



Universitat Autònoma de Barcelona

**ADVERTIMENT.** L'accés als continguts d'aquesta tesi doctoral i la seva utilització ha de respectar els drets de la persona autora. Pot ser utilitzada per a consulta o estudi personal, així com en activitats o materials d'investigació i docència en els termes establerts a l'art. 32 del Text Refós de la Llei de Propietat Intel·lectual (RDL 1/1996). Per altres utilitzacions es requereix l'autorització prèvia i expressa de la persona autora. En qualsevol cas, en la utilització dels seus continguts caldrà indicar de forma clara el nom i cognoms de la persona autora i el títol de la tesi doctoral. No s'autoritza la seva reproducció o altres formes d'explotació efectuades amb finalitats de lucre ni la seva comunicació pública des d'un lloc aliè al servei TDX. Tampoc s'autoritza la presentació del seu contingut en una finestra o marc aliè a TDX (framing). Aquesta reserva de drets afecta tant als continguts de la tesi com als seus resums i índexs.

**ADVERTENCIA.** El acceso a los contenidos de esta tesis doctoral y su utilización debe respetar los derechos de la persona autora. Puede ser utilizada para consulta o estudio personal, así como en actividades o materiales de investigación y docencia en los términos establecidos en el art. 32 del Texto Refundido de la Ley de Propiedad Intelectual (RDL 1/1996). Para otros usos se requiere la autorización previa y expresa de la persona autora. En cualquier caso, en la utilización de sus contenidos se deberá indicar de forma clara el nombre y apellidos de la persona autora y el título de la tesis doctoral. No se autoriza su reproducción u otras formas de explotación efectuadas con fines lucrativos ni su comunicación pública desde un sitio ajeno al servicio TDR. Tampoco se autoriza la presentación de su contenido en una ventana o marco ajeno a TDR (framing). Esta reserva de derechos afecta tanto al contenido de la tesis como a sus resúmenes e índices.

**WARNING.** The access to the contents of this doctoral thesis and its use must respect the rights of the author. It can be used for reference or private study, as well as research and learning activities or materials in the terms established by the 32nd article of the Spanish Consolidated Copyright Act (RDL 1/1996). Express and previous authorization of the author is required for any other uses. In any case, when using its content, full name of the author and title of the thesis must be clearly indicated. Reproduction or other forms of for profit use or public communication from outside TDX service is not allowed. Presentation of its content in a window or frame external to TDX (framing) is not authorized either. These rights affect both the content of the thesis and its abstracts and indexes.

**La teoría de la traducción china (comparada con la occidental).**

**La investigación de la historia de la traducción de China**

**Xuanzi Cao**

**FACULTAD DE TRADUCCIÓN E INTERPRETACIÓN**

**DOCTORADO EN TRADUCCIÓN Y ESTUDIOS INTERCULTURALES**

DEPARTAMENTO DE TRADUCCIÓN, INTERPRETACIÓN Y ESTUDIOS DE ASIA  
ORIENTAL

UNIVERSITAT AUTÒNOMA DE BARCELONA

TESIS DOCTORAL

**La teoría de la traducción china (comparada con la occidental).**

**La investigación de la historia de la traducción china**

**Xuanzi Cao**

DIRECTORA

MONTSERRAT FRANQUESA GÒDIA

TUTORA

MONTSERRAT BACARDÍ TOMÀS

Barcelona, enero 2022

|   |    |
|---|----|
| 1. Introducción.....  | 6  |
| 1.1. Motivación y estado de la cuestión .....   | 7  |
| 1.2. Hipótesis y objetivos.....   | 9  |
| 1.3. Metodología .....  | 11 |
| 1.4. Estructura .....   | 12 |
| 1.5. Agradecimientos .....  | 14 |
| 2. La historia de la traducción del sutra budista en Oriente.....                     | 15 |
| 2.1. La historia de la traducción en Occidente versus Oriente.....                    | 15 |
| 2.2. La historia de la traducción en Occidente.....                                   | 16 |
| 2.3. Los traductores en la historia occidental.....                                   | 19 |
| 2.4. El pensamiento de la traducción en distintos países occidentales .....           | 30 |
| 2.5. La historia, por etapas, de la traducción en China .....                         | 40 |
| 2.5.1. Primera etapa.....   | 40 |
| 2.5.2. La segunda etapa (148 d. C.-316 d. C.).....                                    | 41 |
| 2.5.3. La tercera etapa (420 d. C.-619 d. C.).....                                    | 42 |
| 2.5.4. La cuarta etapa (619 d. C.-906 d. C.).....                                     | 43 |
| 2.5.5. La quinta etapa (954 d. C.-1111 d. C.) .....                                   | 45 |
| 3. El origen del budismo en China .....   | 46 |
| 4. Traductores en la antigüedad china .....   | 47 |
| 4.1. Zhi Qian.....  | 47 |
| 4.1.1. Biografía de Zhi Qian.....   | 48 |
| 4.1.2. La primera referencia teórica sobre traducción.....                            | 49 |
| 4.2. Cinco casos que pierden su significado y tres casos no fáciles de Shi Daoan..... | 53 |
| 4.2.1. Biografía de Shi Daoan .....   | 53 |
| 4.2.2. La reflexión teórica de Shi Daoan.....   | 56 |
| 4.3. La aportación de Kumārajīva.....   | 62 |
| 4.3.1. Biografía de Kumārajīva .....  | 63 |
| 4.3.2. La reflexión de Kumārajīva .....   | 66 |
| 4.4. Hui Yuan opina sobre Jue Zhong .....   | 73 |
| 4.4.1. Biografía de Hui Yuan.....   | 73 |
| 4.4.2. Jue Zhong de Hui Yuan .....  | 75 |
| 4.5. El gran maestro Zhen Di.....   | 78 |

|   |     |
|---|-----|
| 4.5.1. Biografía de Zhen Di.....  | 79  |
| 4.5.2. El gran maestro Zhen Di .....  | 82  |
| 4.6. Dialéctica de Yan Cong.....  | 84  |
| 4.6.1. Biografía de Yan Cong.....   | 84  |
| 4.6.2. La dialéctica de Yan Cong.....   | 87  |
| 4.7. La traducción de las escrituras budistas desde la dinastía Jin del Este hasta la dinastía Sui .....      | 91  |
| 4.8. Cinco casos intraducibles y la distribución de las tareas, por Xuan Zang .....                           | 94  |
| 4.8.1. Biografía de Xuan Zang.....  | 95  |
| 4.8.2. Cinco casos intraducibles y la distribución de las tareas, por Xuan Zang .....                         | 97  |
| 4.9. La nueva traducción de Bu Kong .....   | 106 |
| 4.9.1. Biografía de Bu Kong .....   | 107 |
| 4.9.2. La nueva traducción .....  | 110 |
| 4.10. Las seis reglas de Zan Ning .....   | 112 |
| 4.10.1. Biografía de Zan Ning.....  | 113 |
| 4.10.2. La reflexión teórica de Zan Ning .....  | 115 |
| 4.10.2.1. La definición y origen de la traducción.....  | 115 |
| 4.10.2.2. Las seis reglas de Zan Ning.....  | 118 |
| 4.10.2.2.1. La traducción fonética y la transliteración.....  | 118 |
| 4.10.2.2.2. El sánscrito y la lengua de Hu.....   | 119 |
| 4.10.2.2.3. Traducción directa e indirecta.....   | 120 |
| 4.10.2.2.4. Lengua general y lengua precisa.....  | 121 |
| 4.10.2.3. La escuela de traducción de Zan Ning .....  | 122 |
| 5. La reflexión sobre la traducción: la controversia entre Wen y Zhi (文 vs. 质).....                           | 124 |
| 5.1. Partidarios de la escuela Zhi (质) .....  | 125 |
| 5.2. Partidarios de la escuela Wen (文).....   | 129 |
| 5.3. Partidarios de la escuela neutra.....  | 132 |
| 5.4. Resumen de la reflexión sobre Wen y Zhi .....  | 135 |
| 6. Estudio comparativo entre la traducción libre y la traducción literal <i>versus</i> Wen (文) y Zhi (质)..... | 137 |
| 6.1. La traducción libre y la traducción literal en China y Occidente.....                                    | 138 |
| 6.1.1. La teoría de la traducción de Lin Shu .....  | 149 |
| 6.1.2. Fidelidad (信), claridad (达) y elegancia (雅) de Yan Fu.....   | 152 |
| 6.2. <i>Wen</i> (文) y <i>Zhi</i> (质) en China.....  | 158 |

|   |     |
|---|-----|
| 6.2.1. El origen de Wen y Zhi .....   | 158 |
| 6.2.2. La evolución de los conceptos Wen y Zhi.....   | 163 |
| 6.2.3. Wen (文) y Zhi (质) en la traducción del sutra budista .....   | 165 |
| 6.3. Análisis comparativo entre la traducción libre y la traducción literal y <i>Wen</i> (文) y <i>Zhi</i> (质) ..... | 166 |
| 7. El encuentro de dos mundos. La llegada de los misioneros occidentales .....                                      | 168 |
| 7.1.La reflexión teórica sobre la traducción de los misioneros occidentales.....                                    | 169 |
| 7.2.Los criterios de traducción de Xu Guangqi .....   | 172 |
| 7.2.1. Biografía de Xu Guangqi .....  | 173 |
| 7.2.2. Los criterios de traducción de Xu Guangqi.....   | 178 |
| 7.3.La traducción creativa de Li Zhizao .....   | 181 |
| 7.3.1 Biografía de Li Zhizao .....  | 182 |
| 7.3.2. La traducción creativa de Li Zhizao.....   | 185 |
| 7.4. Wang Zheng, introductor de la mecánica occidental .....  | 188 |
| 7.4.1. Biografía de Wang Zheng .....  | 188 |
| 7.4.2. Introductor de mecánica occidental e inventor de fonología china.....  | 191 |
| 7.5.El Fan Qing Shuo de Wei Xiangqian.....  | 194 |
| 7.5.1. Biografía de Wei Xiang Qian.....   | 194 |
| 7.5.2. El Fan Qing Shuo.....  | 195 |
| 8.El desarrollo de la teoría de la traducción de China en el siglo XX.....  | 199 |
| 8.1.La traducción en la China moderna .....   | 199 |
| 8.2.La traducción desde el Movimiento del Cuatro de Mayo (1919).....  | 222 |
| 8.3.La traducción después de la fundación de la República Popular China (1949).....                                 | 227 |
| 9.La traducción de textos religiosos en Oriente y en Occidente.....   | 243 |
| 9.1.El Sutra budista versus la Biblia .....   | 243 |
| 9.2.La intervención e influencia del poder por la traducción.....   | 248 |
| 9.3.Problemas de la traducción budista y la traducción bíblica .....  | 251 |
| 9.4. Las distintas traducciones de la Biblia en Occidente.....  | 254 |
| 9.5.La traducción de la Biblia en China.....  | 260 |
| 9.6.La introducción de la Biblia en la sociedad china .....   | 262 |
| 9.7.El enriquecimiento de la lengua de la Escritura en China .....  | 263 |
| 10.Compendio de los libros traducidos y los misioneros occidentales .....   | 264 |
| 10.1.Traducciones de libros científicos.....  | 265 |

|   |     |
|---|-----|
| 10.2.Traduccion de libros religiosos.....   | 268 |
| 10.3.Traduccion de libros clásicos chinos .....   | 269 |
| 10.4.Los principales traductores chinos.....  | 271 |
| 10.5.Los principales misioneros occidentales.....   | 273 |
| 11.Conclusiones.....  | 280 |
| I.Estudio de las prosopografías .....   | 281 |
| II.Estudio de <i>Wen</i> (文) y <i>Zhi</i> (质).....  | 284 |
| III.Estudio comparativo de la teoría de la traducción occidental y la de <i>Wen</i> y <i>Zhi</i> .....              | 287 |
| IV.Nuevas perspectivas de estudio .....   | 290 |
| 12.Bibliografía.....  | 292 |
| Anexo I: Tabla de los periodos en la historia china.....  | 301 |
| Anexo II: Lista de traductores y escritores chinos destacados y sus aportaciones a la teoría de la traducción ..... | 302 |

## 1. Introducción

En las últimas décadas, el intercambio y el contacto entre países se han incrementado de tal manera que vivimos en un mundo multicultural. Las nuevas generaciones de investigadores tenemos la responsabilidad de estrechar e impulsar las relaciones recíprocas. Este es el compromiso que nos ha conducido a dedicar la presente tesis de doctorado a la teoría de la traducción china y a la historia de la traducción de China. Nuestro trabajo de fin de máster, que trataba sobre la teoría de la traducción en la antigua China, incluía un análisis comparativo del *Sutra del estrado* y su traducción al español y se resumían cronológicamente tanto las teorías de los traductores más importantes desde el siglo XX a. C. hasta el siglo XVIII d. C. como algunas de las técnicas de la traducción. El estudio del máster no solo sentó una base firme para sucesivos trabajos, sino que también nos demostró que el desarrollo de la teoría de la traducción es un proceso. Por estos motivos, decidimos seguir este camino de la investigación doctoral y continuar así con el estudio de la historia de la traducción en China, a partir de la distinción de diferentes etapas para conseguir establecer, si es posible, un panorama completo de la traducción en el mundo oriental.

Nos gustaría que nuestro trabajo, más allá de localizar problemas, aportar resultados y sacar conclusiones, pueda ser un punto de partida para investigaciones posteriores. Desde la antigüedad hasta hoy en día, cuántos traductores y eruditos chinos y occidentales han luchado contra viento y marea a fin de aprender de lo desconocido o difundir lo conocido, evangelizar en el extranjero. Desde el primer diplomático oficial, Zhang Qian, enviado a Asia Central en el siglo II a. C. para abrir la Ruta de la Seda, hasta los misioneros occidentales llegados a China a fin de propagar el cristianismo, nos hemos encontrado ante choques culturales e intelectuales. En el siglo XXI, el impacto de los intercambios se hace evidente en todos los ámbitos de la sociedad. Sin embargo, nunca ha sido estudiada la contribución real de la traducción, qué ha aportado verdaderamente o qué ideologías ha introducido en el llamado Lejano Oriente. En este caso, es aún más importante compilar los libros traducidos y perfilar quiénes fueron los traductores y estudiar a fondo sus iniciativas. Las prosopografías son nuestro gran interés para descubrir el cómo y el porqué de las traducciones.



## 1.1.Motivación y estado de la cuestión

Diferentes motivos nos llevaron a decidimos por este estudio. Como dijo el escritor mexicano Octavio Paz:

The history of the different civilizations is the history of their translations. Each civilization, as each soul, is different, unique. Translation is our way to face this otherness of the universe and history (Delisle y Woodsworth, 2018: 1).

Estas palabras nos produjeron una honda impresión y nos revelaron que traducir se ha convertido en un medio efectivo para difundir la información y las actividades culturales, ya que la traducción crea las condiciones necesarias para que se establezca la comunicación en diferentes idiomas. Esta es la razón por la cual durante los estudios universitarios elegimos la lengua española como especialidad principal y, a medida que progresábamos con el español, empezábamos a leer libros bilingües, en chino y español. Estas lecturas hicieron que nos diéramos cuenta de que, aunque las traducciones fueran excelentes, estas no podían ser completamente fieles al original sin realizar cambios gramaticales. Este ejercicio estimuló nuestra curiosidad por la historia y la teoría de la traducción y decidimos dedicarle el máster. Al finalizar el máster en Traducción, Interpretación y Estudios Interculturales, realizado en la Facultad de Traducción e Interpretación de la UAB, entre los años 2016 y 2017, descubrimos que tanto el lenguaje como la traducción están profundamente arraigados en la cultura e historia de un país. Observamos que la traductología occidental dispone de una sistematización prácticamente completa, la evolución de la historia de la traducción es clara, está detallada y en constante estudio. Por otro lado, a partir de la reforma y apertura de China, la investigación académica también comenzó su modernización y recibió la influencia de las teorías occidentales, sin embargo, por lo que respecta a la propia, no se le prestó la suficiente atención. En este sentido, la traductología china necesita ser investigada e innovada, a partir del punto de partida histórico. Después del trabajo de máster, nos pareció oportuno iniciar un estudio más profundo en el curso del doctorado.

El segundo motivo de interés por el tema surge con la constatación de que a lo largo de la historia de la traducción en Occidente cada etapa se corresponde con las teorías de los diferentes traductores, tales como en la época antigua fueron Terencio, Cicerón u Horacio; en la Edad Media, Dante o Chaucer; en el Renacimiento, Bruni o Lutero; durante el Romanticismo, Schiller, Goethe o Arnold, o en la época moderna, Vinay y Darbelnet, Nada,

Hatim y Mason, entre muchos otros. Supusimos que en Oriente también debía de haber existido un proceso similar, por lo que conjeturamos que la teoría de la traducción oriental debía de tener puntos de coincidencia con la occidental, según los cuales numerosos métodos de traducción serían altamente similares y diversos criterios serían quizás complementarios entre sí. Por consiguiente, creímos que la teoría y la historia de la traducción chinas eran merecedoras de una investigación en profundidad.

Por último, también fue una motivación para emprender este trabajo el hecho de que, debido a que la mayor parte de las reflexiones sobre la traducción han sido propuestas por traductores occidentales, desde Cicerón hasta Walter Benjamín o Nida, resulta que se ignoran escenarios de otras latitudes. Incluso, es por esto por lo que la literatura china también lo es. Como el investigador Carles Prado Fonts comentó (2008), se ponen de manifiesto algunas de las principales paradojas del sistema literario global –paradojas en las que las obras de la literatura china y sinófona que consiguen ser traducidas a lenguas occidentales quedan inevitablemente sumergidas–. Consideramos que la traductología oriental tiene sus propias peculiaridades, con semánticas y conceptos muy especiales y muy diferentes a otras familias lingüísticas. Es por ello que creemos que vale la pena investigarla y dar a conocer y a difundir los conceptos de la traductología oriental en Occidente.

Con respecto al estado de la cuestión, constatamos que, actualmente, en China se conocen y estudian las teorías occidentales y las de las escrituras budistas, ya que la primera ola de la traducción en China se produjo a raíz de la difusión del budismo, una de las tres principales religiones de la humanidad, originaria de la India, desde donde se fue difundiendo hacia China. Las enseñanzas de Buda se fueron integrando en la cultura y mentalidad chinas, al mismo tiempo que un gran número de doctrinas del confucianismo y taoísmo se incorporaban en las escrituras budistas. El paso de los textos originales del sánscrito al chino supuso un reto, los traductores se enfrentaron a grandes problemas, difíciles de resolver, que les llevaron, inevitablemente, a reflexionar sobre ellos.

Remontándonos a los inicios de la historia de la traducción en el continente asiático, vemos que en China la interpretación de textos budistas se desarrolló a partir de la dinastía Han Oriental (25 d. C.-220 d. C.) hasta la dinastía Song (960-1279). Durante unos mil doscientos años, innumerables investigadores y monjes, tanto nativos como extranjeros, trasladaron al chino una cantidad considerable de sutras directamente del sánscrito, con una organización y

con un método. El trabajo de los diferentes traductores no solo involucró el nivel y estilo del lenguaje y la terminología, sino que también tuvo consecuencias en la calidad del texto final o la comprensión del texto original. Explícitas o no, las teorías de esos traductores corren el riesgo de permanecer enterradas, desconocidas. ¿No sería ello un malgasto de recursos, una pérdida cultural de incalculable valor? De no salir a la luz, se podría considerar que no existe, ni existió, ninguna teoría de la traducción en China. Por este motivo, la investigación que presentamos aspira también a su divulgación y a abrir el campo para futuros estudios.

La teoría de la traducción china gira secularmente en torno a la controversia entre *Wen* (文) y *Zhi* (质). Sin embargo, debido a la llegada e influencia de las teorías occidentales en los últimos años, creemos que no se ha prestado suficiente atención a esa disputa. A menudo se confunden los conceptos, de manera que *Wen* (文) y *Zhi* (质) se consideran paralelos a la traducción libre y la literal. Pero no se puede simplificar y hacer juicios rápidos sobre lo que es correcto o incorrecto, sino que se debe profundizar en las similitudes y las diferencias, analizando cada concepto en su contexto, ya que tanto las teorías orientales como las occidentales están profundamente arraigadas en su propia mentalidad y cultura.

Nuestro estudio aborda una cuestión dentro del ámbito de la traducción de textos religiosos que hasta ahora ha sido tratada de manera muy limitada, así como la comparación entre la traducción de la Biblia y la de las escrituras budistas. La investigación en este campo es un reto, pero estamos convencidos de que es urgente tratarlo, sobre todo en el contexto de los intercambios culturales actuales, para entender mejor el mundo en que vivimos y colaborar en su avance.

## **1.2. Hipótesis y objetivos**

Nuestra investigación formula tres hipótesis principales:

Primera: La teoría de la traducción de China cuenta con su propio sistema y características, independientes de las teorías occidentales. Al comienzo de la actividad de traducción de las escrituras budistas, se hace referencia al lenguaje, a la formación de los traductores y a la organización de las escuelas de traducción; nos preguntamos si también a los métodos de

traducción.

Segunda: Los conceptos *Wen* (文) y *Zhi* (质), como principales corrientes traductológicas de China, ¿son equivalentes a la traducción libre y la literal de Occidente?

Tercera: Tanto la traducción budista como la bíblica reflejan sus propios elementos culturales, sistemas sociales y pensamiento filosófico, pero si su proceso de evolución y desarrollo de las teorías de la traducción se observan idénticos, ¿en qué aspectos se plasman sus divergencias?

Según las hipótesis mencionadas, el objetivo principal de nuestro trabajo es explicar y analizar los puntos divergentes y convergentes que existen entre ambas culturas. Partimos de la escasez de estudios dedicados al tema, como vamos a exponer en el apartado correspondiente. En Occidente, los estudios se limitan a la dinastía Qing, pero de épocas anteriores y de la actualidad las investigaciones son muy reducidas. Por otro lado, hemos constatado que la falta de conocimientos sobre la historia y las teorías de la traducción orientales se debe en buena parte a la dificultad idiomática a la que se enfrentan los investigadores, ya que resulta difícil establecer una estrecha relación entre ambos mundos. Además, son pocas las informaciones disponibles en español sobre la teoría y la historia de la traducción de Oriente, algo paradójico en la época de intercambios en que vivimos.

En realidad, la historia de la traducción en China se ha empezado a abordar relativamente tarde, a finales del siglo XX, y solamente en contadas referencias. Aunque existan algunas obras sobre la teoría o la historia de la traducción, resulta del todo necesario aportar nuevos elementos de estudio, con el objetivo de poder ampliar el campo de investigación. Dadas estas circunstancias, nos proponemos:

- a) Evidenciar que la teoría de la traducción de China cuenta con su propio sistema, independiente de los demás, y realizar un estudio detallado de los trece traductores chinos más influyentes con respecto a sus biografías y reflexiones teóricas de la traducción.
- b) Comparar las teorías de *Wen* (文) y *Zhi* (质), es decir, la traducción libre y la traducción literal.

- c) Explicar las teorías de la traducción en China desde el punto de vista de los traductores occidentales.
- d) Analizar y comparar la traducción budista y la bíblica, además de descubrir, a partir de distintos ángulos, las relaciones inherentes que existen, para así favorecer el intercambio y el desarrollo de la cultura entre China y Occidente.
- e) Compendiar los libros traducidos de los misioneros occidentales, para proporcionar más referencias y materiales disponibles a los investigadores posteriores interesados en la historia de la traducción de China.

### **1.3. Metodología**

La presente investigación se realiza de manera descriptiva y la dividimos en tres partes. En la preliminar, con el fin de definir el marco teórico, recopilamos y estudiamos numerosos materiales, presentamos la historia de la traducción en China con un recorrido cronológico dividido en cinco periodos, donde aparecen los traductores y sus reflexiones. Tras escoger los trece traductores más influyentes, reunimos todos los materiales disponibles referidos a cada traductor, los clasificamos de acuerdo con sus características fundamentales y estudiamos los antecedentes históricos en que se situaron. Para ello, parte de la investigación la realizamos directamente en China, con el fin de obtener los textos más detallados y completos.

Durante la investigación, contamos con la ayuda de distintos investigadores, además de la del profesor Laureano Ramírez, quien nos recomendó, para empezar, un listado de libros españoles que trataban el tema de la traducción en China.

Las visitas a las bibliotecas para consultar las informaciones disponibles resultaron de máxima importancia, hicimos hallazgos tan sorprendentes, como, por ejemplo, la primera edición española del Sutra del Estrado. Por lo que respecta a la parte teórica, nos propusimos realizar un profundo estudio sobre la controversia existente entre *Wen* (文) y *Zhi* (质). Nos concentramos en analizar su origen, evolución y aplicación en distintos ámbitos. Dado que ha sido motivo permanente de debate intelectual entre traductores, dedicamos un capítulo íntegro a este tema.

Una vez explorada la relación entre los criterios de traducción, nos parece que la relación entre la traducción de la Biblia y la traducción de las escrituras budistas conlleva un punto de análisis crítico. Por ello, tratamos la historia de la traducción bíblica y los traductores occidentales, extrayendo los factores decisivos y las divergencias de esencia cultural.

La considerable escasez de materiales disponibles en español sobre la historia y la teoría de la traducción en China suponen una dificultad básica en el desarrollo de nuestra investigación. Para facilitar nuestro trabajo, empezamos por realizar un compendio de las traducciones y de los traductores occidentales en China de acuerdo a los géneros literarios y el orden cronológico, partiendo de la *Historia concisa de la traducción en China* (Ma Zuyi, 2004) y de *Analectas de la traducción* (Luo Xinzhang y Chen Yingnian, 2015). Con la ayuda de distintas tablas intentamos ordenar los materiales, para conseguir, finalmente, presentar un panorama general de la historia de la traducción, los traductores y las teorías que se han desarrollado en China. Intentamos comparar la evolución de Oriente con Occidente y reflexionar sobre ello, conscientes de las dificultades a las que nos enfrentamos al llevar a cabo una tesis tan ambiciosa.

#### **1.4. Estructura**

La investigación está estructurada en cinco partes, que detallamos a continuación.

En la primera parte, presentamos un breve recorrido por la historia de la traducción en Oriente comparándola con la de Occidente. Partiendo de la primera actividad de traducción, realizada hace más de tres mil años, hasta la actualidad, dividimos la historia de la traducción en varias etapas, con sus principales traductores y criterios teóricos.

En la segunda parte, recogemos los diez traductores budistas más destacados a fin de presentar sus biografías y pensamiento sobre la traducción. Esperamos poder dilucidar el desarrollo del sistema de traducción y la evolución de las distintas técnicas, de modo que ello nos permita ver las épocas de prosperidad y de decadencia de la traducción de los textos religiosos y descubrir así las razones que conllevaron a los cambios en la sociedad oriental.

En la tercera parte, nos centramos en el estudio de *Wen* (文) y *Zhi* (质) y su estudio comparativo con la traductología occidental, como traducción libre y traducción literal. En primer lugar, exploramos la controversia de *Wen* y *Zhi* recopilando los comentarios de diversos investigadores y monjes traductores y agrupándolos en tres escuelas: la escuela *Wen*, la escuela *Zhi* (质) y la escuela de *Wen* (文) y *Zhi* (质). En segundo lugar, presentamos un estudio comparativo entre la traducción libre y la traducción literal y *Wen* (文) y *Zhi* (质), ya que nos interesa saber si ambas se pueden ver iguales o si presentan algunas diferencias esenciales, desde el origen de los conceptos, tanto en China como en Occidente, con opiniones o interpretaciones de distintos investigadores actuales, hasta la evolución de las definiciones de la traducción libre y la traducción literal, es decir, *Wen* (文) y *Zhi* (质). Nuestro objetivo es mostrar sus características culturales, lingüísticas y sociales.

En la cuarta parte, llevamos a cabo una reflexión sobre el papel de las traducciones de los misioneros occidentales. Empezamos con una investigación descriptiva sobre las relaciones entre los primeros misioneros occidentales y los eruditos chinos, tomando como principal tema la traducción de las obras científicas y las religiosas. También incluimos sus biografías y criterios teóricos. Tras este estudio, no solo establecemos una comparación entre la traducción budista y la traducción bíblica en términos de derechos, propósitos culturales y contexto social, sino que también nos aventuramos a reflexionar sobre aspectos de ideología, política y filosofía a través de la traducción de textos religiosos. Profundizamos tanto en los problemas que se producen en el proceso de la traducción religiosa como en la influencia de la traducción de la Biblia en la sociedad y la cultura china modernas. Por eso, señalamos las coincidencias y las divergencias que existen esencialmente entre China y Occidente.

En la última parte, aspiramos a hacer un compendio de los libros traducidos por los misioneros occidentales con el propósito de cumplir el objetivo que se ha planteado anteriormente, esto es, completar los materiales disponibles de la investigación. Al final, en base a los resultados obtenidos, presentamos unas conclusiones, así como posibles nuevas perspectivas de estudio.

## 1.5. Agradecimientos

Antes de nada, quiero expresar mi más sincero agradecimiento a la directora, la doctora Montserrat Franquesa Gòdia. Durante los años que viví en Barcelona, como estudiante, tanto en el ámbito personal como en el educativo, siempre estuvo dispuesta a ayudarme y animarme gracias a su inmensa paciencia y dedicación. Desgraciadamente, en octubre de 2021, una enfermedad le arrebató la vida. Si pienso en lo que pasó dentro de mí, puedo afirmar que me sentí como un niño cuando pierde a su madre. Sin embargo, supe que no podía desfallecer en este momento y que tenía que finalizar esta investigación. Este trabajo será mi mejor muestra de respeto y agradecimiento, y confío en que ella se sentiría orgullosa de mí. Heredo su espíritu de investigación con rigurosidad, dedicación y humildad.

Mi agradecimiento también se dirige a mi tutora, la doctora Montserrat Bacardí Tomàs, quien ha compartido con generosidad sus conocimientos conmigo y cuya inspiración me ha ayudado siempre a resolver dudas y problemas durante los estudios. En los momentos arduos, me ha estimulado y, sin descanso, ha insistido en supervisar la tesis y mejorarla. Sin su apoyo no habría llegado al final. Especialmente, a partir de la partida de la profesora Franquesa, me ha acompañado para superar una dificultad tras otra y sus recomendaciones siempre me han indicado la dirección futura. Por todo ello, nuevamente, le muestro aquí mi más sincera gratitud.

Asimismo, estoy en deuda con mi mejor amigo, el Dr. Juan Andrés Montiel Achong, quien, además de ofrecerme estímulos cuando estaba desanimado, me corrigió desinteresadamente los fallos lingüísticos de la tesis.

Por último, me gustaría dar las gracias a mi querida madre. Es ella quien me dio la fuerza y el ánimo a lo largo de mi estudio y siempre está a mi lado, acompañándome, tanto en los momentos de felicidad como de dificultad.

También, a todo el Departamento de Traducción, Interpretación y de Estudios de Asia Oriental de la Universitat Autònoma de Barcelona por permitirme realizar este trabajo. Gracias a todos.



## 2. La historia de la traducción del sutra budista en Oriente

### 2.1. La historia de la traducción en Occidente versus Oriente

Resulta necesario realizar un breve resumen de la historia de la traducción para investigar sus diferentes ramas. Por una parte, estudiar la historia sirve para consolidar científicamente y dotar de una unidad necesaria los estudios de traducción y, por otra parte, contribuye a relativizar los logros de las teorías del presente.

La traducción es una de las actividades humanas más antiguas, que cuenta con su propia historia, llena de avatares y de cambios. En Occidente, en el imperio de Asiria, alrededor del año 3000 a. C., ya existía la actividad traductora, que estaba principalmente relacionada con la necesidad de intercambio comercial, en torno a la traducción oral. En lo que se refiere a la traducción escrita, su inicio es posterior a la consolidación de la escritura, y los primeros testimonios conocidos se remontan al siglo XVIII a. C. Se trata de textos sumerios con traducción literal en acadio (Hurtado, 2011: 99). En ese momento, en el imperio babilónico, multilingüe, durante el reinado de Hammurabi (1810 a. C.-1750 a. C.), los asuntos políticos se manejaban con la ayuda de un gran número de traductores, y fueron estos los que compilaron vocabularios de varias lenguas, algunos de los cuales se conservaron en escritura cuneiforme (Tan, 2018: 13).

En China, las primeras actividades de traducción registradas se remontan a la dinastía Zhou (1046 a. C.-256 a. C.). Ma (2004: 2) en su libro *La concisa historia de la traducción china* menciona que, en esa dinastía, Xiang Xu (象胥), funcionarios encargados de la traducción e intérpretes oficiales, eran los responsables de transmitir las palabras del rey a los enviados de las tribus de Man 蛮, Yi 夷, Min 闽, He 貉, Rong 戎 y Di 狄 y de recibirles con el fin de conseguir relaciones armoniosas (象胥,掌蛮夷闽貉戎狄之国使,掌传王之言而喻说焉,以和亲之.). Al llegar a la dinastía Han (206 a. C.-220 d. C.), los traductores, además de servir como medio de comunicación oficial, tenían otras funciones, como la de enlazar la cultura y el comercio nativos con los extranjeros. Este valor y la función vital que desempeñaban los traductores han sido reconocidos hasta hoy día.

## 2.2. La historia de la traducción en Occidente

La historia de la traducción no solo sirve para rehabilitar la memoria de los traductores, sino también para rescatar del olvido las voces de los auténticos protagonistas y sujetos históricos de la traducción. Los futuros traductores necesitan conocer a sus predecesores. En Occidente se dio realmente el primer paso en el siglo III a. C., cuando 72 sabios judíos tradujeron el Antiguo Testamento del hebreo y arameo original al griego koiné. Esta versión recibió el nombre de *Septuaginta*. Desde ese momento hasta la actualidad, la actividad intelectual de la traducción abarca más de dos mil años, que se pueden dividir, según Tan Zaixi (2018: 2), en seis periodos.

El primero empezaría a finales del siglo VI a. C., cuando el predominio de las polis en Grecia fue sustituido por una Roma expansionista cada vez más poderosa. Pero ya se sabe que fue la *Grecia capta* la que cautivó a Roma y, a partir de entonces, en aras de enriquecer su propia cultura y popularizar la lengua latina, al llegar a mediados del siglo III la adaptación más importante fue la de la *Odisea* de Homero, hecha por Livio Adrónico (280 a. C.-205 a. C.), además de las tragedias de Esquilo, Sófocles y Eurípides, y las comedias de Aristófanes o Menandro, adaptadas por Gneo Nevio (270 a. C.-201 a. C.) y Quinto Ennio (239 a. C.-169 a. C.), por citar los más conocidos. A ellos se les considera creadores de la épica nacional, un selecto grupo al que poco después se incorporaron Plauto (254 a. C.-184 a. C.) y Terencio (185 a. C.-159 a. C.). Este fue el periodo reconocido universalmente como la primera vez que se realizaba la actividad de la traducción a gran escala en Occidente.

El segundo periodo se inició en las postrimerías del Imperio romano hasta la Alta Edad Media (500 d. C.-1000 d. C.). Se corresponde principalmente con la traducción religiosa, cuya influencia se arraigó en toda la cultura occidental. Se dividió en dos categorías: en una el contenido de los textos sagrados se transmitió por una única lengua y, en la otra, se podía expresar con igual validez en todas las lenguas. En el primer caso, se encontraban el judaísmo y el islam, donde las traducciones se consideraron meros adjuntos del texto original, mientras que en el segundo caso se encontraban el cristianismo y el budismo, cuyas traducciones venían a reemplazar al original. Entre los libros sagrados, la traducción de la Biblia fue crucial para la transición de la cultura, primero de un mundo semítico a uno helénico y, más tarde, a uno latino (Delisle y

Woodsworth, 2018: 222). Durante el periodo de la transición, empezaron a aparecer diferentes ediciones latinas, denominadas *Vetus Latina*. La traducción de la llamada *Vulgata*, llevada a cabo por San Jerónimo (340 d. C.-420 d. C.) cambió por completo la historia de la traducción occidental. Sin embargo, con el paso del tiempo, esa Escritura latina no respondía a las necesidades del pueblo. Los traductores empezaron a abordar la traducción en su propia lengua y, gracias a sus esfuerzos, las lenguas nacionales nacieron, se desarrollaron y se enriquecieron (Delisle y Woodsworth, 2018: 25).

Al llegar a la plena Edad Media, la dirección de la actividad traductora produjo un gran cambio, del ámbito de la religión al de la filosofía y la ciencia, en particular en medicina, matemáticas, astronomía y astrología. Los académicos no solo propusieron traducir numerosos libros al latín, sino que también descubrieron y asimilaron nuevos conocimientos, que introdujeron en su propia cultura. No obstante, la mayoría de traducciones no provenían directamente de la lengua de partida original, como era el griego, sino que se recurrió al traslado de la edición árabe. Esto se debió a que, anteriormente, en Bagdad, se habían traducido numerosos clásicos del griego al árabe, y se perdieron en el camino numerosos textos originales en griego. La actividad traductora se traslada a la escuela de traductores de Toledo, centro de producción de traducciones para la transmisión del conocimiento científico y filosófico a la Europa medieval. Además, en ese momento, la identidad de los traductores también experimentó un cambio considerable. Al principio, estaban asociados a cargos eclesiásticos, después fueron sustituidos por judíos que iban asumiendo un papel más central. El contacto e intercambio culturales entre cristianos y musulmanes llegó a un punto cumbre en la historia occidental.

Durante el Renacimiento, periodo en el que fue clave la difusión de la imprenta, se empezaron a cuestionar los textos sagrados del cristianismo a partir de la reivindicación erasmiana de retraducir yendo *ad fontes*, eso es, a los originales. En Alemania, Lutero aboga por la traducción libre frente a los católicos, que adoptan la literal, mientras que en Francia la traducción serviría como herramienta unificadora. En Inglaterra, tenemos que destacar la *Biblia del rey Jacobo*, que fue publicada en 1611 y ejerció una fuerte influencia para el desarrollo del inglés, especialmente en el bíblico. Gracias a su elegante lenguaje, ganó la fama de ser la mejor traducción del inglés. Podemos decir que el Renacimiento fue un periodo clave en la historia de la traducción occidental, ya

que desempeñó un papel indispensable en la formación de las lenguas y en el desarrollo de las literaturas.

Desde finales del siglo XVII hasta mediados del siglo XX, la traducción en Occidente avanzaba sin parar. A pesar de que no se puede comparar con la época anterior, con respecto a la extensión y la influencia, lo cierto es que surgieron una gran cantidad de traductores sobresalientes. Ellos no solo se interesaban por los clásicos, sino que también prestaron más atención a las obras contemporáneas, incluidas las orientales. Fueron, especialmente, la traducción francesa y la inglesa las que empezaron una época de esplendor debido al crecimiento económico. Surgieron numerosos partidarios del clasicismo en la literatura francesa, que siguieron el lenguaje de la antigua Grecia y Roma en su creación. Esto dio lugar al debate de los antiguos y los modernos, también entendido como comparación entre la traducción libre y la literal. Bien, sosteniendo que la época contemporánea es superior a cualquier cosa que haya habido antes, con los ideales de libertad política y de religión. Esta ideología fue dirigida por Charles Perrault (1628-1703). El representante tradicionalista, Nicolas Boileau (1636-1711), consideró que el mérito de los antiguos estaba probado por el paso de los siglos y calificó a esos modernos de bárbaros. Por este motivo, surgió la duda sobre qué actitud debe adoptarse en la traducción de las obras clásicas. En el Reino Unido, con la publicación de la Biblia King James, se promovió el desarrollo del inglés moderno, al mismo tiempo que las lenguas nacionales iban sustituyendo a la latina, lo que contribuyó en gran medida a las traducciones científicas y tecnológicas. Los teóricos propusieron un criterio de traducción más sistemático. Con la llegada del Romanticismo, la traducción pasó de las obras antiguas a las modernas. Con la llegada del siglo XIX, el centro de la investigación se trasladó a Alemania, donde traductores y teóricos alemanes, tales como Goethe, Schleiermacher, Humboldt y Holderlin, obtuvieron grandes logros en los estudios de traducción y llevaron a cabo investigaciones en varios niveles sobre la traducción desde la perspectiva de la literatura y la lingüística, lo que abrió un nuevo enfoque científico a los estudios de traducción.

Después de la Segunda Guerra Mundial, se inicia en Europa la sexta etapa de la historia de la traducción. Se adquiere conciencia de la importancia de la traducción. Así, por ejemplo, en el juicio de Núremberg, la interpretación simultánea se utilizó por primera

vez y, en aras de asegurar un juicio correcto, se tradujo a las cuatro lenguas oficiales, el alemán, el ruso, el francés y el inglés. La sociedad occidental entró en un periodo relativamente estable, por lo que la producción y la economía se fueron recuperando, lo que contribuyó a la prosperidad económica y social y también de la traducción. Como resultado, en países como Francia, Suiza y Bélgica, se introdujo la traducción en los niveles de la educación superior y se establecieron las escuelas correspondientes. En Estados Unidos, Inglaterra y Rusia se crearon cursos en las universidades con el propósito de capacitar para las profesiones especiales. Se fundaron organismos para reunir a los traductores, señal importante en la nueva era. Por otra parte, la necesidad de la investigación de la historia de la traducción se planteó, por primera vez, en 1963, en el IV Congreso de la Federación Internacional de Traductores (FIT), en el que se vio la necesidad de redactar una historia universal de la traducción. Sin embargo, debido a la enorme dimensión de un proyecto de tal magnitud, la idea quedó suspendida hasta el año 1995, cuando salió a la luz *Translators through History*, por Jean Delisle y Judith Woodsworth y el comité de la FITI. Finalmente, Anthony Pym ha dado una definición del objeto de la historia de la traducción:

Translation history (historiography is a less pretty term for the same thing) is a set of discourses predicating the changes that have occurred or have actively been prevented in the field of translation. Its field includes actions and agents leading to translations (or non-translations), the effects of translations (or non-translations), theories about translation, and a long etcetera of causally related phenomena (1998: 5).

### **2.3. Los traductores en la historia occidental**

Los traductores sirven como testigos de la historia de la traducción, y conocerlos es uno de los requisitos previos para la investigación histórica. Se han seleccionado algunos de los autores más relevantes de la teoría de la traducción occidental, no solo para tener una visión amplia de lo que se ha establecido en este ámbito, sino también para conocer cómo han ido evolucionando estos criterios en el ámbito teórico, lo que ha facilitado hacer la comparación entre China y Occidente, de tal modo que esta visión amplia que se pretende conseguir esté basada en autores reconocidos. A pesar de que las principales aportaciones teóricas están enmarcadas dentro de un periodo que abarca unos dos mil años, cuentan lógicamente con un proceso evolutivo. Desde el punto de vista de la

traductora Amparo Hurtado (2011: 104), los traductores se pueden dividir, en cuanto a la reflexión teórica, en dos grandes periodos: el que abarca desde Cicerón hasta el inicio de las primeras teorías modernas después de la Segunda Guerra Mundial (en los años cincuenta), y el que incluye desde estas primeras teorías modernas hasta nuestros días, en el que surge la traductología.

### 1) De Cicerón al siglo V

Desde la reflexión de Cicerón (106 a. C.-43 a. C.), la traducción occidental dio comienzo a su primer paso en el camino teórico. Todos los investigadores coinciden en señalarle como el autor de la primera reflexión sobre la traducción. Este traductor, en *De optimo genere oratorum*, señaló que:

Y no lo traduje como intérprete, sino como orador, con la misma presentación de las ideas y de las figuras, si bien adaptando las palabras a nuestras costumbres. En las cuales no me fue preciso traducir palabra por palabra, sino que conservé el género entero de las palabras y la fuerza de las mismas. No consideré oportuno el dárselas al lector en su número, sino en su peso (Vega, 2004: 81).

Según estas palabras, Cicerón distinguió por primera vez entre un intérprete y un orador, estableciendo así la diferencia entre dos maneras básicas de traducir, mientras que su criterio evolucionó gradualmente hacia una dicotomía basada entre la traducción literal y la libre; es decir, palabra por palabra y significado por significado, fidelidad e infidelidad, exactitud e inexactitud, que se convirtieron en los ejes en torno a los cuales se darían la mayor parte de las aportaciones teóricas a partir de ese momento. Dentro de la línea ciceroniana del pensamiento teórico, en la que Horacio se sitúa, ha habido muchos defensores a lo largo de los siglos. En la *Epistola ad Pisones*, Horacio afirmaba que no hay que traducir palabra por palabra, sino que daba más importancia al sentido (Hurtado, 2011: 105).

Por otro lado, se puede deducir que, desde el punto de vista de Cicerón, un texto traducido no debe parecer como una traducción, sino como un texto escrito en la lengua de llegada. En cierta medida, la traducción y el original deben tener la misma importancia. Este pensamiento obtuvo posteriormente la aprobación de Marco Fabio Quintiliano (35-95), quien propuso en su libro *De institutione oratoria* que la traducción debía competir de igual a igual con el original (Tan, 2018: 19).

Posteriormente, la línea ciceroniana también fue seguida por San Jerónimo (347-420). Pero, este no difirió mucho de las reflexiones de Cicerón, sino que habló de traducir sentido en lugar de adaptar las palabras a las costumbres. Es decir, abogó por la traducción libre en la literatura mientras que para la Biblia apoyó la versión literal. Por este motivo, diferenció la traducción sacra de la profana. Sin embargo, avivaría más aún el debate entre traducción libre y traducción literal. Tal como Aurelio Agustino (354-430) explicó en una carta a San Jerónimo, la traducción de la Biblia debe provenir de la inspiración divina (Lefevere, 1992: 16). En realidad, este concordó con la ideología de los sabios de la *Septuaginta* que la traducción debía ser completamente fiel al original, más bien a Dios, sin hacer ninguna modificación. De este modo, se puede ver que durante siglos la consciencia teórica de la traducción no cambió tanto, principalmente giraba en torno a la literalidad.

## 2) La Edad Media

Al llegar la Edad Media, las lenguas de llegada se enriquecieron, ya no estaban solamente dominadas por el latín o el griego. Las literaturas españolas, árabicas y de los países nórdicos empezaron a prevalecer. En Inglaterra, Alfredo el Grande, rey de los anglosajones (849-899), de acuerdo con el impulso del desarrollo del inglés, redujo la influencia del latín como lengua de aprendizaje dominante, la cual había previamente restringido la forma estándar del inglés, y mostró así su apoyo a la unificación de esa lengua en todo el país. Por otro lado, ese rey aprendió el latín y se dedicó personalmente a traducir, siendo *Cura Pastoralis* su primera versión, en el prólogo manifestó su motivo y criterios de traducción:

Then I remembered how the law was first found in the Hebrew language, and afterwards, when the Greeks learned it, they translated it all into their own language and all the other books as well. And afterwards in the same way the Romans, when they had learned them, they translated them, all into their own language through learned interpreters. [...] we also should translate certain books which are most necessary for all men to know, into the language that we can all understand, and also arrange it [...] so that all the youth of free men now among the English people [...] are able to read English writing well (Delisle y Woodsworth, 2018: 24).

Aquí, este eminente traductor abogó por que esos libros que debíamos conocer se vertieran a un idioma que todos los hombres entendieran y manejaran, para que toda la juventud fuera capaz de comprender la Escritura en inglés. Él no solo enfatizó la importancia de la lengua nativa, sino también del lenguaje y la fraseología en la traducción para mejorar su entendimiento, es decir, la practicabilidad de la versión.

En Alemania, Leonardo Bruni de Aretino (1370-1444), intentó mejorar el lenguaje vernáculo de acuerdo a la imitación al orden de la palabra, la sintaxis y las expresiones convencionales del latín. Este pensamiento corriente se halla en varios libros publicados en Alemania en el siglo XVI, mientras que el propósito de Bruni era enseñar a las personas a aprender el estilo elegante de latín.

En Francia, cuando las primeras universidades fueron establecidas, la traducción se liberó de la Iglesia y floreció brevemente bajo la protección de la Corona, lo que contribuyó a que se extendiera a algunos campos seculares. Los *fabliaux* (breves poemas narrativos franceses) y las comedias también aparecieron en las lenguas locales. Sus características consistían en que la traducción, la imitación y la creación estaban indisolublemente unidas, ya que en ese momento esos eruditos no solo sirvieron de traductores, sino también de escritores, tales como Chrétien de Troyes (1130-1191), Marie de France (1160-1210), Rutebeuf (1245-1285) y Jean de Meung (1240-1305).

Por otro lado, durante toda la Edad Media se produce una dicotomía clara entre la manera de traducir los textos religiosos y la manera de traducir los textos profanos. (Hurtado, 2011: 106). Respecto a la tradición religiosa, la traducción se apegó a la escuela literal, mientras que, en la traducción profana, los traductores adaptaron en mayor grado el original, por lo que la traducción se convirtió en una actividad creativa. El filósofo judío Maimónides (1138-1204), en una carta dirigida a uno de sus traductores al hebreo, Ibn Tibbon, escribió que el traductor debe, sobre todo, aclarar el desarrollo del pensamiento, después escribirlo, comentarlo y explicarlo, 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 (Vega, 2004: 92).



Aun así, toda esta frenética actividad traductora todavía no ha dejado suficientes testimonios, según el punto de vista de Vega (1994: 26). En ese periodo, la traducción servía como recuperación de los conocimientos de la Antigüedad y como creación de las bases literarias de las diferentes culturas europeas.

### 3) Del Renacimiento al siglo XVIII

En el Renacimiento, empezó la primera gran revolución en el mundo de la traducción. La traducción se convirtió en una cuestión político-religiosa y existieron defensores y detractores del literalismo (Hurtado, 2011: 107). Erasmo de Róterdam (1466-1536), considerado el humanista más influyente en Europa, además de destacar la importancia de volver a las fuentes hebreas y griegas en cuanto a la traducción bíblica, también expresó el deseo de que la Biblia se tradujera a todas las lenguas. En su opinión, para comprender correctamente los textos originales y familiarizarse con la lengua de llegada, vale más ser gramático que teólogo (Delisle y Woodsworth, 2018: 240). Así que propuso que fuera la habilidad de lengua del traductor la que determinase la calidad de la traducción de la Biblia en lugar de la inspiración divina.

Al mismo tiempo, la gramática extranjera y el vocabulario comparativo también se integraron en la investigación lingüística. Tan (2018: 112) apuntó que, en el siglo XVI, para aprender a traducir del latín al inglés, se debía partir del vocabulario más simple. Si se comprendía el significado original este se convertiría al inglés a través de palabra por palabra. Si, de esta manera, no se constituyera una oración significativa, se debería ilustrar a través de la agregación de palabras u oraciones que coincidieran con el significado original. Mientras que este método fue reconocido por una mayoría se escribió que

By the new methods of study advocated by men like Cheke and Ascham translation as practiced by students must have become a much more intelligent process, and the literary man who had received such preparatory training must have realized that variations from the original such as had troubled Douglas needed no apology, but might be taken for granted (Delisle y Woodsworth, 2018: 240).

Obviamente, el traductor pretendió convertir el texto traducido en manual para que los estudiantes lo aprendieran y lo imitaran. Algunos traductores también adoptaron la técnica extrema como palabra por palabra para orientar a estos últimos. Así, por

ejemplo, Abraham Fleming (1552-1607) tradujo las *Geórgicas* de Virgilio de acuerdo con las reglas gramaticales. Utilizando palabras sencillas y fáciles lo explicó a fin de adaptarse a un público menos culto, dado que el propósito del traductor era ayudar a los lectores a superar las dificultades y confusiones gramaticales, en lugar de intentar satisfacer a los nobles. El traductor William Bullokar (1531-1609) escribió en el prefacio de su traducción de las *Fábulas de Esopo*:

I have translated out of Latin into English, but not in the best phrase of English, though English be capable of the perfect sense thereof, and might be used in the best phrase, had not my care been to keep it somewhat nearer the Latin phrase, that the English learner of Latin, reading over these authors in both languages, might the more easily confer them together in their sense, and the better understand the one by the other.

Por otro lado, con el éxito de la reforma religiosa, la Iglesia era consciente del peligro del humanista, por lo que adoptó una actitud mucho más estricta hacia la circulación de ideas, sobre todo, hacia la traducción. La víctima más famosa de este cambio de actitud fue Étienne Dolet (1508-1546), que murió en la hoguera porque su traducción había sido considerada demasiado libre y fue condenado como hereje. En 1540 publicó un breve artículo de investigación sobre traducción. Esta obra sintética, primer tratado formal de teoría de la traducción en el Renacimiento de Francia, resumía perfectamente los problemas concretos que planteaba la traducción.<sup>1</sup> En términos de sus criterios, se trataron los principios básicos y cuestiones de la traducción que proporcionaron referencias importantes para teóricos posteriores, mientras que su muerte puede considerarse como el final simbólico de un periodo humanista. El traductor volvió a la clase social relativamente baja, cuya actividad fue estrictamente vigilada, sobre todo después de que Joachim du Bellay (1522-1560) publicara *Deffence et Illustration de la Langue Françoysse*, que supuso un duro golpe a la traducción. La traducción, argumentaba du Bellay, no era un género noble, ya que no involucraba la creación. Tampoco era patriótica ni progresista, ya que incluía obras extranjeras y, en particular,

---

<sup>1</sup>1. En la primera de las reglas que propuso subrayó la importancia que exige el conocimiento del autor al que se traduce. 2. Se trata del conocimiento de los instrumentos lingüísticos imprescindibles en un proceso traductor. 3. No creyó en la traducción literal sino en una traducción de libre elección que solo se puede obtener si el traductor posee las dos reglas precedentes. 4. Definió los límites de la libertad de creación que se sustenta en el conocimiento de las lenguas y no en la libertad de traducir de cualquier modo. 5. La lengua final debe presentarse armoniosa, es decir, estilísticamente apta para la lectura.

las de la Antigüedad (Delisle y Woodsworth, 2018: 195). Además, criticó que a la traducción le faltaría siempre un alma, en comparación con un retrato.

Todo esto conllevó a un cambio en cuanto a la manera de traducir, si bien siguió patente la dicotomía entre traducción religiosa y traducción profana, se enfocaba principalmente en la escuela literal. Así, por ejemplo, Le Maître de Sacy (1613-1684) exigió una mayor fidelidad formal en la traducción. Pierre-Daniel Huet (1630-1721), obispo de Avranches, formuló más claramente la importancia del literalismo en la traducción en su tratado *De optimo genere interpretandi* (DeLater 2002), y Charles Batteux (1713-1780) llegó a la conclusión de que la traducción debe ser línea por línea e incluso palabra por palabra, creía que el autor es el dueño y el traductor, el servidor.

La traducción, sin embargo, nunca ha sido una actividad aislada que se realice independientemente de las luchas de poder que se producen en el seno de sociedades y entre estas. La mayoría de los traductores trabajan de forma segura dentro de los límites que les trazan los poderes políticos de su época. Son relativamente raros los traductores que rompieron con las normas de su sociedad porque sus múltiples formas de empleo les permitieron más autoridad social. Así, por ejemplo, Alexander Fraser Tytler (1747-1813) era Lord Woodhouselee y ostentaba los títulos de fiscal y juez, fue muy conocido por su obra el *Ensayo sobre los Principios de la Traducción*<sup>2</sup>. Gracias a estas excelentes posiciones, sus sentencias y criterios se popularizaron rápidamente. Además, huyó de ese debate tradicional y estableció las leyes que rigieron la traducción, donde expuso que la paráfrasis ha dado lugar a traducciones demasiado libres, aunque haya estado de acuerdo en que parte de la obligación del traductor es aclarar las oscuridades del original, incluso se puede omitir o añadir en las versiones. Asimismo, nos proveyó una descripción sobre una buena traducción, y afirmó que esta es aquella en la que el mérito de la obra original se transfiere de modo tan pleno a otra lengua que es percibida con tanta claridad y sentida tan fuertemente no solo por el nativo del país al que pertenece esa lengua sino también por aquellos que hablan el idioma de la lengua original (Newmark, 1992: 30).

---

<sup>2</sup> La traducción debe ofrecer una copia total de las ideas del texto original. El estilo y la forma de redacción deben respetar las características del original. La traducción ha de contener toda la naturalidad y ser tan fluida como el texto original. (Londres, 1793)

#### 4) El siglo XIX

Durante el siglo XVII y XVIII, surgen en Francia las bellas infieles o traducciones con adaptaciones lingüísticas/extralingüísticas. Mientras que en Gran Bretaña se vive lo que podría llamarse la edad de oro de la traducción, en Alemania, surge el racionalismo alemán, que se inclina por la traducción literal. Con la llegada del siglo XIX, se renovaron constantemente los principios y las opiniones de la traducción gracias a la creación de las organizaciones internacionales y la expansión industrial, comercial y científica. No obstante, se seguía caracterizando por una defensa del literalismo. Los ensayos y referencias de Goethe, Schleiermacher, Newman, Humboldt, Schopenhauer y Nietzsche tendían a un procedimiento de traducción más literal.

Goethe reivindicó el respeto de las formas originales, pero revalorizó el papel del traductor y su creatividad. Al mismo tiempo, distinguió tres tipos (cronológicos y sincrónicos) de traducción: el acercamiento al destinatario de la traducción (el caso de Lutero), la época parodística (la traducción a la francesa) de adaptación de las manifestaciones extranjeras, y la perfecta identidad entre original y traducción, que representa, según él, la manera alemana de traducir de la época (Hurtado, 2011: 117).

Friedrich Schleiermacher (1768-1834), el padre de la hermenéutica moderna, distinguió entre la traducción y la interpretación, y sostenía que hay dos maneras básicas de traducir. El traductor puede hacer que el lector vaya al encuentro del escritor, o bien lo contrario: el traductor puede dejar tranquilo al lector y hacer que el escritor vaya a su encuentro. En esa misma época, Francis William Newman (1805-1897) tenía el mismo criterio que Schleiermacher y enfatizaba que la traducción debería conseguir que el lector olvidara, si es posible, que se trata de una traducción y se sumergiera en la ilusión de que está leyendo un trabajo original.

Wilhelm von Humboldt (1767-1835) se dedicó a la investigación de distintas lenguas y fue uno de los fundadores de la lingüística comparativa. Le interesaba describir las estructuras gramaticales y el léxico de las lenguas, sus estudios empíricos estaban estrechamente relacionados con sus ideas filosóficas y teóricas sobre el lenguaje. Humboldt consideró que los estudios gramaticales y léxicos de las lenguas eran la base de los supuestos generales entre el lenguaje y la mente. Quería descubrir cómo los

lenguajes individuales representan conceptos de la mente. Además, propuso la teoría traducible y la intraducible,<sup>3</sup> incidiendo así en la dificultad de la traducción para hallar equivalencias a lo particular y a lo general, a las connotaciones que tienen las palabras, etc. Schopenhauer y Nietzsche también manifestaron esta dificultad. (Hurtado, 2011: 118)

Finalmente, Peter Newmark (1992: 30) concluyó, en su libro *La teoría y el arte de la traducción*, que:

En esa época, la traducción era principalmente un medio de comunicación en una sola dirección entre destacados hombres de letras y, en menor grado, entre filósofos y científicos y sus cultos lectores del extranjero, al tiempo que las transacciones se realizaban en la lengua de la nación dominante, y la diplomacia (antiguamente en latín) ahora se hacía en francés, ahora los acuerdos internacionales entre organizaciones estatales, públicas y privadas son traducidos para todas las partes interesadas, independientemente de que los firmantes comprendan a las partes interesadas.

Hasta aquí nuestro repaso panorámico a los puntos de vista durante el periodo prelingüístico de la traducción. En general, los traductores no intentaron distinguir géneros de textos (divididos simplemente entre bíblicos o literarios), y, si bien reflexionaron, se dedicaron poco a problemas metodológicos o a ejemplos prácticos. Mostraron una gradual transición a partir de un tratamiento natural o libre hacia un análisis literal.

## 5) El siglo XX

El siglo XX es el momento en el que surgen nuevas variedades de la traducción: la interpretación consecutiva, la interpretación simultánea, el doblaje y la traducción automática, entre otras. Todo esto representó realmente una revolución en el mundo de la traducción. En cuanto a la investigación de la traducción se hizo más concreta y profunda, por eso ha sido llamado la «edad de la traducción» (Jumplet, 1961) o de la «reproducción» (Benjamin, 1923).

---

<sup>3</sup> *El pensamiento traductológico de Matthew Arnold*, Susana Vila Ascariz, 1995: 459, Madrid, Universidad Complutense de Madrid.

Al principio, Andrei Fedorov (1909-1987) hizo hincapié en que la teoría de la traducción es una disciplina lingüista independiente, que se deriva de las observaciones y que proporciona bases para ponerla en práctica.<sup>4</sup> Agregó que la traducción también es una operación lingüística, realizada sobre objetos lingüísticos (textos) y con medios lingüísticos (palabras sujetas a normas o leyes lingüísticas). Consideró, por tanto, que toda teoría debía formar parte del conjunto de las disciplinas lingüísticas (1983: 34)<sup>5</sup>. En 1959, Roman Jakobson (1896-1982) concretó la traducción y la dividió en tres formas: intralingüística o reformulación, interlingüística o traducción propiamente dicha y, por último, intersemiótica o transmutación.<sup>6</sup>

Por otro lado, Jiri Levy (1926-1967), en su artículo *Translation as a decision-making process* (Revista Udea, 1967), aplicó la lingüística a la traducción de textos literarios e incluyó los aspectos fonológicos de la poesía. Asimismo, la *equivalencia* de John Cunnison Catford (1917-2009) introdujo la gramática sistemática de Halliday en la teoría de la traducción y categorizó los cambios de traducción en niveles, estructuras, clases de palabras y unidades (cambios de rango). Con respecto a la traducción bíblica, el padre de la teoría de la equivalencia dinámica y formal, Eugene Nida (1914-2011), evitó la controversia decimonónica acerca de una traducción inclinada a la lengua original o a la terminal, y las consecuentes disputas entre lo fiel y lo bello, lo literal y lo libre, la forma y el contenido (Newmark, 1992: 41). André Lefevere (1945-1996) propuso nuevamente que el traductor y los textos traducidos siempre se ajustasen a las expectativas y necesidades de la literatura nacional y del contexto en el que la obra traducida se va a insertar. Además, introdujo por primera vez el término reescritura en su ensayo: «Why waste your time on rewrites?» (1998), que estaba vinculado a la traducción literaria y que contempló la traducción como un producto cultural del sistema receptor. Asimismo, confirmó, en la obra *Traducción, Reescritura y la Manipulación del canon literario* (1997), que tanto la selección y canonización de los textos extranjeros importados como la práctica misma de la traducción dependen de unos mecanismos de control dominados por el poder y la ideología.

---

<sup>4</sup> <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/5476322.pdf>

<sup>5</sup> <http://www.bdigital.unal.edu.co/20849/1/17082-53969-1-PB.pdf>

<sup>6</sup> Memoria Académica, *Traducción intersemiótica: Revisión del debate de Bologna*, Vinelli Elena, 2009. ([http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab\\_eventos/ev.3630/ev.36](http://www.memoria.fahce.unlp.edu.ar/trab_eventos/ev.3630/ev.36))

El criterio de Mary Snell-Hornby amplió la vista tradicional y abrió un nuevo pensamiento académico para investigadores de la traducción. Hornby representó y discutió cuestiones fundamentales, con el objetivo de una reformulación y reestructuración original de las hipótesis modernas con respecto a la situación actual, con vistas a la posible evolución de la disciplina. Albrecht Neubert (1930-2017) siempre intentó vincular la teoría con la práctica de la traducción y supo integrar en sus investigaciones aspectos socioculturales y pragmáticos.<sup>7</sup> La controversia tradicional entre la traducción literal y la traducción libre es gradualmente reemplazada por los conceptos de extranjerización y domesticación, que no solo es persistir en la fidelidad. Lawrence Venuti (1995: 17) en su libro *The Translator's Invisibility* también indicó que las traducciones se domestican a conciencia para adaptarlas a los sistemas de valores y a la ideología de la lengua meta. Según él, el traductor puede expresar esos valores y esa ideología en el texto meta de manera consciente o inconsciente. Brasil Hatim y Ian Mason (1995: 158) en su libro *The translator as Communication* enfatizaron la importancia del traductor como mediador entre culturas, incorporando investigaciones en sociolingüística, estudios del discurso, pragmática y semiótica.

Todo esto impulsó el desarrollo del estudio de la traducción y James Stratton Holmes (1924-1986), en 1972, en la sección dedicada a la traducción del Tercer Congreso Internacional de Lingüística Aplicada celebrado en Dinamarca, propuso por primera vez llamar *Translation Studies* a la disciplina encargada de explicar y predecir todos los fenómenos que pertenecen al campo del traducir y la traducción. En su artículo semanal, *El nombre y naturaleza de los estudios de traducción*, Holmes (1988: 70) argumenta a favor de la adopción de *estudios de traducción* como término estándar de la disciplina en su conjunto, desde entonces, podemos decir que *estudios de traducción* es el término usado para describir la disciplina que se ocupa de los problemas planteados por la producción y la descripción de las traducciones.

---

<sup>7</sup> [https://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/09\\_10/09\\_10\\_007.pdf](https://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/09_10/09_10_007.pdf)

## 2.4. El pensamiento de la traducción en distintos países occidentales

A lo largo de la historia occidental, descubrimos que esa tradición cambió a partir del siglo X, cuando la Biblia fue trasladada a las diferentes lenguas vernáculas en Europa. En Inglaterra, la traducción libre de las santas escrituras despertó el interés por fortalecer su lengua nativa verdadera, desempeñando de esta forma un papel de mediador y agente de cambios.<sup>8</sup> A medida que las diferentes culturas y las lenguas chocaban y convergían, el desarrollo de las mismas estaba relacionado íntimamente con las sucesivas invasiones e incursiones extranjeras.<sup>9</sup> Por este motivo, la lengua inglesa es considerada como un híbrido, mezclada con varias ramas de la familia indoeuropea. El poeta y ensayista estadounidense Ralph Waldo Emerson (Delisle y Woodsworth, 2018: 22) comentó que el inglés es como el mar que recibe afluentes de todos los rincones.

En realidad, en el siglo VII San Beda (673 d. C.-735 d. C.) redactó la *Historia eclesiástica del pueblo inglés* en latín mientras traducía las escrituras sagradas al inglés vulgar. En la *Carta de Cuthbert sobre la muerte de Beda* se escribió que había dos obras dignas de anotar [...] que Beda deseaba terminar: el *Evangelio de San Juan*, que lo estaba convirtiendo a nuestra lengua materna (inglés) para beneficio de la Iglesia. Otra era el *Libro de las Ruedas* del obispo Isidore (Delisle y Woodsworth, 2012: 23). Aunque ninguno de estos ha sobrevivido o se ha conservado, se le considera un gran escritor inglés. Dejó su huella como defensor de la lengua vernácula, habiendo instado al uso del inglés en la traducción de textos sagrados.

Gracias a la traducción, la lengua inglesa se fue asentando, y se fortaleció así el concepto de identidad nacional, lo que también favoreció el control político sobre el pueblo. El monje Aelfric (955-1020), por ejemplo, tradujo *Vidas de los Santos* y *Homilias* al inglés antiguo, acompañadas de prefacios en los que expuso su intención de hacer su lenguaje simple y claro para la gente común con muy poca educación. Con la

---

<sup>8</sup> A Aldhelm, obispo de Sherborne (640-709), un erudito clásico, se le atribuyó haber traducido los Salmos, y se dice que cantó canciones de las Sagradas Escrituras en lengua vernácula para atraer a la multitud y divulgar así el cristianismo (Delisle y Woodsworth, 2012: 22).

<sup>9</sup> Las islas británicas fueron colonizadas por primera vez por los celtas, un pueblo indoeuropeo que se retiró hacia el oeste antes de que avanzaran los pueblos itálicos y teutónicos. Julio César invadió Gran Bretaña en el 55 a. C., aunque la conquista romana no comenzó de verdad hasta el 43 d. C. Después de la romanización, en cierta medida, el latín no reemplazó completamente a la lengua celta como lo había hecho en la Galia, y se fue declinando con la retirada de los romanos después del 410 (2012: 29).



llegada del siglo XVI, el Renacimiento comenzó a florecer en Inglaterra y alcanzó su apogeo en la época isabelina. Fue un periodo de desarrollo importante de la traducción británica, además de progreso de la economía. El traductor Philemon Holland (1552-1637) y Thomas North (1535-1604) le pidieron a la reina Isabel que protegiera su traducción, creían que las obras de escritores clásicos como Plutarco y Levy beneficiarían a la nación. De esta manera, con el propósito de servir al país, los traductores introdujeron esa sabiduría que suponían al Reino Unido a través de sus labores, así que no solo les brindaron algunas experiencias precisas a la reina y a los políticos, sino que también proporcionaron materiales de creación literaria. Sin embargo, en ese momento, la mayoría de los traductores no eran académicos y no estaban sujetos a ninguna teoría, podían traducir lo que quisieran. Al mismo tiempo, sus versiones no provinieron directamente del original, sino de la segunda, o incluso tercera, traducción. Además, muchas personas se jactaban de saber latín siempre que lo conocieran un poco (Tan, 2018: 71).

Hubo una tendencia predominante en la literatura británica en el siglo XVI. Con el fin de establecer una estrecha relación con los lectores, a los autores les gustaba agregar un prefacio y una posdata en sus obras. Naturalmente, esta propensión también afectó a la industria de la traducción. Los traductores ingleses, sin excepción, exponían en su prólogo a los lectores sus objetivos y métodos de traducción. Esto se asemejó al proceso ocurrido en China. Sin embargo, en ese momento, no apareció ningún otro teórico como el francés Étienne Dolet (1509-1546), quien publicó la opinión sistemática sobre la traductología, que trataba principalmente de la manera de traducir sin implicar ningún principio. Según dijo el investigador Tan Zaixi, en ese periodo, las características de la traducción respecto a la religión y la filosofía se concentraban en la exactitud, mientras que la literatura se basaba en una forma libre, de esta manera se extendió a lo largo de toda la era isabelina (Tan, 2018: 73).

Otro autor, William Caxton (c.1422-91), fue traductor e impresor y alrededor del año 1469 comenzó a traducir textos franceses al inglés. Tiempo después, imprimió su propia traducción, *The Recuyell of the Historyes of Troye*. Este fue también el primer libro impreso en inglés. Intentó utilizar un lenguaje que fuera inteligible para su audiencia, enfatizó en su prólogo que «he reducido algún contenido del libro traduciéndolo a nuestra lengua, no en una lengua rústica y extraña sino empleando términos corrientes»

(Delisle y Woodsworth, 2012: 37). Esta autocrítica era común en los prólogos y epílogos que Caxton adjuntaba a sus obras impresas, mientras que Gavin Douglas (1475-1522) comentó que su traducción de la *Eneida* no era fiel al original, ya que se había desviado completamente de él (Tan, 2018: 79).

Contemporáneamente, otro famoso traductor, Nicholas Udall (1505-1556), realizó la traducción de las obras de Terrence y los *Apophtegmes* de Erasmo al inglés, para luego presidir la traducción del Nuevo Testamento de este último, en la que cumplió el Evangelio de Lucas, publicado en 1548. En el prefacio, discutía varios temas relacionados con la traductología, tales como la remuneración del traductor, la expansión de la lengua inglesa, y el tratamiento de la fraseología, entre otros. Le parecía que la traducción no debía seguir reglas rígidas y apuntaba que «aunque la gente atiende a su propio pensamiento en el proceso de la traducción del latín al inglés, nadie se desvía deliberadamente del significado del texto original. Algunas personas profundizan en el lenguaje de la lengua de partida, mientras que otras no prefieren seguirlo de acuerdo con palabra por palabra, sino que utilizan la técnica libre». Nicholas fue partidario de lo segundo y, a veces, a fin de traducir, suprimió demasiadas oraciones *motu proprio*. Sus textos contenían diversas exégesis y paréntesis, así como palabras ajenas al tema original, manifestando que, si esas oraciones no se explicaran y se dividieran serían demasiadas largas, lo cual produciría una confusión en el sentido. Eso, por un lado, fue debido a las elegantes palabras utilizadas por Erasmo, lo cual facilitó la traducción.

Por otro lado, el traductor John Cheke (1514-1557), humanista del siglo XVI y partidario de la Reforma, se caracterizó porque en las traducciones correspondientes a la Biblia y a los clásicos de Grecia utilizaba, en cualquier caso, únicamente palabras inglesas o derivadas del sajón, con la intención de explicar términos de la lengua de partida, y no recurría a ninguna palabra extranjera. Debido a esa opinión, a veces tuvo que introducir vocabularios vulgares, obsoletos y remotos del inglés en la traducción, por lo que el lenguaje parecía ser inapeable y muy directo.

Este punto de vista teórico no produjo demasiada influencia en las generaciones posteriores, pero impactó a los traductores contemporáneos, ya que en ese momento la

gente juzgaba la calidad de una traducción, con el criterio principal de comprobar si eran auténticas las palabras utilizadas para facilitar así entender a los compatriotas.

La traducción más famosa durante la época isabelina fue la de *Vidas paralelas*, de Plutarco, publicada en 1579, gracias al famoso traductor Thomas North (1535-1601). Este, además, tradujo el libro *Meditaciones*, del emperador Marco Aurelio, y *Reloj de príncipes*, de Antonio de Guevara, del francés al inglés. El investigador chino Tan Zaixi (2018: 76) comentó que esa primera obra fue la que hizo época, cuyo modelo no provino del texto griego original, ni de la traducción francesa del contemporáneo Jacques Amyot (1513-1593). Su versión destacó por las características que exponemos a continuación. En primer lugar, el lenguaje era diferente al de Plutarco, elegante pero sencillo. En segundo lugar, no se limitó a acatar la versión de Amyot, no solo hizo cambios a la traducción francesa en términos de palabras, sino que también modificó su esencia espiritual, por lo tanto, su versión de *Vidas paralelas*, en cierta medida, se convirtió como en su propia obra. Por último, aunque North no estaba familiarizado con idiomas clásicos era un hábil artesano en inglés, su locución demostró fluidez, autenticidad e inteligibilidad. Si los lectores no leyeron el libro original, es probable que pensarán que la traducción era el original. Al mismo tiempo, su obra fue elogiada por Shakespeare. Cuando Shakespeare creó las tragedias griegas y romanas, también extrajo materiales de este. El estilo en prosa utilizado por North era novedoso y elegante, y también se le conoce como modelo en la historia de la traducción británica.

Desde el punto de vista del historiador Delisle, el Renacimiento suscitó una renovación de los conocimientos y resurgió el interés por los modelos clásicos y nuevos descubrimientos. La sabiduría de la antigüedad y lo exótico ya eran accesibles y dejaron de ser solamente propiedad de los eruditos. Las traducciones surgieron para satisfacer la demanda del conocimiento de diplomáticos, cortesanos y comerciantes. Thomas North tradujo las obras de Plutarco, y Thomas Elyot interpretó al inglés las de Platón, Cicerón y Séneca, así como las de otros autores clásicos, tales como Erasmo, Calvino y Lutero. El impacto en la lengua inglesa se debió a la introducción de una asombrosa cantidad de préstamos académicos y neologismos, estimada en unas diez mil palabras nuevas. Una controversia entre los términos ampulosos y las palabras sencillas se sucedió a lo largo del siglo XVI (Tan, 2018: 38).

