navarrete fue impresa en la Imprenta Real de Madrid en 1667, un verdadero privilegio porque esto era un signo de aprobación del valor y de la calidad del libro, y hasta de protección ante posibles censuras religiosas.

### **La realeza**

El factor rey juega un papel indispensable en las dos traducciones de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”). El papel que juega el rey en las dos versiones en castellano de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) es doble. Primero, es menester señalar que las licencias regias de impresión fueron algo habitual en las obras teológicas o de nivel. Desde el año 1584 las licencias regias se convirtieron en algo obligatorio, pues Felipe II ordenó que no se publicara nada hasta que no hubiera sido examinado por las autoridades civiles y eclesiásticas correspondientes. La monarquía y la Orden tenían una estrecha relación, por lo que el rey apoyó muchas de sus empresas tanto religiosas como intelectuales (Bueno García, 2013: 90-94).

Miguel de Benavides llevó el manuscrito de Cobo a España como regalo para el entonces príncipe heredero, lo que sin duda alguna facilitó la futura publicación y divulgación en España.

En cuanto a *Los Tratados* de Fernández de Navarrete, a pesar de no contar con una carta destinada al rey, contiene una dedicatoria a Juan de Austria, del cual ya se ha escrito en la presente investigación y que seguramente através de Juan de Asturias el fraile tenía cierto contacto con el monarca español. Su apoyo fue fundamental para que los *Tratados* consiguiesen las licencias regias necesarias para la publicación en España.

Debemos hacer hincapié igualmente en que las empresas evangelizadoras, consideradas como “conquistas espirituales”, estaban directamente apoyadas por las monarquías, como indica Antonio Bueno (2013: 96): “La espada y la cruz eran mucho más que un símbolo, una forma de sostener los intereses de la potencia católica en los confines de la tierra.” Tanto la carta de Miguel de Benavides al futuro rey, como la dedicatoria de Fernández de Navarrete a Juan de Austria, tuvieron el objetivo de procurarse el permiso, favor e incluso apoyo financiero de la monarquía para sus misiones en China.

## Factor censura

En las dos versiones de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), se pueden apreciar rastros de censura.

Debe aclararse que las obras religiosas siempre debían aparecer avaladas y censuradas por los superiores de la orden (Bueno García, 2010: 29). A mediados del siglo XVI, la censura inquisitorial en España empezó también a desarrollarse de forma sistemática mediante la promulgación de los famosos Índices inquisitoriales (1559, 1583-84, 1612, 1632, 1640, 1707, 1747 y 1790), sirviendo como criterio para llevar a cabo censuras (Pinto Crespo, 1989: 182-183). El libro, considerado un “hereje mudo”, podía transmitir ideas heterodoxas de manera incluso más eficaz que las palabras (ídem: 186).

En el siglo XVI, la censura en España experimentó un evidente endurecimiento, especialmente por la radicalización generalizada de las posturas religiosas y por el papel hegemónico de la monarquía española en el escenario de las islas Filipinas y América. Por ello en la época de Felipe II, con la fundación de la Imprenta Real, todos los autores estuvieron obligados a justificarse ante la censura:

Por su dependencia del control del Consejo Real y por el peso decisivo de la Corte de Madrid en el mundo editorial y librario, los autores de la segunda parte del siglo miraron muy fijamente hacia la nueva capital del Reino. Hubieron de justificar ante todo los méritos de sus escritos con los que creían merecer la edición: el gran esfuerzo realizado para escribirlos, la gran utilidad del tema, la escasez de obras similares en el mercado. (Oro y Silva, 1999: 112; citado en Bueno García, 2013: 91).

Durante los siglos XVI y XVII, los libros provenientes de las zonas de la Reforma Protestante tenían que someterse a una rigurosa censura para evitar que se introdujeran ideas reformistas que podrían haber alterado la ortodoxia religiosa española. Las traducciones de Cobo y Fernández de Navarrete sobre temas relativos a un país inmerso en la Disputa de los Ritos, seguramente dificultaron el proceso de censura. El autor fue un elemento importante para juzgar la obra, pues si se trataba de un hereje todas sus obras seguramente hubieran sido prohibidas (Pinto Crespo, 1989: 187).



### 7.5.3 La traducción de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) como creación de una nueva literatura

De acuerdo con Andre Lefevere (Lefevere, 2016), la traducción, al igual que la historiografía, la antología, la crítica y la edición, es una manera de reescritura del texto original que crea una nueva literatura. Con la traducción se crean nuevos textos originales, nuevos autores del texto original y nuevos códigos culturales y literarios; en efecto, cualquier reescritura es una proyección de las posturas ideológicas y poetológicas preexistentes antes de la reescritura. Desde este punto de vista, la postura de Andre Lefevere coincide con el esquema sinóptico del proceso de traducción propuesto por Antonio Bueno García (2000: 78-79) y por Mary Snell-Hornby (1988: 42).

Las traducciones de Cobo y Fernández de Navarrete no son excepciones. Cobo intentó conseguir la “adecuación” del texto original, por ello no hizo muchas modificaciones a nivel textual, y potenció una evolución literaria. En España, a pesar de que durante más de cuatro siglos el manuscrito de *Beng Sim Po Cam* estaba conservado en la biblioteca de palacio, en la década de 1920, con su publicación por la Imprenta del Asilo de Huérfanos del S.C. de Jesús, la obra se convirtió en una importante fuente para conocer la cultura china y aprender la lengua china; sus lectores fueron misioneros, sinólogos y todos los que estaban interesados en la lengua y cultura china. Respecto a la versión de Fernández de Navarrete, el traductor ejerció una evidente “manipulación” del texto original. El autor esperó que los *Tratados* sirvieran para ganar el debate de los ritos chinos y atrajeran más misioneros a China, por ello se esforzó en traducir e interpretar el texto original de la forma que pudiera cumplir los mencionados objetivos. Sin embargo, Fernández de Navarrete “no ha pasado a la historia en calidad de traductor” (Bueno García, 2014), y ello porque no nos ofreció más pruebas de esta labor.



## CAPÍTULO VIII ANÁLISIS DE LAS TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN EN LOS TM

### 8.1 Análisis comparativo de las técnicas de traducción

En este apartado, se llevará a cabo un análisis comparativo de las técnicas de traducción de Cobo y de Fernández de Navarrete. La producción de cualquier texto está profundamente influenciada tanto por los factores extratextuales o situacionales, que se encarnan fielmente en los factores intratextuales. De acuerdo con Nord (2005), los factores intratextuales están compuestos por ocho factores, recíprocamente relacionados. En esta investigación se analizarán cinco factores intratextuales: la estructura de la frase, el contenido, los elementos no verbales, el léxico y los caracteres suprasegmentales, dado que el resto de los factores intratextuales siempre se reflejan en estos cinco factores. A su vez estos factores serán atravesados por doce aspectos específicos. La estructura se presenta a través de la antítesis y el paralelismo; el contenido se describe como la filosofía china, la alusión literaria y la metáfora; el elemento no verbal sería el uso de ilustraciones gráficas; el léxico refiere a los aspectos del nombre propio, el título de libro, el 天 *tian* (cielo) y la palabra con sentido connotativo; los caracteres suprasegmentales tratan sobre el tono y la rima.

Para cada aspecto específico, se presentarán algunos pasajes de las traducciones. En ciertas partes se incluirán traducciones personales, en especial cuando ambas traducciones utilicen una misma técnica de traducción. Con el fin de que se presente con más claridad, en lo consiguiente la TM1 será asignada para la traducción de Juan Cobo, la TM2 a la traducción de Domingo Fernández de Navarrete, y la TM3 y la TM4 son traducciones propias de autor de la tesis.

Tabla 53. División de aspectos específicos de los cinco factores intratextuales

Factores intratextuales	Aspectos específicos
el contenido	filosofía china
	alusiones literarias
	metáforas
el léxico	antropónimos
	天 <i>tian</i> (cielo)
	títulos de libro
	palabras cargadas de connotaciones
las estructuras de frase	antítesis
	paralelismo
los elementos no verbales	ilustración gráfica
las características suprasegmentales	entonación
	métrica

En primer lugar, se estudiarán las técnicas de traducción en relación al contenido. Las mismas están compuestas por tres aspectos: la filosofía china, las alusiones literarias y las metáforas.

### La filosofía china

La filosofía china en este contexto hace especial mención a el pensamiento filosófico propio de la cultura china.

### Ejemplo 1 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener en las cosas)

Tabla 54. Las traducciones de 阴 Yin (sombra) y 阳 Yang (sol)

TO	《资治通鉴》云：“阴法迟而不漏，阳宪速而有逃。” Zi Zhi Tong Jian yun: “yin fa chi er bu lou, yang xian su er you tao.” (El libro titulado Zi Zhi Tong Jian dice: “la justicia del <b>inframundo</b> llega tarde pero no escapa y la justicia del <b>mundo actual</b> llega rápido pero podría fallar.”)	técnica
TM1	Chusi Tong refirió: la justicia de <b>la otra vida</b> tarda en venir, pero no podrá fallar; la justicia de <b>la presente vida</b> está lejos, y puede fallar.	adaptación
TM3	El libro titulado Zi Zhi Tong Jian dice: la justicia del <b>inframundo</b> llega tarde pero no escapa y la justicia del <b>presente mundo</b> llega rápido pero podría fallar.	equivalencia
TM4	El libro titulado Zi Zhi Tong Jian dice: la justicia del <b>mundo luego de la muerte</b> llega tarde, pero no escapa y la justicia del <b>presente mundo</b> llega rápido, pero podría fallar.	explicitación

Aquí aparecen dos términos provenientes de la filosofía china: 阴 Yin (sombra) y 阳 Yang (sol). De acuerdo con la filosofía y concepción cosmogónica en la China antigua, todo el universo tras el caos superficial estaba formado por elementos opuestos. El mundo está constituido por 阳间 Yang Jian (el mundo actual), donde viven los seres humanos, y el 阴间 Yin Jian (el inframundo), donde viven los seres luego de la muerte. Estos dos términos comparten ciertas similitudes con la concepción cristiana del paraíso, del mundo y del infierno; pero en realidad son fundamentalmente diferentes desde el punto de vista filosófico, religioso y cultural.

## Ejemplo 2 (Capítulo V De la rectitud que cada uno ha de guardar)

Tabla 55. Las traducciones de 道吾好者是吾贼 *Dao wu hao zhe shi wuzei* (El que habla bien de mí es el ladrón que me roba )

TO	道吾恶者是吾师, 道吾好者是吾贼。 <i>Dao wu e zhe shi wu shi, dao wu hao zhe shi wu zei.</i> (El que habla mal de mí es mi maestro, <b>mientras que el habla bien de mí es el ladrón que me roba</b> ).	técnica
TM1	Quien nos dice nuestras culpas, es nuestro maestro; <b>y quien nos dice que somos buenos, es nuestra destrucción.</b>	equivalencia
TM2	Quien me dice mis faltas, es mi maestro. <b>Quien alaba mis virtudes y me las manifiesta, es ladrón, que me roba lo bueno que tengo.</b>	explicitación

Según el concepto filosófico del confucianismo, la modestia es una de las cualidades más importantes de la integridad moral, por ende, hay que mantener una actitud humilde ante los elogios y una mente tolerante frente a las críticas. Este valor ético está tan arraigado en la cultura china que incluso se refleja en la actualidad, en el comportamiento diario de los chinos. Cuando uno hace un cumplido a una persona lo habitual es que ésta responda 哪里,哪里 *na li, na li*, que literalmente significa "¿dónde?¿dónde?"<sup>107</sup>. Es un modesto modo de indicarle al interlocutor que uno no sabe cual es el motivo para recibir tal cumplido.

<sup>107</sup>. Véanse más ejemplos en el siguiente enlace <http://www.chinoesfera.com/inxianzai.php?id=109>

### Ejemplo 3 (Capítulo V De la rectitud que cada uno ha de guardar)

Tabla 56. Las traducciones de 择其善者而从之，其不善者而改之 Ze qi shan zhe er cong zhi, qi bu shan zhe er gai zhi (Elijo lo bueno que tenga, para aprender, y elijo lo malo, para corregirlo)

TO	三人行，必有我师焉。择其善者而从之，其不善者而改之。Zi yue: “san ren xing, bi you wo shi yan. <b>Ze qi shan zhe er cong zhi, qi bu shan zhe er gai zhi.</b> ”(Confucio dice: entre cualquiera de los tres caminantes, siempre hay uno que pudiera ser mi maestro. <b>Elijo lo bueno que tenga, para aprender, y elijo lo malo, para corregirlo.</b> )	técnica
TM1	Conchu dice: si tres hombres estuviésemos caminando, <b>necesario que tenga uno de ellos por mi maestro, y escoja al mejor y obedezca, y al malo le dé la mano.</b>	modulación
TM2	Siendo tres amigos, forzosamente uno de ellos será mi maestro; <b>me juntaré con el bueno y virtuoso, y me apartaré de aquellos que no lo sean,</b> realizaré el intento.	omisión, equivalencia
TM3	Confucio dice: entre tres caminantes, siempre habrá uno que podrá ser mi maestro. <b>Elijo el que tiene méritos y aprendo de ellos; elijo al que posee defectos para reflexionar y perfeccionarme.</b>	explicitación

Como se acaba de indicar, la humildad es sumamente apreciada en la ética del confucionismo. Confucio con esta frase lo demuestra.

En la TM1, la frase se redacta con el imperativo, cambiando la perspectiva narrativa de la primera persona singular a la tercera persona singular; en la TM2, se pueden observar dos técnicas de traducción: primero, se ha omitido la palabra de 择 Ze (elegir); segundo, el traductor opta por sustituir la palabra 改 gai (corregir) por “apartarse”, que es una equivalencia; en la TM3, se ha respetado la estructura de frase del TO y se han hecho una serie de explicaciones: 善 shan (bueno) corresponde a “mérito”, 不善 bu san (malo) corresponde a “defecto”, y 改 gai (corregir) corresponde a “reflexionar y perfeccionarse”.

#### Ejemplo 4 (Capítulo XVI Trata de cómo se debe guardar el orden)

Tabla 57. 若要人重我，无过我重人 *Ruo yao ren zhong wo, wu guo wo zhong ren* (Si quiero que los otros me respeten, no habrá nada más importante que yo los respete)

TO	若要人重我，无过我重人。 <i>Ruo yao ren zhong wo, wu guo wo zhong ren.</i> (Si quiero que los otros me respeten, no habrá nada más importante que yo los respete).	técnica
TM1	Si quieres que los hombres te estimen, estímalos tu también.	modulación
TM3	Si quiero que los otros me respeten, no habrá nada más importante que yo los respete.	traducción literal

En el confucianismo y el taoísmo existe dialéctica en muchos pasajes, incluso también en las relaciones interpersonales. Según la filosofía china, si uno quiere lograr el respeto de los demás es necesario respetar primero, mediante el mutuo respeto se consigue una sociedad armónica.

En la TM1 la perspectiva cambia de la primera persona singular a la segunda persona singular, reforzando con ello el tono; en la TM3 se traduce literalmente.

#### Ejemplo 5 (Capítulo III De la predestinación y prefinición de las cosas)

Tabla 58. Las traducciones de 见利不动，临死不怨 *Jian li bu dong, lin si bu yuan* (al ver el beneficio no se conmueve y frente a la muerte no se inmuta)

TO	子曰：“知命之人，见利不动，临死不怨。” <i>Zi yue: “zhi ming zhi ren, jian li bu dong, ling si bu yuan.”</i> (Confucio dice: “el que conozca su destino, al ver el beneficio no se conmueve y frente a la muerte no se inmuta”).	técnica
TM1	Chonchu dice: quien sabe qué cosa es preordenación, aunque vea el interés, no se regocija su alma; y aunque la muerte esté cercana, no se entristece.	traducción literal
TM2	El Maestro Confucio: quien conoce el hado del cielo, no se moviliza ni se inquieta viendo a los ojos el interés, ni aborrece a la muerte estando cerca suyo.	compensación



De acuerdo con la filosofía china, el destino de una persona está ya determinado a partir de su nacimiento por el 天 *tian* (cielo), el espíritu todopoderoso. Por eso, el ser humano debe enfrentar con calma todas las situaciones de la vida, tanto las prósperas como las nefastas. Este fatalismo también existe en Occidente, pero como se deriva del cristianismo, es diferente al concepto de 天命 *tian min* (destino de cielo) desde el punto de vista ideológico y cultural.

En la TM1 se traduce literalmente; en la TM2, el traductor ha optado por invertir la posición entre 见利 *jian li* (ver el interés) y 不动 *budong* (no moverse), 临死 *lin si* (al morir) y 不怨 *bu yuan* (no aborrecerse) para que el texto meta quede mejor conformado en un estilo narrativo que sea familiar a los lectores españoles.

### Las alusiones literarias

Tal y como se ha indicado en el análisis del TO, debido a múltiples factores extratextuales, el contenido de 明心宝鉴 *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) está profundamente anclado en la cultura china, de ahí que se propongan muchas alusiones literarias comprensibles dentro del contexto cultural chino.

### Ejemplo 6 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener en las cosas)

Tabla 59. Las traducciones de 往古可以知今 *wang gu ke yi zhi jin* (echar una mirada retrospectiva al pasado puede comprender el presente)

TO	子曰：“明鏡可以察形，往古可以知今。” <i>Zi yue: “ming jing ke yi cha xing, wang gu ke yi zhi jin.”</i> (Confucio dice: “el claro espejo puede reflejar la figura, <b>echar una mirada retrospectiva al pasado y puede comprender el presente</b> ”).	técnica
TM1	Conchu dice: en los espejos claros se descubre bien la figura, <b>y por las cosas antiguas y pasadas se podrán conocer las presentes; las cosas ya pasadas se podrán conocer por las presentes; las cosas ya pasadas son ciertas como lo que se ve en el espejo, las por venir son oscuras como lo que está debajo del barniz.</b>	explicitación
TM2	El M. Confucio. El espejo claro y limpio, sirve para ver el cuerpo, <b>las cosas pasadas, son espejo para lo presente y futuro.</b>	compensación
TM3	Confucio dice: “el claro espejo puede reflejar la figura, <b>echar una mirada retrospectiva al pasado puede comprender el presente</b> ”.	traducción literal

Esta frase de Confucio se hizo famosa cuando fue citada durante una conversación entre el emperador Tai Zong de la dinastía Tang y su cortesano Wei Zheng, quien además recordó que tener el espejo como referencia puede arreglar el vestuario, tener la historia como referencia puede hacer entender la razón del ascenso y la decadencia de las dinastías, tener a otras personas como referencia puede hacer entender los propios logros o fracasos<sup>108</sup>.

En la TM1, tras una traducción literal, el traductor hace una explicitación del sentido connotativo del espejo en el contexto del TO; en la TM2, el traductor introduce el elemento “espejo”, que no aparece en el TO, para recurrir al efecto estilístico de la palabra “espejo”; en la TM3 se traduce con la técnica de traducción literal.

### Las metáforas

Las metáforas son un componente inseparable de la lengua que refleja los diferentes aspectos de la vida cotidiana. El chino y el castellano pertenecen respectivamente a dos contextos culturales totalmente diferentes, por lo tanto, para traducir las metáforas de una lengua a otra implica una serie de dificultades.

### Ejemplo 7 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener en las cosas)

Tabla 60. Las traducciones de 众口难调 *zhong kou nan tiao* (es difícil que a todos les guste)

<b>TO</b>	羔羊虽美，众口难调。 <i>Gao yang sui mei, zhong kou nan tiao.</i> (Aunque la carne del carnero es sabrosa, <b>es difícil que a todos les guste</b> ).	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	Aunque la carne del carnero tiene buen sabor, <b>no es del gusto de todos.</b>	modulación
<b>TM2</b>	El cordero, aunque sea bueno, <b>es difícil que guste a todos.</b>	traducción literal

En esta metáfora, de acuerdo con la clasificación, identificamos el tenor, el vector y el fundamento. 羔羊 *gao yang* (carne del carnero) es el vector, mientras que el tenor, el término real, no aparece en la frase. Aquí la metáfora es implícita y desde el punto de vista ideológico se deriva del confucionismo sobre la tolerancia y la diversificación cultural. En las *Analectas de Confucio*, se lee: “los hombres nobles y virtuosos, aunque poseen ideas distintas, conviven con armonía<sup>109</sup>”. Puede

<sup>108</sup>. Es traducción del autor. El texto original dice: 以铜为鉴，可正衣冠；以古为鉴，可知兴替；以人为鉴，可明得失。 *Yi tong wei jian, ke zhen yi guan; yi gu wei jian, ke zhi xin ti; yi ren wei jian, ke ming de shi* (宋祁 et al., 2002).

<sup>109</sup>. Es traducción del autor. La frase original dice: 君子和而不同，小人同而不和 *jun zi he er bu tong, xiao ren he er bu tong*.

deducirse de esa metáfora que las ideas, posiciones o ideologías, y su fundamento es la diversificación del mundo donde convivimos.

En la TM1 se traduce cambiando el tono afirmativo por el tono negativo, lo que consiste en un cambio de perspectiva; en la TM, se traduce literalmente.

### Ejemplo 8 (Capítulo II De la razón del Cielo)

Tabla 61. Las traducciones de 种瓜得瓜, 种豆得豆 Zhong gua de gua, zhong dou de dou (El que siembra calabazas, cosecha calabazas; el que siembra arvejas cosecha arvejas)

TO	种瓜得瓜, 种豆得豆。天网恢恢, 疏而不漏。Zhong gua de gua, zhong dou de dou. Tian wang hui hui, shu er bu lou. (El que siembra calabazas, cosecha calabazas; el que siembra arvejas cosecha arvejas. La red del Cielo es amplia, y no deja escapar a ninguna persona mala).	técnica
TM1	Quien sembrare calabazas recogerá calabazas, <b>quien sembrare arvejas recogerá arvejas</b> ; la red del Cielo está muy extendida, y ninguno podrá escapar de ella.	traducción literal
TM2	Quien siembra calabazas, calabazas recoge; <b>y quien siembra trigo, recogerá trigo</b> . Es grandísima la red del cielo, nadie podrá huir de ella.	adaptación

En la primera frase, el autor utilizó la metáfora de sembrar calabazas o arvejas y cosechar calabazas o arvejas; mientras que el tenor no aparece en la metáfora, está implícito. El fundamento de la metáfora consiste en relaciones inherentes entre el motivo y la consecuencia; las cuales también regulan la vida diaria del ser humano. Es decir, la gente siempre tiene que asumir las consecuencias de lo que haya hecho anteriormente.

En la TM1 se traduce literalmente. En la TM2 el traductor sustituye 豆 dou (arveja) por “trigo”. En China, por la inmensa extensión geográfica, cada región tiene su alimento básico; por ejemplo, en el centro se consume más trigo; en el sur, arroz; en el oeste, trigo y cebada, etc. En cambio, la arveja es un alimento familiar para los chinos de todo el país. En España el trigo es un alimento imprescindible de la dieta, por lo tanto, comparado con la arveja, el trigo puede ser más apreciado por los españoles y su efecto más resonante.

### Ejemplo 9 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener en las cosas)

Tabla 62. Las traducciones de 知人知面不知心 *zhi ren zhi mian bu zhi xin* (al ver a una persona se puede conocer su cara, pero no se puede saber qué tiene en su corazón)

TO	画虎画皮难画骨，知人知面不知心。 <i>Huang hu hua pi nan hua gu, zhi ren zhi mian bu zhi xin</i> . (Se puede pintar la piel del tigre, pero es difícil pintar el hueso; <b>al ver a una persona se puede conocer su cara, pero no se puede saber qué tiene en su corazón</b> ).	técnica
TM1	Quien pinta al león o pinta al tigre no pinta los huesos; <b>quien conoce el rostro no conoce su corazón</b> .	traducción literal
TM2	Al pintar el tigre se puede pintar su piel, pero es difícil pintar el hueso. <b>Fácil es conocer la figura, y el talle del hombre; pero es imposible conocer su corazón. Mira el rostro, y oye sus palabras, y el corazón está a mil leguas de allí.</b>	modulación, explicitación

En esta metáfora explícita, “pintar al tigre” es el vector, “conocer a una persona”, es el tenor. La moraleja o fundamento de esta metáfora consiste en saber qué es lo que hay en el interior de una cosa o de una persona, algo más complicado que apreciar solo el exterior. Desde el punto de vista métrico, en la metáfora se utilizan rimas repitiendo respectivamente el carácter 画 *hua* (pintar) y el 知 *zhi* (conocer) para dotar la frase de un particular efecto acústico.

En la TM1 se traduce literalmente. En la TM2 el traductor optó por cambiar la categoría de pensamiento, utilizando los casi antónimos de “fácil e imposible” para crear un contraste y enfatizar su idea, que es una modulación. Después sigue una explicitación de la frase anterior. En principio, la explicitación solo se refiere a las ideas implícitas propias de una cultura, pues existe la posibilidad de que el lector malinterprete la palabra “corazón” en sentido fisiológico.

## Ejemplo 10 (Capítulo IV De la honra que se debe hacer a los padres)

Tabla 63. Las traducciones de una frase sobre la piedad filial

TO	孝顺还生孝顺子，忤逆还生忤逆儿。不信但看檐头水，点点滴滴不差移。Xiao shun hai sheng xiao shun zi, wu ni hai sheng wu ni er. Bu xing dan kan yan tou shui, dian dian didi bu cha yi (Los que obedecen a sus padres también tendrán hijos obedientes, los que no obedecen a sus padres también tendrán hijos desobedientes. Si no me lo crees, mira a las gotas que caen del alero, siempre caen en el mismo sitio sin ninguna alteración).	técnica
TM1	El hijo obediente tiene por pago engendrar hijos obedientes, y el hijo que es desobediente engendrará hijos desobedientes; y si alguno no creyere esto, mire a las goteras de las canaletas las cuales, donde llegan, nunca mudan de lugar.	traducción literal
TM2	El obediente cría hijos obedientes, el rebelde engendra hijos rebeldes.	omisión
TM3	Los que obedecen a sus padres también tendrán hijos obedientes, los que no obedecen a sus padres tendrán hijos desobedientes. Si no me lo crees, mira las gotas que caen del alero, siempre caen en el mismo sitio sin ninguna alteración.	traducción literal

La piedad filial es una virtud muy apreciada en la cultura china. Aquí el autor recurre a las gotas que caen del alero para compararlas con la herencia de la piedad filial.

Las TM1 y TM3 traducen literalmente la metáfora. En la TM2 se optó por omitir la metáfora.

### El léxico

A continuación, vamos a analizar las técnicas de traducción con respecto al léxico, siguiendo el orden de los antropónimos, el 天 *tian* (cielo), los títulos de libro y las palabras cargadas de connotaciones.

### Los antropónimos

Como se ha adelantado, los antropónimos chinos de la antigüedad se caracterizan por su estrecha relación con el estatus social y con los sentidos connotativos; por ende, al transmitir los antropónimos es necesario emplear distintas técnicas de traducción.

**Ejemplo 11 (Capítulo I Siempre se han de recolectar las virtudes)**

Tabla 64. Las traducciones de 子 Zi (Confucio)

<b>TO</b>	子曰：“为善者，天报之以福；为不善者，天报之以祸。”Zi yue: “wei shan zhe, tian bao zhi yi fu; wei bu shan zhe, tian bao zhi yi huo.” (Confucio dice: “el que hace bien el Cielo le paga con bienes; el que hace mal el Cielo le paga con males”).	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	Conchu dice: ...	préstamo
<b>TM2</b>	Dice el filósofo chino: ...	descripción
<b>TM3</b>	Confucio dice: ...	traducción acuñada

El autor de esta frase es 子 Zi. Confucio fue el único privilegiado en tener este título honorífico sin necesidad de colocarlo tras el apellido. “Confucio” es la traducción acuñada, en cambio su nombre 丘 Qiu y su nombre de cortesía 仲尼 Zhong Ni son pocos conocidos por los lectores extranjeros.

En la TM1 se optó por usar la transliteración fonética como préstamo; en la TM2 se reemplazó el nombre de 孔子 Kong Zi Confucio por una descripción de la identidad; y en la TM3 se utilizó el equivalente acuñado de “Confucio”. Los receptores de las dos primeras traducciones fueron los españoles de los siglos XVI y XVII, la mayoría no habían escuchado nunca este nombre. Comparado con “Conchu” o “Confucio”, la TM2 podría ser más aceptada por la mayoría de los españoles de aquel entonces. Sin embargo, en la actualidad, gracias a la divulgación de la cultura china y las influencias de los Institutos Confucio, este nombre se ha convertido en un equivalente familiar para los lectores españoles.

### Ejemplo 12 (Capítulo I Siempre se han de recolectar las virtudes)

Tabla 65. Las traducciones de 太公 *Tai Gong*

TO	太公曰：“善事须贪，恶事莫乐。” <i>Tai Gong yue</i> : “shan shi xu tan, e shi mo le. ( <b>Tai Gong</b> dice: “hay que ser codicioso con las bondades; por otra parte, no te alegres con las maldades”).	técnica
TM1	<b>Taicon</b> dice: necesario es que desees con mucho fervor la virtud y no te contentes con el vicio.	préstamo
TM2	<b>Un gran Doctor</b> : es necesario que la virtud se desee y se codicie; asimismo nadie debe regocijarse con el vicio.	descripción
TM3	<b>Un antiguo sabio chino llamado Tai Gong</b> dice: “hay que ser codicioso con las bondades; asimismo no te alegres con las maldades”.	combinación de préstamo y descripción

El autor de esta frase es 太公 *Tai Gong* y hace especial alusión a 姜太公 *Jiang Tai Gong*, consejero militar del Rey *Wen* de *Zhou* entre los siglos XI y X a.C. En el contexto cultural de China, este personaje fue considerado un semidiós, un gran estratega militar (Allan, 1972; Pulleyblank, 2000).

### Ejemplo 13 (Capítulo I Siempre se han de recolectar las virtudes)

Tabla 66. Las traducciones de 太公 *Tai Gong*

TO	太公曰：“见善如渴，闻恶如聋。为善最乐，道理最大。” <i>Tai Gong yue</i> : “jian shan ru ke, wen e ru long. Wei shan zui le, dao li zui da.” ( <b>Tai Gong</b> dice: “mirar la virtud como si tuviera sed; oír el vicio como si fuera sordo. Hacer bondad es la óptima felicidad, y la razón es lo más grande”).	técnica
TM1	<b>Taicon</b> dice: ...	préstamo
TM2	Ver la virtud, dice <b>un autor</b> ...	omisión
TM3	<b>Un antiguo sabio chino llamado Tai Gong</b> dice: ...	préstamo + descripción

En este segmento el autor también es 太公 *Tai Gong*, y se aprecian las técnicas de traducción.

En los ejemplos 11 y 12, al igual que en las técnicas utilizadas para traducir el nombre de 孔子 Kong Zi (Confucio) en el ejemplo 10, en la TM1 y TM2 se optó por traducir utilizadndo las técnicas del préstamo, de la descripción y de la técnica de elisión. Las traducciones así realizadas podrían facilitar la comprensión de los lectores sobre el contenido de las frases sin detenerse en los nombres chinos. Sin embargo, al contrario que los lectores de antaño, los actuales están más acostumbrados a abrazar y aceptar culturas extranjeras. Se sostiene que una traducción que combina la técnica de descripción y la de préstamo puede transmitir fielmente el contenido del texto original y al mismo tiempo favorecer la comunicación intercultural.

#### Ejemplo 14 (Capítulo I Siempre se han de recolectar las virtudes)

Tabla 67. Las traducciones de 汉昭烈 Han Zhao Lie (Zhao Lie de la dinastía Han)

TO	汉昭烈将终敕后主曰：“勿以恶小而为之，勿以善小而不为。” <i>Han Zhao Lie jiang zhong chi hou zhu yue: “wu yi e xiao er wei zhi, wu yi shan xiao er bu wei” (Zhao Lie de la dinastía Han, estando a punto de morir dijo a su sucesor: “no hagas el mal por pequeño que sea; ni dejes de hacer el bien por pequeño que sea”).</i>	técnica
TM1	El Rey Anchanlier...	amplificación + préstamo
TM2	El Emperador Chao Lie...	amplificación + omisión
TM3	El emperador Zhao Lie de la dinastía Han	amplificación+ traducción literal

汉昭烈 Han Zhao Lie se refiere a Liu Bei, rey del Reino Shu en la época de los Tres Reinos. Dado que fue el único rey que había heredado la legitimidad de la dinastía Han, disponía del título de emperador. En la historia china, Liu Bei fue retratado como un hombre virtuoso y carismático. Después de su fallecimiento, obtuvo el nombre póstumo de 昭烈 Zhao Lie, que literalmente significa brillante y leal. Si se analiza detenidamente el texto original 汉 Han es un adjetivo, y significa que es de la dinastía Han, mientras que 昭烈 Zhao Lie es su nombre póstumo (Crespigny, 2006: 478).

En las tres versiones se ha optado por la técnica de amplificación para introducir el término rey o emperador. Sin embargo, en la TM1, en lugar de traducir el carácter 汉 Han (dinastía Han), el



traductor lo trata como parte de 昭烈 *Zhao Lie* y efectúa una transliteración, que es Anchanlier; en la TM2, el traductor simplemente no lo traduce. Ello, a mi entender, causó una pérdida de información del texto original. Actualmente transmitir esa información sería lo más apropiado. En la TM3, aparte de la amplificación, también se tradujo literalmente el 汉 *Han*, de la dinastía Han.

### Ejemplo 15 (Capítulo I Siempre se han de recolectar las virtudes)

Tabla 68. Las traducciones de 颜子 *Yan Zi*

TO	颜子曰：“善以自益，恶以自损……” <i>Yan Zi</i> yue: “shan yi zi yi, e yi zi sun. Gu jun zi wu qi yi yi fang sun, fei yi qiu min qie yi yuan ru”. ( <i>Yan Zi</i> dice: “La virtud es provechosa para sí misma, y el vicio es dañoso para sí mismo”).	técnica
TM1	Canchu dice: ...	préstamo
TM2	Un discípulo del maestro Confucio...	descripción
TM3	Un discípulo del Maestro Confucio llamado <i>Yan Hui</i> dice: ...	descripción + préstamo

颜子 *Yan Zi* del texto original se refiere a 颜回 *Yan Hui*, 子 *zi* es el tratamiento honorífico.

En la TM1, el traductor optó por reproducir la transliteración como un préstamo; en la TM2, el traductor eligió hacer una descripción de Yan Hui sin reproducir su nombre en el texto meta. En la TM3, la versión personal, propongo una traducción combinando la técnica de descripción y la de préstamo para que la traducción tenga mejor aceptabilidad entre los lectores españoles actuales.

### El 天 *tian* (cielo)

Como ya se ha dicho, el 天 *tian* (cielo) es un término particular de la cultura china cuyo sentido connotativo está estrechamente vinculado con los conceptos cosmogónicos y filosóficos de la cultura tradicional china. A continuación se analizarán las técnicas de traducción al respecto.

### Ejemplo 16 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener en las cosas)

Tabla 69. Las traducciones de 天 *tian* (cielo)

TO	天无绝人之禄 <i>Tian wu jue ren zhi lu</i> . (El cielo no quita las provisiones a nadie.)	técnica
TM1	No ha quitado <b>Dios</b> a ningún hombre la comida cotidiana.	adaptación
TM3	El <b>Cielo</b> no quita las provisiones a nadie.	traducción literal

En la TM1 se traduce el 天 *tian* (cielo) como “Dios”, adaptado a la cultura española, donde prevalece el cristianismo. En la TM3 se traduce literalmente.

### Ejemplo 17 (Capítulo II de la razón del Cielo)

Esta frase hace hincapié en la supremacía de la voluntad del Cielo. En realidad, tal como se mencionó anteriormente, la voluntad del Cielo es la encarnación del conjunto de leyes objetivas que regulan la vida; en la cultura occidental cristiana, este papel lo desempeña Dios. No obstante, el término del 天 *tian* (cielo), y el de “Dios” no son equivalentes, debido a que pertenecen a dos concepciones religiosas diferentes.

Tabla 70. Las traducciones de 天 *tian* (cielo)

TO	诸葛武侯曰：“谋事在人，成事在天。” <i>Zhuge Wu Hou yue: “mou shi zai ren, chen shi zai tian.”</i> (Zhuge Wu Hou dice: “el disponer de las cosas está en las personas, el realizar las cosas está en <b>el cielo</b> ”).	técnica
TM1	Chucar bu hou dice: concertar los negocios está en manos de los hombres, pero el acabarlos y perfeccionarlos está en <b>el Cielo</b> .	traducción literal
TM2	Uno dice: disponer los negocios está en manos del hombre, posicionarlos está en <b>el cielo</b> . Desea el hombre esto y aquello, pero no siempre condesciende el cielo a sus deseos.	traducción literal
TM3	Zhuge Wu Hou dice: “el hombre propone, <b>Dios</b> dispone.”	adaptación

La TM1 como la TM2 se traducen literalmente, pero en el TM1 se escribe la primera letra en mayúscula para denotar que se trata de un nombre propio; en la TM3 el traductor ha recurrido a la adaptación: no solo se trata de adaptar la figura de 天 *tian* (cielo) al contexto cristiano, sino que la misma frase es un refrán español que expresa una moraleja similar.

### Ejemplo 18 (Capítulo II de la razón del Cielo)

Tabla 71. Las traducciones de 天 *tian* (cielo)

TO	《近思录》云：“循天理，则不求利而自无不利。循人欲，则求利未得而害己随之。 <i>Jin Si Lu yun</i> : “xun <b>tian li</b> , ze bu qiu li er zi wu bu li. Xun ren yu, ze qiu li wei de er hai ji sui zhi.” (Nota de reflexiones recientes dice: “si obedecen <b>la razón del cielo</b> , aunque no busquen beneficio, naturalmente se beneficiarán; si obedecen al deseo personal, aunque busquen beneficio no lo conseguirán, mientras las calamidades se acercan”).	técnica
TM1	El libro <i>Rinsu</i> dice: quien sigue y obedece a <b>la razón del Cielo</b> no pretende interés, pero no le falta interés, quien sigue la voluntad de los hombres pretende interés y no lo consigue, más bien alcanza el desastre.	traducción literal
TM2	Otro Doctor: quien se ajusta a <b>la razón</b> , no busca ni pretende utilidad alguna, no hay cosa que no le sea provechosa y útil. Quien se ajusta al gusto y voluntad del otro, pretende intereses, y antes de conseguirlos suele experimentar daños y contratiempos.	omisión
TM3	El libro titulado <i>Jin Si Lu</i> dice: “si obedecen <b>la razón del Dios</b> , aunque no buscan beneficio, naturalmente se beneficiarán; si obedecen al deseo personal, aunque busca beneficio no lo conseguirán, mientras las calamidades se acercan.”	adaptación

En esta frase, 天理 *tian li* (razón del cielo) hace referencia a las leyes objetivas del universo.

En la TM1 se traduce literalmente, en la TM2 se ha omitido el elemento de 天 *tian* (cielo), dejando solo “la razón”; en la TM3 se adapta 天理 *tian li* (la razón del cielo) para la religión cristiana.

### Ejemplo 19 (Capítulo II De la razón del Cielo)

Tabla 72. Las traducciones de 天 *tian* (cielo)

<b>TO</b>	子曰：“获罪于天，无所祷也。” <i>Zi yue: “huo zui yu tian, wu suo dao ye”</i> . (Confucio dice: “el que haya ofendido al cielo no tendrá a quien hacer plegarias”).	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	Conchu dice: el que ofende al <b>Cielo</b> no tiene que andar pidiendo mercedes.	traducción literal
<b>TM2</b>	El Maestro de China. Quien ofende al <b>cielo</b> ; no tiene a quien pedir perdón.	traducción literal
<b>TM3</b>	Confucio dice: “el que haya ofendido a <b>Dios</b> no tendrá a quien hacer plegarias”.	adaptación

La TM1 como la TM2 se traducen literalmente, pero en la TM1 la primera letra del “cielo” está en mayúscula para denotar que se trata de un nombre propio de la cultura china, dado que en la cultura china el cielo es la figura todopoderosa, similar a Dios de la cultura cristiana de Occidente. La TM3 utiliza la adaptación.

### Ejemplo 20 (Capítulo VII El dictamen de la razón)

Tabla 73. Las traducciones de 天 *tian* (cielo)

<b>TO</b>	子曰：“君子有三畏：畏天命，畏大人，畏圣人之言。” <i>Zi yue: “Jun zi you san wei: wei tian min, wei da ren, wei shen ren zhi yan.”</i> (Confucio dice: “las personas de integridad moral temen y veneran tres cosas: la voluntad del <b>cielo</b> , los grandes virtuosos y las palabras de los santos”).	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	Conchu dice: los hombres virtuosos temen tres cosas: lo primero, los mandamientos del <b>Cielo</b> ; lo segundo, a los superiores; lo tercero, las palabras de los santos.	traducción literal
<b>TM2</b>	El mismo: el virtuoso tiene tres temores, teme al <b>cielo</b> , teme a los jueces y teme a las palabras de los santos.	traducción literal
<b>TM3</b>	Confucio dice: “las personas de integridad moral temen y veneran tres cosas: la voluntad de <b>Dios</b> , los grandes virtuosos y las palabras de los santos”.	adaptación

Igual que en el ejemplo anterior, la TM1 y la TM2 traducen literalmente, pero en la TM1 la primera letra del “Cielo” está en mayúscula para denotar que se trata de un nombre propio. En la TM3, “Dios” es un término propio de la cultura cristiana, por lo tanto, aquí es una adaptación. En las TM1 y TM2 se han cometido dos errores: primero, 畏 *wei* en chino tradicional significa “temer y venerar”, en lugar de “temer”; segundo, 大人 *da ren* (grandes personajes) hace referencia de forma implícita a los personajes de grandes virtudes, en lugar de “juez” o “superior” de la TM1 y TM2.

### Ejemplo 21 (Capítulo VII El dictamen de la razón)

Tabla 74. Las traducciones de 天下 *tian xia* (bajo el cielo)

<b>TO</b>	聪明智慧，守之以愚；功被天下，守之以让。 <i>Cong ming zhi hui, shou zhi yi yu; gong bei tian xia, shou zhi yi rang.</i> (Si uno tiene inteligencia y sabiduría, debe guardarla con ignorancia; si uno tiene méritos incomparables <b>bajo el cielo</b> , debe guardarlos con humildad).	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	El hombre más inventivo e industrial del <b>mundo</b> debe rendirse a todos los demás.	explicitación
<b>TM3</b>	Si uno tiene inteligencia y sabiduría, debe guardarla con ignorancia; si uno tiene méritos incomparables <b>bajo el Cielo</b> , debe guardarlos con humildad.	traducción literal
<b>TM4</b>	Si uno tiene inteligencia y sabiduría, debe guardarlas con ignorancia; si uno tiene méritos incomparables sobre el <b>mundo</b> , debe guardarlos con humildad.	explicitación

Dado que en la cultura tradicional china el 天 *tian* (cielo) es el creador todopoderoso del universo, que se sitúa arriba; 天下 *tian xia* (bajo el cielo) se convierte en el sinónimo del mundo donde habita el ser humano.

En la TM1 y la TM4 se explica el sentido de 天下 *tian xia* (bajo el cielo) en lugar de reproducir la forma. En la TM3 se traduce literalmente.

## Ejemplo 22 (Capítulo VIII De cómo deben los hombres refrenar sus condiciones naturales)

Tabla 75. Las traducciones de 天子 *tian zi* (hijo del cielo)

TO	<p>夫子曰：“百行之本，忍之为上。”子张曰：“何为忍之？”夫子曰：“天子忍之国无害，诸侯忍之成其大，官吏忍之进其位，兄弟忍之家豪富，夫妇忍之终其世，朋友忍之名不废，自身忍之无祸患。” Fu Zi yue: “bai xin zhi ben, ren zhi wei shang.” Zi Zhang yue: “he wei ren zhi?” Fu Zi yue: “<b>tian zi</b> ren zhi guo wu hai, zhu hou ren zhi cheng qi da, guan li ren zhi jin qi wei, xiong di ren zhi jia hao fu, fu fu ren zhi zhong qi shi, peng you ren zhi ming bu fei, zi shen ren zhi wu huo huan.” (Confucio dice: “lo más fundamental de todos los comportamientos es tolerar.” Zi Zhang pregunta: “¿de qué se trata el tolerar?” Confucio dice: “si <b>el hijo del Cielo</b> es tolerante, el imperio no sufrirá desastres; si los señores feudales son tolerantes podrán conseguir sus hazañas; si los funcionarios son tolerantes, tendrán sus promociones; si los matrimonios son tolerantes podrán vivir juntos hasta la vejez; si los amigos son tolerantes tendrán una duradera amistad; si uno mismo es tolerante no recibirá desgracias.”)</p>	técnica
TM1	<p>Respondió <i>Conchu</i> que entre cien virtudes, la paciencia es la suprema. <i>Chutien</i> preguntó: ¿Cómo se ha de tener paciencia? <i>Conchu</i> dijo: <b>el Rey</b>, sufriendo, no tendrá males en su reino. Cuando los nobles son sufridos serán promovidos a grandes del Estado. Los jueces que tuvieren paciencia serán premiados con mayores dignidades; los hermanos, sufrientes, enriquecerán y ennoblecerán sus casas; los casados, si son tolerantes, gozarán hasta el fin de sus días. Cuando los amigos se apoyan unos a otros, no faltará su fama y su nombre. Quien aguanta, nunca tendrá males ni pesadumbres.</p>	adaptación
TM2	<p>Preguntando un gran Doctor en China, ¿que hombres necesitarán aquella virtud? Respondió, siendo sufrido, y paciente <b>el Emperador</b>, carecerá el Imperio de pesados trabajos; siendo pacientes los Reyes, medrarán; si es sufrido el juez, alcanzará mejores puestos; si son los hermanos unidos, aumentarán su hacienda; si marido y mujer se sostienen, y son pacientes, vivirán muchos años; si los amigos se comprenden, durará la amistad; si cada uno es paciente carecerá de contratiempos.</p>	explicitación
TM3	<p>Confucio dice: “lo fundamental de todos los comportamientos es la tolerancia”. Zi Zhang pregunta: “¿de qué trata la tolerancia?” Confucio dice: “si <b>el hijo del Cielo</b> es tolerante, el imperio no sufrirá desastres; si los señores feudales son tolerantes podrán conseguir sus hazañas; si los funcionarios son tolerantes, tendrán sus promociones; si los matrimonios son tolerantes podrán vivir juntos hasta la vejez; si los amigos son tolerantes tendrán una duradera amistad; si uno mismo es tolerante no recibirá desgracias.”</p>	traducción literal

<b>TM4</b>	Confucio dice: “lo fundamental de todos los comportamientos es la tolerancia”. Zi Zhang pregunta: “¿de qué trata la tolerancia?” Confucio dice: “si <b>el emperador</b> es tolerante, el imperio no sufrirá desastres; si los señores feudales son tolerantes podrán conseguir sus hazañas; si los funcionarios son tolerantes, tendrán sus promociones; si los matrimonios son tolerantes podrán vivir juntos hasta la vejez; si los amigos son tolerantes tendrán una duradera amistad; si uno mismo es tolerante no recibirá desgracias”.	explicitación
------------	--	---------------

En esta frase Confucio destacó la importancia de la tolerancia, y aparece el término de 天子 *tian zi*, como el 天 *tian* “cielo”, 子 *zi* significa “hijo”. Esta palabra significa literalmente “hijo del Cielo”. Dado que en la China antigua se creía que los emperadores eran hijos del Cielo todopoderoso, es decir, la encarnación de la voluntad suprema del Cielo en el mundo de los seres humanos a los emperadores también se les trataba como 天子 *tian zi* (hijo del cielo).

Antes de fines del siglo XIV, en Asia oriental funcionaba el sistema tributario chino, en el cual el Imperio Chino era la metrópolis; mientras que el término de “rey” hacía referencia a los jefes de los Estados tributarios, como Corea, Vietnam y los Estados fundados por los pueblos nómadas en el norte y en el oeste de China.

En la TM1, el traductor optó por traducir 天子 *tian zi* (hijo del cielo) como “rey”. Dado que, por tradición histórica, en la mayor parte de la historia, el título del jefe de Estado de España es el “rey”, este término resulta más familiar para los lectores españoles. Por ejemplo, el Rey Carlos I de España era al mismo tiempo el Emperador del Sacro Imperio Romano Germánico. Debido a la diferencia entre el uso “rey” en España y en China, se recurre a la técnica de la adaptación para traducir 天子 *tian zi* (hijo del cielo). En la TM2 y TM4 se traduce el sentido implícito de 天子 *tian zi* (hijo del cielo) en el contexto cultural chino, se trata, pues, de una explicitación. En la TM3 se traduce literalmente.

### Los títulos de libros

Los títulos de los libros son otra parte del TO, cuya traducción merece un estudio detallado.

### Ejemplo 23 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener en las cosas)

Tabla 76. Las traducciones de 如来一藏 *Ru lai yi zang* (“las doctrinas de Tathagata”)

TO	意欲损人，空读如来一藏 <i>Yi yu sun ren, kong du Rulai yi zang</i> . (El que quiera hace daño a otros ha leído en vano las doctrinas de Tathagata.)	técnica
TM1	Quien se determina de hacer mal a alguien en balde ha leído <b>el libro Chen de Zulay</b> .	amplificación + préstamo
TM2	El que quiera hacer daño a otros ha leído en vano <b>las doctrinas de Tathagata</b> .	traducción literal
TM3	El que quiera hacer daño a otros ha leído en vano <b>las doctrinas budistas</b> .	descripción

El término de 如来一藏 *Rulai yi zang* (“las doctrinas de Tathagata”) hace referencia a todas las doctrinas budistas.

### Ejemplo 24 (Capítulo I Siempre se han de recolectar las virtudes)

《易》 *Yi* hace referencia a 易经 *Yi Jin* (“libro de los cambios”). Se supone que fue escrito hacia el 1200 a. C, y es uno de los libros más remotos de la historia china. Se considera como uno de los *Cinco Clásicos* del confucianismo porque el es origen del pensamiento filosófico y cosmogónico de la cultura china. En chino, 易 *yi* significa “cambio, mutación, transformación, etc.”. Si se hace una comparación de la traducción de este título con los de diferentes libros que tratan sobre este pensamiento, se podrá apreciar que las traducciones coinciden en la estructura:

Tabla 77. Ejemplos de la traducción de 易经 *Yi Jin* (“Libro de los cambios”)

Título original	易经 <i>Yi Jin</i> (“Libro de los cambios”)
Versión 1	<i>Prólogo al I Ching. El libro de las Mutaciones</i> (Jung, 1949)
Versión 2	<i>I Ching. El libro de los cambios</i> (Hoffmann, 2006)
Versión 3	<i>El libro de los cambios (I Ching)</i> (Elorduy, 1983)
Versión 4	<i>Yijing. El libro de los cambios</i> (Vila y Galvany, 2006)



Tabla 78. Las traducciones de 易 Yi (“Libro de los cambios”)

TO	《易》云：“积善之家必有余庆，积不善之家必有余殃。”Yi yun: “ji shan zhi jia bi you yu qin, ji bu shan zhi jia bi you yu yang.” (Yi dice: la familia que acumula bondades dejará fortunas para sus descendientes, la familia que acumula maldades dejará desgracias para sus descendientes.)	técnica
TM1	El libro llamado <i>Hec</i> dice: a la casa del que junta virtudes, necesariamente le sobrarán bienes, y la casa del que junta vicios, necesariamente tendrá muchas afrentas.	amplificación + préstamo
TM2	Otro dice: la casa y la familia del que junta virtudes tendrá sin duda abundancia y aun sobra de bienes, la que juntare vicios, abundará en miserias.	omisión
TM3	I Ching. El libro de los cambios dice: la familia que acumula bondades dejará fortunas para sus descendientes, la familia que acumula maldades dejará desgracias para sus descendientes.	Amplificación + descripción

Cabe señalar, como se muestra en la Tabla 77. Ejemplos de la traducción de 易经 Yi Jin (“Libro de los cambios”), que varias versiones coinciden en traducir el título como “el libro de los cambios”. Esta traducción aun no se debe considerar como una traducción acuñada, debido a la divulgación limitada de estos libros.

### Ejemplo 25 (Capítulo II De la razón del Cielo)

Tabla 79. Las traducciones de 近思录 *Jin Si Lu* (“Nota de reflexiones recientes”)

TO	《近思录》云：“循天理，则不求利而自无不利。循人欲，则求利未得而害已随之。” <i>Jin Si Lu</i> yun: “xun tian li, ze bu qiu li er zi wu bu li. Xun ren yu, ze qiu li wei de er hai ji sui zhi.” (“ <b>Nota de reflexiones recientes</b> ” dice: “si obedecen a la razón del Cielo, aunque no busquen beneficio, naturalmente se beneficiarán; si obedecen al deseo personal, aunque busquen beneficio no los conseguirán, mientras calamidades acecharán”).	técnica
TM1	El libro <i>Rinsu</i> dice: ...	préstamo
TM2	Otro Doctor...	omisión
TM3	Nota de reflexiones recientes dice: ...	traducción literal
TM4	El libro titulado Nota de reflexiones recientes dice: ...	amplificación + traducción literal

En este ejemplo, 近思 *Jin Si* significa “últimas o recientes reflexiones”, y 录 *Lu* significa “nota o archivo”.

### Ejemplo 26 (Capítulo XIII De la rectitud que se ha de tener en el gobierno)

Tabla 80. Las traducciones de 童蒙训 *Tong Meng Xun* (“Instrucciones para niños”)

TO	《童蒙训》曰：“当官之法，唯有三事：曰清，曰慎，曰勤。知此三者，则知所以持身矣。” <i>Tong Meng Xun</i> yue: “dang guan zhi fa, wei you san shi: yue qing, yue shen, yue qin. Zhi ci san zhe, ze zhi suo yi chi shen yi.” (“ <b>Instrucciones para niños</b> ” dice: “solo hay tres normas para desempeñar el cargo de funcionario: rectitud, prudencia y diligencia. Al comprender estas tres cosas sabrán cómo perfeccionar sus virtudes”).	técnica
TM1	Tonc bon hun dice: ...	préstamo
TM2	Tres cosas, dice uno, bastan para que un juez sea bueno; primera, limpieza de manos; segunda, vigilancia; tercera, cuidado y diligencia.	omisión
TM3	Instrucciones para niños dice: ...	traducción literal
TM4	El libro titulado Instrucciones para niños dice: ...	amplificación + traducción literal

童蒙训 *Tong Meng Xun* era un libro para enseñar conocimientos rudimentarios a los niños. 童 *Tong* significa “niño”, 蒙 *meng* significa “ilustración” y 训 *xun* significa instrucción o lección.

### Palabras cargadas de connotaciones

#### Ejemplo 27 (Capítulo VII El dictamen de la razón)

Tabla 81. Las traducciones de 佛心 *fo xin* (corazón de buda)

TO	将心比心，便是佛心。 <i>Jiang xin bi xin, bian shi fo xin.</i> (Ponerse en lugar de otros y ser solícito con ellos, es tener el corazón de buda).	técnica
TM1	No queriendo más para vosotros que para los demás, perfectamente tendréis <b>el corazón de santos</b> .	adaptación
TM2	Mides a otros con la medida que te mides a ti.	omisión
TM3	Ponerse en lugar de otros y ser solícito con ellos, es tener <b>el corazón de buda</b> .	traducción literal
TM4	Ponerse en lugar de otros y ser solícito con ellos, es tener <b>el corazón misericordioso</b> .	descripción

Después de que el budismo entrara en China en el 67 d.C., se fue convirtiendo en una de las religiones más importantes de China. La ética budista se fundamenta en el rechazo de cualquier acción que sea dañina para cualquier cosa o individuo, por ende, el 佛心 *fo xin* (corazón de buda) se comprende como corazón benévolo o misericordioso.

En la TM1 se ha traducido el 佛心 *fo xin* (corazón de buda) por “el corazón de santos”. El término “santo” en el contexto cristiano refleja la técnica de la adaptación. En la TM2 el traductor simplemente transmite la moraleja al español omitiendo la segunda parte de la frase, que tiene la palabra de 佛心 *fo xin* (corazón de buda). En la TM3 se traduce literalmente. En la TM4, en lugar de reproducir el sentido denotativo de 佛心 *fo xin* (corazón de buda), el traductor decidió transmitir el sentido implícito para tener una equivalencia dinámica.

**Ejemplo 28 (Capítulo I Siempre se han de recolectar las virtudes)**

Tabla 82. Las traducciones de 百 bai (cien)

<b>TO</b>	《尚书》云：“作善降之百祥，作不善降之百殃。” Shang shu yun: “zuo shan jiang zhi <b>bai</b> xiang, zuo bu shan jiang zhi <b>bai</b> yang.” (El libro titulado Shang Shu dice: el que hace bienes el Cielo le enviará <b>cien</b> fortunas, al que hace males le enviará <b>cien</b> desgracias.)	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	El libro llamado Sio Su dice: quien obra bien, descíndale de lo alto <b>cien</b> bienes, y a quien hace mal, descíndale de lo alto <b>cien</b> males.	traducción literal
<b>TM2</b>	Otro autor: al que obrare bien, enviaré del Cielo <b>mil</b> bienes, y <b>mil</b> males al que obrare mal.	equivalencia

En todas las culturas, hay ciertos números que disponen de sentidos connotativos, por ejemplo, el número 13 se considera un número nefasto en el mundo cristiano mientras que en la cultura china es el número 4 el que trae mala suerte porque su pronunciación es parecida a 死 *si*, que significa “muerte”. En el caso del ejemplo, 百 *bai* (cien) en la cultura china se utiliza a menudo como símbolo de masividad, igual a 千 *qian* (mil); en cambio, en el castellano, suelen utilizar “mil” para expresar el mismo significado.

Ejemplo 29 (Capítulo 15 De las relaciones entre marido y mujer, padre e hijos, y de los hermanos entre sí)

Tabla 83. Las traducciones de 九族 *jiu zu* (los nueve ramos de parentesco)

TO	<p>《颜氏家训》曰：“夫有人民而后有夫妇，有夫妇而后有父子，有父子而后有兄弟。一家之亲，此三者而已矣。自兹以往，至于九族，皆本于三亲焉。” Yan Shi Jia Xun yue: “fu you ren min er hou you fu fu, you fu fu er hou you fu zi, you fu zi er hou you xiong di. Yi jia zhi qin, ci san zhe er yi yi. Zi zi yi wang, zhi yu <b>jiu zu</b>, jie ben yu san qin yan.” (El libro titulado “Doctrinas del clan de los Yan” dice: primero apareció el ser humano, luego aparecieron matrimonios, luego los padres e hijos, y después los hermanos. Estas son las tres relaciones de parentesco dentro de un clan familiar. Partiendo de estas tres relaciones, se derivan <b>los nueve ramos de parentesco</b>, que se basan en las tres relaciones).</p>	técnica
TM1	<p>Gansi Kehun dice: primero es el hombre soltero y después tiene mujer; después marido y mujer, hay padres e hijos; y luego hay hermanos mayores y menores; y aquí se acaba el parentesco de una casa. Y <b>todos los nueve linajes</b>, han nacido de la raíz de estos tres parentescos; por lo cual la razón común entre todos, es cosa de grande importancia y no debe ser tenida por poco.</p>	traducción literal
TM2	<p>Marido y mujer son los primeros, padres e hijos, los segundos, hermanos los terceros; estos son los parientes más cercanos, y la raíz de <b>todo parentesco</b>.</p>	omisión

九族 *jiu zu* (nueve ramos de parentesco) es un termino particular de la cultura china, que abarca los tatarabuelos, bisabuelos, abuelos, padres, la persona misma, hijos, nietos, bisnietos y tataranietos. En la antigüedad, este término estaba estrechamente vinculado con el sistema judicial, dado que la pena capital se llamaba 诛九族 *zhu jiu zu*, que significa “ejecutar todos los nueve ramos de parentesco del delincuente”.

**Ejemplo 30 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener en las cosas)**

Tabla 84. Las traducciones de 千山 *qian shan* (mil montes)

<b>TO</b>	对面与语，心隔千山。Dui mian yu yu, xin ge <b>qian shan</b> . (Hablan cara a cara, pero entre los corazones distan <b>mil montes</b> ).	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	Estará en tu presencia tratando contigo, y entre tu y su corazón se encontrarán <b>mil montes</b> delante.	traducción literal
<b>TM2</b>	Mira uno el rostro y oye sus palabras, y el corazón está a <b>mil leguas</b> de allí.	adaptación

Aquí 千山 *qian shan* (mil montes) expresa el sentido metafórico de “muchas distancias y obstáculos”.

En ambas versiones se tradujo literalmente 千 *qian* (mil) porque en español también se usa este número para poner énfasis cuando se trata de una gran cantidad. En cuanto a 山 *shan* (monte), en la TM1 se tradujo literalmente, mientras que en la TM2 fue sustituido por “legua”. Sostengo que esta adaptación fue realizada también porque en la literatura española cobran especial importancia los caminos o las andanzas (como la de Don Quijote), y la expresión de “mil leguas” podría despertar mayor resonancia entre los lectores españoles.

**Ejemplo 31 (Capítulo V De la rectitud que cada uno ha de guardar)**

Tabla 85. Las traducciones de 兰蕙 *lan hui* (orquídea)

<b>TO</b>	闻人之恶，如负芒刺。闻人之善，如佩兰蕙。Wen ren zhi e, ru fu mang ci. Wen ren zhi shan, ru pei <b>lan hui</b> . (Al oír maldades de otros, siéntete como si tuvieras espinas clavadas en la espalda. Al oír bondades de otros siéntete como si llevaras <b>orquídeas</b> ).	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	Oír el mal ajeno es como llevar auestas espinas que se clavan, y oír el bien ajeno es como traer consigo la belleza de <b>flores recién abiertas</b> .	descripción
<b>TM2</b>	Oír murmurar, es como cargar espinas sobre los hombros. Oír hablar bien, es lo mismo que cargar <b>rosas y lirios</b> .	adaptación

兰蕙 *Lan Hui* hace referencia a algunas variedades de orquídea cultivadas solamente en China. En la cultura china, la orquídea es símbolo de integridad moral por su blancura y fragancia. La moraleja que transmite la frase de TO es que se debe sentir vergüenza al oír hablar mal de otros, y estar contento al oír hablar alabanzas de otros.

**Ejemplo 32 (Capítulo X De la doctrina que se debe dar a la familia)**

Tabla 86. Las traducciones de 龙 *long* (dragón)

TO	瘦地开花晚，贫穷发福迟。莫道蛇无角，成龙也未知。 <i>Shou di kai hua wan, pin qiong fa fu chi. Mo daos he wu jiao, chen long ye wei zhi.</i> (En la tierra estéril las flores se abren con dilación, los pobres se enriquecen con tardanza. No digas que las serpientes no tienen cuernos, no se sabe si un día se convierten en dragones o no).	técnica
TM1	Las tierras flacas de noche dan las flores, y a los hombres pobres tarde les vienen los bienes. No digas que no se han visto culebras con cuernos y que no se sabe si hay <i>lion</i> en la mar.	préstamo
TM2	En la tierra estéril las flores se abren con dilación, los pobres se enriquecen con tardanza. No digas que las serpientes no tienen cuernos, no se sabe si un día se convierten en <b>dragones</b> o no.	traducción literal

En este ejemplo, 龙 *long* (dragón) hace referencia al dragón chino, que es un animal mitológico y legendario y de las culturas asiáticas. A diferente de la figura diabólica del dragón en Occidente, el dragón chino es el tótem de la nación china y la encarnación del Cielo todopoderoso que controla la lluvia y el agua.

Ejemplo 33 (Capítulo IX De cómo se debe estudiar con mucha diligencia, no tratando de otra cosa)

Tabla 87. Las traducciones de 玉 *yu* (jade)

<b>TO</b>	玉不琢，不成器；人不学，不成器。 <i>Yu bu zhuo, bu cheng qi; ren bu xue, bu cheng qi.</i> (El jade que no se labre no servirá para el uso ornamental; el hombre que no estudia no tendrá éxito.)	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	De <b>la piedra preciosa</b> sin labrar no se puede hacer joya alguna; así el hombre que no estudia no sabe lo que es la razón.	descripción
<b>TM2</b>	Si no se labra <b>la piedra preciosa</b> , no se puede fabricar una valiosa joya; si el hombre no estudia, aunque tenga buen ingenio, no llegará a ser docto.	descripción
<b>TM3</b>	<b>El jade</b> que no se labre no servirá para el uso ornamental; el hombre que no estudia no tendrá éxito.	traducción literal

玉 *yu* (jade) es un tipo de piedra ornamental muy apreciada en China. De acuerdo con la cultura china, el jade es símbolo de integridad personal por su blancura y pureza. Sin embargo, el jade normalmente se encuentra en medio de rocas ordinarias, por lo tanto, es necesario labrar la roca para tener una pieza de jade que sirva para elaborar joyas refinadas.



### Ejemplo 34 (Capítulo XVII De cómo se debe guardar la verdad

Tabla 88. Las traducciones de 驷马难追 *si ma nan zhui* (incluso con un carruaje de cuatro caballos difícilmente se puede recuperar )

<b>TO</b>	一言既出，驷马难追。 <i>Yi yan ji chu, si ma nan zhui.</i> (Las palabras dichas, <b>incluso con un carruaje de cuatro caballos difícilmente se pueden recuperar.</b> )	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	La palabra, después de salida de la boca, es como <b>cuatro caballos</b> que difícilmente regresen.	traducción literal
<b>TM2</b>	<b>En saliendo la palabra de la boca, en todo caso se debe cumplir.</b>	explicitación + omisión
<b>TM3</b>	Las palabras dichas, incluso con <b>un carruaje de cuatro caballos difícilmente se pueden recuperar.</b>	amplificación

Este ejemplo trae a colación un refrán chino. 驷马 *si ma* significa “carruaje de cuatro caballos”. En la China antigua, solo los nobles tenían derecho a usar un carruaje de cuatro caballos, por tanto, el carruaje de cuatro caballos era símbolo de nobleza, de prestigio y de virtud.

### Ejemplo 35 (Capítulo XIX De los amigos que se han de tener)

Tabla 89. Las traducciones de 鲍鱼之肆 *bao yu zhi si* (mercado de pescado seco)

TO	子曰：“与善人居，如入芝兰之室，久而不闻其香，即与之化矣。与不善人居，如入 <b>鲍鱼之肆</b> ，久而不闻其臭，亦与之化矣。Zi yue: “ <i>yu shan ren ju, ru ru zhi lan zhi shi, jiu er bu wen qi xiang, ji yu zhi hua yi. Yu bu shan ren ju, ru ru <b>bao yu zhi si</b>, jiu er bu wen qi chou.</i> ” (Confucio dice: vivir con gente buena, es como entrar en una casa de vainilla, poco a poco se deja de oler su fragancia porque se ha mezclado con la fragancia; vivir con gente mala, es como entrar en <b>un mercado de pescado seco</b> , poco a poco se deja de oler su peste porque se ha mezclado con la peste).	técnica
TM1	Conchu dice: vivir con los buenos es como quien entra en una sala con rosas, y no se necesita que pase demasiado tiempo para sentir el perfume, que él mismo posee; vivir con los malos es como ingresar en una <b>pescadería</b> , en poco tiempo se sentirá el hedor que él mismo posee.	omisión
TM2	El Maestro: vivir con gente virtuosa es como vivir entre rosas y flores, aunque no se perciba el perfume, poco a poco este va calando hasta los huesos; vivir con gente mala es como vivir en <b>un almacén de sardinas y pescado</b> , que si está allí algún tiempo, la pestilencia, aunque no se perciba, está en uno mismo.	equivalencia

Esta frase dicha de Confucio revela la importancia de tener amigos virtuosos. En China existe la costumbre de consumir el pescado seco, 鲍鱼之肆 *bao yu zhi si* en este caso significa “mercado de pescados secos”.

En la gastronomía española el pescado rara vez se come seco, por consiguiente, en ninguna de las dos traducciones se empleó el procedimiento literal.

#### Las estructuras de frase

Primero se analizará la estructura que incluye dos aspectos: la antítesis y el paralelismo.

#### La antítesis

La redacción de los letrados chinos de la antigüedad se caracterizaba por el uso de la antítesis.

### Ejemplo 36 (Capítulo II De la razón del Cielo)

Tabla 90. Las traducciones de 顺天者昌，逆天者亡 *Shun tian zhe chang, nitian zhe wang* (el que sigue la voluntad del cielo sobrevivirá, el que va contra la voluntad del cielo morirá)

TO	孟子曰：“顺天者昌，逆天者亡。” Meng Zi Yue: “ <i>Shun tian zhe chang, ni tian zhe wang.</i> ” (Mencio dice: “el que sigue la voluntad del cielo sobrevivirá, el que va contra la voluntad del cielo morirá”).	técnica
TM1	Venchu dice: <b>quien obedeciere al Cielo permanecerá, y el que lo desobedeciere, morirá.</b>	traducción literal
TM2	<b>Los que siguen el dictamen de la razón, y obran conforme a ella se conservarán y perpetuarán; pero perecerán los que obraren contra ella.</b>	compensación

Esta es una famosa frase que quiere decir que el ser humano siempre debería actuar conforme a la voluntad del Cielo, es decir, según la razón y el juicio.