En Francia, antes del siglo XVI, la traducción se dedicaba principalmente a textos religiosos, como la Biblia. Si bien hizo referencia a otros géneros de obras, todavía eran insuficientes y solo había un puñado de traductores influyentes, ya sea en el ámbito religioso o en el literario. Por lo demás, según la tradición, las primeras lenguas habladas fueron la lengua ibérica, el antiguo ligur y el galo, las cuales dejaron pocas huellas en el francés. En cuanto a la traducción, la influencia determinante fue la conquista romana, que tuvo lugar entre el 58 y el 51 a. C., y por lo que el latín escrito se convirtió en la lengua franca utilizado en la religión, la ley y la educación. En tanto que otro lenguaje, el rústico, empezó a popularizarse entre soldados, administradores y comerciantes, lo que dio origen a la diversidad de este idioma y que, eventualmente, originó el francés. Ya en el siglo IX, la brecha entre las dos ramas, el latín clásico y el latín del pueblo o el llamado latín vulgar, era tal que tanto la Iglesia como la Corte reconocieron su existencia. El Concilio de Tours, en el año 813, autorizó al clero a traducir homilias a la lengua vernácula. Fue entonces cuando entró en juego la traducción, pero esta se realizaba solamente en los monasterios, principalmente con fines religiosos.

A finales del siglo XV, se tradujeron sucesivamente al francés numerosas obras del Renacimiento italiano. Un gran número de obras literarias de humanistas como Dante Alighieri (1265-1321), Francesco Petrarca (1304-1374) y Giovanni Boccaccio (1313-1375) se difundieron en Francia. De esta manera, se amplió el horizonte literario de los franceses y se generó un movimiento humanista, lo que provocó una ola de aprendizaje de la lengua griega y de la lengua latina. Conjuntamente, la Reforma religiosa también propugnó un retorno a los orígenes, en este caso, a la Biblia en griego y en hebreo.

En realidad, el florecimiento de la traducción se derivó principalmente de la necesidad de la lengua nacional, una vez más, apoyada por la Corte. En 1530, Francisco I de Francia (1494-1547) estableció el colegio real, también llamado colegio de tres idiomas (latín, griego y hebreo). Además, promulgó el famoso Edicto de Villers-Cotterêts, que obligaba a reemplazar el latín por el francés en los documentos oficiales. Mediante la traducción, se enriquecía y se extendía el francés, pero este punto de vista suscitó controversia en la época. Poco después, Clément Marot (1496-1544), estaba de acuerdo y consideraba que la traducción era un buen ejercicio estilístico que contribuiría al enriquecimiento de la lengua nacional. El helenista Thomas Sebillet (1512-1589)

insistió en esta posición en su libro *Art poétique* (1548). Sin embargo, no fue compartida por Pléiade, un grupo de poetas humanistas dirigido por Ronsard (1524-1585), quien sostenía que la traducción era peligrosa tanto para la literatura como para el lenguaje. Du Bellay (1522-1560) recomendó que el lenguaje se enriqueciera mediante la imitación, en lugar de la traducción, de los mejores autores griegos y latinos. Sugirió que se crearan neologismos de origen grecolatino, y también que se tomaran términos de dialectos regionales y vocabularios de los artesanos locales. No creía que se pudieran aprender el lenguaje y la elocuencia de los intérpretes, debido al uso excesivo de préstamos. Rabelais, por ejemplo, se burló de aquellos traductores a los que calificó como de vendedores de palabras latinas usadas y mohosas. Étienne Dolet (1509-1546) advirtió a los traductores de que no utilizaran palabras que se parecieran demasiado al latín o que rara vez aparecieran en el pasado. Hacia finales del siglo XVI, Henri Estienne (1531-1598) publicó una acusación contra la nueva lengua francesa italianizada (Delisle y Woodsworth, 2018: 48).

Sin embargo, la negación de la traducción es la negación del saber a una amplia capa lectora, ya que se empobrecería la cultura básica. La traducción permitió la unificación lingüística con una aportación enriquecedora de otras lenguas, en particular, de las lenguas clásicas, consideradas, en aquel momento, como lenguas insuperables y como lenguas referenciales. Esto permitió acercar el conocimiento clásico, científico y cultural a una mayor población lectora, ávida de conocimientos exclusivos en un área particular. Por otro lado, el traductor contemporáneo Jacques Amyot (1513-1593) destacó la integración de contenido y forma, comentando que:

The office of a fit translator consisteth not only in the faithful expressing of his author's meaning, but also in a certain resemnling and shadowing out of the form of his style and manner of his speaking.

Bajo la guía de este principio, Amyot combinó la lengua popular con la erudita, de modo que el lenguaje reflejaba la belleza de la simplicidad. Algunos de los investigadores actuales han comentado que Amyot adoptó la técnica como paráfrasis creativa y, por sus contribuciones a la lengua francesa, Montaigne lo consideró el mejor escritor francés; el crítico literario Gustave Lanson escribió que la traducción de

Plutarco de Amyot representó el máximo esfuerzo en lengua francesa para igualar las lenguas clásicas (Delisle y Woodsworth, 2018: 48).

La traducción tiene un papel fundamental que consiste en reforzar las lenguas vernáculas por su propio desarrollo intelectual. Numerosos historiadores franceses también han reconocido el papel importante de los escritores y traductores de la Reforma religiosa en la emancipación de la lengua nacional. Al igual que la Biblia traducida por Olivétan (1506-1538) y Robert Estienne (1503-1559), los Salmos, por Marot (1496-1544) y Théodore de Bèze (1519-1605), se ha destacado la obra de Juan Calvino (1509-1564). Se le consideró uno de los iniciadores de la elocuencia francesa, y su obra *Institución de la religión cristiana* no solo fue uno de los textos fundacionales más importantes del francés moderno, sino también, la primera obra maestra de pura filosofía religiosa y moral que fue adecuadamente expresada en la lengua vernácula. Por este motivo, constatamos que la teoría de la traducción en Occidente no fue permanente, a menos que simplemente analicemos un periodo en su conjunto.

La traducción de lenguas no romances en Occidente ya había comenzado hacía siglos. Ulfilas (310-383) tradujo la Biblia al gótico en el siglo IV, y a mediados del siglo VIII algunos textos religiosos se expresaron en alemán y se compilaron sus primeros glosarios de Escritura. Posteriormente, se produjeron versiones interlineales y traducciones más liberales y poéticas. Frente a este proceso de evolución, los traductores habían superado demasiadas dificultades, ya que ambas estructuras, semánticas y gramaticales, estaban muy alejadas y, si se acababan, los valores morales manifestados originalmente en la literatura germánica deberían ser modificados de acuerdo con la ideología cristiana. Además, con el objetivo de asimilarlo, se cambiarían inevitablemente la fraseología y la estructura sintáctica. Por este motivo, en la historia de la lengua alemana la traducción fue un elemento fundamental. Según el punto de vista del investigador Delisle (2018: 53), las lenguas extranjeras importadas al alemán incluyeron principalmente la traducción del Nuevo Testamento en latín, redactado por Taciano el Sirio (120 d. C.-180 d. C.) en el siglo II, realizada en el Monasterio de Fulda hacia el año 820; el libro de los Evangelios, terminado por Otfried von Weissenburg (800 d. C.-870 d. C.) en alto alemán antiguo hacia el año 870, y la traducción de los Salmos hecha por Notker Labeo (950 d. C.-1022 d. C.), alrededor del año 1000. Sus traducciones representaron el lenguaje con precisión, rigor y más coloquial. Aun así, en

ese momento, ese idioma todavía se usaba normalmente para comunicaciones sociales con una amplia variedad de dialectos.

La traducción alemana de la Biblia estaba repleta de obstáculos, a pesar de que, en los primeros momentos, en aras de promover el cristianismo, la Iglesia no vigiló excesivamente el contenido. Sin embargo, a medida que incrementaba la popularización de la religión, el dogma se volvía más estricto y estipulaba que una persona que supiera solamente la lengua nacional y no conociera el latín o no tuviera un estudio completo acerca de la Biblia sería condenada como hereje. Así, por ejemplo, el rey Carlos IV de Alemania (1316-1378) emitió un decreto en 1369 para confiscar todas las traducciones alemanas que tuvieron que ver con el contenido religioso, alegó que la gente no podría entenderlas en un sentido beneficioso e inofensivo después de leerlas, lo que podría suponer darles a algunos predicadores espirituales la oportunidad de difundir falacias (Tan, 2018: 41). Sin embargo, en realidad, el alto alemán antiguo como lengua escrita surgió y se desarrolló a partir de la traducción de la Biblia a la lengua vernácula. A finales de la Edad Media, ese idioma se convirtió en la lengua de la literatura y pudo expresar todas las ideas teológicas y filosóficas complicadas, reemplazando así el latín.

Con la llegada del siglo XVI, en Alemania, Antonius Tunnicius (1470-1544) publicó una colección de proverbios en alemán, en la que recopiló 1362 refranes y adjuntó una traducción latina con una métrica especial. Su propósito fue favorecer el dominio del latín a los estudiantes alemanes. No discutió los principios aplicados en su texto, pero se puede ver que adoptó la traducción libre. Además, Ottomar Luscinius (1478-1537) y Hauer también dieron a luz una recopilación similar. Tales traducciones tampoco eran para popularizar el alemán sino para enseñar el latín. Por otro lado, provocaron una controversia en torno a la traducción literal y la traducción libre. En ese momento, la única razón por la que esos intérpretes se oponían a la primera era que traducir palabra por palabra no beneficiaba la comprensión de los lectores. En el libro del historiador Tan (2018: 59), se mencionaba que Sebastian Brant (1457-1521) fue un famoso poeta y traductor alemán. Muchos de sus poemas fueron escritos primero en latín y, más tarde, traducidos a versos alemanes. Por una parte, de esta forma, ese poeta bilingüe manifestaba la estrecha conexión entre ambos idiomas. Por otra, en su prefacio señalaba que, si la rima se combinara con el contenido, la traducción del poema debería utilizarse

palabra por palabra. Sin embargo, en su obra, no pareció dejar esa huella literaria, sino que propendió a la paráfrasis.

El traductor Johannes Aventinus (1477-1534) dijo en 1533, en un prefacio, que, a finales del siglo XV, unos traductores malinterpretaron el alemán y otros introdujeron palabras latinas en oraciones alemanas, por lo que la traducción se hizo más difícil de entender. Incluso, emularon la escritura latina de manera no apropiada, ya que cada lengua dispone de sus propios modismos y características. En ese contexto, la escuela libre se convirtió gradualmente en el pensamiento principal. Por otra parte, en 1501, Konrad Pellikan (1478-1556) escribió una gramática hebrea y, en 1506, Johannes Reuchlin (1455-1522) también publicó *De rudimentis Hebraicis* en relación con las reglas básicas investigando la teoría de la traducción. Cada vez más alemanes aprendían el griego y el hebreo, y algunos de ellos creían que no existía ninguna relación entre el alemán y el latín. A su juicio, el propósito de la traducción era dirigir a los lectores hacia la obra original, porque la idea primitiva no se pudo presentar en cualquier traducción.

Como se dijo en el primer volumen del Antiguo Testamento, el intermediario entre Dios y la humanidad es el idioma, pero no se refiere a cualquier idioma, sino solo al hebreo. Dios quiere contar a los creyentes su misterio a través de ese idioma, por lo tanto, todas las personas que estén dispuestas a interpretar la Biblia deben primero estar familiarizadas con la gramática hebrea para comprender correctamente el significado de cada palabra de la Escritura. En una carta de 1508, Reuchlin mencionó que una persona que supiera latín no podría traducir con precisión el Antiguo Testamento sin comprender su idioma original (hebreo). Así pues, él nunca se basó en las traducciones para estudiar la Biblia, sino que tomó el Nuevo Testamento en griego y el Antiguo Testamento en hebreo como material principal.

Finalmente, a través de esos traductores, la gente tenía una comprensión más profunda de las características de la lengua nacional, a la vez que los eruditos eran conscientes de que el hebreo, el griego y el latín contaban con sus propias particularidades. Del mismo modo, les pareció que el alemán también debió ser un idioma independiente, con su propia forma de expresión única, y que no se debió recurrir a esa extrema técnica de traducción literal. Alrededor del año 1496, Jacob Wimpheling (1450-1528) escribió en



su libro que debía advertir a los estudiantes que el latín y el alemán no eran exactamente lo mismo. Otro lingüista, Johann Cochlaeus (1479-1552) recordó a los traductores que debían seguir los hábitos originales de expresión en alemán y no traducir directamente cuando trataban artículos y adjetivos latinos.

A medida que el alemán se establecía como forma legítima de comunicación, la traducción era un factor determinante en el desarrollo continuo del lenguaje. Durante la Ilustración, las obras de Homero fueron traducidas por Heinrich Voss (1751-1826), las obras de Shakespeare, por Christoph Martin Wieland (1733-1813), las obras de Milton, por Johann Jacob Bodmer (1698-1783) y las literaturas francesas, por Johann Christoph Gottsched (1700-1766). Se renovaban constantemente los principios y las opiniones de traducción, y el proceso no concluyó hasta finales del siglo XVIII. En esta evolución de mil años, la traducción de la Biblia por Martín Lutero (1483-1546) fue un factor decisivo. El punto de partida de su trabajo fue hacer que los lectores comprendieran el texto original mediante la lengua vulgar.

En Suecia, la aparición de una lengua vernácula escrita coincidió con la cristianización. A finales de la Edad Media, el Monasterio de Vadstena, conocido como la «cuna de la traducción al sueco», fue el sitio de congregación de traducción donde se contribuyó a desarrollar el sueco escrito moderno. En África, como en muchos de los países del continente europeo, el idioma y la religión estaban estrechamente vinculados. Los misioneros que llegaron durante el periodo colonial para difundir el evangelio cristiano también realizaron esfuerzos para promover los idiomas locales. Una institución, el Centro de Traducción de Gbaya en Meiganga, Camerún, creó conciencia de la importancia de tipo ideológico de abrir un espacio para las lenguas nacionales. El hebreo, que durante siglos había sido la lengua sagrada del pueblo judío, fue revivido en el siglo XX para su uso por el establecimiento de una nueva nación, Israel. La traducción dota a la lengua de nuevos recursos, lo que hace que el hebreo antiguo evolucione a una lengua verdaderamente moderna.

## 2.5. La historia, por etapas, de la traducción en China

### 2.5.1. Primera etapa

La historia de la traducción del sutra budista, desde los últimos años de la dinastía Han Oriental hasta la dinastía Song, se puede dividir en cinco etapas, como veremos a continuación. La introducción empezó durante la dinastía Han, en el año 148. En ese periodo, se considera que fueron dos los primeros traductores: An Shigao (安世高) y Lokaksema (支讖). Gracias a sus contribuciones, el budismo empezó a ser conocido, pero con un margen de influencia limitado. Era considerado más cercano a una superstición que a una creencia, incluso se llegó a creer que era un tipo de brujería, confundiendo Buda con Lao Zi. En el libro *理惑论 (Lihuo lun o Tratado de la resolución de las dudas)*<sup>10</sup> se puede leer:

佛者,謚号也,犹三皇“神”五帝“圣”也.佛乃道德之元祖,神明之宗绪.佛之言觉也,恍惚变化,分身散体,或存或亡,能大能小,能圆能方,能老能少,能隐能彰,蹈火不烧,屡刃不伤,在污不染,在祸无殃,欲行则飞,坐则扬光.故号为佛也 (Ma, 2004: 24).

El nombre de Buda es el respetable, así como los tres Augustos eran considerados como Dios y cinco emperadores como santos<sup>11</sup>. Buda es reverenciado como fuente de moralidad y considerado la encarnación de Dios. Sus palabras y actos son cambiantes a cada instante. Representa varios aspectos, que se pueden ver o bien ser invisibles, se puede hacer grande y pequeño, se puede volver de forma cuadrada y redonda. Ni el fuego ni el arma puntiaguda pueden dañarle. En el lugar sucio no se contaminará, en caso de encontrarse con la calamidad la podrá evitar. Cuando quiere moverse, puede volar, y cuando se sienta, brilla. Este es el origen de Buda.

Según la cita, la mayoría de la población de ese entonces creía que Buda podía ayudarle a prevenir las desgracias, por lo que se creaba una manera de dependencia espiritual. Desde el punto de vista de Ren Jiyu (Ma, 2004: 25), el budismo se adaptó al gusto y a la ideología corriente de la gente de esa época.

---

<sup>10</sup>理惑论 o *Tratado de resolución de las dudas* fue escrito por Mou Zi (fecha desconocida). Es un texto clásico del budismo chino, comprende un prefacio autobiográfico del maestro Mou Zi y un diálogo de preguntas y respuestas sobre las prácticas budistas.

<sup>11</sup>Se trata de gobernantes míticos anteriores a la primera dinastía Xia. La tradición atribuye a estos personajes la fundación de la civilización china y la invención de las instituciones sociales, culturales y económicas, como la familia, la agricultura, la escritura, etc.

Entre el 220 d. C. hasta el 265 d. C., el periodo de Cao Wei, de acuerdo con la anotación del libro *Catálogo de Kaiyuan* (开元录), se tradujeron doce sutras completos en dieciocho tomos, principalmente en el Monasterio de Caballo Blanco (白马寺), donde la versión de 僧祇戒本 (*Sengdi jieben*) es considerada como el primer libro sobre las reglas budistas en China. El mismo monje, Zhu Shixing, el primer chino en partir a la India, se convirtió al budismo por la influencia de ese libro. En el mismo periodo de Sun Wu (entre el 222 y el 280, correspondiente al Reino de Wu dentro de los Tres Reinos), se completaron 189 sutras en 417 tomos, atribuidos a dos traductores: Zhi Qian y Zhu Fahu.

### **2.5.2. La segunda etapa (148 d. C.-316 d. C.)**

Durante esa etapa, cabe destacar que la traducción budista no contó con el respaldo del poder oficial, sino que prosperó gracias a patrocinadores y mecenas. A modo de ejemplo, la traducción del sutra de *Banruo Daohangjing* (般若道光经) y del sutra de *Zhengfahua jing* (正法护经) dependieron de los eruditos que ocupaban rangos superiores en el seno de la jerarquía social. Se trataba de miembros de una clase mercantil adinerada que había abrazado el budismo.

Por lo que respecta al método de traducción, se basaba generalmente en la recitación de los originales por parte de monjes extranjeros, y un traductor la interpretaba oralmente en chino, mientras otro hacía la transcripción. Normalmente, resultaba un texto de mala calidad. Quedó constancia de ello en el libro *Biografías de los grandes monjes de la dinastía Song* (宋高僧传): en esa época, los monjes no estaban familiarizados con el chino y el sánscrito. Los textos transliterados no se podían entender, las verdades esenciales de la religión quedaron relativamente desviadas del original. Por este motivo, en ese periodo, se necesitaban de forma urgente intérpretes que dominaran tanto el chino como el sánscrito. La mayor parte de sutras llegaron de forma oral, por parte de personas ajenas a la cultura china, de manera que la selección de textos estuvo a cargo del gusto particular y criterio del traductor. En el libro *Colección de registros de emisión de la Tripitaka chino* (出三藏记集, *Chusanzangjiji*), Shi Daoan constata que al traductor no le importaba que el texto estuviera completo o fragmentario, ni tampoco su origen. Por esta razón, durante unos doscientos años, desde el periodo del emperador

Ling de Han hasta la dinastía Jin (156 d. C.-374 d. C.), resulta difícil saber cuál es el original del sutra traducido. Ante las dudas, muchos monjes decidieron ir en peregrinaje hasta la India en busca de originales fiables.

Por lo que respecta al criterio de traducción, el más común era el literal. Por un lado, ante la incerteza de estar interpretando un original, era la opción más segura, y por otro, la mayoría adoptaba la literalidad a causa de su falta de conocimientos lingüísticos y culturales de la lengua meta. En este sentido, el traductor Shi Daoan, constató que, si uno entiende la esencia original del sutra, no hace falta adornar la transcripción, tal como leemos en su libro *Catálogo Recopilatorio De Todos Los Sutas* (综理众经目录, *ZongLi Zhongjing Mulu*).

En el ámbito ideológico, la base del budismo es una teología idealista, con un planteamiento que coincidía exactamente con la manera de pensar de la clase dominante. Eso explica que se popularizara rápidamente, a la vez que servía para fortalecer el poder de la Corte. Los gobernantes en la dinastía Han eran supersticiosos y, al mismo tiempo, sentían debilidad por los conceptos de la metafísica, que se utilizaron para explicar terminologías del budismo, aspecto que se hace evidente en la traducción, en la que los nombres propios y los de Buda se unieron a los conceptos taoístas para ajustarse a los hábitos del chino.

### **2.5.3. La tercera etapa (420 d. C.-619 d. C.)**

A lo largo de esta etapa, de unos trescientos años, el poder del país fue cambiando de manos mientras el budismo iba consiguiendo un rápido desarrollo. El soporte de los emperadores a la nueva religión fue decisivo, a la vez que el pueblo oprimido veía una esperanza en el aprendizaje de las nuevas escrituras y creencias que las traducciones de los monjes facilitaban.

Durante la dinastía Jin de Oriente, los monjes chinos que fueron en peregrinación a la India fueron Fa Ling, Zhi Yan, Bao Yun, Zhi Meng y Fa Xian, de ellos, el más famoso era Fa Xian (334-420), nacido en la provincia de Shan Xi, no solo llegó a la India, Sri Lanka e Indonesia, sino que también escribió el *Tratado de los países budistas* (佛国记)

y la llamada *Biografía de Fa Xian* (法显传), importante documentación histórica traducida actualmente en varias lenguas. Regresó a China en el año 413, transportando con él numerosas escrituras budistas, a pesar de su edad avanzada, y se consagró completamente a su traducción. Otros famosos traductores, como 昙摩耶舍 (Tanmo Yeshe), 昙摩流支 (Tanmo Liuzhi) y 佛陀耶舍 (Fotuo Yeshe), entre otros, contribuyeron significativamente al desarrollo del budismo. Según el *Catálogo de Kaiyuan* (开元录), en la dinastía Jin, la obra traducida llegó a 310 696 tomos y contó con 38 traductores principales.

El periodo de las dinastías meridionales y septentrionales (420-589) fue una época de desunión en la caída de la dinastía Jin. Se sucedieron diferentes dinastías, en la zona meridional, Song (420-479), Qi (479-502), Liang (502-557) y Chen (557-589); esta última cuenta con la dinastía Wei Septentrional (386-534), la dinastía Wei Oriental (534-550), la dinastía Qi Meridional (550-577), la dinastía Wei Occidental (535-556) y la dinastía Zhou Meridional (557-581). A pesar de una situación política inestable, el budismo llegó a su apogeo. Tanto la fundación de monasterios como la cantidad de obras que se tradujeron en ellos llegó a máximos que no tenían precedente. Se llegó a decenas de miles de monasterios con alrededor de dos millones de monjes, entre los que sobresalen Zhen Di y Yan Cong.<sup>12</sup>

#### **2.5.4. La cuarta etapa (619 d. C.-906 d. C.)**

La dinastía Tang supuso un periodo fructífero para el budismo, en buena parte, debido a que los gobernantes prestaron una gran atención a la utilización de las creencias e ideologías a fin de consolidar la estabilidad política. Budismo, confucianismo y taoísmo fueron utilizados para imponer límites y prohibiciones a la expresión del pueblo. Un ejemplo de ello es el emperador Li Shimin. No se hizo budista, pero fue quien financió el viaje del monje Xuan Zang hacia la India, lo que hizo posible que el budismo avanzara centenares de años.

---

<sup>12</sup>Según el *Catálogo de Kaiyuan* (开元录), en el período Song se tradujo un total de 475 volúmenes en 717 tomos con 22 intérpretes; en el período Qi, 12 volúmenes en 33 tomos con 7 intérpretes; en la dinastía Liang, 46 volúmenes en 201 tomos con 8 intérpretes; en la dinastía Chen, 40 volúmenes en 133 tomos con 3 intérpretes; en la dinastía Wei septentrional, 83 volúmenes en 274 tomos con 12 intérpretes; en la dinastía Wei, 83 volúmenes en 274 tomos también con 12 intérpretes; la dinastía Qi meridional hizo traducir 14 volúmenes en 29 tomos con 4 intérpretes y la dinastía Zhou meridional, 85 volúmenes en 52 tomos con 2 intérpretes. (Ma, 2004: 47)

Es evidente que los monjes budistas fueron conscientes de que era imposible el desarrollo de la religión sin apoyo político. Por ello, procuraron establecer buenas relaciones con el poder a la vez que se establecían diversas escuelas budistas respetando la cultura tradicional de China. La calidad de las versiones fue mejorando notablemente, pues a partir de esa época, los monjes traductores dominaban suficientemente el chino y el sánscrito, y poseían además un amplio y profundo conocimiento del sutra que habían estudiado durante años en estancias en la India. Además, el proceso de traducción se organizó de una manera más sistemática y se respetó el contenido completo de los originales, en lugar de utilizar fragmentos o selecciones arbitrarias.

El desarrollo de la traducción, desde el año 627 hasta el 805, se puede dividir en tres periodos. En el primero (627-645), numerosos monjes extranjeros llegaron a Chang'an, el más famoso de ellos fue 波颇 (Bo Po) cuyo nombre original era Prabhākaramitra, nacido en la India. En el año 626 fue invitado a China para difundir el budismo. Al cabo de tres años, con la ayuda de los diecinueve traductores convocados por el emperador Li Shimin, se dedicó a la traducción budista. En cuatro años completó la versión del *Sutra de Dazhuangyan (Tratado de gran solemnidad)* en treinta y cinco volúmenes. El siguiente periodo, correspondiente a la labor de Xuan Zang, merece una atención especial y lo detallamos en el tercer capítulo de esta tesis. En el último periodo, la traducción de las escrituras budistas comenzó a entrar en decadencia por culpa de la persecución decretada por el emperador Wu Zong. Afortunadamente, gracias a las aportaciones anteriores de Xuan Zang, tanto en organización de escuelas como en lo que respecta a métodos de traducción, la actividad traductora prosiguió con 实叉难陀 (Shicha Nantuo, 653-710), 义净 (Yijing, 635-713), 菩提流志 (Puti Liuzhi) y 不空 (Bukong, 705-774), por citar los más destacados.<sup>13</sup>

Además, para facilitar el aprendizaje del sánscrito, 义净 (Yijing) escribió el *Tratado de mil palabras sánscritas (梵语千字文)* como manual de lengua y Quan Zhen compiló *Caracteres del idioma Tang y el sánscrito (梵唐文字)*.

---

<sup>13</sup>Shicha Nantuo (实叉难陀), por ejemplo, retradujo el *Sutra de Avatamsaka (Huayan jing)* en ochenta volúmenes, la traducción anterior, en sesenta tomos, había sido realizada al final de la dinastía Jin de oriente (Ma, 2004: 69).

### **2.5.5. La quinta etapa (954 d. C.-1111 d. C.)**

Después del ocaso de la dinastía Tang, China experimentó una época de transición, el poder se desintegró y pasó a manos de gobernadores militares regionales, por lo que este periodo es llamado 五代十国 (periodo de las cinco dinastías y los diez reinos). La situación política causó cierta parálisis en el desarrollo y la difusión del budismo.

Con la llegada de la dinastía Song, el budismo recuperó su prosperidad gracias al respaldo del emperador Zhao Guangyin (927-976). Sin embargo, desde el punto de vista del investigador actual 吕澂 (Lv Cheng), aunque la organización del proceso de traducción había mejorado, la calidad no resultó mejor en comparación con las de la dinastía Tang (Ma, 2004: 83). Los traductores conocidos no pasan de quince: 法天 (Fa Tian), 法贤 (Fa Xian), 施护 (Shi Hu), 法护 (Fa Hu), 惟净 (Huai Jing), 日称 (Ri Cheng), 慧询 (Hui Xun), 绍德 (Shao De), 智吉祥 (Zhi Jixiang), 金总持 (Jin Zongchi), 天吉祥 (Tian Jixiang), 相吉祥 (Xiang Jixiang), 律密 (Lv Mi) y 法称 (Fa Cheng). Llevaron a cabo la traducción de un total de 284 fascículos de sutra, la mayor parte de ellos hizo referencia a la escuela esotérica del budismo (Ma, 2004: 79).

Por último, un factor decisivo para el desarrollo de la traducción del sutra fue el hecho de que un gran número de monjes chinos se desplazaran hasta la India en búsqueda de textos originales, expediciones controladas estrictamente por el poder dominante a fin de elevar la imagen nacional. Gracias a ellas, llegaron a China una gran cantidad de escrituras sánscritas, lo que originó el establecimiento de escuelas de traducción, dedicadas no solo a la interpretación de los textos sino a la capacitación o formación de traductores. Allí se les otorgaba el título oficial que les permitiría ascender dentro del estatus social religioso. Además, la renovación y perfeccionamiento de la imprenta también contribuyó a la difusión.

### 3. El origen del budismo en China

El budismo, fundado por Siddhartha Gautama en torno al siglo V a. C. en el nordeste de la India, comenzó su expansión a partir del siglo III a.C, gracias a las misiones enviadas por el tercer emperador maurya Ashoka Vardhana (304 a. C.-232 a. C.), que hicieron posible la evangelización de las regiones orientales.

El registro conocido más antiguo relacionado con la introducción del sutra budista en China es el *Libro de Wei*, texto chino histórico-clásico compilado por Wei Shou, donde se relata la historia del primer diplomático, Zhang Qian (164 a. C.-114 a. C.), quien por decreto del emperador de la dinastía Han Occidental (202 a. C.-8 a. C.) debía dirigirse hacia Asia Central con el objetivo de conseguir alianzas militares con los jefes de las tribus enemigas de los Xiong Nu y la apertura de la Ruta de la Seda. En el 122 a. C., al regresar a China, llevó consigo numerosos documentos valiosos, incluidos los sutras budistas. Se sabe que en el año 65 d. C. monjes budistas recitaron sutras para bendecir al rey Chu. Este detalle nos revela que en ese momento el budismo no solo ya se había introducido en China, sino que también se había popularizado, especialmente en la aristocracia. Y para ese nivel de difusión, está claro que previamente habían tenido que ser vertidos de la lengua original al chino.<sup>14</sup>

El budismo arraigó en China a partir de dos movimientos de población: por una parte, los monjes extranjeros que llegaron a China para difundirlo;<sup>15</sup> por otra, los monjes chinos que fueron en peregrinación hacia las regiones occidentales en busca de los originales. La llegada del budismo en China pasaba a ser el factor más significativo para el desarrollo de la actividad traductora.<sup>16</sup>

---

<sup>14</sup>En cuanto a la procedencia de los monjes traductores, en el primer período (25 d. C.-280 d. C.), llegaron de 安息 (An Xi, norte de Irán), de 月支 (Yue Zhi, al sudeste de Asia Central, al este del río Amur, al oeste de la cordillera del Pamir y al norte de Afganistán) y de 康居 (Kang Ju, nordeste y sudoeste de río Sir Daria en Asia Central); en el segundo (265 d. C.-315 d. C.), provinieron de 龟兹 (distrito de Kuqa de Xin Jiang) y 罽宾 (Ji Bin, Cachemira); en el tercero (420 d. C.-907 d. C.), la mayoría era originaria de la India (Ma, 2004:19).

<sup>15</sup>Se calcula que, en trescientos años (147 d. C.-453 d. C.), existieron más de sesenta intérpretes: ocho en la dinastía Han del este, ocho en el período de Tres Reinos, cinco en el Jin del oeste, ocho en el Jin del este, diez en el Liu Song, ocho en el Qin anterior, seis en el Qin posterior y ocho de los que no se encuentra su información. Véase: 中国佛教史 (*La historia del budismo de China*), 蒋维乔 (Jiang Weiqiao, 2015).

<sup>16</sup>Entre el año 260 hasta el 751 hay registro de unos ciento cincuenta nombres de monjes traductores. La mayoría murió durante o después del viaje y solo una cuarta parte de ellos regresó a China y se dedicó a la traducción. 印度佛教哲学 (*Filosofía del budismo hindú*), 黄心川 (Huang Xinchuan, 1989).



## 4. Traductores en la antigüedad china

### 4.1. Zhi Qian

Durante la dinastía Han (206 a.C-220 d. C) se intensificaron las relaciones entre países, con el correspondiente aumento de intercambios culturales. El budismo había empezado a introducirse en China hacia mediados del siglo I d. C., con la constante necesidad de versiones chinas de las escrituras originales en sánscrito. El primer apogeo de la traducción se produjo en la dinastía Han Oriental (25 d. C. -220 d. C), con los dos difusores más famosos de las enseñanzas del sutra: Lokaksema (支讖) y An Shigao (安世高), seguidores del criterio literal *Zhi* (质). En Luoyang (capital de la antigua China) se desarrolló la primera actividad traductora, a cargo, principalmente, de monjes extranjeros. Sus trabajos se concentraron en los textos de Hinayana y los métodos de meditación, sin embargo, su dominio del chino era todavía deficiente y, a falta de suficientes términos equivalentes en la lengua de llegada, sus versiones resultaron excesivamente literales e ininteligibles. Cuando se empezaron a interpretar textos al chino, solo se trataba de preservar el mensaje budista, por lo que traducían las escrituras budistas palabra por palabra, sintagma por sintagma, sin cambiar nada, de acuerdo con las escrituras originales, sin refinamientos ni adornos.

Zhi Qian, que se familiarizó con la lengua de origen y la de destino, así como con ambas culturas e historias, consiguió aumentar tanto la calidad como la cantidad de las obras traducidas. Hizo que la traducción se ajustase, en cierta medida, al gusto chino, es decir, que fuera de tipo libre, también llamada *Wen* (文). Su versión del *Sutra de Dhammapada* (法句经序 *Faju jingxu*) ejerció una gran influencia en la historia de la teoría tradicional de la traducción. Además, fue Zhi Qian quien planteó, por primera vez, lo difícil que resultaba la labor de traducir, al intentar respetar el pensamiento clásico de Confucio y Lao-Tse dentro de escritos que transmitían un pensamiento nuevo.

### 4.1.1. Biografía de Zhi Qian

La primera reflexión sobre la traducción registrada en China fue escrita por Zhi Qian (支谦, 233 d. C.-253 d. C), cuyo nombre de cortesía era Gongming 恭明, también llamado Zhi Yue 支越. Nació en el norte de China, de ascendencia *Yuezhi*<sup>17</sup> y fue discípulo de Zhi Liang<sup>18</sup>(支亮). Su familia se mudó a territorio Han y recibió allí una gran influencia de la cultura china.<sup>19</sup> Es de destacar que, a edad temprana, dominaba perfectamente el chino y, a los trece años, comenzó a aprender la lengua Hu, llegó eventualmente a conocer seis idiomas. Poseía una inteligencia excepcional, por lo que recibió el calificativo de *Hombre Sabio*.

En los últimos años de la dinastía Han (189 d. C.- 200 d. C.) y con la intención de evitar la guerra, Zhi Qian se trasladó al reino de Wu (perteneciente al periodo de los Tres Reinos 184 d. C.-283 d. C). El gobernante de Wu, Sun Quan (孙权, 182 d. C.-252 d. C), quedó tan impresionado por las habilidades de Zhi Qian que le pidió que le ayudara a administrar el país, al tiempo que le nombró tutor de su heredero. Cuando el hijo de Sun Quan accedió al trono, Zhi Qian se retiró a una montaña para concentrarse en la traducción de textos del budismo, donde permaneció hasta su muerte.<sup>20</sup>

Por otra parte, Zhi Qian observó que, aunque el budismo estaba siendo bien recibido en China, la mayoría de los sutras aún no habían sido traducidos. Como conocía varios idiomas y dialectos, decidió recopilar versiones de los sutras para así poder traducirlos. Se dedicó al estudio y, durante treinta años, entre 222 d. C. y 252 d. C, tradujo 38 libros

---

<sup>17</sup>□ *Yuezhi* (月氏): etnia que vivió en el norte de Asia, en territorio limítrofe con el imperio de Han y Xiongnu, desde el siglo III a. C. hasta el siglo I a. C. Después de conquistar Xiongnu, los yuezhi se vieron obligados a trasladarse y a dividirse en dos partes. Un pequeño grupo se denominó Yuezhi Menores, que actualmente se encuentra en las provincias chinas de Gansu y Xinjiang, mientras que la mayoría se desplazó hasta el río Yi lí, conocidos como Yuzhi Grandes. A partir de entonces, Yuezhi Grandes se fue extendiendo hasta que se estableció en Kushán, en el sur de la India actual.

<sup>18</sup>□ Zhi Liang (支亮), investigador del sánscrito y discípulo de Lokaksema (支婁迦讖).

<sup>19</sup>El abuelo de Zhi Qian, Zhi Fadu (支法度) llevó a sus partidarios a someterse al imperio de Han en la dinastía Han oriental, debido a los intercambios de negocios entre *Yuezhi* y China en la Ruta de la Seda (Fang Mengzhi y Zhuang Zhixiang, 2017: 4).

<sup>20</sup>Durante la estancia en el reino de Wu, Zhi Qian trabajó principalmente como traductor con el objetivo de difundir el budismo aprovechando su estatus político. En realidad, en tiempos de la dinastía Ming, los misioneros occidentales, tales como Diego de Pantoja, Mateo Ricci y Francisco Furtado, entre otros, que empezaron a evangelizar Oriente, adoptaron la forma de vestir china a la vez que divulgaban los avances de la ciencia y la tecnología de Occidente, con la intención de que el cristianismo se pudiera expandir rápidamente. Una adaptación comparable con la de Zhi Qian.

completos, formados por 48 rollos, que engloban el *Sutra de Amida* (阿弥陀经, *Amituo jing*) y el *Sutra de Mahaprajñāpāramitā* (大般若波罗蜜经, *Dabanruobuoluomi jing*). Se considera que los más importantes son el *Sutra de Vimalakīrti-nirdeśa* (维摩诘经 *Weimojie jing*) y el *Sutra de Dhammapada* (法句经序 *Faju jingxu*). El primero es una de las obras más veneradas del canon y el segundo, el más antiguo sobre teoría de la traducción.<sup>21</sup>

#### 4.1.2. La primera referencia teórica sobre traducción

Zhi Qian fue un firme opositor a la traducción de tipo literal y directa *Zhi* (质). Por este motivo, en su propia obra omitió las frecuentes repeticiones en los sutras originales y minimizó el uso de la transliteración. Las generaciones posteriores describieron su criterio como refinado *Wen* (文): sin adornos en exceso y conciso, priorizando el contenido.

En un verso al principio del *Sutra de Dhammapada* (法句经序, *Fajujing xu*) Zhi Qian expuso sus reflexiones concretas, consideradas la primera referencia teórica en la historia de la traducción de China.

El prólogo del *Sutra de Dhammapada* (法句经序, *Faju Jingxu*, *Zhi Qian*):

诸佛典皆在天竺。天竺言语,与汉异音.云其书为天书,语为天语。名物不同,传实不易.唯希蓝调、安侯、世高、都尉、佛调,译胡为汉,审得其体。斯以难继。后之传者,虽不能密,犹尚贵其实,粗得大趣。始者维祇难出自天竺,以黄武三年来适武昌。仆从受此五百偈本,请其同道竺将炎为译。将炎虽善天竺语,未备晓汉。其所传言,或得胡语,或以义出音,近于质直。仆出嫌其辞不雅。维祇难曰:“佛言,依其义不用饰,取其法不以严。其传经者,当令易晓,勿失厥义,是则为善。”座中咸曰:“老氏称:“美言不信,信言不美。”仲尼亦云:‘书不尽言,言不尽意。’明圣人意,深邃无极。今传胡义,实宜径达。”是以自偈受译人口,因循本旨,不加文饰。译所不解,

---

<sup>21</sup>□ «The *Vimalakīrti-nirdeśa Sūtra* 维摩诘经 is generally rendered in English as the Sutra Spoken by Vimalakīrti. One of the most popular Mahayana sutras, it tells the story of how *Vimalakīrti*, a *layan*, *impressed Mañjuśrī* (one of the most important figures in the pantheon of Mahayana Buddhism) with his grace of the perfection of wisdom» (Powers, 2000: 24 1a). «The sutra was translated into Chinese seven times between the beginning of the third and the middle of the seventh centuries, and within the same period at least nine commentaries were written on it» (Zürcher, 1972: 50). «Its popular with the cultured gentry was crucial to the spread of Buddhism to the upper echelons of society China» (Cheung, 2006: 58).

则阙不传,故有脱失,多不出者。然此虽词朴而旨深,文约而义博。(Chen, 2000: 6).

Todas las escrituras budistas se escriben en sánscrito, cuya pronunciación y gramática son completamente distintas a las del chino. El libro sánscrito es llamado el del cielo, mientras su lengua es considerada la lengua del cielo, es decir, difícil de entender y reformular. Por otra parte, no será fácil transmitir la esencia original de las definiciones de cada objeto a la versión de destino. Por tanto, hasta ese momento, solo traductores tales como Landiao, Anhou, Shigao Duwei y Fodiao fueron los únicos que podían captar el sentido original en la versión china. Aun así, su traducción todavía no lograba popularizarse. Para los traductores posteriores, lo más importante era trasladar el sentido original de la lengua de partida, a pesar de que no mostrara el misterio del sutra. Entre ellos, Wei Zhinan, el primero que lo consiguió, nació en la India, en el año 224 d. C. vino a Wu Chang junto con 500 libros sagrados originales, y pidió a su compañero Zhu Jiangyan que los tradujera conjuntamente. A pesar de que Zhu Jiangyan conocía el idioma Hu, no entendía perfectamente el chino, la mayoría de su versión se tradujo palabra por palabra o por fonética, excesivamente literal, por lo que creo que su versión resultaba insípida, y perdía así su elegancia. Wei Zhinan dijo que «el sentido de las escrituras budistas no necesita adornarse, pero puede ajustar su doctrina budista para que sea más digerible. Si las traducciones no pierden sus significados son fáciles de entender para la gente, y esas traducciones son consideradas como las mejores». Todo el mundo dijo que el sabio Lao-Tse expresó que «las palabras elegantes no son sinceras; las palabras sinceras no son elegantes»; y, según el sabio Confucio, «el libro no se puede reflejar completamente a través de la palabra, y la palabra no puede reflejar completamente el significado». Los significados presentados por los sabios son demasiado amplios y profundos. Hoy en día, el sentido de la lengua original debe traducirse directamente. Por lo tanto, desde el surgimiento de la traducción de las escrituras budistas, los traductores siguieron al sentido original en la lengua de llegada, sin ningún adorno; si sus traducciones no pueden ser entendidas, el significado original se pierde y las escrituras budistas no se transmitirán. En cambio, aunque las traducciones son sencillas, la esencia es expresada de forma muy profunda, al igual que el estilo no es retórico, pero el significado es vasto.

Zhi Qian expone principalmente tres puntos de vista sobre la traducción. Primero, según la cita anterior, constata la dificultad y pone énfasis en la falta de palabras equivalentes y en las diferencias entre el sistema idiomático de las lenguas orientales (el chino, en este caso) y de las indoeuropeas (el sánscrito, la lengua original de los sutras).<sup>22</sup> Como observa Laureano Ramírez sobre la dificultad de la traducción budista:

En este punto conviene reflexionar sobre la enorme distancia que separaba a la mentalidad china de la india. Los dos idiomas son (y eran) completamente diferentes. El chino es no flexivo, logográfico y casi en su totalidad (en la forma escrita de la época) monosilábico; las lenguas indias y sobre todo el sánscrito, son flexivas, alfabéticas y polisilábicas. El chino carecía a la sazón de una gramática sistematizada, a diferencia

---

<sup>22</sup> Pongamos, por ejemplo, el Man Tou (馒头, *pan al vapor*), que en China es conocido por todos. En Occidente hay que explicar qué es, ya sea buscando su equivalente en el diccionario, «pan al vapor», o bien a través de explicar la receta de cocina y, de esta manera, lo definimos. A veces es imposible encontrar un equivalente en otra cultura, ya que las lenguas no son simétricas. En estos casos, se acostumbra a utilizar una traducción explicativa.

del sánscrito, que ya contaba con un sistema gramatical formal y elaborado (Ramírez, 1999: 23).

En segundo lugar, Zhi Qian reflexiona en el prólogo sobre *Zhi Zhi* (质直), que, en realidad, se puede entender como traducción fonética y traducción palabra por palabra, es decir, literal. Sin embargo, en la opinión de Zhi Qian el traductor no solo debe ser fiel al original, sino que también ha de estar familiarizado con el contenido ideológico y el estilo original, para trasladarlo adecuadamente al estilo y forma de la lengua de destino, con la intención de hacer más accesible el texto a los lectores. Por lo tanto, de acuerdo con sus comentarios, se considera que Zhi Qian abogó en favor de la paráfrasis, al contrario que Zhu Jiangyan, quien apoyó la traducción literal. Todo esto implicó finalmente una polémica entre la traducción libre y la traducción literal, *Wen* (文) y *Zhi* (质), respectivamente.

Al principio, este último criterio prevaleció sobre el primero, ya que desde el punto de vista de Lao-Tse y Confucio, las palabras verdaderas no necesitan floritura ni adorno lingüístico alguno. En ese momento, todavía no existía ningún marco teórico de la traducción y no quedaban claros los límites de los criterios. A pesar de ello, Zhi Qian abrió una nueva era en la historia de la traducción. Cheng Fukang (2000: 9) valora positivamente sus aportaciones, por su carácter innovador. Por una parte, se puede observar que el debate venía de lejos, de más de dos mil años atrás, de manera que se constata la existencia de la traductología china independiente de la occidental. Por otra, el pensamiento de Confucio y de Lao-Tse también influyó considerablemente en los criterios de traducción. Zhi Qian utilizó un gran número de términos del confucianismo y del taoísmo, y los incorporó en las versiones chinas de las escrituras budistas, lo que generó una combinación de las tres ideologías, un sincretismo conceptual insólito.

Hoy en día, nadie pone en duda que Zhi Qian fuera uno de los partidarios de Wen, por los siguientes motivos: se ajustaba a los gustos generales del momento, lo cual favoreció la difusión del budismo en China; fortalecía el poder político y, finalmente, facilitaba la comprensión de los textos religiosos. Así, por ejemplo, en el *Sutra Vimalakirti Nirdeśa* (维摩诘经), se encuentra la frase 人人协同, cuya traducción al pie de la letra es «los pueblos colaboran mutuamente», mientras que Zhi Qian la tradujo de manera adornada: «el emperador y el pueblo deben convivir, designando pueblo fiel

como funcionario».<sup>23</sup> Recurrió al pensamiento general del confucianismo, aceptado en ese momento, para explicar las ideas del budismo y destacó las relaciones morales entre el emperador y el pueblo con el objetivo de satisfacer el gusto del gobernante. Sin embargo, los textos originales del budismo rara vez mencionan el tema de la administración del país. Por eso, las versiones de Zhi Qian tienden excesivamente a la traducción *Wen* (文, *libre*). Si se compara con Occidente, también existió en una época el concepto del derecho divino de los reyes, y se utilizó la influencia de la religión para fortalecer el poder y el control del pensamiento del pueblo, lo que redujo la posibilidad de rebelión.

Con respecto al método de traducción, Zhi Qian, con el fin de mantener el estilo fluido y asimilable, propuso el *Hui Yi* y *Jia Yizhu* (会译和加译注). El método *Hui Yi* se basa en la comparación de las diferentes versiones de las escrituras sagradas, analiza oraciones y términos con el objetivo de mejorar la calidad. Esto tiene como resultado una transmisión más precisa del sentido original del texto. Este método influyó en gran medida en algunos traductores, tales como Shi Daoan y Zhi Mindu, entre otros. A modo de ejemplo, cuando Zhi Mindu tradujo *Sutra Vimalakirti* (维摩诘经) y *Nirveda Śūraṅgama-sūtra* (首楞严经) utilizó esta misma metodología (Fang y Zhuang, 2017: 15). Por otra parte, el término *Jia Yizhu* se refiere a hacer añadiduras, en forma de explicaciones o citas, cuando la lengua de llegada no cuenta con suficientes palabras equivalentes para explicar los textos sagrados. Ese método se convierte en imprescindible debido a las diferencias insalvables que existen entre el sánscrito y el chino en todos los ámbitos, sintáctico, semántico y fonético.

La rápida difusión del budismo se atribuye, en gran parte, a Zhi Qian por incorporar el método *Brāhma Pātha* (梵呗, *Fan Bei*), usualmente utilizado para recitar y alabar a Buda a la manera del canto coral sánscrito. El primer término, *Brāhma*, significa ni nacido ni inmortal, mientras que el segundo, *Pātha*, indica el estilo de canto budista. Zhi Qian, experto tanto en sánscrito como en métrica china, captó la esencia de los textos sánscritos, la *gāthā*, a manera de seguidilla o copla, con la intención de que los monjes los recitaran y cantaran más fácilmente. Igualmente, no solo comprendió la naturaleza

---

<sup>23</sup>君臣常和，所任忠良。(Fang y Zhuang, 2017: 11)

de las escrituras, sino que también la supo simplificar para que el pueblo la entendiera y no perdiera interés al oírla.

## **4.2. Cinco casos que pierden su significado y tres casos no fáciles de Shi Daoan**

Antes de Shi Daoan, la traducción de textos budistas no seguía un único criterio. Cada traductor contaba con el suyo para la comprensión del sutra, por lo que la calidad de los resultados podía diferir bastante. Sin embargo, al llegar la dinastía Jin Oriental (317 a. C.-420 a. C.), y a pesar de encontrarse en guerra permanente, se produjo un cambio, que no solo se debió a la contribución de numerosos traductores, sino también al patrocinio de la aristocracia. Entre estos traductores, Shi Daoan, es sin duda uno de los más famosos artífices, considerado como el primero en estudiar y discutir sistemáticamente la versión de Zhi Qian, An Shigao y Lokaksema. De acuerdo con su análisis comparativo, expuso las diferencias esenciales entre el chino y el sánscrito, y sus opiniones principales fueron recogidas posteriormente en el prólogo del *Sutra de Mahaprajapati-paramita* (摩诃般若波罗蜜经抄序, *Mohebanruoboluomijing chaoxu*). Además, compiló en un catálogo todas las versiones del sutra que existían en aquel entonces, y redactó un prefacio para cada capítulo, el *综理众经目录* (*Zongli zhongjing mulu*), tal como consta en el libro *Colección de registros de emisión de la Tripitaka chino* (出三藏记集, *Chusanzang jiji*).

Shi Daoan corrigió algunos criterios erróneos de los traductores anteriores, como el abandono del uso del método de *Géyì* (格义). En cuanto a la organización de la escuela de traducción (译场, *Yi Chang*), hizo una clasificación más concreta, correspondiente al puesto de cada traductor. También propuso una unificación de los apellidos de los monjes, por lo que Liang Qichao llegó a afirmar que Shi Daoan fue el primer constructor del budismo (Cheng, 2000: 9).

### **4.2.1. Biografía de Shi Daoan**

Monje y traductor en la dinastía Jin del Este (317 d. C.-420 d. C.), Shi Daoan (释道安, 312-385), de apellido original Wei (卫), nació en la provincia actual de Hebei. A la edad

de doce años, empezó a aprender el sutra, aunque en un principio no recibió la suficiente atención de su maestro debido a su deslucido aspecto. A pesar de ello, Shi Daoan consiguió finalmente ganarse el respeto de su maestro y de los demás monjes.<sup>24</sup>

En el año 335, Shi Daoan se encontró con el monje indio Buddhasimha (佛图澄, 232 d. C.-348 d. C.), con quien estudió en profundidad el sutra de Mahāyāna y rápidamente adquirió fama debido a su erudición. Después de la muerte de Buddhasimha, empezó a recorrer el mundo para ampliar sus conocimientos. (高僧传, *Las biografías de los monjes eminentes*, 释慧皎). Numerosos monjes llegaron a beneficiarse de sus sermones, al menos unos quinientos, pero debido a las sequías, plagas y guerras incesantes durante 16 años (349 d. C.-365 d. C.), Shi Daoan y sus discípulos tuvieron que mudarse de un lugar a otro buscando refugio. Al mismo tiempo que los cambios producían un gran impacto en su pensamiento evangelizador, constató que, si quería divulgar rápidamente el budismo entre los pueblos, hacía falta establecer una relación estrecha entre el poder político y el religioso. Según el libro *Gao Seng Zhuan* (高僧传), Shi Daoan dijo a sus discípulos que, si no se recurría al poder político en un año de carestía y agitación, el budismo no se podría desarrollar.<sup>25</sup> Por esta razón, en el año 365, cuando el monje recibió la carta de invitación de Xi Zaochi (习凿齿)<sup>26</sup> partió inmediatamente a Xiangyang (襄阳 en la provincia de la actual Hubei), donde permaneció quince años, y se convirtió en el abad de diversos monasterios.

Durante su estancia en Xiangyang, hizo tres aportaciones importantes. En primer lugar, ya que la mayoría de las versiones anteriores presentaban muchos malentendidos, Shi Daoan hizo una explicación concreta de cada sutra en los prólogos, además de comentarios, en 22 volúmenes reunidos en el libro *Colección de registros de emisión de la Tripitaka chino* (出三藏记集, *ChuSanzang Jiji*).

---

<sup>24</sup>Se cuenta que, en una ocasión, Shi Daoan pidió que le permitieran leer los sutras. Su profesor le mostró un sutra con unos cinco mil caracteres de longitud y, en menos de un día, se lo devolvió a su maestro y le pidió otro. Su maestro le preguntó: «ayer te di un sutra, ¿por qué no lo has leído?» Él respondió que se lo había aprendido de memoria. El maestro se sorprendió y no quedó convencido, por lo que le dio a Daoan otro sutra de unos diez mil caracteres. Pocos días después, el maestro tomó el sutra y Daoan lo recitó de memoria, y sin error. El maestro quedó asombrado y, a partir de entonces, se ganó su respeto.

<sup>25</sup>今遭凶年，不依国主，则法事难立。

<sup>26</sup>习凿齿, Xi Zaochi, historiador de la dinastía Jin, autor de una obra famosa 汉晋春秋 (*Primaveras y otoños en la dinastía Han y Jin*) Beijing, *People's publishing house*, 2015.



Las versiones de sutras iban en aumento, pero la mayoría seguía sin proporcionar detalles como los nombres de los traductores o cuándo y dónde se habían realizado o completado. Por esta razón, Shi Daoan los recopiló en el *Catálogo recopilatorio de todos los sutras* (综理众经目录, *Zongli Zhongjing Mulu*), dividido en siete capítulos, en él ordenó cronológicamente casi todos los sutras existentes en aquel entonces, apuntó traductor y fecha de edición de cada uno y cubrió alrededor de dos siglos, desde el principio de la dinastía Han, 206 d. C., hasta el año 374 d. C. Lamentablemente, ese catálogo original se extravió y solamente se conservaron algunos fascículos, recogidos en la *Colección de registros de emisión de la Tripitaka chino* (出三藏记集, *Chusanjangji*) por el monje Seng You (僧祐 445 d. C.-518 d. C.), y gracias al cual disponemos de esa gran obra en la actualidad (Fang y Zhuang, 2017: 49). Shi Daoan desconocía el sánscrito, pero pudo elaborar ese catálogo gracias al riguroso estudio de los colofones contenidos en las traducciones, un meticuloso análisis del vocabulario y una profunda comparación de las diferentes versiones.

Shi Daoan también se dedicó a la fijación de un esquema o a la estructuración de disciplinas monásticas, vigente incluso hoy en día. También unificó el sistema de apellidar a los monjes, con el título de Shì (释), pues hasta entonces tomaban primero el de sus maestros. Shì (释) corresponde al primer carácter del nombre del fundador del budismo Shi Jia Mo Ni (释迦牟尼, *Śākyamuni*), razón por la cual, y como símbolo de respeto a Buda, todos los monjes lo tomaron como apellido propio.

El emperador Fu Jian (苻坚, 337-385), admirador de la erudición del monje, al conquistar la capital de Xiangyang, le pidió que colaborara en la administración del país. Shi Daoan, plenamente consciente de la importancia de la protección imperial, aceptó, ya que se veía a sí mismo como transmisor de los valores cívicos y deseaba continuar trabajando en esa dirección; por lo tanto, decidió usar su talento para servir al Estado. Gracias al emperador, Shi Daoan fundó un centro religioso, organizó una escuela de traducción (译场, *Yi Chang*), e invitó a numerosos traductores, quienes tradujeron conjuntamente un gran número de sutras. Él mismo cotejaba palabra por palabra con el monje Shamen Fahe (沙门法和), tomándose muy en serio la forma y el estilo de las traducciones, por lo que la calidad de las versiones mejoró considerablemente.

#### 4.2.2. La reflexión teórica de Shi Daoan

Las reflexiones sobre la traducción de Shi Daoan fueron madurando, por lo que sus criterios también fueron cambiando. Lo único que no cambió es que siempre abogó por la traducción *Zhi* (质) de manera inflexible, influido probablemente por sus primeros años de aprendizaje, durante los cuales investigó los textos clásicos de Chan (禅), tales como *Yoga-cārya-bhūmi* (道地经), *Sutra de Da Shier Men* (大十二门经) y *Sutra de YinchiRu* (阴持入经), entre otros. La mayoría de ellos habían sido interpretados por los monjes An Shigao y Lokaksema, partidarios de la escuela *Zhi* (质). A modo de ejemplo, citaremos el prólogo de *Yoga-cārya-bhūmi* (道地经), recogido en la *Colección de registros de emisión de la Tripitaka chino* (出三藏记集, *Chusanzangjiji*), donde Shi Daoan consideró que el tono de la versión de An Shigao se acercaba a la literalidad (质) y elegancia (雅) sin realizar excesivo adorno tanto en el lenguaje como en el contenido, aunque *Zhi* (质) y *Wen* (文) se intercambian. Por ello, se puede decir que An Shigao transmite exactamente el significado original. (音近雅质,敦兮若朴,或变质从文,或因质不饰,皇矣世高,审得阙旨) (Jin, 2018: 45). Por su admiración a An Shigao, deducimos que Shi Daoan era firme partidario del *Zhi* (质). Además, su postura se debió posiblemente a que Shi Daoan no se había familiarizado del todo con el sánscrito, y por eso le pareció que las versiones debían mantener el estilo original (质, *Zhi*), para que la gente pudiera percibir el sentido del sutra original.

A pesar de todo, Shi Daoan fue consciente de que si la evangelización se basaba solamente en el criterio *Zhi* (质), resultaría difícil que el pueblo entendiera el significado del sutra.<sup>27</sup> En realidad, entre el chino y el sánscrito las diferencias esenciales se basaban en el estilo y los giros lingüísticos. En aquel entonces, el lenguaje chino era

---

<sup>27</sup> Después de comparar la traducción del *Sutra de Astasahasrika-prajnaparamita* (道行经序, Daoxing jingxu) con la del *Sutra de Pancavimsatisahasrika-prajnaparamita* (放光般若经, Fangguangbanruo jing), Shi Daoan propuso que la versión posterior fuera superior en calidad a la anterior, es decir, *Wen* (文) era mejor que *Zhi* (质). Aunque la traducción *Zhi* (质) mostraba respeto a las palabras de Buda, suponía una gran dificultad difundir la doctrina budista. Sin embargo, la traducción *Wen* (文) suprimía los versos redundantes y simplificaba el original. Resultaba más ajustada a la costumbre del lector chino, a pesar de que Shi Daoan se preocupó a menudo por la pérdida de la esencia original. (Fang y Zhuang, 2017: 59).

fastuoso y elegante, es decir, sintonizaba con *Wen* (文), mientras que el sánscrito era simple y rústico, se correspondía con *Zhi* (质). Los hablantes chinos estaban acostumbrados a leer un estilo refinado, y el traductor tenía que adaptarse a las convenciones y costumbres de la lengua de destino, de manera que se fue reemplazando el criterio literal por el elegante. Esta es la razón por la cual, en aquel periodo, se popularizó el neotaoísmo (玄学), basado en la simplificación de las explicaciones profundas, que tomó el estilo *Wen* (文) como principal norma. Sin embargo, según 梁启超 (Zhang Cuiling, 2015), si la traducción tiene excesiva inclinación a la fluidez y no tenemos en cuenta el estilo original, se pierde el significado primitivo y se puede definir como una traducción libre e inmadura.

Por otra parte, debido a su falta de dominio del sánscrito, Shi Daoan comparaba habitualmente las diferentes versiones. Con la utilización de esta estrategia, descubrió que la mayoría de las anteriores eran incomprensibles porque utilizaban mayoritariamente el Géyì (格义)<sup>28</sup>, es decir, adoptaban excesivamente *Wen* (文), por lo que perdían su sentido original. Shi Daoan no estaba a favor de utilizar este criterio, pues no ayudaba a la comprensión. En el año 379, al llegar a Chang'an, la capital de China, el monje confirmó su posición definitiva a favor de que la traducción fuera *Zhi* (质) en lugar de *Wen* (文). Se supone que las observaciones de su discípulo Hui Chang (慧常, 314 d. C.-385 d. C.) le influyeron enormemente. Hui Chang explicó que, desde el punto de vista de la disciplina del budismo, el término *Upasampadā* (戒, *Jie*) budista es muy parecido al *Li* (礼) del confucianismo, y lo más importante no era recitarlo o traducirlo, sino acatarlo. El propósito del rito de *Upasampadā* (戒, *Jie*) era adoctrinar, así como regularizar o normalizar los comportamientos de los monjes, sin modificar los textos al gusto del traductor, sino manteniendo el estilo original (Fang y Zhuang, 2017: 61). Asimismo, en el prólogo de *Sutra de Upasampanna* (比丘大戒, *Bidaqiujie*), Shi Daoan recalcó que «la traducción *Zhi* (质, literal) es insípida, pero se corresponde con la esencia del sutra original». (淡乎无味, 乃真道味也), apuntado en *Colección de registros de emisión de la Tripitaka chino*, (出三藏记集 *Chusanjangiji*).

---

<sup>28</sup>格义 o Ge Yi recurre a los libros clásicos, tales como *Analectas de Confucio*, *Tao Te Ching* o el libro de Zhuangzi, para explicar los conceptos fundamentales del budismo.

Desde un punto de vista objetivo, el budismo era esencialmente una filosofía extranjera introducida desde la India, un pensamiento nuevo. El taoísmo, originario de China, entró en disputa con el budismo, pues los monjes querían dar a conocer la nueva religión a la vez que reforzar su estatus. Traduciendo con criterios *Zhi* (质), los monjes creyeron que el budismo se podría distinguir del taoísmo, o al menos evitarían un estilo similar entre ellos. Esta es la razón por la cual la mayoría de las traducciones en aquella época preferían este criterio.

Finalmente, con la intención de establecer un criterio de traducción propiamente budista y alejarse del taoísmo, Shi Daoan, en el prefacio del *Sutra de Mahaprajapati-paramita* (摩訶般若波羅蜜經抄序) puso por escrito sus reflexiones teóricas conocidas como *Cinco casos que pierden su significado original* y *Tres casos no fáciles*. (五失本,三不易, *Wushiben, Sanbuyi*). Aquí, explica los cinco casos que se deben evitar y las tres dificultades que hay que superar para ser fiel al original y, de esta manera, llevar a cabo la traducción. En concreto, propone que la fidelidad se base en conservar principalmente la forma, el estilo y la ideología. Hasta ese momento, la mayoría de traductores incorporaban inconscientemente sus propias opiniones en las versiones, de manera que el sentido original solía perderse con facilidad. Según Shi Daoan:

1.胡语盡倒而使從秦,一失本也.

Las escrituras originales en sánscrito tienen un orden gramatical inverso al chino y al traducirlas es necesario el cambio. Esa es la primera pérdida.

2.胡经尚质,秦人好文,传可众心,非文不合,斯二失本也.

La lengua de las escrituras budistas es austera. Sin embargo, debido a que el chino prefiere los textos con numerosos adornos, para facilitar la difusión del budismo y adaptarse al gusto del chino, es necesario cambiar el estilo original por otro retórico. Esta es la segunda pérdida.

3.胡经委悉,至于咏叹,丁宁反复,或三或四,不嫌其烦,而今裁斥,三失本也.

Las escrituras budistas son reiterativas, y particularmente unos mismos versos siempre se repiten tres o cuatro veces, sin que ello resulte molesto. El traductor actual tiene que omitir estas redundancias en la versión. Esta es la tercera pérdida.

4.胡有义记,正似乱辞,寻说向语,文无以异,或千五百,刈而不存,四失本也.

El texto budista tiene usualmente un pasaje que resume el contenido anterior, y esto es similar al chino. El fragmento contiene entre quinientas y mil palabras cuyo contenido es igual al anterior, por lo tanto, este pasaje también debe omitirse, como si no existiera. Esta es la cuarta pérdida.

5. 事已全成, 将更傍及, 反腾前辞已, 乃后说而悉除, 此五失本也.

Al acabar un episodio, se repite el episodio anterior al final del párrafo, y después empieza a figurar el nuevo episodio. Este episodio redundante es omitido por el traductor. Esta es la quinta pérdida (Chen, 2000: 10).

Estos son los cinco problemas con los que se encontraron los traductores al verter los textos sánscritos, después de un análisis profundo sobre las diferencias entre dos idiomas tan lejanos. En primer lugar, se refiere al orden gramatical, pues Shi Daoan considera que se pierden las características de la estructura original. Si se cambia, equivale a la pérdida del sentido original y por ello se opuso firmemente a las opiniones de Zhi Qian, quien abogaba por la libertad con relación al original.

En realidad, si el traductor no cambia la estructura gramatical original a fin de ajustarla a la lengua china, es imposible entender nada. Posteriormente, Shi Daoan también fue consciente de que su propuesta era inviable. Como hemos comentado anteriormente, el sánscrito es una lengua austera, sin redundancias ni embellecimientos, mientras que el chino necesita los adornos. La pérdida del estilo original resulta inevitable.

Por lo que se refiere a las pérdidas en los tres casos restantes, en primer lugar, están las salmodias. Por monótonas que parezcan, si se omiten, se pierden las peculiaridades primigenias. En segundo lugar, las notas explicativas que acompañan a las escrituras y que pueden ser de entre quinientas y mil palabras muchas veces quedan eliminadas, así que también se pierden elementos originales. En tercer lugar, el estilo propio del mensaje budista. Al final de una narración, usualmente se vuelven a expresar los argumentos anteriores. Cuando se traduce al chino estos se suprimen, es la llamada pérdida de las características estilísticas originales. Sin embargo, pocos se dieron cuenta de que la traducción de contenidos abreviados afectaba al significado. En este sentido, en el sutra de *Upasampanna* (比丘戒), Shi Daoan hacía una comparación: «como cuando se vierte agua al vino: la cantidad aumenta, pero la calidad empeora» (Chen,

2000: 15). De esta manera, defendía la traducción literal y hacía hincapié en que las versiones deben ser completamente fieles a los textos originales y no se puede añadir nada. Sin embargo, géneros como la poesía, para producir el efecto estético, o el drama, para crear una atmósfera dramática, necesitan de la repetición. En este sentido, Eugene A. Nida planteó el principio de la equivalencia formal, pero el pensamiento de Shi Daoan es anterior, más avanzado en el tiempo.<sup>29</sup>

Por otro lado, Shi Daoan señaló que un traductor no solo debe ser competente en ambos idiomas, como mínimo, sino que también debe dominar la cultura y saber desempeñar dos papeles diferentes (información del receptor y remitente o transmisor), por lo que la tarea de traducir resulta compleja. En la reflexión sobre *Tres casos no fáciles* (三不易, *Sanbuyi*) indicó tres situaciones que demostrarían la complejidad del arte de traducir:

然般若经,三达之心,覆面所演,圣必因时,时俗有易,而删雅古,以适今时,一不易也.

Debido a que los Suttas de la Perfección de la Sabiduría (*Prajñāpāramitā-sūtra*) fueron escritos de acuerdo a las costumbres y el pensamiento de aquella época, para adaptarlos a las costumbres de hoy, el traductor tiene que percatarse de cómo usar la lengua contemporánea para sustituir la antigua, y cultivar el hábito de la lectura moderna para poder traducir un texto budista.

愚智天隔,圣人巨阶,乃欲以千岁之上微言,传使合百王之下末俗.二不易也.

La inteligencia del sabio y la del vulgo se encuentran tan distantes como entre el cielo y el abismo. Los textos sagrados concentran toda la sabiduría de Buda, con el fin de transmitir los significados de los sabios al pueblo vulgar, sin cultura. Sin duda, se trata de una tarea excesivamente difícil.

阿难出经,去佛未远,尊大迦叶,令五百六通,迭察迭书,今离千年,而以近意量截,彼阿罗汉乃兢兢若此,此生死人而平平若此,岂将不知法者勇乎,斯三易也 (Chen, 2000: 15).

Poco después de que Buda partiera a Sukhāvātī, Ānanda anotó sus palabras; Mahākāśyapa mandó a unos quinientos grandes monjes que cotejaran con mucha

---

<sup>29</sup> Despoina Panou. *Equivalence in Translation Theories: A Critical Evaluation*. Leicester: University of Leicester, 2013, vol., núm.1, p. 1-6.

prudencia los textos budistas apuntados por Ānanda. Pero, hasta hoy en día, han pasado mil años, y es imposible que el traductor actual posea la misma actitud a *arhat* (阿罗汉) para traducir las escrituras budistas, este tiene que sobreentender los sutras de Buda y trascender o interpretar las limitaciones de la instrucción misma. Esto no es fácil.

Shi Daoan también analizó la estrecha relación que se establece entre el autor, el lector y el traductor. Este contacto también forma parte de los principios de Eugene Nida cuando habla de facilitar la transferencia de mensajes de un idioma a otro y de crear una respuesta equivalente de receptores.

Este monje traductor no debe ser considerado tan solo como un típico representante de la traducción literal, sino que contribuyó al desarrollo de la reflexión sobre el arte y el oficio de traducir. Qian Zhongshu, por ejemplo, cree que las reflexiones de Shi Daoan son realmente las primeras teorías de la traducción en China (吾国翻译术开宗明义,首推此篇) (Chen, 2000: 10). El gran monje Yan Cong, en su libro *Dialéctica* (辩证论, *Bian Zheng Lun*), comentó la reflexión teórica diciendo que Shi Daoan relata detalladamente la dificultad de la traducción de los textos sánscritos y habla de las pérdidas en el proceso de la traducción (详梵典之难易,论译人之得失,可谓洞入幽微,能究探隐.) (Chen, 2000: 14).

En resumen, *Cinco casos perdidos y Tres casos no fáciles*, de Shi Daoan, hacen principalmente referencia a que, por una parte, entre el sánscrito y el chino existen diferencias de dos sistemas lingüísticos lejanos (sintaxis, estilo y giros idiomáticos, entre otros), y por otra, a la dificultad de traducir en otro contexto histórico, razones por las cuales Shi Daoan abogó por la traducción literal *Zhi* (质).

Shi Daoan fundó en Chang'an una escuela de traducción (译场, *Yi Chang*), y distribuyó las tareas del proceso para mejorar así la calidad en la lengua meta. En el libro *Biografía de los grandes monjes* (高僧传, *Gao Seng Zhuan*) apuntó el procedimiento para traducir *Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra* (阿毘昙毘婆沙传, *Apitanpipozhuan*):

僧伽跋澄,... 苻坚建元十七年中,来入关中.... 既至长安,咸称法匠焉.苻坚秘书郎赵正,崇仰大法,尝闻外国宗习”阿毘昙毘婆沙”,.... 请译梵文.遂共名德法师

释道安等,集僧宣译.跋澄口诵经本,外国沙门昙摩难提笔受为梵文,佛图罗刹宣译,秦沙门敏智笔受为晋本,以伪秦建元十九年译出。

El monje Samghabhūti (Sengjia Bacheng), en el año 381, vino a Guanzhong (nordeste de China, incluida la ciudad de Bao Ji, Xi An, Xian Yang, Wei Nan, Tong Chuan, Yang Ling) [...] Poco después, llegó a Chang'an el llamado *Artesano de Sutra (Fa Jiang)*. El bibliotecario del emperador Fu Jian, Zhao Zheng, quien admiraba bastante el sutra búdico, oyó hablar de que en otro país el pueblo aprendía siempre el sutra de *Abhidharma Mahāvibhāṣā* [...] Así pues, le pidió a Shi Daoan que lo tradujera al chino. Este convocó a los monjes para que empezaran a verter. El monje Ba Cheng recitó oralmente el sutra original, y el extranjero *Shamentanmonan* redactó su dictado por escrito. El monje Fotu Luosha lo tradujo oralmente al chino y fue anotado en este idioma por el monje Qinsha Menminzhi. Finalmente, en el año 383, se finalizó la traducción.

De este artículo, se puede desprender que la organización de una escuela de traducción (译场, *Yi Chang*) con la división de las tareas empezaba a tomar forma. Más adelante, al traducir el *Sutra de Vasumitrā (波须蜜经, Poxumijing)*, Shi Daoan propuso de nuevo un reparto más completo, ya que añadió dos puestos especiales, llamados *Dui Jiao (对较)* y *Run Se (润色)* en comparación con la jerarquía anterior. *Dui Jiao* se encarga de revisar la versión para confirmar si se ajusta a los textos originales, mientras que el término *Run Se* indica la persona que se ocupa de embellecer la versión para que se lea de manera fluida y elegante. Así pues, la escuela de traducción de Shi Daoan incluye principalmente seis puestos diferentes: 1) *Yi Zhu (译主)* recita el sutra original; 2) *Bi Shou (笔受)* apunta el texto sánscrito por escrito; 3) *Xuan Yi (宣译)* traduce oralmente el texto sánscrito al chino; 4) *Bi Shou (笔受)* apunta la versión china por escrito; 5) *Jiao Dui (校对)* coteja la versión con el original, y 6) *Run Se (润色)* embellece la versión. El mérito de esa escuela es destacable, por innovadora, pues el traductor posterior, Kumārajīva, también se valió de este método, como veremos a continuación.

### 4.3. La aportación de Kumārajīva

El budismo se popularizó en China a lo largo de la dinastía Han (202 a. C.-226 d. C.) y, posteriormente, con la llegada de la dinastía Jin (226 d. C.-420 d. C.), consiguió un rápido desarrollo. Sin embargo, a pesar de la gran cantidad de traducciones que se realizaron, la mayoría resultaban incomprensibles porque en realidad los traductores no tenían el dominio completo de ambas lenguas: el chino y el sánscrito. El gran cambio se



produjo cuando el monje Kumārajīva (344-413) abordó la interpretación de los textos, pues no solo introdujo por primera vez el *Sutra de Mādhyamaka* (中论, *Zhong lun*), divulgando la ideología de la *Prajñāparamita* (般若, *Ban ruo*), sino que también vertió sutras anteriores, como la retraducción del *Sutra de Prajñāpāramitā* (般若经, *Banruo jing*) y la del *Sutra de Mahaprajñā-paramita* (大智度论经, *Dazhidu lun jing*), entre otros. Estos trabajos impulsaron la divulgación del Prajna (般若学, *Banruo Xue*) en China. Debemos recordar que el sexto patriarca de chan (禅), Hui Neng (慧能, 638 d. C.-713 d. C.), escuchó la traducción del *Sutra del Diamante* o *Vajracchedika-prajñā-paramita* (金刚经, *Jingang jing*)<sup>30</sup> hecha por Kumārajīva y así fue como alcanzó la iluminación (开悟, *Kaiwu*), convirtiéndose definitivamente en el gran maestro del budismo. Liang Qichao lo elogió diciendo que «Kumārajīva es uno de los artesanos (en traducción) de primera clase en el mundo» (世界一流工匠). En realidad, su excelente labor se debe en cierta medida a la actitud rigurosa, a los criterios que aplicó y a la escuela de traducción, organizada, en gran parte, por él. Finalmente, gracias al gran esfuerzo de poner por escrito un gran número de sutras, se consiguió un evidente avance en el periodo de las seis dinastías, sobre todo en el ámbito de la formación budista.<sup>31</sup> Además, las versiones del monje eran fáciles de entender por su estilo simple, lo que también contribuyó a la reforma de la lengua escrita y dio origen al Baihua.<sup>32</sup> Actualmente, se considera que la aportación de Kumārajīva, que ejerció una gran influencia en las generaciones posteriores, consistió tanto en el impulso a la traducción de los textos religiosos como en el enriquecimiento de la lengua y cultura chinas.

#### 4.3.1. Biografía de Kumārajīva

Kumārajīva (童寿 *Tongshou*, 344-413) fue uno de los más sobresalientes traductores y eruditos en la antigua China, treinta años menor que Shi Daoan (释道安, 314-385).

---

<sup>30</sup> De las numerosas versiones que se hicieron del Sutra del Diamante, las dos más conocidas son las de Kumārajīva y Xuan Zang. El primer libro impreso del que se tiene noticia es, justamente, una edición del año 868 de la versión de Kumārajīva, descubierta en 1900 en Dunhuang. (Ramírez, 1999: 29)

<sup>31</sup> Las seis dinastías son: la Wei 魏朝 (220-226), la Jin 晋朝 (226-420), la Song 宋朝 (420-479), la Qi 齐朝 (479-502), la Liang 梁 (502-557) y la Chen 陈 (557-589).

<sup>32</sup> Baihua (白话) es la versión de los textos con la utilización de una lengua vernácula, menos retórica y refinada, y más comprensible para el pueblo.

Nació en Kucha 龟兹, en la región de Asia Central (provincia actual de China, Xinjiang [新疆]). Su padre era originario de la India y su madre, antes de convertirse en monja, era miembro de una familia noble. Por esta razón, desde niño estuvo familiarizado con el sánscrito. A la edad de siete años, se convirtió al budismo y aprendió el *Sutra de Abhidharma* (毗曇, *Pitan*). Dos años después, su madre lo llevó al antiguo estado de Jibin (罽宾), donde fue instruido en los clásicos del budismo Hinayana (小乘佛教, *Xiaocheng Fojiao*), como, por ejemplo, el *Sutra de Agama* (阿含经, *Ahanjing*). Posteriormente, bajo la influencia del príncipe de Suryasoma, la investigación budista le llevó a ser discípulo de la escuela de Mahayana (大乘佛教, *Dacheng Fojiao*). Cuando terminó los estudios de budismo, volvió nuevamente a su tierra natal, Kucha, ya como maestro experto en sutra. Allí comenzó a predicar, y a extender de esta manera su reputación.

Al cabo de unos años, con el objetivo de difundir el budismo, Kumārajīva decidió salir de Kucha hacia la China continental. Recibió el apoyo de su madre, según la *Biografía de los eminentes monjes* (高僧传, 释慧皎, *Shi Huijiao*), donde consta que su madre le dijo: «La difusión en los países orientales dependerá solo de ti. ¿Te afecta saber que esto no te acarreará ninguna ventaja personal?» A lo que respondió: «Las enseñanzas existen para servir a los semejantes sin escatimar la propia vida. Si alguien puede llevar a cabo una gran difusión y hacer que las personas ciegas tomen conciencia [del potencial de las enseñanzas de Buda], aunque el cuerpo ardiera en una caldera al rojo vivo, uno sufriría, pero no tendría nada de que lamentarse» (Tizzano, 2016: 54).<sup>33</sup>

Se sabe que Shi Daoan, que se encontraba por aquel entonces en Chang'an, la capital (la actual Xi'an), se enteró de que Kumārajīva había llegado a las regiones del oeste (西域, *Pinyin: Xiyu*), así que persuadió al emperador Fu Jian (苻坚, 357-384) para que le pidiera a Kumārajīva ir a Chang'an y así instruirlo. El emperador mandó una primera delegación para invitarle a la capital, pero resultó ser un fracaso. Finalmente, envió al general Lü Guang (吕光) con una fuerza armada a conquistar Kucha y logró someterla. Sin embargo, poco después, el emperador fue asesinado por Yao Chang (姚萇), quien le

---

<sup>33</sup>罗母: 传之东土·唯尔之力·但于自身无利·其可如何? 罗什答曰: “大士之道, 利彼忘躯。若必使大化流传·能洗悟梦俗·虽复身当炉镬·苦而无恨!”

reemplazó y se convirtió en el nuevo soberano, y se inició así la dinastía Qin posterior (386 d. C.-403 d. C.). El general Lü Guang se mantuvo fiel al emperador asesinado y rehusó obedecer las órdenes del nuevo monarca, Yao Chang, por lo que no regresó a Chang'an. Se proclamó él también monarca y mantuvo a Kumārajīva cautivo en aquel lugar durante veinte años.

Según la tradición, cuando Lü Guang capturó a Kumārajīva, le pareció que no tenía nada de particular, debido a su apariencia de monje corriente. Con la intención de humillarle, Lü Guang le obligó a casarse con la hija del rey legítimo de Kucha. Para evitar daños mayores, hizo lo que le ordenaba el monarca. Sin embargo, Lü Guang descubrió gradualmente que las recomendaciones de este sabio le podían ayudar a sortear el peligro, a la vez que temía que el gran maestro pudiera favorecer al nuevo emperador, Yao Chang, con sus ingeniosas propuestas. Por esta razón, el general cambió su actitud respecto al monje, y le consideró como su propio consejero militar. Así pues, Kumārajīva pasó diecisiete años viviendo en Liangzhou (凉州, actual Si Chuan), durante los cuales no se dedicó únicamente a traducir textos sánscritos, sino que aprovechó para aprender más y llegar a dominar el chino.

No fue hasta el año 401 d. C., después de la muerte de Lü Guang, cuando Kumārajīva llegó por fin a Chang'an, invitado por Yao Xing (姚兴, 394-416, hijo del emperador Yao Chang), para enseñar los sutras. Se le otorgó el título de Patriarca Nacional (国师, Guoshi)<sup>34</sup>. En esa ocasión, fue gratamente recibido y no tardó en organizar una nueva escuela de la traducción (译场, *Yi Chang*), donde llegó a reunir a más de mil traductores y monjes. El lugar donde tradujeron los textos budistas se llamó el Jardín de Xiao Yao (逍遥园), dividido en dos partes, el Pabellón de Xi Ming (西明阁) y el Pabellón de Cheng Xuan (澄玄阁)<sup>35</sup>. Allí fueron retraducidos y mejorados la mayoría de los sutras. Durante décadas, Kumārajīva se volcó plenamente en la interpretación, trasladó 74 obras en 384 rollos, en los que se encuentra el *Sutra del Loto* (妙法莲华经,

---

<sup>34</sup> «Under Yao Xing, Buddhism enjoyed an unprecedented period of imperial patronage and favour. Buddhist records speak of Yao Xing sustaining three thousand Monks through his donations and granting Buddhist monks the privilege of entering the imperial palaces at will» (Chen, Kenneth K.S. 1964: 81).

<sup>35</sup> El Pabellón de Xi Ming (西明阁) servía para verter las doctrinas budistas y la Cámara de Cheng Xuan (澄玄阁) para enseñar los textos sagrados al pueblo.

*Miaofalianhuajing*), el *Sutra del Diamante* (金刚经 *Jin Gang Jing*), el *Sutra del Corazón* (心经, *Xinjing*) y el *Sutra de Amitābha* (阿弥陀经, *Amituojing*), entre otros. Estas traducciones han sido utilizadas durante mil años por generaciones posteriores. Su producción solo fue superada en volumen por el monje posterior Xuan Zang (玄奘, 596-664), pero las versiones de Kumārajīva marcaron una diferencia significativa respecto a las anteriores, por lo que se llegaron a llamar «Nuevas Traducciones» (Cheung, 2016: 93). En la *Biografía de los eminentes monjes* (高僧传, *Gaoseng zhuan*, 释慧皎), se elogian así: «revelando claramente su fuente divina, estuvo de acuerdo con la intención de los sabios. Al mostrar las profundidades más inexplicables, contó con la misteriosa verdad» (畅显神源, 挥发幽致).

#### 4.3.2. La reflexión de Kumārajīva

Kumārajīva pudo realizar un trabajo extraordinario y riguroso gracias a su formación filosófica. A pesar de existir interpretaciones posteriores, las suyas todavía no han sido superadas. Por lo que respecta a sus reflexiones sobre la traducción, han pasado realmente desapercibidas, ya que solamente fueron anotadas en fragmentos dispersos por sus discípulos, Seng Zhao (僧肇, 384-414) y Seng Rui (僧睿, 353-420).

En realidad, las primeras traducciones del sutra resultaron en su mayoría ininteligibles debido a la mala calidad y a la falta de palabras equivalentes en la lengua de llegada. Ello se hace evidente, como hemos visto anteriormente, en las traducciones de Shi Daoan (释道安, 312d. C.-385d. C) y Zhi Qian (支谦, 223 d. C.-253 d. C.). En el prefacio de *Viśeacintabrahma-ariprcchā* (思益经序, *Siyi jingxu*), Seng Rui (僧睿, 353-420) criticó:

La traducción anterior hecha por Zhi Qian prefirió usar palabras retóricas y persistía en el contenido del sutra. Por esto, el objetivo principal del sutra fue distorsionado por un lenguaje inexacto y la esencia definitiva fue echada a perder por la palabra florida. Incluso después de mucha exploración, su contenido oculto todavía no pudo salir a la luz (Luo y Chen, 2015: 35).<sup>36</sup>

---

<sup>36</sup>思益经序 o «prefacio del sutra en la investigación de la Verdadera Comprensión», es una representación sinicizada que ofrece un resumen de la idea principal del sutra fuente. Recogido en *Chusanjang jiji*, 出三藏记集

Y en el mismo pasaje, Seng Rui elogiaba el trabajo de su maestro, Kumārajīva:

Afortunadamente, el eminente maestro Kumārajīva vino a la capital (Chang'an). Así, el texto sánscrito se tradujo de nuevo y se volvió a poner por escrito. El maestro Kumārajīva también explicó la profunda esencia del sutra, controlada por la versión (Luo y Chen, 2015: 35).

Desde el punto de vista de Seng Rui, la traducción de Kumārajīva resultaba más comprensible que la de Zhi Qian, porque el texto de este era excesivamente *Wen* (文), contenía demasiadas palabras refinadas y se desviaba de la intención original.

Por otro lado, los traductores anteriores a Kumārajīva se decantaban por la utilización del método de *Géyì* (格义), lo que también provocaba inexactitudes. Kumārajīva no era partidario de la traducción explicativa si no se ha efectuado primero una investigación profunda. En la *Biografía de los eminentes monjes* (高僧传, *Gao Sengzhuan*, 释慧皎) expone:

自大法东被,始于汉明,涉历魏晋,经论渐多,而支竺所出,多滞文格义...什既至止,仍请入西明阁及逍遥园,译出众经...既览旧经,义多纒僻,皆由先度失旨,不与梵本相应,于是兴使沙门僧碧,僧迁,法钦,道流,道恒,道标,僧睿,僧肇,等八百余人,咨受什旨,便令出”大品”。什持梵本,兴执旧经,以相仇校,其新文异旧者,义皆圆通。(Fang y Zhuang, 2017: 117).

La ley del budismo transmitida a los países orientales llegó finalmente a China en la dinastía Han y más tarde se popularizó en las dinastías Wei y Jin, durante las cuales, la cantidad de sutras fue aumentando. La mayoría de las versiones budistas las hicieron los monjes Zhi Qian y Zhu Shulan. Sus traducciones no se podían entender y utilizaron el método *Géyì*. [...] Al llegar el monje Kumārajīva a Chang'an (la capital de China en aquel entonces), fue invitado a entrar al Pabellón de Xi Ming y al Jardín de Xiao Yao, donde vertió muchos textos budistas. [...] Cuando Kumārajīva leyó las traducciones anteriores, descubrió que existían muchos malentendidos, por lo que se perdía así la esencia original, y las traducciones no concordaban con los textos originales. Por esta razón, Kumārajīva convocó a más de ochocientos monjes, entre los que se hallaban Seng Lüe, Seng Qian, Fa Qin, Dao Liu, Dao Heng, Dao Biao, Seng Rui y Seng Zhao, a los que impartió la esencia de las Escrituras, y con los que Kumārajīva concluyó la traducción del *Sutra de Mahāprajñāparāmita*. El maestro Kumārajīva tenía en sus manos el original en sánscrito y la traducción antigua tomada por el emperador Yao Xing, e hizo una comparación entre las dos. Finalmente, consiguió una nueva traducción, diferente a la anterior, con un significado más completo y, al mismo tiempo, más accesible.

De hecho, desde el primer momento, faltaron equivalentes entre la lengua de partida y la lengua de llegada. El método *Géyi* completó ese vacío, pero a costa de la versión final, que se desviaba de la esencia original del sutra. Cabe decir que los traductores anteriores a Kumārajīva no tenían el dominio completo de ambas lenguas, como apunta Cheung:

Si bien (*Géyi*) facilitó la comprensión, especialmente en la introducción inicial de una escuela de pensamiento o sistema filosófico extranjero en la cultura receptora, dicha práctica oculta tanto como revela y, a la larga, se desdibujan, se suprimen y se borran las diferencias esenciales entre la escuela de pensamiento importada y la familiar.

Y además constata que:

Kumārajīva vio claramente que la práctica traductora ya no se correspondía con criterios de utilidad. Es por eso por lo que pasó tanto tiempo trabajando la terminología, verificando la exactitud de los términos existentes, reemplazando los incorrectos y aclarando los significados de los términos especiales tal como existían en el texto original (Cheung, 2006: 98).

Sobre la terminología específica, también en el prefacio del *Sutra de Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā* (大品经序), Kumārajīva planteó sus propios criterios. Para perfeccionar los nombres personales, los de Buda, y los intraducibles, con el fin de evitar la polisemia y hacer la versión más legible, Kumārajīva optó por la transcripción fonética. Algunos ejemplos actuales serían *Bu Shi* 布施 (donación) retraducido por *Tan Na* 檀那 (en sánscrito, *Dāna*), *Chan Ding* 禪定 (meditación profunda) por *Chan Na* 禪那 (en sánscrito, *Dhyāna*), *Zhi Hui* 智慧 (*sabiduría*) por *Ban Ruo* 般若 (en sánscrito, *Prajñā*), entre otros.

Kumārajīva consideraba que la cultura está íntimamente relacionada con el sistema lingüístico, y que una traducción equivocada podría producir un efecto indeseado, pues los textos sagrados no podrían ser recitados de la misma manera. En una comunicación con su discípulo, Seng Rui (僧睿, 353-420), manifestó:

“天竺国俗,甚重文制,其宫商体韵,以入弦为善。凡觐国王,必有赞德见佛之仪,以歌叹为尊。经中偈颂,皆其式也。但改梵为秦,失其藻蔚,虽得大意,殊隔文体,有似嚼饭与人,非徒失味,乃令呕啜也。(Ma, 2004: 42).

Siguiendo las reglas de la lengua de Tianzhu (antigua India), los textos concentran gran cantidad de giros y su rima se hace servir como canto, por eso se consideran de calidad. En una audiencia con el rey, era necesario ensalzar la virtud y venerar a Buda de manera ceremoniosa y gracias al canto se conseguía expresar la máxima honorabilidad. Este es un ejemplo de lo que consiguen los *gāthā*,<sup>37</sup> versos que convienen en esas circunstancias. Sin embargo, al traducir del sánscrito al chino, la rima y el estilo se pierden completamente, si bien se conserva el significado original. Es como si se le diera de comer a otro un alimento masticado; ya ha perdido su sabor y es, además, repugnante.

Liang Qichao cree que por la comparación con un alimento masticado se puede considerar al monje en cuestión como partidario de la intraducibilidad. Sea como sea, el símil es realmente válido, ya que una traducción no puede producirse hasta que la fuente ha sido completamente entendida. Para adaptar el sánscrito al chino es necesario omitir las repeticiones de los textos originales, aunque la versión pierda su carácter primitivo. Kumārajīva no puede evitar la sensación de insatisfacción al ver sacrificada la belleza estética de un sutra, en referencia a la armonía entre la palabra y la música (Cheung, 2006: 94). A pesar de todo, el monje Zan Ning (赞宁, 919-1001 d. C.) elogió que «la traducción de Kumārajīva posee la característica natural de la lengua de las regiones occidentales»<sup>38</sup> (Chen, 2000: 18).

Kumārajīva consiguió superar lo excesivo de la traducción *Zhi* (质), propuesta por Shi Daoan, oponiéndose a la fidelidad exacta, sin cambios, con respecto al texto original. La *Biografía de los eminentes monjes* (高僧传, *Gaoseng Zhuan*, 释慧皎) registra un comentario ilustrativo. El *Sutra de Saddharma pundarīka* (法华经, *Fahua jing*) fue trasladado literalmente en chino por el monje Dharmaraksha (竺法护, 230-316), siguiendo el criterio *Zhi* (质). A modo de ejemplo, la frase «El Cielo ve al pueblo, el pueblo ve al cielo» (天见人, 人见天), en opinión de Kumārajīva, tenía «aparentemente un sentido idéntico al original, pero es demasiado *Zhi* (质)» (此语与

---

<sup>37</sup>En sánscrito, *gāthā* significa himno y sirve para calmar la mente y prepararla para el servicio religioso. Los *gatha*, generalmente en verso, pueden tomar la forma de himnos métricos o cantos sin rima, pero con repeticiones.

<sup>38</sup> “有天然西域之语趣”

西域义同, 但在言过质). La misma frase traducida por Seng Rui (僧睿, 353-420d. C) reza: «El pueblo y el cielo se unen y los dos se pueden ver» (人天相接, 两得相见). Kumārajīva alabó enseguida esta segunda interpretación. Se puede deducir que era partidario de la versión *Wen* (文) o al menos se desmarcaba de la interpretación literal, aunque fuera con matices.

Asimismo, al utilizar Kumārajīva la traducción *Wen* (文), prestó enorme atención a la exactitud de la transcripción para que transmitiese precisamente la esencia original y que no se produjeran equivocaciones. En el prefacio del *Sutra de Mahāprajñāpāramitā* (大品经序, Dapin jing xu), Shi Sengrui (僧睿, 353?-420?d. C) apuntó que «si el sentido de Hu se desvía, se corrige a través del texto original en sánscrito. Al igual que si la versión china presenta errores, se confirma por las notas explicativas que figuran en las versiones anteriores. Hasta que se confirme todo y nada necesite rectificarse, entonces se puede empezar a escribir»<sup>39</sup>. Además, en el prefacio del *Sutra de Vimalakīrti-nirdeśa* (维摩诘经序, Weimojie jing xu), Seng Zhao (僧肇, 384-414) explica que:

时手执胡文,口自宣译。道俗虔虔,一言三复,陶冶精求,务存圣意。其文约而诣,其诣婉而彰,微远之言,于兹显然。(Luo y Chen, 2015: 43).

Kumārajīva sostuvo el sutra en la lengua de Hu con las manos y proclamó oralmente la traducción. Cada declaración fue repetida tres veces a una audiencia abarrotada de devotos. La traducción fue examinada minuciosamente, y se perfeccionó al tiempo que mejoraba su eficacia, lo que permitió que el mensaje de Buda se transmitiera de manera fidedigna. El lenguaje utilizado fue simple, pero a la vez mantenía la esencia, el significado era complicado, pero claro. Lo intrincado se hacía evidente y diáfano.

Desde el punto de vista de los estudiosos actuales, la técnica de la traducción de Kumārajīva no pertenece simplemente al criterio de *Wen* (文), sino que se trata de un método intermedio. Así, por ejemplo, en el prefacio del *Sutra de Śata śāstra* (百论序, Bailun xu), Seng Zhao (僧肇, 384-414) afirma que «la traducción fue lisa sin ser tosca y concisa sin ser oscura, y que las ideas centrales se expusieron sin deformaciones» (质而不野, 简而必诣). Por lo tanto, como traductor, no solo se ajustó a las preferencias del

---

<sup>39</sup> 胡音失者, 正之以天竺, 秦言谬者, 定之以字义, 不可变者, 即而书之。



chino, sino que también enfatizó la exactitud de la lengua de llegada. Hu Shi (胡适) en el libro de *Bai Hua Wen Xue Shi* (白话文学史) alabó que «la técnica de la traducción de Kumārajīva es el más ajustado de los métodos» (Chen, 2000: 18). El monje Hui Yuan (慧远, 334-416) comentó que «aunque la lengua de la versión sea el chino, su expresión es interesante, y no obedece literalmente al original» (曲从方言, 趣不乖本) (*Prefacio a lo esencial doctrinal del loto sutra*, 法华经序, *Fahua jing xu*).

Asimismo, Kumārajīva mejoró la escuela de traducción de Shi Daoan con una nueva organización. Aumentó el número de traductores, que llegaron a ser dos mil participantes, y redistribuyó el trabajo. Se discutían las dudas en las versiones y cada procedimiento de la traducción se completaba de acuerdo con la revisión. El nuevo método no solo evitó los defectos de la traducción individual, sino que también mejoró la calidad de las versiones. Todo esto se describe en el prefacio del *Sutra de Mahāprajñāpāramitā* (大品经序, *Dapin jing xu*), apuntado por el monje Shi Sengrui (释僧睿, 353?-420? d. C):

法師手執胡本,口宣秦言,兩釋異音,交辯文旨,秦王躬攬舊經,驗其得失,諮其通途,坦其宗致。與諸宿舊義業沙門釋慧恭、僧契、僧迁、宝度、慧精、法欽、道流、僧睿、道恢、道标、道恒、道惊等五百多人詳其義旨,審其文中,然後書之。以其年十二月十五日出盡.校正檢括,明年四月二十三日訖。(Luo y Chen, 2015: 37).

El eminente maestro Kumārajīva sostiene el texto en la lengua de Hu (sánscrito) con las manos, y lo interpreta oralmente en la lengua de Qin (chino). Explica las diferencias sutiles entre los dos idiomas y analiza los significados textuales. El emperador Yao Xing (366-416) revisa personalmente con reverencia las versiones anteriores del sutra. Se comprueban los aciertos y los errores, se examinan los razonamientos y se saca a la luz la esencia. Posteriormente, el eminente maestro Kumārajīva, junto con los monjes Shi Huigong (fechas desconocidas), Seng Che (fechas desconocidas), Seng Qian (394-416), Bao Du (fechas desconocidas), Hui Jing (fechas desconocidas), Fa Qin (fechas desconocidas), Dao Liu (fechas desconocidas), Seng Rui (353-420), Dao Hui (fechas desconocidas), Dao Biao (fechas desconocidas), Dao Heng (346-417), Dao Cong (fechas desconocidas), y, en total, más de quinientos monjes, analizan detalladamente el significado y averiguan profundamente los contenidos. Después de todo esto, empiezan a traducirlo y lo escriben en papel. El día 15 de diciembre del mismo año finalizan la traducción del sutra completo. A la traducción le siguió la revisión, y el día 23 de abril del año siguiente concluyó todo el proceso. La versión quedó confirmada, pero aun así quedó algún sentido

incompleto cuando se verificó con el *Tratado de la Perfección de la gran sabiduría* de Nāgārjuna. Por lo tanto, vuelven a traducir mientras revisan.

Según la explicación, queda claro que se transformó el método, y la traducción colectiva propició la exactitud. Kumārajīva trató la traducción colectiva como un medio para lograr un fin: hacer que el budismo fuera accesible para todos, los eruditos y los laicos. Según el mismo prefacio, en ese momento, «los voluntarios (dispuestos a participar en el trabajo del sutra) que se encuentran en cuatro direcciones (se refiere al sur, norte, oeste, este de China) se reúnen en Chang'an aunque estén a diez mil kilómetros de distancia»<sup>40</sup> (Fang y Zhuang, 2017: 115). Específicamente, los monjes o laicos reunidos no fueron solamente traductores, pues muchos de ellos acudían allí para consultar personalmente la esencia o el significado de los sutras a Kumārajīva. Pueden ser considerados artífices de la lengua de llegada. Kumārajīva fue capaz de hacer las versiones más accesibles al pueblo, de manera que así se podían evitar las versiones ininteligibles. Así, por ejemplo, al verter el *Sutra de Mahaprajña-paramita* (大智度论), Kumārajīva dijo que «El pueblo de Qin (los chinos) prefiere el estilo más simple, por lo que, al traducir, se deben omitir los contenidos de los textos originales» (秦人好简, 裁而略之). Cuando tradujo el *Śata-sāstras* (百论 *Bai Lun*, *Tratado en cien versos*), consideró que no hacía falta traducir los últimos diez apartados, pues eran contenidos innecesarios, según su criterio, y, por lo tanto, no hacía falta transmitirlos (无益此土, 阙而不传).

Se puede considerar que el traductor comenzó una nueva era en la historia de la traducción china. Liang Qichao afirma que «a partir de la traducción de los sutras de Kumārajīva, la literatura china se refundó completamente. Tanto por las características extranjeras como por los contenidos que se incorporaron, la calidad de la traducción sufrió un gran cambio»<sup>41</sup>. En resumen, aunque sus aportaciones no constituyan un sistema metodológico completo, tuvo en cuenta el estilo de la lengua meta y la necesidad del aprendizaje para poder interpretar bien los contenidos: el mensaje del texto religioso. Su actitud rigurosa constituyó un modelo para traductores posteriores.

---

<sup>40</sup> 四方义士, 万里必集。

<sup>41</sup> 自罗什诸经论出, 然后我国之翻译文学, 完全成立; 盖有外来“语趣”输入, 则文学内容为之扩大, 而其素质乃起一大变化也。(Fang y Zhuang, 2017: 138).

#### 4.4. Hui Yuan opina sobre Jue Zhong

Hasta la llegada del monje Hui Yuan, los criterios de traducción se mantuvieron en la controversia entre los dos extremos, es decir, entre la escuela *Wen* (文) y la *Zhi* (质). A pesar del paso del tiempo, esta división no llegó a un consenso. No fue hasta la llegada de la dinastía Jin Oriental (317 d. C.-420 d. C.) cuando Hui Yuan planteó un nuevo método, el *Jue Zhong* (厥中), con el que finalmente se quedó atrás la antigua polémica. Este método se definió como mesurado, ni perteneciente a la escuela *Wen* (文) ni tampoco a la *Zhi* (质), sino una conciliación entre ambas.

Durante sus años de evangelización, Hui Yuan se consagró a la traducción del sutra y no solo integró el budismo en la cultura tradicional china, sino que también fundó la organización de Bai Lian (白蓮社), en la que propuso el concepto de la *Escuela de la Tierra Pura del Budismo* (淨土佛), la primera del pensamiento clásico en China, por lo que Hui Yuan fue nombrado primer patriarca de dicha escuela.

El rápido desarrollo del budismo en esa época se atribuye principalmente al esfuerzo de Hui Yuan. Publicó el primer libro sobre disciplina monacal, *Diez Recitaciones de Disciplina* (十誦律), según el cual elevó relativamente el estatus religioso de los monjes, pues postulaba que no era necesario hacer la reverencia de rodillas a los aristócratas. Hui Yuan es considerado uno de los monjes más influyentes de la historia de China, y allí donde realizó labor de traducción, pasó a convertirse en centro de referencia para el budismo.

##### 4.4.1. Biografía de Hui Yuan

El gran monje de la dinastía Jin del Este (316-420), Hui Yuan, (de apellido original 贾), nació en el norte de China, en la actual provincia de Shanxi. De joven, le gustaba leer los seis libros clásicos<sup>42</sup>, y era experto en el estudio de Lao-Tse y Zhuang Zi (莊子). A la edad de trece años, su tío le llevó a visitar las ciudades de Xuchang (许昌) y Luoyang

---

<sup>42</sup> El *Libro de las Odas*, el *Libro de la Historia*, el *Libro de los Ritos*, el *Libro de la Música*, el *Libro de los Cambios*, y los *Anales de Primavera y Otoños* son los denominados «los Seis Clásicos».

(洛阳), localizadas en la actual provincia de Henan, para aprender el confucianismo. En esos primeros años de aprendizaje fue influenciado por el pensamiento tradicional y aspiraba a convertirse en un ermitaño. Sin embargo, en esa época, el país sufrió una revuelta, por lo que no pudo llevar a cabo su deseo.

Más adelante, y por casualidad, Hui Yuan escuchó los sermones de Shi Daoan, con los que alcanzó la iluminación y decidió convertirlo en su maestro personal del budismo. Al cabo de tres años, en los que el primero estudió el sutra del segundo, pudo predicar por sí solo el *Sutra de Prajnaparamita* (般若经, *Banruo jing*) a los laicos, según consta en los registros, y, cuando estos le expusieron sus dudas, las pudo explicar utilizando también el pensamiento del confucianismo para facilitarles el entendimiento. En este sentido, al servirse de explicaciones, se puede considerar que Hui Yuan recurrió al método de Géyì. Aunque en ese momento Shi Daoan era completamente contrario a la utilización de ese método, accedió a que este lo aprovechara, debido a la familiaridad existente con el confucianismo.

En el año 381, Hui Yuan se despidió de su maestro y se dirigió al sur de China junto con decenas de discípulos para propagar el budismo. Al llegar al distrito de Xun Yang (浚阳, la actual provincia de Jiangxi), vio la montaña de Lu Shan (庐山) tan tranquila que la consideró un lugar adecuado para profesar el budismo y allí fundó el Monasterio de Donglin (东林寺), donde permaneció más de 30 años, hasta su muerte. Numerosos estudiosos acudieron a ese monasterio para beneficiarse de los sermones de Hui Yuan, gran parte de ellos eran nobles, de manera que se estableció una buena relación con el poder imperial de aquel entonces. Esa relación concilió la nueva religión con la cultura tradicional de China, a la vez que los rituales del budismo se adaptaban a ella.<sup>43</sup>

Al igual que su mentor, Shi Daoan, Hui Yuan no conocía el sánscrito a la perfección. Sin embargo, inició la traducción de un número significativo de sutras budistas. Mandó

---

<sup>43</sup> Según el libro *Biografías de los Grandes Monjes*, Hui Yuan se alejó de la secularización. Su ideología favoreció la estabilidad social, sobre todo por la difusión de la virtud de la lealtad y piedad filial, al igual que el confucianismo. Por otro lado, en el tratado *Argumentación de bonzo no inclinado al monarca* (沙门不敬王者论, *Shamenbujingwangzhe lun*) Hui Yuan propuso que los monjes, a excepción de sus maestros y la figura de Buda, no debían hacer la reverencia a aristócratas ni a sus padres.

a sus discípulos que fueran en peregrinación a fin de buscar escrituras de Chan (禪).

Según *Biografías de los grandes monjes*, se explica:

Al principio, el sutra se transmitió a la región oriental del río Chang Jiang, la mayoría de la cual no consultó su original. Con respecto a la ley de Chan, había poca gente que había oído hablar de ella, lo que resultó en una escasez de conocimientos de ritual budista. Hui Yuan sintió una enorme pena. Por tanto, mandó a sus discípulos Fa Jing y Fa Ling, entre otros, que se dirigieran a la India a buscar materiales disponibles de Chan. Para cumplir el deseo de su maestro, atravesaron montañas de nieves y dunas; al cabo de un año, volvieron con un gran número de textos sánscritos. A partir de entonces, ya tuvieron suficientes sutras originales para dedicarse a la traducción.<sup>44</sup>

Según este documento, hasta entonces, había resultado difícil divulgar la ley de Chan debido a la falta de textos. Con el esfuerzo de Hui Yuan y sus discípulos, el estudio de Chan floreció en China, hasta hoy. De esa época están datados una serie de tratados sobre la relación de causa y efecto de las acciones morales que se desarrollan en ciclos de reencarnación. Por este motivo, Hui Yuan, contemporáneo de Kumārajīva, se convirtió en el representante del budismo en las regiones del sur de China.

#### 4.4.2. Jue Zhong de Hui Yuan

Tanto Hui Yuan (334-426) como Kumārajīva (344-409) vivieron en el mismo periodo de la dinastía Jin Oriental (317-420), por lo que pudieron mantener contacto. Intercambiaron reflexiones y opiniones sobre traducción. Hui Yuan no solo se familiarizó con el criterio de Shi Daoan, sino también con los de Kumārajīva, y fue el primero en diferenciar entre la escuela *Wen* (文) y la escuela *Zhi* (质) a través de la comparación de ambos. Se puede decir que, si Shi Daoan sostuvo la primera y Kumārajīva abogó por la segunda, Hui Yuan fue considerado como un partidario de una escuela intermedia, una solución más mesurada. En el *Prólogo de Extractos de Mahāprajñāparamitā-sāstra* (大智论抄序, *Dazhilun chaoxu*), a partir de los criterios de Kumārajīva, este último analizó detalladamente las disimilitudes existentes entre las dos opciones:

---

<sup>44</sup> 初经流江东·多有未备·禅法无闻·律藏残阙·远慨其道缺·乃令弟子法净·法领等·远寻众经·踰越沙雪·旷岁方反·皆获梵本·得以传译。(Shi, 1992: 218)

A Kumārajīva le pareció que el significado del sutra de *Mahāprajñāparamitā* era demasiado profundo y amplio e imposible de presentar de manera precisa y exhaustiva, viendo que la versión china tendería a la sencillez u omisión, por lo que fue abreviada en cien fascículos y se redujo casi en un tercio la longitud original. Mientras, los literatos que preferían la escritura refinada todavía creían que su lenguaje era complejo (繁). Por esto, creí que la traducción de Kumārajīva representaba un gran caldo sin revuelto, que, aunque tiene sabor, no es una comida exquisita. También es como una perla cuyo resplandor brilla hacia el interior, a pesar de que es una joya preciosa, no puede verse. Pero, las palabras sinceras no son elegantes, y esto es así siempre. [...] Busqué las razones que darían lugar a tal estado de las cosas. Entonces me di cuenta de que las enseñanzas sublimes que contenían respondían a las diferentes demandas, de acuerdo con las diferentes situaciones, y que las formas que se refinaban eran diferentes en la manifestación de las que se veían. Si se transforma el estilo *Zhi* de un sutra original en el *Wen*, causará duda. Al contrario, al convertir el estilo *Wen* en el *Zhi*, el lector se sentirá descontento. Sin embargo, recordé que al traducir del sánscrito (Tianzhu), el uso del lenguaje sencillo a menudo conduce a la oscuridad del significado, mientras que el uso del lenguaje refinado hace que la esencia sea desviada e inaccesible. Si el significado es oscuro, resultará que lo oculto no tiene representación, si la esencia es demasiada desviada, resultará dudoso. Por esto, las personas que pasan por alto las leyes budistas deben tener la costumbre de leer las escrituras refinadas, mientras que los monjes que tienen dudas en el sutra lo atribuyen a que no pueden consultar la esencia. [...] Por lo que simplifiqué lo excesivo, arreglando lo complicado, y por eso recomiendo que el estilo de la traducción sea el mismo del original, y que el significado transmitido no resulte sobrero<sup>45</sup> (Luo y Chen, 2006: 52).

Hui Yuan no estaba satisfecho con la versión de Kumārajīva, y creyó que tanto el uso excesivo de *Wen* (文) como el de *Zhi* (质) provocarían un mal efecto en la traducción. En *Mahāprajñāpāramitāsāstra* (大智度论经) se había suprimido la mayor parte del original, mientras que los literatos anteriores todavía consideraban que la transcripción era redundante, debido a que ellos propendieron al excesivo *Wen* (文). Hui Yuan consideró este tipo de traducción semejante a una comida mal cocinada, sin gusto, o a una perla que pierde su brillo, y, por ende, es de inferior valor, pues la versión que solamente hace hincapié en la palabra sencilla no es una buena versión.

---

<sup>45</sup> 童寿以此论深广·难卒精究·因方言易省·故约本以为百卷·计所遗落·殆过参倍·而文藻之士由以为繁·咸累于博·罕既其实·譬大羹不和·虽味非珍·神珠内映·虽宝非用·信言不美·固有自来矣[...]于是静寻所由·以求其本·则知圣人依方设训·文质殊体·若以文应质·则疑者众;以质应文·则悦者寡·是以化行天竺·辞朴而义微·言近而旨远·义微则隐晦无象·旨远则幽绪莫寻·故令玩常训者迁于旧近习·束名教者惑于未闻 [...] 远于是简繁理秽·以详其中·令质文有体·义无所越·

También en la retraducción del *Sutra de Abhidharmahriday* (阿毗昙心论), Hui Yuan expresó su oposición al método de traducción de Kumārajīva, con un resultado de mala calidad:

释和尚惜在关中,令鸠摩罗跋提出此经。其人不闲晋语,以偈本难译,遂隐而不传。至于断章,直云修妬路。乃见提婆,乃知有此偈。以偈检前所出,又多首尾隐没,互相涉入,译人所不能传者彬彬然,是以劝令更出。

El monje Shi Daoan, cuando se encontró en Guan Zhong, pidió a Kumārajīva que tradujera el sutra. Pero Kumārajīva no dominaba bien la lengua de Jin, y debido a lo difícil de transformar gāthā del sutra al chino, no lo tradujo. Con respecto a algún término, adoptó solamente la transliteración. Después de entrevistarse con el monje Samghadeva, supe lo que faltaba en la traducción. Me dijo que la versión de Kumārajīva era muy implícita, varios segmentos no estaban aclarados. No era conveniente transmitirla a las generaciones posteriores. Por eso, le recomendé que lo retradujera.

Con el objetivo de evitar el uso excesivo de *Wen* (文) o el *Zhi* (质) en la traducción, en el prólogo del *Sutra de Tridharmika* (三法度经序) Hui Yuan formuló su propio criterio. Jue Zhong (厥中) destacó que las versiones son interpretadas de acuerdo a una manera moderada, es decir, una traducción ni libre ni literal, recogida en *Colección de registros de emisión de la Tripitaka chino* (出三藏记集, *Chusanzang jiji*).

提婆于是自持胡经,转为晋言,虽音不曲尽,而文不害意,依实去华,务存其本。自昔汉兴,逮及有晋,道俗名贤,并参怀圣典,其中弘通佛教者,传译甚众。或文过其意,或理胜其辞,以此考彼,逮兼先典。后来贤哲,若能参通晋胡,善译方言,幸复详其大归,以裁厥中焉 (Luo y Chen, 2015: 51).

*Samghadeva* cogió solo el *Sutra de Tridharmika* y lo transmitió a la lengua de Jin (chino antiguo). A pesar de que el tono de la traducción resultara insatisfactorio, su palabra no perjudicaba el sentido. La versión debía suprimir lo pomposo, de acuerdo con el original, y conservar el significado original tanto como fuera posible. El budismo empezó a florecer a partir de la dinastía Han (206 a. C.-220 d. C.), posteriormente, al llegar la dinastía Jin, en la que los monjes famosos y los laicos eminentes participaron conjuntamente en la investigación de los textos sánscritos, algunos de ellos fueron traducidos por aquellos que querían predicar las enseñanzas budistas. En algunas de estas traducciones, su significado excedió lo requerido por el contenido, mientras que, en otras, el razonamiento no se mostró completamente por el uso del lenguaje. De tal manera que debemos reflexionar y comparar las diferentes versiones. Rezo que, en el futuro, los académicos que conozcan el idioma Hu (sánscrito) y el chino a fondo los puedan traducir bien, estudien las ideas principales en detalle y elaboren un método apropiado (厥中, Jue Zhong).

Hasta la llegada de Hui Yuan, las versiones se podían dividir en la escuela de *Wen* (文) y la de *Zhi* (质). En las traducciones de la primera, se utilizó excesivamente el método de Géyì y la paráfrasis, lo cual resultaba en una versión cuyas frases traducidas no coincidían con el original. Por otra parte, la traducción excesivamente literal, *Zhi* (质), superó las redacciones originales, lo que provocó que la mayoría no pudiera entender su traducción, y se originaran numerosas dudas. Por este motivo, tanto un tipo de traducción como la otra no se podían considerar como norma. Sin embargo, la reflexión teórica de Hui Yuan, *Jue Zhong*, ha tenido un significado orientativo para las interpretaciones posteriores, y ha constituido una pausa en la polémica entre ambos tipos de traducciones. Liang Qichao, en el libro *La literatura de traducción y los clásicos budistas*, comentó que se puede considerar que *Jue Zhong* de Hui Yuan era la petición de una nueva época después de la polémica de las dos escuelas (慧远厥中一论, 可谓两派对抗后时代之要求) (Chen, 2000: 20). También Martha Cheung expuso su crítica sobre el *Jue Zhong* de la siguiente manera:

Este prefacio arroja más luz sobre el debate acerca de las fortalezas y debilidades de la traducción *Zhi* (质) y *Wen* (文). En lugar de hablar de ellas en términos rígidos y dicotómicos, Hui Yuan se presenta con un modo de pensar que es más flexible y que muestra los dos estilos como resultado de una competencia bilingüe y de traducción inadecuada. Se puede decir que lo que Hui Yuan pedía - el planteamiento de un método apropiado de traducción- expresaba una visión evolutiva bastante instintiva de la traducción (Cheung, 2006: 88).

Hui Yuan fundó una escuela de traducción en el sur de China, algo más pequeña que la organizada por Kumārajīva. Nunca participó personalmente en la práctica de la interpretación, pero contó con alrededor de cien estudiosos y una división concreta del trabajo.

#### **4.5. El gran maestro Zhen Di**

Cuando el monje Zhen Di llegó a China, a pesar de vivir una época turbulenta, el budismo gozaba del favor y la devoción de los gobernantes y bajo ese contexto



favorable se fundaron algunos monasterios para que siguiera la traducción del sutra. Asimismo, se introdujo el estudio del *Yogācāra* (瑜伽行唯识学派).<sup>46</sup>

En realidad, antes de que Zhen Di vertiera el *Sutra de Mahāyāna-samparigraha* (摄大乘论, *Shedachenglun*), –uno de los tratados más importantes de la escuela de *Yogācāra* (瑜伽行唯识学派)–, ya había sido traído por el monje Buddhaśānta (佛陀扇多, Fotuo Shanduo) a China durante la dinastía Wei Septentrional (386 d. C.-534 d. C.). Bodhiruci (菩提流支, *Puti Liuzhi*)<sup>47</sup> y Kumārajīva contribuyeron a la propagación de este estudio, que proporcionó a Zhen Di una buena base para iniciar la traducción de *Yogācāra*.

El traductor Zhen Di, durante su estancia en China, no solo vertió numerosos sutras importantes, como el *Prajna* (般若, *Banruo*) y *Madhyamika* (中论, *Zhonglun*), sino que también agregó valiosas interpolaciones exegéticas a las escrituras budistas, cuyos comentarios llegaron en total a ciento ocho volúmenes. Sin embargo, su reflexión teórica sobre la traducción se perdió en gran parte. Solo podemos conocer sus opiniones por algunos fragmentos conservados en escritos y anales de la dinastía Tang, anotados por su discípulo Hui Kai (慧恺, 518-568).<sup>48</sup>

#### 4.5.1. Biografía de Zhen Di

Zhen Di (真谛), de nombre sánscrito Paramārtha, es considerado como uno de los cuatro grandes traductores de sutras budistas de China, y también uno de los tres más importantes iniciadores de la ideología de *Vijñaptimātratāsiddhi* (唯识思想). Se especializó en el estudio de Mahayana y fue un excelente monje indio en las dinastías meridionales y septentrionales (420 d. C.-589 d. C.)

Originario de la región de Ujjain, en la provincia de Avanti, al oeste del subcontinente indio, nació en una familia de brahmanes. Desde su juventud, visitó a numerosos

---

<sup>46</sup> *Yogācāra* (瑜伽行唯识学派), también llamado *Vijñānavāda* (唯实派), fue propuesto por dos filósofos indios, Asanga (无著, wuzhu) y Vasubandhu (世亲, shiqin), y es considerada una rama importante de la escuela Mahayana.

<sup>47</sup> Bodhiruci fue el primero en definir la escuela de *Yogācāra* en China. Fue el traductor del *Sutra de Daśabhūmika* (十地经论).

<sup>48</sup> Entre los discípulos de Paramartha, Hui Kai fue el más destacado. Ayudó en la traducción de *Mahayana-sastra* y *Abhidharmakosa-sastra*. Paramartha apreciaba mucho las contribuciones de Hui Kai. (Cheung, 2006: 128)

monjes famosos, con los que estudió en profundidad la doctrina de Mahayana, y se convirtió enseguida en maestro del sutra. Posteriormente, con el objetivo de propagar el budismo, se marchó a la región del mar de la China Meridional y se quedó temporalmente en Camboya.

Durante el periodo de la dinastía Liang (502-557), el emperador Wu de Liang (464-549) respaldó el budismo. En el año 543 mandó embajadores a los países limítrofes en busca de monjes de prestigio y eruditos de sutras budistas. Zhen Di, el monje más famoso de la época, fue invitado a China, a donde partió con una colección de unos 240 fascículos de sutras, incluido el *Sutra de la Guirnalda* (杂华经, en la actualidad 华严经), uno de los más importantes sutras de Mahayana. En el año 546 llegó a lo que ahora es el sur de la provincia china de Guangdong. Dos años más tarde, se dirigió hacia el norte y fue calurosamente recibido por el emperador Wu. Estaba a punto de iniciar un importante proyecto de traducción cuando estalló una rebelión, 侯景之乱 (rebelión de Hou Jing), por lo que se vio obligado a moverse continuamente de un lugar a otro (Cheung, 2006: 127). Gracias a la invitación del erudito Lu Yuanzhe (陆元哲), se trasladó a Fuchun (富春, en la actual provincia de Zhejiang), organizó una escuela de traductores y convocó a una veintena de monjes a fin de verter el *Sutra de Yogācārabhūmi* (十七地论), considerado como la base de la ideología de *Vijñaptimātratāsiddhi* (唯识思想).<sup>49</sup> En realidad, solo se llegaron a traducir cinco fascículos del original, según el *Sutra de Mahaparinirvana* (大正藏).

En el año 552, Zhen Di volvió de nuevo a la capital, Nan Jing<sup>50</sup>. Una vez allí, reunió a dos decenas de monjes, con los que vertió el *Sutra de Suvarṇaprabhāsa-uttamarāja* (金光明经, Jinguangming jing). En aquel entonces, se declaró una gran hambruna generalizada y el budismo perdió adeptos. Zhen Di quería recurrir a la traducción en aras de impartir al pueblo el pensamiento Bodhi (菩提, *Puti*) y salvarle de la calamidad. A pesar de la guerra, Zhen Di nunca cesó de traducir y divulgar el sutra. En el

---

<sup>49</sup> En China, la ideología de *Vijñaptimātratāsiddhi* (唯识思想) se basa en tres sutras: *Sutra de Daśabhūmika* (十地经论), *el de Satyasiddhi* (成实论), y *Tratado de Abhidharma* (俱舍论).

<sup>50</sup>En la *Secuela de biografías de los grandes monjes* (续高僧传, *Xu Gaoseng zhuan*) apuntó que en el tercer año de Da Bao (el año 552 d. C.), el monje Hou Jing (503-552) pidió a Zhen Di que volviera a la capital para salvar espiritualmente al pueblo.

Monasterio de Bao Tan, por ejemplo, con la ayuda del monje Hui Xian (慧显), Zhen Di vertió el *Sutra de Maitreyavyākaraṇa* (弥勒下生经) y el *Sutra de Karunika-rāja Prajñāpāramitā* (仁王般若经). Tras permanecer más tiempo en Shi Xing (la actual provincia de Shan Xi), tradujo el *Sutra de Mahāyāna śraddhotpada* (大乘起信论) y el *Tratado de Mūlamadhyamakakārikā* (中论疏).

A edad avanzada, y a petición del gobernador de la provincia de Guang Zhou, Ouyang Gu (欧阳颙, 497-563), y de su discípulo Hui Kai (慧恺, 518-568), Zhen Di tradujo los sutras del budismo de Mahayana, el *Sutra de Mahāyāna-samparigraha* (摄大乘论, *Shedachenglun, Compendio del Gran Vehículo*) y el *Sutra de Vimsatikā-vijñaptimātratā-siddhih* (大乘唯识论, *Dachengweishilun, Teoría de la Mera Conciencia*). Hui Kai comentó que la traducción de Zhen Di mostraba a la vez la esencia y el misterio de Mahayana, así como la materia fundamental del budismo.<sup>51</sup> Antes de fallecer, Zhen Di se consagró incansablemente a la traducción del *Tratado de Abhidharma* (俱舍论, *Jushelun*) y, aunque dominaba muy bien el chino y el sánscrito, revisó cada frase y cada segmento hasta estar seguro de haber captado completamente su significado, y discutió repetidamente sus dudas sobre el sutra con sus discípulos, Hui Kai (慧恺) y Seng Ren (僧忍), para evitar equivocaciones en el entendimiento. Tardó cuatro años en completar su traducción.

Durante los años que pasó en China, alrededor de unos veinte, Zhen Di llevó a cabo la traducción de más de setenta sutras en trescientos tomos. Redactó comentarios que fueron transcritos por sus discípulos, en los que proponía cómo dar varios significados a un solo término; discutió la etimología de los nombres propios, comparando la India y China; contrastó las teorías de las diferentes escuelas, e incorporó interpolaciones exegéticas a las traducciones, además, ilustró cada uno de estos aspectos con ejemplos concretos. Por esta razón, su obra puede considerarse como un ejemplo de intercambio cultural.

---

<sup>51</sup> 乃大乘之宗旨，正法之秘奥，且为十地之宗学。Prólogo del *Sutra de Mahāyāna-samparigraha*.

En conjunto, su vida y obra nos demuestran que, a pesar de encontrarse en circunstancias adversas, insistió en continuar traduciendo, lo que le hizo merecedor de convertirse en modelo para traductores posteriores.

#### 4.5.2. El gran maestro Zhen Di

En cuanto a la obra de Zhen Di, Liang Qichao considera que, aunque Zhen Di no llegó al nivel de Xuan Zang, armonizar perfectamente la traducción *Wen* (文) con la *Zhi* (质), entrelazó lo que procedió con lo que le siguió (Fang y Zhuang, 2017: 161). Dao Xuan (596 d. C.-667 d. C.) elogió que su versión no utilizara en exceso el adorno (文). Por lo que respecta a la opinión de Zhen Di, solo se puede conocer a través de los escritos de su discípulo, Hui Kai (慧恺, 518-568), quien apuntó detalladamente sus reflexiones teóricas y las convirtió en documentos escritos. En el prólogo del *Sutra de Mahāyāna-samparigraha* (摄大乘论, *Shedachenglun*), anotó lo siguiente:

法师既妙解声论,善识方言.词有隐而毕彰,义无微而不畅.席间函丈,终朝靡息.慧谨笔受,随出随书,一章一句,备尽研穷,释译若竟,方乃助文.然译事殊难,不可存于华绮.若一字参差,则理趣胡越.乃可令质而得义,不可使文而失旨.故今所翻,文质相半 (Luo y Chen, 2005: 57).

El maestro Zhen Di, experto en el lenguaje chino, ilustró ingeniosamente el sutra. Si las palabras originales mostraban significados opacos, él tenía que aclararlos. Así, los significados expuestos no contenían confusiones en ninguna parte. El monje Hui Kai, que se sirvió de Bi Shou para registrar sus dictados cuando Zhen Di traducía oralmente, investigaba exhaustivamente cada frase y cada capítulo hasta que su significado se abarcara completamente. Hui Kai pasó la traducción del libro por escrito. Al mismo tiempo, a Zhen Di le pareció que traducir era una tarea demasiado difícil, y no se podía centrar solamente en conseguir un lenguaje elegante, dado que, si el significado de una palabra era diferente al original, se perdería todo el pasaje. Por esto, Zhen Di prefirió el lenguaje llano (*Zhi* [质]), con el significado completo, antes que hacer una redacción elegante (*Wen* [文]) y perder su esencia original. En consecuencia, en su traducción no solo siguió el criterio *Wen* sino también el *Zhi*.

Según este pasaje, Zhen Di tuvo una actitud rigurosa para la traducción del sutra y no se concentró solo en el lenguaje elegante, al igual que su discípulo, Hui Kai, con el que coincide completamente en el punto de vista. Abogaron por *Zhi* (质) más que por *Wen* (文). En el libro *Secuela de biografía de los grandes monjes* (续高僧传, *Xugaoseng*

*zhuan*) consta que a Zhen Di no le gustó la versión de Kumārajīva, pues se había decantado excesivamente por la escuela *Wen* (文) y había sometido el original a su gusto. Sin embargo, en la última frase del prólogo, Hui Kai afirma que su traducción no solo representó el *Wen* sino también el *Zhi*, por lo cual, no se puede creer que la predilección de Zhen Di se centrara solamente en el *Zhi*. Así, por ejemplo, Zhen Di transcribió el término *asāṃkhya* (阿僧祇) en *Wushu Wuliang* (无数无量, innumerable e incalculable), al tiempo que transformó *Bhagavat* (婆伽婆) en *Shizun* (世尊, Señor Mundial) (Fang y Zhuang, 2017: 163). Esto demuestra que Zhen Di atendió a la vez a los dos criterios (*Wen* [文] y *Zhi* [质]). No en vano, y según la traducción, el famoso erudito Ma Zuyi (马祖毅) creía que Zhen Di intentó conciliar los dos estilos.

Aunque Zhen Di tenía un buen dominio del chino y del sánscrito, y conocía los contenidos del sutra, consideraba que la traducción era una tarea enormemente ardua. En su traducción del *Tratado de Abhidharma* (俱舍论, *Jushelun*), el discípulo Hui Kai apuntó:

El monje Zhen Di llevaba muchos años viviendo en China y dominaba muy bien el significado del lenguaje chino y su pronunciación. Al traducir el sutra sánscrito no necesitaba la ayuda de los transliteradores chinos (度语). Además, aunque el significado del sánscrito le resultaba fácil de entender, al transformarlo en chino, palabra y contenido se concretaban con mucha dificultad. Por esto, en la versión hay muchas repeticiones, añadiduras y anotaciones para que no pierda su significado original (Fang y Zhuang, 2017: 163).<sup>52</sup>

Zhen Di quería expresar que entre el chino y el sánscrito existían muchas diferencias, y, con la intención de mantener al máximo el sentido original en la traducción, cotejaba cada frase con la actitud exacta las veces que fueran necesarias. Así, por ejemplo, cuando completó por primera vez la traducción del *Tratado de Abhidharma*, creyó que había alguna omisión, de modo que lo retradujo, discutió nuevamente los significados con sus discípulos e incorporó su propia exégesis. Desde la primera traducción hasta la definitiva invirtió cinco años. Dicen que al acabarlo comentó que «los sutras que traduje captaron todo su significado original, cuya palabra utilizada y la razón expuesta fueron completas y accesibles» (不应少欠,词理圆备) (Fang y Zhuang, 2017: 164).

---

<sup>52</sup> 法师游方既久，精解此土音义，凡所翻译，不须度语。但梵音所目，于义易彰，今既改变梵音，词理难卒符合。故于一句之中，循环辨释，翻覆郑重，乃得相应。

## 4.6. Dialéctica de Yan Cong

Yang Cong fue considerado un innovador, pues sus contribuciones revolucionaron la traducción budista del momento. En primer lugar, dio importancia a los textos originales y opinaba que se debían distinguir los sutras en sánscrito de los escritos en las lenguas de las regiones occidentales, sin confundir sus orígenes. Las regiones occidentales y la India se denominaban comúnmente *Hu* (胡语) y las lenguas habladas allí eran consideradas dialectos, pues no existían grandes diferencias entre ellas. Entre los sutras antiguos existían discrepancias, pero las diferentes versiones no las habían tenido en cuenta hasta ese momento. La propuesta de Yan Cong significaba que los originales se establecieran o fijaran antes de traducirlos.

En segundo lugar, Yan Cong ejerció la traducción al sánscrito y así impulsó activamente el intercambio cultural entre China y la India. También escribió obras propias, tales como *Tianzhuji* (天竺记, *Crónica de la India*) y *Xiyuzhuan* (西域传, *Biografía de las regiones occidentales*), entre otras, que dejaron una huella muy importante en la historia intercultural de China. Y, en tercer lugar, y el más relevante para el estudio que nos ocupa, Yan Cong escribió un tratado titulado *Dialéctica* (辩证论, *Bian Zhenglun*), incluido en la *Secuela de biografías de los grandes monjes* (续高僧传, *XuGaosengzhuan*), se trata del primer texto completo y sistemático acerca de la teoría de la traducción china. En este tratado, Yan Cong expone *Ba Bei* (八, *Ocho Prerrequisitos*) y *Shi Tiao* (十条, *Diez Reglas*), que se refieren principalmente a cuatro aspectos: la manera adecuada de seguir a Buda y, por extensión, el budismo, cómo formarse para convertirse en un traductor de la escritura sagrada y cómo traducirla correctamente. Esto implica tener conciencia religiosa, conocer la lengua, y también la cultura, y que el traductor sea competente.

### 4.6.1. Biografía de Yan Cong

Durante la dinastía Sui, el budismo vivió una etapa próspera. Diversas personalidades contribuyeron a su desarrollo, una de las más significativas es el traductor Yan Cong.

Yan Cong (557-610), cuyo apellido original era *Li* (李), nació en la provincia actual de Hebei (河北). A edad temprana, mostró talento para el budismo y, a los catorce años, empezó a predicar los sutras del budismo.<sup>53</sup> Fue entonces cuando recibió una invitación del emperador para impartir el *Sutra de Rey Humano* (仁王经), lo que le hizo famoso y se ganó un gran respeto entre monjes y laicos. Pero, al cabo de dos años, falleció su padre y permaneció un tiempo en el hogar familiar, según la tradición.<sup>54</sup> Aprovechó ese tiempo para estudiar los tratados clásicos de confucianismo y taoísmo.

Según la *Biografía de los grandes monjes*, en la época del emperador Wu de Zhou (543-578) muchos monjes fueron expulsados de China, pues este abolió el budismo al tiempo que se popularizó el pensamiento confuciano. Eso llevó a Yan Cong a cambiar su forma de evangelización y a servirse del pensamiento de Laozi, Zhuangzi y Zhouzi para seguir enseñando la doctrina budista, de manera que se dijo de él que «por fuera se pone el vestido laico, pero por dentro la ropa budista» (Fang y Zhuang, 2017: 175).<sup>55</sup>

En el año 581 d. C, el emperador de Suiwen, Yang Jian (杨坚, 541-604) derrocó el imperio de Zhou y estableció la dinastía Sui (581-618). Con la nueva época afín al budismo, Yan Cong volvió a enseñar en la capital, Chang'an, redactó nuevamente para los monjes el tratado del *Método de Changdao* (唱导法),<sup>56</sup> y reemplazó la versión antigua por una más accesible (Fang y Zhuang, 2017: 176). Cuando los eruditos se enteraron, acudieron enseguida a la capital para beneficiarse de sus enseñanzas, de este modo, Yan Cong se convirtió en el mayor representante del budismo de la época, con un gran número de seguidores entre laicos y monjes.

---

<sup>53</sup> Según la *Biografía de los grandes monjes* (高僧传, 释慧皎), Yan Cong consiguió recitar el *Sutra de Vessantara* (须大拏经), de siete mil palabras, en un solo día. En cuanto al extenso *Sutra de Mahasammipata* (大方等经), solo necesitó unos días para conocerlo y luego responder fluidamente todas las preguntas de *Seng Bian* (僧边). 初投信都僧边法师, 因试令诵《须大拏经》, 减七千言, 一日便了; 更诵《大方等经》, 数日亦度, 边异之也。

<sup>54</sup> En la antigua China, cuando fallecía alguno de los progenitores, el luto duraba varios meses, durante los cuales, los hijos permanecían en casa.

<sup>55</sup> 外假俗衣, 内持法服.

<sup>56</sup> 唱导法 (Changdao Fa) es un método de prédica más vigoroso, para que los principiantes puedan entender mejor el sutra original.

Yan Cong también participó por primera vez en la asamblea para discutir sobre el budismo y el taoísmo. Como portavoz, escribió un famoso tratado denominado *Dialéctica de Religión* (辯教论) en el que exponía que el budismo transmitía la verdad sin la falsedad, y que el taoísmo era hipócrita. Al final, la tesis de Yan Cong resultó superior, lo cual le reforzó y le otorgó un reconocimiento.

En el año 592, se trasladó al Monasterio de Da Xingshan (大兴善寺) donde se dedicó a traducir. Según los historiadores, permaneció allí veintisiete años, durante los cuales, numerosos monjes acudieron a ayudarlo a verter los sutras, con lo que contribuyeron a verter veintitrés sutras en más de un centenar de volúmenes. Además, ya que los sutras recopilados hasta entonces constituían un catálogo confuso, en el que la mayoría de versiones eran de mala calidad, Yan Cong los compiló nuevamente en el *Zong Li Zhongjing Mulu*.<sup>57</sup> Dividió en 5 partes los 2 109 sutras, en 5 058 tomos, con una selección rigurosa, una excelente labor para la divulgación del budismo. Ese catálogo fue recogido en el *Sutra de Mahaparinirvana* (大正藏).

Antes de la defunción de Yan Cong (610 d. C), el nuevo emperador (隋炀帝, 569-618) desplazó la capital de Chang'an a Luo Yang (洛阳, la actual He Nan) y debido a la admiración que tenía por el talento de Yan Cong, le invitó a quedarse en la capital. Este aceptó y estableció allí una escuela de la traducción. Durante su estancia en Luo Yang, transcribió *La biografía del país occidental en gran dinastía Sui* (大隋西国传), con la ayuda de un monje de Dharma Gupta (达摩笈多).

Cabe mencionar que Yan Cong fue probablemente uno de los primeros en verter textos chinos al sánscrito. El libro *Biografía de los grandes monjes* (高僧传) constata que el emperador le pidió que tradujera los acontecimientos sobre el budismo de China al sánscrito para impulsar el intercambio cultural. Gracias al decreto del emperador, Yan Cong trasladó al sánscrito el *Sutra de imagen de buen pronóstico de reliquia* (舍利瑞图经) y el *Catálogo de buen augurio de nación* (国家祥瑞录).

---

<sup>57</sup> 综理众经目录, catálogo recopilatorio de todos los sutras, la versión antigua fue redactada por Shi Daoan.



#### 4.6.2. La dialéctica de Yan Cong

Con el aumento de las traducciones, también lo hizo el estudio de los textos. Comparando versiones, Yan Cong tomó conciencia de que la traducción era una tarea demasiado difícil. Llegó a proponer que, si se aprendía el sánscrito como segunda lengua, no haría falta traducirlo. Así, también se podrían reducir los errores debidos a la falta de comprensión del texto original (*Biografía de los grandes monjes*, 高僧传). Evidentemente, su recomendación no se siguió, pero se trata de una reflexión que en cierta medida coincide con el punto de vista de la intraducibilidad de las lenguas.

En cuanto a la opinión sobre la traducción, Yan Cong estaba completamente de acuerdo con la propuesta de Shi Daoan. Su reflexión teórica se basaba en los criterios de Shi Daoan en *Cinco casos que pierden su significado original* y *Tres casos no fáciles*, pero aumentando el nivel de concreción. En su *Dialéctica* (辩证论, *Bian Zhenglun*) lo elogió:

Shi Daoan tenía un talento y una sabiduría sobrehumanos, fue pionero de la traducción budista y orientó a investigadores posteriores, cuyas versiones han contribuido a la propagación del *Dharma*.<sup>58</sup> Con *Zongli Zhongjing Mulu*<sup>59</sup> proporcionó información valiosa sobre el Tripitaka, y las reglas y rituales que estableció para la disciplina budista contribuyeron a su desarrollo, por lo que Shi Daoan fue denominado Bodhisattva Yin Shou (印手菩萨 indicado para el tratamiento respetuoso de alguien debido al éxito obtenido en el budismo). Sabía exactamente cuáles eran las dificultades en el estudio de los textos clásicos del sutra y comentó las fortalezas y debilidades de los traductores. Su trabajo demostró una comprensión profunda de los significados ocultos del sutra (Luo y Chen, 2015: 60).

Aunque Yan Cong reconoció el éxito de Shi Daoan, no dudó en señalar sus carencias, pues no había hecho distinción entre los originales con los caracteres de regiones del oeste y aquellos en sánscrito de la India. En el libro *Secuela de biografía de los grandes monjes* (续高僧传, *Xu Gaoseng zhuan*) Yan Cong comentó:

Aunque Shi Daoan tenía una visión muy amplia y estaba atento a la complejidad del lenguaje del sutra, no pudo distinguir el original en sánscrito de diferentes textos budistas. El sutra en la lengua de las regiones del oeste fue producción de

---

<sup>58</sup> Dharma: en sánscrito, «religión», «ley religiosa» o «conducta piadosa correcta».

<sup>59</sup> 综理众经目录 es una bibliografía de todas las traducciones desde la dinastía Han (25d. C-221. d. C) hasta el año 374.

las tribus bárbaras, mientras que el sutra en sánscrito era verdaderamente el original. Su esencia era diferente y los razonamientos también. Shi Daoan no se familiarizó con las variantes dialectales, sino que creyó que los textos habían sido escritos en lengua sánscrita. Al igual que cuando observaba a alguien hablando el sánscrito, creyó confusamente que procedía de alguna región del oeste. Shi Daoan no pudo discernir lo verdadero y lo falso entre diferentes sutras. Una verdadera lástima (Luo y Chen, 2015: 61).<sup>60</sup>

Ya en el pasado, existía la confusión sobre cuál era la lengua de las regiones del oeste. Generalmente, se refería al oeste de China y la India, territorios en los que había diversas lenguas similares entre las cuales no era fácil distinguir las diferencias, en realidad mínimas. Hasta la dinastía Tang (618-907), no se distinguió claramente el límite geográfico entre la India y las regiones del oeste. Así, por ejemplo, la cuenca del Tarim, en el sur de Xinjiang, limitaba con la antigua India, por lo que se creía equivocadamente que era una especie de subcontinente indio, mientras que su lengua también era bastante parecida a la de la India, como si fuera un dialecto del sánscrito original, de modo que los traductores de China tomaron ambos idiomas como iguales. Confusión que nos demuestra la importancia de los conocimientos sobre geografía e historia de la lengua para un traductor. Por otro lado, gracias a que Yan Cong dominaba bien el sánscrito, en contacto con los monjes indios pudo reconocer las diferencias en las transcripciones de la India o de las regiones del oeste. Propuso que la traducción de las escrituras budistas se basara en los textos originales, dado que las enseñanzas de Buda se escribieron exclusivamente en el sánscrito de la India.

El trabajo de traducción, a partir de entonces, fue asumido mayoritariamente por monjes extranjeros que venían de la India y de las regiones del oeste. Recordemos que Xuan Zang fue en peregrinación a la India y trajo consigo numerosos originales.

El criterio sobre la traducción de Shi Daoan y su reflexión sobre el aprendizaje del sánscrito forman parte de su visión general en el libro *Dialéctica* (辩证论, *Bian Zhenglun*): se aprende sánscrito para poder leer el sutra con la esperanza de no perder la fuente y de acercarse a la enseñanza de Buda. Como traductor del budismo, con el propósito de mantener el original completo, Yan Cong proponía que el traductor se

---

<sup>60</sup> 安虽远识，未变常语。胡本杂戎之胤，梵唯真圣之苗。根既悬殊，理无相滥。不善谙悉，多致雷同。见有胡貌，即云梵种；实是梵人，漫云胡族。莫分真伪，良可哀哉！

limitara a traducir, sin usar muchos adornos, para ser más fiel al texto original, al sentido, sin utilizar retórica (宁贵朴而近理,不贵巧而背源) (*Taishō Tripitaka*, volumen 50). Es evidente que aboga por el criterio *Zhi* (质) como manera correcta de traducir.

La *Dialéctica* (辩证论, *Bian Zhenglun*) gira principalmente en torno a los cinco ámbitos más importantes de la traducción (el texto original, el criterio de la versión, el traductor, las normas y la finalidad de la traducción). Yan Cong justifica su libro por el tiempo que dedicó a traducir y a entender profundamente el sánscrito. La mayoría de traductores solo sabían el chino, por lo que no podían establecer completamente una relación entre los dos idiomas.

Desde la dinastía Sui, un sinnúmero de monjes llegó a China desde la India para traducir las escrituras budistas. Los investigadores de China empezaron a regresar de la India con varios textos sagrados, por lo que se construyó una condición suficiente para ampliar la traducción de las escrituras religiosas. Al mismo tiempo, era evidente la necesidad de hacer una reflexión teórica acerca de la traducción de los textos sagrados. Precisamente, fue Yan Cong, a través de la comparación entre la interpretación anterior y la actual, quien postuló algunas normas de la traducción.

Con respecto a las normas de conducta de los traductores de las escrituras budistas, Yan Cong formuló el Ba Bei (八), recogido en *Secuela de biógrafo de los grandes monjes* (续高僧传, *Xu Gaoseng zhuan*), es decir, los ocho prerrequisitos que un traductor búdico debería tener para interpretar las escrituras, y que se enumeran a continuación:

1. 诚心爱法,志愿益人,不惮久时.

Un traductor del budismo deber amar devotamente el Dharma Budista y estar dispuesto a ayudar a los demás, sin preocuparse por el cansancio.

2. 将践胜场,先牢戒足,不染饥恶.

Antes de traducir, deber aferrarse a la abstinencia, sin incurrir en burla u ofensa.

3. 筌晓三藏,义贯两乘,不苦暗滞.

Debe familiarizarse con el canon del budismo y comprender tanto el Mahayana como el Hinayana. Al mismo tiempo, no deber ser disuadido por las dificultades que encuentre.

4. 旁涉坟史,工缀典词,不过鲁拙.

Debe aprender los libros clásicos y la historia de China, y versarse en los caracteres chinos para que la traducción no sea torpe.

5. 襟抱平恕,器量虚融,不好专执.

Deber ser compasivo, abierto y tener ganas de aprender de los demás, sin obsesionarse por las personas o las cosas.

6. 耽于道术,淡于名利,不欲高衡.

Debe concentrarse humildemente en investigar el budismo, sin importarle la fama y la riqueza.

7. 要识梵言,乃闲正译,不坠彼学.

Debe estudiar el idioma del sánscrito hasta que lo conozca profundamente y ha de saber cómo traducir de manera correcta para que no se pierda ningún significado de las doctrinas budistas.

8. 薄阅苍雅,粗谙篆隶,不昧此文.

Debe estar al corriente de la lectura de Cang Jie y el Er Ya y conocer profundamente los estilos de *zhuan* y *li*, sin equivocarse de los significados en la traducción.

Un análisis de estas ocho reglas nos permite dividir las en dos grupos: por un lado, las reglas 1, 2, 5 y 6 prestan atención, principalmente, a la formación espiritual y a la virtud; por el otro, las reglas 3, 4, 7 y 8 son los requisitos sobre el nivel de dominio del idioma. En realidad, los ocho prerequisites implican la conciencia religiosa, la preparación en la lengua y la cultura, y la virtud del traductor, aspectos que sobrepasan la parte teórica de la interpretación budista.

En la actualidad, cuando hablamos de las virtudes del traductor, nos referimos generalmente a la habilidad en el lenguaje y a la calidad de la traducción. En cuanto a la

moral del traductor o a su formación espiritual o ideológica, no les damos suficiente importancia. Yan Cong no solo es el primero en la historia de la traducción de China en comentar concretamente las aptitudes que los traductores deben poseer, sino que también tiene un papel instructivo para el trabajo posterior.

Yan Cong también formuló las *Diez Reglas* (十条, *Shi Tiao*). La primera trata sobre la fraseología y la fonología (句韵一), la segunda sobre la diferencia entre la pregunta y la respuesta (问答二), la tercera versa sobre la relación entre el nombre y el significado (义三), la cuarta distingue entre los textos sagrados y las versiones (经论四), la quinta valora el estilo del texto (歌颂五), la sexta desarrolla la experticia en los mantras (咒功六), la séptima habla sobre los comentarios o críticas (品题七), la octava sobre especializarse en el budismo (专业八), la novena sobre las versiones diferentes (字部九) y la décima sobre las anotaciones budistas (字声十). Estas reglas significan que un traductor del budismo comienza a interpretar a partir de diez aspectos. Aparte de esto, no encontramos más explicaciones, y, desafortunadamente, este traductor no se extendió en consideraciones acerca de las *Diez Reglas* en su monografía.

En definitiva, Yan Cong no solo tuvo en cuenta que la calidad de la traducción es el resultado de las cualidades del traductor, sino también de su virtud. Lo más importante es que construyó un sistema cognitivo, verdadera síntesis de la interpretación budista a lo largo de quinientos años.

#### **4.7. La traducción de las escrituras budistas desde la dinastía Jin del Este hasta la dinastía Sui**

Según Ma Zuyi (2004: 56), con el apoyo del emperador Fu Jian y Yao Xing, se estableció la escuela de traducción, al mismo tiempo que se seleccionaba una gran cantidad de eruditos para participar en ella. La traducción se convirtió en una actividad oficial y también colectiva, una revolución que contribuyó a mejorar la calidad de las

obras.<sup>61</sup> La escuela organizada por Zhao Zheng y Shi Daoan no solo aumentó el número de traductores, sino que también se les adjudicó una división más concreta del trabajo. El proceso para realizar la traducción es el siguiente: un monje recita oralmente el original, otro lo apunta en sánscrito, otro lo traduce al chino, otro anota la versión en chino, otro confronta la versión con el original y, finalmente, Shi Daoan revisa la versión definitiva. En comparación con el anterior proceso, se han incorporado tres puestos más: la anotación del original, confrontación y revisión. La escuela de traducción organizada por Kumārajīva llegó a contar con decenas de miles participantes. Por citar unos ejemplos, la traducción del sutra de Vimalaka reunió a más de dos mil eruditos y la del *tratado de Sabiduría* (大智度论, *Dazhidu Lun*) tuvo por lo menos quinientos participantes. Estas cifras no solo incluyen traductores, sino también a los que asistieron a la discusión sobre el sentido del texto sánscrito. Como se puede ver, una de las características de la traducción budista en este periodo era la combinación de interpretación con investigación. El traductor principal traducía a la vez que explicaba las dudas que se iban planteando. Ese proceso continuó también en dinastías posteriores, como la Tang y la Song. Por otro lado, en la dinastía Jin, además de la escuela de traducción de Kumārajīva, hubo otras escuelas famosas, tales como el llamado Palacio de Xian Yu, en la dinastía Liang; el Templo de Shou Guang; el Jardín de Hua Lin; el Pabellón de Zhan Yun, y el Templo de Bao Yun, en la dinastía Liang, entre otros.

En esta etapa, se dio también la circunstancia de que el original de un mismo sutra provenía de diferentes versiones de distintas regiones, principalmente de Hu y de la India, cuando la primera incluye 于阗 (Yu Tian, reino de Jotán), 月支 (Yue Zhi, tribu de etnia protoindoeuropea) y 龟兹 (Gui Ci, Kucha). En un principio, los originales se habían basado en la lengua Hu, pero los monjes que iban a la India traían cada vez más versiones sánscritas.

Shi Daoan recopiló el *Catálogo recopilatorio de todos los sutras* (综理众经目录, *Zongli Zhongjing Mulu*), seguidamente del *Catálogo de la dinastía dos Qin* (二秦录

---

<sup>61</sup> En la etapa anterior, el proceso se limitaba a tres manos: 口授 (monje extranjero que recitaba el sutra original), 传言 (quien vertía lo dicho al chino) y 笔受 (quien apuntaba la transcripción en papel). Esta estructura era sencilla y provocaba muchos malentendidos.

*Erqin lu*), escrito por el monje Seng Rui (353 d. C.-420 d. C.), y el *出三藏记集*, *ChuSanzang Jiji* (Colección de registros de emisión de la Tripitaka chino), por Seng You (445 d. C.-518 d. C.). En la dinastía Sui, *大隋众经目录* *Dasui zhongjing mulu* (Catálogo de todos los sutras del gran imperio Sui) fue recopilado por Fa Jing y *隋仁寿年内典录* (Catálogo de la biblioteca budista del año Ren Shou de la dinastía Sui) por Yan Cong. Estos catálogos han conservado una gran cantidad de información acerca de las escrituras budistas, muy valiosa para los estudios actuales.