La traducción de TM1 utiliza la técnica de traducción literal, siguiendo fielmente el orden de palabras original del TO; en la traducción de TM2 se añaden las frases “y obran conforme a ella”, y “perecerán los que obraren contra ella”. Se ha invertido pues el orden del sujeto y del verbo.

### Ejemplo 37 (Capítulo VII El dictamen de la razón)

Tabla 91. Las traducciones de 贫而无怨难，富而无骄易 *pin er wu yuan nan, fu er wu jiao yi* (ser pobre y no quejarse es difícil, ser rico y no ser soberbio es fácil)

TO	子曰：“贫而无怨难，富而无骄易。” Zi yue: “ <i>pin er wu yuan nan, fu er wu jiao yi.</i> ” (Confucio dice: “ser pobre y no quejarse es difícil, ser rico y no ser soberbio es fácil”).	técnica
TM1	Conchu dice: <b>no tener rencores para el pobre es difícil, y ser soberbio para el rico es fácil.</b>	traducción literal
TM2	Otro: “ <b>más fácil es hallar rico humilde, que pobre paciente</b> ” (Fernández de Navarrete, 1667: 215)	modulación
TM3	Confucio dice: “ <b>ser pobre y no quejarse es difícil, ser rico y no ser soberbio es fácil</b> ”.	traducción literal

Esta frase quiere decir que para una persona que está en apuros económicos, es más difícil mantener una mente serena que para las personas que disponen de mucho dinero. La traducción de TM2 cambia la estructura de la antítesis al modo comparativo, que consiste en expresar el mismo contenido desde una perspectiva diferente; la TM3 utiliza la técnica de traducción literal.

### Ejemplo 38 (Capítulo II De la razón del Cielo)

Tabla 92. Las traducciones de 而寻己之善... 而寻己之恶... e *xun ji zhi shan... er xun ji zhi e...* (busca lo bueno en ti mismo... busca lo malo en ti mismo...)

TO	《性理书》云：“见人之善，而寻己之善；见人之恶，而寻己之恶。如此方是有益。”《Xing li shu》yun: “jian ren zhi shan, <b>er xun ji zhi shan</b> ; jian ren zhi e, <b>er xun ji zhi e</b> . Ru ci fang shi you yi.” (El libro titulado Razón y carácter dice: “al ver lo bueno en otras personas, <b>busca lo bueno en ti mismo</b> ; al ver lo malo en otras personas, <b>busca lo malo en ti mismo</b> . Así es provechoso”).	técnica
TM1	Senlisu dice: cuando vieres la virtud en los demás, <b>busca en ti mismo si tienes aquella virtud</b> , y viendo el vicio ajeno, y <b>busca en ti mismo si hallas tal vicio</b> y de esta manera sacarás provecho.	traducción literal
TM2	La filosofía china: viendo en tu prójimo algo bueno, <b>considera si esto se halla en tu corazón</b> ; y si vieres algún defecto en el vecino, <b>escudriña tu interior</b> ; de esta manera, obtendrás provecho	equivalencia

Esta frase quiere decir que una persona siempre debería someterse a la auto-reflexión, tanto para las buenas como para las malas situaciones, con el fin de perfeccionar su moral y carácter. En cuanto a la estructura, lo particular de esta frase es que el carácter 善 *shan* (bondad) y el de 恶 *e* (maldad) se repiten dos veces.

TM1 utiliza la técnica de traducción literal; la TM2 no traduce literalmente 善 *shan* (bondad) y 恶 *e* (maldad), sino que re-expresa el mismo contenido con otras palabras procurando una equivalencia dinámica.

### Ejemplo 39 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener en las cosas)

Tabla 93. Las traducciones de 家贫家富 *Jia pin jia fu* (La pobreza de la familia o la riqueza de la familia)

TO	家贫家富总由天。 <i>Jia pin jia fuzong you tian.</i> (La pobreza de la familia o la riqueza de la familia está determinada por el cielo.)	técnica
TM1	Algunos son para mucho y otros son para poco.	equivalencia
TM3	La pobreza o la riqueza de una familia está determinada por el Cielo.	traducción literal

En la TM1 se traduce utilizando una expresión más coloquial y más familiar para los lectores españoles de la época. En la TM1 se emplea la técnica de la traducción literal.

#### El paralelismo

Como ya se ha adelantado en el análisis textual, el paralelismo es otra estructura de frase que se utilizó habitualmente en los textos chinos de la antigüedad.

Ejemplo 40 (Capítulo XII de la doctrina que se debe de enseñar)

Tabla 94. Las traducciones de 立身有义... li shen you yi... (para ser hombre hay diferentes morales... )

TO	子曰：“立身有义，而孝为本。丧礼有礼，而哀为本。战阵有列，而勇为本。治政有理，而农为本。” Zi yue: “li shen you yi, er xiao wei ben. Sang ji you li, er ai wei ben. Zhan zhen you lie, er yong wei ben. Zhi zheng you li, er nong wei ben. Ju guo you dao, er si wei ben. Shen cai you shi, er li wei ben.” (Confucio dice: para ser hombre hay diferentes morales, y la piedad filial es el fundamento; para funerales y ritos hay diferentes etiquetas, y la condolencia es el fundamento; para el combate hay diferentes formaciones tácticas, y el coraje es el fundamento; para la gobernanza hay diferentes razones, y la agricultura es el fundamento).	técnica
TM1	Conchu dice: la raíz que hace a los hombres ser hombres es la obediencia filial. El dolor y la tristeza son la causa de los lutos de los muertos. La fortaleza es la causa del ánimo en las batallas. Los labradores son el principio del buen gobierno y de la justicia.	equivalencia
TM2	El maestro: para ser hombre hay reglas y doctrinas, pero el ser obediente a sus padres es lo más importante y necesario. Las exequias y los entierros tienen sus ritos y ceremonias, pero el valor y ánimo de los soldados es lo fundamental. Gobernar un reino tiene sus leyes, pero ampararse en los labradores y cuidar de ellos es lo primordial.	Traducción literal.

En la TM1 se cambia la estructura respecto al TO; además se utilizan palabras como “raíz”, “causa” y “principio” sustituyendo “fundamento”. En la TM2 se utiliza la técnica de traducción literal, pero omite algunos elementos.

**Ejemplo 41 (Capítulo V De la rectitud que cada uno ha de guardar)**

Tabla 95. Las traducciones de *迁善当如风之速，改过当如雷之烈* *qian shan dang ru feng zhi su, gai guo dang ru lei zhi lie* (al reformarse se debe ser tan rápido como el viento, al corregir los errores se debe ser tan impetuoso como el trueno)

TO	《近思录》云：“迁善当如风之速，改过当如雷之烈。” <i>Jin Si Lu yun</i> : “ <i>qian shan dang ru feng zhi su, gai guo dang ru lei zhi lie</i> .” (Nota de reflexiones recientes dice: al reformarse se debe ser tan rápido como el viento, al corregir los errores se debe ser tan impetuoso como el trueno).	técnica
TM1	El libro <i>Rinsu</i> dice: con la presteza que corre el viento conviene que los hombres enmienden su vida, dejando el mal y tomando el bien; con la presteza del relámpago se deben arrepentir los hombres de sus pecados.	transposición
TM2	Otro. Mudarse a la virtud, no sufre dilación ni tardanza, ha de hacerse con la presteza que corre el viento; enmendar las culpas, debe hacerle tan apresuradamente como el rayo.	compensación
TM3	El libro titulado <i>Jin Si Lu</i> dice: el reformarse debe ser tan veloz como el viento, el corregir los errores debe ser tan impetuoso como el trueno.	traducción literal

El ejemplo mencionado posee dos comparaciones. Primero la rapidez de *迁善 qian shan* (reformarse) se compara con la rapidez del viento, luego se compara la rapidez de *改过 gai guo* (corregir los errores) con la del trueno. Dado que en ambas comparaciones ni el viento ni el trueno tienen significado especial en la cultura china, debemos analizar los puntos de vista estructural y sintáctico. En este caso, el sintagma *当如 dang ru* (debe ser), repetido dos veces, conecta el tenor y el vector en ambas metáforas, por ello las dos frases comparten una misma estructura.

En la TM1 el traductor lleva a cabo un cambio gramatical mediante el uso de una oración subordinada sustantiva, produciendo una transposición. En la TM2, con el fin de que la traducción sea más comprensible, el traductor recurre a la compensación añadiendo “no sufre dilación ni tardanza”, es decir, se añade un elemento de información o un efecto estilístico que no se ha podido reflejar en el texto original (Hurtado Albir, 2001: 270). La TM3 opta por la traducción literal.

**Ejemplo 42 (Capítulo XIX De los amigos que se han de tener)**

Tabla 96. Las traducciones de 路遥知马力，日久见人心 Lu yao zhi ma li, ri jiu jian renxin (Solo por un largo viaje se puede saber la fuerza de un caballo, solo por una larga convivencia se puede conocer el corazón de una persona)

TO	<i>路遥知马力，日久见人心。 Lu yao zhi ma li, ri jiu jian ren xin.</i> (Solo por un largo viaje se puede saber la fuerza de un caballo, solo por una larga convivencia se puede conocer el corazón de una persona).	técnica
TM1	En el largo camino se conoce la fuerza del caballo, y en los largos negocios se conocen los corazones de los hombres.	traducción literal
TM2	El camino largo descubre las fuerzas del caballo; la amistad antigua manifiesta el corazón del hombre.	transposición
TM3	Solo mediante un largo viaje se puede saber la fuerza de un caballo, solo por una larga convivencia se puede conocer el corazón de una persona.	traducción literal

En el ejemplo el autor ha recurrido a una analogía para hacer hincapié en la importancia de la convivencia para conocer la auténtica personalidad.

En la TM1 y TM3 se traduce literalmente, respetando la original estructura de paralelismo; la TM2 también ha seguido la estructura de paralelismo, pero ha hecho un cambio gramatical que transforma el modo impersonal en una nueva estructura donde “el camino largo” y “la amistad antigua” son sujetos.



### Ejemplo 43 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener en las cosas)

Tabla 97. Las traducciones de 水至清则无鱼，人至察则无徒。 *Shui zhi qing ze wu yu, ren zhi cha ze wu tu.* (Si el agua es demasiado limpia no podrá criar peces, si la persona es demasiado escudriñadora no tendrá amigos).

TO	水至清则无鱼，人至察则无徒。 <i>Shui zhi qing ze wu yu, ren zhi cha ze wu tu.</i> (Si el agua es demasiado limpia no podrá criar peces, si la persona es demasiado escudriñadora no tendrá amigos).	técnica
TM1	Cuando el agua está muy clara no se crían peces; cuando el hombre mira bien lo que hace no yerra <sup>110</sup> .	traducción literal
TM2	El agua muy clara carece de peces. Si el hombre es muy escudriñador y cree conocer todo, carecerá de amigos.	equivalencia
TM3	Si el agua es demasiado limpia no podrá criar peces, si la persona es demasiado escudriñadora no tendrá amigos.	traducción literal

Este ejemplo es igual al anterior. El autor utiliza la analogía para explicar la moraleja. Si una persona es demasiado escudriñadora, y no tolera las imperfecciones de otros, difícilmente tendrá amigos.

La TM2 ha abandonado la original estructura de paralelismo sustituyéndola con una expresión que tiene el mismo efecto, en la TM3 se traduce literalmente siguiendo fielmente la estructura original.

#### Los elementos no verbales

El único elemento no verbal que entra en nuestro análisis es el uso de las ilustraciones gráficas

#### La ilustración gráfica

Dado que la ilustración gráfica solamente tiene presencia en la versión de Zhao Zhenjiang, que es una revisión de la versión de Cobo, el análisis aquí no será de carácter comparativo, sino descriptivo. Como los segmentos del TO a veces son muy cortos, las pinturas no se corresponden a los segmentos, sino a los capítulos.

<sup>110</sup>. Aquí se trata de un error del traductor. 无徒 *wu tu* no significa “no errar”, sino “no tener compañeros”.

El tipo de ilustración gráfica incluida en la revisión de Zhao es la pintura *shan shui*, que significa literalmente “pintura de montañas y aguas”. Cuando los pintores realizan este tipo de pinturas, no intentan reproducir una imagen real de la naturaleza, sino el pensamiento implícito en el paisaje.

#### Ejemplo 44 (Capítulo I Siempre se han de recolectar las virtudes)

Figura 19. Una de las pinturas que acompañan el texto del capítulo I en la versión de ZHAO Zhenjiang



En la presente pintura una persona vestida de blanco pesca sola en medio de un paisaje pintoresco, lo cual refleja un estilo de vida plácido, sin las molestias y los alborotos de la vida. Esto es justamente a lo que aspiraban los letrados chinos en la antigüedad. Este estilo estético es muy distinto al de las pinturas occidentales, por lo tanto, esta pintura para los lectores españoles refiere a una traducción proveniente de Asia.

Ejemplo 45 (Capítulo VIII De cómo se debe estudiar con mucha diligencia, no tratando de otra cosa)

Figura 20. Una pintura de bambú que acompaña el texto del capítulo I en la versión de ZHAO Zhenjiang



Figura 21. Una de las pinturas de pino que acompaña el texto del capítulo I en la versión de ZHAO Zhenjiang



En las dos pinturas se dibujan dos figuras con gran connotación cultural. El bambú, por su interior vacío, es el símbolo de humildad y modestia; el pino, por ser una de las pocas plantas que pueden mantener el verdor en invierno, es el símbolo de la perseverancia y la firme voluntad. En este capítulo IX el pensamiento que intentan transmitir esas dos pinturas refiere a la necesidad de tener una actitud humilde y una persistente voluntad.

#### **Las características suprasegmentales**

Con respecto a las características suprasegmentales se analizan las diferentes técnicas utilizadas para resolver los problemas de traducción en cuanto a la entonación y la métrica.

## La entonación

Como la función más importante que desempeña el TO es la función educativa, la entonación es una herramienta eficaz para poner énfasis en algunos argumentos.

### Ejemplo 46 (Capítulo II De la razón del Cielo)

La última frase de este segmento presenta una interrogación retórica, que sirve para reforzar el tono y hacer reflexionar al lector.

Figura 22. Las traducciones de 心其可欺乎? *Xin qi ke qi hu?* (¿El corazón se puede engañar?)

TO	《忠孝略》曰：“欺人必自欺其心，欺其心必自欺其天。心其可欺乎？” 《Zhong Xiao Lue》yue: “qi ren bi zi qi qi xin, qi qi xin bi zi qi ti tian. <b>Xin qi ke qi hu?</b> ” (“La Semblanza de personas leales y obedientes” dice: “antes de engañar a otros uno tiene que engañar a su propio corazón, antes de engañar a su propio corazón tiene que engañar a su Cielo. <b>¿El corazón se puede engañar?</b> ”).	técnica
TM1	Jion Haulio dice: quien ofende a los hombres necesariamente se ofende a sí mismo y a su corazón; quien ofende a su corazón, ofende al Cielo. <b>Es injusto ofender su propio corazón.</b>	modulación
TM2	Un gran autor dice: el que engaña y daña a su próximo, engaña y daña a su corazón; y quien engaña y daña a su corazón, engaña y daña al cielo. <b>¿El corazón puede ser engañado?</b>	traducción literal

En la TM1 el traductor transformó la interrogación en una oración negativa. Se trata de un cambio en la perspectiva del enfoque, en la TM2, se traduce la interrogación retórica de modo literal.

**Ejemplo 47 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener en por las cosas)**

Figura 23. Las traducciones de 已矣乎 Yi yi hu

<b>TO</b>	子曰：“已矣乎！吾未见好德如好色者也。”Zi Yue: “ <b>¡yi yi hu!</b> Wu wei jian hao de ru hao se zhe ye.” (Confucio dice: “ <b>¡Yi yu xi!</b> no he visto a nadie que ame las virtudes más que a las mujeres.”)	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	Conchu dijo: <b>la conclusión es que yo no he visto quien ame la virtud como se aman a las mujeres.</b>	omisión
<b>TM3</b>	Confucio dice: “ <b>¡olvídalo!</b> no he visto a nadie que ame las virtudes más que a las mujeres”.	equivalencia

Como hemos señalado en el primer capítulo, 已矣乎 Yi yi hu es una oración exclamativa utilizada frecuentemente en las obras clásicas de la China antigua, sobre todo en las *Analectas de Confucio*. La exclamación que transmite esta expresión es más o menos igual a “¡basta!” u “olvídalo” en español.

**Ejemplo 48 (Capítulo IX De cómo se debe estudiar con mucha diligencia, no tratando de otra cosa)**

Figura 24. Las traducciones de 焉可谓贤? yan ke wei xian? (¿cómo puede llamarse persona virtuosa?)

<b>TO</b>	不登峻岭，不知天高。不履深渊，岂知地厚？人不游于圣道，焉可谓贤？ Bu deng jun lin, bu zhi tian gao. Bu fu shen yuan, qi zhi di hou? ren bu you yu shen dao, <b>yan ke wei xian?</b> (Si no suben a la montaña alta, no sabrán cuán alto es el cielo. Si no están en el borde del abismo ¿Cómo pueden saber la profundidad de la tierra? Si la persona no estudia las doctrinas, <b>¿cómo puede llamarse persona virtuosa?</b> )	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	Quien no ha subido a las cumbres de las sierras no sabrá la altura del cielo, y quien no ha descendido a las profundidades del mar no sabrá las dimensiones de la tierra, y quien no ha entrado en la escuela de Conchu, <b>¿cómo puede llamarse sabio?</b>	traducción literal
<b>TM2</b>	Quien no llega a las profundidades, no conoce las dimensiones de la tierra; así como aquel que no investiga la doctrina de los santos, <b>no llegará a ser docto, ni a descubrir los misterios de la sabiduría.</b>	modulación

El ejemplo está compuesto por tres frases, las últimas son interrogaciones retóricas que, en este contexto, pueden reforzar el tono afirmativo.

En la TM1 se traduce literalmente manteniendo la interrogación retórica; en la TM2 el traductor sustituyó la interrogación retórica con una frase negativa, lo que consiste en un cambio de perspectiva.

### La métrica

Como se ha indicado, el lenguaje de *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) se caracteriza por su gran belleza poética, por lo tanto, es menester analizar las técnicas de traducción con respecto a la métrica.

### Ejemplo 49 (Capítulo XIX De las palabras)

Figura 25. Las traducciones de dos caracteres con la misma rima

<b>TO</b>	<i>刀疮易好，恶语难消。 Dao chuang yi hao, e y unan xiao.</i> (La herida de un cuchillazo es fácil de <b>curar</b> , la consecuencia de las malas palabras es difícil de <b>eliminar</b> .)	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	La herida del cuchillo fácilmente <b>se sana</b> . La mala palabra nunca <b>se olvida</b> .	equivalencia
<b>TM2</b>	La herida de lanza y de cuchillo son fáciles de <b>curar</b> ; pero una mala palabra es muy complicada de <b>digerir</b> .	omisión
<b>TM3</b>	La herida de un cuchillazo es fácil de <b>curar</b> , la consecuencia de las malas palabras es difícil de <b>borrar</b> .	equivalencia

En este ejemplo, las dos frases tienen las mismas medidas poéticas y terminan con la misma rima para tener una belleza métrica.

En la TM1 y TM3 se utilizan palabras para que las dos frases terminen con una misma rima, con el fin de que las traducciones presenten el mismo efecto métrico que tiene el TO; en la TM2 el traductor omitió la rima.

**Ejemplo 50 (Capítulo XI De la consideración que los hombres deben tener con las cosas)**

Figura 26. Las traducciones de dos caracteres con la misma rima

<b>TO</b>	人不可貌相，海水不可斗量。Ren bu ke mao xiang, hai shui bu ke dou liang. (Al hombre no le pueden juzgar por su figura, al mar no lo pueden medir con un cubo).	<b>técnica</b>
<b>TM1</b>	Ningún hombre posee en el corazón lo contrario que mostrare en el rostro. El agua del mar no hay que medirla.	modulación + omisión
<b>TM2</b>	No conviene medir el agua por celemines, ni guiarse por lo exterior de una persona.	modulación + omisión
<b>TM3</b>	Al hombre no le pueden juzgar por su <b>figura</b> , al mar no lo pueden medir con una <b>barrica</b> .	traducción literal + equivalencia

Al igual que en el ejemplo anterior, las dos frases disponen de una belleza acústica ya que terminan con la misma rima.

En la TM1 y TM2 se observa un cambio de perspectiva a nivel sintáctico; en cuanto al efecto sonoro que tiene el TO, ambas versiones optaron por omitirlo. En la TM3 se substituyó “cubo” por “barrica” para reproducir la belleza métrica del TO.



## 8.2 Análisis de las técnicas de traducción desde la perspectiva estadística

En el presente apartado, se presenta un análisis estadístico de las técnicas de traducción con el fin de averiguar el peso de las técnicas de traducción en las versiones de Cobo y de Fernández de Navarrete. Basándonos en la argumentación del capítulo III, se desarrollarán cinco factores intratextuales. Dado que el factor no verbal no presenta ningún ejemplo en las dos versiones, será omitido, limitando el análisis a los otros cuatro factores restantes. En relación a las técnicas de traducción, se presenta “Tabla 22. Clasificación tricotómica de las técnicas de traducción” para las estrategias de traducción ocultas en las técnicas de traducción.

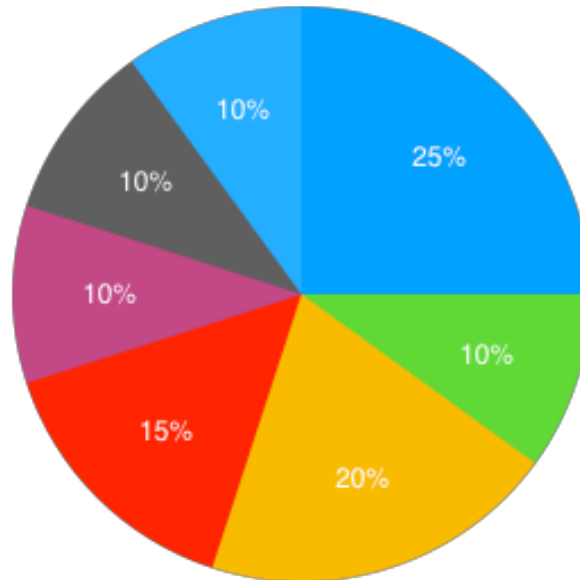
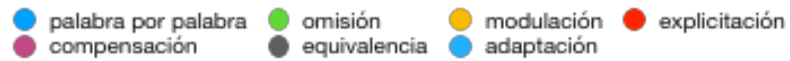
### 8.2.1 El contenido

En cuanto al contenido, de las doce técnicas de traducción, se usan aquí siete: la literal, la omisión, la modulación, la explicitación, la compensación, la equivalencia y la adaptación.

Tabla 98. Las técnicas de traducción utilizadas en el contenido

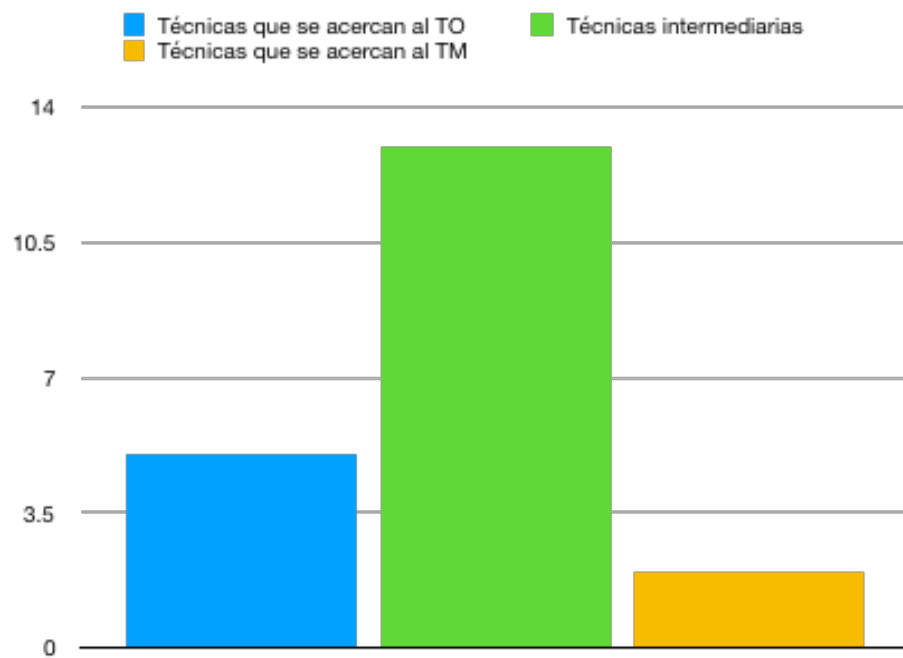
	<b>contenido</b>
traducción literal	5
omisión	2
modulación	4
explicitación	3
compensación	2
equivalencia	2
adaptación	2

Figura 27. Porcentaje de las técnicas de traducción utilizadas en el contenido



En la figura presentada arriba se aprecia que las técnicas de traducción literal y de modulación son las más frecuentes, seguidas por la de explicación, que también es importante. En los ejemplos escogidos no se detectaron técnicas como el préstamo, la amplificación, la transposición y la descripción. A continuación se analizan las técnicas desde tres puntos de vista clasificatorios.

Figura 28. Clasificación de las técnicas de la traducción de contenido según la tricotomía



Mediante estas estadísticas puede observarse que la mayoría de las técnicas son intermedias, pero también se destaca que las técnicas se acercan más al TO que al TM, en otras palabras, existe una leve tendencia de extranjerización.

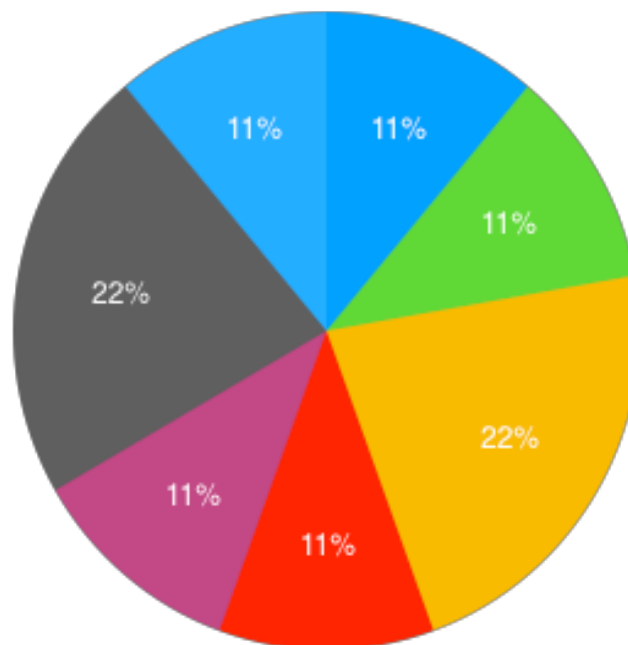
## La filosofía china

Se presentan ahora las técnicas de traducción en relación a la filosofía china.

Tabla 99. Técnicas utilizadas en la traducción de la filosofía china

	la filosofía china
traducción literal	1
omisión	1
modulación	2
explicitación	1
compensación	1
equivalencia	2
adaptación	1

Figura 29. Estadística de las técnicas utilizadas en la traducción de filosofía china



Según estas estadísticas, la equivalencia y la modulación fueron las técnicas más utilizadas en la traducción de filosofía china, seguidas por la traducción literal, la omisión, la explicitación, la

compensación y la adaptación. La utilización de la equivalencia debe ser comprendida desde el punto de vista histórico, dado que en los siglos XVI y XVII, la filosofía china era desconocida en España, pero también coincidía en parte con el pensamiento filosófico occidental. Por ello la equivalencia fue la mejor opción para el entendimiento de los lectores españoles.

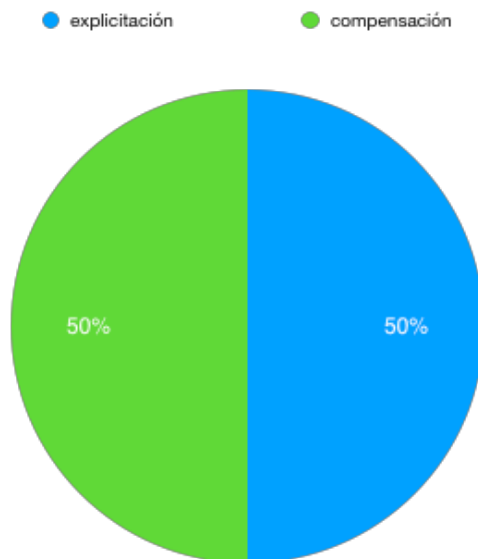
### Las alusiones literarias

En las dos técnicas utilizadas para el único ejemplo de las alusiones literarias escogidas en la traducción, destaca una evidente similitud: tanto la explicitación como la compensación transmiten el mensaje del TO al lector de la lengua meta sin alterar o perjudicar la “adecuación” del texto original. Desde el punto de vista del polisistema, se debe a la posición central de la literatura traducida en el polisistema de la sinología.

Tabla 100. Técnicas utilizadas para la traducción de alusiones literarias

	alusiones literarias
explicitación	1
compensación	1

Figura 30. Estadísticas de las técnicas utilizadas en la traducción de alusiones literarias



## Las metáforas

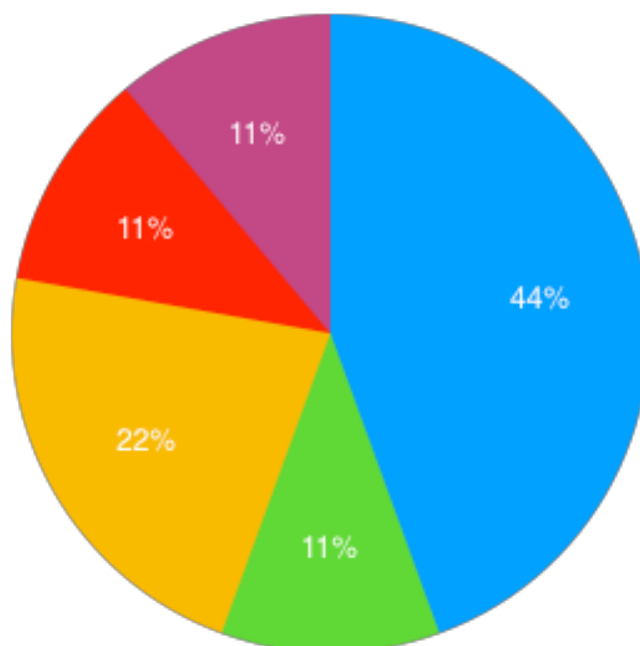
Estas son las técnicas utilizadas para la traducción de metáforas.

Tabla 101. Técnicas utilizadas para la traducción de metáforas

	metáforas
traducción literal	4
omisión	1
modulación	2
explicitación	1
adaptación	1

Figura 31 estadísticas de las técnicas utilizadas en la traducción de metáforas

● palabra por palabra   ● omisión   ● modulación   ● explicitación  
● adaptación



De estas estadísticas se desprende que en la traducción de metáforas la técnica más utilizada fue la de traducción literal, seguida por las de modulación, omisión, explicitación y adaptación. En ocasiones, el sentido denotativo de la metáfora es igual de importante que el sentido connotativo, así

que los traductores se inclinaron por la técnica de traducción literal para conservar la “originalidad” y el exotismo de las metáforas chinas.

### 8.2.2 El léxico

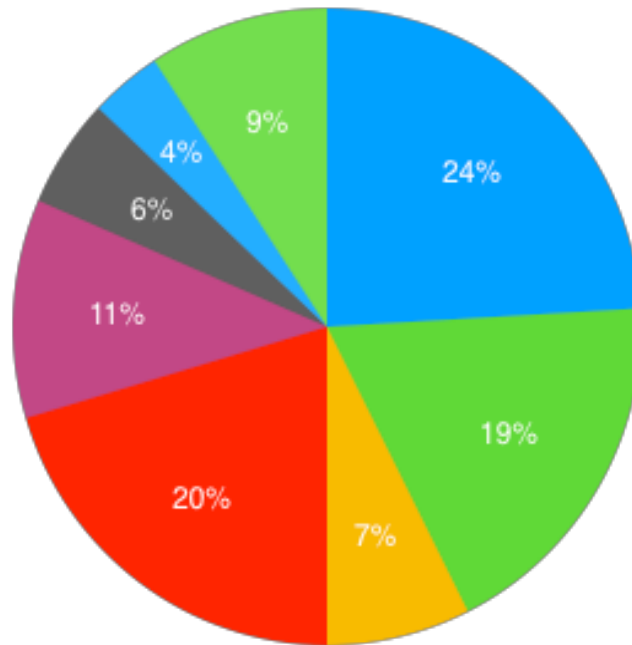
En este ámbito las técnicas que se utilizaron presentan una clara diversificación. La modulación y la transposición se utilizan más en la traducción de unidades lingüísticas más largas que en las meras palabras.

Tabla 102. Técnicas utilizadas para la traducción de léxico

	<b>léxico</b>
traducción literal	13
préstamo	10
amplificación	4
omisión	11
descripción	6
explicitación	3
equivalencia	2
adaptación	5

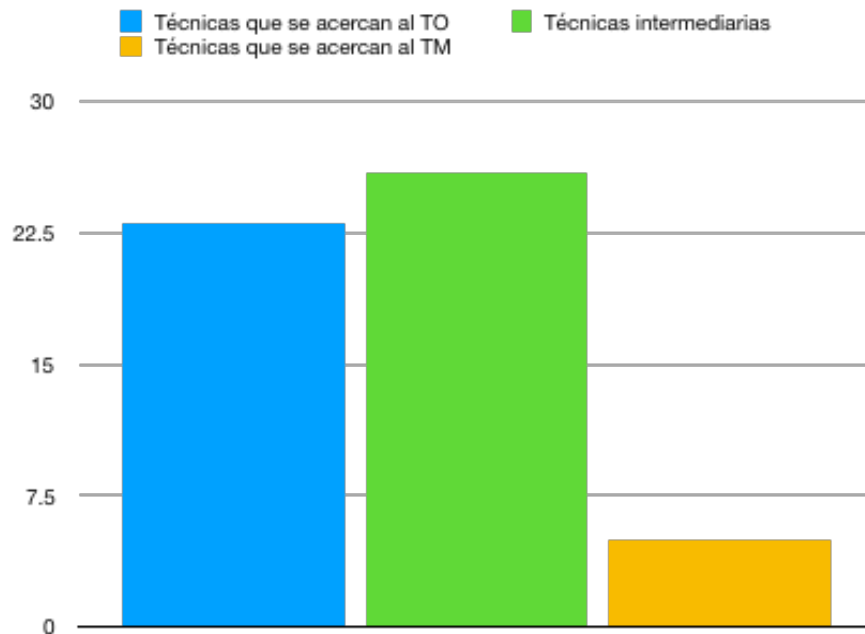
Figura 32. Estadística de las técnicas utilizadas en la traducción del léxico

● palabra por palabra    ● préstamo    ● amplificación    ● omisión  
● descripción    ● explicitación    ● equivalencia    ● adaptación



En este caso, el gráfico muestra que las técnicas más utilizadas para la traducción del léxico fueron: la literal, el préstamo y la omisión, que en total superan el 60%. A continuación, se analizan las técnicas desde tres puntos de vista.