Por lo que respecta a los criterios de traducción, en esta etapa, se produjeron avances significativos. Anteriormente, en el periodo de los Tres Reinos, Zhi Qian había defendido el lenguaje elegante en la lengua de llegada. Aunque su criterio supuso un gran avance en comparación con la traducción inicial (palabra por palabra), se inclinó excesivamente por la escuela del *Wen* e introdujo demasiado adorno, de manera que se perdía la esencia original del sutra. Shi Daoan insistió en la traducción *Zhi* haciendo hincapié en que las versiones deben ser completamente fieles a los textos originales y no se puede añadir nada. Finalmente, basándose en su propia experiencia, expuso los cinco casos que pierden su significado original y tres casos no fáciles desde su punto de vista. El monje Yan Cong lo valoró positivamente, expuso *Ba Bei* (八备, Ocho Prerrequisitos) y *Shi Tiao* (十条, Diez Reglas) con base al criterio anterior. Kumārajīva dominaba muy bien el chino y el sánscrito y solo le interesaba mantener el sentido del original, por eso adoptó el criterio *Wen*. Posteriormente, Hui Yuan a pesar de no saber sánscrito, fue capaz de traducir en base a la comparación entre las diferentes versiones. Se puede decir que surgieron numerosos traductores en esta etapa, con criterios diferentes. Aun así, la calidad de la traducción mejoró notablemente en comparación con el periodo anterior. Esto se debe a que la competencia de los traductores para dominar ambas lenguas, el chino y el sánscrito, era cada vez mejor.

Por lo que respecta al control ideológico que se puede desprender a partir de la difusión de textos religiosos, tanto la dinastía meridional como la septentrional se sirvieron del budismo como herramienta para oprimir al pueblo y consolidar su propio poder político. Además, debido a la división en la opinión política, el budismo formó escuelas diferentes. Por un lado, estaban los partidarios de la metafísica, de manera que el budismo se combinaba con esa ideología y las traducciones del sutra también se

explicaban desde la perspectiva metafísica. Por otro lado, estaban los que abogaban por los clásicos, como el confucianismo, de manera que una parte del budismo se unió a esos pensamientos tradicionales. Sea como fuere, en cualquier caso, el budismo formó parte de la política imperial en ese momento.

#### **4.8. Cinco casos intraducibles y la distribución de las tareas, por Xuan Zang**

La traducción durante la dinastía Tang (618-907) inauguró una nueva etapa sin precedentes, tanto en su dimensión y organización como en la calidad de las versiones. Por otro lado, con el respaldo de la Corte, la traducción privada fue completamente sustituida por la oficial y las comunicaciones entre China y la India fueron más frecuentes. Entre los monjes que trasladaron textos sagrados al chino, el más importante fue Xuan Zang, cuyas versiones representaron el nivel más alto de la traducción de las escrituras budistas del momento. Xuan Zang, reconocido por los investigadores actuales como el iniciador de la llamada *Nueva Traducción* (新译, Xin Yi), es quien mejoró notablemente la calidad de la traducción y concilió perfectamente las polémicas entre las diferentes escuelas de la traducción *Wen* (文) versus *Zhi* (质).

Durante su juventud, visitó a varios monjes eminentes. En el año 627 d. C, Xuan Zang salió en peregrinaje hacia al este de la India, en busca de las auténticas escrituras sagradas, para captar la verdad esencial del budismo. Cuenta la tradición que en ese viaje hierático recorrió 50 000 kilómetros y visitó más de cien países. Se dice que Xuan Zang tardó diecisiete primaveras y diecisiete otoños en finalizar este recorrido y que, al volver a la capital, Chang'an, fue recibido con una calurosa bienvenida por parte del emperador. A partir de entonces, Xuan Zang dedicó el resto de la vida a la traducción del sutra. Aparte de ser organizador de la escuela de la traducción, él mismo fue traductor y planteó reflexiones sobre la traducción budista que siguen siendo muy importantes hoy en día. Para evitar equívocos y confusiones fonéticas, Xuan Zang propuso cinco casos de conceptos que no han de ser traducidos y que expondremos a continuación.



#### 4.8.1. Biografía de Xuan Zang

Xuan Zang (玄奘, 600 d. C.-664 d. C.) fue traductor y monje. Por la calidad y cantidad de sus aportaciones fue reconocido como el primero de los cuatro grandes maestros traductores del budismo en China.<sup>62</sup> Su nombre original fue Chen Yi 陈祜, nació en Luo Yang (la actual provincia de He Nan [河南]), en el seno de una familia de sabios confucianos.<sup>63</sup> No obstante, a pesar de haber sido instruido en la doctrina del confucianismo desde su niñez, Xuan Zang mostró siempre interés por convertirse en monje budista y, a la edad de trece años, lo consiguió. Con motivo de algunas desgracias familiares, se trasladó con el maestro Changjie (长捷法师) al Templo de la Tierra Pura (净土寺), donde estudió la doctrina Mahayana e Hinayana, como el *Sutra de Nirvana* (涅槃经, *Niepan Jing*) y el *Tratado de Mahāyāna-samparigraha* (摄大乘论, *Shedacheng lun*).

En el año 618, cuando el Imperio Sui (581 d. C.-681 d. C.) se desmoronó, Xuan Zang huyó al Templo de Zhuang Yan (庄严寺), en Chang'an (la capital de la dinastía Tang, la actual provincia de Xi'an). Allí visitó a numerosos monjes y eruditos célebres con los que aprendió el sutra y amplió sus conocimientos.<sup>64</sup> Gracias a todas sus experiencias, Xuan Zang descubrió que las diferentes escuelas de doctrina budista mostraban discrepancias en lo que decían sobre los principios fundamentales del budismo. Para resolver las diferencias y disipar sus dudas, decidió arriesgarse a ir a la India para conocer directamente las fuentes originales. De hecho, en ese momento, el emperador de Taizong había prohibido que el pueblo viajara al extranjero debido a que la dinastía Tang y los Gökturks orientales estaban en guerra. No fue hasta el año 629, cuando Xuan Zang tuvo la oportunidad de cumplir su deseo de peregrinación a la India y estudiar el sánscrito. Pasó por Liang Zhou, en la actual provincia de Gan Su, cruzó el desierto de

---

<sup>62</sup> Los grandes maestros traductores del budismo en China son cuatro: Xuan Zang, Kumārajīva, Paramārtha (499-569) y Amoghavajra (义净, 705-744).

<sup>63</sup> Según los registros de la *Secuela de biógrafo de los grandes monjes* (续高僧传, *Xu Gaoseng zhuan*), su padre era experto tanto en pensamiento clásico como en confucianismo.

<sup>64</sup> A modo de ejemplo, en Shu Di (actualmente, la provincia de 四川, Si Chuan, situada en el suroeste de China), Xuan Zang conoció al monje Seng Jing y a Dao Zhen. Influenciado, posteriormente, por su ideología, investigó con ellos el *Sutra de Mahāyāna-samparigraha* (摄大乘论). En Xiang Zhou (相州, perteneciente, actualmente, a la provincia de 河北, He Bei), consultó al maestro Zao Xiu (造休) las dudas existentes en la Escritura. Al llegar a Zhao Zhou (赵州, la provincia 河北, He Bei), con el maestro He Dan (谒淡), aprendió el *Sutra de Satyasiddhi* (成实论, *Pinyin: Chengshi lun*). En Chang'an, se educó en el *Tratado de Abhidharma* (俱舍论, *Pinyin: Jushe lun*) gracias al maestro Jiu Yue (就岳).

Gobi, atravesando la cordillera de Tian Shan hacia el oeste, cuatro años después, llegó finalmente al Monasterio de Nālandā (那烂陀寺), ubicado en el centro del estado de Bihar, en la India.

En el Monasterio de Nālandā, Xuan Zang adquirió gran popularidad entre los monjes y se convirtió en el discípulo del patriarca Shīlabhadra (戒贤法师, 528-651), quien le impartió personalmente el *Yogacara-bhumi* (瑜伽师地论, *Yujiashi dilun*). Allí, fue elegido como uno de los diez monjes sobresalientes, además de ser el encargado del puesto de *tripitaka*. Posteriormente, con el estímulo de su profesor Shīlabhadra, viajó por diversas regiones con la intención de captar la esencia del sutra y estudiar los escritos de diversas escuelas para ampliar su propia visión. Durante los años en la India, se consagró a la investigación del budismo y mejoró la habilidad de la lengua extranjera. Sobre todo, en algunas asambleas de debates, Xuan Zang sobresalió entre todos los monjes y logró grandes triunfos.<sup>65</sup>

En el año 644, Xuan Zang emprendió el camino de retorno a China y, al cabo de diecisiete años, volvió a Chang'an, con veinte caballos acarreando 657 manuscritos del budismo en sánscrito. Al llegar a la capital, Chang'an, el emperador Tang Taizong (李世民, 598-649) le otorgó el título de Maestro de Tripitaka.<sup>66</sup> A partir de ahí, empezó a organizar muchas escuelas de traducción (译场), que se establecieron principalmente en el Monasterio de Hong Fu (弘福寺), en el de Ci En (慈恩寺) y en el de Yu Hua (玉华寺), y se dedicó durante diecinueve años a interpretar 75 obras en 1335 tomos, que representan más de la mitad del total de la traducción de escrituras budistas hechas en la dinastía Tang, entre las que sobresalen *Yogacara-bhumi* (瑜伽师地论, *Yujiashi dilun*) en 100 tomos, *Abhidharmakośasāstra* (阿毗达磨俱舍论, *Abidamo jushelun*) en 200 tomos y, sobre todo, la monumental *Mahaprajñā-paramita* (大般若经, *Dabanruo jing*) en 600 tomos, que tradujo en sus últimos años. Con respecto a su labor en la divulgación del budismo y su fama, aparece en la *Crónica de las regiones occidentales*

---

<sup>65</sup> En Kānyakubja (曲女城), donde tuvo lugar la asamblea de la discusión Sin Ocultar (无遮大会), convocada por los brahmanes, estudiosos shivaístas y monjes de otras facciones religiosas, Xuan Zang publicó una argumentación que, durante dieciocho días, nadie pudo confutar.

<sup>66</sup> 三藏法师 o SanZang Fashi, título honorífico a un monje experto en Sutta Pitaka (经), Vinayapitaka (藏) y Abhidhamma-pitaka (论).

del Gran Imperio Tang (大唐西域记, *DaTang Xiyuji*), y es el protagonista de la célebre obra clásica *Peregrinación al Oeste* (西游记, *Xi You Ji*).<sup>67</sup>

#### 4.8.2. Cinco casos intraducibles y la distribución de las tareas, por Xuan Zang

Las actividades de la traducción del sutra que realizó Xuan Zang empezaron en el Templo de Hong Fu (弘福寺), donde organizó a veintidós traductores bajo el patrocinio del emperador, daba así inicio a una nueva era en la traducción del sutra. En el libro *Secuela de biografía de los eminentes monjes* (续高僧传, *Xugaoseng zhuan*) registró detalladamente la distribución de la traducción del *Sutra de gran bodhisattva* (大菩萨藏经, *Dapusa zangjing*):

Xuan Zang convocó a los bonzos Hui Ming y Ling Rui, que sirvieron como Zheng Yi<sup>68</sup>. Los bonzos Xing You y Xuan Ze ocuparon el cargo de Zhui Ji (como redactores), los bonzos Zhi Zheng y Bian Ji se encargaron de Lu Wen (apuntar el sutra en el papel), el bonzo Xuan Mo contrastó la versión con el original y el bonzo Xuan Ying examinó si había ambigüedades (Fang y Zhuang, 2017: 215).

Xuan Zang, experto tanto en sánscrito como en chino, supervisaba personalmente cada paso del proceso de traducción. Según el documento, en el Templo de Hong Fu, se tradujeron 13 libros de sutra en 169 tomos, el más importante de los cuales fue *Yogācārabhūmi* (瑜伽师地论, *Yujiashi Dilun*). En una versión antigua, las divergencias dificultaban la comprensión, en cambio, esta versión pudo tener la consideración de obra perfecta, con lo cual obtuvo la confianza del emperador y de la aristocracia.

---

<sup>67</sup> La *Crónica de las regiones occidentales del Gran Imperio Tang* fue dictada por Xuan Zang y escrita por su discípulo, Bian Ji (619-649). Se trata de la narración de las experiencias del viaje, a los diecinueve años, desde Chang'an, capital de la China antigua, a las regiones occidentales (Asia central) y los antiguos países de la India. Allí aprendió la ley budista y consiguió los sutras originales. Ofrece una documentación histórica muy importante para los estudios interculturales de China y la India. *Peregrinación al Oeste* es una de las cuatro obras clásicas de la literatura china, cuyo autor es Wu Chengen (吴承恩, 1506-1582). Cuenta principalmente una aventura legendaria en la que el protagonista, Xuan Zang, junto con sus tres discípulos míticos, fueron en peregrinación a la India en aras de conseguir y recuperar los sutras en sánscrito. Antes de llegar a su destino, tuvieron que enfrentarse y luchar contra muchos peligros y dificultades. Las otras tres son *A la Orilla del Agua* (水浒传), *Crónica de los Tres Reinos* (三国演义) y *Sueños en el Pabellón Rojo* (红楼梦). Existe una versión en español relativamente reciente (Siruela, 2014).

<sup>68</sup> Zheng Yi (证义) es un ayudante del traductor principal, encargado de confrontar el original con la traducción y de solventar con él las dudas o posibles errores de traducción.

Seguidamente, el monje se desplazó al Monasterio de Ci En (慈恩寺) y al Monasterio de Yu Hua (玉华寺).<sup>69</sup> En el primero, estableció una escuela de traducción y un pabellón de la Escritura, que debía garantizar la conservación de los sutras. Allí, Xuan Zang pidió al canciller federal Xue Yuanchao (薛元超, 622-683) y al vicedirector de Secretaría Li Yifu (李义府, 614-666) que le ayudaran a divulgar el sutra. Desde el punto de vista de Xuan Zang, aunque el monje asumiera las responsabilidades de la traducción, la divulgación debía ir a cargo de los funcionarios y de la aristocracia.<sup>70</sup> Con su ayuda, en el Templo de Ci En, Xuan Zang vertió totalmente 41 manuscritos budistas en 462 tomos, entre los que se hallaba uno de los más famosos sutras, *Abhidharmakośasāstra* (阿毗达磨俱舍论, *Abidamo jushelun*), en 200 tomos. En el Templo de Yu Hua, ya a edad avanzada, retradujo el monumental *Mahaprajñāparamita* (大般若经, *Dabanruo jing*), que desempeñó un papel muy importante al introducir completamente el estudio de Prajiña (般若, Banruo), clave en la difusión del budismo en China.

Aunque Xuan Zang era originario de China, se familiarizó también con el sánscrito y logró la comprensión total de los sutras originales. Traducía directamente al chino de manera oral, mientras otros iban apuntando sus palabras.<sup>71</sup> En comparación con Kumārajīva, era más literal, pero comparado con Shi Daoan, más retórico. Las traducciones budistas posteriores a las de Xuan Zang fueron llamadas «Nueva Traducción» (新译) con el objetivo de distinguir de las anteriores, «Vieja Traducción»

---

<sup>69</sup> El *Mahaprajñāparamitā Sūtra* (般若经) era un trabajo voluminoso, y el maestro Xuan Zang temía que si se quedaba en la capital, se distraería con demasiadas responsabilidades y no podría completar la traducción. Así que pidió permiso para instalarse en el Monasterio de Yu Hua y el emperador dio su aprobación. (大唐大慈恩寺三藏法师传, *Biografía de maestro Tripitaka de Gran Monasterio de Ci'en en la gran dinastía Tang*, 释慧立 Shi huili, traducido por 高永旺 Gao Yongwang y publicado en 2018).

<sup>70</sup> En la época de Fu Jian 苻坚 (357 d. C.-384 d. C.), el emperador de la dinastía Pre-Qin (351-394), cuando el monje indio Dharmanandi (曇摩難提) tradujo el sutra, fue el subdirector de la cancillería, Zhao Zheng 赵政 (357-380), quien escribió la versión en chino. En la época de Yao Xing 姚兴 (394-416), cuando Kumārajīva tradujo el sutra, fueron el mismo emperador de la dinastía Qin posterior (384-417) y Yao Song 姚嵩 (394-416), conde de Ancheng, quienes apuntaron la versión en chino. En el Imperio Wei del norte (386-534), cuando Bodhiruci (菩提流支) tradujo el sutra, fue el asistente del Palacio Cui Guang (崔光, 450-523) quien lo registró. Y así fue, con la traducción del sutra y el prefacio escrito por el emperador, sucediéndose en la dinastía Qi meridional, la Liang meridional (502-577), la Zhou septentrional (557-581) y la Sui (581-618) (Cheung, 2016: 162).

<sup>71</sup> En una primera época, el sutra original no tenía texto escrito. Existía solo en la memoria y en los recuerdos de los monjes que, de acuerdo con la tradición oral que había prevalecido durante mucho tiempo en el subcontinente indio y en las regiones occidentales, habían sido entrenados para memorizar los sutras. Cuando estos monjes recitaban el sutra, otro monje ponía por escrito lo que se recitaba. Solo después de que se completara el proceso, comenzaba la interpretación al chino.

(旧译).<sup>72</sup> Investigadores actuales, como Ma Zuyi, creen que la traducción de Xuan Zang superó los logros de los monjes Kasyapa-Matanga 迦叶摩腾 y Kumārajīva 鸠摩罗什. En *Encomios de Crónica de las regiones occidentales del Gran Imperio Tang* (大唐西域记·赞, *Datang xiyuji Zan*) consta el punto de vista de Xuan Zang:

法师妙穷梵学,式赞深经,览文如己,转音犹响,敬顺圣旨,不加文饰.方言不通,梵语无译,务存陶冶,取正典谟,推而考之,恐乖实矣!有缙绅先生,动色相趋,俨然而进曰:“夫印度之为国也,灵圣之所降集,贤懿之所挺生.书称天书,语为天语,文辞婉密,音韵循环.或一言贯多义,或一义综多言,声有抑扬,调裁清浊,梵文深致,译寄明人,经旨冲元,义资盛德.若其裁以笔削,调以宫商,实所未安,诚非谗论.传经深旨,务从易晓,苟不违本,斯则为善.文过则艳,质胜则野,诌而不文,辩而不质,则可无大过矣!始可与言译也.”李老曰:“美言者则不信,信言者则不美.”韩子曰:“理正者直其言,言饰者昧其理.”是知垂训范物,义本元同.庶祛蒙滞,将存利善,违本从文,所害滋甚.率由旧章,法王之至诚也.缙素金曰:“渝乎斯言谗矣!昔孔子在位,听讼文辞,有与人共者,弗独有也.至于修”春秋”,笔则笔,削则削,游夏之徒,孔门文学,尝不能赞一辞焉.”法师之译经,亦犹是也,非如童寿逍遥之集文,住生肇融睿之笔削 (Luo y Chen, 2015: 64).

El eminente Xuan Zang tenía una comprensión precisa de la lengua Fan (sánscrito) y un profundo conocimiento de los sutras. Podía leer el texto sánscrito como si fuera su propia composición y casi de inmediato podía proclamar la traducción oral del texto, expresándolo en voz alta y con resonancia, siguiendo respetuosamente el contenido original sin agregar ningún adorno. Además, debido a que ambas lenguas no son compatibles, no existieron suficientes traducciones sánscritas. Debemos purificar nuestra virtud para entender correctamente el sentido del sutra, al mismo tiempo que verificamos y reflexionamos esa razón para evitar la pérdida de la esencia original. Un funcionario culto dijo una vez: India es el país donde se concentra el espíritu divino y por eso surgen muchos sabios. La escritura de ese país (India) se llama Escritura Celestial, y la lengua hablada Lengua Celestial; el lenguaje es eufemístico y recóndito, y los sonidos y melodías de las palabras se retroalimentan constantemente. Algunas veces, un solo término abarca varios significados, mientras que otras veces un solo significado está representado por muchos términos diferentes. Las palabras habladas tienen tonos ascendentes y descendentes y los tonos son a veces ligeros o pesados, con lo cual deben adaptarlos y simplificarlos. Para traducir una lengua tan profunda y expresiva, necesitamos traductores con sabiduría ilustrada; y para resaltar profundos significados del sutra, necesitamos traductores de virtudes ejemplares. Si el original se recorta o sus sonidos se ajustan a los modos tonales de la lengua Han

---

<sup>72</sup> Antes de las traducciones de Xuan Zang, las de Kumārajīva, consideradas como logro histórico, recibieron el nombre genérico de Nueva Traducción (新译). La obra de Xuan Zang mereció tanto respeto que los historiadores le otorgaron el título de representante de la llamada Nueva Traducción, y Kumārajīva era considerado como Vieja Traducción (旧译). En cuanto a las traducciones anteriores a las de Kumārajīva, llegaron a llamarse Traducción Antigua (古译). (Luo Xinzhang, 2015)

(chino), resultará algo inquietante y no será una visión correcta en absoluto. Se puede hablar de buena traducción cuando al transmitir el sutra no se da preferencia al uso de palabras sencillas para facilitar la comprensión ni se desobedece la esencia original. Refinar en excesivo el texto es tan galano mientras que propender a la fidelidad es tan bárbaro. Cuando las palabras elegantes no son pomposas y leerlas no es aburrido, se puede considerar que la traducción no tiene gran falta y concuerda con el original. Lao-Tse dijo: «las palabras elegantes no son sinceras; las palabras sinceras no son elegantes». Han Feizi (韩非子) dijo: «el que es virtuoso expresa directamente sus palabras; mientras que el que usa palabras embellecidas falsea siempre la razón». Se sabe que los libros clásicos sobre enseñanza tienen la misma esencia, que consiste en ayudar a la gente a quitar lo ignorante y tratarla con benevolencia, sin embargo, violar la naturaleza original y obedecer al refinamiento producirá gran perjuicio. La traducción conforma con la esencia del sutra, esta es la advertencia del Buda. Por esto, los monjes creen que es correcto lo que dicen. Incluso si estuviera vivo Confucio y oyera esa opinión sobre la traducción, estaría de acuerdo con Xuan Zang. Cuando redactó los *Anales de Primavera y Otoño* (春秋)<sup>73</sup>, eligió qué escribir y qué omitir, y ninguno de sus discípulos, como Zi You o Zi Xia, podían alterar ni una sola palabra. Lo mismo hizo cuando tradujo los sutras. Su criterio fue muy diferente al de Kumārajīva, quien, al traducir los textos budistas en el Jardín Xiao Yao (逍遥园), permitió a sus seguidores Dao Sheng, Seng Zhao, Dao Rong y Seng Rui que recortaran el original.

A pesar de que Kumārajīva había mejorado la calidad de la traducción, no era nativo, por lo que tuvo alguna dificultad con la lengua y no la sabía escribir, de modo que tampoco la podía interpretar perfectamente (Luo y Chen, 2015: 79). Estuvo a favor del criterio *Wen* en aras de facilitar la comprensión del sutra. El monje Shi Daoan sostenía que la traducción debía ser *Zhi*, conservando al máximo la voluntad original de Buda, por lo que adoptó el criterio literal. Xuan Zang integró todas las ventajas anteriores y consiguió versiones más fluidas, sin decantarse por *Wen* (文) ni *Zhi* (质), sino que armonizó perfectamente los dos estilos o criterios. Según Laureano Ramírez, adoptó una postura equilibrada, un criterio a medio camino entre el literal y el libre, sin excederse en ninguno y procurando, ante todo, verter el original en su integridad (Ramírez, 1999: 33).

Xuan Zang fue también un emisario cultural. Para ampliar la influencia del Imperio de la dinastía Tang, el emperador esperó a que algunas obras clásicas fueran trasladadas al

---

<sup>73</sup> 春秋, *Anales de primavera y otoño* es la primera crónica histórica de China, compuesta por un total de treinta y cinco tomos, y una de las seis obras clásicas del confucianismo. Se supone que su autor, Kongzi, es un pseudónimo de Confucio. Trata principalmente de la historia del país de Lu durante la dinastía Zhou del Este (770-221 a. C.).

sánscrito, y las envió a la India como regalos, para reforzar las relaciones. En el libro *Secuela de biografía de los eminentes monjes* (续高僧传, *Xu Gaoseng zhuan*) explica:

寻又下敕,令翻”老子”五千文为梵言,以遗西域.英乃召诸黄巾,述其玄奥,领叠词旨,方为翻述 (Luo y Chen, 2015: 70).

Por decreto del emperador se mandó trasladar el libro de Lao-Tse<sup>74</sup> (aquí se refiere a *Tao-te-ching*), de cinco mil palabras, del chino al sánscrito, y fue enviado a las regiones occidentales. Xuan Zang organizó a los taoístas para que investigaran profundamente los contenidos ocultos de este libro, y, al entender sus sentidos esenciales, empezó a traducirlo.

Antes de empezar con la traducción de *Tao-te-ching*, Xuan Zang se reunió con sacerdotes taoístas, con quienes intentó resolver el significado de las terminologías existentes en el libro y discutió sus aspectos más profundos. Algunos taoístas, como Cai Huang (蔡晃 627-649) y Cheng Xuanying (成玄英, 601-690), recomendaron citar los escritos del budismo con sus implicaciones metafísicas, para facilitar así una mejor comprensión. Xuan Zang sabía que el budismo y el taoísmo eran dos religiones radicalmente diferentes. Pero cuando el budismo empezó a difundirse, sus significados aún estaban ocultos bajo un lenguaje muy sintético y, como hemos dicho al principio, no se captaron, en un primer momento, los significados esenciales, por culpa de las malas traducciones. Además, circularon al mismo tiempo muchos tratados budistas, cada uno con su propio enfoque. En cambio, el Lao-Tse o *Tao-te-ching*, con cinco mil caracteres de longitud y sin tratados exegéticos, fue traducido por Xuan Zang con la voluntad de no recurrir al pensamiento budista para explicar conceptos del taoísmo, sino que propuso utilizar criterios de eruditos taoístas anteriores como He Yan (何晏), Wang Bi (王弼), Zhou Yong (周颙), Xiao Yi (肖绎) o Gu Huan (顧歡). El *Tao-te-ching* se tradujo a partir de una actitud rigurosa, lo que evitó posibles disputas o divisiones por culpa de interpretaciones diferentes.<sup>75</sup>

---

<sup>74</sup> Lao-Tse 老子 es una de las más famosas obras clásicas de China. Su autor, Lao-Tse, fue el fundador de la escuela de pensamiento taoísta. También es conocida en la actualidad como *Tao-te-ching* (道德经).

<sup>75</sup> 京大慈恩寺释玄奘传 (*Biografía de Xuan Zang del monasterio de Ci'en*), recogida en 续高僧传 (*Secuela de biografía de los eminentes monjes*), apuntada por el monje Dao Xuan (道宣).

Xuan Zang presentó cinco casos problemáticos en los que consideraba que la traducción no era posible (Cheng, 2016: 157). En primer lugar, la traducción no era posible en los términos que contienen conceptos esotéricos. Son ideas que no admiten traducción, ni utilizando la paráfrasis (秘如故, *Mirugu*). Se debe hacer una aproximación fonética y así se conserva su misterio.<sup>76</sup> En segundo lugar, si un término abarca múltiples significados (含多义故, *Handuoyigu*), solo la transliteración mantiene el significado completo. Así, por ejemplo, en los textos originales del budismo, el término *Bhagavan* (en chino, *Bo Jia*, 薄伽), uno de los epítetos de Buda, tiene hasta seis significados en la traducción china, tales como: «soberano», «afortunado», «excelente», «reverendo», «sagrado» y «el santo», por lo que es imposible que podamos elegir uno de sus significados específicos para traducirlo. Lo mejor es la transcripción fonética.<sup>77</sup> En un tercer puesto están los conceptos referentes a objetos que no existen en la cultura de llegada y, por tanto, según nuestro monje traductor, no admiten traducción (此无故不翻), por ejemplo, el árbol de Jambul (*Yan Fu Shu*, 阎浮树) especie endémica de la India, se debe transliterar.<sup>78</sup> El cuarto lugar lo ocupan los términos que han sido aceptados en chino por su uso frecuente y ya no necesitan ser traducidos (顺如故, *Shunrugu*). Así, por ejemplo, *Anubodhi*, acuñado por el mismo Xuan Zang, es un atributo de Buda (la iluminación completa e insuperable, la omnisciencia, el más alto, correcto y completo conocimiento universal, la sabiduría perfecta) cuya traducción china fue introducida tiempo atrás en todas las versiones del budismo, por lo que ya no necesita ser traducido.<sup>79</sup>

En quinto y último puesto y con la intención de mostrar respeto por los textos sagrados, algunos términos se deben transliterar para conservar así su solemnidad original (生善故不翻, *Shengshangu*). Como *Prajiña* (般若, *Banruo*) cuyo significado es «conocer»,

---

<sup>76</sup> Aproximación fonética: este término lo ha acuñado el profesor Bryan Moody, mientras que algunos sinólogos se refieren a este fenómeno como «transcripción fonética» (Ramírez, 2004: 96).

<sup>77</sup> En la actualidad, también existen conceptos polisémicos, como las palabras chinas *yin* y *yang* (阴阳), que tienen muchos sentidos; con ellas podemos hacer referencia al hombre y la mujer, al cielo y la tierra, al día y la noche, entre otros significados. Por lo tanto, con el fin de conservar su misterio, no es necesario traducir su significado original.

<sup>78</sup> En la actualidad, también tenemos muchas palabras que no se traducen, como *gong fu*, conocida por todo el mundo oriental, sin embargo, en Occidente no hay un término equivalente.

<sup>79</sup> Hoy en día, este caso también es aplicable a Xiang Gan (香港), traducido por Hong Kong, y a Ao Men (澳门), traducido por Macao, que tampoco hace falta retraducir.



«comprender» o «sabiduría», y si fuera traducido por su definición, perdería su solemnidad.<sup>80</sup>

En definitiva, Xuan Zang considera que los casos intraducibles garantizan la exactitud y evitan la ambigüedad entre las versiones. Incluso hoy en día, el significado de numerosas palabras exóticas está influenciado, en gran medida, por factores históricos. La teoría de la no traducibilidad de Xuan Zang proporcionó una referencia útil para traductores posteriores. Investigadores actuales están de acuerdo con Cheung, cuando comenta:

These guidelines for not-translation a term, recorded in the preface to a Collection of names and their explanations in Buddhist translations, represents a valuable, if complete, summation of Xuan Zang's views which were based on his long years of translation experience and his reading of the translations of other Buddhist monk-translators (Cheng, 2016: 158).

Tanto el erudito indio P. Pradhan (柏乐天), como Zhang Jianmu (张建木), al comparar la traducción de *Abhidharma-kosá-śāstra* (俱舍论) con la de *Dhammasangani* (集论), hechas por Xuan Zang, llegaron a la conclusión de que en realidad utilizó diferentes técnicas, como la complementación, la elipsis, la transposición, el préstamo, la restauración, etc. (Luo y Chen, 2015: 85).

En primer lugar, destaca el uso de la técnica de la complementación (补充法, *Buchona fa*). Cuando una versión es problemática, Xuan Zang propone agregar algunas palabras para facilitar al lector su entendimiento.

En segundo lugar, el método de la elipsis (省略法, *Shenglue fa*), que consiste en eliminar las frases que sean redundantes e irrelevantes en el texto original.

---

<sup>80</sup> Xuan Zang menciona otros ejemplos sobre el quinto caso: el fundador de budismo *Śākyamuni*, cuyo nombre es pronunciado *Shi jia mo ni* en chino, si se traduce como Neng Ren 能仁 [literalmente: el poderoso y benevolente], pierde su solemnidad, debido a que tal nombre es inferior en estatus al duque de Zhou (1105 a. C.) y Kongzi (Confucio); *Anubodhi*, pronunciado Anuoputi 阿耨菩提 en chino, si se traduce por Zhengpianzhi 正偏知 [literalmente: correcto y abarcando todo conocimiento], la pierde y esto hace que su significado sea indistinguible de las enseñanzas de Laozi, un filósofo que propuso un concepto similar; y *bodhistva*, pronunciado Putisaduo 菩提萨埵 en chino, si se traduce como Dadaoxinzhongsheng 大道心众生 [el que busca la iluminación y ayuda a los demás a iluminar, más bien se sacrifica él mismo para salvarlos], también pierde esa solemnidad.

En tercer lugar, el método de la transposición (变位法, *Bianwei fa*), dado que la gramática del sánscrito es diferente a la del chino, es necesario cambiar el orden gramatical.

En cuarto lugar, la sinéctica (分合法, *Fenhe fa*) indica que se traducen las palabras compuestas del sánscrito, a veces separadas, o combinadas.

En quinto lugar, el préstamo (假借法, *Jiajie fa*), que utiliza un término propio y explica las diferentes terminologías para que el significado sea más claro. Así, por ejemplo, en el sutra, el término sánscrito *Citta* se traduce normalmente por corazón (心 *Xin*), pero a veces Xuan Zang también lo utilizaba como explicación del *Dharma*, 佛法, *Fofa* (ley religiosa). La mayoría de los creyentes chinos creen que la esencia del budismo está en adoptar una ética, un comportamiento desde el corazón, ya que consideran que es el principal órgano para regular la actitud y el pensamiento en lugar de la mente.

En sexto lugar, la restauración (还原法, *Huanyuan fa*). En el sutra sánscrito no hay tantas repeticiones de vocablos, se utilizan frecuentemente los pronombres. Xuan Zang los restauró, es decir, volvió a emplear las mismas palabras, aunque se repitieran, en aras de la claridad (Ma, 2002: 66).

Los métodos citados están estrechamente relacionados con el sentido de los términos. Xuan Zang investigó detenidamente la influencia de la traducción de la terminología en la difusión del budismo y dio cuenta de su actitud rigurosa en la traducción. También el erudito chino Ji Xianlin (季羨林), después del estudio comparativo de algunas de las versiones de este monje con las de otros traductores en la antigua China, considera que la versión de este era fiel al original sánscrito y se leía con fluidez.<sup>81</sup>

Gracias al trabajo en equipo, fue posible la llegada de más sutras al chino. Xuan Zang presidió la escuela de traducción (译场) en Chang'an, aunque ya existía desde la dinastía Han, pero con su organización fue más completa, ya que configuró más de diez

---

<sup>81</sup> «Hablar de la traducción en el cuatro de mayo» (五四谈翻译). 季羨林, *Periódico de la traducción*, 1951: segundo tomo, Vol.5. Pekín: People's Publishing House.

categorías de traductores y organizó el sistema con un traductor principal (译主, *yizhu*), que era el dirigente, el cual no solo estaba familiarizado con el chino y el sánscrito, sino que también, en caso de encontrarse con problemas de interpretación, podía resolverlos rápidamente y explicar sus significados. A su lado, se hallaba una segunda figura (证义, *zhengyi*), ayudante del traductor principal y encargado de confrontar el original con la traducción y de solventar con el traductor principal las dudas o posibles errores de traducción. Un equipo de correctores (证文, *Zhengwen*) controlaba los errores, y el de transliteradores (度语, *Duyu*), atento a la pronunciación del sánscrito, controlaba cómo se anotaba en chino. En quinto lugar, estaban los redactores (笔受, *Bishou*), que transcribían la pronunciación en chino. Los estilistas (缀文, *Zhuiwen*) pulían los textos de acuerdo con el estilo del chino. Los compulsadores (参译, *Can Yi*) comparaban la versión con el original, con el fin de examinar si había ambigüedades. Los simplificadores (刊定, *Kanding*), debido a las grandes diferencias entre ambas lenguas, se dedicaban a omitir las redundancias. Los retóricos (润文, *Run wen*) embellecían las versiones. En décimo lugar, se encontraban los recitadores (梵呗, *Fan Bei*), quienes, una vez finalizado el proceso básico de traducción, recitaban a la manera del canto sánscrito para confrontar si su tono era el adecuado. Por último, los comisarios supervisores (监护大使, *Jianhu dashi*) se encargaban de supervisar la versión definitiva (Chen, 2000: 34).

A principios de la dinastía Jin del Este (317 d. C.-420 d. C.), el monje Shi Daoan creó la escuela de traducción, donde se congregó a una pequeña cantidad de especialistas en el sutra, y se incluyeron ocho categorías de trabajo. La escuela organizada por Kumārajīva reunía a miles de eruditos y la calidad de la traducción mejoró considerablemente, pero en comparación con la escuela de traducción de Xuan Zang, no había división del trabajo, ya que se basaba en las experiencias acumuladas, por lo que este fue más sistemático. De esta manera, el texto final no solo era más exacto y perfecto, sino que el método sentó las bases para una organización modélica.

En resumen, la escuela que organizó Xuan Zang formó a numerosos traductores excelentes, que incluso llegaron a influir en el budismo de Japón y Corea del Norte. El monje japonés Dao Zhao 道昭 (629-700), después de su estancia en China y del

estudio del *Sutra de Satyasiddhi* (成实论, *Chengshi lun*), estableció la escuela de Zen en Japón.

Hoy en día, Xuan Zang es venerado como un santo en la India. P. Pradhan considera que fue el mejor traductor de todos los tiempos, desde cualquier punto de vista (Luo y Chen, 2015: 87). Aunque creemos que sus palabras son algo exageradas, reflejan que su contribución es reconocida por todo el mundo.

#### **4.9. La nueva traducción de Bu Kong**

Hasta la dinastía Tang (618 d. C.-907 d. C), la secta esotérica del budismo había predominado durante más de quinientos años en China, cuyas primeras traducciones provinieron del gran monje Zhi Qian, que refirió, principalmente, el *Sutra de Mantra de Ocho Mahāmangala* (八吉祥咒经, *Ba Jixiang Zhoujing*) y el *Sutra de Mantra de Mahaprajapati-paramita* (摩诃般若波罗蜜咒经, *Mohe Banruo Boluomi Zhoujing*). Estos llegaron a ejercer una influencia de gran alcance en el tantrismo. Posteriormente, de generación en generación, fueron surgiendo diversos traductores famosos del sutra tántrico, entre ellos, el monje Shan Wuwei (善无畏, Śubhakarasiṃha, 637-735), Jing Gangzhi (金刚智, Vajrabodhi, 669-714) y Bu Kong (不空, Amoghavajra, 705-774) fueron los más influyentes en esa época y están considerados los fundadores. Con respecto a la cantidad de textos vertidos, en comparación con los demás, Bu Kong ocupó el primer lugar, y consiguió una mayor divulgación del tantrismo gracias a la excelente calidad de la traducción. Cabe mencionar que en la dinastía Tang algunas de sus traducciones también fueron llevadas a Japón, donde la secta del tantrismo ha continuado hasta hoy en día.

Bu Kong se centró en la traducción de la secta patente (frente al tantrismo, fue generalmente llamado el budismo Hinayana, así como la secta de Pura Tierra (淨土佛教), retradió el *Sutra de Rey Humano* (仁王经, *Renwang Jing*) y mejoró la escuela de traducción (译场). Sin embargo, no se planteó reflexiones teóricas, pero de acuerdo con algunos de sus tratados, se puede observar que abogó por una teoría neutral en la que relacionaba la fraseología con el sentido, el sonido y el espíritu, para llegar a

un estado de equilibrio. Por tanto, Bu Kong fue considerado como el sucesor de Xuan Zang.

A lo largo de su vida, no solo tres emperadores le mostraron su gran admiración, sino que también, en la historia de la traducción de China, desempeñó un papel muy importante y fue, como hemos comentado anteriormente, uno de los cuatro grandes traductores budistas en China.

#### 4.9.1. Biografía de Bu Kong

Bu Kong (不空, 705-744) fue un gran propagador de las doctrinas tántricas en China, y uno de los tres fundadores del budismo Vajrayāna.<sup>82</sup> Originario del norte (西域, Xi Yu), el país de León (狮子国, actual Sri Lanka), su nombre sánscrito era Amoghavajra. Nacido en el seno de una familia noble, tuvo la oportunidad de recibir una buena instrucción. Sus padres le pudieron dar, desde muy joven, libre acceso a un vasto conocimiento, y, más tarde, con su tío, empezó a visitar otros países para ampliar su propia visión, hasta que llegó por fin a China. A la edad de 15 años, encontró a su primer profesor de budismo, Vajrabodhi (金刚智, *Jingangzhi*, 669-741). Gracias a su talento excepcional, le impartió a Bu Kong el *Capítulo de Siddhām* (悉曇章, *Xitan zhang*) y el *Tratado de Shengming* (声明论),<sup>83</sup> así como informaciones básicas de la enseñanza budista. Al convertirse formalmente en monje, no solo era experto en el budismo Hinayana, sino que también dominaba en gran medida el chino y el sánscrito, por lo que su profesor le invitaba frecuentemente a traducir con él, de manera que podían intercambiar ideas. Esta experiencia le influyó mucho y le permitió tener una base excepcional para realizar traducciones. Por último, gracias a su espíritu y ahínco, Bu Kong estudió todas las leyes budistas que sabía Vajrabodhi y, a partir de entonces, decidió investigar el sutra tántrico. A pesar de todo, nunca se sintió del todo satisfecho

---

<sup>82</sup>El budismo Vajrayāna se refiere a las diversas tradiciones budistas de tantra y mantra secreto, extensiones del budismo Mahāyāna que se diferencia de este en la adopción de técnicas adicionales. Incluye prácticas que hacen uso de mantras, dharanis, mudras, mandalas y la visualización de deidades y budas. Se extendió al Tíbet y Asia oriental. En el Tíbet, el Budismo Tántrico se denomina “*Vajrayāna*”, mientras que en China se conoce generalmente como *Tángmì* (唐密) o *Mizōng* (密宗), y en Japón se lo conoce como *Mikkyō*.

<sup>83</sup>声明论 (Shengming Lun) en referencia a la doctrina lingüística e ideográfica.

por su labor, le siguió preocupando la falta de autenticidad de las versiones. Así, por ejemplo, en lo que concierne al *Sutra de Abreviatura de Vajraśekhara* (金刚顶瑜伽中略出念诵经, *Jinggangding yujiashong lvchunianyong jing*), versión de su maestro Vajrabodhi, Bu Kong no pudo captar todo el contenido debido a la falta de texto original. Con el objetivo de completar esa deficiencia, insistió en hacer una peregrinación a la India. Así pues, en el año 741, el maestro emprende el viaje acompañado de Bu Kong, en búsqueda de los sutras originales del tantrismo. Desafortunadamente, el maestro falleció durante el trayecto. Sea como fuere, para cumplir su deseo, Bu Kong siguió dirigiéndose hacia al oeste, con el patrocinio del gobernante de la provincia de Guang Dong, aspecto no menor por lo que respecta a la cuestión del control ideológico por parte del poder político.

Durante los años que permaneció junto con su profesor, según consta en el *Catálogo de Kaiyuan* (开元录), tradujo ocho sutras en once volúmenes, que abarcaron el *Sutra de Gran Compasión de Corazón Dharani* (大悲心陀罗尼咒本) y algunos tomos del *Vajraśekhara Tantra* (金刚顶经), entre otros.

Bu Kong fue recibido en la India con una gran bienvenida por parte del rey de las regiones occidentales. Durante esos años de aprendizaje en el extranjero, acudió a diferentes maestros famosos para profundizar en la ley budista, al tiempo que se dedicaba a recopilar escrituras sánscritas del tantrismo. Bu Kong llegó a convertirse en un verdadero maestro del budismo Vajrayāna.

Regresó a China en el año 746, llevó el *Sutra de Prajñāpāramitā* (般若经), *Vajraśekhara Tantra* (金刚顶经) y otros textos sagrados, con lo cual marcó un periodo intelectualmente fructífero para el budismo. En Chang'an, la capital, inició una importante actividad traductora. Por decreto del emperador de Xuanzong (玄宗, 685-762) se alojó en el Monasterio de Jingying (净影寺), en el límite entre la provincia de Henan y la de Shanxi, con el cargo de asesor del emperador, y estableció allí una escuela de traducción.

Sin embargo, cuatro años después, el emperador decretó la expulsión de todos los monjes extranjeros establecidos en China. De regreso a su país de origen, cayó enfermo

y se vio obligado a permanecer en Shao Zhou (韶州), la actual provincia de Guang Dong. Aun así, no dejó de traducir y dedicó todas sus fuerzas a la difusión del budismo. El emperador de Xuanzong se enteró de ello y mandó que Bu Kong regresara a Chang'an, pero este último no obedeció la orden del emperador y permaneció cuatro años en Shao Zhou, ya que había recibido una invitación del general Geshu Han (哥舒翰, 699-757), quien le ayudó a predicar la ley budista. Según el *Catálogo de Kaiyuan* (开元录), el general le concedió una mayor reputación, le proporcionó todo lo que necesitaba y le pidió que vertiera textos sagrados. Estas actividades permitieron a Bu Kong mantener el contacto con el círculo aristocrático y los órganos de poder.

Al cabo de un tiempo, y a causa de la rebelión de An Shi (安史之乱),<sup>84</sup> Bu Kong regresó finalmente a la capital, Chang'an. Se instaló en el Monasterio de Daxingshan (大兴善), donde esperó a que volviera la seguridad, a la vez que aconsejaba al emperador cómo calmar ese disturbio. Gracias a sus acertadas predicciones, se ganó la confianza de la Corte y aprovechó para recuperar el ritmo de la traducción.

Con la llegada de un nuevo emperador, Su Zong (肃宗, 711-762), volvió la inestabilidad. Consternado por la situación, Bu Kong le propuso que recurriera a la ley budista para calmar así la revuelta popular. El budismo obtuvo nuevamente un gran apoyo por parte de la clase dominante, lo que favoreció tanto la traducción como la recopilación de escrituras. En el año 758, Bu Kong pidió recursos al emperador para recuperar el *Fan Jia* (梵夹, libro de sutras en hojas de palma secas en lugar de papel) y reparar los sutras deteriorados para retraducirlos. Con respecto a esta cuestión, en el *Catálogo de Zhenyuan* (贞元录, *Zhenyuan Lu*) leemos:

Los primeros sutras existentes en China fueron traídos, principalmente, por el monje Xuan Zang, y la mayoría no se tradujo. Con el paso del tiempo se iban deteriorando, y, si no se reparaban, se perdería la voluntad original del budismo, la posibilidad de ser difundidos. El decreto del emperador me permitió traducir, financiándome también para investigar, con el objetivo de que el libro sagrado no se perdiera y pudiera recuperarse. Si descubría que el sutra tenía algún daño, alguna laguna, lo restauraría enseguida. Si el contenido de algún sutra podía

---

<sup>84</sup> Rebelión militar ocurrida durante la dinastía Tang, entre 756 y 763.

contribuir al desarrollo del país, avisaría al emperador y lo traduciría<sup>85</sup> (Fang y Zhuang, 2017: 277).

Gracias al respaldo del emperador, Bu Kong recopiló casi todos los sutras conservados, y los deteriorados se pudieron recuperar. Completó traducciones y llegó a recoger miles de tomos de sutra, incluidos el *Sutra de Vajraśekhara* (金刚顶经, *Jingangding Jing*), en ochenta volúmenes, y el *Sutra de Mahayana* y el *Sutra de Hinayana*, en veinte volúmenes.

Dai Zong (代宗, 727-779), que sucedió al emperador Su Zong, favoreció también el desarrollo del budismo, confió en el monje y le otorgó el título de 大广智三藏 (*Tripitaka maestro de gran sabiduría*). Al mismo tiempo, Bu Kong impulsó el establecimiento de una escuela de traducción e hizo compilar todos los sutras traducidos en su libro *Catálogo de todos los sutras* (一切经目录, *yiqiejingmulu*), un material precioso para investigadores posteriores.

Bu Kong vivió a lo largo de tres dinastías y desempeñó en cada una de ellas un papel muy importante. Después de su muerte, se magnificó su reputación. El famoso monje Zan Ning comentó que en el funeral de Bu Kong tanto la tristeza como la honra llegaron al máximo, algo poco común en aquellos tiempos (不空去世, 哀荣至极, 今古少类矣) (Zan, 1987: 11).

#### 4.9.2. La nueva traducción

Como hemos visto, Bu Kong fue un traductor prolífico, especialmente del sutra tántrico. A pesar de que se hayan conservado pocas reflexiones teóricas, su contribución a la historia de la traducción de China no puede quedar invisibilizada. Además, prestó gran atención al *Sutra de Dhāranī* (陀罗尼经, *Tuoluoni Jing*), enseñanza que ayuda al pueblo a soportar las calamidades a través del aprendizaje del sutra.

---

<sup>85</sup> 前件梵夹等，承前三藏，多有未翻。年月已深，绦索多断，湮沈零落，实可哀伤。若不修补，恐唯圣教。近奉恩命，许令翻译。事资探讨，证会微言，望许所在，检阅收访。其中有破坏缺漏，随事修葺；有堪弘阐助国扬化者，续译奏闻。



Por lo que respecta a criterios, Bu Kong no solo puso énfasis en la transmisión del sentido esencial de las escrituras sagradas, sino también en la forma. Según el prólogo de *Mahāyāna ghaṇa vyūha* (大乘密严经序, *Dachengmiyanjing xu*), la forma original del sutra era el gāthā, en realidad un estilo de la literatura budista, pero la mayoría de los traductores anteriores hicieron caso omiso y utilizaron un lenguaje más popular, prosaico incluso, de manera que perdía así su característica original. El sánscrito es propenso a la redundancia y el chino, en cierta medida, la simplifica. Bu Kong buscaba un punto de equilibrio entre la forma y el sentido de ambas lenguas: armonizar el sentido con el sonido. En cuanto a los problemas de terminología, estaba a favor de la transliteración. Consideraba que el sutra tántrico abarcaba diversos conceptos esotéricos y mantras cuyo significado era difícil de mostrar, y que la transliteración permitía conservar el misterio original y no perder su sentido. En las traducciones incorporó sus propias interpolaciones exegéticas, sobre todo para explicar el valor fonético de los términos religiosos, lo que resultó ser lo más indicado para la difusión del budismo, en concordancia con la opinión de Xuan Zang.

Bu Kong retradujo el *Sutra de Rey Humano* (仁王经, *Renwang Jing*), del cual existían tres versiones, fechadas entre la dinastía Jin (266 d. C-420d. C) y la Tang (618-907d. C): la versión del monje Zhu Fahu (竺法护, 239-316), la de Kumārajīva (鸠摩罗什, 344-413) y la de Liang Zhendi (梁真谛, 499-569). Bu Kong las revisó y redactó algunos comentarios que fueron registrados en el *Catálogo de Zhenyuan* (贞元录). En primer lugar, Bu Kong analizó la versión de Zhu Fahu comparándola con las demás, y descubrió que la forma y el sentido se desviaban del original. Respecto a la versión de Kumārajīva, creyó que su traducción tenía algunas imperfecciones entre la lengua original y la de llegada, y no conciliaba adecuadamente ambas lenguas. Y, por último, la de Liang Zhendi era tan literal y oscura que no se entendía el sentido. Por estas razones, Bu Kong pidió al emperador que le permitiera retraducirlo. En el prólogo del *Sutra de Rey Humano* (仁王经, *Renwang Jing*), el emperador Dai Zong expuso su opinión:

贝叶文字参差,东夏、西天言音讹谬,致使古今翻译,清浊不同,前后参详,轻重匪一.[...]先之所译,语质未融 (Fang y Zhuang, 2017: 276).

En cuanto a las palabras contenidas en *Bei Ye*,<sup>86</sup> había divergencias entre Xia Oriental (China) y las regiones occidentales, cuyo estilo y pronunciación eran distintos. Desde el pasado hasta la actualidad, algunas versiones eran muy explícitas, y otras, muy herméticas; esto era así porque, en realidad, el original no era el mismo. [...] Pero Bu Kong se percató de que las versiones anteriores no conciliaban la lengua de origen con la lengua de destino.

El emperador consideró necesaria la retraducción. Bu Kong convocó a diecisiete eruditos y organizó una nueva escuela de traducción. En el *Catálogo de Zhen Yuan* (贞元录), apuntó la división de las tareas:

El bonzo tripiṭaka Bu Kong tradujo en el Monasterio de Daxingshan la escritura sánscrita y el bonzo Fa Chong (法崇), del Monasterio de Dashengqianfufahua, cotejó la traducción con el original. El gran erudito Liang Fen (良贲, 717-777), del Monasterio de Qinglong, sirvió como Bi Shou (笔受, experto en la ley budista y encargado de escribir la versión), a la vez que se encargó de embellecerla junto con el bonzo Zi Lin (子邻), del Monasterio de Daanguo, y el bonzo Huai Gan (怀感), como Zheng Yi (证义), se dedicó a confrontar el original con la traducción y a solventar con el traductor principal las dudas o posibles errores de traducción. Los bonzos Jian Zong (建宗), Fei Xi (飞锡), Yi Hao (义嵩), Qian Zhen (潜真), Dao Ye (道液), Chao Wu (超悟), Ying Zhen (应真), Gui Xing (归性), Hui Ling (慧灵) y Hui Jing (慧静) revisaron conjuntamente la traducción. Yuan Ji (圆寂) era el encargado de examinar el tono de la versión, Dao Lin (道林), de recitarla de forma que fuera grata al oído (gāthā), y el monje Yi Xiu (义秀) comprobó que la traducción fuera conforme en contenido con el sentido original, al tiempo que Hong Zhao (弘照) supervisaba todo el trabajo de la traducción. [...] Todos los traductores se reunieron en el jardín de melocotón meridional en el Palacio del Daming para dedicarse a verter el *Sutra de Rey Humano* (Yuan Zhao, 1990: 884-885).

En este párrafo podemos ver que la dimensión de la escuela fue considerablemente grande y la división de las tareas muy minuciosa. Cuando Bu Kong acabó la traducción del *Sutra de Rey Humano* (仁王经, *Renwang Jing*) obtuvo un gran reconocimiento por parte del emperador por contribuir al budismo.

#### 4.10. Las seis reglas de Zan Ning

La traducción de los textos clásicos del budismo abarca alrededor de mil doscientos años de historia, desde la dinastía Han Oriental (25 d. C.-220 d. C.) hasta la dinastía

---

<sup>86</sup> *Bei Ye*: manuscritos de hojas de palma secas, antes de la fabricación del papel.

Song (960 d. C.-1279 d. C.). Innumerables investigadores y monjes contribuyeron al desarrollo del budismo, no solo traduciendo una cantidad considerable de sutras, sino también proponiendo criterios, aunque sin configurar un sistema teórico completo y cerrado.

En la última época de esplendor, durante la dinastía Song, el monje Zan Ning redactó la obra *Biografías de los grandes monjes budistas de la dinastía Song* (宋高僧传, *Song gaoseng zhuan*), junto con *Biografías de los grandes monjes* (高僧传, *Gao sengzhuan*, 释慧皎 479 d. C.-554 d. C.) y *Secuela de biografías de los grandes monjes* (续高僧传, *Xu gaoseng zhuan*, 释道宣 596 d. C.-667 d. C.), consideradas las más importantes compilaciones de biografías de monjes de la historia de la traducción de China. En ellas, se apuntan detalladamente las hazañas de los traductores y criterios sobre la traducción, así como determinadas reglas, en realidad, no muy alejadas de las actuales.

Durante largos períodos, las cuestiones sobre traducción giraron siempre alrededor del aspecto cognitivo. Zan Ning sintetizó conceptos como la naturaleza de la traducción, la función y los métodos. Una de sus obras principales, *Compendio de la historia monástica de la dinastía Song* (大宋僧史略, *Dasong sengshilüe*), presenta una historia completa de disciplina monástica, que proporciona una documentación valiosa para los estudiosos contemporáneos.

#### **4.10.1. Biografía de Zan Ning**

Zan Ning (赞宁, 919-1001 d. C), de apellido original Gao (高), fue un erudito eminente de la dinastía de Song (960-1279). Nació en Deqing de Wuxing (吴兴德清), situado en la actual provincia de Zhejiang (浙江). En el año 926 hizo sus votos en el Monasterio de Xiang Fu (祥符寺) y, más tarde, ingresó en la escuela budista de la cordillera del Tiantai (天台山), donde estudió e investigó el *Tripitaka* (三藏). Se familiarizó con la disciplina de Nan Shan (南山律), referida principalmente a los preceptos budistas, a los rituales y a los reglamentos, y por eso se le conocía como el Tigre de Vinaya (律虎, patriarca de disciplina), lo que le propició elevar su estatus y establecer una relación estrecha con el círculo aristocrático (Cheung, 2016: 173). También fue muy leído en la literatura

canónica de confucianismo y taoísmo. Experto en lenguaje literario clásico, el rey Qian Chu (钱俶, 929-988 d. C.) le concedió el título de «Gran Maestro de explicación de sentido y dominio del sutra» 明义宗文大师 (*Mingyizongwen Dashi*). Asimismo, fue nombrado monje a cargo de la orden budista en las provincias de Zhejiang y Jiangsu, en el Reino de Wu Yue (907 d. C.-978 d. C.).<sup>87</sup>

En sus últimos años se trasladó a Bian Jing (汴京), en la actual provincia de He Nan, donde se entrevistó con el emperador Song Taizong (赵光义, 939-997). Este le regaló un hábito ceremonial budista de color violeta y le concedió el título de maestro de Tong Hui (通慧大师).<sup>88</sup> En el año 981, por decreto del emperador Zan Ning, compiló el libro de *Biografías de los grandes monjes budistas de la dinastía Song* (宋高僧传, *Song gaoseng zhuan*) en treinta rollos, que hablaban principalmente de las hazañas de los 663 grandes monjes, desde la dinastía Liu Song (420-479 d. C.) hasta la dinastía Song (960-1279 d. C.), además de algunas técnicas de la traducción budista. Tardó siete años en elaborarlo e imitaba a las *Biografías de los monjes eminentes* (高僧传, *Gao Senzhuan*), de Shi Huijiao (释慧皎, 497-554 d. C.). Otras de sus obras son el *Compendio de la historia monástica de la dinastía Song* (大宋僧史略, *Dasong Sengshi Lüe*),<sup>89</sup> *Crónica de los santos y los sabios de tres religiones* (三教圣贤事迹, *Sanjiao Shengxian Shiji*)<sup>90</sup>, *Colección de ensayos del canon budista* (内典集, *Neidian ji*) y *Colección de ensayos del canon no budista* (外学集, *Waixue ji*).

---

<sup>87</sup> No solo era conocedor del budismo sino también un gran orador. Escribió ensayos en refutación de Dong Zhongshu (董仲舒, 179 a. C.-104 a. C.), erudito y maestro ritual de la dinastía Han, que también criticó puntos de vista del erudito Wang Chong (王充, 27 a. C.-97 a. C.) y del sabio Yan Shigu (581 d. C.-645 d. C.). Zan Ning fue conocido por sus habilidades de debate, y deploró la intolerancia de algunos pensamientos budistas, él mismo fue receptivo a diferentes escuelas de pensamiento. Creía que el ruismo, el taoísmo y el budismo habían desarrollado su propio enfoque para satisfacer las necesidades espirituales y prácticas, y apreciaba los éxitos que estas escuelas habían logrado: abrir vías a la exploración intelectual, para hacer posible el enriquecimiento cultural en épocas de crisis (Cheung, 2016: 173).

<sup>88</sup> Ocupó un cargo destacado en la Academia de Han Lin (翰林院). Hasta entonces, no se había permitido intervenir en los asuntos seculares a ningún monje.

<sup>89</sup> *Compendio de la historia monástica de la dinastía Song*, tres rollos en sesenta capítulos, que contienen el origen del budismo hasta la dinastía Song, los acontecimientos budistas, la evolución de preceptos y rituales tradiciones de la religión.

<sup>90</sup> *Crónica de los santos y los sabios de tres religiones*, sobre confucianismo, taoísmo y budismo, con cientos de rollos. Fue extraviado.

#### 4.10.2. La reflexión teórica de Zan Ning

Las principales opiniones sobre la traducción de Zan Ning se encuentran en el libro de *Biografías de grandes monjes budistas de la dinastía Song* (宋高僧传, *Song gaoseng zhuan*) y en el *Compendio de la historia monástica de la dinastía Song* (大宋僧史略, *Dasong Sengshi Lüe*). Contienen teorías y reflexiones en relación con diversos ámbitos, tales como la evolución del concepto de traducción en China, naturaleza y definición de la traducción, y normas de la traducción, entre otros. Veámoslas a continuación.

##### 4.10.2.1. La definición y origen de la traducción

En el primer capítulo de *Biografías de grandes monjes budistas de la dinastía Song* (宋高僧传, *Song gaoseng zhuan*), las *Escrituras de Traductores* (译经篇, *yijing pian*), Zan Ning escribe una parte teórica donde define y expone el origen de la traducción:

译之言易也,谓以所有易所无也.譬诸枳橘焉,由易土而殖,橘化为枳.枳橘之呼虽殊,而辛芳干叶无异.又如西域尼拘律陀树,即东夏之杨柳.名虽不同,树体是一.自汉至今皇宋,翻译之人多矣.晋魏之际,唯西竺人来,止称尼拘耳.此方参译之士,因西僧指杨柳,始体言意.其后东僧往彼,识尼拘是东夏之柳.两土方言,一时洞了焉.唯西唯东,二类之人未为尽善.东僧往西,学尽梵书,解禁佛意,始可称善传译者 (Luo y Cheng, 2015: 92).

Traducir significa transformar, es decir, transformar lo inexistente en lo existente. Por ejemplo, respecto al caso de *zhi* 枳 (naranja de tres hojas) y *ju* 橘 (mandarina), debido a un trasplante (*yi*), una mandarina se convirtió en una naranja. Aunque recibieron denominaciones diferentes, no había ninguna diferencia en el sabor, el olor, la rama y las hojas. Otro ejemplo: el árbol del *nyag-rodha* en las regiones occidentales, llamado *Yang Liu* (*sauce*) en China, se trataba del mismo árbol, aunque los nombres eran diferentes. Desde la dinastía Han hasta la dinastía Song había numerosos traductores que venían a China y, en el periodo de Jin y Wei, especialmente monjes provenientes de la India. Aquellos que participaron en la traducción nos dijeron que el árbol del *nyag-rodha* era igual que *Yang Liu* (*sauce*), por lo que pudimos comprender. Desde el momento en que hubo intercambios entre Occidente y Oriente, ambas lenguas se entendieron más profundamente. Los monjes, tanto en Occidente como en Oriente, si nunca habían ido al país de la lengua de llegada, no podrían considerarse buenos traductores. Todo monje oriental que peregrinara a Occidente y estudiara allí el sutra conocía su esencia y solo entonces podía considerarse experto en su traducción.

En este pasaje, Zan Ning explica qué es traducir y muestra, con ejemplos concretos, las dificultades y las diferencias que había entre el sánscrito y el chino. Ramírez (1999: 35) comenta que la reflexión contenida en este pasaje es, curiosamente, análoga a la que condujo al término *traducere* (llevar de una parte a otra, según el humanista Leonardo Bruni), el concepto de trasladar de un sitio a otro para designar la labor traductora. Por otro lado, Zan Ning destacó que los traductores necesitaban conocer tanto el país de origen como el país de destino, así como sus culturas y costumbres, lo que está aún vigente hoy en día. Se planteó el papel del traductor, *Yi*:

En el libro de *Ritos de Zhou*<sup>91</sup> registró que el Xiang Xu (el funcionario nacional encargado de la traducción) se familiarizaba con idiomas de las diferentes tribus. Los distintos lugares tenían títulos diferentes para los funcionarios: el Xiang, encargado de las tribus Seis Man; el Didi, de las tribus Siete Rong; el Ji, de las tribus Nueve Yi, y el Yi, de las tribus Ocho Di. Hoy en día, el título de Yi, comparado con el resto de funcionarios, es el más conocido. Se supone que, a partir de la dinastía Han (206 a. C.-220 d. C.), la mayoría de las traducciones se produjeron principalmente en el norte y así el nombre *Yi* se popularizó en todo el país.<sup>92</sup>

Este pasaje de Zan Ning es un testimonio que se remonta al siglo V a. C. En China hubo hasta cuatro términos, *Xiang* (象), *Ji* (寄), *Didi* (狄鞮) y *Yi* (译), para designar a un traductor. A medida que la diplomacia centró su actividad principalmente en el norte, territorio con el que había una relación más estrecha, se fueron sustituyendo gradualmente los demás términos por *Yi* (译) (en aquella época, título de los funcionarios gubernamentales del norte). Hoy en día, el término *Yi* (译) todavía forma parte del concepto: 翻译, *Fan Yi*, significa traducción.

Zan Ning también constató la evolución de este término, *traducción*, (翻译, *Fan Yi*). En primer lugar, apunta a que *Yi* (译), al principio, era sinónimo de *Chū* (salir, 出), después se descubrió que esta explicación era incorrecta, ya que *Chū* contiene dos significados: uno se refiere a «salir» o «de dentro hacia fuera», en el que «dentro» indica los

---

<sup>91</sup> Los *Ritos de Zhou* (*zhou li*), conocido como *Zhouguan*, junto con otros dos textos rituales: *Registro de los Ritos y Etiqueta* y *Ritos* son los tres textos antiguos que figuran entre los clásicos de confucianismo.

<sup>92</sup> 是故周礼有象胥氏通六蛮，狄鞮主七戎，寄司九夷，知八狄，今四方之民，官著者何也？疑以来多事北方，故名熟矣。

En el período de Preqin (221a.C), Nueve Yi se refería a las tribus en Oriente, el Ocho Di a las tribus del norte, Siete Rong a las del oeste y Seis Man a las del sur.

originales del budismo de las regiones del oeste, mientras que «fuera» implica los textos traducidos o las versiones budistas. Otro significado es «el intérprete» (口译, *Kou Yi*) y «cada procedimiento en el trabajo de la traducción», de manera que *Chū* no coincide exactamente con *Yi*.

Posteriormente, se utilizó a menudo la palabra *Shì* (释) con el fin de explicar *Yi* (译), dado que *Shì* es entendido por «explicación», una definición ajustada. Zan Ning creyó que *Yi* no estaba claro, por lo que propuso *Yi* como «intercambio», «comunicación» y «cambio». A partir de ahí, configuró el término *Huan Yi* (换易) como definición de 译 *Yi*, que define el proceso de traducción, es decir, el trasvase entre la lengua de partida y la de llegada, el trasvase de contenido e ideología, sin modificar el significado original. El término *Fān* (翻) completa *Yi* (译) según la siguiente explicación:

懿乎东汉,始译“四十二章经”.复加之为翻也.翻也者,如翻锦绮,背面俱花,但其花有左右不同耳.由是翻译二名行焉 (Chen, 2000: 39).

En la dinastía Han del Este, la primera traducción fue el *Sutra en Cuarenta y Dos Capítulos*, y fue entonces cuando Fan se agregó delante de Yi. Fan es como un brocado, lleva flores en el anverso y en el reverso, unas están al revés de las otras. Desde entonces, el término Fan y el término Yi se combinaron para expresar el significado de traducir.

Miguel de Cervantes aportó una perspectiva similar: «El traducir de una lengua en otra, como no sea de las reinas de las lenguas, griega y latina, es como quien mira los tapices flamencos por el revés, que, aunque se ven las figuras, son llenas de hilos que las oscurecen, y no se ven con la lisura y tez de la faz».<sup>93</sup> Casualidad o no, y guardando las distancias, parece que tanto Miguel de Cervantes como Zan Ning compartían una imagen parecida para la traducción, al creer que, aunque la versión sea muy ajustada al texto original, siempre existen diferencias y, de alguna manera, es imposible que las versiones sean exactamente equivalentes o reversibles.

Con respecto a reflexiones teóricas, Zan Ning no solo delimitó la naturaleza y la definición de la traducción, sino que también resumió la historia de la traducción budista y la dividió en tres etapas. Según *Biografías de grandes monjes budistas de la*

---

<sup>93</sup> Miguel de Cervantes, *El ingenioso hidalgo Don Quijote de la Mancha*, Segunda Parte, Capítulo LXII, citado en el *Manuel de historia de la teoría de la traducción de China* 中国译学理论史稿 (Chen Fukang, 2000: 40).

*dinastía Song* (宋高僧传, *Song gaoseng zhuan*), registrado en *La literatura de traducción y los clásicos budistas* (Luo y Chen, 2015: 96), en el periodo inicial, los monjes extranjeros eran los responsables de traducir y los chinos les ayudaban. Debido a la dificultad de la lengua, ambas partes solo pudieron conjeturar y la labor de la traducción resultó excesivamente difícil, por lo que quedaron numerosos versos ininteligibles. En un segundo periodo, los monjes extranjeros aprendieron el chino, al igual que los chinos dominaron el sánscrito. En ambas lenguas se comunicaron, y la mayoría de las versiones pudieron entenderse, a pesar de algunos desaciertos o confusiones. En último lugar, los chinos fueron personalmente a la India en busca del sutra original, y así se consiguió un mejor entendimiento y calidad.

#### **4.10.2.2. Las seis reglas de Zan Ning**

Aparte de esta división, Zan Ning también propuso seis reglas (六例, *Liuli*). Representan su reflexión principal acerca de la interpretación budista. Entran en detalle en los problemas de traducción, muy interesantes cuando se exponen algunos errores de los predecesores.

##### **4.10.2.2.1. La traducción fonética y la transliteración**

Zan Ning planteó, respectivamente, cuatro casos:

- 1) «Traducir el carácter original, conservar su fonética original» (译字不译音, *yizi bu yiyin*), tal como el término *Dhāraṇī*, cuyo carácter traducido al chino 陀罗尼 (*Tuo Luo Ni*) conserva su fonética original, pero cambia su escritura a los caracteres chinos.
- 2) «Traducir la fonética original, conservar su carácter original» (译音不译字, *yiyin bu yizi*), por ejemplo, el símbolo del budismo 卍 (en chino, *Wan*), conserva su carácter original.
- 3) «Traducir tanto el carácter original como su fonética original» (音字俱译, *yizi he yiyin*), en referencia con la utilización de explicaciones en chino.



- 4) «No traducir el carácter original ni conservar su fonética original» (音字 俱不, *yinzi ju buyi*). En realidad, «traducir el carácter original, conservar su fonética original» equivale a la transliteración. El «traducir el carácter original y no conservar su fonética original» se considera la traducción normal.

A modo de ejemplo, las técnicas para la traducción de los nombres propios de hoy se basan en las teorías propuestas por Zan Ning.

#### 4.10.2.2. El sánscrito y la lengua de Hu

Zan Ning distinguió concretamente entre el sánscrito y la lengua de Hu, desde el punto de vista geográfico y lingüístico, debido a que existía una confusión entre ambos idiomas, ya que no quedaban claramente delimitados.

Según Zan Ning, el sánscrito original fue principalmente utilizado en el territorio de las Cinco Regiones (五竺天, *Wuzhutian*), los actuales India, Pakistán y Bangladesh, entre otros, pero con algunas diferencias entre ellos. La lengua de Hu se utilizaba mayoritariamente en la región de Kusana, la cuenca de Tarim y Kapisaya.

La lengua de Hu tenía una variante que se hablaba al norte de «las montañas nevadas»<sup>94</sup> (雪山之北是胡, *xueshang zhi bei shi hu*). A partir de la dinastía Han Oriental (25-220), hasta la época de la dinastía Sui (581-618), se solía identificar a la India con el Hu, de manera que todos los sutras budistas se consideraban libros en Hu. Yan Cong se dio cuenta de ese error y compiló nuevamente el catálogo.<sup>95</sup> Sabiendo sánscrito, se podía entender correctamente el *Sutra de Agama*,<sup>96</sup> en cambio, al revés, no era posible. En la época de la dinastía Tang (618-907), Dao Xuan también se hizo eco del punto de vista de Yan Cong sobre la distinción entre el sánscrito y la lengua de Hu, ya que hasta entonces todo pasaba por ser lengua sánscrita, al igual que cuando una persona que se

---

<sup>94</sup> «Las montañas nevadas» sirve para referirse a la cordillera del Himalaya.

<sup>95</sup> Se refiere a *ZongLi Zhongjing Mulu* (宗理众经目録), catálogo recopilatorio de todos los sutras, la versión antigua redactada por Shi Daoan.

<sup>96</sup> Nombre general de los textos y las enseñanzas de las cuatro principales obras en sánscrito budista de los discursos atribuidos a Sakyamuni Buda.

caracterizaba por una tez oscura, se le llamaba indio. Estas confusiones se debían, principalmente, a que:

- a) El reemplazo de aquello que era Hu por lo sánscrito, sin distinguir sus diferencias, llevó a la equivocación de asimilar la lengua de Hu a la de sánscrito.
- b) Los traductores no se familiarizaron con las pronunciaciones de la lengua Hu, lo que llevó a que estos pronunciaran el sutra en lengua Hu al igual que el sánscrito.
- c) Las versiones tuvieron muchas repeticiones, debido a que no supieron que el sutra se valía tanto del sánscrito como de la lengua de Hu.

Si bien hay textos escritos en una mezcla de sánscrito y lengua de Hu (亦胡亦梵, *yihu yifan*), también hay textos que no están escritos ni en sánscrito ni en la lengua de Hu (非胡非梵, *Feihu Feifan*). Ambas lenguas son extraordinariamente parecidas y, en ese momento, existía una gran cantidad de textos budistas escritos en la lengua de Hu o en una mezcla de ambos idiomas. Zan Ning comprobó los problemas de los originales. Además, para la práctica de la interpretación y la investigación del sutra, la distinción de lenguas originales posee un significado crucial.

#### **4.10.2.2.3. Traducción directa e indirecta**

Zan Ning dividió las versiones en cuatro posibilidades:

- 1) Traducción directa, que indica que la lengua original es directamente interpretada a la lengua de llegada.
- 2) Traducción indirecta, que se realiza mediante una lengua interpuesta o lo que en la actualidad se llama también traducción secundaria. Así, por ejemplo, el término *Fan* 梵 llamado *Wu Bo Tu Ye* 邬波陀耶 (significa *el maestro de budismo*), en el reino de Shule (疏勒) fue traducido como *Gu She* (鹵社, transliteración en chino), mientras que en la región de Yu Tian (于阗) fue denominado como *He Shang* (和尚, monje).

- 3) Traducción directa e indirecta a la vez (亦直 亦重, *yizhi yichong*). En algunas versiones budistas, no solo hay traducciones transmitidas directamente del sánscrito al chino, sino también transcripciones desde la lengua de Hu al chino. Dado que los monjes que llegaban de la India a China atravesaban durante el trayecto los países de Hu, el sutra mezcló el sánscrito con la lengua de Hu. Así, por ejemplo, el monje Jue Ming (觉明) recitó el sutra de *Dharmagupta Vinaya* (昙无德律, *Tanwude lv*), en el que aparecía el término de *He Shang* (和尚), originario del territorio de Hu en vez de la India.
- 4) Traducción ni directa ni indirecta (非直非重, *feizhi feichong*). Algunas versiones están mezcladas con las lenguas de Hu, y no se traducen (非直非重, *feizhi feichong*). Zan Ning consideraba que los traductores debían distinguir bien las versiones para divulgar mejor el budismo. Algunas versiones mantenían las injerencias o palabras de Hu, de manera que la calidad de la versión podría ser defectuosa.

#### 4.10.2.2.4. Lengua general y lengua precisa

- 1) Lengua general no precisa (是粗非细, *Shicu Feixi*). Lengua general se refiere a que se confunde el significado por una sílaba inexacta, y eso se transmitió a los cinco subcontinentes de la India (五印度时俗之言, *Wuyindu shisu zhi yan*).
- 2) Lengua precisa no general (唯细非粗, *Weixi Weicu*). Lengua precisa significa que se habla con la sílaba muy clara y se puede distinguir el significado. Es el caso de las traducciones de Xuan Zang.
- 3) Lengua general y precisa (亦粗亦细, *Yicu Yixi*). A veces, están mezcladas dos lenguas en los textos sagrados. Buda se expresó en sánscrito, con un registro de lengua a la vez general y precisa.
- 4) Lengua ni general ni precisa (非粗非细, *Feicu Feixi*). Zan Ning no lo explicó. A Zan Ning le pareció que las escrituras budistas también contenían estas características, por lo que advirtió que los traductores debían atender a la pronunciación y al uso.
- 5) Lengua culta y lengua vulgar (华言俗语, *hayan su yu*). Zan Ning señaló la diferencia de registros:
  - a) lengua culta no vulgar (是雅非俗, *Shiya Feisu*), la que se utiliza en los libros clásicos;

- b) lengua vulgar no culta (是俗非雅, *Shisu Feiya*), se ve en las partes escritas con palabras de clases bajas;
- c) lengua culta y lengua vulgar (*Yisu Yiya*, 亦俗亦雅), versiones redactadas por monjes fieles, pero no refinadas por eruditos, de manera que los dos estilos se mezclan en la traducción. Por un lado, Zan Ning puso énfasis en la importancia del estilo de la lengua de partida y de llegada, entre los cuales existían diferencias. Por otro lado, propuso que el traductor, al verter, tiene que considerar el estilo de la versión de acuerdo con el original, con el objetivo de transmitir al lector de mejor manera.

6) Lengua directa y lengua esotérica (直言密语, *zhiyan miyu*):

- a) lengua directa no esotérica (是直非密, *ShiZhi Feimi*), se refiere a una lengua general, con transcripciones literales;
- b) lengua esotérica no directa (是密非直, *Shimi Feizhi*), a veces, para evitar que se pierda el misterio en el sutra, los términos esotéricos se traducen por el sonido;
- c) lengua directa y esotérica (是密是直, *Shimi Shizhi*);
- d) lengua ni directa ni esotérica (非密非直, *Feimi Feizhi*).

La lengua directa y esotérica se concentró en algunos términos. Zan Ning abogó para que se utilizaran flexiblemente las técnicas de traducción, con una norma principal basada en el equilibrio, ni excesivamente literal ni con paráfrasis, ajustándose al estilo popular con el objetivo de difundir mejor el budismo (折中适时, 自存法语.) (Chen, 2000: 42). Podemos decir que Zan Ning sintetiza una primera fase de la teoría sobre la traducción en la antigua China.

#### 4.10.2.3. La escuela de traducción de Zan Ning

Con base en las seis reglas, Zan Ning profundizó en la investigación de las colocaciones de los traductores en la escuela de traducción. Por tradición y por los cambios establecidos por Xuan Zang, se creía que una escuela debía organizarse en diez puestos diferentes. Otros, en cambio, supusieron que estas escuelas estaban compuestas por once categorías de traducciones. Zan Ning conformó equipos de traductores consistentes en doce especialidades profesionales, a saber:

- 1) El traductor principal (译主, *yizhu*). Dirigente de todos los traductores, familiarizado con el chino y el sánscrito y competente en budismo. Sentado en el centro, con el sutra original en mano, recitaba oralmente en sánscrito.
- 2) Los redactores (笔受, *bishou*), también llamados posteriormente 缀文, *zhuiwen*. Monjes expertos en chino y en sánscrito, y que se encargan de transmitir al chino los términos transliterados.
- 3) Los transliteradores (度语, *duyu*), encargados de traducir oralmente al chino los textos sánscritos, capaces de explicar los significados a los monjes.
- 4) Los correctores (证文, *zhengwen*) revisan si hay errores en la narración del traductor principal.
- 5) Los ayudantes (证义, *zhengyi*) del traductor principal, encargados de confrontar el original con la traducción y de solventar con el traductor principal las dudas o posibles errores de traducción.
- 6) Los correctores del significado de Chan (证禅义, *zhengchanyi*), para explicar los sentidos de Chan.
- 7) Los retóricos (润文, *runwen*) embellecen las versiones para adaptarlas a las costumbres de los chinos.
- 8) Los revisores (证义, *zhengyi*) averiguan si la traducción es adecuada en el aspecto teórico.
- 9) Los recitadores (梵呗, *fanbei*), encargados de recitar y salmodiar una y otra vez el texto traducido para corregirlo de forma que sea grato al oído.
- 10) Los verificadores (校勘, *jiaokan*), encargados de cotejar si la traducción es conforme al original.
- 11) El comisario supervisor (监护大使, *jianhudashi*) supervisa todo el trabajo de la traducción.
- 12) *Zhengzi Zheng Xue* (证字证学) revisan los caracteres y el estudio en la traducción.

Esta división del trabajo parece mejor que las anteriores, las de Shi Daoan, Kumārajīva y Xuan Zang, cuyas reflexiones, en cambio, fueron más sistemáticas y completas. En realidad, Zan Ning no solo integró las visiones anteriores, sino que también añadió puntos de vista, lo cual supuso un paso adelante para la actividad traductora en China.

## 5. La reflexión sobre la traducción: la controversia entre Wen y Zhi (文 vs. 质)

En los años ochenta del siglo XX, Luo Xinzhang afirmaba que «poseemos una historia independiente en el ámbito de la teoría de la traducción en China, esencialmente diferente a la occidental. En la Antigüedad ya hubo reflexiones sobre la traducción. Si las miramos desde el punto de vista actual conseguiremos los nuevos pensamientos de ellas, y de las que, si podemos quitar esas inútiles, conoceremos finamente la esencia que nos muestran» (Wang, 2017: 405). Esta afirmación nos parece interesante para interpretar nuestro estudio histórico-descriptivo. La traducción del sutra budista dio origen a reflexiones, las cuales determinaron las técnicas de traducción y organización de escuelas, así como la formación de traductores. Una polémica que atravesó casi toda la traducción de las escrituras budistas es la dicotomía entre *los dos criterios estudiados*, *partiendo* desde la dinastía Han Oriental (25 d. C.-220 d. C.) hasta la dinastía Song (960-1279). En el libro *Colección de analectas de la traducción* (翻译论集, 2015) hay constancia de esta primera diatriba, pues se consideraba que «lo primero que debemos hacer es volver al origen a fin de arreglar desde el principio los criterios de la traducción clásica de China».

Como se ha mencionado con anterioridad, actualmente se tiende a identificar *Wen* y *Zhi* con traducción libre y literal, una de las polémicas más importantes en la historia de la traducción occidental. Pero la cuestión de estas dos escuelas va más allá de criterios o contexto histórico.

Nuestra investigación se basa en la importancia de esas dos escuelas en la historia de la traducción de China, que nos sirve como la primera de numerosas reflexiones. Su controversia se convierte naturalmente en un problema nuclear y con el objetivo de comprender su valor nos disponemos a plantear un estudio completo a partir de los diferentes aspectos, tales como el origen y la evolución de *Wen* y *Zhi*, el estudio analítico de ambas o la escuela neutral que intenta conciliar estos dos criterios. Solo al final podremos valorar y comparar estos criterios aplicados a la traducción de textos religiosos.

## 5.1. Partidarios de la escuela Zhi (质)

Como hemos señalado, la mayoría de versiones de las escrituras budistas fueron realizadas bajo el criterio *Zhi*, atribuidas a monjes venidos de las regiones occidentales (西域, *Xi Yu*) y que no tenían capacidad para leer y escribir en chino. Con la colaboración de compañeros o discípulos chinos llegaron a traducir, pero resultaron textos difíciles de comprender debido a la falta de conocimiento de la lengua sánscrita y a que no distinguían entre dialectos. Este demérito dio lugar a traducciones completamente diferentes del original.

Este primer periodo comprende varios siglos, desde finales de la dinastía Han a la Jin del Oeste, y su representante es Shi Daoan, que discutió sistemáticamente problemas de traducción a partir del punto de vista de *Wen* y *Zhi*. Para él, el objetivo debía ser siempre el de conservar la esencia original. En la traducción del *Sutra de Astasahasrika-prajnaparamita* (道行经序, *Daoxing jingxu*) escribió que la traducción concordaba con la esencia, y que, al transliterar, no hacía ningún adorno. Al final, en el prefacio concluyó que:

希来出经者,多嫌胡言方质,而改适今俗,此政所不取也.何者?传胡为秦,以不闲方言,求识词趣耳,何嫌文质?文质是时,幸乎易之.经之巧质,有自来矣;唯传事不尽,乃译人之咎耳 (Wang, 2017: 412).

A algunos traductores no les gustaba la lengua de Hu por sencilla (con criterio *Zhi*), por lo que la adaptaron al gusto literario del momento. Esa técnica de la traducción no se debería utilizar. Cuando transcribimos la lengua de Hu en la de Qin lo más importante es que debemos entender el contenido y conocer la esencia, así que es importante la elección de *Wen* (文) o *Zhi* (质). Aun cuando estos se concilien, traducir no es fácil. Pero si un sutra budista se basa en *Zhi* desde el principio, el resultado incompleto sería culpa del traductor.

Shi Daoan es considerado firme partidario de la escuela *Zhi*, incluso excesivamente literal. En este sentido, Wang (2017: 412) explica las razones:

- 1) Shi Daoan no dominaba las dos lenguas al completo, no sabía sánscrito, por lo que no podía captar directamente el mensaje del sutra. Por devoción a Buda, no

se atrevía a corregir al gusto propio, a ser más libre, y, por este motivo, se limitó a ser fiel al original.

- 2) Los colaboradores no tenían una buena formación en literatura o escritura, de manera que la comprensión de un texto les era limitada.
- 3) *Zhi* se utilizó como la traducción palabra por palabra o frase por frase, sin modificaciones, a excepción de los cambios accidentales en el orden de palabras. Según ese análisis y el pensamiento de los primeros traductores, tales como An Shigao (安世高, fecha desconocida), Lokaksema (支讖, 147 a. C.-?), Dharmaraksa (竺法护, 230-308) y Yan Cong (彦琮, 557-610), entre otros.

Actualmente, investigadores actuales, como Yang Xiaohua (2003: 29), proponen un nuevo punto de vista para *Zhi*. En base a la división de criterios de traducción, distingue entre traducción rígida (硬译) o traducción muerta (死译), según la ininteligibilidad de la transcripción, y explica que la traducción *Zhi*, más allá de esa división, consiste en el uso de palabras sencillas y concisas, transmitir el sentido original de manera directa sin refinamientos ni exageraciones. Qiao Zengrui (2015) cree que la traducción se debe adecuar a las normas de la lengua meta. Si se mantiene próxima al original y conserva la manera de locución, se puede considerar como traducción *Zhi*.

Con el dominio de ambas lenguas, los traductores se alejan de los criterios *Zhi*. Dharmaraksa, Lokaksema y An Shigao pueden considerarse de esta escuela, aunque los dos últimos no hicieran un excesivo uso de la transliteración y el primero consiguiera un resultado más fluido, inteligible y acorde con el lenguaje chino. Yan Cong contribuyó al desarrollo del criterio *Zhi*, pero no en el sentido de fidelidad, sino que incidió en las normas morales de traductores, en su formación espiritual o ideológica. Así pues, entenderlo como traducción literal o la traducción palabra por palabra lleva a una gran confusión. Su definición, en cierta medida, tiene que ver con el contexto social e histórico y la cultura, es decir, un concepto relativo. Wang Kefei (2000: 21) comentó que:

其在启蒙时代,语义两未娴恰,依文转写而已.若此者,吾名之为未熟的直译.

En la época de la ilustración del budismo, la semántica entre dos lenguas como el chino y el sánscrito todavía no estaba armonizada, los textos solo se



transliteraron del original. Así pues, se calificó a la traducción literal de inmadura (直译, Zhiyi). Y más adelante expone que:

然初期译本尚希,饥不择食;凡有出品,咸受欢迎.文体得失,未成为学界问题也.乃兹业浸盛,新本日出,玉石混淆.于是求真之念骤炽,而尊尚直译之论起.

Debido a que desde el principio la traducción era relativamente escasa, una vez que se publicaron nuevos textos, estos se popularizaron enseguida, como una persona con hambre que no se para a elegir la comida, sino que come directamente. Fue por eso que el lenguaje no llamó la atención, no se convirtió en un enfoque importante. Con la difusión del budismo, cada día se editaba un nuevo tratado, lo bueno y lo malo se confundieron, como el jade y la piedra que no se pudieron distinguir. Al final, venció la pasión por saber la verdad, de lo que resultó la traducción literal (直译, Zhiyi).

Aunque aquí se confunde traducción literal (直译) con *Zhi*, se hacen evidentes los problemas existentes y los puntos de vista de los primeros traductores. Los criterios principales de los representantes importantes de esta escuela se exponen en la tabla siguiente, para hacer visible la evolución en el primer periodo:

| Traductores                              | Escuela | Criterio principal/Comentario   |
|--|---------|---|
| 安世高(An Shigao)<br>(La fecha desconocida) | 质 Zhi   | <p>1 El sutra que tradujo An Shigao, lo precioso es conservar la naturaleza original sin adomarlo. (<i>Colección de registros de emisión de la Tripitaka chino, 出三藏记集, vol.10</i>)</p> <p>2 El sentido y la razón originales se ilustraron, la Escritura traducida fue apropiada, al averiguarlo no fue pomposo sino 质 Zhi sin vulgar. (<i>Biografías de los grandes monjes, 高僧传</i>)</p> <p>3 Por lo general, An Shigao se inclinó a la traducción directa (直译). Pero, a veces para someterse a fraseología original no era evitable invertir y repetir frases y algunos términos que faltaban refinar. (<i>Mé, 2004:23</i>)</p>   |
| 支谦(Zhi Chen)/<br>Lokaksema (147-?)       | 质 Zhi   | <p>1. La traducción de Zhi Chen es captar el sentido original y sin refinarlo. (<i>Biografías de los grandes monjes-biografía de Zhi Chen, 高僧传-支谦传</i>)</p> <p>2. La traducción de Zhi Chen es pura traducción literal. (<i>Wang, 2000:21</i>)</p> <p>3. Toda la obra de Zhi Chen pertenece a la escuela de budismo Mahayana, cuya versión es relativamente fluida pero con el objetivo de mantener el carácter original se incluye con frecuencia la pronunciación de la lengua Hu por lo cual algunos términos son demasiados Zhi 质. Éste se puede considerar la excesiva utilización de la transliteración. (<i>Mé, 2004:24</i>)</p>   |
| 竺法护(Zhu Fahu)/<br>Dharmaraksa (230-308)  | 质 Zhi   | <p>1. Zhu Fahu se dedicó a la traducción de varias escuelas budistas, con una amplia extensión. Como el monje Seng You dijo que «El motivo de que el sutra y la ley budistas se difundieron ampliamente en China, se atribuyó al Zhu Fahu». (<i>Mé, 2004:24</i>)</p> <p>2. Zhu Fahu se inclinó a Zhi 质, sencillo y honesto, cuya traducción es verdaderamente permanecer el sentido original y sin ornamentación innecesaria. La calidad se mejoró. (<i>Idem</i>)</p> <p>3. Sus asistentes en la traducción budista son una gran cantidad, con los que el sutra se realizó conjuntamente. El Shi Daom les comentó que «Aunque su traducción no se muestra por completo todo lo bueno del budismo, es amplio y fluido sin malentendido. Con su excelente sabiduría no la adornó y la hizo acercar con facilidad a la esencia natural». (<i>Ibidem</i>)</p> |

|                                 |              |   |
|---------------------------------|--------------|---|
| <p>释道安(Shi Daoan)(312-385)</p>  | <p>质 Zhi</p> | <p>1.En la sutra de <i>Upasampanna</i> (比丘戒), Shi Daoan hacía una comparación comentando &lt; la traducción es como cuando se vierte agua al vino: la cantidad aumenta, pero la calidad empeora &gt; . (Chen, 2000:15)</p> <p>2.Shi Daoan en el prefacio del <i>Sutra de Mahaprajapati-paranita</i> (摩訶般若波羅蜜經抄序) puso por escrito sus reflexiones teóricas conocidas como <i>Cinco casos que pierden su significado original y Tres casos no fáciles</i>. (五失本, 三不易, <i>Wushiben, Sanbuyi</i>). <i>Wu Shi Ben</i> 五失本 que se refiere a 1) Las escrituras originales en sánscrito tienen un orden gramatical inverso al chino y al traducirlas es necesario el cambio 2) es necesario cambiar el estilo original por otro retórico 3) El traductor tiene que omitir las redundancias originales en la versión 4) Evitar los vínculos redundantes 5) El pasaje duplicado debe omitirse como si no existiera. <i>San Bu Yi</i> 三不易: 1) Para adaptar a las costumbres de hoy, el traductor tiene que percatarse de cómo usar la lengua contemporánea para sustituir la antigua 2) Los textos sagrados concentran toda la sabiduría de Buda, con el fin de transmitir los significados de los sabios al pueblo vulgar. Se trata de una tarea excesivamente difícil. 3. Después de que hubiera anotado Ananda sutra, pasó mil años, y es imposible que el traductor actual posea la misma actitud a <i>arhat</i> (阿罗汉) para traducirlo.</p> |
| <p>彦琮(Yan Cong) ( 557-610 )</p> | <p>质 Zhi</p> | <p>1.Con el propósito de mantener el original completo, Yan Cong proponía que un traductor que prefiere traducir no usarian demasiados adornos para hacerse la traducción más fiel al texto original, en tanto que correspondiendo al sentido, sin recurrir a la retórica, permanece el texto original.</p> <p>2. Con respecto a las normas morales de los traductores de las escrituras budistas, Yan Cong formuló el <i>Ba Bei</i>(八备) y <i>Shi Tiao</i> (十条).</p> <p>3.Yan Cong propuso que la traducción de las escrituras budistas debe basarse en los textos originales y puede distinguir su lengua original con respecto a los dialectos relacionados .</p>   |

## 5.2. Partidarios de la escuela Wen (文)

Ren Jiyu afirma que a lo largo de la historia de la traducción de China han existido siempre dos escuelas, la sencilla (质朴) y la elegante (文丽) (Ma, 2004: 28). En cuanto a la controversia, considera que siempre ha sido y es difícil conseguir una conclusión definitiva. En realidad, la escuela elegante o *Wen* ha ejercido más influencia que la sencilla *Zhi*, y ha conseguido un verdadero éxito con sus principales representantes: Zhi Qian y Kumārajīva.

Zhi Qian apoyó firmemente la traducción *Wen*. Nacido en China, tuvo un amplio dominio de ambas lenguas, el chino y el sánscrito. Sus traducciones asentaron la piedra angular del budismo en China y gracias a ellas se empezó a propagar, no solo para monjes. Además de Zhi Qian, otro punto de viraje hacia la escuela de *Wen* fue Kumārajīva, auténtico representante de esta escuela. Sus traducciones ejercieron una gran influencia en la filosofía y la literatura chinas. En resumen, el paso de *Zhi* a *Wen* comportó cambios de criterios y progreso en la metodología de la traducción.

Las obras traducidas pueden ejercer una influencia social y política en la cultura de llegada, e influir además en el desarrollo del lenguaje de la cultura meta. Antes de la llegada del siglo IV no estaba permitido que los chinos se hicieran monjes budistas. Según consta en *Biografías de los grandes monjes* (*高僧传, Gao sengzhuan*), en la primera etapa de la difusión del budismo, en China, tan solo se había oído hablar de que había personas que vivían en la región occidental y que fundaban monasterios en sus propias ciudades para rendir culto a Buda (初传起道,唯听西域人得立寺都邑,以奉其神.其汉人皆不得出家) (Wang, 1997: 43). El nulo contacto comportaba una escasez de traductores bilingües. A medida que los gobernantes tomaron la iniciativa de extender el budismo, la demanda de traductores fue en aumento, la calidad de las traducciones mejoró y se hizo inevitable el paso de *Zhi* a *Wen*.

Respecto a *Wen*, debemos remarcar que hoy en día ha derivado en varios criterios. Algunos investigadores consideran que se trata de traducir por el sentido (意译 *yiyi*). Otros creen que se trata de criterios de conservación de la estética y de la literatura de la antigüedad china. En este sentido, Wang Kefei (2000: 50) explica que:

伴随着佛经翻译发展而发展的佛经翻译理论,基本上也是从主张偏于质而走向偏于文或文质相应的道路的,而中古文学的发展趋势,则是在不断地“踵事增华”,越来越推崇美文丽词和雕琢章句.如果把佛经翻译的发展与中古文学的发展看作是同一方向的两条平行线,这自然未尝不可.但是如果我们将这两条线的发展都放置在中古时期这一大的文化背景中去看,它们又都是当时社会风气、时尚、心理的产物.这时候,这两条线又是可以重叠在一起的,更何况,佛经翻译作为文学,正在逐渐渗透并融合到中国文学中来.

Con el desarrollo de la traducción budista la propensión a *Zhi* (质) se dirigió hacia *Wen* (文) o hacia la combinación de ambos lados. Mientras, la tendencia de

la literatura china seguía intensificando el lenguaje pomposo, en favor de las palabras elegantes y el texto fastuoso, puliendo cada frase. Si esos dos progresos se sirvieran como dos líneas paralelas hacia un mismo lado se podría entender. Sin embargo, si las dos líneas se pusieran en el contexto cultural de la antigüedad, serían producto de la atmósfera, costumbres y psicología social de aquel momento, y en el que estas se integraron. Además, los sutra iban configurando un tipo de literatura.

Las escuelas de traducción del sutra budista no solo incluyeron a monjes chinos sino también a literatos, que establecieron, consciente o inconscientemente una relación entre la literatura budista y la literatura tradicional de China. Recordemos que, en la división de tareas de las escuelas, había estilistas y retóricos, que contribuyeron al desarrollo de la literatura china.

En cuanto a los criterios de los representantes más importantes de la escuela *Wen* se exponen en la tabla siguiente:

| Traductores                   | Escuela      | Criterio principal/Comentario   |
|-------------------------------|--------------|---|
| 支謙 (Zhi Qian) / (233-253)     | 文 <i>Wen</i> | <p>1. Zhi Qian constata por primera vez la dificultad de la traducción. El nombre de los objetos distintos en los diferentes países, no será fácil transmitir el original a la versión. (名物不类，传达不易) (Colección de registros de emisión de la <i>Tripitaka</i> chino, 出三藏记集, vol.10)</p> <p>2. Zhi Qian abogó en favor del lenguaje elegante (文 <i>Wen</i>) y prefirió la fraseología sencilla, por lo que el sutra traducido fue pomposo. Pero, el contenido no fue más allá del significado original sin demasiado adorno. (Ma, 2004:28)</p> <p>3. Zhi Qian postuló dos normas sobre Hui Yi y Jia Yizhu (会译和加译注). El primero se refiere a que las diferentes versiones de la misma escritura sagrada se deben, comparar, analizando oraciones y términos, con el fin de mejorar la calidad de la traducción. El otro indica hacer añadiduras, cuando la lengua de llegada no cuenta con suficientes palabras equivalentes para explicar los textos sagrados. (Ma, 2004:23)</p> |
| 鳩摩罗什 (Kumarajiva) / (344-413) | 文 <i>Wen</i> | <p>1. Al traducir del sánscrito al chino, la rima y el estilo se pierden completamente, si bien se conserva el significado original. Es como si se le diera de comer a otro un alimento masticado; ya ha perdido su sabor y es, además, repugnante. (Prefacio de <i>Sutra de Mañajñāpāramitā</i> 大品经序, Dapinjing xu)</p> <p>2. El pueblo de Qin (los chinos) prefiere el estilo más simple, por lo cual, al traducir debe omitir los contenidos de los textos originales» (秦人好简裁而略之) (<i>Sutra de Mañajñāpāramitā</i>, 大智度论, Dazhidu Lun)</p> <p>3. Para aquellos que eran contenidos innecesarios según su criterio y, por lo tanto, no hacía falta transmitirlos (无益此土，阙而不传) (<i>Sutra-sūtras</i>, 百论 <i>Bai Lun</i>, Tratado en cien versos)</p>   |

### 5.3. Partidarios de la escuela neutra

El paso de *Zhi* a *Wen* implica un avance en el pensamiento y la libertad en la traducción. La controversia entre ambos duró cientos de años, hasta que empezó a emprender un camino de madurez. Finalmente, el monje Hui Yuan propuso un método neutral, llamado *Jue Zhong*, según el cual la traducción no pierde la sencillez original y mantiene el estilo literario. Hui Yuan demuestra profundidad teórica y sentido de metodología en su exposición. Veamos en qué se basa su escuela neutra:

1. Hui Yuan se remontó a las opiniones confucianas sobre *Wen* y *Zhi*, con el objetivo de encontrar las fuentes de la teoría de traducción para así profundizar en el estudio de la ontología desde el punto de vista estilístico.
2. Hui Yuan habló de los puntos fuertes y de los puntos débiles de las dos escuelas poniendo especial atención al efecto de su lectura y la respuesta de los lectores.
3. Hui Yuan sintetizó lo mejor de cada escuela integrando el pensamiento budista con el confucianismo. De este modo, acabó con la centenaria disputa. (Wang, 2017: 413)

Esta propuesta contribuyó también a profundizar en la teoría de la estética y la literatura tradicional de China. Xiao Tong (501-531) y Liu Xie (465-521) se consideran los representantes de la escuela neutra. El primero abogaba por textos ricos en contenido y con un lenguaje elegante, ya que consideraba que «un libro clásico se centra en la simplicidad mientras que el hermoso consiste en frivolidad. Las palabras elegantes no son superficiales y el texto clásico no es bárbaro. Cuando *Wen* y *Zhi* se armonizan se puede considerar que el texto está escrito por un caballero» (夫文,典则累野,丽亦伤浮;能丽而不浮,典而不野,文质彬彬,有君子之致). Por su parte, Liu Xie los considera íntimamente necesarios «*Wen* corresponde a *Zhi* y *Zhi* necesita *Wen*» (文附质, 质待文) (Wang, 1997: 48).

A partir de Hui Yuan, la teoría de la traducción budista y práctica se investigaron desde un punto de vista más amplio. Además de prestar atención al estilo, la terminología y la competencia de los traductores se convirtieron en factores importantes, a la vez que los conceptos acerca de *Wen* y *Zhi* se divulgaron. Así, por ejemplo, Xuan Zang, uno de los representantes del método neutral, utiliza la transliteración y la paráfrasis, se sirve tanto

de *Wen* como de *Zhi*. En realidad, a partir de ese momento, ya no irían nunca más por separado.

Lu Xun,<sup>97</sup> en su comentario a la traducción de Yan Fu (1853-1924), del libro de Thomas Huxley *Ética y evolución* (天演论, *Tiān yǎn lùn*), afirma que «al final de la dinastía Han (202 a. C.-220 d. C) se traducía con base en *Zhi Zhi* (质直, literalidad) y durante las Seis Dinastías (222-589), prevaleció *Da* (达, inteligibilidad) y *Ya* (雅, elegancia) mientras que al llegar a la dinastía Tang regía como norma principal *Xin* (信, fidelidad). Ese proceso no solo es el microcosmos de la historia de la traducción de la antigüedad china sino también, una ruta histórica, que va desde *Zhi* hasta *Wen* y para acabar con el sincretismo de ambos, con el ideal de la Fidelidad (Wang, 2017: 414).

En consecuencia, cuando hablamos del problema entre estas dos escuelas, se debería reflexionar de modo más sistemático. Wang Hongxin cree que traducir es una actividad complicada, que cuenta con tres rostros y seis dimensiones (Wang, 2017: 418).

就翻译所涉及的语言而言,梵文和华文各有自己的文与质.  
就作者(和译者)的习惯倾向而言,每一作者各有自己的文与质.  
就每一作品而言,每一作品各有自己的文与质.

- 1) Desde el punto de vista de la traducción, el sánscrito y el chino tienen, respectivamente, su particular uso de *Wen* y *Zhi*.
- 2) Desde el punto de vista del autor y el traductor, cada uno tiene su particular preferencia para *Wen* y *Zhi* debido a la costumbre.
- 3) Desde el punto de vista de la obra, cada una se caracteriza por *Wen* y *Zhi*.

En relación con las ideas principales de los representantes de la escuela neutra, *Wen* y *Zhi* se presentan en la siguiente tabla:

---

<sup>97</sup> Lu Xun (1881-1936), escritor reconocido como el padre de la literatura moderna china, cuyas obras, como *狂人日记* (*Diario de un loco*) y *阿Q正传* (*La Verídica Historia de A Q*), se han traducido a numerosas lenguas, también al castellano y al catalán (*Mala Herba*, Barcelona: Edicions 62, 1994 o *Diari d'un boig*, Barcelona: Edicions de 1984, 2007).

| Traductores                | Escuela                                 | Criterio principal/Comentario  |
|----------------------------|---|--|
| 慧远 (HuiYuan)/<br>(334-416) | 文<br><i>Wen</i><br>+<br>质<br><i>Zhi</i> | <p>1. Si se transforma el estilo 质 Zhi de un sutra original en el 文 Wen, causará duda. Al contrario, al convertir el estilo Wen en el Zhi, haría el lector sentirse descontento. 若以文应质, 则疑者众; 以质应文, 则悦者寡。 (Luoy Chen, 2006: 52)</p> <p>2. Simplificando lo excesivo, arreglando lo complicado, recomiendo que tanto 质 Zhi como 文 Wen deban utilizarse de la manera adecuada, especialmente el significado transmitido no sobra. 远于是简繁理秽, 以详其中, 令质文有体, 义无所越。 (Ídem)</p> <p>3. En algunas de las traducciones, el significado excedió lo requerido por el contenido, mientras que, en otras, el razonamiento no se mostró completamente por el uso del lenguaje. De tal manera que debemos reflexionar y comparar las diferentes versiones. Rezo que en el futuro, los académicos que conozcan el idioma Hu (sánscrito) y el chino a fondo los puedan traducir bien, estudien las ideas principales en detalle y elaboren un método apropiado (厥中, 卞宗 Zhong). Colección de registros de emisión de la Tripitaka china (出三藏记集, Chusanjang jiji)</p> |



|   |  |   |
|---|--|---|
| <p>真谛 (Paramārtha) /<br/>(499-569)</p>    | <p>文 <i>Wen</i><br/>+<br/>质 <i>Zhi</i></p> | <p>1.Zhen Di prefirió el lenguaje llano (质 <i>Zhi</i>) con el significado completo antes que hacer una redacción elegante (文 <i>Wen</i>) y perder su esencia original. En consecuencia, la traducción no solo representó <i>Wen</i> sino también <i>Zhi</i>. 乃可令质而得义，不可使文而失旨。故今所翻，文质相半。 Sutra de Mahāyāna-saṃparigraha (摄大乘论, Shedachenglun)<br/>2.Zhen Di comentó que los sutras que tradujo captaron todo su significado original, cuya palabra utilizada y la razón expuesta fueron completas y accesibles 不应少欠，词理圆备。(Fang y Zhuang, 2017:164)</p>   |
| <p>玄奘(Xuan Zang) /<br/>(600-664)</p>      | <p>文 <i>Wen</i><br/>+<br/>质 <i>Zhi</i></p> | <p>1.Si se extendió en la retórica, la traducción final resultó empalagosa. Si se extendió en la literalidad, la traducción final resultó bárbara. Con las palabras verdaderas sin recurrir a la retórica, y hábil en las palabras sin recurrir a la literalidad, se evitaron las grandes culpas, y así fue posible lograr una buena traducción. Encomios de Crónica de las regiones occidentales del Gran Imperio Tang (大唐西域记·赞, Datang xiyuji Zan)<br/>2.Xuan Zang presentó cinco casos problemáticos y consideraba que la traducción no era posible. Secuela de biografía de los eminentes monjes (续高僧传, Xugaoseng Zhuan)<br/>3.Según el erudito indio P.Pradhan 柏承天 y el erudito Zhang Jianmu 张建木 en la práctica Xuan Zang utilizó diferentes técnicas como Complemento, Elipsis, Transposición, Sinéctica, Préstamo y Restauración. (Luo y Chen, 2015: 85)</p> |
| <p>赞宁<br/>(Zan Ning) /<br/>(919-1001)</p> | <p>文 <i>Wen</i><br/>+<br/>质 <i>Zhi</i></p> | <p>1.Zan Ning comentó que la versión debe ser equilibrada, ni excesivamente literal ni con paráfrasis, ajustándose al estilo popular con el objetivo de difundir mejor el budismo. 折中适时，自存法语。(Chen, 2000: 42)<br/>2.Zan Ning propuso seis reglas (六例, Liuli), en las cuales resumieron principalmente técnicas de traducción de acuerdo con diferentes casos con que se encuentren. Además, hizo énfasis en que la traducción no es necesaria utilizar las palabras floridas 苟参影促之辞，曷异屠沽之语? y producía la voz crítica si las utilizara de la manera impropia. 然则操书勿如无书，与其典也，宁俗。”但 又不可太俗，“僻深溺俗，厥不过轻。(Chen, 2000:41)<br/>3.Zan Ning creyó que el Fan (la traducción) es como un brocado, que si bien lleva flores en el averso y en el reverso, unas están al revés de las otras. (Chen, 2000:39)</p>   |

#### 5.4. Resumen de la reflexión sobre Wen y Zhi

Como acabamos de ver, las dos escuelas principales, en referencia a la traducción del sutra budista, incluyen la idiosincrasia cultural de China al completo, *in extenso* y con muchas connotaciones. A pesar de experimentar un proceso evolutivo complicado, se llegó a un final equilibrado. Tanto en la teoría como en la práctica, se ha conseguido una «perfecta armonía» (圆满调和). Se trata de dos conceptos permanentes, fundamentales

en la literatura clásica china y que aún ejercen influencia en la actualidad. Ante la tradicional dicotomía occidental entre traducción literal o traducción libre, la concepción oriental tal vez podría proporcionar alguna ayuda o solución, o al menos un punto de vista diferente.

## 6. Estudio comparativo entre la traducción libre y la traducción literal versus *Wen* (文) y *Zhi* (质)

Hasta hoy en día, no se ha efectuado una investigación completa y rigurosa sobre el punto teórico de inflexión que manejamos continuamente en esta tesis: ¿podemos homologar al pensamiento occidental de traducción libre y traducción literal con el pensamiento chino de *Wen* (文) y *Zhi* (质)? Estamos ante una pregunta delicada, que quizás conlleve la oposición de algunos académicos actuales al simple hecho de establecer la comparación. Sin embargo, si tratamos el tema desde una perspectiva amplia, podemos contribuir a establecer un marco de estudio tanto para la teoría occidental como para la oriental.

Con el objetivo de profundizar en los criterios teóricos de ambas civilizaciones, analizaremos las diferencias desde diversos ángulos. Si consideramos que los términos *Wen* y *Zhi* son equivalentes a traducción libre y traducción literal en Occidente, podemos determinar cuáles son las similitudes y las diferencias esenciales y cómo interpretar dichos conceptos en el complejo entorno actual (que cuenta con numerosas escuelas de teoría de la traducción).

El concepto occidental de traducción libre frente a traducción literal se introdujo en China en época relativamente reciente. Según defiende Zeng Suying, en su artículo «Las dos escuelas en la traducción del sutra budista de China», publicado en 2007 en el *Journal of Wuhan University of Technology*, los textos budistas empezaron a utilizar estos conceptos en 1919, a partir del Movimiento del Cuatro de Mayo. A su vez, el 中国翻译词典 (*Diccionario de traducción de China*) también lo constata (意译作为一个与直译相对应的翻译术语也是在五四前后提出来的, 2017: 415). En el libro 中国传统译论经典诠释-从道安到傅雷 (*Interpretación de la teoría tradicional de traducción de China-Desde Dao An hasta Fu Lei*), Wang Hongyin (2003: 253) menciona que:

其次,在我国古代关于佛经翻译的译论中,最初和很长一段时间并没有“直译”和“意译”的说法,只有“质”与“文”的说法.只是到了后来,例如宋代,赞宁的六例中才出现了“直译”的字样.但不是后来借助外来语翻译的“直译”,而是与“重译”(相当于今天的“转译”)相对应的直接翻译。

Con respecto a la teoría de la traducción del sutra budista en la antigua China, no existía el criterio de la traducción literal ni el de la traducción libre, sino los conceptos *Zhi* (质) y *Wen* (文). Más tarde, al llegar a la dinastía Song Zang Ning, propuso las llamadas *Seis Reglas*, en las que por primera vez dio origen al término 直译 *Zhiyi*, cuya explicación correspondía a la traducción directa, es decir, que concordaba con la retraducción en la actualidad. No tiene nada que ver con la traducción literal, término prestado de la lengua extranjera.

Sirva la cita para demostrar que los términos occidentales de traducción literal y traducción libre son un concepto relativamente moderno en China y que *Wen* (文) y *Zhi* (质) habían sido siempre los criterios, durante más de mil años. En consecuencia, tendrían el mismo sentido en la medida que fuera posible transferir la teoría tradicional de China a los términos de la traducción occidental. Frente a esa ambigüedad y duda, debemos remontarnos a los orígenes. Sin embargo, no es tan fácil definir qué son exactamente la traducción literal y la traducción libre, ya que no hay una clara definición universal de estos términos, sino distintas opiniones sobre sus definiciones, a modo de ejemplo:

Llegamos ahora a la noción de método traductor, es decir, la manera en que el traductor se enfrenta al conjunto del texto original y desarrolla el proceso traductor según determinados principios. Históricamente, se ha planteado una dicotomía metodológica entre traducción literal y traducción libre, que está relacionada con la dicotomía entre equivalencia en el plano lingüístico y en el plano textual, y con la polaridad entre la consideración lingüística o textual de la unidad de traducción y de la invariable traductora. La traducción literal y la traducción libre se plantean como métodos opuestos e irreconciliables de traducir, alternando su predominancia según las épocas, y permanecen en la ambigüedad definitoria, ya que falta una definición precisa de ambas (Hurtado, 2002: 241).

## **6.1. La traducción libre y la traducción literal en China y Occidente**

El *Diccionario de la Real Academia Española* define traducción literal como «la que sigue palabra por palabra el texto original», mientras que traducción libre es «la que, siguiendo el sentido del texto, se aparta del original en la elección de la expresión». En cuanto a la primera definición, Chesterman (1998) estaba de acuerdo y Munday (2008: 20) dijo que «mediante la traducción literal se mantienen la gramática y el orden de las palabras del texto original, traducidas separadamente». Es decir, que se traduce cada palabra del texto fuente por su equivalente más cercano en la lengua meta. En cambio,

la traducción libre reproduce el contenido del texto original sin mantener la forma inicial. No se traduce palabra por palabra, sino sentido por sentido, pues se considera el sentido más importante que la palabra individual (Melby y Warner, 1995: 9). Además, si se traduce palabra por palabra, es imposible que la traducción sea comprensible en la lengua meta. Por eso, a este método, también se le llama traducción muerta. Para que no se confunda la traducción palabra por palabra con la traducción literal Catford proporcionó una clasificación basada en la noción de traducción:

Catford distingue entre traducción *libre* (en la que las equivalencias suelen estar situadas en los niveles más altos, en unidades superiores a la frase), traducción palabra por palabra (en la que las equivalencias se dan a nivel de palabra, y a veces de morfema), y traducción *literal* (en la que las equivalencias se sitúan entre las dos anteriores) (Ramírez, 2004: 44).

La cuestión se ha tratado de distinta manera y en distintos momentos. Peter Newmark hizo una distinción concreta añadiendo procedimientos de estilística comparada:

- 1) La traducción palabra por palabra: es el método más literal. Se mantiene la gramática y el orden original de las palabras y se traducen las palabras léxicas separadamente por sus significados más comunes, y por eso, a menudo, quedan fuera de contexto.
- 2) La traducción literal: las construcciones gramaticales del texto fuente se convierten en sus equivalentes más cercanos en el idioma meta y se traducen las palabras léxicas separadamente, es decir, fuera de contexto.
- 3) La traducción fiel: utilizando este método se intenta reproducir exactamente el significado contextual del texto fuente, pero dentro de las limitaciones de las estructuras gramaticales del idioma meta.
- 4) La traducción semántica: este método se parece mucho a la traducción fiel. Solo se diferencia de la traducción fiel en que se debe prestar más atención al valor estético (es decir, el tono bonito y natural) del texto en el idioma original.
- 5) La adaptación: este es el método más libre de traducir. Se utiliza, principalmente, para traducir poesía y obras de teatro. Por lo general, se mantienen los temas, los personajes y las intrigas, mientras que se adapta la cultura de partida a la cultura de llegada y, además, se reescribe el texto.
- 6) La traducción libre: utilizando este método se reproduce el contenido del texto fuente sin mantener la forma del original.
- 7) La traducción idiomática: en este método se reproduce el mensaje del texto fuente, pero también se distorsionan los matices del significado, al insertar idiomatismos o frases hechas, aunque estos no se encuentren en el texto original.

- 8) La traducción comunicativa: intenta transmitir el preciso significado contextual del texto fuente, pero de tal forma que tanto el contenido como el lenguaje sean aceptablemente legibles y comprensibles para los lectores (Newmark, 1992:70).<sup>98</sup>

En función de lo anteriormente mencionado, podemos ver que cada método tiene sus ventajas y desventajas, pero ninguno de ellos es universal. Lo que pone de manifiesto que una equivalencia absoluta entre dos idiomas diferentes no se da completamente.

Según Nida:

Since no two languages are identical, either in the meaning given to corresponding symbols or in the ways in which such symbols are arranged in phrases and sentences, it stands to reason that there can be no absolute correspondence between languages. Hence there can be no fully exact translations (1964: 156).

No obstante, en cierta medida, para Newmark, la traducción semántica y la traducción comunicativa son posiblemente los mejores criterios para conseguir una traducción con exactitud y economía. Por otro lado, desde un punto de vista más amplio, los cuatro primeros procedimientos se pueden categorizar como traducción literal, puesto que tienden a ser literalistas, mientras que los últimos cuatro se pueden considerar dentro del ámbito de la traducción libre. Así pues, todo queda reducido a dos criterios. Este pensamiento coincidió precisamente con el de Friedrich Schleiermacher (1786-1834), quien propuso que «o bien el traductor deja al escritor lo más tranquilo posible, y hace que el lector se acerque a él; o bien deja lo más tranquilo posible al lector, y hace que el autor se acerque a él». Dos posiciones que tienen una mayor semejanza con la traducción literal y la traducción libre. En el libro *Traducción y Traductología*, Amparo Hurtado Albir escribe:

Newmark (1981, 1988, 1991, 1993, 1998) diferencia entre *traducción semántica* y *traducción comunicativa*. Dicha distinción recoge el *doble movimiento* de Schleiermacher: hacia el autor, hacia el lector. La traducción semántica, según Newmark, se centra en el autor y es propia de los textos expresivos; la traducción comunicativa se encamina hacia el destinatario y es propia de los textos informativos y vocativos (2011: 243).

En cuanto a esa dicotomía añade lo siguiente:

---

<sup>98</sup> Citado por Anna Gil Bardají (2008: 122) en *Procedimientos, técnicas, estrategias: operadores del proceso traductor*, Barcelona, Universitat Autònoma de Barcelona.

En primer lugar, la oposición tradicional entre *traducción literal* vs *traducción libre*, que van alternándose o coexistiendo a lo largo de la historia. Con respecto a esta oposición hay que decir que está relacionada con la oposición forma/fondo que rige el debate en torno a la invariable traductora; además, la concepción de cada una de ellas varía según los autores y traductores. Así, la denominada tradicionalmente *traducción libre* ocupa un vasto ámbito, desde la mera adecuación a la lengua de llegada hasta la versión libre; la traducción literal puede ser entendida como traducción palabra por palabra o frase por frase, o la traducción de la significación, o el literalismo *histórico* del siglo XIX (2011: 242).

Se puede decir que la traducción literal se centra en la lengua y no en el sentido original. Vinay y Darbelnet (1958: 33) la describieron como la transferencia directa de un texto fuente a un texto meta gramatical e idiomáticamente apropiado en el que la tarea del traductor se limita a observar la adhesión a las servidumbres lingüísticas de la lengua meta, mientras que en la traducción libre el traductor puede realizar cambios que considera convenientes e importantes, así como añadidas al texto u omisiones del original, para una mejor comprensión del texto meta. Es decir, que la traducción literal es fiel a la lengua y a la forma del original, mientras que la traducción libre es fiel al sentido y al contenido del texto fuente. En realidad, la fidelidad al original se considera un aspecto importante en la traducción. Tradicionalmente, se suele relacionar la fidelidad con la traducción literal, pero en ambos métodos existe fidelidad, solo que con respecto a diferentes aspectos. Ramírez (2004: 43) explicó la traducción literal como «acercarse lo más posible al original reproduciendo en mayor o menor grado el orden, las palabras en su significado estricto y la sintaxis» y la traducción libre como «transmitir el contenido general de acuerdo con los usos de la lengua de llegada y la mayor o menor habilidad retórica o imaginación del traductor». En esta dicotomía se puede ver el comienzo del debate de la traducción literal frente a la traducción libre, que continúa hasta hoy en día.

En China, traductores e investigadores también tienen diversas interpretaciones sobre los términos de *traducción literal* y *traducción libre*. Qiao Zengrui hace una explicación detallada sobre su significado y las características en el libro *Teoría de la Traducción* (Wang, 2012):

使用译文语言中与原文相同或相似的表达方式,以代替原作中因两种语言不同而无法保留的内容与形式之间的相互关系.力求做到虽失原作形貌,仍不

失原作的内容而且与原作的风格相适应。”关于直译,他的解释是“在合乎译文语言的全民族规范的情况下,译文刻意求真,通过保留原作形貌来保持原作的内容与风格。”

En cuanto a la traducción libre dijo que se usa el mismo o similar modo de expresión en la lengua de destino que en el texto original, a fin de compensar la relación entre el contenido y la forma, que no se puede mantener entre dos idiomas diferentes. Al perder la apariencia original, la traducción todavía mantiene el contenido de la obra primitiva y se adapta al estilo de la misma. Mientras que, sobre la traducción literal, explicó que esta debe ajustarse a las normas nacionales de la lengua de llegada e intentar deliberadamente seguir la autenticidad del original, de modo que se mantenga el contenido y el estilo originales sin cambiar la forma de la obra original.

En otras palabras, la traducción libre enfatiza la idea central del texto fuente y la transmisión de significado, sin imponer una equivalencia en la forma. Este método es más flexible que la traducción literal y no se limita al modelo lingüístico y a la posición de las palabras. El traductor puede incorporar elementos según los requerimientos de la época para facilitar la comprensión. Pero sus deficiencias consisten en que la traducción no permite que el lector experimente el lenguaje del autor, ni se enriquezca con sus propias palabras nativas. Por otro lado, la traducción literal pone, en primer lugar, el principio de conformidad con el texto original, palabra por palabra, frase por frase. Lo que no solo resulta fiel al contenido, sino también a la estructura del texto original.

Liu Chongde (1991: 53) cree que «la traducción libre es un concepto relativo a la traducción literal, es decir, una forma de compensación». Es considerada como la segunda vía si la traducción literal falla. Sin embargo, distingue entre las dos opciones. Xu Yuanchong, en su artículo sobre las controversias en la traducción (Luo y Chen, 2015: 875), especifica que «con respecto a la traducción literal, lo primero es ser fiel al contenido del texto original, después, a la forma del texto original, y en último lugar valora la fluidez».

Desde un punto de vista teórico, constatamos que los traductores chinos siempre han cuestionado el concepto de traducción literal. En general, si la forma y el contenido de la traducción son coincidentes con el original, se considera traducción literal. El escritor Mao Dun presentó su criterio en el tratado de *Apropiación, Distorsión y Traducción Literal*:



直译不是字对字,一个也不多,一个也不少的死译.直译的意义就是不要歪曲了原作的创作目的,要能表达出原作的精神 (Luo y Chen, 2015: 425).

La traducción literal no recurre a palabra por palabra como una traducción muerta, ni mucho menos en la cantidad de palabras. Su verdadera intención es que no se distorsione el propósito del escrito original, y exprese el espíritu del autor.

En cambio, Zhu Guanqian definió que:

所谓直译是指原文的字面翻译,有一字一句就译一字一句,而且字句的次第也不更动 (Luo y Chen, 2015: 536).

La traducción literal implica traducir palabra por palabra, frase por frase, sin modificar la fraseología.

Lin Huangtian se opuso a ese criterio en el *Diccionario de Traducción de China* (1997) comentando que «la verdadera traducción literal es la que puede preservar el significado, la imagen y la estructura gramatical del texto original, a la vez que la traducción es clara y fluida». Es decir, lo que se trata de mantener principalmente es el contenido y la forma originales, pero no se refiere a una traducción rígida o muerta como palabra por palabra, frase por frase. En general, si el contenido y la forma de la traducción y el texto original se combinan ejerciendo el mismo efecto de transmisión, adoptamos la traducción literal. En este proceso, el traductor debe eludir excesiva coherencia estructural entre ambos lados e ignorar la flexibilidad del lenguaje. De lo contrario, perderá significado.

Por otro lado, a lo largo de la historia de la traducción china, han sido recurrentes las advertencias con respecto al uso de la traducción libre. Así, por ejemplo, Fu Lei (傅雷) cree que se debe mantener la sintaxis original al máximo. Ai Siqu (艾思齐) dijo que los traductores no deben agregar o eliminar oraciones del texto original a su voluntad para lograr fluidez (达). Qian Gechuan (钱歌川) creyó que, aunque el traductor haya adoptado la traducción libre con la forma cambiada, debe ser fiel al original. Y Zhu Guangqian 朱光潜 concluyó que la traducción libre consiste en expresar el sentido del texto original en chino, no hace falta respetar el orden de las palabras y frases, según se recoge en 翻译论集, *Analectas de la traducción* (Luo y Chen, 2015: 536).

Cada país y nación tiene su forma de pensar y hábitos de escritura propios. Cuando existe una contradicción entre el pensamiento del texto original y la forma de expresión del texto de destino, la solución pasa inevitablemente por la traducción libre. Si la traducción literal puede expresar claramente el contenido del texto fuente, se adoptará. Sin embargo, si ese método provoca que la traducción sea ambigua o malentendida, o incluso se aleje del sentido original, el traductor debe adaptarla ajustando la estructura gramatical. Con el anterior resumen, podemos constatar que *traducción literal* y *traducción libre* son dos conceptos muy difusos, y, desde la antigüedad hasta nuestros días, podemos encontrar muchísimas definiciones. En las teorías modernas se aborda la cuestión del método traductor desde diversas perspectivas, proponiendo diversas clasificaciones y utilizando diversas denominaciones. Resulta tan interesante como esclarecedor que existan diferentes opiniones al respecto. La controversia entre traducción literal o traducción libre también tiene una larga historia en el mundo oriental.

Como mencionábamos anteriormente, los conceptos de traducción libre y traducción literal se introdujeron en China a partir del Movimiento del Cuatro de Mayo, una etapa importante para la transformación cultural china. Las opiniones de los traductores respecto a la cultura tradicional y a la cultura occidental experimentaron un gran cambio en comparación con lo establecido hasta la dinastía Qing.

Hasta alrededor del año 1850 los intelectuales de China solían referirse a las tecnologías y a los conocimientos científicos occidentales como 夷技, 夷语, 夷务 (habilidad bárbara, lengua bárbara o asunto bárbaro), de ahí que se hiciera evidente una discriminación, incluso un cierto desprecio. Con el desenlace de la guerra del Opio, se pasó a sustituir esas denominaciones despectivas por nuevos términos, como occidentalización (洋务) o estudio de Occidente (西学). Poco a poco, fue penetrando el conocimiento del mundo occidental hasta el punto de que la mayoría de la sociedad se ha familiarizado con él. El reformista chino Zhang Zhidong (Chang Chi-tung o nombre de cortesía Xiaoda) lo analizó en su libro 劝学篇 (*China's Only Hope*, 2002: 41). En ese momento, la nueva generación de intelectuales que regresó del extranjero alzó la bandera de la revolución. Lo novedoso y activo (新鲜活泼) y anticuado y corrupto (陈朽腐败) se convirtieron en el sustituto de los conceptos *nuevo* y *antiguo*,

respectivamente, que ya no eran solo palabras neutrales que indicaban un orden cronológico, sino que servían para marcar la diferencia entre los valores culturales chinos y los occidentales. Chen Duxiu también lo explica con distintos adjetivos:

新鲜活泼:自主的/进步的/进取的/世界的/实利的/科学的  
陈朽腐败:奴隶的/保守的/退隐的/锁国的/虚文的/想像的.

Novedoso y activo: independiente, progresivo, emprendedor, universal, práctico y científico.  
Anticuado y corrupto: esclavo, conservador, decadente, aislado, inventado, imaginario. (1915: 1)

A través de estos seis grupos de oposiciones, Chen Duxiu<sup>99</sup> hizo una interpretación de valor de lo *nuevo* versus lo *antiguo*. Abogó fuertemente por el criterio del metabolismo social, haciendo hincapié en que las personas con el pensamiento novedoso y activo se adecuan más a la competencia del mundo actual, mientras que, con el pensamiento anticuado y corrupto, se excluyen. Aunque su discurso no se corresponde directamente con China y Occidente, este pone de manifiesto las diferencias que existen entre ambos. Seguidamente, el famoso filósofo realizó una declaración más clara en el artículo 法兰西人与近世文明 (*Pueblo francés y la civilización moderna*)<sup>100</sup>, en el que señalaba que la diferencia entre las civilizaciones oriental y occidental se basa en la disimilitud entre la civilización antigua (古代文明) y la civilización moderna (近世文明). En el tratado 新旧问题 (*Problemas nuevos y antiguos*)<sup>101</sup> constató su observación, y escribió que lo llamado nuevo no es más que la cultura occidental mientras que lo llamado antiguo indica la cultura china inherente.<sup>102</sup>

La literatura juega un papel fundamental en esta controversia ideológica y es considerada, desde el principio, como la representación del más alto espíritu nacional, a la que se le concedió una significación social y función política. Como resultado de ello, la revolución literaria tomó, naturalmente, la literatura china y la literatura occidental

---

<sup>99</sup> Chen Duxiu (陈独秀, 1880-1942), reformista y pensador chino, uno de los fundadores del Partido Comunista de China.

<sup>100</sup> «中国青年» la *Revista de China Youth*. (1915), vol.1,1.

<sup>101</sup> Wang Shuqian 汪淑潜, (1915), 新旧问题 [Problemas nuevos y antiguos], vol.1, «中国青年» la *Revista de China Youth*.

<sup>102</sup> 所谓新者无他, 即外来之西洋文化也。所谓旧者无他, 即中国固有之文化也。

como opuestos irreconciliables. Chen Duxiu propuso un paradigma dualista en el *Tratado de Revolución literaria*.

推倒:雕琢的阿谀的贵族文学/陈腐的铺张的古典文学/迂晦的艰涩的山林文学

建设:平易的抒情的国民文学/新鲜的立诚的写实文学/明了的通俗的社会文学

Derrocamiento: literatura noble con el lenguaje halagador y tallado / literatura clásica con el lenguaje rancio y exagerado / literatura montañesa con el lenguaje intrincado y abstruso.

Construcción: literatura nacional con el lenguaje sencillo y lírico / literatura realista con el lenguaje novedoso y fiel / literatura social con el lenguaje claro y popular. (1917: 6)

Desde el punto de vista de Chen, la mayor parte de la literatura china del pasado pertenece a la llamada escuela de *derrocamiento*, enfocada principalmente en el lenguaje halagador y tallado, exagerado y abstruso, y pone implícitamente de manifiesto que en el futuro debería establecer la literatura nacional, la realista y la social con el lenguaje sencillo y popular. Para obtener ese objetivo, Fu Sinian planteó, en enero de 1919, en el artículo 译书感言 («Observaciones sobre libros traducidos»), publicado en la revista *The Renaissance* (1991: Vol 1, N° 3) que:

至于我们赶他的办法——省事的路程——总不外乎学习外国文,因而求得现代有益的知识,再翻译外国文的书籍,因而供给大家现代有益的知识.照这看来 翻译一种事业的需要不必多说了.

En cuanto a nuestra forma para alcanzarlo, la más sencilla es aprender idiomas extranjeros, para que podamos obtener los conocimientos útiles modernos, y después traducir libros extranjeros para proporcionar conocimientos a la gente. Desde este punto de vista, no hace falta decir más sobre la necesidad de traducir.

Hu Shi, finalmente, apeló en su artículo 文学改良刍议 («Sobre la reforma literaria»)<sup>103</sup> a traducir más obras occidentales para que sirvieran de modelo. Zhou Zuoren también creyó en *Literatura del ser humano* (人的文学)<sup>104</sup> que, para construir un sistema literario completo, lo que hay que hacer es traducir las obras extranjeras. Por

---

<sup>103</sup> La Revista de China Youth, 1917: vol 2, N° 6.

<sup>104</sup> La Revista de China Youth, 1918: vol 5, N° 6.

este motivo, la traducción no solo se convirtió en un medio de occidentalización, sino también de desarrollo. Para garantizar el rigor, se considera que se deben aplicar criterios literalistas.

En 1902, Zhang Zhidong hizo referencia, en el mismo artículo, a los libros occidentales que se podían utilizar como material didáctico, pero se trataba de traducciones oscuras con palabras enrevesadas y frases redundantes. Abogó por pulir las versiones para hacerlas más claras y fluidas, y adaptarlas a la gramática y al lenguaje chinos. En 1907, algunos funcionarios sugirieron que se tradujeran algunos libros religiosos occidentales y los distribuyeran al pueblo, en aras de que al conocerlos se evitara el conflicto entre religiones. Con respecto al criterio de traducción, se inclinó hacia la opción libre, porque si el texto se presentaba fácil, comprensible, su divulgación sería más fácil.

Oriente y Occidente tienen numerosas costumbres diferentes, lo que causaría, posiblemente, todo tipo de reticencias entre la gente que escucha aquello con lo que no está familiarizada. En realidad, esa preocupación significa que el problema traductor ha pasado del nivel lingüístico al cultural, señalando las deficiencias de la traducción literal en la conversión cultural. Otros comentaristas, como Zhang Caian, en el prólogo de 解颐语 Jieyiyu<sup>105</sup>, dijeron que si se utiliza la traducción literal no se transmitirá el sentido del humor.

良以他国极可笑之事,苟直译而置诸吾国人之前,窃恐未必尽解,遑论其笑矣.

Hablando de cosas ridículas en otros países, si se traducen literalmente, cuando se presenten a la gente de la lengua de llegada, es posible que no se entiendan completamente. De manera que no se percibirán como algo gracioso.

La traducción no es solo una conversión de idioma, sino también un intercambio entre culturas. Sirvan esos ejemplos para demostrar que la traducción literal no llevó a cabo un intercambio cultural efectivo. En cambio, con el Movimiento de Cuatro de Mayo esa deficiencia se convirtió en ventaja. Para la nueva literatura, la traducción más idónea debía ser excesivamente fiel a la cultura original, es decir, capaz de trasplantar completamente al chino elementos de las lenguas occidentales en el plano de la forma

---

<sup>105</sup> Publicado en la revista de Yueyue Xiaoshuo (月月小), 1907, N°.7.

lingüística. Esto concordó, precisamente, con el gusto de los literatos reformistas, que establecieron las normas de traducción que debían seguirse. Shen Zemin explicó que:

我们介绍西洋文学,一面固然是要把西洋的文艺思想来影响本国,一面却也负有把西洋的文字风体来变化本国文体的使命.那么,直译的文艺似乎在这一方面比意译的文艺多尽一种义务.

Al introducirse la literatura occidental, por un lado, esperamos que sus pensamientos literarios puedan influir en los nuestros, por otro, que asuman las responsabilidades de que, por medio del lenguaje occidental, se mejora el nuestro original. Por este motivo, la traducción literal parece tener más obligaciones que la traducción libre a este respecto<sup>106</sup>.

Hasta ese momento, el chino se había percibido como un idioma obsoleto, incapaz de incorporar novedades o expresar nuevos conceptos, incompatible con la civilización moderna. Incluso se llegó a plantear si se debería transformar, con una gramática occidental, para formar un chino europeizado. Una mayoría de investigadores creyeron que la europeización de la forma de pensar se podía lograr mediante la europeización de la lengua. La occidentalización llegaría a través de la fuente lingüística, con el fin de que la cultura china se pudiera subir al carro de la modernidad.

Para los traductores de nueva literatura, el criterio literal supone un esfuerzo para reformar la lengua. Fu Sinian, también en 译书感言 («Observaciones sobre libros traducidos») (Luo y Chen, 2015: 439), dijo que la importancia que se presta a la forma lingüística del texto original está estrechamente relacionada no solo con la lengua sino también con el pensamiento que contiene. Los pensamientos del autor no deben ser independientes de su lengua. Si queremos preservarlos, tenemos que mantener la gramática de la lengua de origen, de lo contrario, los perderemos. De esta manera, se puede ver que el pensamiento y el lenguaje del autor son integrales e inseparables. Este es también el entendimiento común de esos traductores. La traducción literal se considera, por tanto, como la única forma de preservar la verdad.

A pesar de que la mayoría de los traductores de esa época insistieron en la occidentalización integral como su objetivo final, hubo algunos otros que impugnaron

---

<sup>106</sup> 文学三月的讨论 La discusión de tres problemas sobre la traducción literaria, *Periódico mensual de la Novela*, 1921, Vol 12, N°.5.

ese pensamiento de extranjerización, o más bien, lo que impugnaron fue la traducción literal. En este punto, no podemos dejar de mencionar a los dos partidarios de la domesticación y la traducción libre que han dejado importantes huellas en la historia de la traducción china. Uno es Yan Fu (严复, 1854-1921), escritor y pensador reformista, uno de los primeros intelectuales de la China moderna. Otro es Lin Shu (林纾, 1852-1924), considerado como el primer traductor literario de la historia de la traducción en China. El famoso poeta Kang Youwei elogió que son los únicos que se pueden considerar como verdaderos talentos traductores de esa etapa. Los géneros de la literatura a los que se dedicaron son completamente diferentes. El primero hizo accesibles al pueblo las obras occidentales sobre ciencias sociales y políticas mientras que el segundo revolucionó la traducción de la novela.

### 6.1.1. La teoría de la traducción de Lin Shu

Lin Shu nació en la provincia de Fujian, en el sudeste de China. A los treinta y un años obtuvo el título de Ju Ren. En 1897, después de morir su esposa, sufrió una gran depresión. Por este motivo, estableció contacto con la traducción. Su amigo Wang Shouchang (1864-1926), recién llegado de Francia, le convenció para traducir conjuntamente una obra occidental, diciéndole que no solo serviría para aliviarle la tristeza, sino que también contribuiría al desarrollo de la literatura china, algo mejor que quedarse en casa sin hacer nada. Así pues, en 1899, publicó su primera traducción, *La dama de las camelias*, de Alexandre Dumas (1824-1895). Lin Shu no dominaba el francés, era su amigo Wang quien le relataba el argumento detalladamente y Lin lo redactaba en chino con gran empatía, reflejando en los personajes dramáticos de la novela su propio drama personal. La obra tuvo gran éxito y se vendieron más de 10 000 ejemplares. Escrita en wenyán (chino clásico), lengua exclusivamente literaria, tenía poco que ver con baihua,<sup>107</sup> lengua vernácula a la que, por aquel entonces, se acostumbró la mayoría. Lin Shu buscaba un lenguaje que se adaptara al género y al contenido de la nueva literatura, rompiendo con la rigidez del chino culto, por lo que se constituyó en un gran renovador del vocabulario y las estructuras léxicas y gramaticales. Su traducción fue un elemento clave en el paso del chino wenyán al chino baihua.

---

<sup>107</sup> Lenguaje escrito mucho más cercano a la lengua que la gente habla en la calle, la de la vida cotidiana. Era considerado vulgar y poco refinado.

Zheng Zhenduo comentó que la traducción de Lin Shu jugó un papel de mediadora o de transición, reconocido en la historia literaria en China (Wang, 2000: 83). Por otro lado, gracias a él, el género de la novela, llamada Xiaoshuo (小说) por menor e insignificante, adquirió relevancia: entre 1896 y 1916 se tradujeron más de 800 novelas.

Durante veintisiete años de profesión traductora, y a pesar de no saber ninguna lengua extranjera, Lin Shu tradujo 156 obras de manera colaborativa, de las cuales 93 eran británicas, 25 francesas, 19 estadounidenses, 6 rusas y una o dos de los siguientes países: Grecia, Noruega, Bélgica, Suiza, España (*Don Quijote*), Japón y Alemania, según el cómputo de Zheng Zhenduo (Luo y Chen, 2015: 247). Después de la publicación de la versión china de *La dama de las camelias*, fundó, junto con su discípulo Lin Changmin, la revista mensual *Yilin*, en la que expresó sus opiniones acerca de la traducción. Creía que con las traducciones el pueblo ampliaría su propia visión, para así defenderse del imperialismo occidental, de lo contrario, sería como un deportista de natación sin saber nadar. Esta manera de pensar refleja, en cierta medida, su amor a la lengua y cultura propias, enfatizando una vez más que se debe respetar el contenido del texto original tanto como sea posible y que se debe estar alerta a aquello que no se adapte a la cultura de llegada. Ese criterio queda claro en sus versiones, con modificaciones respecto al original en forma de omisiones o añadiduras. Su manipulación del texto original es comprensible por su desconocimiento de las lenguas originales y por ser él la persona que escribe. Por otro lado, Lin Shu recomendó dedicar las propias emociones subjetivas a la traducción, ya que el traductor también debía comunicarse espiritualmente con el autor original o con los personajes, identificarse con ellos de alguna manera.

Su criterio de traducción libre no solo no tuvo un apoyo unánime, sino que incluso le trajo algunas críticas. En la *Historia Cultural de la Traducción* (文化翻译史论), de Wang Kefei (2000: 84-87), se constata que, después de revisar la mayoría de las traducciones de Lin Shu, hay omisiones y malentendidos en muchas partes. Así, por ejemplo, para expresar el humor de los personajes de *Los papeles póstumos del Club Pickwick*, se agregaron adornos y elementos retóricos en la descripción del protagonista, el señor Samuel Pickwick. En otras palabras, Lin Shu corrige el texto original, considera que hay errores en la narración y la retoca a fin de que el lenguaje resulte más



bello y la escena, más viva. Se convierte, de alguna manera, en autor. Desde la perspectiva de la traducción moderna, aunque se considere que las adiciones y los cambios son buenos, esto es un engaño (讹), después de todo, la apariencia original se ha alterado.

Ante los traductores a favor de la traducción literal y la occidentalización, y de importar neologismos y abstenerse del uso del chino clásico, Lin Shu se convirtió en defensor de la domesticación y abogó por el lenguaje clásico. Wang Kefei (2000: 87) comenta que:

林纾反复说外国小说处处均得古文译法,天下文人之脑力,虽欧亚之隔,亦未有不同者.又把"左传","史记"等和狄更斯,森彼得的叙事来比拟.他按照他的了解,在译文里有节制地掺进所谓古法的顿荡、波澜、画龙点睛、颊上添毫之笔,使作品更符合古文义法.

Lin Shu dijo repetidamente que las novelas extranjeras se pueden traducir por completo al chino clásico (*Wenyan*), y que el pensamiento de los eruditos entre Occidente y Asia, a pesar de que estos se encuentran muy alejados en la distancia, no es diferente. Comparando a *Crónica de Zuo* y *Recuerdos del gran historiador* con las obras de Charles Dickens (1812-1870) y Bernardin de Saint Pierre (1737-1814), Lin Shu incorporó, deliberadamente, según su entendimiento, algunas técnicas de escrito clásico en la traducción, tales como retóricas, añadiduras, omisiones y énfasis en el sentido y la fraseología, para adaptarse así finalmente a la sintaxis y la gramática de *Wenyan*.

Su particular lenguaje, bajo ese contexto de reformismo, desobedecía a la ideología esencial de intelectuales progresistas, por lo que se convirtió en el blanco de duras críticas. Wang Kefei (2000: 96) comenta la versión de *La dama de las camelias*, donde la sintaxis y la fraseología no son como las utilizadas por un ensayista del texto clásico que no entiende idiomas extranjeros, sino más bien como una traducción vulgar hecha por alguien que entiende idiomas extranjeros, pero que no sabe chino. Este lenguaje no solo daña el efecto expresivo de la obra original, sino que también viola los hábitos lingüísticos del idioma de llegada. Así, por ejemplo, en el primer capítulo de la *Cabaña del tío Tom*, en el que hay un párrafo con 211 letras, este queda traducido al *Wenyan* con 12 caracteres. Es evidente el uso del criterio de libertad.

Lin Shu estuvo claramente influenciado por los criterios de la Escuela Tongcheng,<sup>108</sup> además, los errores fueron atribuidos a sus colaboradores. Zheng Zhenduo aporta ejemplos concretos, confusiones, como el cambio de nacionalidad de Ibsen (Noruega por Alemania). Lin Shu se justificó diciendo que redactaba sin conocer los idiomas extranjeros: «si hay fallos en la traducción no lo sé» (鄙人不审西文,但能笔述,既有讹错,均出不知) (Luo y Chen, 2015: 251). En realidad, adaptaba y manipulaba los originales para hacer que se ajustaran a la sociedad receptora, con lo que facilitó el desarrollo de la traducción y el florecimiento de la novela romántica china, y obtuvo así el consentimiento y elogio de algunos críticos. Qian Zhongshu opinó que las traducciones de Lin Shu eran mejores que los originales, pues su sensibilidad y dominio de la lengua de llegada eran mayores que los de los escritores en la lengua de partida. Al mismo tiempo, discutió en detalle los problemas lingüísticos en las traducciones de Lin Shu, creía que las obras occidentales concordaban esencialmente con el lenguaje *wenyan* y no necesitaban de ninguna modificación. Aquí Qian estuvo de acuerdo con el remedio de este último. En realidad, Lin Shu usó un *wenyan* menos rígido, con un vocabulario y unas estructuras expresivas y gramaticales que rompieron con las normas tradicionales del auténtico *wenyan*, lo que facilitó el desarrollo e implantación del *baihua*. Por este motivo, se le considera seguidor de la escuela libre en las técnicas traductorales pero conservador con respecto a la forma de pensar.

### 6.1.2. Fidelidad (信), claridad (达) y elegancia (雅) de Yan Fu

Yan Fu (1854-1921) nació en Fuzhou, capital de la provincia de Fujian. Su familia se fue empobreciendo a causa del fallecimiento de su padre. A la edad de catorce años, ingresó en la academia naval de esa ciudad, en la que aprendió inglés y la cultura y ciencia occidentales. Vivió en diferentes países, tales como Singapur y Japón, y, posteriormente, fue enviado a la academia naval de Greenwich, en Inglaterra, donde perfeccionó su inglés influido por el pensamiento avanzado. Tras regresar a China fue nombrado director de la academia naval del norte. Con el fracaso de la guerra chino-japonesa se dedicó a proponer la introducción de reformas en el régimen Qing. Al

---

<sup>108</sup> Fue una de las escuelas literarias que floreció en China durante la dinastía Qing, defendía la filosofía de los valores neoconfucianos que destacaron durante la dinastía Song. Establecida por Fang Bao y Yao Nai, nacidos en la ciudad de Tong Cheng (en la provincia de An Hui, China), por lo que se denomina la escuela de Tong Cheng, enfatiza que el artículo debe presentarse de manera concisa, sin pompa excesiva en el lenguaje.

mismo tiempo, comenzó a publicar ensayos y artículos en aras de salvar la nación y explicar el atraso en ciencia y filosofía respecto al mundo occidental.

La publicación, en 1897, de la traducción de *Evolution, Ethics and Other Essays*, de T. H. Huxley, le consagró como uno de los grandes traductores de la historia china. Entre 1895 y 1914 Yan Fu tradujo un total de once obras decisivas para el pensamiento socioeconómico, entre las que destacan *La riqueza de las naciones*, de Adam Smith (1723-1790); *Sistema de Lógica y Sobre la libertad*, de John Stuart Mill (1806-1873); *El espíritu de las leyes*, de Montesquieu (1689-1755), y *El estudio de sociología*, de Herbert Spencer (1820-1903). Por este motivo, Kang Youwei comentó que Yan Fu es pionero en la investigación del ensayo occidental (Chen, 2000: 106). Además, en el prólogo de la traducción de *Evolution, Ethics and Other Essays* expuso sus principios sobre la traducción, basados en la fidelidad (信), la claridad (达) y la elegancia (雅), criterios que posteriormente serían adoptados como normas por los demás traductores inaugurando con ello en el ámbito cultural chino un modo de hacer la traducción. Se le considera como el padre de la teoría moderna china de la traducción. Para Yan Fu, esos tres principios son fundamentos de una buena traducción:

译事三难:信、达、雅.求其信,已大难矣.顾信矣不达,虽译犹不译也,则达尚焉.海通以来,象寄之才,随地多有;而任取一书,责其能与于斯二者,则已寡矣.其故在浅尝,一也;偏至,二也;辩之者少,三也 (Chen, 2000: 106).

La traducción comporta tres dificultades: fidelidad, claridad y elegancia. Superar la primera es ya, de por sí, bastante difícil. Si una versión fiel no se comprende claramente, traducir no tiene sentido, pues carece del requisito imprescindible de la claridad. Desde que China ha empezado a establecer el contacto con otros países occidentales, la profesión de traductores no tiene especialidad. Si se escoge cualquiera de los libros traducidos, se verá que los intérpretes que han podido atender esos dos primeros principios a la vez son pocos. La razón es, en primer lugar, que no profundizaron en el texto original; en segundo lugar, que sus criterios fueron demasiado extremados, y, por último, que no analizaron al detalle el texto original.

De lo que se desprende que la claridad (达) tiene prioridad sobre la fidelidad (信) en la traducción. Yan Fu insinuó que con sus criterios es difícil mantenerse en un pensamiento teórico relativamente ideal. Entre palabras y frases, a veces hay inversiones y exégesis, lo que es inevitable para que el significado no se desvíe del original. Actualmente, Cheng Yongsheng ha interpretado las tres dificultades de Yan

Fu: la de ser fiel al texto original, la de ser comprensible para el lector y la de redactar en los términos retóricos más adecuados (2012: 94-96).

En cuanto al concepto de la elegancia (雅), este provocó algunas críticas, ya que la mayoría creía que iba en contra de la fidelidad. Nida expone:

[...] for Chinese translators Yan Fu's triple principle of translation, namely, «faithfulness, expressiveness, and elegance,» fails to say what is to be done when these three ideal principles are not equally applicable. But according to Zhang Jing-hao this triple principle of translation advocated by Yan Fu and by many other Chinese theorists was not meant to be a key to translation theory or to translation practice. The three principles of faithfulness, expressiveness, and elegance should be understood not as competitive but as additive factors: first, faithful equivalence in meaning, second, expressive clarity of form, and third, attractive elegance that makes a text a pleasure to read. But unfortunately, too many Chinese translation theorists and practitioners have focused primarily on elegance [...]. As a result, most present day theories of translation still focus on stylistics rather than on content (Nida, 2017).

Wang Hongyin (2017: 131) entiende que la elegancia (雅) pone de manifiesto la postura de la traducción de Yan Fu y refleja un posicionamiento claro. Chen Fukang supuso que la elegancia debía ser un criterio, aunque distintos géneros de textos presenten diferencias: los requisitos para la literatura son más altos, para la filosofía y las ciencias sociales son relativamente bajos y para los documentos oficiales y tecnología, sin alguna duda, los más bajos. Toda traducción debe respetar el estilo de llegada, si no, perdería su valor literario y no tendría una amplia circulación. Por este motivo, Yan Fu tomó el lenguaje clásico *wenyan* como su principal estilo. En su manuscrito de la traducción de *Evolution, Ethics and Other Essays*, enfatizó:

- 1) 是书以理解明白为主，词语颠倒增减，无非求达作者深意，然未尝离宗也。
- 2) 原书引喻多取西洋古书，事理相当，则以中国古书故事代之，为用本同，凡以求达而已。
- 3) 书中所指作家古人多希腊罗马时宗工硕学，谈西学者所当知人论世者也，故特略为解释。
- 4) 作者所持公理已为中国古人先发者，谨就谫陋所知，列为后案，以备参观。(2017: 124)

- 1) Prestar atención al sentido del libro, tanto la inversión como las añadiduras u omisiones son técnicas propias y esenciales del autor. Así que no se admite el desvío del original.