Figura 33. Clasificación de las técnicas de la traducción de léxico según la tricotomía





Mediante la clasificación de las técnicas de la traducción del léxico basadas en tres puntos de vista, se ve una obvia tendencia a la extranjerización. En los siglos XVI y XVII, generalmente las palabras chinas no tenían equivalentes en la lengua española, por ello los traductores se vieron obligados a recurrir a técnicas cercanas al TO, como el préstamo o la traducción literal. Esta inclinación a la extranjerización fue una “adecuación” al original, que tiene relación con la posición central de la literatura traducida en el polisistema. Merece especial mención destacar que la preferencia por la extranjerización en la traducción de las palabras fue superior a la preferencia por la extranjerización para la traducción del contenido. En cierta medida obedece a que, comparado con el léxico específico español, la filosofía china y las metáforas chinas contaban con mayor posibilidad de encontrar un equivalente en la lengua y cultura españolas.

### Los antropónimos

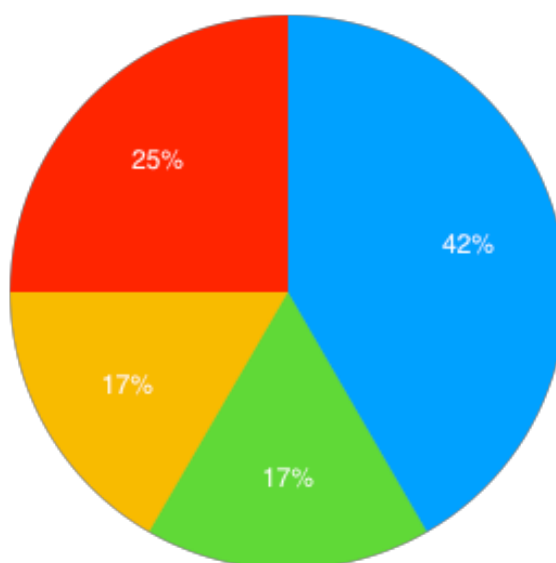
Los antropónimos son los nombres propios de las personas. Se presentan las técnicas para su traducción.

Tabla 103. Técnicas utilizadas para la traducción de antropónimos chinos

	<b>antropónimos</b>
préstamo	5
amplificación	2
omisión	2
descripción	3

Figura 34. Estadística de las técnicas utilizadas en la traducción de antropónimos

● préstamo ● ampliación ● omisión ● descripción



En este caso el préstamo fue la técnica más empleada, seguida por la descripción, la omisión y la ampliación. La omisión de antropónimos, como en *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) se produce en muchas frases de sabios y filósofos chinos, desconocidos por los europeos de los siglos XVI y XVII. La omisión de dichos nombres podría guiar a los lectores españoles a enfocar mejor el contenido de las frases.

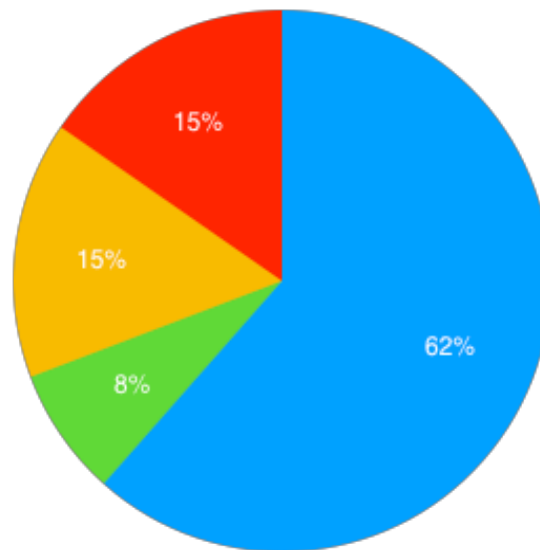
### El 天 *tian* (cielo)

Tabla 104. Técnicas utilizadas en la traducción del término de 天 *tian* (cielo)

	el 天 <i>tian</i> (cielo)
traducción literal	8
omisión	1
explicitación	2
adaptación	2

Figura 35. Estadística de las técnicas utilizadas en la traducción del término de 天 *tian* (cielo)

● palabra por palabra ● omisión ● explicitación ● adaptación



La traducción de la palabra de 天 *tian* (cielo) fue un tema clave en la famosa Disputa de los Ritos de los siglos XVI y XVII. Esta palabra tiene un significado exclusivo en la cultura china que hace referencia al espíritu supremo y creador del universo, similar al estatus de “Dios” en la cultura occidental. No obstante, para los dominicos fue indispensable marcar una distinción entre cielo y Dios para salvaguardar la pureza y ortodoxia de este último concepto. Entonces la traducción literal se convirtió en la técnica más recurrida para esta palabra. Se utilizó, además, la técnica de adaptación, aunque en limitadas ocasiones corriendo el riesgo de ser censurada o provocar desacuerdos, como la Disputa de los Ritos.

### Los títulos de libros

El título de libro es una unidad textual especial que tiene sus propias características. La traducción de los títulos de libros guía las reflexiones para la traducción. Dijo Nord (1990: 153):

Leyendo un título traducido de otra lengua nos preguntamos a veces por qué parece «funcionar» tan bien aunque aparentemente no tiene nada que ver con el título original —o al revés—: por qué el título traducido no «suena», aunque reproduzca fielmente las palabras del título original. ¿Cuáles serán, pues, los criterios que rigen, o deberían regir, la traducción de un título?

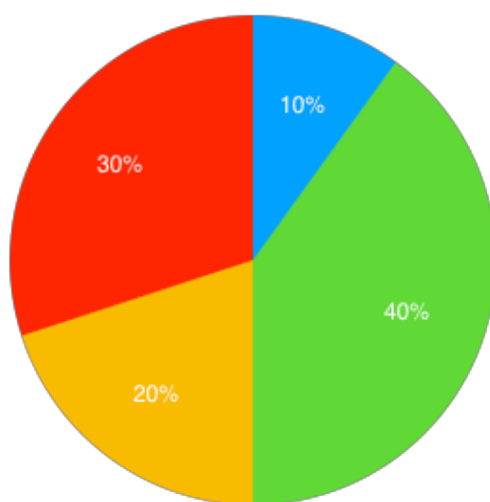
Seguidamente se presentan las técnicas utilizadas para la traducción de los títulos de libros.

Tabla 105. Técnicas utilizadas en la traducción de títulos de libros

	títulos de libro
traducción literal	1
préstamo	4
amplificación	2
omisión	3

Figura 36. Estadística de las técnicas utilizadas en la traducción de títulos de libros

● palabra por palabra ● préstamo ● amplificación ● omisión



Aquí las técnicas de traducción más utilizadas fueron: el préstamo, la omisión, la amplificación y la traducción literal. Igual que en la traducción de antropónimos, la técnica del préstamo fue la que destacó. La omisión sigue siendo una técnica recurrente, como para la traducción de antropónimos, facilita a los lectores españoles la focalización del contenido del texto.

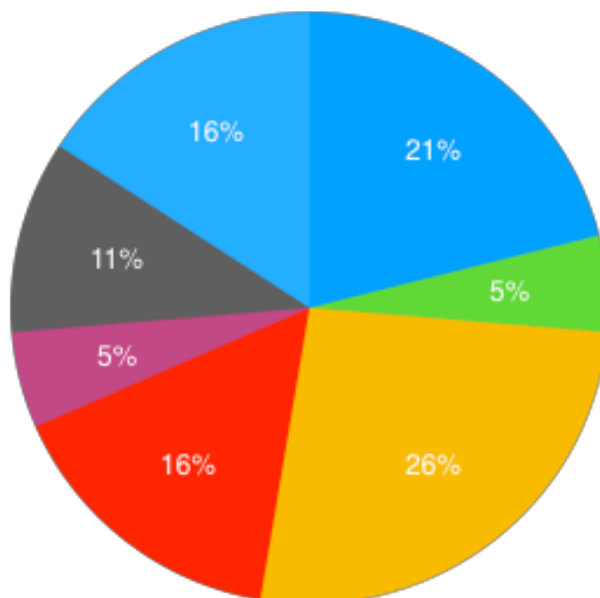
## Las palabras cargadas de connotaciones

Tabla 106. Técnicas utilizadas en la traducción de palabras cargadas de connotaciones

	palabras cargadas de connotaciones
traducción literal	4
préstamo	1
omisión	5
descripción	3
explicitación	1
equivalencia	2
adaptación	3

Figura 37. Estadísticas de las técnicas utilizadas para la traducción de palabras cargadas de connotaciones

● palabra por palabra    ● préstamo    ● omisión    ● descripción  
● explicitación    ● equivalencia    ● adaptación



De acuerdo a la estadística de las técnicas utilizadas para la traducción de palabras cargadas de connotaciones, tienen primacía: la omisión, la traducción literal, la descripción y la adaptación,

seguidas por la equivalencia, el préstamo y la explicitación. Las palabras cargadas de connotaciones suelen tener sentido denotativo y connotativo. Un buen traductor debería transmitir ambos sentidos; el primero porque forma parte de la estética literaria de las palabras; y el segundo se encuentra oculto detrás del primer sentido. Para los lectores de los siglos XVI y XVII, que apenas tenían contactos con la cultura china, fue una tarea compleja su interpretación. De ahí que la omisión fuese una técnica eficaz, facilitando en gran medida la comprensión del TO.

Las técnicas que acercan al TO como la traducción literal o el préstamo difieren de aquellas que se acercan al TM, como la adaptación. Cobo y Fernández de Navarrete, presentan, por ello, grandes diferencias.

### 8.2.3 La estructura de la frase

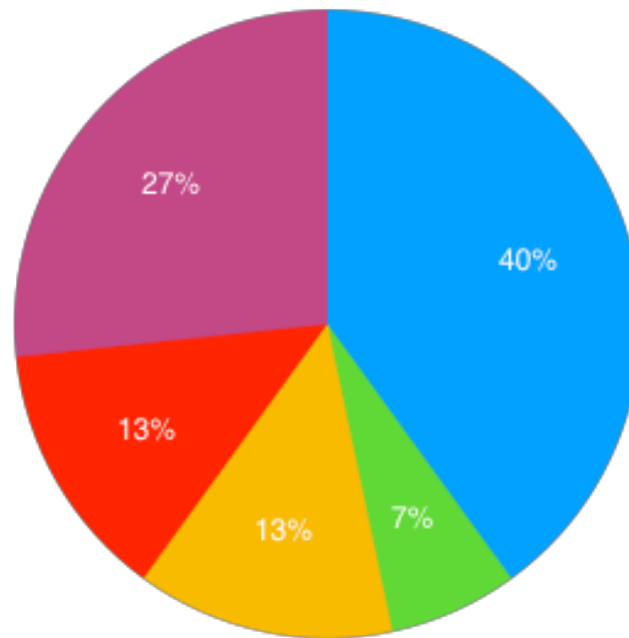
En cuanto a la estructura de la frase, las técnicas que se utilizan son respectivamente la traducción literal, la equivalencia, la transposición, la compensación y la modulación.

Tabla 107. Técnicas utilizadas respecto a la estructura de frase

	<b>estructura de frase</b>
traducción literal	6
modulación	1
transposición	2
compensación	2
equivalencia	4

Figura 38. Estadística de las técnicas utilizadas respecto a la estructura de frase

● palabra por palabra ● modulación ● transposición ● compensación  
● equivalencia



En la estadística arriba presentada es evidente que entre todas las técnicas utilizadas, la de traducción literal ocupa una destacada posición. En el análisis textual *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) se recogen muchos refranes, modismos y proverbios cuyas estructuras están cargadas de belleza retórica y métrica. De ahí que la técnica de traducción literal parece ser la técnica más eficaz para reproducir fielmente el TM.

Cabe señalar que, entre las cinco técnicas que se utilizan, la equivalencia es la que se acerca más al TM, dado que abandona completamente la estructura del TO, es decir, la belleza formal, limitándose a transmitir la idea del TO. Se analizan las técnicas desde dos puntos de vista clasificatorios.

Figura 39. Clasificación de las técnicas respecto a la estructura de la frase según la tricotomía



Basándonos en la clasificación precedente, se observa una inclinación hacia la extranjerización, o un alta “adecuación” desde el punto de vista de la teoría polisistémica. Merece la pena señalar que no aparecen las técnicas cercanas al TM, quizá se debe a que en las principales fuentes de lectura para los lectores religiosos españoles de los siglos XVI y XVII, las Sagradas Escrituras, no se utilizaron las mismas estructuras sintácticas de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), como la antítesis y el paralelismo.

### La antítesis

La antítesis, como señala González Aurelio (2007), hace referencia a una oposición de dos términos contrarios. Es una de las dos estructuras sintácticas más emblemáticas de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”).

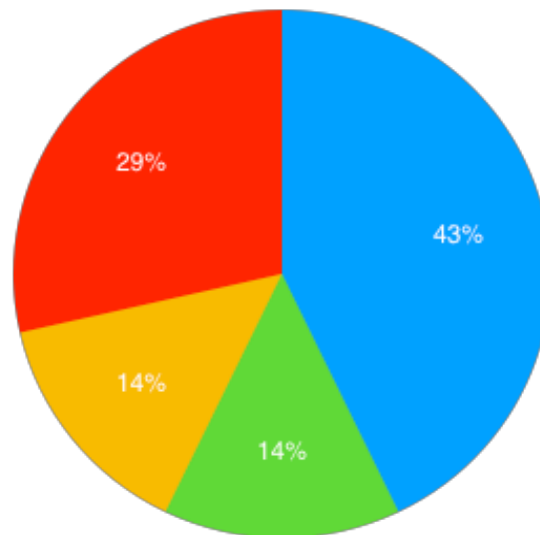


Tabla 108. Técnicas utilizadas en relación a la antítesis

	antítesis
traducción literal	3
modulación	1
compensación	1
equivalencia	2

Figura 40. Estadística de las técnicas utilizadas en relación a la antítesis

● palabra por palabra ● modulación ● compensación ● equivalencia



Aquí la técnica más utilizada es la traducción literal, seguida por la equivalencia, la modulación y la compensación. Existe una evidente inclinación de extranjerización.

### El paralelismo

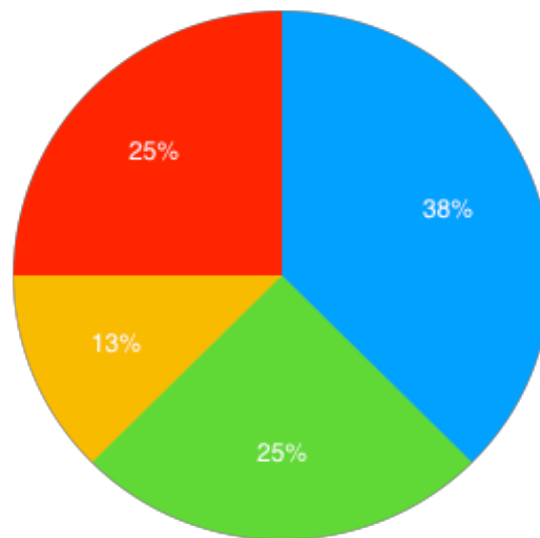
El paralelismo, igual que la antítesis, es una estructura sintáctica muy utilizada en *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), que contribuye a dotar a la obra de un gran valor poético. Esta estructura también es muy frecuente en la literatura española, como señala Domínguez Caparrós (2014: 51), “en toda manifestación poética en verso”.

Tabla 109. Técnicas utilizadas respecto al paralelismo

	paralelismo
traducción literal	3
transposición	2
compensación	1
equivalencia	2

Figura 41. Estadística de las técnicas utilizadas respecto al paralelismo

● palabra por palabra    ● transposición    ● compensación  
● equivalencia



Como se muestra, la técnica de traducción más utilizada respecto al paralelismo es la de traducción literal, seguida por la de transposición, la equivalencia y la compensación. Se presenta una evidente inclinación hacia la extranjerización.

#### 8.2.4 Las características suprasegmentales

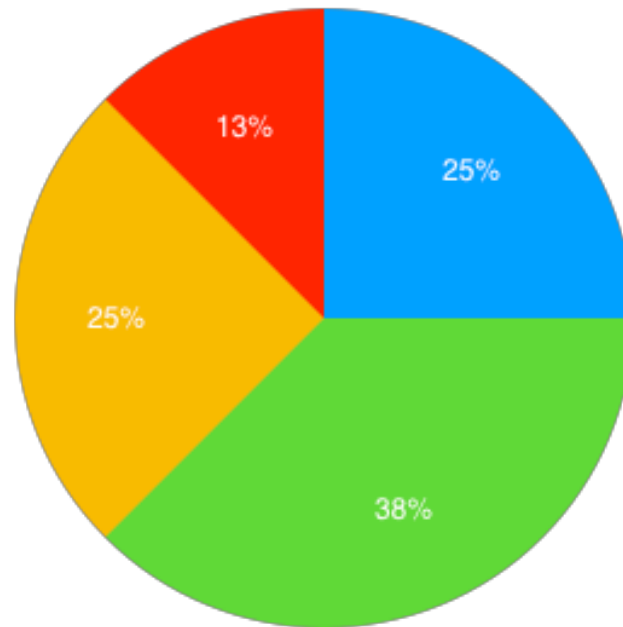
Las características o rasgos suprasegmentales, de acuerdo con Christiane Nord (1998: 70), forman parte de las unidades funcionales de la traducción. En el presente estudio, se analiza la entonación y la métrica que son las dos características suprasegmentales más emblemáticas del TO. En este aspecto, las técnicas de traducción a las cuales se recurre, incluyen la traducción literal, la omisión, la modulación y la equivalencia.

Tabla 110. Técnicas utilizadas respecto a las características suprasegmentales

	características suprasegmentales
traducción literal	2
omisión	3
modulación	2
equivalencia	1

Figura 42. Estadística de las técnicas utilizadas respecto a las características suprasegmentales

● palabra por palabra ● omisión ● modulación ● equivalencia



En la estadística presentada podemos apreciar que la técnica de omisión es la más utilizada cuando se trata de características suprasegmentales, seguida por la modulación y la traducción literal. Con respecto a la entonación y métrica cabe señalar que la omisión y la modulación hacen decaer el efecto expresivo y la belleza acústica del TO. Esto, desde el punto de vista funcional, está vinculado con la función textual del los TM. Tanto para Cobo como para Fernández de Navarrete, el propósito principal de la traducción de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) es proporcionar una fuente de información sobre la cultura y la filosofía china. De ahí que la entonación y la métrica,

que cumplan una función expresiva en el TO, se omiten o se modulan intencionalmente cuando se traduce al TM, cuya función principal es referencial.

Figura 43. Clasificación de las técnicas respecto a las características suprasegmentales según la tricotomía



Desde la perspectiva clasificatoria se puede observar que las técnicas intermedias son las más utilizadas, pero también existe una leve inclinación hacia la estrategia de extranjerización, que acercan al lector al TO.

### La entonación

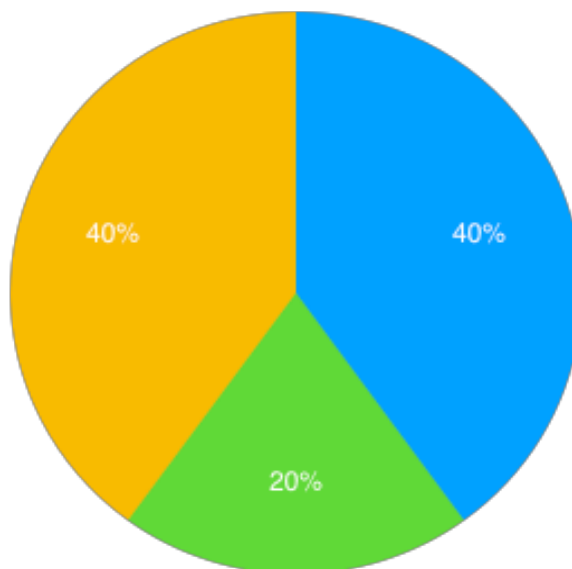
En *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) se recopilan muchas frases de grandes filósofos y pensadores chinos, similares a las que aparecen en las *Analectas de Confucio*, por lo tanto, en el TO podemos observar cierta oralidad que fomenta la expresividad y la emotividad del enunciado, como los vocativos o las interrogaciones retóricas.

Tabla 111. Técnicas utilizadas en relación a la entonación

	entonación
traducción literal	2
omisión	1
modulación	2

Figura 44. Estadística de las técnicas utilizadas en relación a la entonación

● palabra por palabra    ● omisión    ● modulación



Gracias a la traducción literal se reproduce, en cierta medida, la entonación en el TM sobre todo cuando se trata de interrogaciones retóricas. Las otras dos técnicas, al contrario, también se optaron por omitir o modular la entonación del TO. Ello resulta más evidente cuando se trata de los vocativos chinos, que no son iguales que los utilizados en las Sagradas Escrituras.

### La métrica

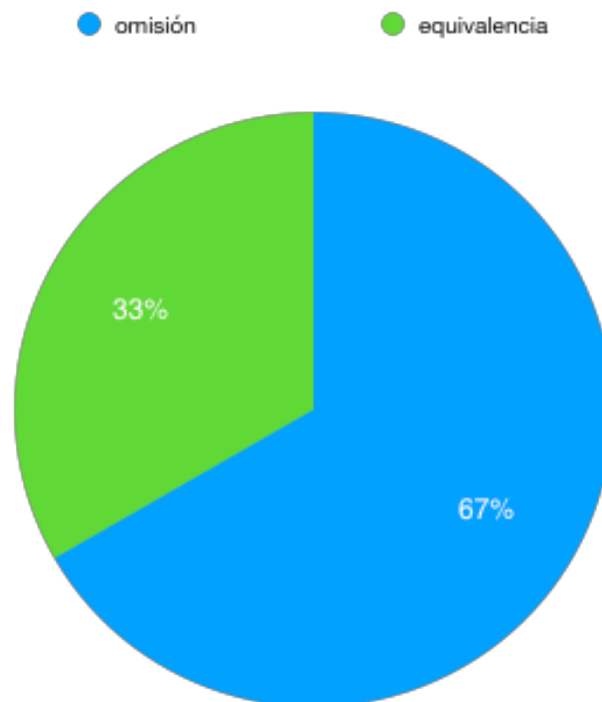
En *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), los refranes, dichos y modismos chinos, desde el punto de vista lingüístico, comparten una gran similitud con los refranes castellanos,

que también se caracterizan por la frecuente presencia de estructuras métricas (Anscombe, 1999: 25).

Tabla 112. Técnicas utilizadas en relación a la métrica

	métrica
omisión	2
equivalencia	1

Figura 45. Estadísticas de las técnicas utilizadas en relación a la métrica



A pesar de que los refranes españoles utilizan en ocasiones estructuras métricas resulta prácticamente imposible reproducir al pie de la letra las estructuras métricas del TO. De ahí que en los ejemplos reproducidos se observa la omisión y la equivalencia, técnicas que pasan por alto la belleza rítmica del TO y se centran en el mensaje. Aparte de la dificultad para reproducir la métrica en el TM, la función referencial del TM es un factor decisivo que motiva a los traductores a hacer caso omiso de las estructuras literarias del TO.

### 8.3 Estudio comparativo de las técnicas de traducción entre las dos versiones, desde la perspectiva estadística

Las dos versiones de la traducción de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) fueron presentadas por diferentes traductores en diferentes fechas y lugares, bajo diferentes contextos socioculturales, con diferentes propósitos y con diferentes funciones textuales. Por ello ambos traductores recurrieron a diferentes técnicas de traducción, orientadas por diversas estrategias. En este subapartado se presentan cuatro subapartados secundarios siguiendo orden: el contenido, el léxico, la estructura de la frase, y las características suprasegmentales.

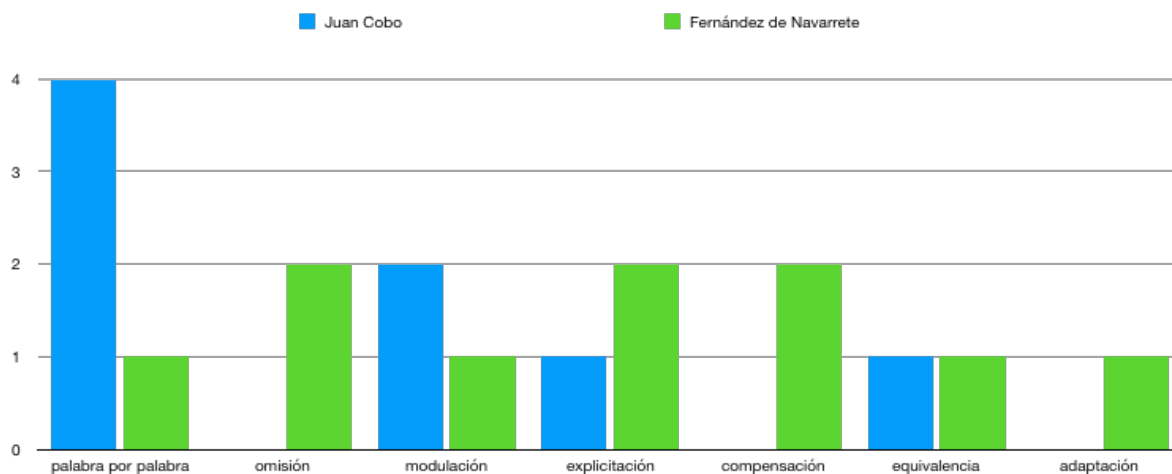
#### 8.3.1 El contenido

Se presentan a continuación las comparaciones en cuanto al contenido de las versiones de Cobo y Fernández de Navarrete.

Tabla 113. Técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación al contenido

	Cobo	Fernández de Navarrete
traducción literal	4	1
omisión		2
modulación	2	1
explicitación	1	2
compensación		2
equivalencia	1	1
adaptación		1

Figura 46. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación al contenido



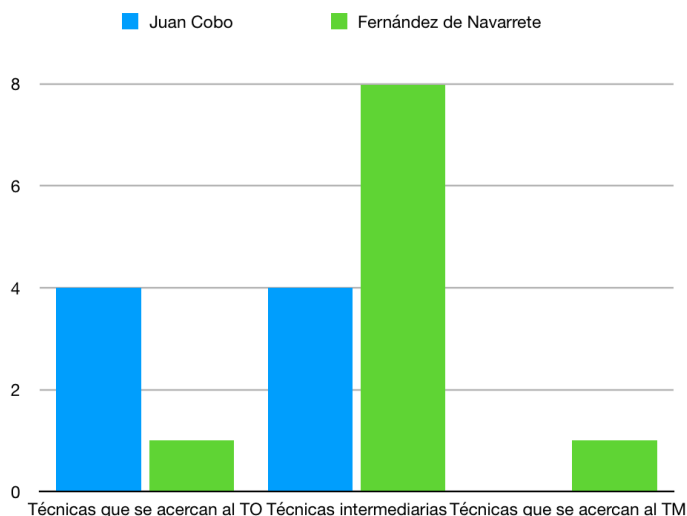
Las estadísticas indican que las técnicas de Fernández de Navarrete presentan una gran diversidad, que va desde la técnica que se acerca al TO a la traducción literal, pasando por las técnicas que se acercan al TM como la adaptación. En cambio, las técnicas propuestas por Cobo presentan una menor diversificación. Las estadísticas revelan una preferencia de Cobo por la traducción literal.

Tabla 114. Clasificación de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación al contenido

	Cobo	Fernández de Navarrete
Técnicas que se acercan al TO	4	1
Técnicas intermedias	4	8
Técnicas que se acercan al TM		1



Figura 47 Estadística de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete



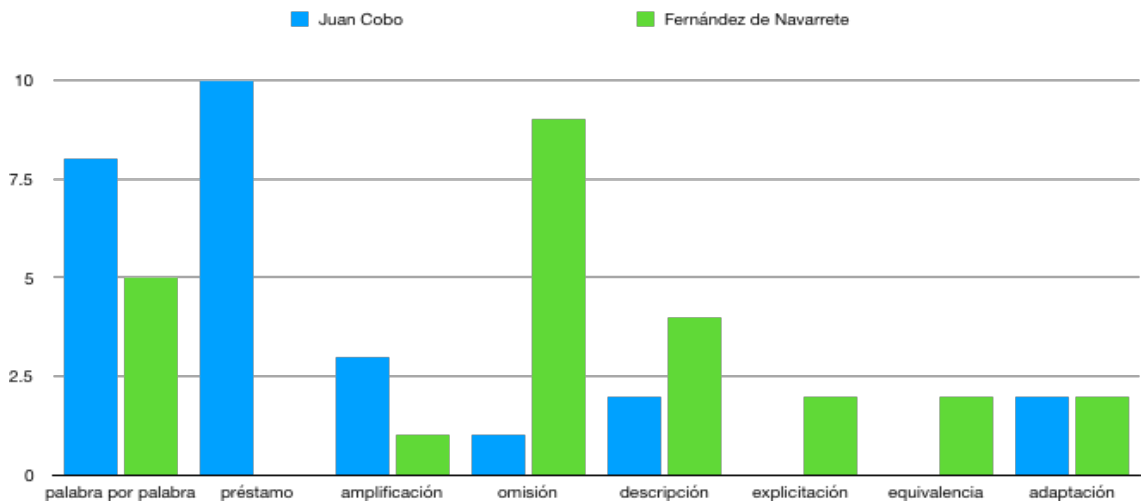
Según esta clasificación, Cobo recurrió, con la misma frecuencia, a las técnicas que se acercaban al TO y a las técnicas intermedias, mientras que Fernández de Navarrete prefirió las técnicas intermedias. Esto, desde el punto de vista de estrategia de traducción, revela que Cobo se inclinó más a la extranjerización, mientras que Fernández de Navarrete a la domesticación.

### 8.3.2 El léxico

Tabla 115. Técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete con respecto al léxico

	Cobo	Fernández de Navarrete
traducción literal	8	5
préstamo	10	
amplificación	3	1
omisión	1	9
descripción	2	4
explicitación		2
equivalencia		2
adaptación	2	2

Figura 48. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete con relación al léxico

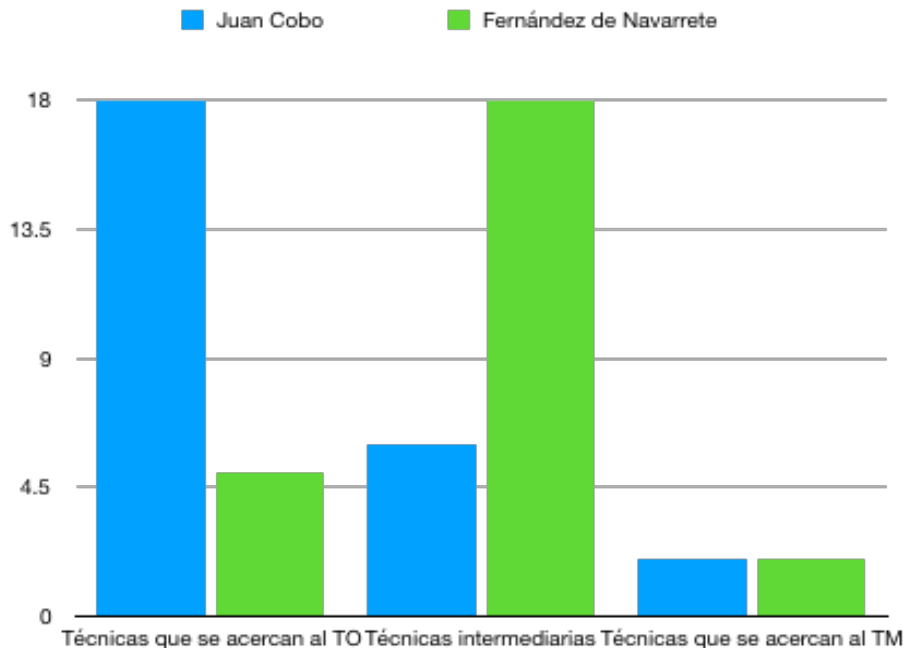


Las estadísticas analizadas demuestran una gran discrepancia entre las técnicas utilizadas por los dos traductores. Cobo tuvo preferencia por la traducción literal y el préstamo; mientras que Fernández de Navarrete recurrió con mayor frecuencia a la omisión. Las técnicas utilizadas por este último poseen una mayor diversificación en relación a las técnicas usadas por Cobo.

Tabla 116. Clasificación de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete respecto al léxico

	Cobo	Fernández de Navarrete
técnicas que se acercan al TO	18	5
técnicas intermedias	6	18
técnicas que se acercan al TM	2	2

Figura 49. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación al léxico



Este gráfico muestra que Cobo recurrió más a las técnicas cercanas al TO y Fernández de Navarrete a técnicas intermedias. En cuanto a la estrategia de traducción, Cobo prefirió la extranjerización y Fernández de Navarrete, la domesticación.

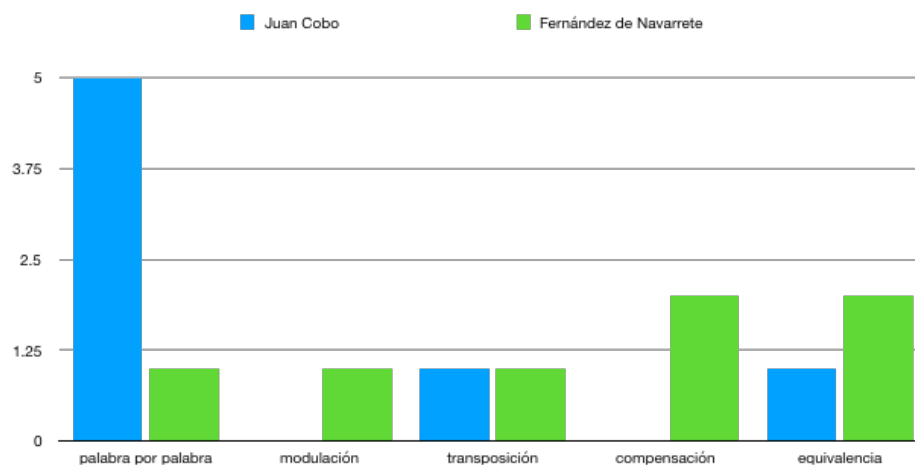
Si se comparan los resultados de la clasificación en relación al léxico y al contenido, se destaca que existe una inclinación hacia la extranjerización por parte de ambos traductores cuando se trata del léxico más que cuando se trata del contenido. Principalmente se debe a que en el léxico del TO se utilizan muchos nombres propios o palabras enraizadas en la cultura china que no poseían equivalente en la lengua castellana del siglo XVI, de ahí que la extranjerización resultara ser la solución más segura. En el contenido, tras las formas o el sentido denotativos de las reflexiones filosóficas, las alusiones literarias y las metáforas, aparecen ciertas moralejas y pensamientos que son compartidos por la cultura china y por la española.