- 2) En el texto original está el contenido, recogido de los diversos libros occidentales, que debe reemplazarse por el chino. Con la intención de representar la misma esencia, es necesario cumplir la claridad (达).
- 3) Si en el libro original se hace referencia a personajes de la época griega y romana, sus biografías deben ser omitidas durante la traducción, sin hacer ninguna explicación, ya que aquellos que hablen frecuentemente las literaturas occidentales deben conocerlos.
- 4) Si un autor occidental propone una cuestión que ya había sido tratada anteriormente por los chinos clásicos, el traductor debe documentarse para poder referirse a ella.

Es evidente aquí la postura de Yan Fu en favor de la traducción libre. He Lin concluyó que las obras occidentales traducidas por Yan Fu pretendían, principalmente, que los eruditos clásicos pudieran entender el contenido, razón por la cual no inventó muchos nuevos términos, a fin de evitar malentendidos, pero, como consecuencia, surgieron errores sobre conceptos antiguos para explicar los nuevos.

Con respecto a la ideología de Yan Fu y cómo influyó en su concepto de la traducción, él mismo explicó que:

中国最重三纲,而西人首明平等;中国亲亲,而西人尚贤;中国以孝治天下,而西人以公治天下;中国尊主,而西人隆民;中国多忌讳,而西人众讥评.其于财用也,中国重节流,而西人重开源;中国追淳朴,而西人求欢娱;其接物也,中国美谦屈,而西人务发舒;中国尚节文,西人乐简易.其于为学也,中国夸多识,而西人尊新知.其于祸灾也,中国委天数,而西人恃人力 (Wang Bing Qin, 2004: 57).

Para los chinos hay tres principios morales importantes: los trabajadores tienen que obedecer a sus jefes, los hijos tienen que obedecer a su padre, y las esposas tienen que obedecer a su marido, en cambio, en Occidente se ha desarrollado el principio de igualdad. A los chinos les importan mucho las relaciones familiares y la amistad, mientras que en el trabajo suele dominar el nepotismo, para los occidentales importa más el talento. En China, lo que dicen los emperadores son órdenes y leyes, sin embargo, en Occidente, importan más las opiniones de la población. En China, existen muchos tabúes, en Occidente, todo el mundo tiene derecho a opinar, a criticar y a comentar cualquier cosa. A los chinos les gusta ahorrar, los occidentales no suelen tener esta costumbre. Los chinos son más sencillos y austeros, a los occidentales les gustan más las diversiones y los entretenimientos. Los chinos suelen ser modestos, los occidentales suelen demostrar su personalidad. En China, hay demasiado protocolo, los occidentales son más espontáneos. Los chinos respetan mucho a los sabios, los occidentales dan más importancia a las cosas nuevas. Hablando de desgracias, los chinos se

someten a la voluntad del Cielo, y los occidentales piensan que todo depende del esfuerzo del hombre.

Podemos incluir sus criterios traductológicos como una diferencia más entre China y Occidente. Los traductores de nueva literatura, por una parte, abogaban por la traducción literal a causa de la occidentalización general como objetivo final y, al mismo tiempo, criticaban la traducción combinada chino-occidental popularizada a finales de la dinastía Qing. Qian Xuantong reprendió que el erudito utilizara a menudo nuevos términos para ajustarse al antiguo significado, imposible de obtener el conocimiento correcto.<sup>109</sup> Obviamente, esto se opuso a Yan Fu, quien se dedicaba a la traducción occidental con la sintaxis clásica. Por tanto, se creyó que solo una ruptura total con el antiguo concepto literario podría evitar malentendidos de la nueva literatura. En otras palabras, cuando se enfrenta a la literatura occidental, el traductor debe conocer su naturaleza diametralmente opuesta a la china y negarse a reconciliarlas.

Lu Xun también se posiciona en este sentido:

Al negarnos a aprender de los demás, solo queremos que los demás sean como nosotros y todavía insistimos en el criterio como el pensamiento, la cultura y sistema tradicionales de China como base, el estudio occidental para usos (中学为体, 西学为用). Al conocerlo poco, empezamos a confundirlo y a mezclarlo. Este es el resultado de negarse a imitar. La obra extranjera es completamente diferente a la china, si se alterara a nuestra voluntad, no sería una verdadera traducción<sup>110</sup>.

Yan Fu y Lin Shu se denominaron representantes de la traducción libre. En marzo de 1919, Fu Sinian publicó 译书感言 («Comentarios sobre la traducción») en la revista *The Renaissance*<sup>111</sup>, e hizo una crítica muy severa de la traducción libre:

我们纵然不能做作者的功臣,又何必定要做作者的罪人呢?作者说东,译者说西,固然是要不得了.就是作者说两分,我们说一分,我们依然是作者的罪人.作

---

<sup>109</sup> Qian Xuotong 钱学同 y Chen Duxiu 陈独秀 (1918), 通信·中国今后之文字问题 («Problemas de los caracteres chinos en el futuro de la comunicación»), vol 4, N°4, 中国青年 la revista *China Youth*.

<sup>110</sup> 随感录 («Compilación de Pensamientos»), 1918, vol 4, N°4, 中国青年 la revista *China Youth*.

<sup>111</sup> 中国青年 la revista *China Youth*, 1919, vol 1, N°3.

者的理由很充足,我们弄得他似是而非,作者的文章很明白,我们弄得他半不可解,原书的身分便登时坠落——这便是不对于作者负责的结果.严几道先生译的书中,“天演论”和“法意”最糟.假使赫胥黎和孟德斯鸠晚死几年,学会了中文,看看他原书的译文,定要在法庭起诉,不然,也要登报辩明.这都因为严先生不曾对于作者负责.他只对于自己负责.他只对于自己的 声名地位负责.他要求名,然后译书,只要他求名的目的达到了,牺牲了原作者也没不可以.

Si no podemos ser el héroe del autor, ¿por qué deberíamos ser el pecador del autor? El autor se refiere a un lado, el traductor, al opuesto. Este no tiene razón. Es decir, este último no ha expresado todo lo que quería hablar el primero. Posiblemente, nos convertiremos en pecador. Si el libro original expresa la razón muy clara, el traductor lo hace más complicado e incomprensible, pero no se responsabiliza al autor. Entre los libros traducidos, los peores son *Evolution and Ethics* y *De L'Esprit des Lois*, de Yan Fu, si sus autores hubiesen muerto años más tarde, después de aprender chino, y leyeran esas traducciones, tendrían que acusarle o tendrían que publicar una explicación en el periódico para argumentarlo. Esto se debe a que Yan Fu nunca se hizo responsable del autor, sino solo de sí mismo, de su reputación y estatus. Con tal de obtener su fama, puede sacrificar al autor original.

Vemos el paradigma dualista acerca de la traducción literal y la traducción libre, que constituyen fraseología paralela: con la traducción literal el sentido no está oculto, pero, con la traducción libre, es fácil de expandirlo y omitirlo, y de ignorar puntos difíciles. La traducción literal es verdadera, la traducción libre, falsa. Con la traducción literal es una persona honesta mientras que con la traducción libre es una persona engañosa. Los juicios de Fu Sinian sobre la traducción literal y la traducción libre se han elevado al nivel de moralidad y ética, han desbordado la categoría de crítica de la traducción, y se han convertido así en una fuerte estrategia de discurso para defender la occidentalización integral.

Este es el debate más intenso entre la traducción libre y la traducción literal en la China moderna. De hecho, después de la guerra chino-japonesa, los conceptos de Occidente y China fueron reemplazados gradualmente por *nuevo* y *viejo*, y estos trascendían las

fronteras geográficas. Los traductores de la nueva literatura en el Movimiento de Cuatro de Mayo se basaron en la teoría de la evolución social y, en el contexto de la revolución cultural y literaria, empujan estos términos de *nuevo* y *viejo* hacia *avanzado* y *atrasado*, respectivamente, creando unos conceptos opuestos, *bueno* y *malo*. En este caso, traducir se propuso como un atajo para trasplantar la cultura occidental y realizar rápidamente el progreso social.

Además, ellos mostraron una conciencia integral de cultura, enfatizando la incompatibilidad de las dos culturas opuestas. Al traducir la literatura occidental, prestaron atención a la fidelidad tanto en el contenido como en la forma. La traducción literal satisfizo precisamente el gusto de los reformistas literarios, cuyo valor se invirtió por completo durante ese movimiento. Por otro lado, la técnica de traducción libre que no es fiel a la cultura del idioma de destino destaca como valor negativo distintivo. Por este motivo, la traducción literal y la traducción libre también han sido percibidas en Oriente como una dualidad moral.

## 6.2. *Wen* (文) y *Zhi* (质) en China

### 6.2.1. El origen de *Wen* y *Zhi*

Las traducciones del sutra no solo contribuyeron a difundir de forma más rápida el budismo en China, sino también a la formación de unos criterios y un sistema de traducción literaria. Wang Kefei (2000: 44) cree que al principio se discutía desde el punto de vista literario en lugar del religioso, lo que se relacionó estrechamente con la teoría estética y la literaria. En otras palabras, el origen de la teoría de la traducción clásica en China se puede remontar a los pensamientos culturales más antiguos, como el confucianismo y el taoísmo.

El término *Wen* (文) aparece por primera vez en el *Diccionario de Escritura en huesos oraculares* (甲骨文字典), en época de las dinastías Shang y Zhou (1600 a. C.-256 a. C.), cuando se constata que «una figura humana se mantiene de pie, en el pecho en el que hay el dibujo grabado -aquí indicado el tatuaje mientras que este se escribe en chino 纹 *Wen*, cuya pronunciación es la misma del término *Wen* (文)-, por lo que identifica



tatuaje con *Wen* (文).»<sup>112</sup> Ese tipo de palabra recibe el nombre de *Tong Jiazi* (通假字), es decir, que reemplaza el carácter original por otro con la misma fonética o similar ortografía. También según el registro de *Zhuang Zi* (庄子), uno de los dos tratados fundamentales del taoísmo, el carácter *Wen* (文) se representó también como 纹 tatuaje.<sup>113</sup>

En ese momento, *Wen* (文) todavía tenía otras seis acepciones (Xia, 1999: 327):

- 1) 纹理.«左传·隐公元年»:«仲子生而有文在其手».

Las líneas. Según el libro *Crónica de Zuo-primer año de Yin Gong* (772 a. C.), todos los niños, cuando nacen, tienen *Wen* (文) (aquí indica las líneas de las manos).

- 2) 文字, 如甲骨文; 钟鼎文.«左传·昭公元年»:«于文,皿虫为蛊».

Los caracteres como escritura en huesos oraculares o en *Zhong* y *Ding* (dos principales objetos de los bronce rituales chinos). El libro *Crónica de Zuo-primer año de Zhao Gong* (541 a. C.) dice que, con arreglo a *Wen* (文) (aquí indica la ortografía china), el carácter 皿 *Min* (recipiente) con el que combina 虫 *Chong* (el insecto) se convierte en el 蛊 *Gu*<sup>114</sup>.

- 3) 礼乐制度.«论语·子罕»:«文王既没,文不在兹乎! »

Sistema de etiqueta. ¡Las Analectas de Confucio apuntan que, después de morir el emperador Zhouwen, *Wen* (文) (aquí indica ese sistema de etiqueta establecido) se propagó por mí (Confucio)!

- 4) 美;善.«礼记·乐记»:«礼减而进,以进为文;乐盈而反,以反为文.»郑玄注:«文,犹美也,善也».

La virtud y la bondad. Según el libro *Clásico de los Ritos-registro de música*, en caso de que uno preste cada vez menos atención a la etiqueta debería reforzar su aprendizaje, este, al conseguir la mejora, es considerado como *Wen* (文) (aquí indica la virtud). Uno, sumergido en la música, tiene que reflexionar y, si puede

---

<sup>112</sup> 象正立之人形, 胸部有刻画之纹饰·故以纹身之纹为文。Aquí los caracteres chinos 纹身 corresponden a dos palabras 纹 *Wen* y 身 *Shen*. El primero es equivalente al español *tatuarse* mientras que este último se refiere al *cuerpo*. En la antigüedad de China, los eruditos prefirieron sustituir el carácter original por uno similar con respecto a la pronunciación y la forma, lo que se llama *Tong Jiazi* 通假字. Por esto, al principio, se consideran 纹 *wen* y 文 *wen* con el mismo significado.

<sup>113</sup> La persona de Yue, situada en el sur de China y norte de Vietnam, se acostumbró a cortar el pelo con tatuaje (越人断发以文身).

<sup>114</sup> 蛊 *Gu*, también llamado *Kodoku* en Japón, es un tipo de brujería tradicional china.

hacerlo, este se llama *Wen* (文) (aquí indica la bondad). El erudito Zheng Xuan<sup>115</sup> explica que aquí *Wen* (文) se refiere a la virtud y la bondad.

5) 与«武»相对.如:文人;文官.«国语·周语»:«武不可覩,文不可匿».

El letrado o funcionario *Wen* (文), encargado de los asuntos administrativos y políticos y experto en escritura, es correspondiente al funcionario 武 *Wu* (responsable de los militares y conocedor, generalmente, del arte marcial). Según el libro *Discursos de los estados-discurso de la dinastía Zhou*<sup>116</sup>, el 武 *Wu* no puede ostentar su capacidad en el arte marcial, mientras que el *Wen* (文) no oculta el talento en la escritura.

6) 姓.春秋越有文种.

Apellido. En el periodo de las primaveras y otoños (770 a. C.-403 a. C.), en el estado de Yue, vive alguien que se apellida *Wen* (文).

Estas son las primeras explicaciones acerca del concepto *Wen* (文), y que no tenían mucho que ver con la traducción. Mientras que el concepto *Zhi* (质), cuyo significado original era objeto sin adornar, que permanece su apariencia inicial, en el periodo de las primaveras y otoños (770 a. C.-403 a. C.) también tiene seis sentidos adicionales (Xia, 1999: 327):

1) 作为保证的人或物.«左传·隐公三年»:«周郑交质,王子狐为质于郑,郑公子忽为质于周».

Garantía o rehén. Según el libro *Crónica de Zuo-primer año de Lu Yingong* (772 a. C.), entre el estado Zhou y el Zheng intercambiaron *Zhi* (质) (el rehén) por lo que el príncipe del primero, Wang Zihu, fue escoltado a Zheng como *Zhi* (质) (el rehén) mientras que el de este último, Gong Zihu, también lo hizo.

---

<sup>115</sup> 郑玄 Zheng Xuan (127 d. C.-200 d. C.) fue maestro de clásicos en China y también partidario del confucianismo.

<sup>116</sup> Primera obra historiográfica que comprende, principalmente, ocho dinastías, desde el año 947 a.C hasta el 453 a. C., tales como la dinastía Zhou (周), la *Qi* (齐), la *Lu* (鲁), la *Pu* (普), la *Zhen* (郑), la *Chu* (楚) y la *Wu* (吴).

- 2) 盟约.《左传·哀公二十年》:«黄池之役,先主(赵简子)与吴王有质».  
Tratado de alianza. Según el libro *Crónica de Zuo-vigésimo año de Lu Aigong* (475 a. C.), en la batalla de Huang Chi el exemperador Zhao Jianzi (¿?-476 a. C.) llevó a cabo *Zhi* (质) (un tratado de alianza) con el rey Wu.
- 3) 诚实;诚信.《大戴礼记·卫将军文子》:«子贡以其质告».  
Honestidad o compromiso. Según el libro *Clásicos de los ritos de Dai De*<sup>117</sup>, los discípulos de Confucio, como Zi Gong, dijeron con *Zhi* (质) (honestidad) al maestro todo lo que había sucedido.
- 4) 性质;本质.《礼记·乐记》:«中正无邪,礼之质也».  
Naturaleza o esencia. Según el *Clásico de los Ritos-registro de música*, uno es recto sin pensamiento obsceno, cuya cortesía es *Zhi* (质) (la esencia de este).
- 5) 评断;评量.《礼记·王制》:«司会以岁之成质于天子».  
Juzgar y evaluar. Según el *Clásico de los Ritos-sistema de las leyes nacionales*, el *Si Hui* 司会 (puesto gubernamental encargado de examinar el trabajo de diferentes entidades y de ayudar al canciller a cotejar tributos) presentó al emperador éxitos obtenidos el año anterior para que lo juzgara *Zhi* (质).
- 6) 箭靶.《周记·天官·司裘》郑玄注:«方十尺曰候,四尺曰鹄,二尺曰正,四寸曰质»  
Blanco para tiro al arco. Según *Los Ritos de Zhou-Tian Guan-Si Qiu*, el Zheng Xuan explicó que el tamaño de unos dos metros y treinta centímetros se denominaba como 候 *Hou* (hecho por la piel de la figura grande de animal), el de noventa centímetros como 鹄 *gu* (hecho por la piel de aves), el de cincuenta centímetros como *Zheng* (hecho por tela) y el de quince centímetros como *Zhi* (质) (blanco normal).

Tanto *Wen* como *Zhi* se utilizaron con frecuencia en diferentes contextos durante las primeras etapas, con varios significados, de manera que resulta difícil definirlos y es por eso que la controversia duró miles de años.

Por otro lado, al principio, estos dos conceptos no se habían considerado como términos relativos, es decir, habían sido completamente independientes en el uso hasta que Confucio, en su clásico famoso *Analectas*, indicó que «子曰:“质胜文则野,文胜质则史.文质彬彬,然后君子”» (Wang, 2017: 406). Esta frase era tan concisa que provocó

---

<sup>117</sup> Uno de los clásicos del confucianismo. Trata, principalmente, de las obras de discípulos de Confucio y confucionistas, su autor es 戴德 Dai De (fecha desconocida), de final de la dinastía de Han Occidental (206 a. C.- 9 d. C.), cuenta con un total de ochenta y cinco volúmenes.

grandes discordancias para su comprensión entre los investigadores posteriores. Veamos de qué estamos hablando:

Utilizado en el ámbito de la enseñanza, y desde el punto de vista de la naturaleza humana, *Zhi* (质) se refiere al que actúa con sencillez y honestad y con una cualidad recta, mientras que *Wen* (文) se refiere al que prefiere adular a alguien para conseguir algún beneficio. En este caso, la traducción se entendería como: «Confucio dice que si uno habla de manera excesivamente directa (*Zhi* [质]) se percibirá como inculto, como algo salvaje (野), por el contrario, los que prefieren el estilo pomposo en exceso (*Wen* [文]), cuando redactan un libro de historia, exageran siempre los éxitos obtenidos del emperador para agradarle. Solo se puede considerar como caballero superior (*Junzi*) cuando se concilia *Wen* (文) con *Zhi* (质)»<sup>118</sup> (Wang, 2017: 407).

Para expresar el contenido y la forma de las obras literarias, más bien, estilos del tratado, *Zhi* sería la esencia o contenido de tratados literarios, mientras que *Wen*, el talento o la gracia literaria (文采). En este caso, se traduce como «Confucio dice que, sobre el estilo de un texto, el sencillo (*Zhi* [质]) excede a *Wen* (文), que se verá rústico o bárbaro (野). En cambio, la gracia literaria es superior a su esencia original, por lo que se demostrará demasiada ostentación. En el caso de que la cualidad particular se armonice con la gracia literaria, centrándose tanto en el interior como en el exterior, se puede llamar como la manera del caballero superior»<sup>119</sup>

En la actualidad, y desde el punto de vista del confucianismo, *Wen* se relaciona con la etiqueta (礼 *Li*) y la música (乐 *Yue*), la imagen de cultura externa, mientras que *Zhi* tiene ver con la benevolencia (仁 *Ren*) y la justicia (义 *Yi*), es decir, la virtud interior. A Confucio le parecía que el que combina la etiqueta y la música con la benevolencia y la justicia (礼 乐 仁 义), y cuando lo interno y lo externo coinciden, se le puede llamar caballero superior. Wang Wenli sustenta también esa opinión diciendo que la relación de

---

<sup>118</sup> 子曰：“质胜文则野，文胜质则史。文质彬彬，然后君子。”

<sup>119</sup> 孔子说：“质朴胜过文采，就会显得粗野不羁，文饰掩过本性，就难免夸饰炫耀。只有内在的品质朴素和外在的文采沛然协调一致，内外兼修，才是君子之道。(wang, 2017: 407)

*Wen* y *Zhi* se desprende de la etiqueta y de la benevolencia, que se tratan obviamente de la norma ética y el sistema de etiqueta (Wang, 2007: 67).

En cualquier caso, estos criterios nos dejan claro que los extremos nunca han sido una manera conveniente tanto con respecto a la vida particular como a las obras literarias, para alcanzar un punto equilibrado se debe conseguir armonizar *Wen* con *Zhi*. Este es el pensamiento que se desprende de la *Doctrina de la medianía*, uno de los libros confucianos más importantes. Se trata del concepto de la dorada medianía, de aquella *aurea mediocritas* latina de las *Odas* de Horacio. Por influencia del confucianismo, los investigadores chinos suelen utilizar esta frase para definir sus ideales con respecto a la vida, la sociedad, el arte, la literatura y también la traducción.

### 6.2.2. La evolución de los conceptos *Wen* y *Zhi*

Confucio propuso la definición de los conceptos relativos a *Wen* y a *Zhi*, pero probablemente no era consciente de que estos criterios se expandirían en numerosos ámbitos, incluso en el semántico. Primero se incorporaron a la literatura, en el periodo de los reinos combatientes (siglo V a. C.-221 a. C.), en el libro *La dificultad de lenguaje* (韩非子-难言, *Han Feizi*)<sup>120</sup> se señala:

«捷敏辩给,繁于文采,则见以为史;殊释文学,以质性言,则见以为鄙» (Wang, 2010: 253).

Se puede ser hábil en comunicación y propenso a usar las palabras refinadas (文采, *Wencai*), pero se considera que aquella persona que se dedica a redactar el libro de historia es falaz. En cambio, para interpretar obras literarias toma las palabras sencillas (*Zhi* [质]) como manera de escritura, y se considera vulgar.

Es evidente que aquí, *Wen* (文) y *Zhi* (质) se utilizan como criterios de crítica literaria. Además, en el *Libro de los últimos Han-biografía de Ban Biao*<sup>121</sup> consta que el tratado

---

<sup>120</sup> 韩非子-难言, escrito por el filósofo Han Feizi (280 a. C.-233 a.C), trata principalmente del legalismo, en prosa.

<sup>121</sup> 后汉书, compilado por el historiador chino Fan Ye en el siglo V, comprende la historia de la dinastía Han Occidental entre el 25 y el 220.

del historiador Si Maqian (145 a. C.-90 a. C.)<sup>122</sup> no fue pomposo (*Wen* [文]) ni vulgar (*Zhi* [质]), *Wen* (文) y *Zhi* (质) concordaron, así que es considerado como un verdadero experto (辩而不华,质而不俚,文质相称,盖良史之材)(Wang, 2007: 67). También en el *全晋文* (*Recopilación del tratado en la dinastía Jin*) opinó que en *Registros de los Tres Reinos* (三国志)<sup>123</sup>, cuyo contenido sirve para advertir y enseñar al pueblo, se registraba lo ganado y lo perdido de los antecesores, por lo que repercutía en un beneficio social. Aunque el lenguaje del texto es menos elegante que el del historiador Sima Xiangru (179 a. C.-118 a. C.) y el contenido es muy franco, se merece que haya habido alguien que pueda adoptar esas propuestas y recopilarlo. (辞多劝诫,朋乎得失,有益风化,虽文艳不若相如,而质直过之,愿垂采录)(Wang, 2010:4). Estos ejemplos sirven para ver que el concepto de *Wen* y *Zhi* fue evolucionando para dicotomizar el lenguaje del texto, bien pomposo o bien simple, llano.

Es importante señalar que la literatura, durante el periodo de los reinos combatientes, se caracterizó por utilizar palabras elegantes (en la línea *Wen*), con adornos en el lenguaje, se cultivó un «estilo exagerado», algo barroco, llamado «Elegías de Chu» (楚辞, *Chu Ci*), en referencia a la forma de versificar creada por Qu Yuan 屈原 (340 a. C.-278 a. C.), también conocido como lenguaje de 骚体 *Saoti*, que revolucionó la poesía tradicional.<sup>124</sup> Ya en la dinastía Han (202 a. C.-220 d. C.) había surgido un género literario llamado *Han Fu* (汉赋), que también se caracterizaba, tanto en prosa como en poesía, por un lenguaje elegante, basado en ritmos regulares dispuestos en pareados (对偶, *duiyou*). Este tipo de lenguaje influyó posteriormente en el estilo literario que se popularizó durante las dinastías Wei y Jin, conocido con el nombre de *Pian Wen* (骈文). Se trata de uno de los estilos más reconocidos de la historia de la literatura china, aunque, en parte, ha sido criticado por exceso de formalismo y por ser demasiado propenso al criterio *Wen*.

---

<sup>122</sup> 司马迁 fue uno de los más importantes historiadores, que completó una obra famosa: *Memorias históricas*.

<sup>123</sup> Tratado histórico sobre el periodo de Los Tres Reinos, que abarca desde 189 hasta 280, redactado por Chen Shou (233 d. C.-297 d. C.).

<sup>124</sup> 诗经: recopilado por Confucio, se utiliza con fines didácticos y está formado por 305 poemas.

En ese contexto, el crítico literario Liu Xie 刘勰 (465-520) llevó a cabo un análisis sobre la relación entre ambos criterios, en el que propuso que el primero sirviera para expresar la forma de la escritura y el segundo el contenido, además de utilizarse como dos estilos diferentes. Asimismo, en su obra *El corazón de la literatura y el cincelado de dragones* (文心雕龙),<sup>125</sup> consideraba que «*Wen* (文) y *Zhi* (质) se determinaron por naturaleza humana» (文质附乎于性情), pues creía que el lenguaje de un texto tenía ver con el carácter del autor. Sus criterios contaron con el apoyo de literatos posteriores tales como Su Shi (1037-1101), Ou Yangxiu (1007-1072) y Huang Zongyi (1610-1695), entre otros.

### 6.2.3. Wen (文) y Zhi (质) en la traducción del sutra budista

Como hemos visto, los términos *Wen* y *Zhi* se pueden usar en diferentes contextos y desde diversos puntos de vista, pero también en el ámbito de la traducción. Algunos traductores actuales creen que sin la aplicación práctica de ambos estilos en la traducción budista no se hubiera originado la polémica de las dos escuelas, tema de debate por parte de los principales traductores del sutra y discusión eterna que, de alguna manera, contribuye al desarrollo de la historia de la traducción de China.

La reflexión sobre la traducción de las escrituras budistas, al igual que la literatura clásica, se puede dividir en tres periodos, según el estudio de Wang Hongyin (2017: 411), en base a la inclinación por *Zhi* o por *Wen*, para acabar con cierto equilibrio entre ambas opciones. André Lefevere (1998), al relacionar la traducción budista con la contemporánea de China (1644-1912), considera que, desde el inicio de la traducción tradicional de China hasta la quiebra del modelo feudal, la traducción 雅 *Ya* (*Wen* [文]) es la que siempre predomina.<sup>126</sup> Su punto de vista consiguió algunos partidarios. Nosotros creemos que no es del todo exacto, por lo que a continuación analizaremos las opciones o los criterios por los que optaron diferentes traductores y monjes budistas.

---

<sup>125</sup> Primera obra sobre teoría literaria y con numerosas críticas publicada bajo la dinastía Qi (479-502).

<sup>126</sup> Zhang Chunbai 张春柏 y Chen Shu 陈舒 (2006), 从文质之争看佛经翻译的传统 [La observación de la tradición de la traducción del sutra budista a través de la controversia de la escuela Wen y la Zhi], 1ª edición «国外外语教学» *Revista de didáctica de las lenguas extranjeras*, Shanghai: East China Normal University.

### 6.3. Análisis comparativo entre la traducción libre y la traducción literal y *Wen* (文) y *Zhi* (质)

Actualmente, muchos investigadores, como Laureano Ramírez (2004, 46), tienden a identificar a *Wen* (文) y a *Zhi* (质) con traducción libre y traducción literal. Según Shen Jicheng (2003: 56-58), la traducción libre y la traducción literal constituyen el debate central de la historia de la traducción tanto en Occidente como en Oriente. El comienzo del debate en China se originó con la aparición de la controversia en torno a *Wen* (文) y a *Zhi* (质) en la época de la traducción budista. Tanto *Wen* (文) y traducción libre, como *Zhi* (质) y traducción literal significan realmente una misma cosa, es decir, para obtener la traducción final, tanto la traducción literal es un medio posible, como puede serlo una traducción libre. En el mismo artículo, Shen Jicheng (2003: 57-58) también destaca que la controversia de la traducción literal y la traducción libre realmente corresponde a la controversia de extranjerización y domesticación.

No obstante, según lo analizado anteriormente, creemos que la cuestión *Wen/Zhi* va más allá de criterios o de contexto histórico, ya que se constata que ambas teorías no se corresponden con las de la traducción literal y traducción libre. El erudito chino Wang Hongyin (2003: 246) destaca que:

就本质而言,文与质的概念内涵远远超出了后来经过翻译移入中国的直译语意译概念.文质之论不但与翻译方法有关,而且关系到翻译所涉的语言,文体风格,形式与内容的关系根本性的问题.

En China, el concepto de la teoría de *Wen* y *Zhi* es mucho más amplio que la teoría de la traducción literal y la traducción libre en Occidente, que fue introducida en China posteriormente. La teoría de *Wen* y *Zhi* no solo ha tenido que ver con los métodos de traducción, sino también con otras cuestiones fundamentales en la traducción, tales como los idiomas involucrados, el estilo del texto o la relación entre forma y contenido.

En realidad, a partir de los años ochenta del siglo XX, nuestros chinos ignoraron la investigación sobre la propia teoría de la traducción, debido a que numerosas teorías occidentales habían sido introducidas en China. Sin embargo, el erudito chino Luo Xinzhang, en su libro *Analectas de la traducción* (翻译论集) (2015, 1-20) escribió el artículo «Autonomía de la Teoría de la Traducción china» (我国翻译自成体系), en el que indicaba que después de leer los libros y artículos sobre la traducción de China, se



dio cuenta de que la teoría de la traducción china tenía sus propias características, independiente de las del resto del mundo, por lo que no podemos subestimarnos a nosotros mismos. Al final del texto, propuso que debíamos abrir una nueva perspectiva y aprender modestamente de las teorías extranjeras avanzadas sin dejar de explorar y practicar las propias, para desarrollar así nuestra teoría. En el artículo de Carles Prado Fonts (2006), «Marginalization Inside-Out: Thoughts on Contemporary Chinese and Sinophone Literature», el autor dejó constancia de que «From our Western perspective we should not forget that, in absolute numbers of readers and texts produced, Chinese literature is certainly not a minority phenomenon». En nuestra opinión, ante la tradicional dicotomía china entre traducción *Zhi* o *Wen*, la concepción occidental tal vez podría proporcionar alguna ayuda o solución, o al menos un punto de vista diferente.

## 7. El encuentro de dos mundos. La llegada de los misioneros occidentales

A partir de la dinastía Ming (1368 d. C.-1644 d. C.) se produjo un gran auge de la actividad traductora, debido a la llegada de los primeros misioneros occidentales. Este periodo, que se prolongó alrededor de unos doscientos años, coincidió con el interés por las ciencias tanto en el mundo occidental como en el oriental. La relevancia de la traducción de las obras científicas, aunque no sea comparable a la del sutra, dejó su impronta en la historia de la China moderna, que detallaremos a lo largo de este capítulo.

Además, una nueva religión, el cristianismo, se iba introduciendo de manera intencionada a la par que las ciencias. Su llegada se produjo ya en el siglo VII bajo la dinastía Tang (618 d. C.-917 d. C.), cuando el nestorianismo se propagó hacia Oriente y cuya denominación china era 景教 (*Jingjiao*). Un segundo periodo se produjo durante la dinastía Yuan (1271 d. C.-1368 d. C.), cuando el emperador Kublai Kan (1215-1294) pidió al Papa que enviara misioneros a evangelizar, en un proceso denominado 也可里温教 (*Yekeliwenjiao*). El tercero comprende desde el final de la dinastía Ming hasta el principio de la dinastía Qing, cuando se popularizó el cristianismo. El último fue la nueva restauración religiosa, basada en el protestantismo, que se inició en el año 1807 con la llegada del misionero anglo-escocés protestante, Robert Morrison (1782-1834).

De estos cuatro periodos, nos interesa principalmente el tercero, ya que abarca de los siglos XV al XVIII, considerados como el segundo apogeo de la historia de la traducción china. Por otro lado, en comparación con la etapa anterior, limitada de alguna manera a los sutras budistas, se vivió en un ambiente más abierto y plural, pero sin apenas reflexiones teóricas sobre la traducción. Sin embargo, sus comienzos fueron muy similares, ya que, con la ayuda de la traducción oral de misioneros extranjeros, los eruditos chinos hicieron la labor de correctores o redactores. Según Cheng Fukang (2000: 50), el primer libro del cristianismo traducido al chino fue el 天学圣录 (*Tianxue shenglu*, traducido al inglés como *The true Meaning of the Lord of Heaven*), dictado por el sacerdote Michele Ruggieri (1543-1607). Integra el confucianismo con el cristianismo con el objetivo de facilitar la evangelización. Revisado por un erudito

chino, se considera que es una obra a partir de la cual el cristianismo pudo abrirse paso.<sup>127</sup>

### 7.1. La reflexión teórica sobre la traducción de los misioneros occidentales

Los misioneros occidentales llevaron a cabo la expansión religiosa hacia el este y para lograr sus objetivos, la mayoría de ellos se valieron de conocimientos académicos, lógicamente a partir de la traducción. Para ello, aprendieron el chino y aplicaron su propio criterio. El jesuita italiano Giacomo Rho (1593-1638), en el prólogo de 哀矜行誼 (*Aijin xingquan*), apuntó que «entre la pronunciación de China y la de Occidente existen muchas diferencias, palabras que, si no han llegado a expresar su significado, la versión tosca como resultado es inevitable» (Chen, 2000: 50). El italiano Alfonso Vagnone (1568-1640), en su traducción *Hecho y acción del Santo* (圣人行实, *Shèngrén xíng shí*) escribió que «estudié solo conocimientos superficiales y desde hace mucho que empecé a dedicarme al estudio cristiano, esperando que los compañeros tuviesen la misma voluntad para escoger algunos tratados famosos del Santo para traducirlos al chino. Aunque la versión no era refinada, la esencia se conservaba. Por eso, cuando los compañeros estaban de acuerdo y tenían un objetivo en común, no producían ideas absurdas». <sup>128</sup> Antes del siglo XVII y según se desprende de sus reflexiones, los misioneros se centraron en conseguir una expresión correcta en aras de propagar ampliamente el sentido, la esencia del mensaje. En cambio, el refinamiento del texto no lo consideraron como lo más relevante. En la traducción de *Los elementos de Geometría* (几何原本, *jìhé yuánběn*), Li Madou expone que, en la comunicación oral, podían entenderse gracias al sentido general, pero por escrito la comprensión presentaba una enorme dificultad.

---

<sup>127</sup> El 天学圣录 (*Tianxue shenglu*) fue publicado en el año 1584, un año después de la llegada de ese misionero, junto con otro italiano, Matteo Ricci, cuando ya tenían una mayor noción del idioma y consciencia del uso de la traducción como herramienta indispensable para propagar el cristianismo. En 1600, Ricci y Diego de Pantoja (1571-1618) rindieron homenaje al emperador Wanli (1563-1620), por lo que se les permitió quedarse en la capital, Pekín. A partir de ese momento, pudieron publicar tratados jesuitas sin limitaciones.

<sup>128</sup> 末学菲陋，早志修，并期裨益同志，敢去圣人行，其尤著者，叙成帙。言之不文，趣易成耳。惟同志者，勿鄙夷置之。(Chen, 2000: 49)

El misionero jesuita francés Antoine Gaubil, cuyo nombre chino era Feng Bingzheng (冯秉正, 1689-1759), publicó *盛世刍堯* (*shengshi chuyao*) en 1733, un tratado teórico del cristianismo escrito en una forma especial de texto, el 语录体.<sup>129</sup> En base a la expresividad y fidelidad, prestó gran atención a la transformación del lenguaje entre la lengua de origen y la de llegada, por lo que introdujo algún término dialectal chino en la traducción. En el primer tomo indicó que los libros religiosos publicados ya eran muchos, pero la mayoría todavía mostraba deficiencias:

所處理本精微,辭多華藻.谁家爨婢,尽属文人? 即难应对亲朋,何以兼通雅俗? 若欲得心应口,必须俗语常言.此”刍堯”之所由作也. [...] 语甚简明,事皆紧要.据此究心,庶无舛错.况穷乡僻壤,安得人人而口授之? 得此一编,各人自己披阅,即与听讲无异.若系不识字之人,或妇人女子、或衰老病躯,欲闻圣道而无人能讲,只须一位识字之亲友,看书朗诵,又与讲道无异 (Chen, 2000: 50).

En cuanto a los libros santos con razonamiento en profundidad y palabras pomposas, ¿de quién es servidor quien se ha educado? Si el lenguaje resulta difícil de entender a nuestros amigos y familiares ¿cómo se llaman las traducciones que son compatibles con el estilo elegante y el estilo vulgar? Si quiere convenir la mente con lo dicho, debe utilizar lenguas vulgares y dialectos, de acuerdo con requisitos actuales, razón por la cual escribí *盛世刍堯* (*shengshi chuyao*). [...] con la utilización de las palabras sencillas, el contenido traducido corresponde solamente con lo más importante del original. Según esta norma, no habrá errores. Además, para las personas que vivan en un pueblo apartado y pobre, allí ¿cómo se puede enseñar la doctrina jesuítica a cada persona? Por tanto, a través de mis recomendaciones, cada persona puede estudiar por sí misma, de manera que leer será igual que enseñar. Aunque una persona sea analfabeta, mujer, mayor o enferma, si esta quiere aprender el canon cristiano, y no existe nadie que pueda impartirlo, solo necesita un amigo o familiar que sepa leer y recitar, y no percibirá ninguna diferencia con respecto a como lo impartiría un sabio.

Simplificó el lenguaje del texto con el fin de que cualquier persona pudiera entenderlo; teniendo en cuenta los diferentes niveles culturales del público lector, la prioridad era hacer entender el sentido esencial del original en lugar de concentrarse solamente en el estilo.

---

<sup>129</sup> Se centra en el registro de palabras únicas e importantes, no en la estructura del texto, ni en la conexión entre párrafos y contenido, por lo que su forma de texto es corta y simple, fácil de entender.

En 1770, llegó el traductor y sacerdote francés Louis Antoine de Poirot (1735-1813, 贺清泰), quien no solo se familiarizó con el chino, sino también con la lengua manchú, por lo que fue muy estimado por el emperador Qianlong (1711-1799). En la vejez, se consagró a la traducción de la Biblia, en un total de cuarenta y dos tomos. Esta traducción fue considerada la más temprana y completa, a partir de la Vulgata. En el prólogo se exponen unas reflexiones:

翻译”圣经”的人,虔诚谨慎,唯恐背离”圣经”本意,“圣经”大道即错乱了.那翻译的名士,也知道各国各有各国文理的说法.他们不按各国本国文章的文法,完全按着”圣经”的本文文意,不图悦人,惟图保存”圣经”的本文文意.自古以来,圣贤既然都是这样行,我亦效法而行,共总紧要的是道理,贵重的是道理.至于说的体面,文法奇妙,与人真正善处有何裨益? (Chen, 2000: 51).

Aquellos que traducen la Biblia son devotos y respetuosos, y por esto se preocupan mucho por no desviarse del sentido original, aunque se produzcan equivocaciones. Los traductores famosos saben que cada país tiene sus propias reglas lingüísticas. Sin embargo, ellos no lo tuvieron en cuenta, sino que el resultado se correspondía completamente al original sin cambiar nada, cuyo objetivo no es agradar a los lectores, sino que el objetivo único es conservar el significado original. En la antigüedad, sabios y santos lo hicieron así, por lo que también yo lo debo seguir. Lo más importante y precioso es el razonamiento expuesto. Con respecto al aspecto bello, al lenguaje elegante, ¿qué beneficio produce?

Para Louis Antoine de Poirot, la técnica de traducción fue la literal, que se correspondía completamente con el sentido original, creyó que el sentido era más importante que el estilo, y que no hacía falta agradar al gusto del lector. Sin embargo, en su tratado incluyó también algunas exégesis, donde explicaba que:

Si alguien me pregunta: ¿por qué he introducido caracteres de tamaño pequeño y grande? Respondo: los grandes se refieren a las palabras originales de La Biblia, y los pequeños que se agregaron sirvieron como último remedio. Si no lo hiciera yo, los significados expuestos en chino serían incompletos, difíciles de explicar. Si sigues preguntándome ¿por qué marcar con círculos? estas marcas sirven para guiar y encontrar su anotación en el apéndice. Dado que si eso no se eludiese la gente no lo entendería, perjudicaría al pueblo e incluso profanaría el texto original. Aparte de esto, si las notaciones se juntaran con el original, el lector se dispersaría y no se podría leer, por lo que las puse al final.<sup>130</sup>

---

<sup>130</sup> 若问大字里头掺合的小字。答说：大字是”圣经”的本话，小字是没奈何添上的。若不添上小字，中国话说不完全，”圣经”的本意不能明白。再问这圈的讲究，因经上难懂的做一记号，到后编上看有注解。若不解释，人看不懂，不但无益，而且有害。若本文注解写在一块，”圣经”的本文，就零零碎碎，人看难懂，也不成篇章，所以注解都在后边。(Chen, 2000: 51)

Su propuesta coincide con el planteamiento eterno de buscar los términos equivalentes entre la lengua de origen y la de llegada, punto difícil para los traductores. Posteriormente, en su redacción de otro prólogo sobre 古新圣经 (La Biblia, -Antiguo y Nuevo Testamento-) dividió a los lectores en dos tipos: los que les interesa el sentido, sin importarles que el estilo sea vulgar o elegante y los que exigen un estilo, tomando nota del lenguaje y la gramática. Louis pensaba que estos últimos no se ajustaban a su criterio de traducción, así que propuso que, si el propósito de la Biblia era enseñar al pueblo llano la verdad sobre el ser humano, el traductor tenía que acatar el original sin cambiar ni omitir partes. Por lo que respecta a esta tendencia literalista, vemos similitudes entre el budismo y el cristianismo al principio de sus respectivos periodos de traducción.

## **7.2. Los criterios de traducción de Xu Guangqi**

Con ánimo de evangelizar a todos los pueblos del mundo, el catolicismo envió diversas misiones a numerosas zonas de Oriente, incluida, por supuesto, China. Empezó así un contacto con el mundo europeo y con sus avances tanto en el campo científico como en el tecnológico. Las tecnologías despertaron el interés de eruditos chinos, a la vez que el de promovedores de reformas, quienes lograron trabajar en colaboración con misioneros occidentales y traducir numerosas obras en los campos de las matemáticas, desde la astronomía hasta la hidráulica, además de introducir la filosofía y la literatura occidental.

Entre los primeros evangelizadores se encuentra Matteo Ricci, destacado matemático y cartógrafo, que llegó a China en 1582. Fue el primero en dibujar un mapamundi completo, lo que hizo posible conocer por primera vez los territorios de Europa, África y América. Gracias a sus conocimientos científicos, pronto se ganó la confianza y la amistad de los literatos, incluido el erudito Xu Guangqi.

Xu Guangqi, famoso científico y matemático de la época y autor de la compilación *De la política agrícola* (农政全书, *nongzheng quanshu*), fue además el primero en introducir los conocimientos sobre estas materias, al mismo tiempo que explicaba las

fórmulas de la trigonometría y la geometría esférica. Dicho de otra manera, estableció la base de la teoría matemática de la China moderna y fue conocido como uno de los tres pilares de la Iglesia.<sup>131</sup> Estaba convencido de que, para desarrollar el pensamiento académico, la traducción desempeñaría un papel importante, serviría como puente y conectaría los conocimientos tradicionales chinos con los avances europeos. Más aun, Xu Guangqi fue, según Liang Qichao, el primero en traducir literatura científica occidental al chino.<sup>132</sup>

### 7.2.1. Biografía de Xu Guangqi

Xu Guangqi (1562-1633), con el nombre de cortesía de 子先, nació en Shanghai. Hijo de agricultores, la ardua labor a edades tempranas dejó en él una impronta duradera, por lo que mostró desde siempre un gran interés por la investigación de la ingeniería hidráulica y la agronomía. En 1581, recibió el título de Xiu Cai (秀才), es decir, persona cualificada.<sup>133</sup> Trabajó como profesor particular, enseñando al hijo de una familia acomodada y fue gracias a esa ocupación que tuvo la oportunidad de leer numerosos libros que se hallaban en la casa de su alumno, relacionados, principalmente, con la astronomía, las matemáticas, la agricultura y la medicina.

En 1596, visitó 韶州, la actual provincia de Guangdong, y allí conoció por casualidad al misionero italiano Lazzaro Cattaneo (1560-1640), que había adoptado el nombre de 郭居静 (*Guō Jūjìng*). Gracias a él descubrió los estudios occidentales, además de descubrir en un mapamundi que China representaba solo una parte.<sup>134</sup> Esos descubrimientos le produjeron un gran impacto y le abrieron nuevos horizontes intelectuales. Avalado por el padre de su alumno, que era funcionario, se presentó a los

---

<sup>131</sup> Los otros dos «pilares» fueron Li Zhizao (1565 d. C.-1630 d. C.) y Yang Tingyun (1557 d. C.-1627 d. C.). Fueron llamados así por el papel que desempeñaron en la difusión de la fe católica en China, la ayuda y, a veces, la protección que ofrecieron a los misioneros a través de la traducción de *Aprendiendo del Cielo* (天学, tiānxué). «Cielo» (天, tiān) es la palabra elegida por los misioneros para definir las enseñanzas que intentaban difundir.

<sup>132</sup> Liang Qichao (梁启超, 1873-1929) fue político, ideólogo, educador, historiador, literato y calígrafo, llamado Gran Maestro de clásico chino. Junto con Kang Youwei (1858-1927), dirigió la Reforma de los Cien Días en el final de la dinastía Qing.

<sup>133</sup> En la época era el título necesario para presentarse a los exámenes de funcionarios.

<sup>134</sup> Xu Guangqi descubrió que la tierra era redonda y que navegantes como Fernando de Magallanes (1480-1521) habían dado la vuelta al mundo en barco, además, vio por primera vez un telescopio astronómico. Wang Wen (2011) «Xu Guangqi y Matteo Ricci: Encuentro entre Oriente y Occidente», revista *Instituto Confucio*, VI, 9.

exámenes oficiales de la provincia (乡试),<sup>135</sup> y consiguió el primer lugar, por lo que obtuvo finalmente el título de 举人, equivalente al de profesor catedrático actual.

Ocho años más tarde, Xu Guangqi se trasladó a Beijing, capital de la dinastía Ming, para realizar el llamado examen de la capital (会试), que tenía lugar el tercer mes del año siguiente al examen de provincia. A pesar de no lograr una buena calificación, pudo entrar en la Academia Hanlin<sup>136</sup> gracias a la recomendación de un conocido, 黄体仁 (Huang Tiren, 1544-1619). Allí empezó la redacción de un tratado de política (策论, conocido como *Celun*) y a investigar sobre ciencia y tecnología, con el objetivo de favorecer al pueblo, sobre todo con respecto a la labor agrícola.

Xu Guangqi tuvo conocimiento de la existencia de otro misionero occidental en China, que tenía un dominio incluso mayor en las áreas de matemáticas, física, astronomía y medicina, además de poseer una gran destreza en la manufacturación de relojes, cuadrantes y en la elaboración de mapas y esculturas. De ahí que, en la primavera de 1600, viajara a Nanjing para visitar y conocer en persona a ese misionero, Li Madou (利玛窦).<sup>137</sup> Cuenta la historia que, al conocerse por primera vez, Xu Guangqi y Li Madou compartieron experiencias y opiniones con una confianza similar a la de dos viejos conocidos. Dos años después de haberse conocido, Li Madou rindió homenaje al emperador de Wanli (1563-1620), regalándole un ejemplar de la Biblia y otros tributos preciosos.<sup>138</sup> De todos ellos, el que más le impresionó al emperador fue el llamado 坤輿万国全图 (*Kunyu Wanguo Quantu*), primer mapamundi chino al estilo europeo, que sirvió para derribar completamente la concepción reinante de que China era el centro

---

<sup>135</sup> 乡试 era el sistema de exámenes oficiales para seleccionar a los candidatos a funcionarios y solo se convocaba cada tres años.

<sup>136</sup> Instituto Real fundado en el siglo VIII por el emperador Xuanzong de la dinastía Tang. Allí se congregaron élites y funcionarios para llevar a cabo tareas administrativas y literarias para la corte imperial.

<sup>137</sup> Su nombre auténtico es Matteo Ricci (1552-1638), llegó a China en el año 1582, y durante casi 30 años recorrió la mayoría de las provincias, mantuvo muy buena relación con aristócratas, altos funcionarios y distinguidos académicos, aunque la tarea religiosa siempre fue su principal objetivo y propósito. Al mismo tiempo, transmitía a Europa la cultura de la gran dinastía oriental, incluso cambió sus hábitos de misionero por indumentaria tradicional china. Wang Wen, *Op. Cit.*

<sup>138</sup> Se trataba de diversas pinturas al óleo, relojes de música, pianos occidentales, un globo terráqueo, una brújula, un cuadrante y otros objetos traídos desde Venecia, tales como un espejo de maquillaje, una lupa, un telescopio, unas gafas para miopes, etc.



del mundo. Estas novedades produjeron en los funcionarios y académicos de aquel entonces una gran admiración y respeto por el conocimiento occidental.

Xu Guangqi se sintió enormemente atraído por estos descubrimientos, por lo que propuso a Li Madou traducir conjuntamente diversas obras al chino. Sin embargo, el misionero no quería limitarse a la traducción, ya que su objetivo era evangelizar y no introducir tecnologías occidentales en China mediante la traducción de tratados técnicos. Según explica la *Antología de Xu wending gong* (徐文定公集, *Xu wending gong ji*):

A veces, también Xu Guangqi pedía algunos de los libros que había traducido y los leía con atención. Había muchos más libros que Li Madou había traído de su país, pero permanecieron en sus baúles, sin traducir, por lo que Xu Guangqi no pudo leerlos (Cheung, 2017: 26).

También Xu Zongze (徐宗泽), historiador de la religión católica, después de investigar sobre la traducción del jesuita italiano Lodovico Buglio (1606-1682, 司铎日课), expuso, en el *Curso diario de Misioneros*, lo siguiente:

盖欲为培植中华本籍神职班;既因中华外教人之众多,传教须有大宗之中国神夫;而欲达到此目的,非多选择品学兼优之壮年学者不可;而壮年学者学习拉丁文势又不能,又清际之初,圣教根基未固,一旦风波暴起,西士驱逐,中国始初之圣教,危险极大,为此宗旨,教皇保禄第五于 1615 年 6 月 27 日,明颁谕旨,准耶稣会士多译” 圣经 ““ 弥撒经”等等,以便中华司铎以中国经言作祭,行圣事诵日课 (Chen, 2000: 48).

Capacitación de misioneros en China. A pesar de que había numerosos misioneros extranjeros viviendo allí, para la evangelización debió recurrirse a sacerdotes chinos. Sin embargo, para lograr este objetivo, era necesario escoger a jóvenes académicos para enseñarles latín, por lo que al comienzo de la dinastía Qing, el cristianismo todavía no tenía una base sólida. Si se originaba alguna oposición por parte de la corte imperial, todos los misioneros occidentales serían expulsados. Esto era muy peligroso. Por esta razón, el Papa Pablo V permitió a los jesuitas traducir la Biblia y la Santa Misa al chino, el 27 de junio de 1615, lo que facilitó el estudio y la difusión.

De aquí se desprende que la mayoría de las traducciones estaban relacionadas con la religión, por lo que el propósito de los misioneros resultaba tremendamente obvio. Además, para acercarse a los misioneros y conseguir su ayuda, en 1603 Xu Guangqi se hizo bautizar con el nombre latino de Paulus, convirtiéndose al catolicismo. Un año

después, ayudó a Li Madou a completar un tratado (二十五言 *Veinticinco refranes*), primera obra en chino sobre la ética del cristianismo.<sup>139</sup>

Xu Guangqi se percató enseguida de que el objetivo del misionero se enfocaba en dos ámbitos: uno correspondía a la divulgación del cristianismo, el otro se refería a la enseñanza de los conocimientos científicos y tecnológicos. El interés de Xu Guangqi estaba en este último, es decir, en conocer los avances occidentales. Li Madou advirtió sus intereses y le propuso traducir primero los *Elementos*, del matemático griego Euclides (330 a. C.-275 a. C.), considerado como el fundador de la matemática occidental.<sup>140</sup> Esta obra, completada en 1607, se convirtió en la primera traducción de ciencia occidental en la historia de China, a pesar de abarcar solo la mitad de los quince volúmenes del original.

Mientras Li Madou permaneció en Beijing, Xu Guangqi solía visitarle para consultar sus conocimientos científicos, de manera que entablaron una profunda amistad. Posteriormente, traducirían en conjunto *Obra sobre trigonometría* (測量法义, *Celiang fayi*)<sup>141</sup>, dictada por el misionero jesuita.

Xu Guangqi redactó numerosas obras en relación con diversos ámbitos científicos aplicando conocimientos avanzados a los sectores de la agricultura y al militar, así como a la elaboración de calendarios, etc. También llevó a cabo experimentos científicos en Beijing, Tianjin y Shangháí, donde introdujo además técnicas avanzadas para cultivos

---

<sup>139</sup> *Veinticinco refranes* (*Ershiwu yan*) fue escrito cuando Li Madou estaba en Nanjing. Posteriormente, gracias a Feng Yingjing (馮映定, 1555-1606, magistrado de Chuxiang), se imprimió y se difundió. Este libro puede que fuera solo una décima parte del conocimiento de Li Madou, pero da una idea del conjunto. Con motivo de ese tratado, Xu Guangqi le preguntó al misionero: «En los libros que trajo usted a China, hay numerosas ideas excelentes y con una amplia gama de temas. Si podemos encontrar algunos amigos de voluntad en común para traducirlos, muchas personas podrán beneficiarse de esos conocimientos. ¿No sería maravilloso? ¿No es eso lo que piensa?» Li Madou respondió: «Sí, es lo que quiero, aunque nunca te lo he dicho. He viajado ochenta mil leguas por mar desde el oeste y he pasado por cientos de países; un viaje arduo, tan difícil como si atravesara un bosque con espinos. Cuando llegué a China y vi las cualidades de este pueblo, tales como benevolencia, rectitud, cortesía y armonía, fue como si el nubarrón se hubiera despejado y volviera el cielo claro. Por ahora, en compañía de personajes eminentes, intercambiamos ideas y la mayoría de estas son aceptadas y reconocidas, por lo que sé que no estoy solo en la búsqueda del camino. Pero aún no hay tiempo suficiente para traducir todos los libros. Tendrás que esperar un poco más». (Chen, 2000: 48).

<sup>140</sup> *Elementos* es un tratado matemático y de geometría, escrito por Euclides ca. el 300 a.C, cuyo original griego ya había sido traducido al árabe y al latín.

<sup>141</sup> 測量法义, *Celiang fayi* trata principalmente de geometría occidental y del teorema de Pitágoras.

como los del boniato y el algodón. Como Cai Yuanpei, (蔡元培)<sup>142</sup> elogió la aportación de Xu Guangqi con respecto a los campos de las matemáticas, la astronomía, la geografía, la hidrología, el control de plagas y las armas de fuego, todos estos basados completamente en la práctica. Por todo ello, es considerado el precursor de la ciencia en China (Fang y Zhuang, 2017: 341).

Tras el fallecimiento de Li Madou en 1610, Xu Guangqi cooperó con otro misionero italiano, Sabatino de Ursis (1575-1620, 熊三拔), en la traducción de un libro sobre ingeniería hidráulica, conocido como *Energía hidráulica occidental* (泰西水法, *Taixi shuifa*), que sirvió de base para la fabricación de maquinaria. Además, con el misionero español Diego de Pantoja (1571-1618)<sup>143</sup>, volvió a revisar la traducción de la obra de Euclides.

En 1628, Xu Guangqi presentó *Un memorial al emperador para reformar el sistema Ming de cálculo de calendario* (条议历法修正岁差疏, *Tiaoyilifaxiuzhengchashu*) al tiempo que se le ordenó liderar un equipo para implementar la propuesta. Para cumplir la tarea, integró la metodología occidental con el conocimiento astronómico chino y la corrección del antiguo calendario, (大统历 *Datongli*), comparándolo con la traducción del almanaque occidental. Ese nuevo calendario fue utilizado alrededor de 260 años como el único reconocido en China. De igual modo, en unos pocos años, supervisó personalmente la traducción y edición de una parte sustancial del compendio sobre astronomía titulado *Libro sobre el Calendario de Chongzhen* (禎历书, *Chongzhen lishu*), en honor al último emperador Ming.

Ya a avanzada edad, todas sus experiencias y conclusiones de experimentos fueron recogidas en su *Libro completo de Agricultura*, 农政全书 (*Nongzheng quanshu*), considerado como uno de los tratados más extensos sobre este tema. Con respecto a su contribución al desarrollo de la tecnología y la ciencia de China, el erudito Xu Zongze

---

<sup>142</sup> Cai Yuanpei (1868-1940), reconocido intelectual, rector de la Universidad de Pekín y fundador de la Academia Sínica.

<sup>143</sup> Diego de Pantoja fue uno de los colaboradores más cercanos de Li Madou y el introductor del cristianismo en China y es por ello por lo que tenía una relación estrecha con Xu Guangqi. Vivió diecisiete años en Pekín, durante los cuales escribió una larga carta al provincial de Toledo Luis de Guzmán, conservada en la Biblioteca Nacional de Madrid. Esa larga epístola es un documento importante sobre la geografía, la historia, el sistema de gobierno y la cultura chinos en ese momento. Dirigió la fabricación de relojes solares al modo europeo en China.

(徐宗泽) comentó que nadie está a la altura respecto al conocimiento tecnológico, así como a la calidad de traducción, de Xu Guangqi, siendo él la primera persona en traducir la ciencia y la tecnología occidental en los campos de la geografía, la astronomía, la agronomía, las armas de fuego y la hidrología, entre otros (Fang y Zhuang, 2017: 343).

### 7.2.2. Los criterios de traducción de Xu Guangqi

Xu Guangqi contribuyó a sentar la piedra angular de la ciencia moderna en China y fue gracias a sus traducciones que las materias científicas disponibles se multiplicaron, e incluso algunas teorías extraídas de ellas siguen utilizándose hoy en día.

Este erudito no tenía duda de que sin la ayuda de los misioneros extranjeros no podía enfrentarse a los textos científicos occidentales. No se valió plenamente de su interpretación oral (los primeros misioneros no se familiarizaron con el idioma chino y anotar la versión era normalmente responsabilidad de eruditos chinos), sino que cotejó reiteradamente los contenidos transmitidos. Desde la primera traducción de los *Elementos* de Euclides a la última, el *Libro sobre el calendario de Chong Zhen* (禎历书), cada capítulo fue sometido a diversas revisiones. Con respecto a la elección de libros occidentales, optó por obras científicas que estuviesen relacionadas con las necesidades prácticas de la realidad del país. Por ello, arguyó que antes de aspirar a superar una cultura, se tienen que entender profundamente sus textos y para ello hay que traducirlos (Luo y Chen, 2015: 154). Esto significa conocer la estructura mental de una cultura y su manera de pensar, obtener las ventajas que estas representan e integrarlas más tarde, para así lograr un resultado que funcione y la comunicación fructifique. Sin embargo, en el caso de culturas muy lejanas, se producirá inevitablemente un choque. A veces, conciliar o asumir ese choque resulta difícil para traductor: en 1614, el misionero español Diego de Pantoja tradujo *Siete pecados capitales* (七克, *Qi ke*), en colaboración con el erudito Xu Guangqi, y dejó una reflexión interesante: «cada carácter chino es extremadamente diferente, por lo que lo estudio con sumo esfuerzo como si fuera un muchacho que acaba de aprender la lengua. Cuando lo entiendo, voy

enseguida a anotarlos». <sup>144</sup> Posteriormente, el jesuita italiano Lodovico Buglio también constató la dificultad de la traducción de la primera versión de la *Summa Teologica*: «No considero tener el suficiente talento o conocimiento absoluto para escribir el libro, dado que me encontré varios obstáculos, no solo a causa de la diferencia entre países, lo cual resultaba en escrituras distintas, sino también de una ideología diferente derivada de la divergencia entre terminologías, de ahí que era necesario en el proceso de traducción la revisión mediante la repetición, la participación de chinos y la introducción de nuevos conceptos» (Chen, 2000: 49). Xu Guangqi fue consciente de que la traducción exige entender para poder completar el trasvase de una cultura a otra.

Xu Guangqi y Matteo Ricci también tradujeron juntos *Geometría* (几何原本, *jihe yuanben*) de acuerdo con la versión en latín de *Elementos* de Euclides modificada por el jesuita Cristóbal Clavio, profesor de Matteo Ricci. Evidentemente, Xu Guangqi no era versado en latín, por lo que fue Matteo Ricci quien interpretó el texto al chino, que fue revisado después por el maestro chino y retocado hasta que la versión quedó perfecta. Para traducir algunos términos para los que no existían equivalentes, Xu Guangqi pudo solamente crear palabras análogas y reconoció que la ciencia de Oriente y Occidente cuenta con su propia particularidad, entre letras y significados a los que no era fácil encontrarles equivalencias. Así, por ejemplo, para el título del libro *Geometría* el chino no tenía un término equivalente a geometría. Si ese sustantivo se traducía literalmente al chino, sería *Ou Ji Li De Ji He Xue* (欧几里得几何学). Xu Guangqi creyó que con ese título no se identificaría un libro de matemáticas, por lo tanto, empezó a buscar si había un concepto parecido y descubrió uno, *Xing Xue* (形学), similar a lo que se conoce como geometría. Utilizó la transliteración a través del inglés, traducida al chino como *Ji He* (几何). <sup>145</sup> Al mismo tiempo, con el fin de destacar su autoría, hizo desaparecer el nombre del autor del original, y amplió el título, transformado en *Los elementos de geometría* (几何原本, *Jihe yuanben*). Sea como fuere, esa versión se convirtió en modélica e impulsó la traducción de la ciencia en la China moderna.

---

<sup>144</sup> 中言文字，迥不相通，苦心学，复似童蒙；近稍其大略，得接。 (Chen, 2000: 49)

<sup>145</sup> El término *Ji He* (几何) tiene diferentes explicaciones en chino, además de las citadas en el texto. En la actualidad, algunos investigadores como 王青建 creen que su significado chino proviene de un pronombre interrogativo semejante a cuánto o cuántos, representando así el significado de «geometría».

Después de minuciosos estudios, Xu Guangqi intentó expresar cada significado con palabras exactas que ya existieran en chino. Mediante la traducción de *Geometría* contribuyó a acuñar algunos términos homólogos a los occidentales, añadiéndolos al sistema lingüístico chino, tales como triángulo, ángulo agudo, ángulo obtuso, punto, línea, superficie, línea paralela, oblongo, rombo y diagonal, entre otros. Incluso estos términos fueron difundidos posteriormente en países como Japón y Corea.

En resumen, la *Geometría* euclidiana es el resultado del trabajo creativo de Xu Guangqi, que se esforzó por mantener la exactitud de la traducción, ponderando cada nombre antes de fijarlo. Aun cuando no presentó ninguna teoría en concreto sobre la traducción, abrió un nuevo capítulo en la historia de la traducción oriental y dejó claros sus criterios. En *Algunos pensamientos sobre los elementos de Geometría*, (几何原本杂议 *Jihe yuanben zayi*), recopilados en *Antología de Xu Guangqi*, (徐光启集 *Xu Guangqi ji*), mostró sus principios:

此书有四不必:不必疑,不必揣,不必试,不必改.有四不可得:欲脱之不可得,欲驳之不可得,欲减之不可得,欲前后更置之不可得.有三至、三能:似至晦实至明,故能以其明明他物之至晦;似至繁实至简,故能以其简简他物之至繁;似至难实至易,故能以其易易他物之至难.易生于简,简生于明,综其妙在明而已.  
此书为用至广,在此时尤所急须,余译竟,随偕同好者梓传之.利先生(利马窦)作叙,亦最喜其传也.意皆欲公诸人人,令当世亟习焉.而习者盖寡,窃意百年之后必人人习之,即又以为习之晚也.而谬谓余先识,余何先识之有?  
有初览此书者,疑深奥难通,仍谓余当显其文句.余对之:度数之理,本无隐奥.至于文句,则尔日推敲再四,显明极矣;倘未及留意,望之似奥深焉.譬行重山中,四望无路,及行到彼,蹊径历然.请假旬日之功,一究其旨,即知诸篇自着迄尾,悉皆显明文句 (Cheung, 2017: 44).

Hay cuatro negaciones sobre este libro. No hay que dudarlo, no hay que especularlo, no hay que probarlo y no hay que enmendarlo. Hay cuatro puntos que tampoco se pueden hacer. No puedes desviarte de él incluso si lo deseas; no puedes refutarlo incluso si quieres; no puedes omitir uno o dos pasos incluso si lo deseas; y no puedes revertir los pasos incluso si quieres. Hay tres extremos: el libro parece extremadamente oscuro, pero de hecho es muy lúcido, por lo que comprenderlo puede ayudar a aclarar las oscuridades en otras cosas. El libro parece extremadamente complicado, pero, de hecho, es muy simple, por lo que uno puede usar su comprensión para simplificar otras cosas complicadas. El trabajo parece extremadamente difícil, pero, en realidad, es muy fácil, y esa sensación de facilidad de comprensión puede a su vez ayudar a uno a enfrentarse a otros desafíos difíciles. La facilidad viene con simplicidad, la simplicidad resulta de la comprensión. En definitiva, su excelencia radica en su lucidez.

Este libro tiene una aplicación muy amplia, y se necesita con urgencia para la actualidad. Tan pronto como terminé de traducirlo, lo compartí con otros que lo apreciaron y lo tuvimos impreso y distribuido. El misionero Matteo Ricci escribió un prólogo para ello, en el que expresaba el placer de que pudiera publicarse tan pronto. Esperamos dar a conocer este trabajo al mundo para que todos puedan estudiarlo. Sin embargo, no hay muchos que lo hayan estudiado. Creo que dentro de cien años todo el mundo tendrá que estudiarlo, momento en el cual probablemente se lamentarán de haber descubierto el libro demasiado tarde y, erróneamente, me han atribuido el regalo para la previsión. ¿Qué previsión puedo reclamar?

Algunos lectores, al conocer por primera vez este trabajo, temían que pudiera ser demasiado profundo y difícil, y me aconsejaron que simplificara el lenguaje. En respuesta, expliqué que los principios de las matemáticas (度数, *dùshù*, medida y número) no son básicamente ni oscuros ni difíciles. En cuanto a las palabras y las oraciones, si uno les dedica algún tiempo y reflexiona sobre su significado, verá que el lenguaje es en realidad muy lúcido. Pero si uno no hace esto, por supuesto encontrará difícil el trabajo. Es como caminar en una montaña y preguntarse dónde están los senderos, pero a medida que uno se acerca, uno se da cuenta de que hay un sendero justo ante sus ojos. Por favor, pase unos diez días leyendo el trabajo, tan pronto como obtenga los puntos principales, sabrá que todas las secciones, de principio a fin, están expresadas en un lenguaje lúcido y simple.

### **7.3. La traducción creativa de Li Zhizao**

Entre los siglos XV y XVI el orden mundial sufrió grandes cambios. El florecimiento del capitalismo en los países del sur de Europa se extendió rápidamente, la revolución burguesa y el Renacimiento alcanzaron su apogeo. El cristianismo, para expandir su influencia, envió sacerdotes a Sudamérica, África y Asia. China, por su vasto territorio y gran población, se convirtió naturalmente en objetivo de la expansión religiosa.

Con la llegada de los primeros misioneros, algunos intelectuales tuvieron la oportunidad de acceder a la ciencia occidental. Pronto se dieron cuenta de que China ya no era el reino capital del mundo, por el contrario, era necesario aprender de Occidente para estar a su altura. Uno de los eruditos más influyentes de esa época fue Li Zhizao, cuyos logros más notables fueron la introducción de teorías de matemática occidental, conceptos básicos de la astronomía y la creación de numerosos términos técnicos.

Asimismo, para satisfacer la curiosidad china por la ciencia occidental, los misioneros plantearon una estrategia efectiva: la evangelización mediante la enseñanza de las

ciencias. A través de este método, Li Zhizao pudo conocer a numerosos misioneros célebres de ese momento, como Matteo Ricci, Francisco Furtado y Diego de Pantoja, y en colaboración con ellos, completó la traducción de numerosas teorías científicas. Además, después de varios años de práctica traductora, Li Zhizao propuso una reflexión teórica, dejando así su impronta en la historia de la traducción china.

### 7.3.1 Biografía de Li Zhizao

Li Zhizao, (李之藻, 1565-1630), también conocido como Li Zhenzhi (李振之), fue matemático, científico y traductor. Junto con Xu Guangqi (徐光启) y Yang Tingyun (楊廷筠, 1557-1627) son considerados los tres grandes pilares del catolicismo chino (圣教三柱石, literalmente, los Tres Pilares de Piedra de la Santa Religión).

Oriundo de Hangzhou (杭州), la actual Zhejiang, desde muy joven y con fama de estudiante talentoso, trazó el mapa de China, en el que incluyó quince provincias, además, redactó un tratado de geografía. En 1598, obtuvo el título de Jinshi (进士), rango funcional que se otorga una vez aprobado el llamado *examen de la capital* (会试) y, con el tiempo, alcanzó un alto cargo en la Corte. A lo largo de su carrera política, dedicó todas sus fuerzas a investigar y traducir textos de tecnología y ciencia occidental. Contaba con una comprensión exhaustiva de aritmética, geometría y álgebra tradicionales y había sido elogiado con frecuencia por su erudición por los misioneros occidentales, como Matteo Ricci, a quien conoció en 1601. Este le enseñó *El mapa de países del mundo* (坤輿万国全图, *Kunyu Wanguo Quantu*), donde observó por primera vez la ubicación de China en el mundo. Fue un firme defensor de la traducción de obras occidentales al chino, como se ve en algunos prefacios. Además, presentó una petición al emperador llamada *Memorial para traducir obras occidentales en el cálculo de calendario y otros escritos similares*, (请译西洋立法等书疏, *Qingyi xiyang lifa deng shu shu*), donde abogó por la popularización de las teorías avanzadas extranjeras para que contribuyesen al progreso del país y de este modo ayudasen a mejorar los medios de vida de las personas. Sus propuestas abarcaban grandes ámbitos, tales como el cómputo del tiempo, la ingeniería hidráulica, la aritmética, la metrología, los principios de la ciencia médica o la geometría. Li Zhizao siguió con atención la gran cantidad de libros



científicos occidentales llegados a China, y aunque una gran mayoría no se tradujo por algún que otro motivo político, realizó una gran labor como traductor científico-técnico.<sup>146</sup> Su actividad en este ámbito se puede dividir principalmente en dos periodos. El primero se caracteriza por su colaboración con Matteo Ricci, durante ese tiempo fueron traducidas obras de astronomía y matemáticas. En 1608 su colaboración les permitió terminar el tratado sobre figuras isoperimétricas, el *Yuan Rong Jiao Yi* (圆容较义), seguido en 1614 por la publicación de *Tong Wen Suan Zhi* (同文算指), un manual de matemáticas. Matteo Ricci introdujo los cálculos en papel, escritos por Li Zhizao según su dictado. Esta primera etapa marcó el comienzo de la introducción de la ciencia occidental. Los eruditos siguieron con gran atención los avances de la tecnología occidental y la compararon con el patrimonio chino, a medida que se iban asumiendo los conocimientos avanzados de Occidente, iban tratando de adaptarlos a la tradición china actualizándola para responder a nuevos usos.

El segundo periodo empezó en el año 1623, ya que entre ambos periodos hubo un largo tiempo de inactividad en la traducción. La razón de ese intervalo se debe al hecho de que el ministro Shen Cui (沈漼), junto con otros altos cargos, acusó al misionero italiano Alfonso Vagnone (1566-1640) de la difusión de ideas contrarias al poder imperial. Así pues, fue acusado de afirmar que Occidente era superior a la dinastía Ming y que el catolicismo era mejor que el imperialismo chino; además, fue acusado de intentar modificar y profanar la ley nacional con la introducción del calendario occidental. Bajo este contexto, el emperador de Wanli mandó a todos los misioneros que retornaran a su país de origen. Esta expulsión recibió el nombre de «Incidente de la iglesia de Nanjing» (南京教案, *Nanjing jiaoran*). Ni misioneros ni intelectuales chinos escaparon de la desgracia, y Li Zhizao se vio obligado a suspender la investigación científica.

Cuando la dinastía Ming consiguió el triunfo en la guerra con Nurhaci (努尔哈赤, 1559-1626), gracias a la importación del *Huo Tong* occidental (cañón de mano), los conocimientos occidentales recibieron un nuevo impulso al permitir que los misioneros

---

<sup>146</sup> Nicolas Trigault fue un jesuita valón conocido por su nombre chino, Jin shige (金世倅), que volvió a Europa, para viajar por Italia, Francia, Alemania, Bélgica, España y Portugal, con el objetivo de conseguir más libros científicos occidentales e instrumentos avanzados. Llevó a China un total de más de siete mil obras, para presentar como regalos a la Biblioteca Imperial China (Chen, 2017: 33).

evangelizaran de nuevo. Llegaron numerosos libros en manos de los jesuitas con materias que brindaron a Li Zhizao la oportunidad de comenzar una segunda etapa. Con la ayuda del jesuita portugués Francisco Furtado (1589-1653), tradujo el 寰有诠 (*Hanyouquan*), tratado sobre la cosmovisión y el 名理探 (*Minglitan*), sobre la lógica occidental. Li Zhizao y Xu Guangqi colaboraron en la compilación de un libro sobre astronomía llamado *Tratados Astronómicos del Reino de Chongzhen* (崇禎历书, *Chongzhen lishu*), así como en la traducción de los tratados dedicados al movimiento del sol y la luna, agrupados como un conjunto titulado *Guía de Calendarios* (历指, *Li zhi*). Antes de su fallecimiento, Li Zhizao publicó el *Tianxue chuhan* (天学初函) en treinta y dos volúmenes, primera colección de traducciones de obras científicas y tecnológicas occidentales, además de escritos sobre ética y principios cristianos producidos por misioneros jesuitas como Matteo Ricci, así como por Xu Guangqi y él mismo. Este primer compendio de la ciencia occidental moderna obtuvo una gran cantidad de lectores a finales del periodo Ming y principios de la dinastía Qing (1644 d. C.-1912 d. C.). Debido a su contribución a la traducción científica, algunos investigadores actuales, como Cheng Cunfu y Wen Zhonglan, le han elogiado con calificativos tales como «Erudito de Jiang Nan» y «Docto de China», mientras que, en su *Biografía*, se cuenta que Li Zhizao poseía un talento tan sobresaliente que se hacía evidente para cualquier persona, además de ser un experto tanto en estudios del Renacimiento occidental como en el llamado saber de *Cuatro libros y Cinco clásicos*.<sup>147</sup>

Según Fang y Zhuang (2017: 358), las traducciones científicas más importantes hechas por Li Zhizao junto con misioneros o funcionarios chinos fueron las siguientes:

«浑盖通宪图说» (*Hungai tongxian tushuo*): traducido oralmente por Matteo Ricci, Li Zhizao anotó su dictado. Fue llevado al cabo en el año 1607 y publicado en la provincia de Fu Jian. Su versión, basada en el libro *Astrolabio*, escrito por Christopher Clavius (1538-1612), se dividió en dos capítulos, que incluían diversos diagramas sobre la esfera. Presenta en detalle principios y métodos de aplicación de instrumentos astronómicos elementales. Su publicación impulsó el desarrollo de la astronomía de China.