### 8.3.3 La estructura de la frase

Tabla 117. Técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a la estructura de la frase

	Cobo	Fernández de Navarrete
traducción literal	5	1
modulación		1
transposición	1	1
compensación		2
equivalencia	1	2

Figura 50. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a la estructura de la frase

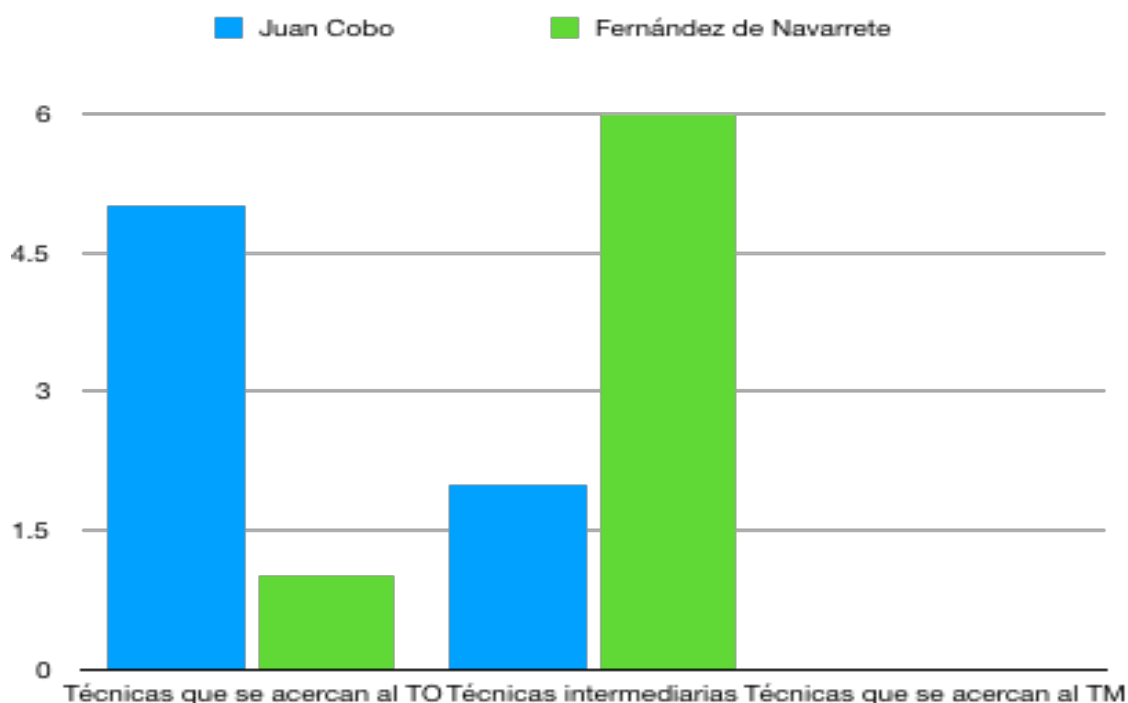


A través de las estadísticas presentadas se observa que la discrepancia entre los dos traductores es importante. Al igual que los resultados del contenido y del léxico, Cobo prefirió basarse en la técnica de la traducción literal; Fernández de Navarrete demostró una abanico de técnicas más ancho en relación a Cobo.

Tabla 118. Clasificación de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete respecto a la estructura de la frase

	Cobo	Fernández de Navarrete
Técnicas que se acercan al TO	5	1
Técnicas intermediarias	2	6
Técnicas que se acercan al TM	0	0

Figura 51. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a la estructura de la frase



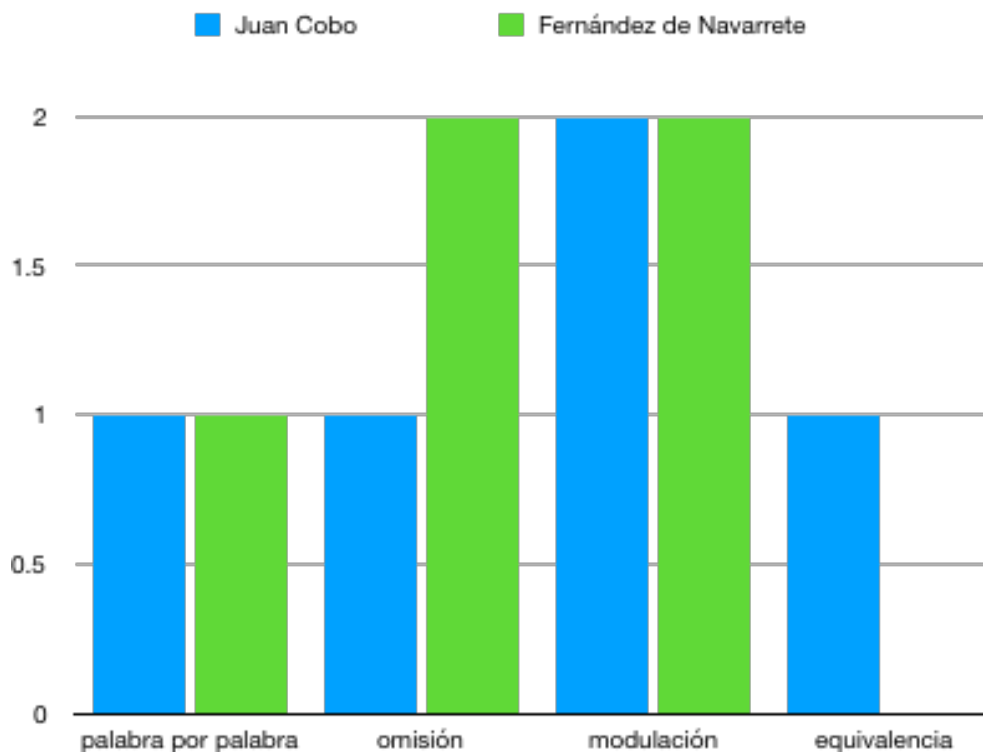
Desde esta perspectiva, Cobo utilizó con más frecuencia las técnicas cercanas al TO, mientras que Fernández de Navarrete utilizó técnicas intermedias. Como estrategia de traducción, Cobo se inclinó por la de extranjerización, y Fernández de Navarrete por la de domesticación. La estructura de la frase muestra una tendencia en ambos traductores a la extranjerización, especialmente en Cobo. Los pasajes elegidos de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) son estructuras características de las obras clásicas chinas, que difícilmente podían encontrar un equivalente en el castellano de los siglos XVI y XVII; de ahí que en ocasiones los traductores fueron compelidos a reproducir dichas estructuras en el TM para mantener la estética.

### 8.3.4 Las características suprasegmentales

Tabla 119. Técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a las características suprasegmentales

	Cobo	Fernández de Navarrete
traducción literal	1	1
omisión	1	2
modulación	2	2
equivalencia	1	

Figura 52. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a las características suprasegmentales

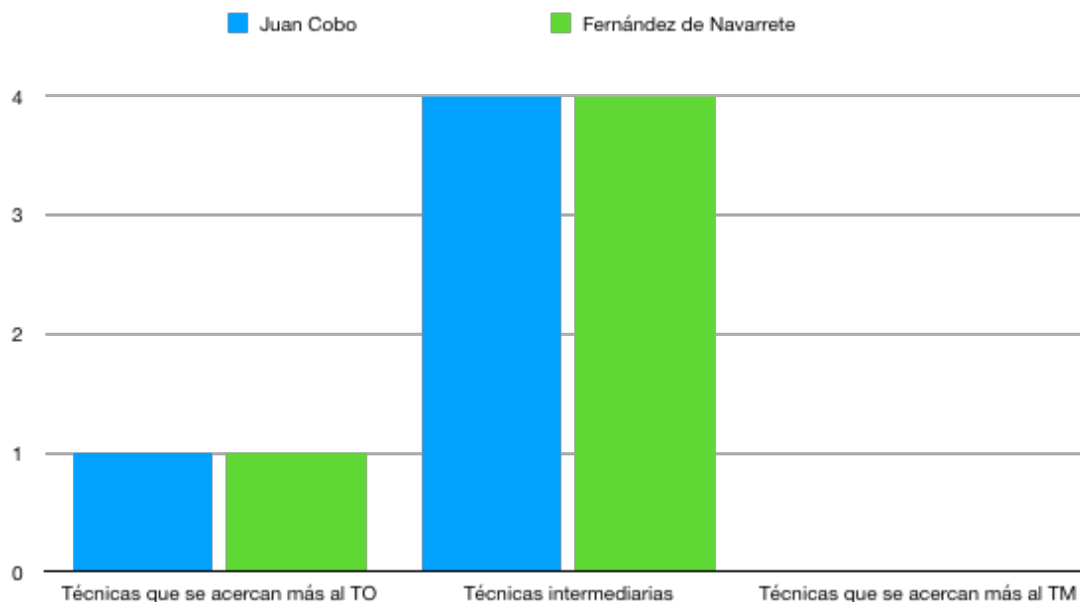


De las estadísticas presentadas se deduce que en relación a las características suprasegmentales las técnicas que ambos traductores utilizaron son similares. Entre las técnicas utilizadas la más frecuente fue la modulación.

Tabla 120. Clasificación de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a las características suprasegmentales

	Cobo	Fernández de Navarrete
Técnicas que se acercan más al TO	1	1
Técnicas intermediarias	4	4
Técnicas que se acercan más al TM	0	0

Figura 53. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete respecto a las características suprasegmentales



Desde el punto de vista de la clasificación, ambos traductores muestran resultados idénticos. Utilizaron con mayor frecuencia las técnicas intermedias. Merece especial atención el hecho de que cuando se trata de las características suprasegmentales, Cobo no tuvo la misma inclinación hacia la extranjerización como la tuvo en relación al contenido, al léxico y a la estructura de frase. Quizás se deba a que las características suprasegmentales escogidas en esta investigación difícilmente hubieran podido ser traducidas al castellano del siglo XVI sin haberles aplicado alguna modificación (vocativos, rimas, interrogaciones retóricas).

## 8.4 Pros y contras de las técnicas de traducción utilizadas en ambas versiones antiguas desde la perspectiva de los lectores actuales

Como uno de los objetivos del presente estudio es indagar y reconocer las técnicas más apropiadas para traducir las obras clásicas chinas para los lectores españoles actuales, es imprescindible juzgar las técnicas utilizadas en el corpus textual recogidas de las dos versiones de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”). Ello podrá ayudar a plantear propuestas de técnicas de traducción para el futuro.

Como señalaron Even-Zohar (1990a, 1990b) y Theo Hermans (1985) la literatura traducida, siendo un componente del polisistema, se encuentra siempre e irremediablemente influenciada y condicionada por diferentes factores y sometida a manipulaciones. Ambas versiones, traducidas en los siglos XVI y XVII, en la actualidad resultan “obsoletas”, dado que en el proceso de recepción de la traducción (Bueno García 2000: 78-79), propuesto por Antonio Bueno García (2000: 78-79), el referente cultural, el canal de comunicación, el código y el receptor del TM han cambiado, afectando inevitablemente a la decodificación y recepción del TM. Nuevamente se desarrollarán los mismos cuatro subapartados: contenido, léxico, estructura de frase y características suprasegmentales.

### **El contenido**

En el grupo del contenido están incluidas la filosofía china, las alusiones literarias y las metáforas.

### **La filosofía china**

Las técnicas utilizadas para tratar la filosofía china presentan una diversificación, que abarca desde las técnicas que se acercan al TO, a otras intermedias para pasar a las que se acercan al TM. De hecho, como la filosofía china se encuentra plasmada en textos antiguos, resulta difícil de comprender para la mayoría de los lectores de habla hispana actuales. Las técnicas cercanas al TM pueden facilitar la recepción y la comprensión de los lectores, mientras que, en cambio, las técnicas que se acercan al TO podrían provocar confusión.

### **Las alusiones literarias**

Los ejemplos elegidos utilizan las técnicas de explicitación y compensación. Los lectores de habla hispana de la actualidad poseen en general una mejor formación y comprensión de culturas



diversas que hace tres o cuatro siglos, por ello las mencionadas técnicas podrían resultar innecesarias o incluso redundantes.

### **Las metáforas**

En los ejemplos seleccionados se recurrió a técnicas de traducción literal, omisión, modulación, explicitación y adaptación. Para los lectores de habla hispana en la actualidad, la traducción literal les podría proporcionar una traducción relativamente transparente, mientras que otras técnicas serían menos recomendables. La omisión supondría una importante pérdida de información (ejemplo 10), la modulación y explicitación serían redundantes para un lector actual (ejemplo 9), la adaptación facilitaría la comprensión de los lectores, pero les impediría conocer a fondo las culturas foráneas. No es apropiado este estilo para los lectores actuales. No obstante, la traducción literal no siempre es la opción principal. Por ejemplo, en el TM2 del ejemplo 7 esta técnica reproduce la estructura sintáctica del TO, resultando confusa para los lectores de habla hispana actuales.

### **El léxico**

A continuación se analizan las técnicas para la traducción de antropónimos, el 天 *tian*(cielo), títulos de libros y palabras cargadas de connotaciones.

### **Los antropónimos**

Con respecto a los antropónimos, las técnicas que se han utilizado por ambos traductores son el préstamo, la amplificación, la omisión y la descripción.

En los ejemplos escogidos se recurrió a una combinación del préstamo y la amplificación, algo viable hasta la actualidad, que facilita la comprensión lectora sin alterar demasiado el TO. La técnica del préstamo utilizada en ambas versiones incurre en defectos para los lectores actuales, ya que muchos autores chinos clásicos, como Confucio o Mencio, son conocidos; mientras que en las versiones de Cobo y Fernández de Navarrete se tradujeron estos nombres como “Conchu” o “Menchu”. Además, en ambas versiones el préstamo de los nombres se produjo basado en la fonética del dialecto chino *minnan* o del chino mandarín del siglo XVII, diferente a la fonética estandarizada del chino mandarín actual, llamado *pinyin*. Con respecto a las técnicas de omisión y de descripción, a pesar de que pueden facilitar la comprensión actual de los lectores hispanohablantes al reducir la cantidad de citas, desde el punto de vista de la traducción supondría una obvia manipulación por parte del traductor ya que impiden conocer al receptor la fisonomía real del TO.

## El 天 *tian* (cielo)

Las técnicas utilizadas en las dos versiones para verter el término de 天 *tian* (cielo) incluyen la traducción literal, la omisión, la explicitación y la adaptación. La traducción literal como “Cielo” (el hecho de que esté en mayúscula denota un nombre propio) fue la más utilizada por ambos traductores. Esta técnica aporta una actual y clara traducción permitiendo a los lectores vislumbrar el concepto filosófico y cosmogónico original de la cultura china. Con respecto a la omisión, como se muestra en el ejemplo 18 de la TM1, gracias a esta técnica el lector puede comprender más fácilmente la idea principal de la frase. Sin embargo, para los lectores de habla hispana actuales, sobre todo aquellos interesados en conocer culturas diferentes, esta técnica bloquea algunos detalles importantes del TO.

En relación a la técnica de la adaptación empleada en el ejemplo 16 de la TM1, se tradujo 天 *tian* (cielo) como “Dios”, una adaptación del término cultural chino a la cultura cristiana. Los lectores de habla hispana actuales reconocen en ello, al menos, dos problemas: la manipulación y la intervención del traductor, al haberse quedado obsoleta la adaptación a la cultura cristiana en la sociedad española, y en general en todas las de habla hispana. La técnica de la explicitación, en la que el grado de intervención del traductor es mucho más reducido que en la adaptación, facilita la comprensión del lector. Puede apreciarse en el ejemplo 22 de la TM2. Según Julio Cortázar (1996: 453-454; 2000: 142), esta técnica no sería quizá un inconveniente para los lectores pasivos y tradicionales (“lectores hembra”), aunque para los lectores activos y creativos, (“lectores cómplices”) supondría un inaceptable obstáculo para apreciar la fisonomía real del TO.

## Los títulos de libros

Para los diferentes títulos de libros las técnicas utilizadas por los dos traductores en el presente estudio son: la traducción literal, el préstamo, la amplificación y la omisión. La traducción literal permitió conocer obras clásicas chinas (el ejemplo 23 de la TM2) aunque sería recomendable añadir una nota a pie de página que proporcionara mayor información sobre el libro. El préstamo, la técnica más utilizada por Cobo (ejemplos 24, 25 y 26), en la actualidad es desaconsejada ya que la mayoría de los lectores de habla hispana no manejan la lengua china. Esos préstamos están basados en la transcripción fonética de los títulos y no son siempre comprensibles. La amplificación (ejemplos 23, 24 y 25) es empleada para esclarecer los tipos de publicación (notas, instrucciones, Sagradas Escrituras, entre otras). Ello facilita la comprensión del lector y además provee una clara traducción. Es una técnica recomendable en la actualidad. La técnica de la omisión fue la más usada por Fernández de Navarrete, quien simplemente optó por no traducir títulos o sustituirlos con algunos pronombres indefinidos como “uno” u “otro”. Esto supuso una gran pérdida de información, por ello

es inaceptable para los lectores de habla hispana actuales que prefieren una traducción clara y explicativa.

### **Las palabras cargadas de connotación**

Para las palabras cargadas de connotaciones fueron empleadas una gran variedad de técnicas en la presente investigación que incluyen: la traducción literal, la omisión, la descripción, la explicitación, la equivalencia y la adaptación.

La traducción literal, junto con la omisión, fueron las dos técnicas más repetidas en este particular aspecto. Los lectores actuales aceptan esta técnica literal para traducir las palabras cargadas de connotaciones, algunas de las cuales, tras siglos de intercambios culturales, ya no son desconocidas para el lector de habla hispana. Por ejemplo, el ejemplo 32 de la TM2 se tradujo literalmente la palabra 龍 *long* como “dragón”, figura simbólica y muy conocida de la cultura china. No obstante, esta técnica no siempre es la más indicada, cuando se trata de términos o conceptos menos conocidos en Occidente. La técnica de traducir literalmente puede obstaculizar la comprensión del lector (ver ejemplos 28 y 29 de la TM1,).

En cuanto a las técnicas de descripción, explicitación, omisión y equivalencia, puede destacarse que solamente transmiten el sentido connotativo de las palabras, dejando invisible su sentido en el TM. Estas palabras son como metáforas y el sentido denotativo sirve para interpretar esos conceptos en forma más clara sin perder la belleza retórica. Estas técnicas facilitan por un lado la comprensión del lector sobre la connotación de las palabras, algo aceptable para los lectores de los siglos XVI y XVII o lectores pasivos; pero para los lectores activos y creativos resultan insuficientes. El préstamo y la adaptación son técnicas inútiles para los lectores actuales. La primera enturbia el TM (Ver TM1, ejemplo 32) y la segunda supone una gran manipulación (Ver TM1, ejemplo 27; TM2, ejemplo 30; TM2, ejemplo 31).

### **Las estructuras de la frase**

A continuación, se analizan los pros y los contras de las técnicas utilizadas con respecto a las estructuras de la frase.

### **Antítesis**

En el corpus del presente estudio se utilizaron las técnicas de la traducción literal, la compensación, la modulación y la equivalencia. Como el TO de 明心宝鉴 *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) está escrito en un estilo caracterizado por su extrema concisión y belleza simétrica,

al traducir las frases con una estructura de antítesis, traduciendo literalmente se producirán traducciones bastante ambiguas e incluso ilegibles para los lectores de habla hispana actuales (Ver TM1, ejemplo 37). En cambio, las técnicas de compensación, modulación y equivalencia ofrecen traducciones que encajan mejor con la costumbre lingüística de los lectores actuales (TM2, ejemplos 36 y 37). Estas tres técnicas podrían alterar a veces la estructura original de la antítesis del TO, pero también suponen un cierto alejamiento del TO (TM2, ejemplo 37 y TM1, ejemplo 39).

### **Paralelismo**

Para analizar la estructura del paralelismo en los ejemplos desplegados en esta tesis se utilizaron las técnicas de la traducción literal, la transposición, la compensación y la equivalencia. La traducción literal, en principio, no solo puede transmitir fielmente el sentido, sino que también puede mostrar al lector la forma del TO, la estructura del paralelismo. Como el paralelismo también es una estructura muy utilizada en el lenguaje literario del castellano actual, la traducción literal puede presentar traducciones de buena calidad (Ver TM1, ejemplo 42 y 43). Sin embargo, en ciertas ocasiones las traducciones literales pueden ser de baja calidad, casi incomprensibles para los lectores actuales (TM2, ejemplo 40). Las técnicas de transposición, compensación y equivalencia pueden proporcionar traducciones que encajan mejor con la costumbre lingüística de los lectores modernos, pero al costo de perder la forma del TO.

### **Características suprasegmentales**

A continuación, se analizan los pros y contras en relación a las técnicas utilizadas para traducir las características suprasegmentales.

### **Entonación**

Para la entonación fueron empleadas las técnicas de traducción literal, omisión y modulación. La traducción literal (TM1, ejemplo 46 y 48) reproduce la interrogación retórica del TO. Como los lectores actuales ya están acostumbrados a este tipo de expresiones, dicha reproducción es ampliamente aceptada. La omisión parece ser la única alternativa del traductor cuando se enfrenta a exclamaciones y vocativos típicos chinos. Esta técnica puede presentar una traducción aceptable para los lectores actuales, pero sin duda se perderá el efecto emotivo del TO. La modulación (TM1, ejemplo 46) podría ser mas adaptada a las costumbres lingüísticas de los lectores actuales.

## **La métrica**

En cuanto a la métrica, las técnicas utilizadas en la investigación fueron: la equivalencia, la omisión y la modulación. La equivalencia se basó en la sustitución de rimas del TO por otras nuevas en castellano con el fin de producir el mismo efecto acústico y la misma métrica (TM1, ejemplo 49). La omisión y la modulación, en cambio, hacen desaparecer la belleza sonora del TO en el TM. Los lectores activos actuales son capaces de visualizar y experimentar la belleza literaria, por ello no resultan ser técnicas aceptables.

## **8.5 Propuesta de técnicas de traducción para los lectores actuales**

En este subapartado, basado en el anterior análisis de pros y contras de las técnicas en las versiones de Cobo y Fernández de Navarrete, se plantea una propuesta personal con técnicas para la traducción en castellano actual de obras clásicas chinas como *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“*Corazón puro y rico espejo*”). El orden establecido es: contenido, léxico, estructura de frase, elementos no verbales y características suprasegmentales.

### **El contenido**

Se incluyen la filosofía china, las alusiones literarias y las metáforas.

### **La filosofía china**

La filosofía china suele expresarse en un chino antiguo, caracterizado por su extrema concisión, por ello cuando se traduce literalmente puede resultar compleja su comprensión en la actualidad. En filosofía china lo que prima es la idea y el pensamiento filosófico, el sentido en vez de la forma superficial. Lo que se propone es la elección de algunas técnicas que puedan transmitir las ideas filosóficas con claridad y conservar la forma superficial del TO: la amplificación, la explicitación, la compensación, la modulación o la transposición podrían ser adecuadas para transmitir la filosofía china a los lectores modernos. Las técnicas de adaptación y de equivalencia hacen desaparecer prácticamente la fisonomía formal del TO, por lo que ya no son recomendables.

### **Las alusiones literarias**

Las alusiones literarias son recomendables y se puede recurrir a técnicas que mantengan una “adecuación” del TO para presentar una traducción más “transparente”. Antes de proceder a la traducción deben analizarse detenidamente el TO y las alusiones literarias poco comprensibles. Sería

válido implementar medidas auxiliares como las notas al pie o recurrir a la combinación de traducción literal, compensación o explicitación para proporcionar informaciones adicionales sobre el TM.

### **Las metáforas**

Las metáforas se caracterizan por sus ricos sentidos denotativos y connotativos. Desde el punto de vista actual sería conveniente conservar al máximo los sentidos denotativos, el vector de la metáfora, mientras se transmiten los sentidos connotativos y el fundamento de la metáfora. En este caso podría recurrirse a técnicas que conserven mejor la “adecuación” o la fisonomía original del TO y, llegado el caso, emplear medidas auxiliares como las notas al pie, ilustraciones, etc. Existen algunas metáforas chinas cuyos vectores coinciden con metáforas de la lengua española, pero que expresan fundamentos distintos. Aparte de las necesarias medidas auxiliares como las notas al pie o las ilustraciones gráficas, para estos casos podrían emplearse técnicas como la compensación, la explicitación o la amplificación para esclarecer esos desequilibrios.

### **El léxico**

En relación a la traducción de las palabras, que incluyen los antropónimos, el 天 *tian* (cielo), los títulos de libro y las palabras cargadas de connotaciones, se propone lo siguiente:

### **Los antropónimos**

Para traducir los antropónimos, el autor de la investigación concuerda casi completamente con la postura de Juan Luis Vives quien sostuvo que primeramente se debería respetar la traducción de los nombres propios de personas y de lugares y seguir las traducciones acuñadas. En el caso que no las hubiere deberían ser trasladados a la lengua de llegada con las debidas modificaciones de acuerdo a las necesidades de pronunciación (González, 1994: 115-117). Un ejemplo, ya mencionado, son los célebres filósofos chinos, conocidos en casi todo el mundo hispano como Confucio y Mencio, así como Sun Tzu, el gran estratega militar. Actualmente, antes de traducir los antropónimos chinos, sería conveniente averiguar primero si dichos nombres propios ya tienen sus equivalentes acuñados. De tenerlos se propone continuar utilizándolos, en el caso contrario podría recurrirse a la técnica del préstamo basado en el *pinyin* (único sistema estandarizado del chino latinizado). Cuando algún personaje posee algún peso simbólico en la cultura china, es apropiado recurrir a la amplificación para explicar dicho sentido simbólico en el TM. Por ejemplo 颜回 *Yan Hui* (ejemplo 15), a pesar de no ser muy conocido en el mundo hispánico, fue el mejor discípulo de Confucio. Por ello podría traducirse como “un discípulo de Confucio llamado Yan Hui” o incluso “Yan Hui, el mejor discípulo de Confucio”

combinando el préstamo con la amplificación para transmitir el nombre correctamente, facilitando su comprensión cabal. En determinados casos, cuando el sentido simbólico o escondido del antropónimo no puede ser explicado mediante la técnica de la amplificación, se sugiere recurrir a una nota al pie para que los lectores activos y creativos puedan ampliar sus conocimientos.

### **El 天 *tian* (cielo)**

La palabra de 天 *tian* (cielo) es un término propio de la cultura china que desde el punto de vista de su significado comparte similitudes con el término “Dios” en la cultura española. En las dos versiones estudiadas hay pasajes en los que los traductores lo equipararon a “Dios”<sup>111</sup>. Esta técnica de adaptación cultural no resulta viable en la actualidad por lo anteriormente explicado sobre la sociedad española, y porque en realidad impide a los lectores visualizar claramente la idea en el TO. Se propone que se utilice la técnica de la traducción literal para introducir “fielmente” este término a lectores actuales y, de necesitarlo que se agregue una nota al pie.

### **Los títulos de los libros**

Gracias a las masivas traducciones de las obras chinas, se reconocen y se conocen por sus títulos acuñados en castellano, por ejemplo, las *Analectas de Confucio* o *El arte de la guerra*. Antes de traducir los títulos de un libro, primero es recomendable averiguar si esos títulos tienen equivalentes acuñados en castellano. En caso afirmativo, habría que respetar y seguir utilizándolos, se debería averiguar si una traducción literal podría ser explícita y comprensible para los lectores actuales (Ver ejemplos 25 y 26). Pero también existen algunos títulos plagados de insinuaciones culturales, por ello una traducción literal sería insuficiente (ejemplo 23). En este caso es recomendable aplicar técnicas como la descripción o la amplificación.

### **Las palabras cargadas de connotación**

Las palabras chinas cargadas de connotación, al igual que algunos antropónimos y títulos de libro, ya tienen sus equivalentes acuñados en castellano como “Yin” y “Yang”, dos términos enraizados en la cultura china y actualmente conocidos en muchos países. Antes de traducir las palabras cargadas de connotaciones, es necesario averiguar si estas palabras poseen equivalentes acuñados en castellano. Como se ha mencionado, si existen es mejor respetarlos; si no existen es recomendable aportar una traducción transparente que permita visualizar lo más nítidamente posible el TO para acercarlo a la cultura china. Se propone emplear las técnicas de préstamo o de traducción literal. Hay

---

<sup>111</sup>. Véanse los ejemplos 16 y 17 del presente capítulo.

algunas palabras cargadas con connotaciones que pueden traducirse de modo literal o mediante el préstamo (Ver cursivas de los ejemplos 31, 34, 35). En ocasiones estas palabras, profundamente arraigadas en la cultura clásica china, se relacionan con algunas alusiones literarias particulares o poco conocidas en Occidente. Aquí es conveniente recurrir a técnicas intermediarias y a aquellas que se acerquen al TM (notas al pie e ilustraciones, entre otras). Con el paso del tiempo tienden a acuñarse los equivalentes de las palabras cargadas de connotaciones al igual que los antropónimos y los títulos de libros.

### **Estructura de la frase**

A continuación, se plantean propuestas para la estructura de la frase.

### **Antítesis**

Muchas frases se redactan con esta estructura en las obras clásicas chinas, pudiendo ser refranes o modismos caracterizados por una extrema austeridad lingüística y léxica. Por ello reproducir “a ciegas” dichas estructuras no es lo más apropiado. Más razonable sería traducir la frase reestructurándola según las expectativas lingüísticas de los lectores de habla hispana actuales, y confiando en técnicas como la modulación, la transposición, la amplificación, la compensación, etc. En ciertos casos se puede reproducir la estructura de antítesis en el TM sin que resulte extraña o redundante. Para esto se propone confiar en la técnica de traducción literal que permite trasladar la belleza simétrica de la estructura en el TM.

### **El paralelismo**

La situación del paralelismo es similar a la de antítesis. Inicialmente se debería reestructurar la frase, tomando como prioridad la costumbre lingüística de los lectores actuales de habla hispana y recurriendo a las técnicas de modulación, transposición, amplificación y compensación, sin descartar la traducción literal.

### **Los elementos no verbales**

#### **La ilustración**

Aunque en las dos versiones analizadas no se recurrió a la ilustración para apoyar la comprensión de la traducción, en el siglo XXI es un aspecto que los traductores deben tener en cuenta. Un elemento no verbal puede llegar a ser imprescindible para la lectura y comprensión. En particular cuando las obras comunican ideas abstractas.



## **Las características suprasegmentales**

Las propuestas relativas a las características suprasegmentales se presentan a continuación.

### **Entonación**

Muchas obras clásicas chinas abundan en interrogaciones retóricas para expresar y enfatizar ideas, cosa que coincide con la costumbre de comunicación y de lectura cotidiana entre los lectores contemporáneos. La traducción literal es la primera opción para reproducir la entonación en el TM. En cuanto a los numerosos vocativos del chino mandarín, pueden emplearse las técnicas de omisión o de adaptación para producir un TM más accesible al lector actual.

### **Métrica**

La belleza métrica es una de las características de las obras clásicas chinas. Para la traducción es mejor conservar y transmitir esta belleza al lector del TM mediante la técnica de adaptación, es decir, sustituyendo las rimas del TO por rimas de la lengua de llegada, en este caso la española. De no ser posible puede recurrirse a la omisión.



## CONCLUSIONES

A fin de analizar las dos versiones castellanas de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) desde un punto de vista polisistémico, y de definir las técnicas de traducción más aceptadas por los lectores españoles de hoy en la traducción de obras clásicas chinas, la presente tesis se ha desarrollado en ocho capítulos, divididos en dos partes, abarcando la primera desde el capítulo I hasta el capítulo V, en los que se han tratado las bases teórica e histórica; y la segunda, desde el capítulo VI hasta el VIII, consistiendo en un estudio empírico con el análisis del TO, el análisis del TM y el análisis de las técnicas utilizadas en las dos versiones. Mediante los estudios llevados a cabo en la tesis, se han confirmado la mayoría de las cinco hipótesis que hemos planteado al principio del presente estudio. A continuación, enumeramos las conclusiones de la tesis, siguiendo el orden de las cinco hipótesis.

Respecto a la primera hipótesis, basándose en el subapartado 8.3 *Estudio comparativo de las técnicas de traducción entre las dos versiones*, desde la perspectiva estadística, se ha confirmado que, frente a una misma frase original, sí que pueden existir diferentes versiones en la lengua de llegada realizadas con diferentes estrategias y técnicas. Cabe admitir, desde el punto de vista estadístico, que el corpus del presente estudio es muy limitado, y que podría presentar algunos resultados no muy precisos. Sin embargo, el subapartado 8.3 *Estudio comparativo de las técnicas de traducción entre las dos versiones* nos ha desvelado con claridad, a través del estudio contrastivo, la gran discrepancia entre los dos traductores en cuanto a las técnicas y estrategias de traducción. Frente a una misma expresión del TO, cuando diferentes TM, hay más diversificación en las estrategias y técnicas de traducción.