---

<sup>147</sup> 四书五经 se trata del pensamiento de confucianismo, compuesto por cuatro libros y cinco clásicos, que son respectivamente *Gran saber*, *Doctrina de la medianía*, *Analecta de Confucio y Mencio*; *Clásico de poesía*, *Clásico de historia*, *Clásico de los ritos*, *Clásico de los cambios* y *Anales de primavera y otoño*.

«圓容較義» (*Yuanrong jiaoyi*): traducido oralmente por Matteo Ricci, Li Zhizao anotó su dictado. Se completó en el año 1609 y trata del estudio de círculos y volúmenes. Su versión corresponde a *Trattato della figura isoperimetre*, de Christopher Clavius, y es considerado como la piedra angular de la matemática china.

«同文算指» (Tongwen suanzhi): traducido oralmente por Matteo Ricci, Li Zhizao anotó su dictado. Su versión se terminó en el año 1614, y no solo valiéndose de la obra de Christopher Clavius, *Resumen de Aritmética Práctica*, sino también de 算法统宗 (una síntesis de matemáticas chinas, 程大位 Cheng Dawei). Esta traducción se divide en tres partes, que exponen las operaciones de suma, resta, multiplicación y división fraccional, operación aritmética, notación fraccional, suma de series, ecuaciones múltiples, ecuaciones cuadráticas múltiples, raíz cuadrada, etc.

«寰有詮» (Huanyouquan): traducido literalmente por Francisco Furtado (1589-1653) y Li Zhizao lo adornó. En el año 1625 se finalizó y se publicó en 1628. El primer carácter del título del libro, 寰 (Huan), significa cosmos, y esta obra hace referencia al estudio del universo. Tomando principalmente *De cielo et mundo*, de Aristóteles, como original, desde el punto de vista de la teología, la física y la astronomía, realizó por completo una investigación sobre la cosmovisión. Es el único libro sobre cosmología física durante la dinastía Ming y Qing.

«名理探» (Minglitan): traducido literalmente por el misionero portugués Francisco Furtado, Li Zhizao lo adornó. Su original proviene de *In Universam Dialecticam Aristotelis Stagiritae Nunc Primum in Germania in lucenediti*, de la edición de *Coloniae Agrippinae*, publicado en 1611. Introdujo la lógica occidental, completamente ausente en la ideología china con *Yin Ming*, traducido por Xuan Zang y *Ming Xue*, por Yan Fu (1854-1921), por lo que se convirtió en el pilar más importante para el desarrollo de la lógica de China.

Aunque la mayoría de las traducciones correspondían al ámbito de la ciencia y la tecnología, Li Zhizao también versionó algunas obras filosóficas y literarias occidentales al chino como las *Fábulas* de Esopo.

### 7.3.2. La traducción creativa de Li Zhizao

Desde finales del periodo Ming y hasta el principio de la dinastía Qing no se produjeron reflexiones relevantes sobre la traducción a pesar de los cambios en el proceso y en los temas. Cheng Fukang considera que tanto Xu Guangqi como Li Zhizao no conocían suficientemente el idioma extranjero y, por otra parte, nunca sintieron la obligación de

redactar comentario alguno sobre su oficio (Chen, 2000: 70). Sin embargo, de los prefacios de diferentes tratados se desprenden sus principales pensamientos teóricos.

Li Zhizao, en el prólogo de *Huanyouquan* (寰有詮) y *Un memorial para traducir obras occidentales en el cálculo de calendario y otros escritos similares* (请译西洋历法等书疏) expuso su punto de vista como traductor. Cheng Fukang considera que se trata de un verdadero tratado de traductología que merece ser considerado de la más alta importancia (Chen, 2000: 57).

En cuanto a los criterios de traducción, Li Zhizao se decantaba por la traducción *Zhi*. En su presentación al emperador escribió:

(...) Por decreto del emperador, se estableció una oficina del calendario a fin de mejorar el actual, allí se reunían numerosos estudiosos del cálculo, entre los que se hallaba el misionero español Diego de Pantoja (1571-1618), y tradujeron en conjunto una gran cantidad de esos libros referentes al tiempo. Nuestra versión se ajustó completamente al original (Luo y Chen, 2015: 164).

De aquí se puede deducir que Li Zhizao fue partidario de la escuela literal. Esta posición también se hace evidente en el prólogo de 寰有詮 (*Huanyouquan*), donde explica que tradujo el significado sin añadiduras, en una versión a su propio gusto, para que no se perdiera la veracidad original (Luo y Chen, 2015: 160).<sup>148</sup> En realidad, al final de la dinastía Ming, la escuela de *Zhi* era el criterio vigente para textos de tecnología.

Por otro lado, Li Zhizao llamó a su técnica *Chuang Yi* (创译), que significa «traducción creativa». No solo la utilizó para terminología científica sino también para obras literarias. En el prólogo de *Huanyouquan* (寰有詮), anotó:

余自癸亥归田,即从修士傅公汎际结庐湖上,形神并式,研论本始,每举一义,辄幸得未曾有,心眼为开,遂忘年力之迈,矢佐翻译,诚不忍当吾世失之[...] 乃先就诸有形之类,摘取形天土水气火所有名五大有者而创译焉 (Chen, 2000: 58).

En el año 1623, después de dejar mi cargo, junto con el misionero portugués Francisco Furtado, estuvimos en el lago del Oeste (perteneciente a la actual provincia de Zhejiang) investigando conjuntamente ciencia occidental, y para llegar a resolver las dudas existentes entre la lengua de origen y la de destino, tanto en el cuerpo como en nuestro espíritu nos dedicamos con mucha fuerza a la traducción. Cada nuevo término con el que nos encontrábamos, nos alegrábamos de tener la oportunidad de explicarlo y

---

<sup>148</sup> 皆借我言,翻出西而止,不敢望增,致失本真。

ampliábamos la propia visión, debido a la gran concentración que ponía, incluso, a veces olvidaba mi edad avanzada, y más bien nos preocupábamos por la pérdida que resultaría para la investigación científica el no traducirlo [...] En cuanto a la mayoría de los términos occidentales que no tenían equivalentes en chino, su traducción debería recurrirse a caracteres básicos chinos, tales como 天, 土, 水, 气, 火 (cielo, tierra, agua, gas, fuego), con el fin de realizar (创译) *chuangyi*.

Según Wang Xiangyuan (2015: 44),<sup>149</sup> el 创译 planteado por Li Zhizao se refiere a que, por medio de la forma, la fonética y el sentido natural del chino, se crearon algunos nuevos términos en el proceso de la traducción. Se trata de tener iniciativa y creatividad para que la nueva palabra sea fácilmente aceptada en la lengua meta, en el nuevo sistema lingüístico. Así, por ejemplo, Li Zhizao y Matteo Ricci inventaron el nombre propio 地球, cuyo significado es «Tierra». En chino, 地 significa tierra mientras que 球 se refiere a bola, por lo que su traducción no solo coincidió relativamente con el significado del término original, sino también con la forma material del objeto, es decir, «globo terráqueo». La nueva palabra rectificó la errónea concepción china sobre la Tierra (el cielo era redondo mientras que la tierra era cuadrada). Diversas palabras traducidas por Li Zhizao en aquel entonces, de acuerdo con el método de 创译, *Chuang Yi*, se utilizan incluso hoy en día.

El uso de este método iba más allá de los criterios de traducción tradicionales como *Wen* y *Zhi*, por lo que conciliaba la controversia. A partir de la dinastía Ming, se incorporaron numerosos términos y giros nuevos, enriqueciendo así la propia cultura y lengua, al mismo tiempo que se introducían nuevos pensamientos y conocimientos. Según el resumen de Zou Zhenhuan (邹振环, 2011), en el *Original de la geometría* (几何原本), traducido por Xu Guangqi y (*Tongwen suanzhi*) (同文算指) por Li Zhizao, se crearon nuevos términos de matemáticas como 数 (número), 等 (igual), 法 (fórmula), 加 (sumar), 加法 (adición), 和 (suma), 减法 (sustracción), 较 (diferencia), 乘法 (multiplicación), 得数 (producto), 余数 (resto), 分母 (denominador), 平方 (cuadrado), 立方 (cubo), 倍数 (múltiplo), 奇数 (número impar), 全数 (número perfecto), 率 (ratio), 正 (positivo), 负 (negativo) y 开方 (evolución), entre otros. El libro de lógica 名理探 (Minglitan) también incorporó terminología de origen

---

<sup>149</sup> 上海师范大学学报 *Journal of Shanghai Normal University* (Philosophy & Social Sciences Edition), 2015, vol.44, N°.5.,

occidental: 概念 (concepto), 判断 (juicio), 推断 (deducción), 演绎 (razonamiento deductivo) y 归纳 (inducción), términos nucleares de la lógica en la China actual (Fang y Zhuang, 2017: 374).

#### **7.4. Wang Zheng, introductor de la mecánica occidental**

Wang Zheng, cuyo nombre no es tan conocido como los anteriores que presentamos, obtuvo logros notables en la investigación y la traducción científica occidental, aunque su carrera política estuvo llena de fracasos. Como difusor del conocimiento, fue el primero en aportar los avances de la ingeniería occidental, gracias a la ayuda del misionero italiano Giulio Alenio (1582-1649), quien, en 1626, publicó 远西奇器图说录最 (*Yuanxi qiqi tushuo luzui, Diagramas y explicaciones de máquinas ingeniosas del lejano oeste*). Esta traducción tuvo una influencia de largo alcance, lo que permitió a China abrirse al conocimiento occidental con múltiples novedades y primicias técnicas. Se crearon numerosos términos de ingeniería mecánica como 柱 (columna), 梁 (viguería), 架 (entramado), 杠杆 (palanca), 轴 (carrete) y 齿轮 (engranaje), entre otros. Se introdujo la teoría de mecánica clásica occidental en China, así como principios y cálculos básicos de física. Se presentaron, por primera vez, los descubrimientos y principios del matemático griego Arquímedes (287 a. C.-212 a. C.).

En la traducción de *Ayuda visual y fonética para los eruditos occidentales* (西儒耳目资 *Xiru ermu zi*), Wang Zheng hizo una notable contribución, categorizando la fonología china y utilizando por primera vez el alfabeto latino para representar los sonidos, simplificando las sílabas y estableciendo un sistema fonético completo. De Wang Zheng, al igual que de Xu Guangqi y Li Zhizao, no han trascendido sus reflexiones o teorías sobre la traducción.

##### **7.4.1. Biografía de Wang Zheng**

Wang Zheng (1571-1644), agrónomo, inventor y traductor de la dinastía Ming (1368-1644), también fue uno de los primeros introductores de la ingeniería mecánica occidental. Cabe destacar que fue el primer chino en aprender y usar el latín. Ayudó al

sacerdote occidental a traducir *Ayuda visual y fonética para los eruditos occidentales* (西儒耳目资 *Xiru ermu zi*), presentó la fonología occidental y discutió en profundidad sus divergencias entre el chino y la lengua latina.

Nacido en la provincia de Shanxi (陕西), abrazó el cristianismo y recibió el nombre de Felipe. Su padre, Wang Yingxuan, fue un famoso profesor experto en aritmética tradicional china, además, publicó algunas obras matemáticas, como *算数歌款* (*Suanshu gekuan*). Debido a ello, ya desde temprana edad, Wang Zheng recibió una buena educación. A lo largo de su vida, siempre abogó por que el aprendizaje tuviera una utilidad práctica y no se quedase solamente en la teoría (Zhang, 1994: 4).<sup>150</sup>

En 1594, adquirió el título de maestro (举人) y, a partir de entonces, se centró en el estudio de la agricultura y se dedicó todos los días a la invención de maquinaria, hasta la edad de cincuenta y dos años. En 1622, obtuvo finalmente el grado de Jinshi<sup>151</sup> y fue nombrado 司理 (encargado de administrar justicia). Sin embargo, poco después, falleció su madre, por lo que retornó a su pueblo y permaneció un tiempo allí, como obliga la tradición china. Aprovechó entonces para invitar al misionero Nicolas Trigault a evangelizar allí, periodo en el que trabajaron en la traducción de *Ayuda visual y fonética para los eruditos occidentales* (西儒耳目资 *Xiru ermu zi*). En esa colaboración, Wang Zheng se ocupó principalmente de pulir y revisar la versión, y su contribución fue considerada como el primer intento de latinizar los elementos fonéticos de China. Al regresar de nuevo a Beijing, Wang Zheng, junto con otro misionero, Johann Shreck (邓玉涵, 1576-1630), hizo la traducción y *compilación de Diagramas y explicaciones de máquinas ingeniosas del lejano oeste*: (远西奇器图说录最 *Yuanxi qiqi tushuo luzui*), que fue la primera obra en chino sobre mecánica y dinámica occidental, publicada en Yangzhou en 1627. En el año 1631 fue designado supervisor asistente del Ejército de Denglai (actual provincia de Shandong). Durante un tiempo, sufrió el destierro debido a una rebelión, pero lejos de sentirse abatido por este hecho,

---

<sup>150</sup> 中政 Zhang Zhongzheng, «明代杰出机械学家王征论评» *Los comentarios sobre el destacado maquinista Wang Zheng en la dinastía Ming*, 1994, Vol.4, *Revista de historia y literatura*.

<sup>151</sup> Durante su visita a Pekín para participar en el *examen de la capital*, Wang Zheng tuvo la oportunidad de conocer a los misioneros famosos por aquel entonces, tales como el jesuita francés Nicolas Trigault (1577-1628), los alemanes Johann Schreck (1576-1630) y Johann Adam Schall von Bell (1592-1666) y el italiano Nicolò Longobardo (1559-1654), de quienes aprendió tecnologías occidentales.

aprovechó el tiempo para cumplir su deseo, es decir, investigar la mecánica occidental. De esta manera, pudo completar numerosas traducciones técnicas, como *Explicaciones y diagramas de varias máquinas* (诸器图说 *Zhuqi tushuo*), donde describe cómo mejorar la maquinaria agrícola tradicional e inventa algunos instrumentos útiles para el cultivo. Gracias a su talento en destrezas de mecánica, el historiador británico Joseph Needham alabó a Wang Zheng como el primer técnico en la historia de época moderna de China.

Li Nanqiu ha ordenado recientemente las traducciones más importantes de Wang Zheng, a saber:

«远西奇器图说录最» (*Yuanxi qiqi tushuo luzui*): Cuando Wang Zheng leyó *职方外纪* (*Zhifang waiji*, *Crónica de las tierras extranjeras*), traducido por el misionero italiano Giulio Alenio (1582-1649), se encontró con la descripción de innumerables personajes y elementos exóticos. Algunas de las extraordinarias herramientas mencionadas eran superiores a lo que Wang Zheng había conocido en China. Así, por ejemplo, contó la historia de la ciudad de Toledo, en la cima de una colina, donde los habitantes tenían que cargar agua con gran dificultad, y cómo, en los últimos cien años, una persona inteligente inventó una máquina de madera para elevar el agua hasta la colina. La máquina podía funcionar sola, día y noche, sin depender de la potencia manual. Cuando terminó de leerlo, de repente, se sintió abrumado por la sensación de lo mucho que se había perdido. Por este motivo, pidió al misionero alemán Johann Shreck (1576-1630) que transcribiera los principios mecánicos al chino, pero que antes de hacerlo debía conocer la *Geometría* (几何原本), traducida por Xu Guangqi. Gracias a la buena base matemática, tardó solamente unos días en dominar esos conceptos básicos. El misionero también le explicó el funcionamiento de máquinas mecánicas y Wang Zheng lo anotó lo más rápido posible en papel, en un lenguaje sencillo para que cualquiera lo pudiera entender. Ese libro recibió el nombre de *Diagramas y explicaciones de máquinas mecánicas* 奇器图说 (*Qiqi tushuo*, *abreviatura de 远西奇器图说录最 Yuanxi qiqi tushuo luzui*), y en el prefacio apuntó que se trataba de la traducción de los originales *Hypomnemata Mathematica*, de Simon Stevin, del tratado *De Architectura*, de Vitruvio, *Le diverse et artificiose machine del capitano Agostino Ramelli* y algunos fragmentos del *Agricoltura*, de Catón (Fang y Zhuang, 2017: 384).

«西儒耳目资» (*Xiru ermu zi*): Al final de la dinastía Ming, el misionero Matteo Ricci había compilado las transcripciones fonéticas chinas en latín para que los misioneros posteriores pudieran aprender chino. Sin embargo, debido a que su trabajo solo circuló entre un pequeño número de misioneros, no atrajo la atención de eruditos chinos en ese momento. Posteriormente, el misionero francés Nicolas Trigault recopiló un diccionario de caracteres chinos basados en el método fonético de Matteo Ricci. Bajo la revisión y corrección de Wang Zheng, finalmente, se convirtió en un libro completo de fonología, llamado 西儒耳目资. Consta de tres capítulos, y dos de ellos, el segundo y el tercero, están



dedicados a la didáctica del idioma chino, con los caracteres chinos de acuerdo con su fonética, y viceversa. Sin embargo, debido a que los chinos no conocían el alfabeto latino, les era imposible utilizar este diccionario. Con la aportación de Wang Zheng, mejoraron y se ampliaron los contenidos de cada capítulo (Fang y Zhuang, 2017: 390).

#### 7.4.2. Introdutor de mecánica occidental e inventor de fonología china

Es bueno que los traductores de textos científicos estén familiarizados con los conocimientos profesionales relacionados. Wang Zheng no solo sabía de ingeniería mecánica, sino que también tenía una buena base lingüística. Así que, cuando tradujo *Diagramas y explicaciones de máquinas ingeniosas del lejano oeste* (远西奇器图说录最, *Yuanxi qiqi tushuo luzui*), en colaboración con Giulio Alenio, entendía las teorías occidentales sobre leyes físicas y, de esta manera, pudo completar su versión con precisión.

En la traducción de *Ayuda visual y fonética para los eruditos occidentales* (西儒耳目资 *Xiru ermu zi*), Wang Zheng explicó la fonología occidental con ayuda de su propia lengua, para ello la ordenó en 29 fonemas, correspondientes a 29 símbolos del latín: cinco vocales (自鸣母, *Ziming mu*), veinte consonantes (同鸣母, *Tongming mu*) y cuatro letras mudas que, en alguna ocasión, no se pronuncian (鸣母, *Buming zhe*). Esas letras en combinación producirán cuarenta y cinco sílabas, y junto con lo anterior obtendrían en total cincuenta, lo cual comprende definitivamente la pronunciación de todos los caracteres chinos (Fang y Zhuang, 2017: 390).

Antes de las aportaciones de Wang Zheng, el sistema fonético del chino no había sido establecido de manera completa y coherente. Por ello, su contribución produjo un gran impacto en los investigadores posteriores, tales como Zhu Wenxiong, que, en 1922, publicó el *Nuevo Alfabeto de Jiangsu; Xingdao*, que, en 1913, sacó *Pinyin y Alfabeto*, y Liu Yutang con su *Escritura Romanizada de la Lengua Nacional* (国语罗马字拼音法式)<sup>152</sup>. Todos tomaron como base la obra de Wang Zheng, 西儒耳目资 (*Xiru ermu zi*).

---

<sup>152</sup> Diseñado por lingüistas, entre los que se hallaban Lin Yutang y Y. R. Chao, que apoyaban la idea, muy común en aquella época, de que los caracteres chinos debían ser abolidos y remplazados por un sistema de escritura fonético, en aras de facilitar la alfabetización de la población y el desarrollo económico y social de China. Por este motivo, el *gwoyeu romatzyh* fue diseñado como un sistema de escritura para el mandarín apto para ser utilizado en todo tipo de

Si comparamos los criterios de la fonología china actual con la de Wang Zheng, descubrimos que hay numerosas similitudes. Veamos unos ejemplos:

西儒耳目资: 50 韵母 (rima silábica), 20 声母 (arranque silábico), 29 字母 (alfabeto), 5 声调 (tono), 1507 音节 (sílabas).

En la actualidad corresponde a: 35 韵母 (rima silábica), 21 声母 (arranque silábico), 26 字母 (alfabeto), 4 声调 (tono), 1331 音节 (sílabas).

De acuerdo con esta muestra, podemos observar que las diferencias se concentran principalmente en que el sistema de transcripción fonética actual se basa en el chino mandarín, vigente desde el año 1932, mientras que la fonología propuesta por Wang Zheng tenía interferencias de dialectos, incluido el de la provincia de Shanxi. Sea como fuere, constatamos que la obra de Wang Zheng ejerció una influencia en el establecimiento del sistema fonológico actual.

Con respecto a las normas o criterios y el propósito de su traducción, Wang Zheng aclaró su punto de vista en el prefacio de *Diagramas y explicaciones de máquinas ingeniosas del lejano oeste* (远西奇器图说录最, *Yuanxi qiqi tushuo luzui*):

Sin método de medición y fórmula de cálculo, no podremos computar la proporcionalidad ni entender un manual de instrumentos ilustrado. Hay libros especiales acerca de la medición, así como *Guía para el cálculo en la misma secuencia de comandos* (同文算指, *Tongwen suanzhi*), que es la introducción esencial al cálculo. En cuanto a la teoría de la proporcionalidad, se estableció en el original de *Geometría* (几何原本, *Jihe yuanben*, 1607). Pocos días después de que el maestro Johann Shreck (邓玉涵, 1576-1630) me explicara el punto clave de este libro, pude entender sus principios generales. Así que sacó todo el conjunto de manuales ilustrados para varios instrumentos y comenzó a traducirlos oralmente, categoría por categoría. Anoté pronto lo que dijo Johann Shreck sin prestar mucha atención al orden de las oraciones o si el lenguaje era refinado [文, *wén*]. Por mi parte, lo único que esperaba era que la traducción fuera simple [简, *jian*] y fácil de entender para que todos pudieran consultarla y leerla (Cheung, 2006: 83).

---

contextos, como alternativa al sistema de escritura tradicional, que simplemente servía como guía de la pronunciación del chino para extranjeros.

Wang Zheng era partidario de los criterios *Zhi* mientras que su maestro Johann Shreck fue proclive a la forma *Wen*. Desde el punto de vista actual, estaríamos de acuerdo con la opinión de Wang Zheng, consciente de que lo más importante era que se pudiese transmitir el original de manera inteligible y que los estudiosos posteriores fueran capaces de entender lo que quería explicar en la versión, lo cual también refleja su otra perspectiva sobre la traducción, es decir, el aprendizaje de algo práctico para luego poderlo aplicar. Por otro lado, de acuerdo con esa visión pragmática, omitió algunos fragmentos de ciencias occidentales que no consideraba importantes. En el mismo prefacio expone:

However, while the collection contains illustrations of many ingenious instruments, some of them, such as flying kites and water organs, are either not relevant to everyday life or not urgently needed by the state. They were omitted and only the most important ones were included. Even if the instruments were essential, if they were difficult to make, say if they had too many screws and artisans would not be able to follow the drawings, or if they were too costly, they were also omitted. Special attention was accorded to selecting those that were both simple and reasonably cheap to make. Even then, if a single method was used for making several types of instruments, and within one single type there were different varieties, then they were omitted as well. One such omission was the hydraulic instruments, which had over a hundred varieties, and which were either very heavy or complex. Special attention was accorded to selecting the really ingenious ones. When the note-taking was complete, the collection was given the title, 远西奇器图说录最 (*Diagrams and Explanations of Ingenious Machines of the Far West*) (Cheng, 2016: 83).<sup>153</sup>

La aportación de Wang Zheng evidencia que la llegada de la ciencia y la tecnología occidentales fueron beneficiosas para el desarrollo del país, ya que la traducción de textos tan especializados hizo posible el uso y la aplicación de instrumentos mecánicos desconocidos hasta entonces en Oriente.

---

<sup>153</sup> Versión española traducida por nosotros: «Si bien la colección de los libros científicos occidentales contiene ilustraciones de muchos instrumentos mecánicos, algunos de ellos, como cometas y órganos hidráulicos, que no eran muy útiles para la vida cotidiana ni necesarios con urgencia, se omitieron y solo se incluyeron los contenidos más importantes. Incluso si se trataba de instrumentos básicos pero difíciles de fabricar, es decir, si tenían demasiados tornillos y los artesanos no podían entender los bocetos o si eran demasiado costosos, se omitían. Se presta especial atención a la selección de aquellos instrumentos simples y razonablemente baratos de fabricar. Incluso si se podía utilizar un solo método para fabricar varios tipos de instrumentos, y dentro de un solo tipo había variedades, también se omitían. Así, por ejemplo, una de esas omisiones corresponde a máquinas hidráulicas que tenían más de cien variedades y que eran muy pesadas o complejas. Por este motivo, presté especial atención a la selección de máquinas realmente útiles para la actualidad. Cuando se completó la toma de notas, a la colección se le dio un título, 西奇器图说录最 (*Diagramas y explicaciones de máquinas ingeniosas del lejano oeste, Yuanxi qiqi tushuo luzui*)».

## 7.5. El Fan Qing Shuo de Wei Xiangqian

Al llegar la dinastía Qing, debido a la política de aislacionismo, el comercio exterior y el contacto con las culturas extranjeras se redujeron drásticamente. Esto provocó el estancamiento de China tanto en tecnología como en literatura. Sin embargo, la actividad traductora no quedó completamente paralizada, ya que el Gobierno promovió una iniciativa para que el idioma manchú fuera cooficial.<sup>154</sup>

Wei Xiangqian hizo una contribución significativa a la traducción. Entre las actividades que desarrolló, destaca su participación en numerosos trabajos de intérprete oficial del chino al manchú. De esa experiencia se desprende su tratado más famoso, titulado *Sobre la traducción al manchú* (繙清说, *Fan Qing shuo*) del que solo se ha conservado una copia y donde explica cómo formar a un traductor novel y cómo elegir los libros adecuados para la práctica, en base al criterio Zheng Yi (正译). Liu Bannong se ha mostrado sorprendido al descubrir que Wei Xiangqian, que vivió hace dos siglos, durante el periodo de Alta Qing (1683 d. C.-1839 d. C.), propusiera opiniones tan modernas sobre la traducción, que se asemejan a las de investigadores actuales (Ma zuyi, 2004: 312). Por otra parte, Chen Fukang asegura que el tratado no solo es el resultado de la experiencia práctica acumulada con los años por parte de Wei Xiangqian, sino también un compendio de técnicas de traducción (翻译之道) de la antigua China (Chen, 2000: 68).

### 7.5.1. Biografía de Wei Xiang Qian

Wei Xiangqian (魏象乾) fue conocido de manera inesperada en 1932, cuando una copia de su monografía sobre la traducción mencionada anteriormente, *Sobre la traducción al manchú* (繙清说, *Fan Qing shuo*), fue descubierta en una librería de segunda mano por el famoso ensayista Liu Bannong (刘半农, 1891-1934).

---

<sup>154</sup> Manchú: grupo étnico, originario del nordeste de China (东北平原, *Dongbei pingyuan*), fundador de la dinastía Qing y reinante hasta el año 1911.

Wei Xiangqian (lugar y fecha de nacimiento desconocidos) pertenecía a la etnia Han (汉族) y fue miembro de la Ocho Banderas.<sup>155</sup> En 1739, aprobó el examen imperial y obtuvo el título de Jinshi. Posteriormente, se le asignó un puesto como compilador y editor en la Oficina de Traducción Sino-Manchú, donde escribió el tratado que nos ocupa a partir de los problemas de traducción de la lengua Han (chino) a la manchú.

### 7.5.2. El Fan Qing Shuo

*Fan Qing Shuo* (繙清说) es una de las pocas monografías sobre traducción de la época. En tan solo 1 600 palabras se exponen tanto normas y técnicas de traducción, como los criterios para la formación de intérpretes. Se trata de un verdadero tratado de traductología de la época, según *Zhongguo yixue lilun shigao* (陈福康 Chen Fukang, 2000):

窃惟翻译之道,至显而寓至微,至约寓至博,信乎千变万化,神秘莫测也.惟其变化无穷,遂有出入失正之弊,学者不可不审焉.夫所谓正者:了其意、完其辞、顺其气、传其神;不增不减、不颠不倒、不恃取意.而清文精练,适当其可也.间有增减、颠倒与取意者,岂无故而然欤?盖增者,以汉文之本有含蓄也,非增之,其意不达;减者,以汉文之本有重复也,非减之,其辞不练.若夫颠倒与取意也,非颠倒,则扞格不通,非取意则语气不解.此以清文之体,有不得不然者,然后从而变之,岂恃此以见长哉?乃或有清文稍优者,务尚新奇,好行穿凿.以对字为拘,动曰取意;以顺行为拙,辄云调转.每用老话为元音,罔顾汉文之当否;更因辞穷而增减,反谓清文之精工,殊不知愈显其长,而愈形其短;愈求其工,而愈失其正矣!然学人犹有倾心于此者,盖以彼之清文感人,而已之入门早误也.初学者可不知所宗乎!

愚以翻译诸书,最妥极当,不出不入,适得汉文之奥旨、清文之精蕴者,莫如“资治纲目”、“四书大注”.他如“渊鉴古文”、“性理精义”、“孝经”、“小学”、“日讲经书”、“大学衍义”等书,亦俱正当可宗,未尽若二者之精切而醇也.至大内颁发书籍而外,正者少而偏者多,全在慎择而明辨之.总之,诸书浩繁,学者自应潜心博览.然识见未定之先,最忌泛鹜.何者当先?两“孟”尚焉.气势畅沛,清文之脉络可宗;字句安稳,清文之措词可宗;体认精详,清文之理至可宗;或则虚文,不宽不泛,清文之真切可宗.夫所谓舍字取意,增减、颠倒者,未多见之.夫岂不能欤?非也.诚以汉文精、清文练,以故无容造作于其间,而自成最妥当极当之文也,岂徒恃清文以见长者所可语也哉!“纲目”亦如也.

---

<sup>155</sup> Las Ocho Banderas (en manchú: *jakūn gūsa*, en chino: 八旗 *baqi*) era una estructura administrativa clave en la dinastía Qing. Consistía en un sistema de organización de unidades militares, clasificadas bajo la Bandera Amarilla Llana, Bandera Amarilla Bordeada, Bandera Blanca Llana, Bandera Blanca Bordeada, Bandera Roja Llana, Bandera Roja Bordeada, Bandera Azul Plana y Bandera Azul Bordeada. Algunas de las banderas reflejaban linajes preexistentes o conexiones tribales en su membresía, mientras que otras anulaban tal conexión en un intento de crear una fuerza militar más centralizada.

余也向爱翻译,攻苦多年,罔揣鄙陋,偶录所见,固不足以资高明,然于初学者,庶几小补云尔 (Luo y Chen, 2015: 162).

Creo que la técnica de traducción es que cuanto más obvia sea, se manifestará en los detalles más pequeños; cuanto más simple y directa sea, implicará un significado profundo. La traducción depende de muchos factores, el orden tiene numerosas permutaciones, sobre lo que es difícil de especular. Debido a los cambios infinitos, la obra traducida también puede ser diversa, incluso, alguna pierde su significado original. ¡Por ello los eruditos deben prestar gran atención! Creo que un 正者 (traductor correcto) debe entender en profundidad el significado de un texto original y su lenguaje relacionado, captar su tono y transmitir su espíritu. No agregar ni omitir nada, no invertir ni traducir solamente sentido por sentido. La lengua manchú es concisa y precisa, basta con cumplir esas reglas ya mencionadas. De vez en cuando, puede que surja la necesidad de agregar, omitir, invertir o traducir sentido por sentido, pero eso debe hacerse por una buena razón. Para la lengua Han, puede ser necesario agregar y complementar algo en la traducción porque su lenguaje es bastante implícito, sin ninguna añadidura, es decir, su significado no podría expresarse por completo. Al igual que la omisión es a veces posible debido a que la lengua Han permite la repetición. Sin algunas omisiones, la traducción podría ser redundante. En algunos casos, si se invierte la sintaxis y se traduce sentido por sentido, la traducción podrá ser deseable, de lo contrario, será farragosa y el significado original no se podrá transmitir. Y tales cambios son necesarios por la naturaleza de la lengua manchú. ¿Cómo pueden tales cambios ser considerados como virtudes en la traducción? Algunos, cuando encuentran versiones excelentes en manchú que se leen fluidamente, prefieren una nueva forma, con visiones nuevas y adaptaciones, agregando así sus propias ideas al texto. A otros les resulta incómodo traducir palabra por palabra, por lo que prefieren optar por la reorganización del texto. Cuando se utilizan culturemas del manchú y expresiones coloquiales no les importa si la traducción se ajusta a la lengua Han. Incluso, debido a la falta de palabras equivalentes entre ambas lenguas, se añade o se omite el contenido original en la traducción. Se desobedece al estilo de la lengua manchú, exactitud y preciosidad. No saben que cuanto más larga resulte la traducción, más perderá su lenguaje original. Cuanto más refinada sea la traducción, más perderá su significado original. Sin embargo, hay estudiosos a los que les gusta más usar tales técnicas para deslumbrar a los lectores. Es una mala orientación en la práctica de la traducción. ¿Cómo podemos enseñar entonces a los traductores noveles, a los que no saben distinguir las cosas esenciales?

De los libros traducidos, creo que los más apropiados son aquellos que pueden mantener un equilibrio entre ambas lenguas, así como la esencia profunda del texto chino y el estilo precioso de la lengua manchú. Por ejemplo, la traducción de 资治纲目 (*Zizhi gangmu*)<sup>156</sup> y la de 四书大注 (*Sishu dazhu*)<sup>157</sup> las

---

<sup>156</sup> 治目 es una de las escrituras históricas más influyentes, basada en el libro de 治通 (*Zizhi Tongjian*, *Comprehensive Mirror in Aid of Governance*, escrito por 司光 [1019-1086]). Su autor es el filósofo neoconfuciano 朱熹 1130-1200), pero su compilación fue hecha por los discípulos de 朱熹.

tomamos como ejemplos del aprendizaje práctico. De igual modo, también podemos tomar como ejemplo *Antología de la prosa clásica china* (渊鉴古文, *Yuanjian guwen*), *Significados esenciales de obras sobre la naturaleza y el principio* (性理精义, *Xingli jingyi*), *Libro clásico de la piedad filial* (孝经, *Xiaojing*), *Aprendizaje elemental* (小学, *Xiaoxue*), *Enseñanzas diarias de los clásicos* (日讲经书, *Rijiang jingshu*) y *El significado extendido del gran aprendizaje*, (大学衍义 *Daxue yanyi*), se trata de traducciones que también son adecuadas como materias básicas para intérpretes noveles. Hasta la actualidad, las traducciones realizadas se han llevado a cabo por decreto imperial, pocas son precisas, contienen oscuridades y errores. Por esto, recomiendo que se elijan cuidadosamente los originales adecuados en aras de la práctica. En una palabra, existe un gran número de libros y el erudito debe leerlos extensamente y con cuidado. Se debe acumular suficiente reserva de conocimiento y establecer algunas normas, lo peor es aceptar indiscriminadamente cualquier libro para traducir. Sin embargo, ¿por dónde debemos empezar?, recomiendo que se busque una versión excelente no solo con respecto a la china sino también a la manchú, por ejemplo, el libro *Mencio*. En términos de obtener fluidez, su versión manchú recurrió a una meticulosa disposición sintáctica. En términos de obtener precisión y adecuación de las palabras, se prestó gran atención a la elección de estas. Todas las palabras son correctas y no están mal escritas. Uno podría aprender cómo traducir del chino a la lengua manchú. Añadidos, omisiones o inversiones no aparecen en esta traducción. ¿Es acaso porque el traductor no sabe cómo usar esas técnicas? No es el caso. En realidad, el traductor no solo profundiza en la lengua Han sino también tiene un buen dominio para la lengua manchú, de ahí que no sea necesario que se recurra a dichas técnicas para producir una excelente obra. Pero ¿cómo puede un excelente intérprete conseguir tal logro con solo el dominio de la lengua manchú? A mí me gusta traducir y he pasado muchos años estudiando diligentemente. Las observaciones que he anotado aquí, por más superficiales que sean, no pueden ofrecerle ayuda a un sabio, pero pueden ser útiles a un traductor novel.

En primer lugar, Wei Xiangqian se percató de que la tarea de la interpretación es difícil. Advierte a los traductores que deben tener mucho cuidado con no desviarse del original. Por esta razón, propuso las normas de la traducción *Zheng Yi* (正译, es decir, la forma correcta), donde lo primero que debe hacer el traductor es entender profundamente el texto original. Solo entonces podrá transmitir claramente su significado. En segundo lugar, propone utilizar las palabras y las expresiones de la lengua de llegada con prudencia, para no apartarse del documento primigenio. En tercer lugar, considera válido el uso de la transcripción para mantener los significados. Finalmente, el traductor

---

<sup>157</sup> 四库集注 es una colección de comentarios fundamentales sobre cuatro libros del confucianismo: *Gran Saber*, *Doctrina de la medianía*, *Analectas de Confucio* y *Mencio*. El autor es 朱熹.

tiene que entender completamente el pensamiento del autor, cuyo espíritu debe ser representado vívidamente en la versión.

Wei Xiangqian también se refirió a las diferencias entre el chino y el manchú. Dado que el chino se expresa usualmente de manera indirecta, al traducir al manchú hace falta complementar, añadir elementos para que sea inteligible y suprimir directamente las frases redundantes en chino. En esta misma línea, y para conseguir versiones más elegantes, considera que el traductor puede intervenir, cambiar el estilo original, modificándolo a su gusto.

Por lo que respecta al ámbito de la didáctica de la traducción, Wei Xiangqian creyó que el traductor novel debe leer el original hasta la saciedad, hasta penetrar profundamente en el idioma y en el pensamiento extranjero. Este es un requisito básico para los aprendices, conscientes de que después del estudio preliminar del idioma, tan solo pueden comenzar a traducir textos fáciles. Wei Xiangqian advirtió que los estudiantes no solo deben concentrarse en las palabras y en las frases del texto, sino también en su estructura. Estas opiniones son parecidas a las normas modernas de la formación de los traductores. Por otro lado, él recomendó *El libro de Mencio* como lectura inicial, más asequible.<sup>158</sup> En general, los estudiantes deben seleccionar los materiales con sumo cuidado y tener una actitud estricta con el aprendizaje para sentar una base sólida.

Hasta la actualidad, no se ha prestado demasiada atención a esta monografía, pero creemos que tiene una importancia considerable.

---

<sup>158</sup> *El libro de Mencio* trata del pensamiento filosófico del confucianismo, pero no fue escrito por el mismo Mencio sino por sus discípulos, quienes recopilaron sus enseñanzas.



## 8. El desarrollo de la teoría de la traducción de China en el siglo XX

### 8.1. La traducción en la China moderna

Las teorías de *Wen* (文) y *Zhi* (质) se popularizaron durante más de mil años y fueron siempre un punto crítico en el debate de la traducción, sin embargo, cabe preguntarse ¿por qué fue olvidado en la Edad Moderna de China y se desvaneció de la visión de las personas? Antes de indagar en ello, nos hace falta conocer una etapa de la traducción, en la que la nueva sociedad ha comenzado a romper con la feudal, y que se refiere exactamente al periodo en torno al Movimiento del Cuatro de Mayo. Aunque ese movimiento es generalmente considerado como una manifestación de patriotas contra el imperialismo, desde el punto de vista histórico, influyó considerablemente, tanto en el ámbito literario como en el ideológico de los chinos, y su duración no se limitó únicamente al año 1919. El investigador Zhou Cezong (1999: 7) mencionó que el término «Movimiento del Cuatro de Mayo» debe comprender el movimiento político y social de estudiantes y reformistas, antes y después del cuatro de mayo de 1919, que facilitó la importación de la nueva literatura y la nueva ideología a China. Aunque esa protesta se produjo principalmente entre 1917 y 1921, no significa que su impacto finalizara en ese último año. Podemos decir que numerosos pensamientos se beneficiaron de ese movimiento, así, por ejemplo, en los años posteriores, se desarrolló la aparición del debate cultural chino-occidental entre 1922 y 1923, que involucraba la controversia entre lo científico y lo metafísico, considerado generalmente como la consecuencia o un producto directo del Movimiento del Cuatro de Mayo.

Según nuestra investigación, esta revolución se debió al deseo del pueblo chino de libertad y de conocimiento avanzado ante la opresión colonial y feudal a la que estaba sometido desde hacía ya un largo tiempo. Uno de los investigadores chinos, Wang Kefei (2000: 157), en su libro *Sobre la historia de la cultura de la traducción*, ha dividido este periodo especial en tres etapas.

La primera etapa consistió en una toma de contacto con la cultura occidental (1600-1894). Esta etapa se centró principalmente en el aprendizaje de la ingeniería y las

ciencias aplicadas, así como la aritmética, la astronomía, la acústica y la física, entre otras. Los personajes importantes abarcan Xu Guangqi, Li Zhizao y Wang Zheng (presentados en el capítulo anterior de la tesis). La mayoría de los académicos chinos creían que lo único que les faltaba a los chinos era la ciencia aplicada, aparte de esto, China todavía era considerada como el centro del mundo y no se daba cuenta del atraso, tanto en el pensamiento como en la política, pero esa situación no cambió hasta el fracaso de la primera guerra sino-japonesa.

La segunda etapa comprende entre el año 1894 y 1917. Los chinos tuvieron en cuenta la importancia de la revolución educativa y del estudio político para el desarrollo del país, por lo que apoyaron en mayor medida las traducciones de las obras occidentales relacionadas con las ciencias sociales, el derecho y la política.

La última etapa se refiere principalmente a la reforma de la ética y la literatura (1918-actualidad). En ella descubrieron que el problema fundamental que tenían los chinos en ese momento se reflejaba en la filosofía moral y en el pensamiento. Gracias al Movimiento del Cuatro de Mayo sucedieron los cambios ideológicos.

De acuerdo con los tres periodos mencionados anteriormente, Wang Kefei consideró que la tendencia del desarrollo general de China en la Edad Moderna no se inclinaba completamente hacia las restricciones políticas y comerciales sin establecer ninguna relación con otros países, sino que esos intelectuales chinos intentaban reformar y convivir de igual manera. En realidad, después de la reforma de los Cien Días<sup>159</sup>, los intelectuales ya eran conscientes de la importancia de la traducción, ya que en ese momento especial muchas actividades fueron consideradas como acciones ilegales, pero en la transformación de esas situaciones sociales la traducción literaria desempeñó un papel significativo y decisivo.

Ma Zuyi (2004: 327), en su libro *Breve historia de la traducción en China*, dijo que desde 1840 hasta 1918, alrededor de unos setenta años, los reformistas chinos

---

159 La reforma de los Cien Días se refiere al periodo comprendido entre el 11 de junio y el 21 de septiembre de 1898. A causa de la agresión de las potencias imperialistas occidentales y de Japón, el joven emperador Guangxu (1871-1908), con la ayuda de varios reformistas, como Kang Youwei (1858-1927) y sus discípulos Liang Qichao (1873-1929) y Tan Sitong (1865-1898), propusieron un programa de reformas para salvar a China de la postración en que se encontraba. Sin embargo, finalmente, ese proyecto falló debido a la interferencia de la emperatriz viuda Cixi.

experimentaron innumerables dificultades a fin de buscar la verdad en los libros occidentales. Dirigieron muchas revoluciones, tales como la revolución de Reino Celestial de Taiping<sup>160</sup>, la reforma de los Cien Días y la revolución de Xinhai<sup>161</sup>, sin embargo, estas pertenecían simplemente a la categoría de la vieja democracia. Antes del Movimiento del Cuatro de Mayo, incluso, se puede decir que el debate cultural en China fue la competencia entre la nueva cultura de la burguesía y la vieja cultura de la clase feudal. En el libro *Teoría de la nueva democracia* (新民主主义论 *Xinminzhuzhuyi lun*), de Mao Zedong (1893-1976), se explicaba que los llamados nuevos pensamientos en ese momento trataban de luchar contra el feudalismo, cuya función facilitó la revolución democrática de la burguesía china. También ese criterio se puede utilizar para analizar el caso de la traducción occidental en China. Durante ese periodo, los traductores combinaron distintas profesiones, como científicos, escritores, pensadores, reformistas y activistas. Al traducir, ellos solían enfatizar la propia ideología en la traducción y, consciente o inconscientemente, con intención política.

El literato chino Liang Qichao (1873-1929) fundó en 1905 la revista *Nueva Novela* (新小说 *Xin Xiao Shuo*) en Japón, donde él y sus amigos tradujeron conjuntamente numerosas novelas, introduciendo así la cultura occidental en China, tomándolo solamente como un instrumento político a fin de favorecer la relación entre la literatura y la sociedad. Posteriormente, esa revista fue sustituida por la revista *Novela de Yue Yue* (月月小说 *Yueyue Xiaoshuo*), establecida por Wu Woyao (1866-1910) y Zhou Guisheng (1873-1936), quienes organizaron un gremio de la comunicación de la traducción de los libros para que evitara las repeticiones en traducir al escoger libros los traductores. Además, numerosos periódicos y revistas empezaron a abordar la traducción de las novelas, publicando a veces ediciones especiales. En 1907, en la revista *Bosque de Novela* (小说林 *Xiaoshuo Lin*) se hizo una estadística general en cuanto a la situación editorial de la novela. El resultado de dicha estadística arrojó que existían diez empresas editoriales y que 122 novelas fueron traducidas, la mayoría de ellas eran novelas de detectives y novelas románticas, y las menos numerosas eran las novelas sociales. Cada tres meses se publicaba una buena novela, de la que se editaban

---

160 La Revolución de Reino Celestial de Taiping (1850-1864), dirigida principalmente por Hong Xiuquan (1814 - 1864) fue un levantamiento campesino a gran escala contra el Gobierno feudal Qing y la economía capitalista extranjera.

161 La Revolución de Xinhai ocurrió en el año 1911, con ella se derrocó a la última dinastía imperial de China y se estableció la República de China. Esta revolución consistió en muchas revueltas y alzamientos.

unas 3 000 copias. Después del año 1907, se redujo a una edición cada cinco meses, con 1 500 ejemplares, aun así, esta situación no perduraría en el tiempo.

Por otra parte, en el tratado de Zheng Zhenduo (Wang, 2000: 161), *Las influencias de la traducción de las novelas en el final de la dinastía Qing por la nueva literatura*, se mencionó que los materiales originales de traducción descendían de tres aspectos: en primer lugar, las novelas populares en inglés, la mayoría de las cuales si bien se guardan en la librería occidental en Shanghai, fueron recogidas de algunos fragmentos publicados en periódicos y revistas; en segundo lugar, las obras japonesas en edición de abreviatura, y, por último, las novelas francesas, menos numerosas. Desde el punto de vista de ese investigador chino, la mayor parte de las traducciones fallaron y las razones de ello se han resumido en los siguientes puntos:

1. Acomodamiento: El traductor tiene que respetar el valor étnico de los lectores chinos sin desobedecer el pensamiento tradicional. Incluso, en algún caso, modifica el original para estar así de acuerdo con la sociedad feudal. En cuanto al lenguaje, tampoco se ajusta completamente al original, a veces, se escribe con 文言文, lengua clásica, o con 章回体 (una obra dividida en varios capítulos y cada uno tiene introducción y resumen, de forma paralela, con palabras refinadas). El traductor se niega a desligarse de la forma anticuada, por lo que así vuelve a coincidir con la vieja sociedad.

2. Aprovechamiento: La traducción, a finales de la dinastía Qing, se utiliza como herramienta para reformar la política.

3. Entretenimiento: El lector toma las novelas traducidas como entretenimiento cotidiano, por lo que, para adaptarse a su gusto, la mayoría de las traducciones son románticas y de detectives.

4. Valor incorrecto de la literatura: Aquellos que se dedican a traducir son, principalmente, funcionarios chinos y comerciantes occidentales, que no conocen muy bien la literatura. Por este motivo, las traducciones se basaron en novelas que se popularizaron en ese momento.

5. Infidelidad: El traductor, generalmente, considera que las novelas son vulgares y no tan importantes como las obras reconocidas. Aunque el contenido presenta algunos fallos o desviaciones, estos no afectan a la esencia original, de manera que, a menudo, se encuentran errores o confusiones con respecto a la traducción del nombre y a los hechos. El traductor modifica a su antojo mucha información del original.

A pesar de que Zheng Zhenduo propuso estos cinco aspectos negativos, el impacto de la traducción de la novela para la literatura china todavía es importante. Los traductores sobresalientes, como Lin Shu (林纾) (1852-1924) y Su Manshu (苏曼殊) (1884-1918), se beneficiaron de ello. De acuerdo con su obra, se nos ha permitido percibir esa influencia.

Sin embargo, según nuestra investigación, lo cierto es que las traducciones de la novela no podían satisfacer la demanda de una nación semicolonial que quería fortalecerse hasta alcanzar el esplendor de antaño. Esto es debido a que, al llegar al final de la dinastía Qing, las potencias occidentales, con la ayuda de tecnologías armamentísticas avanzadas, agredieron a China, y tras la primera guerra del Opio<sup>162</sup>, este país se vio obligado a firmar, en 1842, los llamados Tratados Desiguales (不平等条约). Como resultado de ello, surgió un grupo de reformadores preocupados por el país y por el pueblo chino, que buscaron la recuperación promoviendo así activamente la traducción de la ciencia occidental y, lo que es más importante, se dieron cuenta de los beneficios de conocer formas de gobierno y la ideología de los extranjeros. Al mismo tiempo, se hizo necesaria la enseñanza de lenguas extranjeras y, con el objetivo de llevar a cabo la occidentalización, la traducción se convirtió en un factor decisivo. En el tratado de Li Nanqiu (1981), *La investigación sobre la traducción de materiales de ciencia y tecnología a finales de la dinastía Qing*, se afirmaba que, al principio de la dinastía Qing, la traducción servía para la diplomacia. En 1757, se estableció la escuela de la literatura rusa (俄罗斯文馆 *Eluosi Wenguan*), supervisada por el gabinete, con la intención de capacitar a traductores de ruso. Tras firmar el Tratado de Tianjin en 1858, la única lengua permitida en contratos chino-extranjeros era el inglés, sin embargo, los funcionarios chinos no se familiarizaron con ese idioma, por lo que la formación de los

---

162 La primera guerra del Opio, también llamada como la primera guerra anglo-china, estalló entre 1839 y 1842, a causa del endurecimiento de las medidas contra el tráfico ilegal de opio.

traductores se impuso como prioridad nacional. En este caso, se fundó la escuela de *Tong Wen Jing Shi* (京师同文馆) en 1862, en Beijing, para la enseñanza de idiomas occidentales. Con el aumento de la necesidad de las traducciones, varias escuelas y distintas agencias de traducción fueron apareciendo. También en el texto de Li Nanqiu (Luo y Chen, 2005: 295) se presentaron.

La Escuela de *Tong Wen Jing Shi* (京师同文馆) fue inaugurada oficialmente en julio de 1862, al principio se enseñaba solamente la lengua inglesa y, en marzo del año siguiente, se agregaron los cursos de lengua francesa y rusa. Por otro lado, las clases acerca de ciencia y tecnología occidentales también se incorporaron en el plan de estudios debido al establecimiento del Departamento de Matemáticas (算文馆 *Suanwen Guan*). Además, en 1872, se creó la Facultad de la Lengua Alemana (德文馆 *Dewen Guan*) y, en 1896, la Facultad de la Lengua Japonesa (东文馆 *Dongwen Guan*). El sistema educativo de estas escuelas contemplaba ocho años, durante los primeros años los estudiantes se enfocaban en aprender chino e idiomas extranjeros. Posteriormente, se les permitía empezar la investigación científica y la práctica en traducir los libros occidentales. Cuando se graduaban eran recomendados como diplomáticos u ocupaban puestos importantes en la administración del telégrafo, la fabricación o el arsenal. Al mismo tiempo, la Escuela de *Guangfangyan*, de Shanghai (上海广方言馆), se fundó en 1863. Allí se reclutó a estudiantes, se impartían ciencias naturales, ciencias aplicadas y lenguas extranjeras, con miras a formar a hombres calificados dispuestos de los conocimientos de tecnología y traducción. Para mejorar aún más las capacidades de estos últimos esa escuela escogió a treinta alumnos y los envió a Estados Unidos a mediados del siglo XIX. Este es también el inicio de estudiantes de intercambio de China. Entre los estudiantes internacionales, se hallaba el más destacado ingeniero ferroviario, Zhan Tianyou (1861-1919). En la Academia del Arsenal de Fuzhou (福州船政学堂) los estudiantes empezaron también a aprender tanto las lenguas inglesa y francesa, como la fabricación y el manejo de los barcos. Se publicaron numerosas traducciones científicas y tecnológicas. El famoso traductor Yan Fu fue uno de los primeros alumnos de esa escuela (presentado en el capítulo anterior de la tesis). Como se puede ver, las escuelas de traducción de finales de la dinastía Qing son diferentes de las universidades de lenguas extranjeras actuales. Las primeras no solo formaban a traductores y diplomáticos, sino también a numerosos científicos.

A pesar de que los estudiantes y profesores, tanto de la Escuela de Tong Wen de Jing Shi (京师同文馆) como de la Academia del Arsenal de Fuzhou (福州船政学堂), tradujeron, en cierta medida, numerosas obras occidentales, que abarcaban una amplia gama de temas científicos, su tarea principal seguía siendo la enseñanza. Sin embargo, en ese momento, esas traducciones no podían responder a la necesidad de la población, por lo que se fueron instalando una serie de agencias de traducción.

Así pues, en 1867, en la Administración de Manufactura de Jiangnan (江南制造局) se estableció la Agencia de Traducción (翻译馆 *Fanyi Guan*), donde contrataron al matemático Li Shanlan (李善兰, 1810-1882) y a eruditos especializados en traducción, tales como Shu Feng, Wang Xiaoyun y Zhao Jinghan, a fin de concentrarse en traducir libros científicos. Según el estudio, se editaron totalmente 163 títulos de libros con 32 revistas. Además, en Beijing, en 1895, Wen Tingshi (文廷式, 1856-1904) y Kang Youwei (康有为, 1858-1927) también organizaron una agencia de traducción, llamada Administración del Libro de Qiangxue (强学书局). Sin embargo, debido a cuestiones políticas, se vio obligada a cambiar su nombre por el de Administración del Libro Gubernamental (官书局). Allí, los libros traducidos estaban principalmente relacionados con la economía nacional y los asuntos de la negociación entre países occidentales, se incluían libros de derecho público, comercio, agricultura, cálculo, armamento e ingeniería. Dos años después, se creó la Escuela Pública de Nan Yang (南洋公学), que contaba, al principio, con un departamento de traducción cuya fundación dejó de ser solo un centro para compilar los materiales de enseñanza; sin embargo, con el cambio del siglo, se inclinó después a traducir libros de la historia y la política de distintos países. Al mismo tiempo, las agencias de traducción como la Administración de la Traducción del Libro (译书局), la Administración de la Compilación y la Traducción de Daxuetang de Jingshi (京师大学堂编译局) y la Administración de la Compilación y la Traducción de Jiangchu (江楚编译局) aparecieron sucesivamente. Cabe mencionar que tres agencias privadas de traducción se fundaron en Shanghai, Gremio de la Traducción de Libros 译书公会 (1897), Centro de Instrumentos Científicos 科学仪器馆 (1901) y Centro de la Compilación y la Traducción de la Prensa Comercial 商务印书馆编译所 (1902). Estas agencias son consideradas como

las primeras organizaciones especializadas en traducción en China y cuyo significado no es menor que el de algunas empresas u oficinas de traducción actuales. No solo promovieron el estudio de la traducción, sino que también contribuyeron al desarrollo tecnológico de China.

Por otra parte, en ese periodo, había diversas revistas que publicaban o editaban artículos de tipo científico y técnico. Este se combinó con los temas de los libros traducidos para así facilitar la divulgación de los conocimientos avanzados de los extranjeros.

Según el resumen sobre las escuelas, agencias y revistas de traducción en el texto de Li Nanqiu, *La investigación sobre la traducción de materiales de ciencia y tecnología a finales de la dinastía Qing*, recogido del libro *Antología de textos sobre la traducción* (2015: 300), se presentan en las siguientes tablas.

**Tabla 1:**

| Escuelas de traducción en finales de la dinastía Qing          |                  |           |   |
|--|------------------|-----------|---|
| Nombre   | Año de fundación | Lugar     | Notas   |
| 京师同文馆<br>Escuela de Tong Wen de Jing Shi                       | 1862             | Beijing   |   |
| 广方言馆<br>Escuela de Guangfangyan                                | 1863             | Shanghai  |   |
| 广州同文馆<br>Escuela de Tong Wen de Guang Zhou                     | 1864             | Guangzhou |   |
| 船政学堂<br>Academia del Arsenal                                   | 1866             | Fuzhou    |   |
| 兵工中学堂<br>Escuela secundaria de la Artillería                   |                  | Shanghai  | En 1869 la Escuela de Guangfangyan se incorporó a la Agencia de traducción de la Administración de manufactura de Jiangnan, renombrado como la Escuela secundaria de la Artillería. |
| 京师大学堂译学馆<br>Centro de traducción de la Universidad de Jing Shi | 1901             | Beijing   | Escuela de Tong Wen de Jing Shi después de incorporarse a la Universidad de Jing Shi, renombrado como el Centro de traducción.  |
| 理化研究所<br>Instituto de Física y Química                         | 1906             |           | La fundación del Departamento de Instrumentos Científicos.  |



**Tabla 2:**

| <b>Agencias de traducción en finales de la dinastía Qing</b>                         |                  |          |                        |   |
|--|------------------|----------|------------------------|---|
| Nombre   | Año de fundación | Lugar    | Responsable o fundador | Notas   |
| 江南制造局翻译馆<br>Agencia de traducción de la Administración de manufactura de Jiangnan    | 1867             | Shanghai |                        | En 1869 se sustituyó el nombre por la Administración de Guan Shu.                   |
| 强学书局<br>Administración del libro de Qiangxue   | 1895             | Beijing  | Kang Youwei etc        |   |
| 南洋公学译书馆<br>Agencia de traducción de la Escuela pública de Nan Yang                   | 1896             | Shanghai | Zhang Yuanji           |   |
| 务农会<br>Gremio de Wu Nong   | 1896             | Shanghai | Luo Zhenyu etc         |   |
| 译书局<br>Administración de la traducción del libro                                     | 1896             | Beijing  | Liang Qichao           |   |
| 京师大学堂编译局<br>Administración de la compilación y la traducción de Daxuetang de Jingshi | 1901             | Beijing  | Yan Fu etc             |   |
| 江楚编译局<br>Administración de la compilación y la traducción de Jiangchu                | 1901             | Nanjing  |                        | Nombre original era la Administración de la compilación y la traducción de Jiang E. |
| 学部图书编译局  | 1905             | Beijing  |                        |   |
| 译书公会<br>Gremio de la traducción de los libros  | 1897             | Shanghai | Zhao Yuanyi etc        | Privado   |
| 科学仪器馆<br>Centro de instrumentos científicos  | 1901             | Shanghai | Zhong Guanguang        | Privado   |
| 商务印书馆编译所<br>Centro de la compilación y la prensa comercial                           | 1902             | Shanghai |                        | Privado   |

**Tabla 3:**

| <b>Periódicos de la traducción y revistas de la ciencia en finales de la dinastía Qing</b> |                  |                     |  |
|--|------------------|---------------------|--|
| Nombre   | Año de fundación | Editoriales y Lugar | Notas  |
| 强学报<br>Periódico de Qiangxue   | 1895             | Shanghai            | Diario   |
| 中外见闻<br>Noticia chino-extranjera   | 1895             | Beijing             | Diario   |
| 译书公会报<br>Periódico de la traducción de los libros  | 1897             | Shanghai            | Semanal  |
| 通学报<br>Periódico de Comunicación   | 1897             | Shanghai            | Una vez cada diez días se cambió por mensual     |
| 农学报<br>Periódico de Agricultura  | 1897             | Beijing             | Semimensual se cambió por una vez cada diez días |
| 格致新闻<br>Noticia de Física  | 1898             | Beijing             | Mensual  |
| 普通学报<br>Periódico de Pu Tong   | 1901             | Nanjing             | Mensual  |

El logro obtenido en la traducción se atribuyó a la dedicación a la labor de la investigación de numerosos intelectuales chinos, con el impulso de un fuerte sentimiento nacionalista, que no solo eran partícipes de ese trabajo, sino también líderes y organizadores.

1. 徐寿 Xu Shou (1818-1884), con el nombre de cortesía de Sheng Yuan (生元), nació en la ciudad de Wuxi, situada en la provincia de Jiangsu. A temprana edad, se vio obligado a abandonar sus estudios a causa de la guerra y se centró en investigar la ciencia natural, así como la física y la química. Él, junto con Hua Hengfang (华蘅芳), Wu Jialian (吴嘉廉) y Gong Yuntang (龚芸棠), intentó construir embarcaciones a través de la deducción y el cálculo de la teoría dinámica, lo cual logró sin la ayuda de occidentales, al crear el barco de Huanghu. Gracias a sus excelentes talentos, fue reclutado en la Administración de Manufactura, en la que propuso traducir los libros occidentales en aras de explorar la esencia teórica de la máquina. Durante ese periodo, publicó muchos libros, como *Nuevos conocimientos de la Técnica Occidental* (西艺知新 *Xiyi Zhixin*), *Origen de la Química* (化学鉴原 *Huaxue Jianyuan*), *Naturaleza de la Química* (化学考质 *Huaxue Kaozhi*), *Cálculo de la Química* (化学求数 *Huaxue Qiushu*) y *Movimiento de Turbinas* (汽机发轳 *Qiji Faren*). Más tarde, Xu Shou y Hua Hengfang plantearon establecer una agencia de traducción en la Administración de Manufactura de Jiangnan (江南制造局). Allí también tradujeron cientos de libros científicos. Además, impulsó una iniciativa para fundar una biblioteca de la ciencia natural exhibiendo así los libros, instrumentos y productos extranjeros. Por este motivo, no solo es un traductor excelente, sino que también es considerado como el fundador de la química de la China moderna.

2. Hua Hengfang (华蘅芳) (1833-1902), cuyo nombre de cortesía era Ruo Ting (若汀), nació en la ciudad de Wu Xi. Era bueno en escritura y matemáticas, publicó el libro de *Matemática de Xingsu* (行素算学 *Xingsu Suanxue*) y el de *Comunicación de Escrito* (笔谈 *Bi Tan*). A partir del año 1865, trabajó en la Administración de Manufactura de Jiangnan (江南制造局) y en 1887 fue a Tianjin, contratado como instructor en la Escuela de Armamento. De allí se trasladó, en 1896, a la ciudad de Chang Zhou, en la provincia de Jiangsu, y se convirtió en el rector de la Academia de Long Cheng. Por

otro lado, con la ayuda de misioneros como Daniel Jerome (1814-1893) y John Fryer (1839-1928), tradujo valiosas obras, tales como *Sistema de Mineralogía* (金石识别 *Jinshi Shibie*), *Principios de Geografía* (地学浅释 *Dixue Qianshi*), *Nuevo Tratado de la Defensa Marina* (海防新论 *Haifang Xinlun*), *Técnica de Mina Marina* (海用水雷法) y *Reglas de Álgebra* (代数术 *Daishu Shu*), cuyo lenguaje fue accesible gracias a su fluidez. En la mayoría de las obras se recurría al dictado de los misioneros occidentales con el fin de que Hua Hengfang lo asentara. En el prólogo de *Sistema de Mineralogía* se mencionaba que, a pesar de que Daniel Jerome se había familiarizado con el chino, a veces no podía utilizar las palabras exactas para expresar el sentido original, por lo que resultaba relativamente difícil traducir y cotejar. En cambio, otro libro, *Principios de Geografía* (地学浅释 *Dixue Qianshi*), fue más fácil de traducir, ya que no abarcaba tantos términos. No obstante, en este caso, ellos también encontraron algunas frases incomprensibles, según el estudio del investigador Ma Zuyi (2004: 350). Aun así, sus traducciones contribuyeron al desarrollo de la matemática en China.

3. Shu Gaodi (舒高第) (1844-1919), nombre de cortesía De Qing (德卿), nació en Cixi, en la provincia de Zhejiang. Cuando era niño fue enviado a los Estados Unidos para estudiar lo extranjero y se convirtió en especialista en medicina. En 1877, ingresó en la Administración de Manufactura de Jiangnan, donde trabajó especialmente como intérprete; sin ayuda de traductores occidentales, pudo completar independientemente las versiones científicas. Publicó, en total, diecinueve géneros de libros, entre los relacionados con la medicina hallamos *La teoría y la técnica de la medicina interna* (内科理法 *Neike Lifa*), *Tocología* (产科 *Chanke*), *Ginecología* (妇科 *Fuke*) y *Extracto de cirugía clínica* (临阵伤科提要 *Linzhen Shangke Tiyao*); entre las traducciones militares encontramos *Regulaciones de la Marina británica* (英国水师律例 *Yingguo Shuishi Lvli*), *Clave de la planificación naval* (海军调度要言 *Haijun Diaodu Yaoyan*), *Nueva técnica de artillería* (炮法求新 *Paofa Qiuxin*), *Sumario de la investigación de explosión de pólvora* (爆炸纪要 *Baozha Jiyao*) y *Estudio de la explosión de nitrógeno* (氮气爆炸 *Danqi Baozha*). Al mismo tiempo, redactó libros de agricultura y de metalurgia, tales como *Métodos del cultivo de uvas* (种葡萄法 *Zhongputao Fa*) y *Resumen de metalurgia* (炼石编 *Lianshi Bian*). La cantidad de sus versiones es la más grande de entre todos los traductores chinos de ese momento, y está considerado como

uno de los cuatro traductores principales. Los otros tres son, respectivamente, el misionero británico John Fryer (1839-1928), el estadounidense Karl Traugott Kreyer (1839-1914) y el norteamericano Young John Allen (1836-1907).

4. Li Shanlan (李善兰) (1811-1882), con el nombre de cortesía de Ren Shu (壬叔), de familia acomodada, nació en la ciudad de Hai Ning, perteneciente a la provincia de Zhejiang. A la edad de diez años pudo leer el libro de *Nuevos capítulos sobre arte matemático* (九章 *Jiu Zhang*) y dominó bien las reglas del cálculo. Cuatro años después, empezó a estudiar los primeros seis capítulos de *Elementos de Euclides* (几何原本 *Jihe Yuanben*), que habían sido traducidos por el misionero italiano Matteo Ricci y el intelectual chino Xu Guangqi en el siglo XVI. Trabajó en la Agencia de Traducción y, más tarde, se fue a la Escuela de Tong Wen de Jing Shi (京师同文馆) como instructor principal del Departamento de Matemáticas. En 1852, llegó a Shanghái, donde permaneció ocho años y donde entró en contacto con misioneros occidentales, en particular, con el misionero británico Joseph Edkins (1823-1905) y Alexander Williamson (1829-1890), con los que emprendió la traducción de obras occidentales. Durante su estancia en Shanghái, Li Shanlan y Joseph Edkins completaron las traducciones de los últimos nueve capítulos de *Elementos de Euclides*. El original usado provino de la versión inglesa, retraducida de la versión latina por el intérprete británico Tssac Barrow. En el prólogo, se señalaba que en esta última no se había realizado un exacto cotejo y contenía demasiados errores de lenguaje, por lo que el contenido no se correspondía con lo que explicaba el original. Sin embargo, gracias a que Li Shanlan era competente en matemáticas y se había familiarizado con las reglas de cálculo, a través del dictado de Joseph Edkins, Li Shanlan lo apuntó y lo explicó perfectamente. De esta manera, rectificaron los fallos, suprimieron lo redundante y revisaron el texto repetidamente para hacerlo impecable. Además, entre sus principales traducciones se encuentran *Libro de Álgebra* (代数学 *Daishu Xue*), en trece tomos, y *Tratado de Astronomía* (谈天 *Tan Tian*). El *Libro de Álgebra* (代数学 *Daishu Xue*), basado en el libro de *Elementos de Álgebra*, del matemático británico Augustus de Morgan (1806-1871), fue considerado como la primera obra sobre álgebra en símbolos importada a China. Li Shanlan creyó que para tal traducción se debía recurrir a la técnica del reemplazo, así como a la sustitución de números por caracteres, para facilitar así la comprensión, por lo que el término de *álgebra* fue traducido por *estudio de números*

*reemplazados* (代数学 *Daishu Xue*, traslado literalmente del nombre chino). Desde su aparición, este nombre se ha utilizado hasta hoy en día tanto en China como en Japón. El original del *Tratado de Astronomía* (谈天 *Tan Tian*) era *Outline of Astronomy*, redactado por el astrónomo británico *John Frederick William Herschel* (1738-1822). Con respecto a su traducción, Li Shanlan mostró discrepancias con ese traductor occidental, ya que Li Shanlan abogaba por el materialismo y la rigurosidad de la ciencia, sin embargo, este último solía usar contenidos de ciencias naturales en la traducción científica para reforzar la santificación y dignidad de Dios promoviendo así el desarrollo de la teología en China. Así, por ejemplo, en el prefacio, solo con más de mil trescientas palabras, ese misionero extranjero elogió en numerosas ocasiones al Creador y el milagro del universo. También expresó su criterio al final del artículo «El Creador posee una sabiduría extraordinaria y poderes mágicos, que pueden ser tan grandes como si no hubiera fronteras, o, tan pequeños como si no tuvieran ramas, es decir, es omnipresente, así todos pueden percibir su existencia. Por lo tanto, aunque una persona sea muy insignificante, le expresará el agradecimiento por su bendición... La intención de traducir ese libro es esperar que la gente conozca el poder del Creador, gracias a este último, se le permite tener el poder de observar el espacio remoto y percibirse a sí mismo para así conocer su propia naturaleza sin desviarse de las intenciones originales. Por otro lado, hago esta traducción también para responder a la gracia del Creador»<sup>163</sup> (Ma, 2004: 349). Según el registro, en ese momento, la mayoría de los traductores extranjeros eran misioneros del cristianismo o catolicismo que tenían ese mismo objetivo. Al mismo tiempo, Li Shanlan trasladó, junto con el misionero Alexander Williamson, *Tratado de Fitología*, en ocho tomos, y, junto con John Fryer, *Principios Matemáticos de la Filosofía Natural*. Como podemos observar, su influencia en la occidentalización de la ciencia china fue decisiva y significativa.

5. Ma Jianzhong (马建忠) (1845-1900), nombre de cortesía Mei Shu (眉叔), de familia tradicional de confucianismo, nació en Zhen Jiang, situada en la provincia de Jiangsu. Profundamente preocupado por la ardua situación y los riesgos que sufrió el país, después de la primera guerra sino-japonesa, decidió tomar contacto con la cultura y la ciencia occidentales. En 1867, se fue a Francia para estudiar derecho internacional y

---

163 夫造物主之全智巨力，大至无外，小至无内，罔不莅临，罔不监察，故人虽至微，无时不蒙其恩泽。... 余与李君同译是书，欲令人之造物主之大能，尤欲令人远察天空，因之近察己躬，谨谨慎焉修身事天，无失秉，以上答宏恩，则善矣。

obtuvo el título de doctorado. Tras su regreso a China, contó con la admiración de Li Hongzhang, quien lo nombró su principal asistente. Le ayudó a llevar a cabo asuntos diplomáticos con Corea del Norte y la India. Sin embargo, Ma Jianzhong no apoyó la política de monopolio de los partidarios de la occidentalización, por lo que separó finalmente de ellos. Por otro lado, conmovido por los resultados de la desastrosa guerra, le escribió al Gobierno el tratado *Propuesta del Establecimiento de un Instituto de Traducción* (拟设翻译书院议 Nishe Fanyishuyuan Yi) con la intención de capacitar a intérpretes y traducir las obras occidentales. En el texto mencionaba que:

译书一事乃当今之急务.如欲不见欺于外人,必须了解外人的情伪虚实.他认为亟需翻译之书,大约有三类:其一为各国之时政,在内政方面,如上下议院之立言,外交方面如各国外部往来信札、新议条款、信使公会之议,都应随到随译,按旬印报;其二为居官者考订之书,如行政、生财、交邻诸大端所必须者,择其善者译之;其三为外洋学馆应读之书,如万国史乘,历代兴废政教相涉之源,又算法、几何、八线、重学、热、光、声、电,与夫飞、潜、动、植、金石之学,性理、格致之书,皆择其尤要而可资讨论者,列为逐日课程,一二年后,既派诸生更译,附旬报印送,以资观览. (Ma, 2004: 353).

Actualmente, lo que hay que hacer urgentemente es traducir los libros occidentales. Si lo pasáramos por alto sería fácil ser engañados por extranjeros. Por ello, es necesario conocer la cultura y las costumbres tradicionales de Occidente. En este caso, los libros que necesitan ser traducidos los dividió en tres categorías. En primer lugar, los libros políticos, así como las regulaciones o normas de la Cámara Alta y la Cámara Baja, cartas diplomáticas entre países, los términos contratados y las resoluciones de distintas asociaciones, que se deben traducir y actualizar al instante y publicarse una vez cada diez días. En segundo lugar, los libros de exámenes que se trasladan para funcionarios chinos y que están relacionados, principalmente, con la Administración, las finanzas y el comercio internacional. Recomienda que la traducción sea realizada por un buen traductor. La última categoría corresponde a la traducción de materiales para usar en una escuela de traducción, por ejemplo, los libros acerca de la historia extranjera, el origen y el desarrollo de la religión y la política en varios periodos. A esta categoría también corresponden los libros científicos, así como los de matemáticas, geometría, gravedad, física térmica, óptica, acústica, ciencia eléctrica, zoología, botánica y metalurgia, además de las obras de moral y ética. Además, para traducir tenemos que escoger los libros más importantes de cada campo, para proporcionar así a los alumnos los materiales más valiosos. Tras cursar dos años, los alumnos volverán a traducir esos libros estudiados y se editarán en el periódico para hacer accesibles al pueblo las obras científicas y políticas.

Aquí, Ma Jianzhong enfatizaba que en la escuela de traducción se debían combinar la enseñanza, el aprendizaje, la traducción y la publicación. A pesar de que sus

recomendaciones eran factibles y efectivas, no fueron adoptadas por el Gobierno de Qing debido al pensamiento feudal. Por otra parte, ese teórico chino, en el mismo tratado, indicó los defectos generales de los traductores en ese momento.

今之译者,大抵于外国之语言,或稍涉其藩篱,而其文字之微辞奥旨,与夫各国之古词者,率茫然而未识其名称;或仅通外国文字语言,而汉文则粗陋鄙俚,未窥门径;使之从事译书,阅者展卷未终,触人欲呕.又或转请西人之稍通华语者为之口述,而旁听者乃为仿佛摹写其词中所达之意,其未能达者,则又参以己意而武断其间.盖通洋文者不达汉文,通汉文者不达洋文,亦何怪夫所译之书,皆驳杂迂讹,为天下识者所鄙夷而讪笑也。(Ma, 2004: 353).