Por lo que se refiere a la segunda hipótesis, si comparamos las ideas de los traductores más célebres de las épocas cercanas o paralelas a las de Juan Cobo y Fernández de Navarrete con las prácticas de éstos últimos, podemos descubrir sorprendentemente que las técnicas que utilizaban Juan Cobo y Fernández de Navarrete no coinciden cien por cien con las corrientes de traducción de sus épocas. En concreto, estas diferencias se muestran en los siguientes aspectos:

Primero, por lo que se refiere a la versión de Juan Cobo, basándose en el subapartado 8.3 *Estudio comparativo de las técnicas de traducción entre las dos versiones*, hemos visto que, en su versión, la traducción literal, que en muchas ocasiones es casi palabra por palabra, ocupa un peso trascendental entre todas las técnicas que utilizaba. No obstante, tanto Martín Lutero como Juan Luis Vives eran firmes opositores de esta técnica. También es cierto que Fray Luis de León, el otro traductor español de aquella época, conocido como “príncipe de la traducción”, sí que aconsejaba que primero se intentara traducir palabra por palabra; pero este fraile erudito también era partidario de añadir

explicaciones detrás de las traducciones palabra por palabra para aclarar los puntos oscuros o ambiguos; en cambio, en la versión de Juan Cobo no hemos encontrado explicaciones o aclaraciones similares. (Cf. 1.3.2.2 *Autores del siglo XVI*)

Segundo, respecto a la versión de Fernández de Navarrete, y de acuerdo con el resultado mostrado en el subapartado 8.3 *Estudio comparativo de las técnicas de traducción entre las dos versiones*, el traductor ha evitado utilizar en la mayoría de los casos la técnica de la traducción literal y la de palabra por palabra, en coincidencia con las ideas de Lutero y Juan Luis Vives; sin embargo, en relación con los nombres propios, como los de personas o los títulos de libros, el traductor ha preferido en la mayoría de las ocasiones utilizar técnicas que se alejan del TO, como la omisión o la descripción, lo cual es diametralmente opuesto a la sugerencia de Juan Luis Vives, quien apunta que primero habrían que recurrir a la traducción acuñada, y si no la hubiera, trasladar los nombres propios a la lengua a la que se traduce con modificaciones de acuerdo con las necesidades de pronunciación.

Cabe aclarar que es imposible que los dos misioneros dominicos hicieran sus labores traductoras sin haber recibido las influencias de los traductores más célebres de su época, pues estos últimos eran verdaderas referencias para la mencionada labor intelectual dentro y fuera de la sociedad religiosa. El hecho de que las prácticas de Juan Cobo y Fernández de Navarrete no hayan seguido al pie de la letra esas corrientes de pensamiento, se podría explicar en definitiva por muchas razones, por ejemplo, por la ética o “pacto” implicados en su trabajo, por la estética de la recepción, así como por otros factores existentes en el polisistema que influían, de una forma u otra, las traducciones. Si fray Luis de León o Juan Luis Vives ponían énfasis en estas técnicas es porque en la época estaban de moda otras posturas contrarias.

En cuanto a la tercera hipótesis, mediante el subapartado 7.5 *Reflexiones desde la perspectiva de la teoría del polisistema y de la escuela de la manipulación*, se ha confirmado que las traducciones de ambos autores se ven afectadas irremediabilmente por el polisistema, tal y como se muestra en los siguientes siete aspectos:

Primero, utilizando la teoría del polisistema de Even-Zohar, (Cf. 7.5.1 *Desde la perspectiva de la teoría del polisistema de Even-Zohar*), se ha confirmado que la posición central de la literatura china traducida, incluida la obra *明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), en el polisistema de la sinología durante los siglos XVI y XVII, ha obligado a los dos traductores a tener extremo cuidado y prudencia en transmitir todo el contenido del texto original al castellano sin pasar por alto los mínimos detalles, reflejándose una alta “adecuación” a nivel textual de las dos versiones. Es necesario señalar que esta posición central es un concepto relativo, y que existen diferentes categorías entre los diferentes polisistemas. Por ejemplo, en la España del siglo XVIII, tanto en el polisistema de la literatura

china como en el de la literatura francesa, la que ocupaba la posición central era la literatura traducida; pero si comparamos horizontalmente la literatura francesa traducida con la literatura china traducida veremos que la primera es muy superior que la última en cuanto a la cantidad e influencia. Esto se debe a que, desde el punto de vista de un polisistema más amplio de literaturas extranjeras, el polisistema de la literatura china se encuentra en una posición más periférica que el de la literatura francesa.

Segundo, através de la perspectiva de la escuela de la manipulación, (Cf. 7.5.2 *Desde la perspectiva de la escuela de la manipulación*) se ha confirmado que el factor ideológico promovió el éxito de las dos versiones, sobre todo, la de Fernández de Navarrete, en España. En los siglos XVI y XVII, China era percibida como una civilización avanzada, justa y racional para Occidente, lo cual era una referencia ideal para el pensamiento humanístico que estaba surgiendo.

Tercero, desde el punto de vista de la poética, planteada por la escuela de la manipulación, (Cf. 7.5.2 *Desde la perspectiva de la escuela de la manipulación*) se ha confirmado que la expresión de ideas mediante numerosas alusiones, metáforas e insinuaciones en *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) coincidía con el gongorismo en España, lo cual aseguraba el futuro éxito de esta obra china en España.

Cuarto, la suposición de que el factor del patrocinio dejara también claras huellas en las dos traducciones queda igualmente confirmado (Cf. 7.5.2 *Desde la perspectiva de la escuela de la manipulación*). Por una parte, siendo ambas empresas patrocinadas por la Iglesia y la Corona, las dos versiones pudieron gozar de todo tipo de trato favorables en su traducción, impresión, publicación y divulgación; por otra parte, los traductores llevaron a cabo la traducción bajo un “pacto” invisible con la Iglesia, que se refleja finalmente en el texto.

Quinto, también merece la pena mencionar el factor editorial. El prestigio de la imprenta en la que se imprime la obra está directamente vinculado con la aprobación de la censura y el éxito que puede tener el libro (Cf. 7.5.2 *Desde la perspectiva de la escuela de la manipulación*).

Sexto, no es nada desdeñable señalar que el factor de la realeza también tuviera una presencia importante en las traducciones (Cf. 7.5.2 *Desde la perspectiva de la escuela de la manipulación*). En efecto, la labor traductora de Juan Cobo y de Fernández de Navarrete no es actividad puramente intelectual dentro de la orden, sino que forma parte de una “conquista espiritual”, que acompaña a la conquista militar ejercida por los soldados (Cf. 1.3.3.3 *Los traductores monásticos*). Así que las traducciones servían no solo para favorecer los intereses religiosos, sino también, en cierta medida, para servir los intereses imperiales.

Séptimo, queda confirmado que las dos traducciones estaban estrechamente controladas por la censura inquisitorial, a pesar de que hoy en día ya es difícil indagar hasta qué punto ha influenciado dicha censura en las dos versiones a nivel textual, pero podemos confirmar con certeza que los dos traductores han procurado que las ideas aparecidas en las dos versiones no infringieran las doctrinas cristianas de los siglos XVI y XVII (Cf. 7.5.2 *Desde la perspectiva de la escuela de la manipulación*).

El hecho de que el corpus de nuestra tesis se limite a dos versiones de los siglos XVI y XVII, por no tener una versión actual, no nos ha permitido desarrollar un análisis polisistémico desde la perspectiva de hoy. Sin embargo, queda claro que, con el transcurso del tiempo, los factores que ejercen influencia en el polisistema son mucho más cuantiosos que en el pasado, debido a la tormentosa globalización y a la enorme diversificación social y cultural en que nos encontramos.

En relación con la cuarta hipótesis, a través del subapartado 7.4 Análisis textual de los TM se ha confirmado que las dos versiones de Fr. Juan Cobo y Fr. Fernández de Navarrete, fueron realizadas con una determinada “ética” o “pacto” propio de las traducciones monacales. La traducción en el ámbito monacal y misionero suele ser propuesta por los superiores de la orden, financiada por la sociedad eclesiástica y llevada a cabo por religiosos de la misma orden (Cf. 2.1 *Las traducciones misioneras*). Así que la labor traductora irremediamente está sometida a un “pacto” con Dios y con la orden. En concreto, respecto a la traducción de Juan Cobo, ésta fue llevada a cabo para facilitar la comprensión de la cultura china y el aprendizaje de la lengua china por los compañeros de la Orden, y el hecho de que posteriormente fuera ofrecida al entonces príncipe heredero era para conseguir el favor real hacia las empresas evangelizadoras de la Orden en Asia; en cuanto a la versión de Fernández de Navarrete, el fraile tradujo la obra china para introducir la cultura china en Occidente, y consolidar la postura de la Orden de los Predicadores en la famosa Disputa de los Ritos. Este “pacto” que realizan los traductores con la orden ha infundido un matiz particular a las dos versiones, que ha influenciado inevitablemente en la estrategia y técnicas de traducción de ellos. Cabe resaltar que la “ética” que subyace en la traducción de Juan Cobo y de Fernández de Navarrete es bastante alejada a la de nuestros días. Hoy en día, el concepto de ética está vinculado con el de lealtad o fiabilidad, pero en época en la que vivían Juan Cobo y Fernández de Navarrete, la ética llevaba un espeso tinte religioso, que consistía en la defensa y mantenimiento de los valores de la moral cristiana.

Finalmente, respecto a la quinta hipótesis, a través del subapartado 8.4 del capítulo VIII hemos confirmado que, con el devenir del tiempo, las dos traducciones hechas en el pasado no pueden seguir satisfaciendo las expectativas de los lectores españoles de hoy, que pone de relieve la importancia de traducir las obras chinas con tecnologías y técnicas de traducción más aceptadas por los lectores españoles de hoy.

## Limitaciones y propuestas de investigación futura

A pesar de haber logrado los objetivos establecidos al principio del presente estudio, consistentes en analizar las dos versiones castellanas de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”) desde un punto de vista polisistémico y definir las técnicas de traducción más aceptadas por los lectores españoles de hoy en la traducción de obras clásicas chinas, y de que ha funcionado la metodología planteada para la tesis, en la redacción de la misma, han surgido algunas limitaciones que pueden ser motivo de investigación futura.

La primera realidad, como se ha adelantado, es que el corpus del presente estudio está constituido por dos únicas versiones, las de los siglos XVI y XVII, por lo que no podíamos llevar a cabo un estudio contrastivo de las técnicas de traducción entre el pasado y el presente. En el futuro, si surgieran nuevas traducciones de *明心宝鉴* *Ming Xin Bao Jian* (“Corazón puro y rico espejo”), como esperamos, sería bien provechoso hacer un estudio contrastivo entre las versiones antiguas y las modernas para mostrar el cambio en las estrategias y técnicas de la traducción chino castellana.

La segunda realidad es que el corpus para el análisis contrastivo de las técnicas resulta limitado desde el punto de vista estadístico, y ahí esperamos un gran espacio de mejoramiento. En el futuro, se espera ampliar el corpus para sacar resultados más precisos que nos sirvan como base para plantear técnicas de traducción estadísticamente significativas.

Desde el punto de vista estadístico, si en el presente estudio se ha hecho una clasificación con respecto a un segmento de población, se puede hacer otra más detallada y con más amplio valor entre potenciales lectores españoles de hoy. En efecto, en el futuro, para buscar las técnicas más aceptadas por cada grupo de lectores, nos planteamos dividir a los lectores españoles de hoy según determinados criterios, como la edad, nivel de estudios, etc. Cabe resaltar que la presente tesis es solo un estudio descriptivo y no ha recurrido a los instrumentos de encuestas, que sin duda alguna, nos podrían proporcionar datos más concisos sobre las opiniones de cada grupo de lectores en cuanto a las técnicas de traducción. Además, en futuros estudios no se descarta la posibilidad de recurrir a métodos como el rastreo del movimiento ocular o el análisis neuropsicológico durante el proceso de lectura de los lectores, con el fin de detectar y medir la aceptabilidad de ellos frente a cualquier técnica de traducción, y posteriormente analizar las razones que causan dichas reacciones.





## BIBLIOGRAFÍA

### En lengua española, inglesa u otras lenguas europeas

- 張至善. 1993. "Columbus and China". *Monumenta serica* 41:177-187.
- Albarrán González, Benigno. 1992. "Actividad traductora de los españoles en Filipinas (1565-1898)". *Livius* 2:87-93.
- Alberto Santamaría, OP. 1966. "The Chinese Parian (El Parian de los Sangleyes)". In *The Chinese in the Philippines*. edited by Jr Alfonso Felix, 1570-1770. Manila, Philippines: Solidaridad Pub. House.
- Alcalá, Samuel López. 2001. *La historia, la traducción y el control del pasado*. Vol. 82. Madrid, España: Universidad Pontificia Comillas.
- Allan, Sarah. 1972. "The identities of Taigong Wang 太公望 in Zhou and Han literature". *Monumenta Serica* 30 (1):57-99.
- Alvarado, Maite. 1994. *Paratexto*. Buenos Aires, Argentina: Oficina de Publicaciones del CBC, Universidad de Buenos Aires.
- Álvarez, José María. 1930. *Formosa geográfica e históricamente considerada*. Vol. 2. Barcelona, España: L. Gili.
- Alvarez, Julian L. 1940. "Dos notas sobre la embajada del padre Juan Cobo". *Monumenta Nipponica* 3 (2):657-664.
- Anscombe, Jean-Claude. 1999. "Estructura métrica y función semántica de los refranes". *Paremia* 8 (1999):25-36.
- Audi, Robert. 1999. The Cambridge dictionary of philosophy. In *The Cambridge dictionary of philosophy*, edited by Robert Audi. London, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Aygenaz, Kog. 2005. "Analysis of the Paratexts of Simone de Beauvoir's Works in Turkish [Z/OL]". *New Research in Translation and Interpreting Studies*. Tarragona, Spain.
- Baigrie, Brian Scott. 1996. *Picturing knowledge: Historical and philosophical problems concerning the use of art in science*. Toronto, Canada: University of Toronto Press.
- Bassnett, Susan. 1980. *Translation studies*. London, United Kingdom: Routledge.
- Beinfeld, Harriet, y Efrem Korngold. 2011. *Entre el cielo y la tierra: los cinco elementos en la medicina china*. Barcelona, España: La Liebre de Marzo.
- Blair, Emma Helen. 1909. *The Philippine Islands 1493-1898*. Cleveland, Ohio, United States: The Arthur H. Clark Company.
- Bolaños Cuéllar, Sergio. 2009. "Sobre la ética en la comunicación intercultural: el caso de la traducción". *Signo y pensamiento* 28 (55):109-123.
- Borao, J.E. 2012. "Observaciones sobre traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de la China (Siglos XVI y XVII)". *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*:23-52.
- Botero, Giovanni, y Robert Johnson. 1603. *An Historicall Description of the Most Famous Kingdomes and Common-weales in the Worlde Relating Their Scituations, Manners, Customes, Civill Government, and Other Memorable Matters*, trans. robert Johnson (London, 1603). London, United Kingdom: Edm. Bollifant.

- Boucher, Daniel. 2006. "Dharmarakṣa and the Transmission of Buddhism to China". *Asia Major*:13-37.
- Bravo García, Antonio. 1992. "La escuela de traductores del Rey Alfredo". *Livius: Revista de estudios de traducción* (2):1-14.
- Bueno García, Antonio. 1994. "'Les fleurs du mal' de Baudelaire: historia de su traducción, historia de la estética". *Coloqui La traductió: Metodología/Historia/Literatura*, 263-271, Universitat Pompeu Fabra, España.
- Bueno García, Antonio. 2000. *Publicidad y traducción*. Soria, España: Excm. Diputación Provincial de Soria.
- Bueno García, Antonio. 2004. *La traducción en los monasterios*. Valladolid, España: Secretariado de Publicaciones e Intercambio Editorial.
- Bueno García, Antonio. 2013. "En el nombre del Rey: los traductores y lexicógrafos franciscanos españoles". In *Al humanista, traductor y maestro Miguel Ángel Vega Cernuda*. edited by Martino Alba Pilar; Albaladejo Martínez; Juan Antonio; Martha Pulido, 89-101. Madrid, España: Dykinson.
- Bueno García, Antonio. 2014. "La labor de traductores y lexicógrafos franciscanos en España e Iberoamérica". *Sémata: Ciências Sociais e Humanidades* 26:531-543.
- Bueno García, Antonio. 2007. "Clave para una teoría de la traducción. Perspectiva desde la labor agustiniana". In *La labor de traducción de los agustinos españoles*. edited by Antonio Bueno García, 17-40. Valladolid, España: Editorial Estudio Austiniiano.
- Bueno García, Antonio. 2010. "Ética y estética de la traducción monástica. Los traductores y lingüistas franciscanos españoles del árabe y el hebreo". *Translationes* 2 (1):25-38.
- Bueno García, Antonio. 2015. "Traducción y evangelización en la isión dominicana de Asia Oriental en los siglos XVI y XVII". In *Dominicos 800 años. Labor intelectual, lingüística y cultural*. edited by Elena; Pérez Blázquez Bueno García Antonio; Serrano Bertos, David, 197-239. Salamanca, España: Editorial San Esteban.
- Bühler, Hildegund. 1984. "Textlinguistische Aspekte der Übersetzungsdidaktik". *Die Theorie des Übersetzens und ihr Aufschlußwert für die Übersetzungs- und Dolmetschdidaktik* 250-259.
- Bühler, Karl. 1934. *Sprachtheorie*. Jena, Germany: Gustav Fisher.
- Bühler, Karl. 1950. *Teoría del lenguaje*. Madrid, España: Revista de occidente.
- Busquets, Anna. 2016. "Los albores de la sinología occidental: la contribución de Fernández de Navarrete". *Revista Estudios* (32), I-2016.:596-616.
- Camtos, Álvaro Vallejo. 1994. "Aristóteles, Retórica. Introducción, traducción y notas por Quintín Racionero, Madrid 1990 (Biblioteca Clásica Gredos, 626 páginas)". *Méthexis* 7 (1):155-158.
- Camus, Yves. 2007. *Jesuits' journeys in Chinese studies*. Macau, China: Macau Ricci Institute.
- Carini, Catón Eduardo. 2005. "Budismo Global, Budismo Local: una recorrida por los grupos zen argentinos". *Revista de Estudos da Religião* (3):178-195.
- Cartellieri, C. 1973. "Zur semiotischen Analyse des Ausgangstextes". AA. VV., *Neue Beiträge zu Grundfragen der Übersetzungswissenschaft*, Frankfurt/M:27-28.
- Castelnau-L'Estoile, Charlotte de. 2011. *Missions d'évangélisation et circulation des savoirs: XVIe-XVIIIe siècle*. Vol. 120. Madrid, Spain: Casa de Velázquez.
- Catford, John Cunisson, y Francisco Rivera. 1970. *Una teoría lingüística de la traducción: ensayo de lingüística aplicada*. Caracas, Venezuela: Biblioteca de la Universidad Central de Venezuela.

- Cerda, Jaime. 2009. "Moisés Maimónides, médico de príncipes, príncipe de los médicos". *Revista chilena de infectología* 26 (4):370-373.
- Chen, Ching-ho. 1968. *The Chinese community in the sixteenth century Philippines*. Tokyo, Japan: Centre for East Asian cultural studies.
- Chesterman, Andrew. 2005. "Problems with strategies". *New trends in translation studies. In honour of Kinga Klauudy*:17-28.
- Cobo, Juan. 1952. *Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón*. Madrid, España: Librería General.
- Cobo, Juan; Villarroel, Fidel; Santamaría, Alberto; Dominguez, Antonio. 1986. *Pien cheng-chiao chen-ch'uan shih-lu = Apología de la verdadera religión*. Manila, Philippines: UST Press.
- Cordier, Henri. 1881. *Bibliotheca sinica: Dictionnaire bibliographique des ouvrages relatifs à l'Empire chinois*. Paris, France: E. Leroux.
- Cortázar, Julio. 2000. *La vuelta al día en ochenta mundos*. Vol. 2. Buenos Aires, Argentina: siglo XXI.
- Cortázar, Julio, Julio Ortega, y Saúl Yurkiévich. 1996. *Rayuela*. Vol. 16. São Paulo, Brasil: EdUSP.
- Cousin, John W. 1921. *A short biographical dictionary of English literature*. Vol. 449. London, United Kingdom: Dent.
- Crespigny, Rafe De. 2006. *A biographical dictionary of Later Han to the Three Kingdoms (23-220 AD)*. Leiden, Netherlands: Brill.
- Crystal, David, y Derek Davy. 2016. *Investigating english style*. London, United Kingdom: Routledge.
- Cuadrado, Amparo García. 2017. "Una biblioteca del barroco: la colección bibliográfica de los marqueses de Beniel en 1710". *Historia y Memoria de la Educación* (6):421-457.
- Cummins, James S. 1961. "Palafox, China and the Chinese rites controversy". *Revista de Historia de América* (52):395-427.
- Cummins, James S. 1993. *A question of rites: Friar Domingo Navarrete and the Jesuits in China*. London, United Kingdom: Scholar Press.
- Dasilva, Xosé Manuel. 2013. "Competencias bilingüe y autotraducción en Galicia—algunos apuntes". In *Estudios sobre la autotraducción en el espacio ibérico*, edited by Xosé Manuel Dasilva. Berna, Suiza: Peter Lang.
- De Morga, Antonio. 1907. *History of the Philippine Islands, from Their Discovery by Magellan in 1521 to the Beginning of the XVII Century: With Descriptions of Japan, China and Adjacent Countries*. Vol. 1. Oklahoma, United States: AH Clark Company.
- Diego, Aduarte. 1640. *Historia de la Prinvincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadors en Philippina, Japón y China*. Manila, Filipinas: Luis Beltran impressor del Colegio de Santo Thomas.
- Domínguez Capararrós, José. 2014. *Métrica española*. Madrid, España: Editorial UNED.
- Elorduy, Carmelo 1983. *El libro de los cambios (I Ching)*. Madrid, España: Editorial Nacional.
- Engelfriet, Peter, y Siu Man-Keung. 2001. "Xu Guangqi's attempts to integrate western and chinese mathematics". *Statecraft and Intellectual Renewal in Late Ming China: The Cross-Cultural Synthesis of Xu Guangqi (1562-1633)* 50:279.
- Real Academia Española. 2014. Diccionario de la lengua española, La 23.<sup>a</sup> edición. In *Diccionario de la lengua española, La 23.<sup>a</sup> edición*. Madrid: Real Academia Española.
- Even-Zohar, Itamar. 1978. *Papers in historical poetics*. Vol. 15. Tel Aviv, Isreal: Porter Institute for Poetics and Semiotics Tel Aviv.

- Even-Zohar, Itamar. 1990a. "The Position of Translated Literature within the Literary Polysystem". *Poetics Today* 11 (1):45-51. doi: 10.2307/1772668.
- Even-Zohar, Itamar. 1990b. "Teoría del Polisistema. Ricardo Bermudez Otero (Trad.). Polysystem Theory". *Poetics Today. Tel Aviv: The Porter Institute for Poetics and Semiotics* 11.
- Felix, Alfonso. 1966. *The Chinese in the Philippines: 1570-1770*. Manila, Philippines: Solidaridad Pub. House.
- Fernández de Navarrete, Domingo. 1667. *Tratados Históricos Políticos Éticos y Religiosos de la Monarquía de China*. Madrid, España: Imprenta Real.
- Fernández de Navarrete, Domingo. 1679. *Controversias antiguas y modernas entre los misionarios de la gran China, repartidas en nueve Tratados, con lo que toca al culto y veneracion que el chino da a su prothomaestro Confucio ya sus progenitores difuntos, con respuesta a diversos Tratados de los Pes. de la Compañía de Jesus. Obra muy util y necessaria para todos los misionarios*. Madrid, España: Imprenta Real
- Ferrando-Fonseca. 1871. *Historia de los pp. Dominicos en las islas Filipinas y en sus misiones del Japon, China, Tung-kin y Formosa: que comprende los sucesos principales de la historia general de este archipiélago, desde el descubrimiento y conquista de estas islas por las flotas españolas, hasta el año de 1840*. Vol. 5. Madrid, España: Impr. y estereotipia de M. Rivadeneyra.
- Fitch, Brian T. 1983. "L'intra-intertextualité interlinguistique de Beckett: la problématique de la traduction de soi in L'intertextualité. Intertexte, autotexte, intratexte". *Texte* (2):85-100.
- Flynn, Dennis O, y Arturo Giráldez. 1995. "Born with a 'silver spoon': The origin of world trade in 1571". *Journal of World History* 6 (2):201-221.
- Fuchs, Walter. 1952. "A note on father M. Boym's atlas of China". *Imago Mundi* 9 (1):71-72.
- García, Carlos Gutiérrez, Mikel Pérez Gutiérrez, William Acevedo, y Mei Cheung. 2010. "Los luchadores japoneses tienen más destreza y arte que los luchadores chinos, o cuando el contexto importa más que el texto". *Revista de Artes Marciales Asiáticas* 5 (1).
- García-Abásolo, Antonio. 2011. "Los chinos y el modelo colonial español en Filipinas". *Cuadernos de Historia Moderna* (10):223-242.
- García-Noblejas, Gabriel. 2016. "Fray Domingo Fernández de Navarrete". Centro Virtual Cervantes, accessed 11 de enero. [http://cvc.cervantes.es/obref/china/fray\\_domingo.htm](http://cvc.cervantes.es/obref/china/fray_domingo.htm).
- García Oro, José, y María José Portela Silva. 1999. *La Monarquía y los libros en el Siglo de Oro*. Madrid, España: Centro Internacional de Estudios Históricos "Cisneros" de la Universidad de Alcalá.
- Genette, Gérard. 1997. *Paratexts: Thresholds of interpretation*. Vol. 20. London, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Ghadi, Bouchra. 2016. "Traducción Literaria: Técnicas y Procedimientos de la Traducción". *AL-MUTARĠIM* 129-117):32( 16 □□□□□□□□).
- Goicoechea, Margarita; Vega y de Luque, Carlos-Luis. 1971. "Planteamiento de una comprensión del espíritu chino: la querella de los ritos y Domingo Fernández de Navarrete". *Boletín de la Asociación Española de Orientalistas* VII (1971): 75-96.
- González, Aurelio. 2007. *La copla en México*. Ciudad de México, México: El Colegio de Mexico AC.
- González, G. 1962. "Historia de la Misiones dominicanas de China". *Augustinianum* 2 (2): 381-382.
- Granado, Adrián. 2010. "La imagen de Confucio en la Oratio de Sinarum philosophia practica de Christian Wolff". *Res publica* 24: 169-189.

- Guerrero, Milagros. 1966. "The Chinese in the Philippines, 1570-1770". *The Chinese in the Philippines* 1: 1570-1770.
- Gutiérrez, Pedro Luengo. 2016. "Yuánmíng Yuán en el siglo XVIII: arte entre la diplomacia y la filosofía; entre Europa y Pekín". *Araucaria: Revista Iberoamericana de filosofía, política y humanidades* 18 (35): 193-216.
- Hall, Bert S, yAgostino Ramelli. 1970. "A revolving bookcase by Agostino Ramelli". *Technology and Culture* 11 (3): 389-400.
- Hermans, Theo. 1985. *The manipulation of literature. studies in literary translation*. Dundee, United Kingdom: Croom Helm.
- Hermans, Theo. 1999. *Translation in systems*. Manchester, United Kingdom: Manchester: St. Jerome.
- Hermans, Theo. 2014. *Translation in systems: Descriptive and system-oriented approaches explained*. London, United Kingdom: Routledge.
- Hirth, Friedrich, y William Woodville Rockhill. 1911. *Chau Ju-Kua: His Work on the Chinese and Arab Trade in the Twelfth and Thirteenth Centuries: Entitled Chu-fan-chi*. St. Petersburg, Russian: Printing office of the Imperial academy of sciences.
- Hoffmann, Helena Jacoby De. 2006. *I Ching: el libro de los cambios*. Madrid, España: Cuatro Vientos.
- Hönig, Hans G, yPaul Kußmaul. 1982. *Strategie der übersetzung: ein lehr-und arbeitsbuch*. Vol. 205. Tübingen, Germany: Gunter Narr Verlag.
- House, Juliane. 1977. *A model for translation quality assessment*. Vol. 88. Amsterdam, Netherlands: John Benjamins Publishing Company.
- Hsia, R Po-chia. 2007. "The Catholic mission and translations in China, 1583-1700". *Cultural Translation in Early Modern Europe*:39.
- Hsu, Carmen. 2010. "La imagen humanística del gran reino chino de Juan González de Mendoza". *Bulletin of Hispanic Studies* 87 (2): 187-201.
- Hurtado Albir, Amparo. 2001. *Traducción y traductología*. Madrid, España: Cátedra.
- Iglesias, Chus Sanesteban. 2016. "La estética de la recepción: el horizonte de expectativas de Jauss". *Narrativas: revista de narrativa contemporánea en castellano* (40): 8-13.
- Jacobi, Daniel. 1984. "Figures et figurabilité de la science dans des revues de vulgarisation". *Lettres et icone*: 25.
- Jakobson, Roman. 1959. "On linguistic aspects of translation". *On translation* 3: 30-39.
- Jakobson, Roman. 1960. "Linguistics and poetics". In *Style in language*. 350-377. Massachusetts, United States: MIT Press.
- Jakobson, Roman. 1963. *Essais de linguistique générale*. Vol. 9. París, Francia: Les Éditions de Minuit.
- Jauss, Hans Robert. 2010. *Historia de la literatura com una provocación a la ciencia literaria*. Barcelona, España: Anthropos.
- Jiménez, José Antonio Cervera. 2002. "La interpretación ricciana del confucianismo". *Estudios de Asia y Africa*: 211-239.
- Jiménez, José Antonio Cervera. 1997. "Misioneros en Filipinas y su relación con la ciencia en China: Fray Juan Cobo y su libro Shi Lu". *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas* 20 (39): 491-506.
- José Ernesto, Parra Cortes. 2012. "Juan Cobo nuestro pionero intercultural". [https://www.roc-taiwan.org/usmia\\_es/post/3893.html](https://www.roc-taiwan.org/usmia_es/post/3893.html).

- Jung, CG. 1949. Prólogo al I Ching. El libro de las Mutaciones. Versión del Chino al alemán por Richard Wilhelm, traducido al español por DJ Vogelmann. Bogotá: Editorial Solar.
- Knechtges, David R, y CR Boxer. 1977. *The Christian Century in Japan 1549-1650*. London, United Kingdom: Carcanet Press.
- Koller, Werner, y Kjetil Berg Henjum. 1992. *Einführung in die Übersetzungswissenschaft*. Stuttgart, Germany: Utb GmbH.
- Kussmaul, Paul. 1995. *Training the translator*. Vol. 10. Ámsterdam, Netherlands: John Benjamins Publishing.
- Lakoff, George, y Mark Johnson. 1986. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid, España: Cátedra.
- Lao, Tse, y Anne Hélène Suárez. 1998. *El libro del curso y de la virtud: Dao de jing*. Madrid, España: Siruela.
- Larson, Mildred L. 1984. *Meaning-based translation: A guide to cross-language equivalence*. Lanham, Maryland, United States: University Press of America.
- Larson, Mildred L. 1987. "Establishing project-specific criteria for acceptability of translations". *Translation Excellence: Assessment, Achievement, Maintenance* 1: 69.
- Lazcano González, Rafael. 1994. *Fray Luis de León: bibliografía*. Vol. 1. Madrid, España: Editorial Revista Agustiniiana.
- Lee, Yong Sam, Sang Hyuk Kim, y Byeong-Hee Mihn. 2015. "A Study of the Yang-gyeong-gyu-il-ui (兩景揆日儀) in the Joseon Dynasty". *Journal of Astronomy and Space Sciences* 32 (1): 73-80.
- Lee-Lee, Xavier, y Verónica C Trujillo-González. 2016. "Paul Perny y el aprendizaje de la lengua china: estudio del Dictionnaire français-latin-chinois de la langue mandarine parlée como parte de una obra didáctica". *Çedille. Revista de Estudios Franceses* (12): 205-222.
- Lefevere, André. 2002. *Translation/history/culture: A sourcebook*. London, United Kingdom: Routledge.
- Lefevere, André. 2016. *Translation, rewriting, and the manipulation of literary fame*. London, United Kingdom: Taylor & Francis.
- León, Celia Martín de. 2008. "Skopos and beyond: A critical study of functionalism". *Target. International Journal of Translation Studies* 20 (1): 1-28.
- Li, Bernadette. 2002. "Misioneros de Occidente en China". *Vincentiana* 46 (6): 59.
- Lindenfeld, David F. 2005. "Indigenous encounters with Christian missionaries in China and West Africa, 1800-1920: a comparative study". *Journal of World History* 16 (3): 327-369.
- Liu, Dun. 2004. "Western knowledge of geography reflected in Juan Cobo's Shilu 实录 (1593)". In *History of mathematical sciences: Portugal and East Asia II*. 45-57. Singapur: World Scientific.
- Lothar, Knauth. 1970. "El inicio de la sinología Occidental: Las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien". *Estudios Orientales* 5 (1 (12)): 1-21.
- Lovejoy, Arthur O. 1933. "The Chinese origin of a Romanticism". *The Journal of English and Germanic Philology* 32 (1): 1-20.
- Lundbaek, Knud. 1991. *Joseph de Prémare, 1666-1736, SJ: Chinese philology and figurism*. Vol. 65. Aarhus, Denmark: Aarhus Universitetsforlag.
- Luther, Martin. 1996. "Sendbrief vom Dolmetschen/Circular acerca del traducir". *El Discurso sobre la Traducción en la Historia. Antología Bilingüe, Barcelona: EUB*.

- Malek, Roman. 1998. *Contribution and impact of Johann Adam Schall von Bell, SJ (1592-1666)*. Vol. 1. Sankt Augustin, Germany: China-Zentrum.
- Martín Ríos, José. 2002. "La influencia del pensamiento occidental y el papel de la traducción en el periodo de la nueva cultura en China (Tesis Doctoral)". Universidad de Granada.
- Mateo, Virginia Moreno, y Francisco José Muñoz Vivas. 2000. "La esclavitud en Hispanoamérica: consecuencias en el desarrollo económico de las colonias españolas en el Nuevo Mundo". *Isla de Arriarán: revista cultural y científica* (16): 141-164.
- Matheson, Lister M. 2012. *Icons of the Middle Ages: Rulers, Writers, Rebels, and Saints*. Vol. 1. Santa Barbara, California, United States: ABC-CLIO.
- Mayoral, José Antonio, y Peter Bürger. 1987. *Estética de la recepción*. Madrid, España: Arco/Libros.
- Meynard, Thierry. 2015. *The Jesuit reading of Confucius: The first complete translation of the Lunyu (1687) published in the West*. Leiden, Netherlands: Brill.
- Moloughney, Brian, y Xia Weizhong. 1989. "Silver and the Fall of the Ming: A Reassessment". *Papers on Far Eastern History* 40: 51-78.
- Mongay, Meritxell-Anfitrite Álvarez. 2018. "Xuanzang: Peregrinaje a la India cruzando el desierto del Gobi". *Viajar: la primera revista española de viajes* (467): 64-67.
- Morais, José Simões. 2015. "A segunda embaixada portuguesa à China". *Hoje Macau*. <https://hojemacau.com.mo/2015/07/19/a-segunda-embaixada-portuguesa-a-china/>.
- Morga, Antonio de. 1997. *Sucesos de las islas Filipinas, prólogo de Patricio Hidalgo Nuchera*. Madrid, Ediciones Polifemo.
- Needham, Joseph. 1974. *Science and Civilisation in China: Historical Survey, from Cinnabar Elixirs to Synthetic Insulin*. Vol. 5, *Chemistry and chemical technology; Pt. 3, Spagyric discovery and invention*. Vol. 3. London, United Kingdom: Cambridge University Press.
- Newmark, Peter. 1993. *Manual de traducción*. Madrid, España: Cátedra.
- Nida, Eugene Albert. 1964. *Toward a science of translating: with special reference to principles and procedures involved in Bible translating*. Leiden, Netherlands: Brill.
- Nida, Eugene Albert, y Charles Russell Taber. 2003. *The theory and practice of translation*. Vol. 8. Leiden, Netherlands: Brill.
- Nord, Christiane. 1990. "Funcionalismo y lealtad: algunas consideraciones en torno a la traducción de títulos". *II Encuentros Complutenses en torno a la traducción*: 153-162.
- Nord, Christiane. 1991. "Scopos, loyalty, and translational conventions". *Target. International Journal of Translation Studies* 3 (1): 91-109.
- Nord, Christiane. 1998. "La unidad de traducción en el enfoque funcionalista". *Quaderns: revista de traducció* (1): 65-77.
- Nord, Christiane. 2001. *Translation as a Purposeful Activity: Function-al Approaches Explained*. St. Manchester, United Kingdom: Jeromy Publishing.
- Nord, Christiane. 2005. *Text analysis in translation: Theory, methodology, and didactic application of a model for translation-oriented text analysis*. Amsterdam, Netherlands: Rodopi.
- Nord, Christiane. 2006. "Loyalty and fidelity in specialized translation". *Confluências: Revista de Tradução Científica e Técnica* 4: 29-41.

- Ollé, Manel. 2006. "La formación del Parián de Manila: La construcción de un equilibrio inestable". *La investigación sobre Asia-Pacífico en España*. Granada: Editorial Universidad de Granada: 27-49.
- Ollé, Manel. 2008. "Interacción y conflicto en el Parián de Manila". *Illes i imperis* (10/11): 61-90.
- Pan, Feng-Chuan. 2016. "Filial Piety, the Imperial Works, and Translation: Pierre-Martial Cibot and The Book of Filial Piety". In *Sinologists as Translators in the Seventeenth to Nineteenth Centuries*. edited by Lawrence Wang-chi Wong and Bernhard Fuehrer. Beijing, China: Chinese University Press.
- Pardo Villar, Aureliano, OP. 1947. "Noticias de algunos escritores dominicos gallegos". *Cuadernos de Estudios Gallegos*: 461-476.
- Pérez González, Maurilio. 1995. "Leonardo Bruni y su tratado De interpretatione recta". *Cuadernos de Filología Clásica. Estudios latinos* 8: 193-234.
- Pfister, Aloys. 1932. *Notices biographiques et bibliographiques sur les Jésuites de l'ancienne mission de Chine. 1552-1773: XVIe & XVIIe siècles*. Sienhsien, China: Imprimerie de la Mission catholique.
- Pinilla, José Antonio Sabio, y Pilar Ordóñez López. 2012. *Las antologías sobre la traducción en el ámbito peninsular*. Berna, Suiza: Peter Lang.
- Pinto Crespo, Virgilio. 1989. "Pensamiento, vida intelectual y censura en la España de los siglos XVI y XVII". *Edad de oro* 8: 181-192.
- Ptak, Roderich. 1992. "The northern trade route to the spice islands: South China Sea-Sulu Zone-North Moluccas (14th to early 16th century)". *Archipel* 43 (1): 27-56.
- Pulleyblank, Edwin G. 2000. "Ji 姬 and Jiang 姜: The role of exogamic clans in the organization of the Zhou polity". *Early China* 25: 1-27.
- Pym, Anthony. 1995. "Schleiermacher and the Problem of Blendlinge". *Translation and Literature* 4 (1): 5-30.
- Rabadán, Rosa. 1991. *Equivalencia y traducción: problemática de la equivalencia transléctica inglés-español*. León, España: Universidad de León.
- Ramírez Bellerín, Laureano. 1998. "La triple dificultad de Yan Fu". *Quaderns: revista de traducció* (1): 0117-120.
- Recuenco-Peñalver, María. 2013. "Traducción y autotraducción: el caso de Vasilis Alexakis (Tesis Doctoral)". Doctorado, Traducción e Interpretación, Universidad de Málaga.
- Reiss, Katharina. 1971. *Möglichkeiten und Grenzen der Übersetzungskritik: Kategorien und Kriterien für eine sachgerechte Beurteilung von Übersetzungen*. Vol. 12. Munich, Germany: M. Hueber.
- Reiss, Katharina. 1974. "Ist Übersetzen lehrbar". *Kongressbericht der 4. Jahrestagung der GAL, IRAL-Sonderband*: 69-82.
- Reiss, Katharina. 1980. "Zeichen oder Anzeichen? Probleme der AS-Textanalyse in Blick auf die Übersetzung". *Semiotik und Übersetzen. Tübingen*: 63-72.
- Reiss, Katharina. 1984. "Methodische Fragen der übersetzungsrelevanten Textanalyse. Die Reichweite der Lasswell-Formel". *Lebende Sprachen* 29 (1): 7-10.
- Reiss, Katharina. 1992. "Teorías de la traducción y su relevancia para la práctica". *Sendebare: Boletín de la EUTI de Granada* (3): 25-38.



- Reiss, Katharina, y Hans J Vermeer. 1996. *Fundamentos para una teoría funcional de la traducción*. Madrid, España: Ediciones Akal.
- Ricci, Matteo, y Nicolas Trigault. 1983. "De christiana expeditione apud Sinas". *Trans. Nicolas Trigault. Augsburg 1615*: 1583-1610.
- Rodríguez, Inmaculada Alva. 1993. "La vida municipal en manila en los siglos XVI-XVII(Tesis Doctoral)". Universidad de Córdoba.
- Rosales, Raymundo Brenes. 1994. "Interpretaciones históricas en torno al descubrimiento de América". *Revista de Historia de América*: 7-22.
- Santoyo, Julio César. 2001. "Traducciones de autor: una mirada retrospectiva". *Quimera* (210): 27-32.
- Santoyo, Julio César. 2003. "De Nebrija a Sor Juana Inés de la Cruz: Apuntes someros para una historia de las traducciones de autor (autotraducciones) en España y Portugal (1488-1700)". *Seis estudios sobre la traducción en los siglos XVI y XVII (España, Francia y Portugal), Granada, Ed. Comares (interlingua, 40)*: 1-49.
- Santoyo, Julio César. 2005. "Autotraducciones: Una perspectiva histórica". *Meta: journal des traducteurs/Meta: Translators' Journal* 50 (3): 858-867.
- Santoyo, Julio César. 2013. "Esbozo de una historia de la autotraducción". *L'Autotraduction aux frontières de la langue et de la culture*: 23-36.
- Schleiermacher, Friedrich Daniel Ernst. 1813. "Über die verschiedenen Methoden des Übersetzens (1813). Cit. por la versión española de Valentín García Yebra: «Sobre los diferentes métodos de traducir» (1978)". *Filología Moderna*: 343-392.
- Schmidt, Siegfried J. 1976. *Texttheorie*. Vol. 202. Paderborn, Germany: Wilhelm Fink.
- Schurhammer, Jorge. 1992. *Francisco Javier: su vida y su tiempo*. Navarra, España: Gobierno de Navarra. Departamento de Presidencia.
- Serrano, Francisco. 1750. *Relacion de la persecucion, que padecieron los christianos, y cinco Religiosos del Orden de Predicadores en la Provincia de Fokien, Imperio de la China, con el martirio del ilustrissimo Señor Don Fray Pedro Sanz ... uno de los cinco / Escrita en la carcel por ... Fray Francisco Serrano ... uno tambien de dichos Religiosos; Y un Apendice a dicha Relacion, y al fin la declamacion laudatoria de ... Benedicto XIV pronunciada en 16 de Setiembre 1748 ...* Valencia, España: Imprenta de Joseph Garcia.
- Silva, Renán. 2013. "Discurso sobre la teología natural de los chinos-Carta del Sr. Leibniz sobre la filosofía china al Sr. N. De Rémond, Consejero del Duque Regente e introductor de embajadores [1716]". *Revista de Estudios Sociales* (47): 192-194.
- Snell-Hornby, Mary. 1988. *Translation Studies: An Integrated Approach, Integrated Translation Studies*. Amsterdam, Netherlands John Benjamins.
- Soubeyroux, Jacques. 1986. "Niveles de alfabetización en la España del siglo XVIII. Primeros resultados de una encuesta en curso". *Revista de historia moderna, n. 5 (1985); pp. 159-172*.
- Susan, Bassnett, y Andre Lefevere. 1990. "Translation, history and culture". *Journal of Women s Health*.
- Szczesniak, Baleslaw. 1952. "Athanasius Kircher's: China Illustrata". *Osiris* 10: 385-411.
- Tahir-Gürçaglar, Sehnaz. 2002. "What texts don't tell: The uses of paratexts in translation research". *Crosscultural Transgression*: 44-60
- Thiel, Gisela. 1978. "Führt die Anwendung linguistischer Analysemodelle zu einer übersetzungsdidaktisch relevanten Textanalyse?". *Stand und Möglichkeiten der Übersetzungswissenschaft*.

- Thiel, Gisela. 1980. "Vergleichende Textanalyse als Basis für die Entwicklung einer Übersetzungsmethodik, dargestellt anhand der Textsorte Resolution". *Semiotik und Übersetzen*. Tübingen: 87-98.
- Tignor, Robert, Jeremy Adelman, Peter Brown, Benjamin Elman, Stephen Kotkin, Gyan Prakash, Brent Shaw, Stephen Aron, Xinru Liu, y Suzanne Marchand. 2013. *World Together, Worlds Apart: Fourth International Student Edition*. Vol. 2. New York, United States: WW Norton & Company.
- Toury, Gideon. 1980. *In search of a theory of translation*. Tel Aviv, Isreal: Porter Institute for Poetics and Semiotics, Tel Aviv University.
- Toury, Gideon. 2012. *Descriptive Translation Studies and beyond: Revised edition*. Vol. 100. Amsterdam, Netherlands: John Benjamins Publishing.
- Treutlein, Theodore E. 1941. "Jesuit Missions in China during the Last Years of K'ang Hsi". *Pacific Historical Review* 10 (4): 435-446.
- Tse, Lao. 1990. *Tao Te King: libro del Tao y de su virtud*. Madrid, España: Cuatro Vientos.
- Udías, Agustín. 1994. "Jesuit Astronomers in Beijing 1601-1805". *Quarterly Journal of the Royal Astronomical Society* 35: 463.
- Urpo, Kovalala. 1996. "Translations, Paratextual Mediation, and Ideological Closure". *Target* 8: 119-147.
- Vázquez-Ayora, Gerardo. 1977. *Introducción a la traductología: curso básico de traducción*. Washington, D.C., Estados Unidos: Georgetown University Press.
- Vega, Miguel Ángel. 1994. *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid, España: Cátedra.
- Venuti, Lawrence. 1998. *The scandals of translation: Towards an ethics of difference*. London, United Kingdom: Taylor & Francis US.
- Venuti, Lawrence. 2008. *The translator's invisibility: A history of translation*. London, United Kingdom: Routledge.
- Vermeer, Hans J. 1974. "Zur Beschreibung des Übersetzungsvorgangs". *Wolfram Wilss, Gisela Thome (Hg.): Aspekte der theoretischen, sprachenpaarbezogenen und angewandten Sprachwissenschaft I. Heidelberg: Groos: 10-19*.
- Viana, Hilario María Ocio. 1891. *Reseña biográfica de los religiosos de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días*. Vol. 2. Manila, Filipinas: Establecimiento Tipográfico del Colegio de Santo Tomás.
- Vila, Jordi, y Albery Galvany. 2006. *Yijing. El libro de los cambios*. Con el comentario de Wang Bi. Atlanta, Estados Unidos: Ed: Atlanta.
- Vinay, Jean-Paul, y Jean Darbelnet. 1995. *Comparative stylistics of French and English: a methodology for translation*. Vol. 11. Amsterdam, Nederland: John Benjamins Publishing.
- Vivas, José Luis. 1962. *Historia de Puerto Rico*. Maryland, Estados Unidos: Las Americas Publishing Company.
- Von Glahn, Richard. 1996. *Fountain of fortune: money and monetary policy in China, 1000-1700*. Oakland, California, United States: University of California Press.
- Von Leibniz, Gottfried Wilhelm Freiherr. 2007. *Discurso sobre la teología natural de los chinos*. Buenos Aires, Argentina: Prometeo Libros Editorial.
- Von Wolff, CF. 1750. *The Real Happiness of a People Under a Philosophical King*, London: Printed for M. Cooper, at the Globe. London, United Kingdom: Pater-Noster-Row.

- Wilss, Wolfram. 1977. *Übersetzungswissenschaft: Probleme Und Methoden*. Stuttgart, Germany: Ernst Klett Verlag.
- Wilss, Wolfram. 1983. "Translation strategy, translation method and translation technique: a clarification of three translational concepts". *Revue de Phonétique Appliquée* 66/67/68: 143-152.
- Wilss, Wolfram. 1996. *Knowledge and skills in translator behavior*. Vol. 15. Ámsterdam, Netherlands: John Benjamins Publishing.
- Zhou, Minkang, y Amparo Hurtado Albir. 2010. *Estudio comparativo del chino y el castellano en los aspectos lingüísticos y culturales*. Barcelona, España: Universidad Autónoma de Barcelona.
- Zhuo, Xinping. 2013. "The Status of Christian Theology in China Today". In *Christianity*. edited by ZHUO Xinping. Leiden, Netherlands: Brill.
- Zürcher, Erik. 1959. *The Buddhist conquest of China: The spread and adaptation of Buddhism in early medieval China*. Vol. 11. Leiden, Netherlands: EJ Brill.

## En lengua china

- 方豪. 2007. *中国天主教史人物传*. 北京, 中国: 宗教文化出版社. Fang Hao. 2007. *Biografía de los personajes de la historia de catolicismo en China*. Beijing, China: Editorial de Religión y Cultura
- 冯友兰, 涂又光. 1985. *中国哲学简史*. Vol. 16. 北京, 中国: 北京大学出版社. Feng Youlan y Tu Youguang. 1985. *Breve historia de la filosofía china*. Vol. 16. Beijing, China: Editorial de la Universidad de Pekín
- 耿昇. 2009. “从基督宗教的第 3 次入华高潮到西方早期中国观的形成”. *华侨大学学报: 哲学社会科学版*(2):20-35. Geng Shen. 2009. "De los tres apogeos de la entrada del cristianismo en China hasta la formación de los conceptos tempranos de Occidente sobre China". *Revista de la Universidad Huaqiao: edición de ciencias filosóficas y sociales* (2): 20-35.
- 郭磊. 2014. “新教传教士柯大卫英译《四书》之研究 (博士学位论文)”. 北京外国语大学. Guo Lei. 2014 "Estudio de la traducción inglesa de los *Cuatro Libros* hecha por el misionero protestante David Collie (Tesis Doctoral)". Universidad de Lenguas Extranjeras de Pekín.
- 姜新. 2009. “走向欧洲的孟子”. *徐州师范大学学报 (哲学社会科学版)* 35: 55-60. Jiang Xin. 2009. "El Mencio que camina hacia Europa". *Revista de la Universidad Normal de Xuzhou (edición de ciencias filosóficas y sociales)* 35: 55-60.
- 李文潮. 2002. “莱布尼茨致闵明我的一封信及附录 (1689 年 7 月 19 日 罗马)”. *中国科技史料* 23 (2): 172-177. Li Wenchao. 2002. "Una carta de Von Leibniz enviada a Domingo Fernández de Navarrete y su anexo (Roma, 19 de julio de 1689)". *Documentos de la historia científica de China* 23 (2): 172-177
- 李学勤. 1999. *礼记正义, 十三经注疏*. 北京, 中国: 北京大学出版社. Li Xueqin. 1999. *Li ji zheng yi, notas de trece volúmenes*. Beijing, China: Editorial de La Universidad de Pekín.
- 刘林玲. 2012. “接受美学视角看林语堂的《浮生六记》”. *英语广场: 学术研究*(1): 38-39. Liu Linling. 2012. "Análisis de la obra *Seis capítulos de una vida flotante* de Lin Yutang desde la perspectiva de estética de recepción". *Plaza de inglés: estudios académicos* (1): 38-39
- 裴登峰. 2014. *明心宝鉴*. 北京, 中国: 北京联合出版公司. Pei Dengfeng. 2014. *Ming Xin Bao Jian*. Beijing, China: Beijing United Publishing Limited Company
- 乔卫, 马晨燕, 谭春洪. 2016. “西方制图技术的传入对中国近代制图技术的影响”. *地球信息科学学报* 18 (1): 88-95. Qiao Wei, MaYchenyan y Tan Chunhong. 2016. "Las influencias de la entrada de las técnicas cartográficas de Occidente a las técnicas cartográficas chinas en la era contemporánea". *Revista de ciencias de informaciones geográficas* 18 (1): 88-95
- 邱树森, 王颀. 1983. “元代户口问题刍议”. *元史论丛*: 116-118. Qiu Shusen, Wang Ting. 1983. "Comentario sobre los asuntos de población de la dinastía Yuan". *Recopilación de artículos de la historia de la dinastía Yuan*: 116-118
- 宋祁, 欧阳修, 陈铁民, 卢海山. 2002. *新唐书*. 北京, 中国: 北京博展源图书有限公司. Song Qi, Ou Yangxiu, Chen Tiemin, Lu Haishan. 2002. *Nuevo libro de Tang*. Beijing, China: Beijing Bozhanyuan Books Limited Company.
- 孙致礼. 2007. “译者的职责”. *中国翻译* 28 (4): 14-18. Sun Zhili. 2007. "Responsabilidad del traductor". *Chinese translators Journal* 28 (4): 14-18
- 脱脱. 1977. *宋史*. 北京, 中国: 中华书局. Tuo Tuo. 1977. *Historia de la dinastía Song*. Beijing, China: Compañía Editorial Zhonghua

- 瓦罗, 姚小平, 马又清. 2003. *华语官话语法*. 北京, 中国: 外语教学与研究出版社. Francisco Varo, Yao Xiaopin y Ma Youqing. 2003. *Arte de la lengua mandarina*. Beijing, China: Editorial de la Enseñanza y Estudio de Lenguas Extranjeras.
- 王秉钦. 2004. “《20世纪: 中国翻译思想史》出版”. *中国俄语教学* 23 (1): 34. Wang Bingqin. 2004. "La publicación de «Siglo XX: historia de pensamientos traductológicos de China» ". *Enseñanza de ruso de China* 23 (1): 34
- 吴伯娅. 2002. “礼仪之争爆发后康熙对传教士的态度”. *历史档案*(3): 80-84. Wu Boya. 2002. "Actitud del emperador Kang Xi hacia los misioneros extranjeros después del estallido de la Disputa de los Ritos". *Archivo histórico* (3): 80-84
- 肖丽. 2011. “副文本之于翻译研究的意义”. *上海翻译* 2011 (4): 17-21. Xiao Li. 2011. "Significado de los paratextos para los estudios de traducción". *Shanghai Journal of Translation* 2011 (4): 17-21
- 肖应云. 2010. “明清西方传教士的汉语学习与文化交流 (1582-1795) (博士学位论文)”. 暨南大学. Xiao Yinyun. 2010. "Estudio de la lengua china e intercambios culturales de los misioneros occidentales en la dinastía Ming y Qing (1582-1795) (Tesis doctoral)". Universidad de Jinan.
- 张晏青. 2010. “聂鲁达诗歌在中国的译介”. *安徽文学* (2): 186-187. Zhang Yanqing. 2010. "Introducción y traducción de los poemas de Pablo Neruda en China". *Literatura de Anhui* (2): 186-187
- 周安邦. 2010. “清州本《明心宝鉴》传入朝鲜考述”. *中兴大学中文學報* 27: 157-190. Zhou Anbang. 2010. "Investigación de la entrada de la versión de Qingzhou de Ming Xin Bao Jian en Corea". *Revista de Universidad Nacional de Chung Hsing* 27: 157-190
- 朱静. 1997. “罗马天主教会与中国礼仪之争”. *复旦学报* 3: 35-48. Zhu Jing. 1997. "La iglesia católica de Roma y la Disputa de los Ritos de China". *Revista de la Universidad de Fudan* 1997(3): 35-48

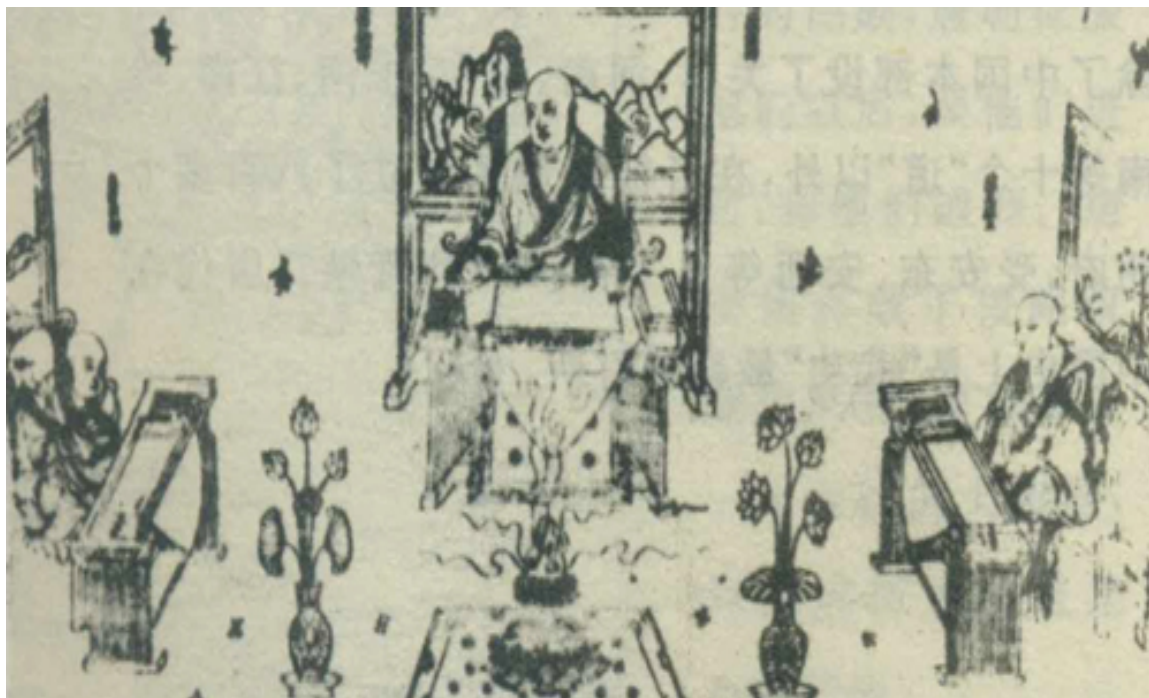


# ANEXOS

## Anexo 1 El mapamundi elaborado por Matteo Ricci a inicios del siglo XVII

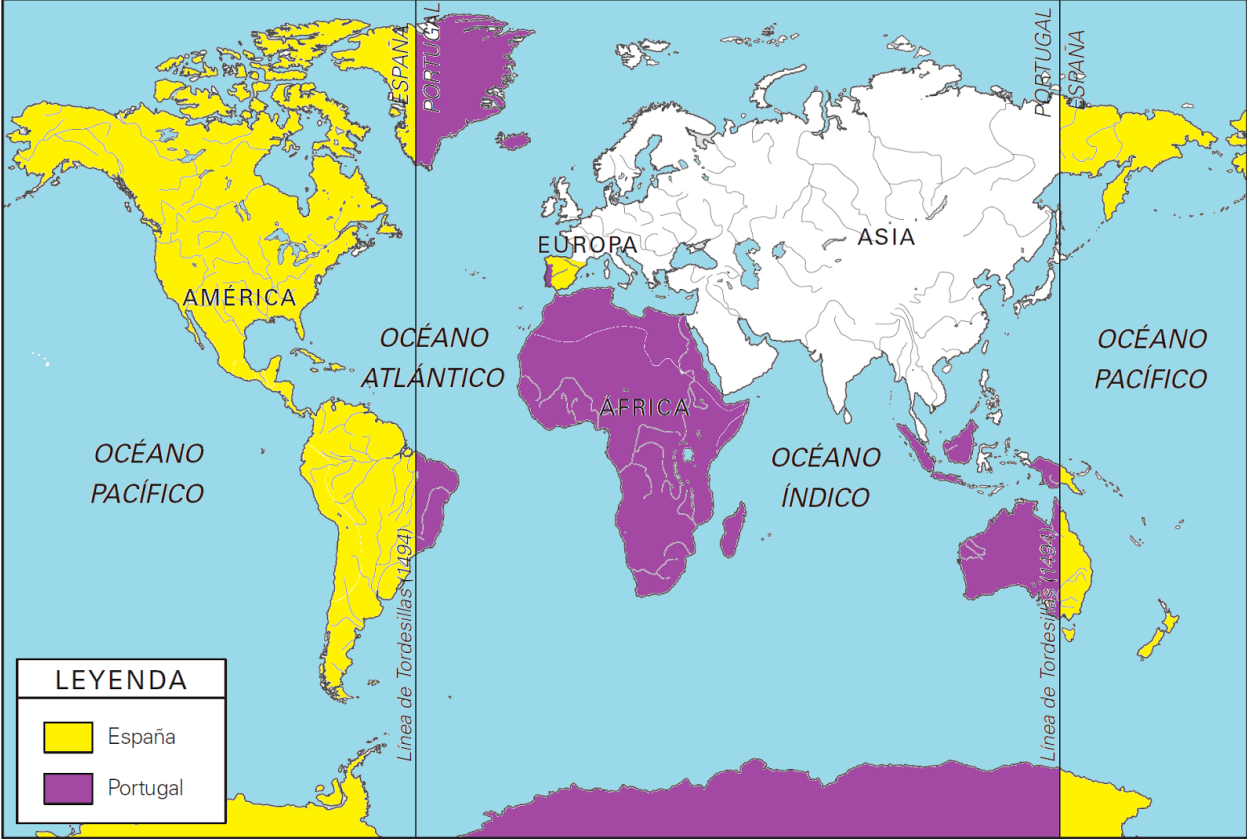


Anexo 2 Xuan Zang en su traducción de obras budistas

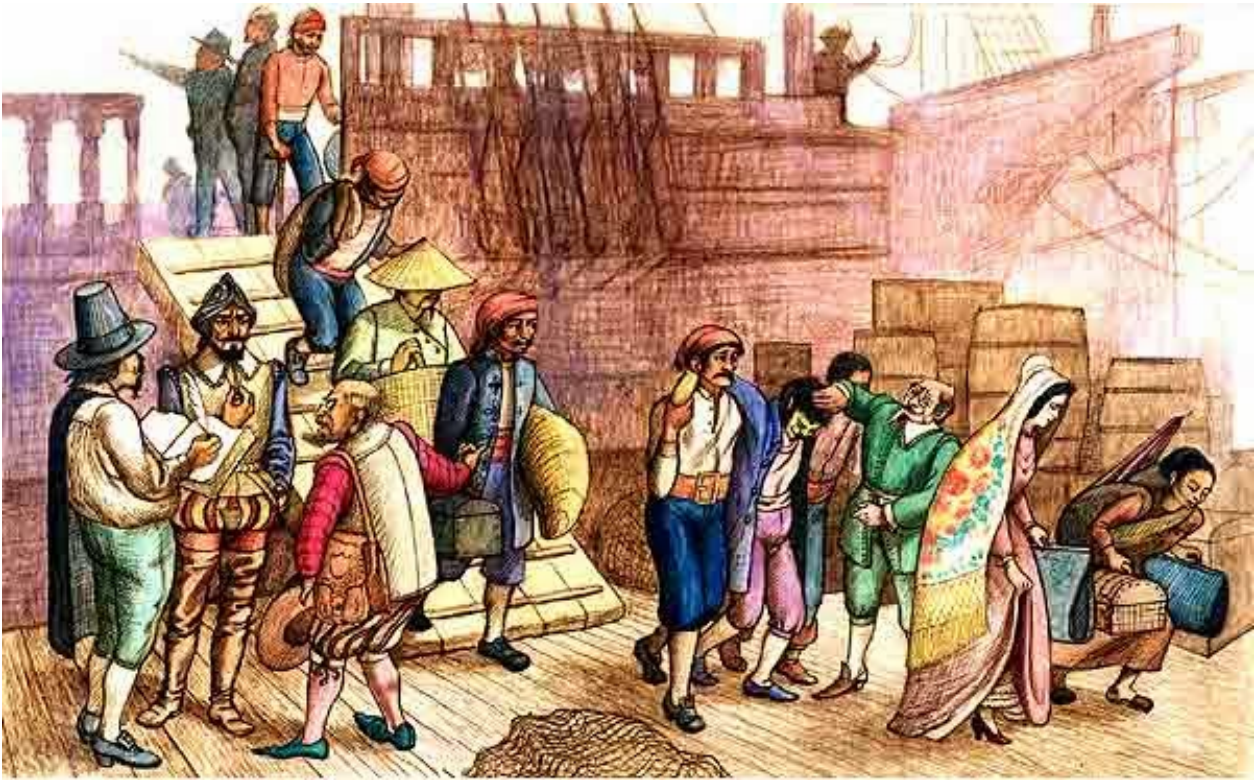




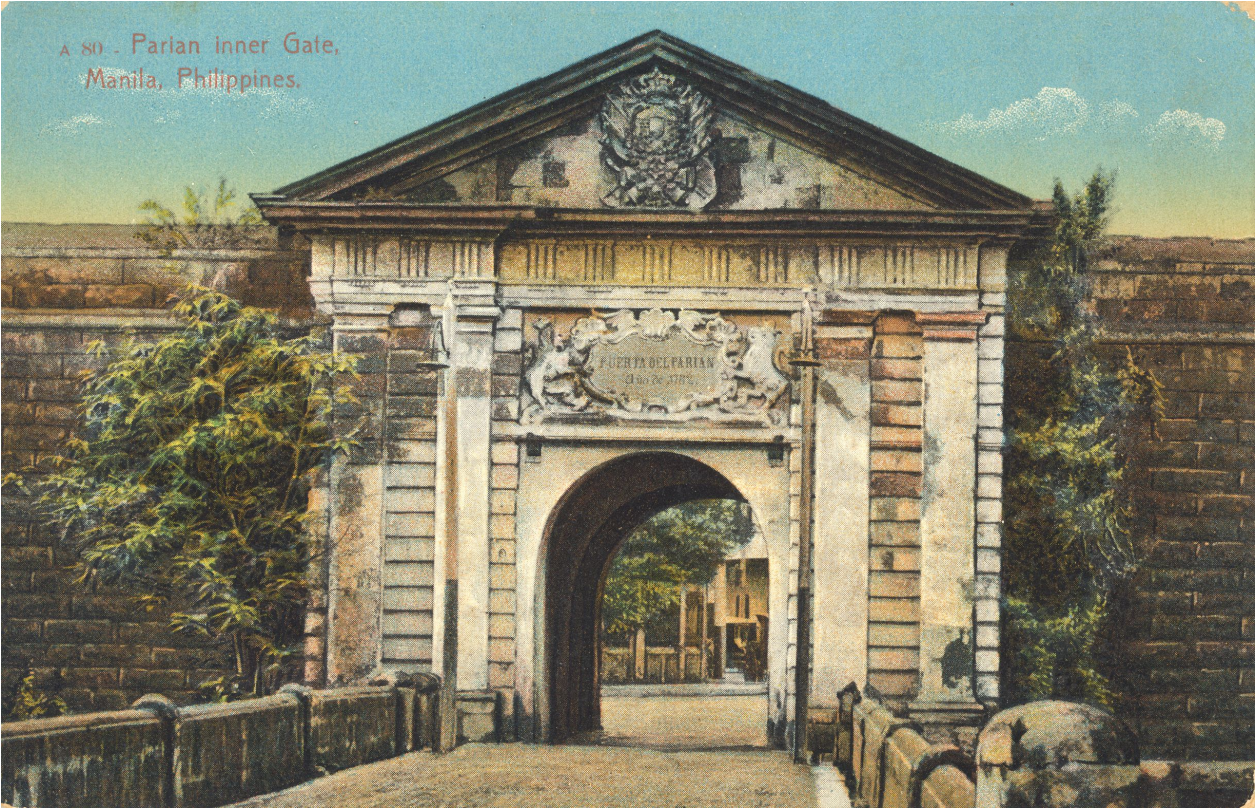
Anexo 3 El repartimiento del mundo entre España y Portugal a finales del siglo XV



Anexo 4 Comerciantes chinos en Manila en los siglos XVI y XVII



Anexo 5 La entrada principal de Parían de Manila



Anexo 6 La Catedral de Manila



Anexo 7 Retrato de Matteo Ricci con vestido de letrado confucionista



Anexo 8 Galeón de Manila



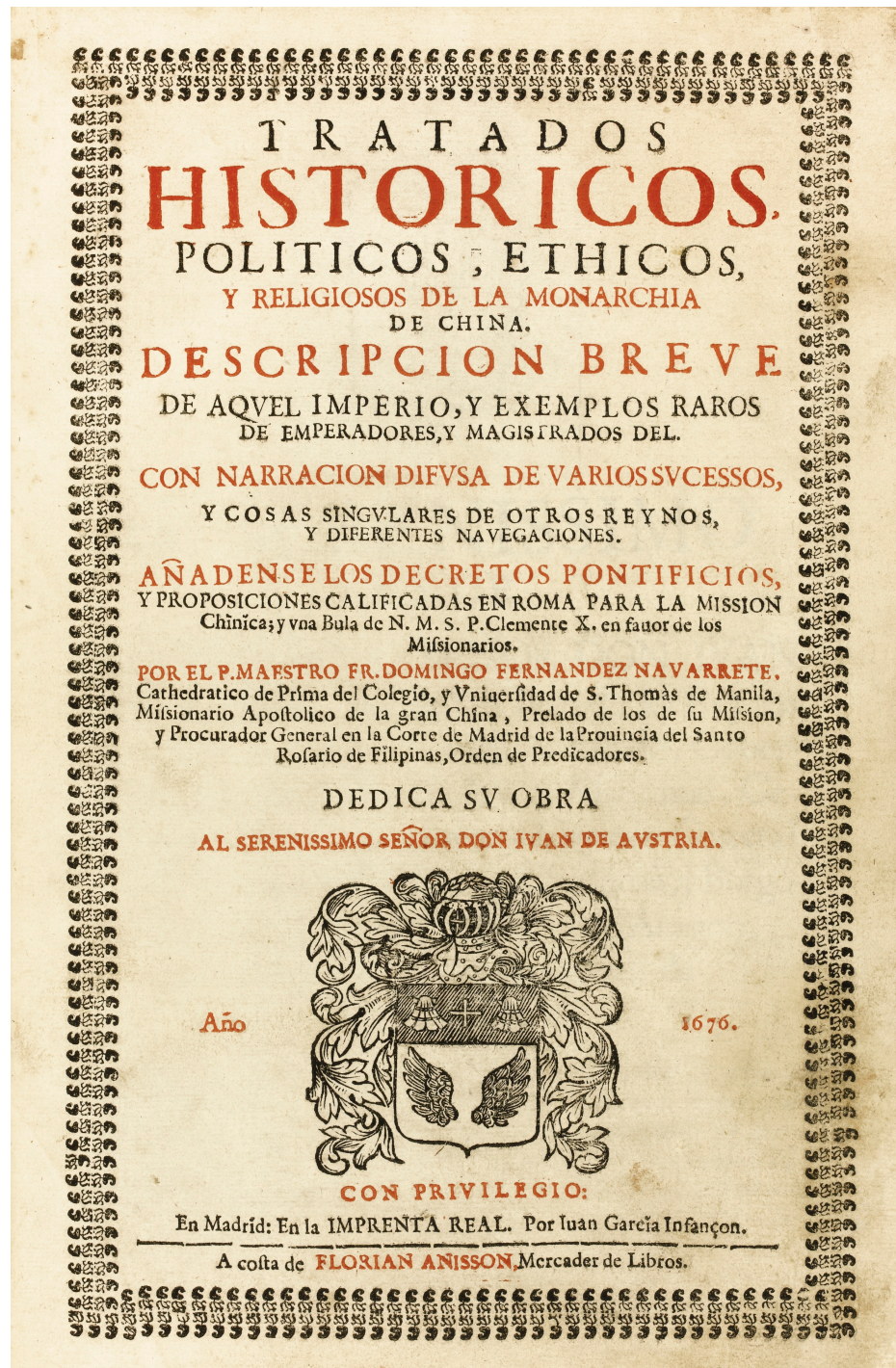
Anexo 9 La Catedral de Santo Tomás de Fuzhou



Anexo 10 Portada de la versión china de 明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian (“Corazón Puro y rico espejo”)







Anexo 12 Ceremonia de rendir culto a Confucio



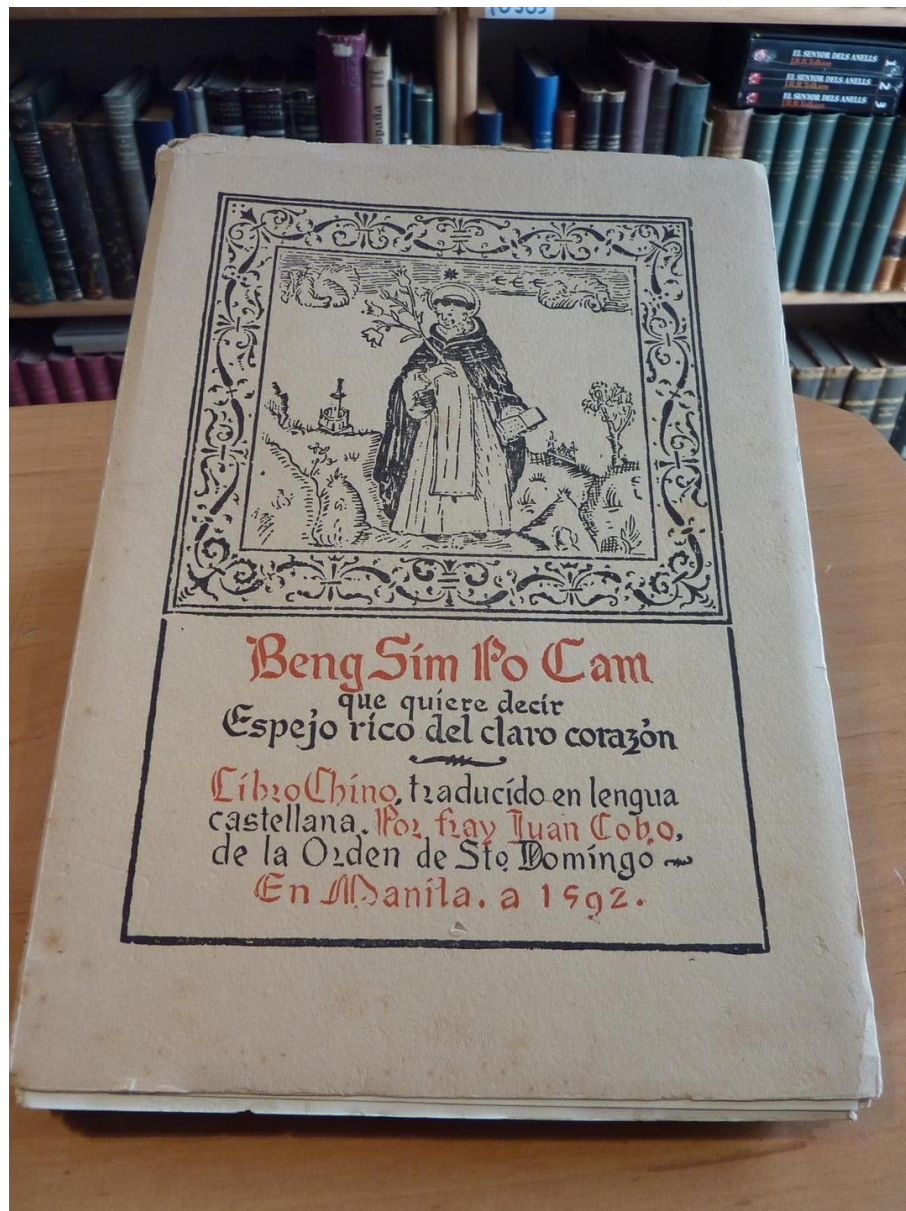
Anexo 13 Ceremonia de rendir culto a los antepasados



Anexo 14 Disputa entre los misioneros occidentales y las autoridades chinas



Anexo 15 Portada original de Beng Sim Po Cam de Juan Cobo





## ÍNDICE DE TABLAS

Tabla 1. Clasificación de métodos básicos según Amparo Hurtado .....	15
Tabla 2. Diferencias entre los métodos interpretativo-comunicativo, literal y filológico para la traducción de los nombres chinos.....	16
Tabla 3. Diferencia entre los métodos literal, interpretativo-comunicativo y filológico en la traducción del número cien.....	17
Tabla 4. Procedimientos técnicos de traducción de Vinay y Darbelnet.....	25
Tabla 5. Las matizaciones de Delisle .....	26
Tabla 6. Los procedimientos técnicos de traducción planteados por Vázquez Ayora.....	27
Tabla 7 Ejemplo de adaptación.....	28
Tabla 8. Ejemplo de amplificación.....	29
Tabla 9. Ejemplo de equivalencia.....	29
Tabla 10. Ejemplo de descripción .....	30
Tabla 11. Ejemplo de explicitación .....	30
Tabla 12. Ejemplo de modulación.....	31
Tabla 13. Ejemplo de préstamo puro .....	31
Tabla 14. Ejemplo de préstamo naturalizado.....	32
Tabla 15. Ejemplo de compensación .....	32
Tabla 16. Ejemplo de transposición .....	33
Tabla 17. Ejemplo de omisión.....	33
Tabla 18. Ejemplo de omisión .....	34
Tabla 19. Ejemplo de traducción literal.....	34
Tabla 20. Ejemplo de equivalente acuñado.....	35
Tabla 21. Clasificación dicotómica de las técnicas de traducción.....	36
Tabla 22. Clasificación tricotómica de las técnicas de traducción .....	37
Tabla 23. Traducción de una frase de Confucio por Fernández de Navarrete.....	43
Tabla 24. Nombres chinos escogidos por misioneros occidentales y sus sentidos connotativos	47

Tabla 25. Intentos de entrar en China de los misioneros dominicos antes de 1626 .....	64
Tabla 26. Diferentes tipos de traducción de <i>道德经 Dao De Jin</i> (Libro de la virtud).....	87
Tabla 27 Tipos de traducciones propuestas por Nord.....	87
Tabla 28. Ejemplo de redundancia situacional .....	91
Tabla 29. Factores intra y extratextuales en el análisis léxico .....	94
Tabla 30. Los factores extratextuales en el modelo de análisis de Nord.....	96
Tabla 31. Comparación de los paratextos de los dos tipos de traducciones realizadas por Sehnaz Tahir Gürzaglar.....	107
Tabla 32. Ejemplos de <i>号 hao</i> (nombre de estilo).....	135
Tabla 33. Ejemplos de <i>子 zi</i> (nombre honorífico).....	136
Tabla 34. Clasificación de los títulos de libro.....	137
Tabla 35. Ejemplos de palabras cargadas de connotaciones.....	137
Tabla 36. Transcripciones de palabras comerciales y cotidianas.....	150
Tabla 37. Transcripciones de números.....	151
Tabla 38. Las traducciones de <i>明心宝鉴 Ming Xin Bao Jian</i> (“Corazón puro y rico espejo”) y sus revisiones.....	160
Tabla 39. Nota de información de <i>子(Zi)</i> Confucio .....	181
Tabla 40. Nota de información de <i>尧 yao</i> y <i>舜 shun</i> .....	182
Tabla 41. Nota de información de <i>西山真先生 Xi Shan Zhenxiansheng</i> (maestro Xi Shan).....	182
Tabla 42. Nota que explica <i>守口如瓶 shou kou ru pin</i> (guardar la bocacerrada como botella tapada) .....	183
Tabla 43. Nota que introduce el sentido connotativo de <i>龙 long</i> (dragón) .....	184
Tabla 44. Nota que introduce el trasfondo histórico de <i>吴 wu</i> (reino Wu) y <i>越 yue</i> (reino Yue). 185	
Tabla 45. Nota de comentario propio sobre frase de Mencio.....	186
Tabla 46. Nota de comentario propio sobre frases de <i>Instrucción para niños</i> .....	186
Tabla 47. Nota que explicita la palabra <i>白 bai</i> (cien).....	187



Tabla 48. Nota que explicita la palabra 贪 <i>tan</i> (codicia) .....	187
Tabla 49. Nota que cita a las Sagradas Escrituras .....	188
Tabla 50. Nota que cita las Sagradas Escrituras .....	189
Tabla 51. Nota que cita las Sagradas Escrituras.....	189
Tabla 52. Emisores de las licencias para la impresión de los <i>Tratados</i> .....	190
Tabla 53. División de aspectos específicos de los cinco factores intratextuales.....	208
Tabla 54. Las traducciones de 阴 <i>Yin</i> (sombra) y 阳 <i>Yang</i> (sol) .....	209
Tabla 55. Las traducciones de 道吾好者是吾贼 <i>Dao wu hao zhe shi wuzei</i> (El que habla bien de mí es el ladrón que me roba ).....	210
Tabla 56. Las traducciones de 择其善者而从之, 其不善者而改之 <i>Ze qi shan zhe er cong zhi, qi bu shan zhe er gai zhi</i> (Elijo lo bueno que tenga, para aprender, y elijo lo malo, para corregirlo) .....	211
Tabla 57. 若要人重我, 无过我重人 <i>Ruo yao ren zhong wo, wu guo wo zhong ren</i> (Si quiero que los otros me respeten, no habrá nada más importante que yo los respete).....	212
Tabla 58. Las traducciones de 见利不动, 临死不怨 <i>Jian li bu dong, lin si bu yuan</i> (al ver el beneficio no se conmueve y frente a la muerte no se inmuta) .....	212
Tabla 59. Las traducciones de 往古可以知今 <i>wang gu ke yi zhi jin</i> (echar una mirada retrospectiva al pasado puede comprender el presente).....	213
Tabla 60. Las traducciones de 众口难调 <i>zhong kou nan tiao</i> (es difícil que a todos les guste) 214	
Tabla 61. Las traducciones de 种瓜得瓜, 种豆得豆 <i>Zhong gua de gua, zhong dou de dou</i> (El que siembra calabazas, cosecha calabazas; el que siembra arvejas cosecha arvejas).....	215
Tabla 62. Las traducciones de 知人知面不知心 <i>zhi ren zhi mian bu zhi xin</i> (al ver a una persona se puede conocer su cara, pero no se puede saber qué tiene en su corazón).....	216
Tabla 63. Las traducciones de una frase sobre la piedad filial .....	217
Tabla 64. Las traducciones de 子 <i>Zi</i> (Confucio) .....	218
Tabla 65. Las traducciones de 太公 <i>Tai Gong</i> .....	219
Tabla 66. Las traducciones de 太公 <i>Tai Gong</i> .....	219

Tabla 67. Las traducciones de 汉昭烈 Han ZhaoLie (Zhao Lie de la dinastía Han).....	220
Tabla 68. Las traducciones de 颜子 Yan Zi.....	221
Tabla 69. Las traducciones de 天 tian (cielo).....	222
Tabla 70. Las traducciones de 天 tian (cielo).....	222
Tabla 71. Las traducciones de 天 tian (cielo).....	223
Tabla 72. Las traducciones de 天 tian (cielo).....	224
Tabla 73. Las traducciones de 天 tian (cielo).....	224
Tabla 74. Las traducciones de 天下 tian xia (bajo el cielo).....	225
Tabla 75. Las traducciones de 天子 tian zi (hijo del cielo).....	226
Tabla 76. Las traducciones de 如来一藏 Ru lai yi zang (“las doctrinas de Tathagata”).....	228
Tabla 77. Ejemplos de la traducción de 易经 Yi Jin (“Libro de los cambios”).....	228
Tabla 78. Las traducciones de 易 Yi (“Libro de los cambios”).....	229
Tabla 79. Las traducciones de 近思录 Jin Si Lu (“Nota de reflexiones recientes”).....	230
Tabla 80. Las traducciones de 童蒙训 Tong Meng Xun (“Instrucciones para niños”).....	230
Tabla 81. Las traducciones de 佛心 fo xin (corazón de buda).....	231
Tabla 82. Las traducciones de 百 bai (cien).....	232
Tabla 83. Las traducciones de 九族 jiu zu (los nueve ramos de parentesco).....	233
Tabla 84. Las traducciones de 千山 qian shan (mil montes).....	234
Tabla 85. Las traducciones de 兰蕙 lan hui (orquídea).....	234
Tabla 86. Las traducciones de 龙 long (dragón).....	235
Tabla 87. Las traducciones de 玉 yu (jade).....	236
Tabla 88. Las traducciones de 驷马难追 si ma nan zhui (aunque con un carruaje de cuatro caballos difícilmente se puede recuperar ).....	237
Tabla 89. Las traducciones de 鲍鱼之肆 bao yu zhi si(mercado de pescado seco).....	238

Tabla 90. Las traducciones de 顺天者昌，逆天者亡 <i>Shun tian zhe chang, nitian zhe wang</i> (el que sigue la voluntad del cielo sobrevivirá, el que va contra la voluntad del cielo morirá).....	239
Tabla 91. Las traducciones de 贫而无怨难，富而无骄易 <i>pin er wu yuan nan, fu er wu jiao yi</i> (ser pobre y no quejarse es difícil, ser rico y no ser soberbio es fácil) .....	239
Tabla 92. Las traducciones de 而寻己之善...而寻己之恶... e <i>xun ji zhi shan... er xun ji zhi e...</i> (busca lo bueno en ti mismo... busca lo malo en ti mismo...) .....	240
Tabla 93. Las traducciones de 家贫家富 <i>Jia pin jia fu</i> (La pobreza de la familia o la riqueza de la familia).....	241
Tabla 94. Las traducciones de 立身有义... <i>li shen you yi...</i> (para ser hombre hay diferentes morales... ) .....	242
Tabla 95. Las traducciones de 迁善当如风之速，改过当如雷之烈 <i>qian shan dang ru feng zhi su, gai guo dang ru lei zhi lie</i> (al reformarse se debe ser tan rápido como el viento, al corregir los errores se debe ser tan impetuoso como el trueno) .....	243
Tabla 96. Las traducciones de 路遥知马力，日久见人心 <i>Lu yao zhi ma li, ri jiu jian renxin</i> (Solo por un largo viaje se puede saber la fuerza de un caballo, solo por una larga convivencia se puede conocer el corazón de una persona) .....	244
Tabla 97. Las traducciones de 水至清则无鱼，人至察则无徒。 <i>Shui zhi qing ze wu yu, ren zhi cha ze wu tu.</i> (Si el agua es demasiado limpia no podrá criar peces, si la persona es demasiado escudriñadora no tendrá amigos).....	245
Tabla 98. Las técnicas de traducción utilizadas en el contenido.....	253
Tabla 99. Técnicas utilizadas en la traducción de filosofía china .....	256
Tabla 100. Técnicas utilizadas para la traducción de alusiones literarias.....	257
Tabla 101. Técnicas utilizadas para la traducción de metáforas.....	258
Tabla 102. Técnicas utilizadas para la traducción de léxico.....	259
Tabla 103. Técnicas utilizadas para la traducción de antropónimos chinos .....	261
Tabla 104. Técnicas utilizadas en la traducción del término de 天 <i>tian</i> (cielo) .....	262
Tabla 105. Técnicas utilizadas en la traducción de títulos de libros.....	264
Tabla 106. Técnicas utilizadas en la traducción de palabras cargadas de connotaciones.....	265

Tabla 107. Técnicas utilizadas respecto a la estructura de frase .....	266
Tabla 108. Técnicas utilizadas en relación a la antítesis.....	269
Tabla 109. Técnicas utilizadas respecto al paralelismo.....	270
Tabla 110. Técnicas utilizadas respecto a las características suprasegmentales .....	271
Tabla 111. Técnicas utilizadas en relación a la entonación.....	273
Tabla 112. Técnicas utilizadas en relación a la métrica .....	274
Tabla 113. Técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación al contenido..	275
Tabla 114. Clasificación de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación al contenido .....	276
Tabla 115. Técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete con respecto al léxico.....	277
Tabla 116. Clasificación de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete respecto al léxico.....	278
Tabla 117. Técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a la estructura de la frase.....	280
Tabla 118. Clasificación de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete respecto a la estructura de la frase.....	281
Tabla 119. Técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a las características suprasegmentales .....	282
Tabla 120. Clasificación de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a las características suprasegmentales .....	283

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1 Esquema sinóptico del proceso de traducción (Bueno García, 2000: 79).....	40
Figura 2. Los cinco elementos del ciclo de generación en la filosofía china .....	93
Figura 3. Personas según la lectura de libros en el último año .....	120
Figura 4. Personas según la lectura de libros no relacionados con la profesión o estudios en el último año.....	121
Figura 5. Personas que suelen leer prensa o publicaciones periódicas al menos una vez al mes según características.....	122
Figura 6. Cubierta del ejemplar de <i>Beng Sim Po Cam</i> conservado en la Biblioteca Nacional de Madrid.....	164
Figura 7. La portada de <i>Beng Sim Po Cam</i> .....	167
Figura 8. Carta para el príncipe Felipe III .....	171
Figura 9. Carta para el príncipe Felipe III .....	172
Figura 10. Carta para el príncipe Felipe III.....	173
Figura 11. Carta para el príncipe Felipe III.....	174
Figura 12. El prefacio de <i>Beng Sim Po Cam</i> .....	177
Figura 13. El prefacio de <i>Beng Sim Po Cam</i> .....	178
Figura 14. El prefacio de <i>Beng Sim Po Cam</i> .....	178
Figura 15. Prefacio de la versión de Fernández de Navarrete .....	180
Figura 16. Muestra 1 de la estructura bilingüe en la versión de Cobo .....	195
Figura 17. Muestra 2 de la estructura bilingüe en la versión de Cobo.....	196
Figura 18. Muestra de las modificaciones de macroestructura de la versión de Fernández de Navarrete. ....	197
Figura 19. Una de las pinturas que acompañan el texto del capítulo I en la versión de ZHAO Zhenjiang.....	246
Figura 20. Una pintura de bambú que acompaña el texto del capítulo I en la versión de ZHAO Zhenjiang.....	247

Figura 21. Una de las pinturas de pino que acompaña el texto del capítulo I en la versión de ZHAO Zhenjiang.....	248
Figura 22. Las traducciones de 心其可欺乎? Xin qi ke qi hu? (¿El corazón se puede engañar?) .....	249
Figura 23. Las traducciones de 已矣乎 Yi yi hu .....	250
Figura 24. Las traducciones de 焉可谓贤? yan ke wei xian? (¿cómo puede llamarse persona virtuosa?).....	250
Figura 25. Las traducciones de dos caracteres con la misma rima .....	251
Figura 26. Las traducciones de dos caracteres con la misma rima .....	252
Figura 27. Porcentaje de las técnicas de traducción utilizadas en el contenido.....	254
Figura 28. Clasificación de las técnicas de la traducción de contenido según la tricotomía ....	255
Figura 29. Estadística de las técnicas utilizadas en la traducción de filosofía china .....	256
Figura 30. Estadísticas de las técnicas utilizadas en la traducción de alusiones literarias .....	257
Figura 31 estadísticas de las técnicas utilizadas en la traducción de metáforas .....	258
Figura 32. Estadística de las técnicas utilizadas en la traducción del léxico .....	260
Figura 33. Clasificación de las técnicas de la traducción de léxico según la tricotomía .....	260
Figura 34. Estadística de las técnicas utilizadas en la traducción de antropónimos .....	262
Figura 35. Estadística de las técnicas utilizadas en la traducción del término de 天 tian (cielo) .....	263
Figura 36. Estadística de las técnicas utilizadas en la traducción de títulos de libros.....	264
Figura 37. Estadísticas de las técnicas utilizadas para la traducción de palabras cargadas de connotaciones .....	265
Figura 38. Estadística de las técnicas utilizadas respecto a la estructura de frase.....	267
Figura 39. Clasificación de las técnicas respecto a la estructura de la frase según la tricotomía .....	268
Figura 40. Estadística de las técnicas utilizadas en relación a la antítesis.....	269
Figura 41. Estadística de las técnicas utilizadas respecto al paralelismo.....	270

Figura 42. Estadística de las técnicas utilizadas respecto a las características suprasegmentales .....	271
Figura 43. Clasificación de las técnicas respecto a las características suprasegmentales según la tricotomía.....	272
Figura 44. Estadística de las técnicas utilizadas en relación a la entonación.....	273
Figura 45. Estadísticas de las técnicas utilizadas en relación a la métrica.....	274
Figura 46. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación al contenido .....	276
Figura 47. Estadística de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete .....	277
Figura 48. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete con relación al léxico.....	277
Figura 49. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación al léxico.....	279
Figura 50. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a la estructura de la frase.....	280
Figura 51. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a la estructura de la frase.....	281
Figura 52. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete en relación a las características suprasegmentales .....	282
Figura 53. Estadísticas de las técnicas utilizadas por Cobo y Fernández de Navarrete respecto a las características suprasegmentales .....	283



INFORME PREVIO A LA ADMISIÓN A DEFENSA DE LA TESIS DOCTORAL  
(Art. 2.1 c de la Normativa para la presentación y defensa de la tesis doctoral en la UVa)

Dr./Dra.: Lieve Behiels.....  
Departamento, Instituto o Servicio: Facultad de Letras.....  
Organismo o Institución: KU Leuven (Universidad de Lovaina, Bélgica).....

Acerca de la tesis presentada por D./D<sup>a</sup>: Li Yan.....  
con el título: Estudio descriptivo sobre la aceptabilidad de las técnicas de traducción de obras clásicas chinas entre lectores españoles: una investigación empírica sobre las dos versiones castellanas de 明心宝鉴 ming xin bao jian (“Corazón puro y rico espejo”)

Por favor, informe de manera razonada y crítica sobre los siguientes aspectos:

1. ¿El tema de la tesis es relevante? ¿Están bien definidos los objetivos de la investigación?

La tesis se desarrolla en el marco de la investigación sobre la traducción monacal y la traducción misionera, dos ramas de los estudios de la traducción que están en pleno auge. Dentro de este marco, el candidato ha escogido un tema para el cual es el investigador soñado, ya que el chino es su lengua materna y se ha especializado en estudios de español y de traducción: el análisis traductológico profundizado de dos traducciones de la misma obra filosófica china al español por dos misioneros católicos españoles. En este sentido, se trata de una obra altamente original. Los objetivos están claramente definidos en las primeras páginas del trabajo.....

2. ¿La metodología seleccionada es adecuada al tema y a los objetivos de la tesis?

El candidato ha escogido varios instrumentos metodológicos ofrecidos por distintas escuelas dentro de los estudios de traducción para investigar las hipótesis que plantea al principio de su trabajo (p.-3). Este enfoque podría dar lugar a confusiones de todo tipo, terminológicas sobre todo, pero el candidato se ha esforzado por delimitar correctamente el uso adecuado y lógico de cada uno de estos instrumentos. Así, usa el método de análisis textual orientado a la traducción de Christiane Nord para establecer una descripción exhaustiva y detallada del texto de origen y de los distintos textos meta y de los factores extra- e intratextuales que pueden determinar una traducción. Utiliza la teoría del polisistema y la de la manipulación para interpretar ciertas decisiones de los traductores en un contexto histórico e ideológico más amplio.

3. ¿La bibliografía manejada está actualizada y completa? ¿Es relevante?

La bibliografía sobre traducción monacal y misionera, sobre estudios históricos de traducción, sobre funcionalismo, teoría polisistémica y teoría de la manipulación es robusta y contiene los nombres y títulos que uno espera encontrar.

No puedo juzgar de la bibliografía de tipo sinológico porque no es esta mi especialidad, pero es abundante y puesta al día.

La bibliografía contiene unos 200 títulos e incluye trabajos hasta de 2018.....

4. ¿Los resultados obtenidos son originales en relación con el estado del conocimiento actual? ¿Son interesantes?





Los resultados son originales ya que nadie había acometido nunca el estudio analítico de traducciones misioneras del chino al español, debido a las capacidades lingüísticas requeridas. La tesis contiene un esbozo muy interesante del contexto histórico-cultural de las misiones occidentales en China, sobre el papel que desempeñaron las traducciones al chino en Europa y las traducciones de lenguas europeas en China. La comparación entre la traducción budista de textos del sánscrito al chino y la traducción misionera es muy interesante. La originalidad reside sobre todo en la mirada distanciada del marco de referencia de la tradición occidental. Esto se observa sobre todo en las partes interpretativas de la tesis.....

- 5. ¿La memoria tiene una estructura adecuada para la explicación de la investigación y los resultados? ¿Se hace buen uso del idioma y de los elementos formales, como figuras o tablas?

El trabajo obedece a una estructura clarísima, enunciada en las primeras páginas, y sigue un desarrollo 'férreo'. En la conclusión, el candidato enfrenta directamente las hipótesis iniciales a los resultados, evaluando la metodología seguida para obtenerlos. La obra contiene una lista abundante de cuadros, figuras y tablas.

Se observa que redactar en español le cuesta al candidato, cuya lengua materna es el chino. Hay que tener en cuenta que mide un abismo entre ambos sistemas lingüísticos y que elementos a primera vista tan obvios como el uso de los artículos, la concordancia o el orden de palabras resultan difícilísimos de adquirir si en la lengua materna no existen los artículos y el orden de palabras se organiza según criterios muy diferentes. Aun así, no he notado errores importantes en el nivel de la sintaxis de la oración. El candidato ha optado por un estilo claro y sin ambigüedades...

- 6. Si la tesis es por compendio de publicaciones, ¿existe coherencia temática y metodológica entre las distintas publicaciones que forman el cuerpo principal de la memoria? ¿Son suficientes la introducción y las conclusiones para entender el conjunto de la investigación?

/ .....

- 7. Indique los tres puntos fuertes y los tres puntos débiles más significativos de la tesis.

Puntos fuertes:

- \* el objeto original de la investigación y su contextualización histórica y cultural
- \* el rigor metodológico
- \* la honestidad intelectual

Puntos menos fuertes:

- \* el afán de sistematicidad lleva a veces a la repetitividad, lo que se entiende en el marco de una tesis, un género textual en el cual conviene no dejar nada sin analizar;
- \* la limitación del corpus, que da lugar a cuadros estadísticos poco significativos; por otro lado, es precisamente esta limitación la que permite un análisis tan exhaustivo
- \* la redacción en español; pero que se me permita advertir que he leído tesis doctorales de estudiantes de lengua materna española que presentaban fallos incluso peores, aunque en otros aspectos de la redacción y del estilo académico.....

- 8. Indique los cambios que considere necesarios para que esta tesis pueda ser admitida a defensa.

/



9. Indique otros cambios que podrían mejorar la calidad de la tesis, pero que no considere imprescindibles para que esta sea admitida a defensa.

La tesis necesita un repaso para eliminar las imperfecciones de lengua, pero no necesita realmente una reescritura, porque el texto se sostiene.

10. Otras observaciones:

Con cara a una eventual publicación posterior, los apartados 8.2. y 8.3. podrían fusionarse. ....

11. Indique si su recomendación para la Comisión Académica del Programa de Doctorado es que:

- La tesis sea admitida a defensa, bien en su forma actual, bien tras incorporar cambios menores como los indicados en el punto 9.
- La tesis sea modificada antes de su admisión a defensa para, al menos, llevar a cabo los cambios indicados en el punto 8.
- La tesis no sea admitida a defensa por los argumentos detallados anteriormente en este informe.

Fecha: 7 de enero de 2019

Firma:

**Nota: Este informe podrá ser tan extenso como estime oportuno en sus distintos apartados. Deberá firmarlo en todas sus páginas.**



INFORME PREVIO A LA ADMISIÓN A DEFENSA DE LA TESIS DOCTORAL  
(Art. 2.1 c de la Normativa para la presentación y defensa de la tesis doctoral en la UVa)

**Dra.: Jana Králová**

**Departamento, Instituto o Servicio: Instituto de traductología, Facultad de Filosofía y Letras**

**Organismo o Institución: Universidad Carolina, Praga, República Checa**

**Acerca de la tesis presentada por D.Li YAN**

con el título:

ESTUDIO DESCRIPTIVO SOBRE LA ACEPTABILIDAD DE LAS TÉCNICAS DE TRADUCCIÓN DE OBRAS CLÁSICAS CHINAS ENTRE LECTORES ESPAÑOLES: UNA INVESTIGACIÓN EMPÍRICA SOBRE LAS DOS VERSIONES CASTELLANAS DE 明心宝鉴 MING XIN BAO JIAN ("CORAZÓN PURO Y RICO ESPEJO")

**INFORMA sobre los siguientes aspectos:**

1. Relevancia del tema de la tesis y claridad de sus objetivos:  
La investigación llevada a cabo por el doctorando considero que supone un importante aporte para la investigación traductológica tanto en lo referido al respectivo binomio de idiomas y culturas de trabajo (español / chino), como en lo que concierne los estudios de traducción monástica e historia de la traducción en general. Los objetivos (análisis de dos traducciones, búsqueda de técnicas de traducción más populares en la actualidad para el público hispanohablante) están claramente definidos, el énfasis puesto al análisis de las técnicas de traducción y la importancia atribuida a los peritextos abren al mismo tiempo camino también para futuras investigaciones en otras épocas y culturas.
2. Adecuación de la metodología al tema y objetivos de la tesis: El doctorando basa sus investigaciones fundamentalmente en tres corrientes teóricas relevantes para la actualidad: el análisis textual, la escuela del polisistema y la de la manipulación, que corresponden plenamente tanto al tema de la tesis, como a los objetivos planteados y le permiten llegar a conclusiones válidas e inspiradoras para futuras investigaciones.
3. Validez de las fuentes y bibliografía utilizadas: El estudio está basado en una amplia gama de fuentes bibliográficas, cabe destacar su validez tanto para la investigación realizada, como para la formación general del doctorando, y, desde luego, también su valor informativo para los análisis que sigan. Cabe destacar que al tratarse del primer trabajo sobre el tema, el doctorando se vio obligado a aprovechar bibliografía referida a otros binomios de idiomas y culturas, que ha sabido aplicar de manera adecuada a su material lingüístico.
4. Originalidad e interés de los resultado obtenidos: En el apartado de Conclusiones, el doctorando ha comprobado la validez de la mayoría de las hipótesis planteadas en el inicio de su tesis. La validez de las conclusiones referidas se ve reforzada por la aplicación de métodos estadísticos y es puede ser inspiradora para otras investigaciones de esta índole, por ejemplo aprovechando corpus más amplios, que, como afirma el doctorando, permitan obtener datos más amplios sobre estrategias a técnicas de traducción entre el chino y el español.



5. Estructura de la memoria, uso del idioma, elementos formales (figuras, tablas): El texto se caracteriza por un destacado equilibrio entre la parte descriptiva, teórica y analítica, y la parte documental. El uso de figuras y tablas es adecuado y contribuye a la fiabilidad de las conclusiones presentadas. La tesis está bien redactada, sin embargo, si se cuenta con su publicación, recomendaría omitir explicaciones y enmiendas que no tienen relación directa con el tema y a veces ofrecen informaciones notorias (Dolet, murió en la hoguera..., explicación de lo que es el sánscrito..., etc.)
6. Si la tesis es por compendio de publicaciones, ¿existe coherencia temática y metodológica entre las distintas publicaciones que forman el cuerpo principal de la memoria? ¿Son suficientes la introducción y las conclusiones para entender el conjunto de la investigación?  
*No es el caso.*
7. Puntos fuertes y puntos débiles más significativos de la tesis: La tesis corresponde a la búsqueda de nuevos temas y métodos en la traductología actual; aplica consecuentemente las metodologías en otros casos dispersos; abre vías para futuras investigaciones. El único punto débil es mencionado en el punto 5.
8. Indique los cambios que considere necesarios para que esta tesis pueda ser admitida a defensa.  
*No hay.*
9. Indique otros cambios que podrían mejorar la calidad de la tesis, pero que no considere imprescindibles para que esta sea admitida a defensa.  
*No hay.*
10. Otras observaciones:  
Dada la importancia del tema y la calidad de la investigación considero oportuna la publicación del texto ya sea en forma de monografía, ya sea en forma de artículos sobre temas particulares. Considero que la tesis puede obtener la calificación máxima.
11. Indique si su recomendación para la Comisión Académica del Programa de Doctorado es que:
- La tesis sea admitida a defensa, bien en su forma actual, bien tras incorporar cambios menores como los indicados en el punto 9.
  - La tesis sea modificada antes de su admisión a defensa para, al menos, llevar a cabo los cambios indicados en el punto 8.
  - La tesis no sea admitida a defensa por los argumentos detallados anteriormente en este informe.

Fecha: 08-01-2019

Firma: Jana Králová