Actualmente, la mayoría de traductores se resisten a aprender idiomas extranjeros debido al pensamiento feudal o atrasado. Suelen utilizar pocas y sencillas palabras para expresar significados profundos, mientras que, con respecto a algunos términos occidentales, ellos nunca los han oído ni entienden su sentido. O hay algunos traductores que saben lenguas extranjeras, pero no dominan bien el chino y utilizan un lenguaje tosco. Así si se dedican a traducir obras, los lectores no tendrán ganas de leerlas, incluso pueden parecer repugnantes. Además, en otras ocasiones, se pide a los intérpretes occidentales que conozcan un poco la lengua china, que interpreten, mientras que, a su lado, los intelectuales chinos apuntan lo que han dicho esos extranjeros a través de sus propias deducciones. Así no han llegado a presentar significados esenciales del original. Los que saben las lenguas extranjeras no se familiarizan con el chino, mientras que los especialistas en chino no dominan las lenguas occidentales, de esta manera, cómo se puede conseguir que las obras traducidas no tengan fallos tanto en el contenido como en el lenguaje. Por este motivo, los que puedan distinguir la calidad de la traducción despreciarán a los traductores y se burlarán de ellos.

Tras sus reflexiones para traductores propuso normas de 善译 Shan Yi (buena traducción).

夫译之为事难矣!译之将奈何?其平日冥心钩考,必先将所译者与所以译者两国之文字深嗜笃好,字栉句比,以考彼此文字孳生之源,同异之故.所有相当之实义,委曲推究,务审其音声之高下,析其字句之繁简,尽其文字之变态,及其义理精深奥析之所由然.夫如是,则一书到手,经营反复,确知其意旨之所在,而又摹写其神情,仿佛其语气,然后心语神解,振笔而书,译成之文,适如其所译而止,而曾无毫发出入于其间.夫而后,能使阅者所得之益,而观原文无异.是则为善译也已 (Chen, 2000: 90).

¡Es tan difícil de traducir! ¿Cómo lo vamos a hacer? Normalmente me enfoco en investigar la técnica de la traducción, y siempre comparo cada palabra y frase entre la versión y el texto original para explorar el significado esencial, la relación de ambas lenguas y las razones de la diferencia. No obstante, para aquellas palabras o fraseologías similares y con el mismo sentido también busco

sus causas, observo la pronunciación y distingo la complejidad y la simplicidad de ambas estructuras lingüísticas, para así conocer en profundidad y de forma detallada los cambios en el lenguaje y los giros, así como los significados expresados. Al conseguir el libro original, el traductor debe leerlo repetidamente hasta que conozca por completo su esencia presentada. Ha de imitar el sentimiento, el tono y la psicología del autor, después de esto, puede empezar a traducir. De este modo, se han publicado obras que se corresponden con el original y que han sido apreciadas. Y esas traducciones que inspiran a los lectores son lo mismo que el original. Por este motivo, se puede considerar que se trata de una buena traducción (善译 Shan Yi).

Según este pasaje, para Ma Jianzhong un buen traductor no solo es un perfecto conocedor del texto original, sino que también ha de comprender el origen y las diferencias de ambas lenguas. Esto implica el estudio de estilística, gramática y retórica, además del contexto cultural. Una de las normas más importantes de una buena traducción es mantener el consenso del significado traducido con el original, y lograr el mismo sentimiento después de leerlo. Esta propuesta se parece a la teoría equivalente de la traducción moderna. Por ello, el criterio teórico de Ma Jianzhong sentó las bases para la lingüística comparada en China, y tiene una gran importancia para la construcción de la teoría de la traducción.

Liang Qichao (梁启超) (1873-1929), pensador reformista, filósofo y político, nació en la provincia de Guangzhou, en el sudeste de China. Su pensamiento revolucionario ejerció gran influencia tanto en la literatura moderna como en la educación, por lo que fue considerado como el primer y emblemático intelectual moderno de China. En 1889, partió de Guangzhou a Beijing para presentarse a los exámenes imperiales y, en ese mismo año, tomó contacto con la cultura y la ciencia occidentales gracias a la lectura de la traducción del *Libro de geografía mundial* (瀛寰志略 Yinghuanzhi Lue), de manera que amplió así sus horizontes, a pesar de que, finalmente, suspendió el examen. Al año siguiente, se convirtió en el discípulo de Kang Youwei (1858-1927) y, bajo su influencia, comenzó a impulsar su reforma. Tras firmarse el Tratado de Shimonoseki (1895), que marcó el fin de la primera guerra sino-japonesa, China se vio obligada a ceder, entre otras concesiones, la isla de Taiwán a Japón. Liang Qichao, junto con su maestro y 1300 jóvenes que iban a realizar los exámenes imperiales, presentaron una petición colectiva al emperador Guangxu (1871-1908), con el fin de iniciar una serie de reformas y rechazar el tratado desigual. Al mismo tiempo, fundó un periódico, *El Progreso Chino* (时务报 Shiwu Bao), donde publicó un gran número de críticas con el



objetivo de despertar en el pueblo la consciencia de las reformas políticas y educativas. En 1897, abandonó el periódico por discrepancias con su gerente y, poco después, escribió un memorial, a través de su amigo Li Duanfen (1833-1907), al emperador, en el que proponía establecer una biblioteca, un centro de instrumentos científicos, una agencia de traducción y un periódico. Con respecto a la fundación de una agencia de traducción, afirmó:

兵法曰：“知己知彼，百战百胜。”今与西人交流而不能尽知其情伪，此见弱之道也。欲求知彼，首在译书。近年以来，制造局、同文馆等处，译出刻成已百余种，可谓知所务也；然所译之书，详于术译而略于政事，于彼中治国之本末、时局之变迁，言之未尽。至于学校、农政、商务、铁路、邮政诸事，今日所亟宜讲求者，一切章程条理，彼国咸有专书，详哉言之；今此等书，悉无译本。又泰西格致新学、制造新法，月异岁殊，后来居上；今所已译出者，率十年以前之书，且数译甚少，未能尽其所长。今请于京师设大译书馆，广集西书之言政治者、论时局者、言学校农商工矿者、及新法新学近年所增者，分类译出，不厌详博，随时刻布，廉值发售，则可以增益见闻、开广才智矣！（Chen, 2000: 98）

Se dice en el libro *El arte de la guerra* que si te conoces a ti mismo y a tu enemigo obtendrás la victoria en más de cien batallas. Hoy en día, nos comunicamos con los occidentales mediante el intercambio de ideas, sin poder distinguir si lo que han dicho ellos coincide con la realidad. Es por esto que nuestro país es tan débil. Si queremos conocer a nuestro competidor, lo primero que debemos hacer es traducir sus libros. En los últimos años, tanto en la Escuela de Traducción como en la Administración de Manufactura, se han traducido y publicado cientos de libros occidentales, por lo que se puede considerar que compartimos esa opinión. Sin embargo, la mayoría de los libros traducidos están principalmente relacionados con la ciencia y la tecnología, mientras que las obras políticas traducidas son relativamente pocas. Asimismo, los principios y las esencias de la Administración del país occidental y las vicisitudes se presentan de una forma tan superficial que aparecen sin detalles. Además, los libros relacionados con la escuela, la administración agrícola, el comercio, los ferrocarriles y los servicios postales son los libros que, actualmente, China necesita conocer con urgencia. En Occidente, ya se encuentran los correspondientes libros profesionales, en ellos se explican en detalle las reglas y las razones esenciales. Sin embargo, estos libros todavía no se han traducido al chino. Por otro lado, el conocimiento acerca de la química y la física y la producción industrial se actualizan cada día, incluso algunos de ellos serán pronto abandonados por la sociedad. Actualmente, los libros occidentales que nos dedicamos a investigar tienen una antigüedad de diez años, y, aunque representen una pequeña cantidad, no los hemos dominado. Por este motivo, le pido establecer una escuela de traducción más grande en Beijing, ya que se empieza a recopilar una amplia gama de libros sobre la política y la situación internacional, incluidas las obras relacionadas con la educación, la agricultura, el comercio, la industria y la minería, especialmente, se presta más

atención a los libros de nuevas leyes y nuevas ciencias añadidas en los últimos años. Esos libros se traducen de acuerdo con las diferentes categorías. Cuanto más detallados y más amplios, mejor se verán. Además, deben editarse a tiempo y venderse a bajo precio, de este modo, contribuirán a que el pueblo amplíe sus horizontes e inspirarán su sabiduría.

Liang Qichao, en aquel momento, puso de manifiesto la importancia de la traducción de los libros políticos; además, destacó que los originales científicos e industriales deben renovarse. Vinculó la traducción con la reforma nacional. Durante su exilio en Japón, en su libro *Sobre la traducción* (论翻译 *Lun Fanyi*), señaló que «siempre que los libros les parezcan útiles a los occidentales tienen traducciones. Por este motivo, un país es capaz de comprender la esencia de la reforma y, de este modo, se puede convertir en el más poderoso después de la transformación» (凡西人致用之书籍，靡不有译本。故其变法灼见本原，一发即中，遂成雄国) (Fang y Zhuang, 2017: 51). En 1897, cuando fundó la Agencia de Traducción de Datong, también expresó claramente que traducir libros es imprescindible y urgente para el avance del país; si no se hiciera, las revoluciones mencionadas serían solo palabras vacías sin ningún efecto.

Sin embargo, esas observaciones provocaron la hostilidad de los sectores conservadores y la oposición de la emperatriz viuda Cixi, por lo que emitieron órdenes de arresto en contra de Liang Qichao. En aquel momento, el poder nacional estaba totalmente dominado por Cixi. En cuanto a Liang Qichao, este reformista escapó finalmente a Japón para evitar la persecución. Como exiliado, el traductor o escritor no era propiedad particular de China. Desde entonces, vivió allí catorce años y creó varios periódicos en los que publicó numerosos artículos y editoriales sobre traducción y traductología, donde interpretaba la situación social y política del Imperio. Esa experiencia en el extranjero le sirvió para sentar una base sólida para realizar su trabajo de traducción. Además, abogó por la traducción de la novela enfatizando su importancia en numerosas ocasiones, y, gracias a su contribución, la novela se convirtió en la principal corriente de la literatura china a finales de la dinastía Qing. Entre 1898 y 1903, Liang Qichao tradujo numerosas obras de diferentes autores importantes occidentales, tales como Francis Bacon (1561-1626), Renatus Cartesius (1596-1650), Jean-Jacques Rousseau (1712-1778), George Gordon Byron (1788-1824), Charles Robert Darwin (1809-1882) y Jules Verne (1828-1905), cuyas versiones influyeron en varias generaciones de pensadores y políticos chinos, como Lu Xun (1881-1936), Guo Mouruo (1892-1978) y Mao Zedong

(1893-1976) (Guo, 1947: 125-126). El erudito japonés Xiajianzhishu sostuvo que, durante la transición de la historia de la civilización china, desde finales del siglo XIX hasta principios del siglo XX, Liang Qizhao desempeñó un papel sin par. (Fang y Zhuang, 2017: 50)

Con respecto a la traducción, Liang Qichao planteó tres principios. En el primero, expuso la necesidad de escoger los materiales más importantes para traducir, clasificados en diferentes categorías, mencionadas anteriormente. En el segundo, señaló la unificación de los términos. Consideró que antes de empezar a traducir es necesario compilar un libro profesional sobre términos para que todos los traductores lo sigan. Asimismo, discutió con detalle las normas sobre la traducción de nombres personales, lugares y terminologías oficiales, leyes y medidas, entre otros. Así, por ejemplo, si ya existe un término, no es necesario traducirlo de nuevo, de esta manera, se evita la confusión. Los términos que se pueden traducir deben basarse primero en su significado; si no, a través de su pronunciación o de las versiones japonesas, se transcriben. En cuanto a la creación de nuevas palabras, cada día aumenta, por lo que recomendó crear nuevos caracteres o vocabulario a fin de aplicarlo. Su pensamiento de la traducción coincidió con la teoría del escopo (Moya, 2004: 102), según la cual «la cultura final desconoce una serie de términos, conceptos, objetos, o modos de pensar, etcétera, y el traductor ha de crear nuevos signos lingüísticos en la lengua final». Por otro lado, Liang Qichao dejó muy claro su criterio sobre la traducción de los términos en sus diferentes textos:

译书有二蔽：一曰徇华文而失西义，二曰徇西文而梗华读。夫既言之矣：翻译之事，莫先于内典；翻译之本，亦莫善于内典。故今日言译例，当法内典。自鸠摩罗什、实叉难陀，皆深通华文，不著笔受。玄奘之译瑜伽师地论等，先游身毒，学其语，受其义，归而记忆其所得，从而笔之。言译者当以此义为上；舌人相承，斯已下矣。凡译书者将使人深知其意，苟其意靡失，虽取其文而删增之，颠倒之，未为害也。然必译书者之所学，与著书者之所学相去不远，乃可以语于是。近严又陵新译治功天演论，用此道也。(Chen, 2000: 100)

Traducir libros conlleva dos dificultades. Si la traducción concuerda con el gusto de la lengua china perderá el significado original, por el contrario, si se ajusta a las normas del texto occidental será incomprensible. Cuando alguien quiere dedicarse a traducir, lo primero que tiene que hacer es aprender las reglas internas de la lengua, ya que la esencia de traducir es familiarizarse con teorías y

experiencias resumidas en el pasado. Por lo tanto, al hablar de la traducción, actualmente, deberíamos centrarnos en eso. Los traductores budistas como Kumarajiva (344-413) y Sikshananda (652-710) dominaron muy bien el chino, a la hora de traducir, sin la ayuda de redactores, que apuntaban la transcripción en papel. Xuan Zang, antes de traducir el sutra de *Yogacara-bhumi* (瑜伽师地论, *Yujiashi dilun*), viajaba por la India y aprendió la lengua local conociendo el sentido expresado del original. Así empezó a traducirlo, de acuerdo con lo aprendido, cuando volvió a China. Por ello, esa práctica se ha de tomar como referencia para traductores posteriores aviniéndose a las experiencias transmitidas por traductores durante años. El objetivo consiste en hacer que el lector comprenda completamente el significado original, de manera que, a pesar de suprimir o añadir texto original, la traducción no resulte perjudicada. Por otra parte, los traductores tienen que ser especialistas de los materiales traducidos, y buenos conocedores de lo que le ha gustado al autor, a fin de que puedan expresarlo adecuadamente. La *Ética y evolución* (天演论, *Tiān yǎn lùn*) traducida por Yan Fu se basa en esas normas mencionadas.

Liang Qichao no solo constató la importancia de aprender de las experiencias de la traducción budista, sino que también creyó que lo principal era conservar el sentido original; en ese caso, se podían mudar o invertir frases cuando fuese pertinente. En lo que concierne a la capacitación de traductores, propuso que aquellos que tuvieran un buen dominio de la lengua china, la occidental y el estudio profesional expresado en el original serían nombrados como los mejores traductores. Aquellos que fueran buenos en uno o dos de esos tres aspectos no podrían ser considerados como verdaderos talentos en traducción. Por este motivo, recomendó establecer una escuela de traducción para formar a traductores altamente capacitados. En cierta medida, su opinión corresponde con el tratado *Propuesta del Establecimiento de un Instituto de Traducción* (拟设翻译书院议 *Nishe Fanyishuyuan Yi*), de Ma Jianzhong, antes citado.

Por otra parte, él estaba a favor de interpretar los libros occidentales mediante las versiones japonesas al chino. Explicó que, gracias a que el idioma chino y el japonés eran semejantes, era posible utilizar las adaptaciones, producto del proceso político conocido como la Restauración Meiji, que inició la absorción de los conocimientos avanzados de Occidente y revolucionó la estructura política y social de Japón desde 1868 hasta 1912. Por ello, al traducir las obras occidentales del japonés al chino se facilitaba la comprensión del significado original. Posteriormente, esa opinión se hizo evidente con la práctica. Asimismo, postuló propagar la escritura vernácula (白话 *Baihua*), que era más sencilla y fácil de entender en la interpretación, puesto que en ese momento el lenguaje usado popularmente en las producciones literarias chinas era el

chino clásico (文言文 *Wenyanwen*), propio de las clases más cultas. Liang Qichao comentó que *La riqueza de las naciones*, traducida por Yan Fu, estaba escrita en un lenguaje tan literario y profundo, imitando al estilo de los tratados de la dinastía Pre-Qin, que resultaba incomprensible, excepto para los intelectuales, funcionarios y élites conocedores de los textos clásicos. Igualmente, consideró que el propósito último de traducir consiste en difundir el pensamiento progresista al pueblo y, por ende, traspararlo de forma comprensible, en lugar de hacerlo para conseguir el reconocimiento propio (Fang y Zhuang, 2017: 56). Así se incrementó el número de lectores y el uso del chino popular (白话 *Baihua*) se fue generalizando gracias a sus propuestas e iniciativas. En el artículo «Contra la literatura assetjada: ficcions, obsessions i globalitzacions de la literatura xinesa» (2008), Carles Prado Fonts escribió que:

Si la literatura a la Xina s'havia considerat, des dels orígens, una eina moral o pedagògica, l'instrumentalisme literari va arribar a la màxima expressió al llarg de les dècades centrals del segle passat. Al Congrés de Yan'an de 1942, el president Mao Zedong va declarar que l'art i la literatura havien de quedar al servei de les masses i que, per tant, els escriptors havien d'escriure per als obrers, els camperols i els soldats.

El pensamiento de Liang Qichao refleja la perspectiva de aprendizaje para la práctica. Y en el periódico de *Xinmincongbao* (新民丛报) manifestó sus criterios para la traducción indicando los problemas que surgieron entre traductores:

新习得一外国语言文字，如新寻得一殖民地，虽然，得新地而不移民以垦殖之，则犹石田耳。通语言文字而不读其书，则不过一鹦鹉耳。我中国英文英语之见重，既数十年，学而通之者，不下数千辈；而除严又陵外，曾无一人能以其学术思想输入于中国。此非特由其中学之缺乏而已，得毋西学亦有未足者耶？直至通商数十年后之今日，而此事尚有不得不有待于读东籍之人，是中国之不幸也！（Chen, 2000: 103）

Aprender una lengua extranjera se ve como una nueva colonia. Si allí se emigra sin cultivar la tierra, es como si el terreno estuviera lleno de piedras. Si uno se familiariza con un nuevo idioma, pero no lee sus libros, se puede decir que es simplemente como una cotorra. En China, el inglés se ha introducido durante muchos años, y quienes lo han aprendido y dominado bien son miles de personas. Mientras que, a excepción de Yan Fu, poca gente ha podido importar el pensamiento académico de Occidente a nuestro país. Esto no solo se debe a la falta del conocimiento chino, ¿no es causado por no dominar la lengua occidental? Décadas después de los intercambios comerciales, de la importación

del pensamiento occidental, todavía tiene que recurrirse a la traducción japonesa. ¡Así es la desgracia de China!

Para Liang Qichao, la lengua extranjera, además de servir como herramienta de la comunicación, ha de realizar su función en el desarrollo del país. El traductor debe intentar investigar y absorber nuevos pensamientos de otro país; de lo contrario, es igual que la cotorra que repite simplemente lo que ha escuchado. Aunque es una metáfora dura, resulta verdadera, ya que, en ese momento, las obras occidentales traducidas se atribuían a los que sabían japonés, que las reinterpretaron, mientras que, en realidad, la mayoría de estudiantes o intelectuales se centraron en el aprendizaje del inglés. Por eso, en toda la historia académica moderna de China, en general, las contribuciones de traducción que hicieron los estudiantes especializados en el idioma japonés fueron mayores que las que realizaron los intelectuales de la lengua inglesa. Liang Qichao ofreció una explicación detallada al respecto y concluyó con dos constataciones:

一、由治西学者大率幼而就学，于本国之学问一无所知。甚者或并文字而不解；且其见识未定，不能知别择，其初学之本心，固已非欲求学理与通儒矣。而所从之师，又率皆市井鬪鬪之流，所以导之者，非学问之途而衣食之途也。虽其中能自拔流俗者未始无人，然已麟角凤毛矣。若治东学者，大率皆在成童弱冠以上，其脑中之自治力，别择力渐以发达，故向学之心颇切，而所获较多也。

二、由欲读西文政治、经济、哲学等书而一一诠释之，最速非五六年之功不能；若幼童脑力未开，循小学校一定之学级以上进，则尤非十余年不可。向来治西学者，既无远志，又或困于境遇，不能卒业。故吾国寻常学西文之徒，其最高等者，不过有中学校毕业之资格而已，何怪乎精深之学问一无所闻也。若治东学者，苟于中国文学既已深通，则以一年之功，可以尽读其书而无隔阂。即高等专门诸科，苟好学深思者，亦常不待求师而能识其崖略，故其效甚速也。(Chen, 2000: 104)

En primer lugar, la mayoría de los estudiantes que se dedican a la literatura y la lengua occidentales empiezan desde pequeños, por lo que no conocen la cultura nativa, ni siquiera entienden la escritura clásica. Asimismo, debido a su corta edad, no tienen una consciencia independiente que permita distinguir entre lo malo y lo bueno, y el objetivo del aprendizaje es conceder importancia a los intereses personales, no se trata de investigar el estudio occidental ni de comprenderlo de forma más profunda. Los maestros que dirigen a esos alumnos son egoístas, su intención no consiste en transmitirles la cultura, sino en hacer fortuna. Aunque hay algunos que valen la pena, quedan muy pocos. En cambio, las personas que aprenden el japonés, la mayoría de las cuales son adultos y cuentan con autodisciplina, esperan mejorar y desarrollarse a través del aprendizaje, por lo que aspiran a estudiar para así adquirir más conocimientos.

En segundo lugar, si quiere leer libros originales de política, economía y filosofía occidentales y conocer su esencia no es posible lograrlo sin tener la experiencia de estudio de cinco o seis años. Sin embargo, la mayoría de estudiantes son jóvenes de mente inmadura, si, a partir de la escuela primaria, empiezan a estudiar la cultura y la lengua extranjeras, no traducen hasta los diez años. Además, normalmente, esos últimos no tienen una larga perspectiva, cuando encuentran dificultades, abandonan. Así pues, quienes sean expertos en la lengua inglesa consiguen el más alto título, como el bachillerato. No es de extrañar que no comprendan el conocimiento profesional y profundo de Occidente. En cambio, antes de enfocarse en la literatura japonesa, si uno posee una buena base de la lengua china, tardará un año en estudiar el idioma japonés y así podrá empezar a leer sus libros sin dificultades. A la hora de investigar el contenido especialista, podrán aprender ellos mismos sin la ayuda de maestros, por lo que el efecto surtido resultará relativamente rápido.

El análisis de Liang Qichao nos permite ver por qué la literatura occidental no era tan avanzada como la oriental en China, y sus criterios tienen un papel indicativo en la formación de traductores en el futuro. A principios del siglo XX, contribuyó mucho al desarrollo de la traducción; así, por ejemplo, resumió y recopiló la historia de la traducción budista de China y, en 1921, publicó el artículo «El desarrollo de la traducción de China en la antigüedad» (中国古代翻译事业), en el que hizo hincapié en la traductología en el pasado, prestando gran atención a la investigación de la historia entre China y Occidente. Por ello, el periodista americano Edgar Snow consideró a Liang Qichao el padre de la revolución espiritual en la China moderna (Fang y Zhuang, 2017: 49).

Esta investigación nos ha hecho ver la importancia y la influencia de la literatura occidental en China antes del Movimiento del Cuatro de Mayo. El investigador chino Wang Kefei (2000), en su libro *Sobre la historia de la cultura de la traducción*, dijo que, mediante las versiones occidentales, nuevos pensamientos y nuevas ideologías se fueron divulgando entre los lectores chinos, cambiando su perspectiva del mundo. Al mismo tiempo, les hizo creer que podían salvar y revolucionar la propia nación por medio del aprendizaje de las ciencias y las tecnologías extranjeras. Por otro lado, con respecto a la literatura china, los principales cambios se reflejan en los siguientes aspectos: el crecimiento de la importancia de la traducción literaria en la educación, la revolución en el lenguaje tradicional y el enriquecimiento del género literario. De esta manera, se han proporcionado más materiales creativos para la literatura china.

## 8.2. La traducción desde el Movimiento del Cuatro de Mayo (1919)

Al llegar el cuatro de mayo de 1919, una revolución democrática surgió a raíz de las protestas de los estudiantes en la plaza de Tiananmen de Beijing, despertada por un profundo sentimiento antijaponés. Y, bajo la iniciativa del pensamiento, la cultura y el sistema tradicionales de China como base, apareció el estudio occidental para usos (中学为体, 西学为用). Gran cantidad de las obras occidentales se introdujeron en China. En este contexto cultural, los intelectuales jóvenes también lanzaron un movimiento de ilustración ideológica, al mismo tiempo que se produjo una ola de la traducción, que abrió nuevos temas y horizontes a la traducción acerca de la política y la sociología. Gracias a ello, no solo mejoró la calidad de la traducción, sino que también se incrementó la cantidad. Ese éxito se atribuyó, principalmente, a una serie de maestros literarios, tales como Lun Xun (鲁迅) (1881-1936), Guo Moruo (郭沫若) (1892-1978), Qu Qiubai (瞿秋白) (1899-1935), Yu Dafu (郁达夫) (1896-1945), Mao Dun (茅盾) (1896-1981) y Zheng Zhenduo (郑振铎) (1898-1958), entre otros.

En el ámbito traductor se reflejó el ímpetu reformista y así se prestó más atención a la literatura de naciones oprimidas. Debido a la agresión de las potencias occidentales, el pueblo chino mostró una profunda simpatía por tales obras. Lun Xun, en el tratado *Cómo he empezado a abordar la novela* 我如何开始做起小说来, explicaba las causas por las que solía traducir libros de la Europa oriental en sus primeros años. Como en aquel momento las versiones que la gente deseaba leer trataban sobre protestas o resistencia, Lun Xun intentó interpretar la literatura de los países oprimidos. Lo que nos ha permitido ver tantas obras de Rusia, Polonia y de los países balcánicos en China. Además, la literatura del realismo y del romanticismo de Francia, Alemania y Gran Bretaña adquirió importancia, las obras francesas se popularizaron y entre ellas destacan las de numerosos autores famosos como Victor Hugo (1802-1885), Guy de Maupassant (1850-1893) y Gustave Flaubert (1821-1880). Estas traducciones facilitaron la creación de la nueva literatura de China, que inspiró así la lucha del pueblo contra el imperialismo y el feudalismo. Tal como dijo Lu Xun, se sintió animado al saber que en la literatura rusa también había dos tipos de personas: el opresor y el oprimido. Por su parte, esa sorpresa se describió como cuando los antecesores descubrieron el uso del fuego, que se puede iluminar y cocinar.



Liu Miqing, en el libro *La investigación del pensamiento comparativo de la traducción entre China y Occidente* (中西翻译思想比较研究, 2019: 82), mencionaba que el significado del desarrollo de este periodo para el impulso de la traducción occidental en China se ha plasmado en los siguientes aspectos:

1. La función social de la traducción ha roto las limitaciones de la historia. La traducción basada en el aprendizaje, por primera vez, fue conocida como arma espiritual indispensable por el pueblo chino. Es decir, la función de traducir como herramienta efectiva de transformación social obtuvo un consenso común. En comparación con Occidente, aunque ese criterio fue trescientos años más tarde, no ha impedido su rápido desarrollo.

2. La teoría, como armonía de la traducción literal y la traducción libre, por primera vez, fue aplicada y reconocida en otros campos, además del religioso. Esta identificación se reflejó en el apoyo a la teoría de la traducción de Yan Fu como fidelidad (信), claridad (达) y elegancia (雅).

3. En cuanto al lenguaje de la traducción, se ha logrado un cambio significativo, del chino clásico (文言 *Wen Yan*) a la lengua vernácula (白话 *Bai Hua*), y, lo que es más sorprendente, esta transformación tardó solo unos veinte años. Así, por ejemplo, en 1909, Lu Xun todavía usaba el chino clásico para traducir las *Colecciones de Novelas Extranjeras* (域外小说集 *Yuwai Xiaoshuoji*), mientras que, en 1929, redactó la *Perspectiva del Arte* (艺术论 *Yishu Lun*) en lengua vernácula. La modernización del sistema lingüístico promovió, en gran medida, la popularización de la traducción.

Según lo mencionado anteriormente, en el libro de Wang Kefei (2000: 201), *Sobre la historia de la cultura de la traducción* (翻译文化史论 *Fanyi Wenhua Shilun*), se afirmaba que traducir las obras extranjeras ha ejercido un gran impacto en las palabras y la gramática del chino. El enriquecimiento del lenguaje se ha debido principalmente a la domesticación de la lengua occidental. Sobre esto, Lun Xun expresó su opinión:

一方面尽量的输入,一方面尽量的消化、吸收,可用的传下去了,渣滓就听他剩落在过去里.所以在现实容忍多少的不顺,倒并不能算防守,其实也还是一种的进攻,在现在民众口头上的话,那不错,都是顺的,但为民众口头上的话搜集来的话胚,其实也还是要顺的,因此我也是主张容忍不顺的一个.但这情形也当然不是永远的,其中的一部分,将从不顺而成为顺,有一部分,则因为到底不顺而被淘汰,被踢开.这最要紧的是我们自己的批判.

Al introducirse considerablemente los pensamientos o las palabras occidentales en China, se asimilan y se fusionan tanto como sea posible. Los beneficios se han transmitido mientras que los perjuicios se han dejado en el pasado. Ahora podemos entender tanto *término occidental* (不顺), lo que ha indicado que la ideología del pueblo se ha hecho más abierta sin quedar confinada. Aun así, en la mayor parte de la comunicación entre el vulgo se recurre a *las palabras usadas o acostumbradas* (顺). Pero, abogo por el uso de *las nuevas palabras* (顺) en la traducción.

En realidad, esto cambiará. *Aquellas palabras importadas* (不顺) se convertirán en conocidas tras un periodo, no obstante, las que nunca encajan con la costumbre de nuestra lengua serán eliminadas o abandonadas. Esto depende de nuestro criterio.

Como mencionó Lu Xun, el idioma chino ha integrado numerosos términos y gramáticas occidentales por medio de la traducción, que se han probado y refinado para así concordar con el sistema lingüístico original. Sin embargo, al principio, la mayoría de las palabras extranjeras no se adaptaron a la lengua china, es decir, ambas partes fueron incompatibles (不顺 *Bu Shun*). A medida que aumentaba la traducción de las obras occidentales, la gente se acostumbró a vivir en una cultura más plural, de la cual obtuvieron numerosos beneficios. Por este motivo, lo incompatible se convirtió en lo familiar y conveniente (顺 *Shun*), convirtiéndose así finalmente, ha formado parte del sistema de la lengua moderna. De ahí que podamos entender el criterio de Lu Xun en favor de la extranjerización, que representaba el punto de vista de la mayoría de traductores de aquel entonces. Al mismo tiempo, se nos ha permitido ver que la traducción de la obra europea ejerció gran influencia para la lengua china moderna.

Por otra parte, el impulso de la traducción de la obra extranjera para la nueva literatura china también se refleja en los géneros literarios. Antes del Movimiento del Cuatro de Mayo, la cognición de la gente sobre la cultura era atrasada y resultaba superficial con respecto a los países occidentales. Así, por ejemplo, las obras acerca del amor se tomaron como novelas románticas y algunos libros famosos en Occidente se agruparon en novelas sociales o caballerescas (武侠 *Wu Xia*). A nadie le importaba las distintas

escuelas literarias. En cambio, después de esa protesta del año 1919, esa conciencia produjo un cambio, ya que al traducir también se trasladaron conocimientos relevantes sobre la literatura y la historia a China. La gente tuvo la oportunidad de conocer el pensamiento del romanticismo, el realismo y el naturalismo, discutiendo el problema sobre los géneros literarios. Finalmente, no solo nació la nueva forma de poemas, sino que también surgieron tanto el movimiento de obra teatral, como las novelas como las prosas se desarrollaron.

Igualmente, en el libro de Wang Kefei (2000: 203) se menciona que el famoso escritor Guo Moruo (1892-1978) sentó la piedra angular de la nueva poesía de China gracias a su obra, *Diosa* (女神 *Nv Shen*). En su tratado *Experiencias sobre creación de poemas* (我的作诗经验), dijo que «fui influenciado por el poeta Tagore y, luego, por Walt Whitman, por lo que el lenguaje de mi poema se hizo más abierto y franco». En particular, ese poeta chino elogió el estilo poético de este último como si se desabarrancara de todas las costumbres atrasadas, en armonía con el espíritu revolucionario del periodo del cuatro de mayo. Al mismo tiempo, entre los poetas europeos, Guo Moruo puso de relieve el impacto de Goethe y Heine por su ideología creativa. A partir de estas palabras, no es difícil observar que la traducción de la poesía occidental tiene un gran peso tanto en el contenido como en la forma de la nueva poesía china. Por otro lado, en ese momento, el movimiento de la reforma de la poesía, cuyo objetivo fue principalmente romper las cadenas de la métrica tradicional, trató de fusionarse con el pensamiento de la libertad, y expresó de esta manera el sentimiento democrático. En este caso, la búsqueda de la liberación en Occidente adquirió precisamente resonancia con esos poetas chinos.

En lo que concierne al drama, según el registro, al final de la dinastía Qing Ouyang Yuqian (欧阳予倩, 1889-1862) y Zeng Xiaogu (曾孝谷 1873-1937) establecieron conjuntamente la Agencia de Chun Liu (春柳社), donde adaptaron *La cabaña del tío Tom* (黑奴吁天录 *Hēi nú yū tiān lù*), y la ópera de Verdi, *La traviata* (茶花女 *Cháhuā nǚ*). Más tarde, al llegar al periodo del cuatro de mayo, en la revista de *Nueva Juventud* (新青年) se propuso la reforma del teatro criticando y suprimiendo la parte feudal del contenido. Por otra parte, con el fin de componer un nuevo tipo de drama, se publicaron numerosos artículos revolucionarios, tal como lo hizo Ouyang Yuqian, en su tratado

*Opinión sobre la reforma dramática* (予之戏剧改良观 *Yǔ zhī xìjù gǎiliáng guān*), en él comentaba que, respecto a la literatura teatral, no existían suficientes materiales originados en la antigua China ni se había popularizado entre intelectuales, por lo que la mayoría de ellos había imitado el modelo dramático occidental. Así pues, en cada edición de la revista *Nueva Juventud* (新青年) se traducían dos o tres guiones para promover el desarrollo teatral, en ellos se presentaban a numerosos dramáticos sobresalientes como Henrik Johan Ibsen (1828-1906), Oscar Wilde (1854-1900) o Lady Gregory (1852-1932). De esta manera, la literatura dramática en China se fue enriqueciendo poco a poco. Además, los autores chinos, a través del aprendizaje de las técnicas de escritura de la obra traducida combinando con la situación nacional, revelaron las contradicciones sociales en el poema para así luchar contra el imperialismo y el feudalismo.

En cuanto a las novelas, una de las obras más exitosas en la China moderna es *El diario de un Loco* (狂人日记 *Kuangren Riji*), escrito por Lu Xun, considerado como la primera novela en lengua vernácula. Según dijo ese autor, se inspiró en *Diario de un loco*, del escritor ruso Nikolai Vasilievich Gogol (1809-1852). También en su tratado *Cómo he empezado a abordar la novela* (我如何开始做起小说来 *Wǒ rúhé kāishǐ zuò qǐ xiǎoshuō lái*) dejó constancia de que esa novela se realizó gracias a cientos de obras occidentales que había leído. Por otro lado, su lenguaje y técnica de escritura fueron muy diferentes a los de las novelas narrativas de entonces. La forma de expresión tendió a un estilo lírico, que se caracterizaba por no enfatizar en personajes ni tramas. Solo se centró en mostrar el pensamiento y la emoción del autor. Ese lenguaje especial estimuló a la mayor parte de los investigadores jóvenes. Por esto, Lu Xun creyó que, cuanto antes la literatura europea se pudiera introducir en China, sería de mayor ayuda para el movimiento de la nueva literatura china.

Se le llama la nueva literatura de China porque contiene ya sea un pensamiento nuevo o una ideología avanzada, coincidente con el criterio revolucionario del Movimiento de Cuatro de Mayo. Como el famoso traductor Qu Qiubai (瞿秋白, 1899-1935) que, en el prólogo de *Colección de cuentos de autores famosos de Rusia* (俄罗斯名家短篇小说集序 *Èluósī míngjiā duǎnpiān xiǎoshuō jí xù*), comentó que nunca hemos proferido palabras vanas para discutir el realismo, el simbolismo y el neoidealismo. Lo único que

ocurre es la introducción de las obras occidentales, necesitadas con urgencia por el pueblo chino o la sociedad actual, y es entendido así por los lectores. Esto nos ha permitido ver que la energía y el ímpetu de la traducción de la literatura occidental provinieron de la fuerza de la revolución, espíritu dirigente de la industria de la traducción.

### **8.3. La traducción después de la fundación de la República Popular China (1949)**

A partir de 1949, China entra en una nueva era, con la fundación de la República Popular China, marcando el fin de la guerra civil. Numerosos sectores fueron renaciendo, especialmente, la organización de la traducción, convertida en parte importante de la cultura y la educación nacional. En 1949, se estableció el Departamento de Traducción de los libros de Marx y Lenin. La tarea de la traducción experimentó nuevos cambios, las obras occidentales no solo se introdujeron en China, sino que también las obras nativas se exportarían para así presentar la parte más refinada de la cultura a los extranjeros. Un año después, el Gobierno Popular Central lanzó la revista mensual *Informe de Traducción* (翻译通报 Fanyi Tongbao). En una de sus publicaciones, Shen Zhiyuan (Chen, 2000: 473) señaló que, para adaptarse a las demandas de la construcción económica, cultural y educativa del nuevo régimen, la forma de trabajar la traducción se vería alterada por completo. En un principio, la situación desordenada y confusa se convirtió en sistemática y estratégica, con el objetivo de potenciar las relaciones entre traductores, mejorando así el nivel de la interpretación. En ese momento, esa era la única revista sobre traductología en China. Además, en 1950, se fundó la organización de la unificación de las terminologías. Durante el periodo comprendido entre 1949 y 1965, la traducción china se caracterizó, por dos variables: por un lado, la teoría lingüística de Iósif Stalin ejerció gran influencia en la ideología de los traductores chinos y, por otro lado, gran parte de las obras soviéticas que se publicaron se centraron, especialmente, en los libros de Marx y Lenin. En el libro *Materiales para la historia de las teorías traductológicas en China*, Chen Fukang dejó constancia de que, a excepción de la teoría de la traducción de la Unión Soviética, no se introdujeron otras provenientes de otros países.

Aun así, hay un traductor chino que no podemos dejar de mencionar, Dong Qiusi (董秋斯, 1899-1969), quien contribuyó a la fundación de la teoría de la traducción en China, y fue nombrado presidente de la primera asociación de traductores. A principios de la década de los treinta, Dong Qiusi, junto con Cai Yongshang, interpretaron la obra soviética *Shi Min Tu*, que fue elogiada por Lu Xun como emblema de la nueva literatura de Rusia. Durante la guerra antijaponesa también tradujo *Guerra y paz*, de Lev Tolstói. Posteriormente, publicó numerosos artículos sobre la teoría de la traducción y se convirtió en el primero en construir un sistema teórico en China. En 1950, en su tratado *Puntos claves y estándares de la crítica de la traducción* (翻译批评的标准和重点 *Fanyi Piping de Biaozhun he Zhongdian*), indicó que las dificultades de la crítica de la traducción se podían plasmar en dos aspectos: la inexistencia de un sistema completo de teoría de la traducción y la ausencia de una norma reconocida. Para ello, dio una explicación más detallada:

我们中国，虽然有一千多年的翻译经验，从事翻译的人也是以千计以万计的，但是研究翻译理论的人，几乎可以说没有。我们所有的，是一些供临时参考的翻译条例和片段的经验之谈。尽管这些东西是很宝贵的，有过很大的功效，但是，无可讳言，不能合成一个体系。一种体系的构成，是一种广泛地调查研究的总结。从事这一工作的人，不但要了解中文语文的特性，还要从历史上观察全部翻译工作的发展。到此为止，我们还不见有人从事这样一种工作，至少我们还没有显然可见的成绩。。

Aunque China cuenta con más de mil años de experiencia en la traducción y decenas de miles de personas dedicadas a ese trabajo, las que investigan la teoría de la interpretación son muy pocas. Lo que propusimos eran algunas reglas y extractos concisos como referencia provisional para los traductores. Está claro que esto es valioso y ha producido una gran influencia, pero, en realidad, no se puede establecer como un sistema completo, ya que su realización es un compendio de una extensa investigación. Quienes participan en ese establecimiento no solo están al corriente de las características de la lengua china, sino que también observan todo el trabajo de la traducción desde un punto de vista histórico. Hasta ahora, no hemos tenido en cuenta a nadie que se haya involucrado en ese trabajo, es decir, que todavía no hemos obtenido éxitos y avances visibles.

Dong Qiusi consideró que, para la construcción de un sistema de traducción en China, se debía recurrir a una amplia investigación, utilizando las aportaciones del pasado y poniendo de relieve que las dos técnicas de traducción más conocidas (literal y libre)

podrían resultar confusas en la práctica. Dicho traductor propuso un plan concreto de implementación, que exponemos a continuación.

一、Respecto a los problemas pendientes en el trabajo de traducción, tanto en la traducción libre como en la literal, en el sistema de censura y en los estándares de la traducción, se ha de elaborar un proyecto lo antes posible para entregarlo a la Conferencia Nacional de Trabajo de Traducción, donde se discutirá y resolverá. Al tratarse de un programa común que acatarían todos los traductores, puede presentar algunas deficiencias, por lo que se utilizaría temporalmente.

二、El Gobierno Popular Central debería organizar a los expertos en traducción y líderes de diferentes agencias para que se ocupen de los siguientes trabajos:

(1) Redactar un libro sobre la historia de la traducción de China. Desde un punto de vista histórico correcto, se llevará a cabo el resumen de las experiencias de la traducción desde hace más de mil años, particularmente, a partir de la dinastía Han Oriental.

(2) Recopilar y clasificar tanto libros como tratados de la traducción en Occidente y Oriente. Estos se interpretarán y se editarán, y servirán como referente para construir el sistema teórico del país.

(3) Comparar las características de la lengua de Occidente y China, mediante el uso del método científico y según el punto de vista lingüístico de Stalin. Así se delimitarán las normas de la traducción y el grado de europeización que se permite aceptar.

(4) Fortalecer el trabajo de la crítica de traducción. Se recomiendan más obras prestigiosas para combatir la insuficiente calidad de la interpretación. Esto no solo estimulará la formación de buenos traductores, sino que también proporcionará una gran cantidad de ejemplos a la fundación del sistema lingüístico.

(5) Reflexionar sobre las deficiencias y las experiencias que transmiten los expertos en traducción y los redactores, e intercambiarlos. Así mejorará la capacidad personal del trabajo y se favorecerá la construcción ideológica.

(6) Establecer revistas y periódicos que traten el tema de la traducción; de esta manera, se facilitará la comunicación de traductores de todo el mundo y la publicación de los resultados de la investigación.

Después de cierto periodo de esfuerzo, con la finalización del plan, completaremos dos obras maestras: *La historia de la traducción de China* (中国翻译史 *Zhongguo Fanyishi*)

y *El estudio de la traducción de China* (中国翻译学 *Zhongguo Fanyixue*) (Dong, 1951: 5-6).

El investigador Chen Fukang (2000: 365) comentó que, desde la década de los cincuenta, el trabajo de construcción de la teoría de la traducción en China ha seguido básicamente esas propuestas de Dong Qiusi. Sin embargo, no se puede decir que se consiguieran los objetivos planteados. Así, por ejemplo, esos dos libros que se han mencionado no fueron completados hasta principios del siglo XXI. Aun así, su propuesta indicó la dirección del trabajo de la traducción en China, lo que marcaría una nueva era de modernización.

En ese mismo periodo, destaca el famoso escritor y traductor Mao Dun (茅盾, 1896-1981). Su nombre verdadero era Shen Dehong (沈德鸿), pero como escritor utilizó normalmente ese seudónimo. Nació en Tongxiang (桐乡), provincia de Zhejiang (浙江). Cuando era niño leyó una gran cantidad de obras clásicas chinas que influirían en su pensamiento y estilo literario futuro. En 1913, se fue a Beijing con el propósito de acceder a la Universidad de Beijing, aunque no llegó a completar sus estudios, pero allí leyó numerosas obras occidentales que constituyeron la base para realizar posteriormente sus actividades de traducción. Tras esa etapa, comenzó a trabajar en el Departamento de Compilación de la Prensa Comercial. A partir de 1920, se hizo cargo de la *Revista Mensual de Novela* (小说月报 *Xiaoshuo Yuebao*), como editor general, en la que publicó muchas traducciones occidentales. En 1927, debido a la represión política, se vio obligado a huir a Japón y, tres años después, volvió a China. Como escritor y traductor prolífico (Fang y Zhuang, 2017: 684), Mao Dun redactó totalmente alrededor de veinte tratados sobre traductología. Entre 1916 y 1948 tradujo más de 240 obras de literatura, procedentes de más de treinta países, y entre las que se hallan novelas, obras de teatro, poemas, ensayos literarios, tratados científicos, obras políticas marxista-leninistas y obras sociales. Para conmemorar su aportación, el máximo galardón literario en China, que se otorga anualmente, se denomina precisamente Premio Literario de Mao Dun.

Mao Dun también fue uno de los más famosos teóricos de la traducción, autor de numerosos textos. El investigador Chen Yugang (1989: 202) comentó que, desde la



perspectiva de la cantidad de tratados de traductología publicados, entre los traductores de la China moderna, Mao Dun ocupa el primer lugar. Consideró que el objetivo de la traducción consiste en la difusión del nuevo pensamiento y el impulso del desarrollo de la nueva literatura, para así contribuir al arte de la vida. Su pensamiento quedó sintetizado en su artículo «La responsabilidad y el esfuerzo de investigadores de la nueva literatura» (新文学研究者的责任与努力 *Xinwenxue Yanjiuzhe de Zeren y Nuli*):

我介绍西洋文学的目的，一半固是欲介绍他们的文学艺术来，一半也是为的是欲介绍世界的现代思想，而且这应是更注意些的目的。凡是好的西洋文学都应该介绍这办法，于理论上是很立得住的，只是不免不和我们的目的，...以文学为纯艺术的艺术我们应是不承认的。...于成就新文学的目的是不经济的。所以介绍时的选择是第一应得注意的。(Mao, 2014: 73)

El propósito de la introducción de la literatura occidental en China es, por una parte, presentar este arte y, por otra parte, enseñar los pensamientos modernos del mundo. En realidad, se debe prestar más atención a este último propósito. Si toda buena literatura occidental es importada, en teoría, se puede hacer, no es incompatible con nuestra intención. No admitiremos que la literatura sea un arte puro. No es el único propósito para lograr la nueva literatura, por lo que lo primero que debemos cuidar es la elección de los libros al traducir.

Su criterio sobre la traducción está en sintonía con los postulados de Lu Xun, en el sentido que considera que la traducción sirve para inspirar a la persona poco culta y en su consciencia produce un impacto. Como resultado de ello, sus interpretaciones incluyeron a numerosos autores realistas, tales como Chéjov, Gorki, Maupassant y Tolstói, entre otros. Por otro lado, en 1921, Mao Dun propuso unas normas de traducción. En su artículo «Investigación de las técnicas de la traducción literaria» (译文学书方法的讨论 *Yi Wenxueshu Fangfa de Taolun*), distingue la relación entre forma (形貌 *Xingmao*) y espíritu (神韵 *Shenyun*) en la traducción:

翻译文学之应直译，在今日已没有讨论之必要；但直译的时候，常常因为中西文字不同的缘故，发生最大的困难，就是原作的形貌与神韵不能同时保留。有时译者多加注意于原作的精神，便往往不能和原作有一模一样的形貌；多注意了形貌的相似，便又往往减少原作的精神。究竟两者能不能同时保留，这是时间可以回答的话，现在姑可置之不论；现在亟当明审的问题却是：在神韵与形貌未能两全的时候，到底应该重神韵呢，还是重形貌？就我的私见下个判断，觉得与其失神韵而留形貌，还不如形貌上有些差异而保留了神韵。文学的功用在感人，而感人的力量恐怕还是寓于神韵

的多而寄在形貌的少；译本如不能保留原本的神韵难免要失去了许多的感人的力量。就实际上观察，也是形貌容易相仿，而神韵难得不失。即使译时十分注意不失神韵，尚且每每不能如意办到。(Luo y Chen, 2015: 408)

La traducción de la literatura depende de la traducción literal (直译 *Zhiyi*), que no hace falta discutirlo hoy en día. No obstante, debido a las diferencias entre la lengua china y la occidental, la traducción literal dificulta la conservación de la forma (形貌 *Xingmao*) y el espíritu (神韵 *Shenyun*) del texto original a la vez. En ocasiones, si el traductor presta más atención al espíritu, perderá la forma. Por el contrario, si conseguimos mantener la misma forma original en la traducción, el espíritu se verá reducido. En conclusión, ¿pueden coincidir ambos aspectos? Es momento para responder, pero, por ahora, lo dejamos a un lado. El problema más urgente es que la forma (形貌 *Xingmao*) y el espíritu (神韵 *Shenyun*) no pueden preservarse al traducir. ¿A cuál debemos dar más importancia? Desde el punto de vista de Mao Dun, es preferible retener este último, aunque la forma aporta una gran diferencia. La función de la literatura consiste en emocionar al lector, pero la fuerza de la emoción la dota normalmente el espíritu en lugar de la forma. Por este motivo, sin espíritu, la literatura perderá esa fuerza. De hecho, la forma unificada se ve más fácil en comparación con este. Aun cuando el traductor cuida de la armonización en el espíritu no será fácil lograrlo.

En esta cita, Ma Dun expresó que, en cuanto a la traducción de la literatura, cuando la forma (形貌 *Xingmao*) y el espíritu (神韵 *Shenyun*) no se pueden mantener al mismo tiempo, se inclinaría más por conservar este último que la primera, ya que explicó que la función de la literatura consiste en conmover e inspirar al pueblo, y que ese poder reside en el espíritu. En este sentido, ese teórico estableció también las normas del espíritu (神韵 *Shenyun*), y resaltó que la traducción general encaja al menos con la fluidez y la lealtad, pero que frente a la interpretación literaria esos requisitos no son suficientes. Las obras de la literatura son un arte que se crea por la lengua, no narran solamente tramas y conceptos, sino que comportan ideologías artísticas que cautivan la atención de lectores, es decir, a través de la imagen del arte, conservan el eco de los personajes de libros en la emoción y el comportamiento. En otras palabras, la traducción literaria transmite los pensamientos artísticos del texto original en otra lengua diferente, de modo que los lectores llegan a la misma inspiración, sentimiento y belleza en la traducción que en el original. Esta traducción no se apoya simplemente en un cambio de técnicas y palabras, sino que el intérprete requiere asimilar profundamente el proceso de creación del arte del autor y, por medio de la lengua, captar el espíritu buscando la experiencia más adecuada y concordante con sus propios pensamientos y sentimientos. Posteriormente, utiliza el lenguaje conveniente para así mostrar el contenido y la forma

original; de esta manera se combina el autor con el traductor, como si el autor escribiera su propia obra en otro idioma. Ese trabajo de traducción no solo necesita que el traductor disponga de las habilidades de la creación, sino también que sea fiel a las intenciones del original.

Por otro lado, Mao Dun abogó por la traducción literal y no la interpretó simplemente como la traducción palabra por palabra. Además, la distinguió de la *traducción muerta* (死译 *Siyi*) o la *traducción distorsionada* (歪译 *Waiyi*). En su artículo «Traducción literal y traducción muerta» (直译和死译 *Zhiyi he Siyi*), escribió que una traducción completamente ininteligible pertenecería a la categoría de la traducción muerta. Al mismo tiempo, si el lenguaje de la traducción y el del original no se correspondiesen, se definiría como traducción muerta. Mao Dun creyó que la traducción literal debe representar el sentimiento del texto original y buscar las palabras que encajan exactamente con el contexto. En términos generales, la traducción literal comprende dos conceptos: desde un punto de vista general, no significa alterar las palabras y oraciones del texto original en la traducción, sin embargo, desde un punto de vista más profundo, debe procurar conservar lo máximo posible el sentimiento y el lenguaje original. Por ello, en su opinión, la traducción literal debe expresar el estilo y el espíritu del texto original en lugar de distorsionar el contenido.

Aunque Mao Dun fue partidario de la traducción literal, no se opuso a la traducción libre, y defendió que las técnicas elegidas debían ajustarse según los diferentes géneros literarios. En el tratado *Propuestas de traducción de la poesía* (译诗的一些意见 *Yishi de Yixie Yijian*), se manifestó a favor de la traducción libre, en comparación con la muerta, que no se borra y modifica a su antojo el texto original; en otras palabras, cuya esencia consiste en preservar el espíritu (神韵 *Shenyun*) de la obra original (Luo y Chen, 2015: 416).

En su prólogo a la *Antología de la traducción de Mao Dun* (茅盾译文选集 *Maodun Yiwén Xuanji* Xu) puso de manifiesto que:

直译这个名词是和意译相对而说的。就是强调要忠于原文，在忠于原文的基础上达到达和雅。鲁迅就是积极主张直译的，并且自己做出了榜样。当然，我以为所谓直译也者，倒并非一定是字对字，一个不多，一个也不少。因为中西文结构的不同，这种字对字一个不多一个也不少的翻译，实际上是不可能的。那种译法不是直译而是死译。直译的意义就是不要歪曲了原作的面目，要能表达原作的精神。譬如原作的文字是朴素的，译文却成了浓艳，原作的文字是生硬的，译文却成了流利；要是有了这种情形，即使译文意思上没有错误，可是实际上也歪曲了原作。(Fang y Zhuang, 2017: 697)

El término de traducción literal es opuesto a la traducción libre. Hace hincapié en fidelidad al original, y con base en esta última lleva a cabo la claridad (达 Da) y la elegancia (雅 Ya) (propuestas por Yan Fu). Lu Xun abogó por la traducción literal como modelo a seguir. Creí que la traducción literal no significaba palabra por palabra, ni una menos ni una más, ya que hay disparidades entre las estructuras lingüísticas de la lengua china y la occidental. De hecho, no es posible hacer una traducción palabra por palabra, de lo contrario esa traducción estaría muerta. El sentido de la traducción literal no radica en distorsionar la imagen original, sino en revelar el espíritu de la obra original. Así, por ejemplo, si el lenguaje original es sencillo y duro, pero la versión traducida es pomposa y con mucha fluidez, en este caso, a pesar de que el significado de la traducción no sea erróneo, ha deformado en realidad el texto original.

Aquí, Mao Dun distinguió claramente entre traducción literal, libre y deformada, y enfatizó que la traducción tiene que contemplar la fidelidad (信 Xin), la claridad (达 Da) y la elegancia (雅 Ya). Además de esto, propuso que el traductor contara con tres cualidades.

- (1) 翻译文学书的人一定要他就是研究文学的人。
- (2) 翻译文学书的人一定要他就是了解新思想的人。
- (3) 翻译文学书的人一定要他就是有些创作天才的人。(Luo y Chen, 2015: 413)

- (1) El traductor, dedicado a los libros literarios, ha de investigar primero la literatura.
- (2) El traductor, dedicado a los libros literarios, ha de conocer los nuevos pensamientos.
- (3) El traductor, dedicado a los libros literarios, ha de disponer de talento en la creación.

Con base a todo lo escrito, en 1954 reformuló su criterio sobre las capacidades que el traductor tenía que poseer. En primer lugar, el traductor debe familiarizarse con la lengua nativa y la lengua de la traducción, lo que debe considerarse como uno de los

requisitos básicos. La capacidad lingüística determina la calidad de la traducción. En segundo lugar, el traductor ha de contar con numerosas experiencias de vida, ya que estas sirven para la creación artística. Desde el punto de vista de Mao Dun, la mayoría de las obras literarias describen normalmente la vida ordinaria, por lo que el traductor, cuanta más experiencia tenga, mejor percibirá y entenderá la vida de diferentes países. Por último, el traductor tiene que conocer completamente la obra original desde el punto de vista científico, así como, después de estudiar el pensamiento marxista-leninista, sus obras traducidas pueden precisamente reflejar la época, los fenómenos sociales, el entorno de vida y el pensamiento del autor. En general, la teoría de la traducción de Mao Dun abarca numerosos aspectos y, por ello, ha ejercido una gran influencia en traductores posteriores.

Fu Lei (傅雷, 1908-1966) fue uno de los traductores más prolíficos del siglo, nació en la provincia de An Hui, en el este de China. A la edad de trece años, ingresó en la Academia de Xu Hui, donde aprendió francés. En 1926, fue a Francia y en la Universidad de París estudió literatura, historia y bellas artes. A partir de finales de los años veinte, empezó a traducir numerosas obras francesas de famosos autores como Balzac, Romain Rolland y Voltaire. En la década de los años cincuenta, publicó una teoría importante de la traducción. En primer lugar, subrayó en varias ocasiones que el trabajo de traducción es una carrera sagrada y que el intérprete, no solo conoce bien al autor del texto original, sino que también posee la formación educativa necesaria. Aun así, Fu Lei todavía creía que esto no era suficiente para un buen traductor, ya que era necesario expresar lo entendido y lo sentido de manera fiel y conmovedora. Por ello, propuso que:

一、文学的类别来说，译书要认清自己的所短所长，不善于说理的人不必勉强译伦理书，不会做诗的人千万不要译诗，弄得不仅诗意全无，连散文都不像，用哈哈镜介绍作品，无异自甘作文艺的罪人。二、从文学派别来说，我们得弄清楚自己最适宜于哪一派：浪漫派还是古典派？写实派还是现代派？每一派中又是哪几个作家？同一个作家又是哪几部作品？我们的界限与适应力只能在实践中见分晓。勉强不来的，即是试译了几万字，也得报废，毫不可惜；能适应的还须格外加工。测验适应与否的第一个尺度，是对原作是否热爱，因为感情与了解是互为因果的；第二个尺度是我

们的艺术眼光，没有相当的识见，很可能自以为适应，而实际只是一厢情愿。(Chen, 2000: 387)

一、 En cuanto a la categoría de la literatura, el traductor debe conocer sus propias deficiencias y fortalezas. A los que no les guste razonar no abordarán la traducción de los textos éticos, mientras que aquellos que no sean buenos en la creación de poemas no se dedicarán a interpretar ese tipo de libros. De lo contrario, no solo la poesía se perdería, ni siquiera sería similar a la prosa, lo que han dicho se vería como reflexión de la obra mediante el uso de un espejo distorsionado, por lo que el traductor se convertiría en un pecador de la literatura.

二、 Desde el punto de vista de la escuela de la literatura, hemos de conocer bien qué escuela nos conviene: ¿el romanticismo o el clasicismo?, ¿el realismo o el modernismo? ¿Qué escritores hay en cada escuela? Y ¿qué obras publicó el mismo autor? Nuestros límites y la adaptabilidad se pueden valorar en la práctica, y sin presionarse, a pesar de procurar interpretar decenas de miles de palabras, no tendrá sentido y no merecerá la pena. Los que puedan adaptarse a esos textos que no les interesen tendrán que procesarlo más adelante. La primera norma de la prueba de adaptabilidad consiste en tener afición al libro original, ya que el sentimiento y el entendimiento existen como correlaciones causa y efecto. Por otro lado, desde el punto de vista artístico, se juzga la adaptabilidad. Sin ciertas experiencias, es muy probable que pensemos que nosotros nos adecuamos, pero, en realidad, es solo una ilusión.

Fu Lei hizo hincapié en la adaptabilidad, la condición y el carácter del traductor, que han de concordar con el autor original, e insistió en que las experiencias de la vida y la formación literaria facilitan la traducción. En su opinión, la traducción es como la imitación de una pintura en la que se busca más el parecido de su espíritu que el del original. Si el texto original es artístico, lo habrá de ser también la traducción (Yu, 2015: 59). Dijo que las formas de pensamiento y el criterio estético entre China y Occidente divergen en gran medida, por lo que no se puede traspasar literalmente el sentido superficial del texto original, sino que ha de mantenerse su espíritu y su belleza. En una carta a su amigo Lin Yiliang, en la década de los años cincuenta, indicó que:

民族的精神面貌相差太远。外文都是分析的，散文的，中文却是综合的，诗的。这两个不同的美学原则使双方的词汇不容易凑合。(Chen, 2000: 389)

En la mentalidad del pueblo, entre China y Occidente, existe mucha distancia. Las lenguas extranjeras son analíticas y prosísticas, mientras que la lengua china es sintética y poética. Los dos principios diferentes han conllevado la dificultad con respecto a la concordancia de sus léxicos.

Fu Lei puso un ejemplo: el sentido de la metáfora del texto original, una vez traducida, se volverá tenebroso, por lo que esta perderá su interés. En cierta medida, su criterio está en sintonía con las propuestas de Mao Dun: lo que busca la traducción es el

parecido espiritual, en lugar del parecido formal. En el prólogo de su retraducción de *Papá Goriot* constató que:

以效果而论，翻译应当像临画一样，所求的不在形似而在神似。以实际工作论，翻译比临画更难。临画与原画，素材相同（颜色，画布，或纸或绢），法则相同（色彩学，解剖学，透视学）。译本与原作，文字既不侔，规则又大异。各种文字各有特色，各有无可模仿的优点，各有无法补救的缺陷，同时又各有不能侵犯的戒律。像英、法，英、德那样接近的语言，尚且有许多难以互译的地方；中西文字的扞格远过于此，要求传神达意，铁两悉称，自非死抓字典、按照原文文法拼凑堆砌所能济事。（Chen, 2000: 391）

A partir del efecto, la traducción debería ser lo mismo que la imitación de una pintura, porque lo que requiere aquello consiste en el parecido espiritual en vez del parecido formal. Sin embargo, desde el punto de vista práctico, la traducción es mucho más difícil que la imitación de una pintura. En esta última y en la pintura original los materiales utilizados son iguales (color, tela, papel o seda), así como también utilizan las mismas reglas (ciencia del color, anatomía y perspectiva). Entre la traducción y el texto original, ambas lenguas son diferentes y las reglas son también similares. Cada idioma cuenta con sus propias características ventajosas, que no se pueden copiar, y las defectuosas, que no se pueden remediar, en tanto que cada idioma tiene sus normas intangibles. A pesar de tratarse de idiomas cercanos, como el inglés, el francés y el alemán, todavía existe una gran cantidad de cosas que son difíciles de traducir. La traducción entre la lengua china y la occidental presenta muchas más dificultades que esta. En este caso, con el fin de transmitir el espíritu original, no basta con traducir palabra por palabra de acuerdo con el significado de los diccionarios o la imitación de las estructuras gramaticales.

Desde el punto de vista de Fu Lei, la traducción debería ser lo mismo que la reproducción artística de un cuadro. Sin embargo, el parecido espiritual no significa sacrificar la apariencia de la lengua de llegada. En el mismo prólogo, Fu Lei insistió en que, si se omitiera la lengua nativa, se transmitirían las características de la lengua extranjera y se conseguiría el espíritu del texto original, por lo que resultaría en una fácil traducción. En realidad, dejó muy claro su criterio en esa carta, mencionada arriba, en la que comentó que la sintaxis del texto original no debe ser ignorada, debemos procurar, en la medida de lo posible, mantenerla, y, al final, les haremos sentir a los lectores una sintaxis novedosa, que debe aún ser adaptada a la estructura de la lengua china. La sugerencia de la traducción propuesta por Fu Lei no es solo para expresar el espíritu del texto original, sino también para enriquecer el idioma chino, incrementando su flexibilidad sintáctica.

En este sentido, Fu Lei también publicó una serie de argumentos sobre cuestiones lingüísticas, especialmente entre el chino clásico (文言 *Wen Yan*) y la lengua vernácula (白话 *Bai Hua*), cuyo criterio fue contrario al uso excesivo de esta última. Explicó que la lengua vernácula, tanto en la gramática como en la forma, es inferior a la lengua extranjera, dado que esa lengua evolucionó a partir de la lengua popular, sin reglas ni sistemas. Cada persona tiene su opinión sobre lo que concierne o no a la lengua vernácula, e incluso, algunas veces, esta definición puede abarcar determinados dialectos, por lo que resulta confusa su delimitación. La lengua que estamos usando actualmente no proviene del norte ni del sur de China, sino que es una mezcla de varios idiomas. Según Fu Lei, todas las características de las lenguas locales se deben eliminar y lo único que debe permanecer es el perfil de la lengua, con la que se puede expresar el significado original y no transmitir el sentimiento. En el artículo «Extracto de experiencias de traducción» (翻译经验的点滴 *Fanyi Jingyan de Diandi*) indicó que:

原文的风格不论怎么样，总是统一的，完整的；译文当然不能支离破碎。可是我们的语言还在成长的阶段，没有定型，没有准则；另一方面，规范化是文艺的大敌。我们有时需要用文言文，但文言在译文中是否水乳交融便是问题...方言有时也得用，但太浓厚的中国地方色彩会妨碍原作的地方特色。纯粹有普通话吧，淡而无味，生趣索然，不能作为艺术工具。多读中国的古典作品，熟悉各地的方言，急切之间也未必能收效，而且只能对译文的语汇与句法有所帮助；至于形成和谐完整的风格，更依赖于长期的艺术熏陶。(Chen, 2000: 394)

El lenguaje de un libro siempre es uniforme y completo, por lo que la traducción debe obedecer a esa norma sin disparidad. No obstante, en el proceso del desarrollo de la lengua china su estilo no se fija, ni existe una regla unificada. Además, la peor enemiga de la literatura consiste en estandarizarla. Al usarse la lengua clásica (文言文 *Wenyanwen*), ese lenguaje puede encajar con la traducción. Este es el problema que tenemos que considerar... Al mismo tiempo, mediante el uso de dialectos en la traducción, se han contenido las características locales de la lengua de llegada, así pues, se dificulta la demostración de las peculiaridades regionales de la lengua original. Por otro lado, el chino popular tampoco se toma actualmente como herramienta del arte, debido a que el lenguaje y las palabras son un tanto insípidos. Por este motivo, intentamos leer más libros clásicos, lo que nos ayuda a familiarizarnos con diferentes dialectos, y cuyo beneficio se plasma en mayor parte en un mejor entendimiento de la gramática y la fraseología de la traducción. En cuanto a la formación de un estilo armonioso en traducción, depende, principalmente, de la influencia artística a largo plazo.



Así pues, por lo que podemos ver, los criterios de Fu Lei sobre la traducción son considerablemente completos y contribuyen positivamente al desarrollo de la traductología en China.

Durante el periodo de los años cincuenta y sesenta, la mayoría de los traductores se inclinaron hacia la investigación de la traducción literaria y prestaron más atención a la teoría de la traducción. Esos investigadores creyeron que lo más importante era que el traductor captara el espíritu del autor original siendo capaz de representar el lenguaje artístico de la lengua de partida en la traducción. Con el objetivo de satisfacer la demanda de la construcción de una nueva etapa, numerosas ideas de filósofos rusos se fueron introduciendo en China y el sistema de una nueva lengua como lengua vernácula (白话 *Bai Hua*) se fue creando y popularizando. Por ello, la formación de intérpretes recibió un impulso positivo. En esa etapa, además de esos traductores mencionados arriba, había otros traductores relevantes, tales como Ye Shengtao (叶圣陶, 1894-1988), Cao Jinghua (曹靖华, 1897-1987), Lao She (老舍, 1899-1966), Ke Bainian (柯柏年, 1904-1985), Ba Jin (巴金, 1904-2005) y Guo Moruo (郭沫若, 1916-1978), entre otros.

Al llegar a principios de la década de los sesenta, Qian Zhongshu (钱钟书, 1910-1998), uno de los científicos sociales más sobresalientes de la China moderna, hizo una gran contribución tanto a la literatura como a la teoría de la traducción. Nació en la provincia de Jiangsu. Su padre, Qian Jibo (钱基博, 1887-1957), fue un historiador famoso, por lo que en sus primeros años se decantó por el estudio clásico. Además, gracias a su dominio de los conocimientos de inglés, entró en la Universidad de Qinghua, una de las mejores universidades de China, y, en 1933, se graduó en la Facultad de Lenguas Extranjeras. Posteriormente, para continuar sus estudios, pasó dos años en Inglaterra y uno en Francia. En 1938 volvió a China y, debido a la guerra, desempeñó trabajos esporádicos. El investigador Chen Fukang (2000: 416) afirmó que Qian Zhongshu era el intelectual más sabio de la China contemporánea. Según el registro (Chen, 2000: 416), estudió seis idiomas: inglés, francés, latín, alemán, italiano y español. Su obra más famosa es *La fortaleza asediada* (围城 *Wei Cheng*), uno de los libros más populares de China. En sus últimos años, completó su libro *Vistas limitadas* (管锥篇, *Guanzhuipian*),

una colección de ensayos y notas de lectura sobre la literatura china, en la que comparó las literaturas clásicas de China con las occidentales.

Con respecto a los criterios de traducción, Qian Zhongshu, al igual que Lu Xun, defendió la traducción literal. En su artículo «La traducción de Lin Shu» (林纾的翻译 Linshu de Fanyi) escribió:

把作品从一国文字转变成另一国文字，既能不因语文习惯的差异而露出生硬牵强的痕迹，又能完全保存原有的风味，那就算得入于化境。十七世纪有人赞美这种造诣的翻译，比为原作的投胎转世，躯壳换了一个，而精神资致依然故我。换句话说，译本对原作应该忠实得以至于读起来不像译本，因为作品在原文里觉不会读起来像经过翻译似的。但是，一国文字和另一国文字之间必然有距离，译者的理解和文风跟原作品的内容和形式之间也不会没有距离，而且译者的体会和他自己的表达能力之间还时常有距离。从一种文字出发，积寸累尺地度越那许多距离，安稳到达另一种文字里，这是很艰辛的历程。一路上颠顿风尘，遭遇风险，不免有所遗失或受些损失。因此，译文总有失真和走样的地方，在意义或口吻上违背或不尽贴合原文。那就是讹，西洋谚语所谓翻译者即反叛者。(Luo y Chen, 2015: 774)

Al convertir una lengua en otra, no se puede dejar una huella tosca e inadecuada, a pesar de las diferentes costumbres de ambas lenguas, sino que la traducción debe mantener el lenguaje original. De esta manera, se considera que se ha conseguido 化境 (se adaptan y se transforman con éxito el contexto y el contenido originales, es lo que también se conoce como una especie de metamorfosis). En el siglo XVII, había algunas personas que elogiaban la traducción de tal manera que la consideraban como una reencarnación o transmigración, en cuyo transcurso el original perdía su envoltura corpórea, pero no su alma. En otras palabras, la traducción es tan fiel al original que no se considera como una versión, ya que el original real no haría al lector sentirse así. Pero, entre dos idiomas no solo existe cierta distancia, sino que también el estilo y el contenido del texto original que percibe el traductor produciría diferencias, además, esas diferencias se reflejan en la comprensión del traductor y en su propia expresión. El proceso de la traducción, además de reducir paso a paso las mencionadas distancias, partía de una lengua a otra con paz. Esto era una experiencia muy dura. A lo largo de ese camino, el traductor ha experimentado riesgos y dificultades y es inevitable que haya sufrido pérdidas. Por este motivo, la traducción puede estar, en cierta medida, distorsionada. Si el significado no encajaba con el original y el lenguaje tampoco se ajustaba, la traducción sería considerada como un engaño. Como dice el refrán occidental, el traductor se ve como rebelde.

Desde el punto de vista de los investigadores actuales, la *metaformosis* (化 Hua) propuesta por Qian Zhongshu llevó al más alto nivel el arte de la traducción, pero ello

no significa que ese criterio deba tomarse como la única norma de la traducción. Parece que el propósito de Qian Zhongshu no era ese. Por ello, en el mismo artículo, ese traductor comentó la fidelidad, la claridad y la elegancia (信达雅 *Xin Da Ya*) de Yan Fu y aclaró sus relaciones inherentes. Lo primero es la fidelidad, que incluye la elegancia y la claridad. Esta última también es el requisito necesario de la fidelidad, y la elegancia no desempeña la doble función de embellecimiento y retoque. Según el lenguaje del texto original, el contenido se traduce estrictamente, es lo que se conoce como una versión con claridad y elegancia, es decir, que es fiel.

Qian Zhongshu fue el primero en discutir la función de la traducción en China. Sostuvo que la traducción debe conducir a los lectores a explorar el original, a experimentarlo personalmente, en vez de recurrir a terceras personas o al traductor. Por el contrario, si una traducción no despierta en los lectores el interés por leer el original, estos rehusarán, sin consciencia, al autor original. Por este motivo, Qian Zhongshu puso de manifiesto la dificultad de la traducción a través de la comparación entre la investigación literaria y la traducción:

我们研究一部文学作品，事实上往往不能够而且不需要一字一句都透彻了解的。对于有些字、词、句以至无关重要的章节，我们都可以不求甚解，一样写的头头是道的论文，因而挂起来某某研究专家的牌子，完全不必声明对某字、某句、某典故、某成语、某节等缺乏了解，以表示自己严肃诚实的学风。翻译课就不同了，只仿佛教基本课老师的讲书，而不像大教授们的讲学；原作里没有一个字可以滑过溜过，没有一处困难可以支吾扯淡。一部作品读起来很顺利容易，译起来马上出现料想不到的疑难，而这种疑难并非翻翻字典、问问人就能解决。不能解决而回避，那就是任意删节的讹；不敢或不肯躲闪而强作解人，那更是胡猜乱测的讹。可怜翻译者给扣上反叛者的帽子，既制造不来烟幕，掩盖自己的无知和谬误，又常常缺乏足够厚的脸皮，不敢借用博尔赫斯的话，说那是原作对译本的不忠实。(Chen, 2000: 442)

Cuando estudiamos una obra literaria, no hace falta profundizar y conocer bien cada palabra y cada frase. El léxico y las frases inútiles los pasaríamos por alto, pero aun así no afectaría tanto al resultado de la investigación y también se podría escribir un tratado. Un investigador denominado como especialista no es necesario que muestre su falta de comprensión de una determinada palabra, una frase y un capítulo de una obra para presentar así su estilo de estudio serio y honesto. La traducción no es eso, es como la diferencia entre profesores que den cursos básicos y catedráticos que impartan los conocimientos académicos. En el texto original ninguna palabra o dificultad se pueden ignorar y alterar. Leer un libro no es difícil y aparecen enseguida problemas imprevisibles al traducir, sin

embargo, esa dificultad no se puede resolver simplemente a través de la consulta de diccionarios o preguntando a otra persona. Si no se solucionaran esos problemas, si se optara por eludirlos a través de la supresión de los detalles originales, se produciría un engaño. Al mismo tiempo, el que no se atreve a esquivarlos y se ve obligado a traducirlos, incurre aún más en una estafa. El pobre traductor se pone finalmente el sobrenombre de rebelde y no encuentra remedio para ocultar su ignorancia y error sin el valor de citar las palabras de Borges, esto es la infidelidad del texto original a la traducción.

Esas metáforas formuladas por Qian Zhongshu reflejan las dificultades de la traducción, y sus teorías contribuyeron considerablemente al desarrollo de la teoría de la traducción en China.

Por otro lado, en 1966 tuvo lugar la Revolución Cultural, que evolucionó finalmente en una campaña anticultural, por lo que el trabajo sobre la traducción en China se paralizó durante diez años. Después de la finalización de ese movimiento, China vuelve a implementar la política abierta y se recuperan la economía y las relaciones diplomáticas. Se necesita formar a más traductores e intérpretes, en aras de responder a la demanda del negocio internacional y de asuntos exteriores. Al mismo tiempo, se fueron introduciendo las teorías de la traducción extranjeras en China: Benjamin, Carford y Nida ocupan un lugar privilegiado. Por ello, en 1979, con el apoyo del gobierno, se constituyó la Editorial de Enseñanza e Investigación de la Lengua Extranjera (外语教学与研究出版社 *Waiyujiiaoxue yu Yanjiu Chubanshe*) en la Universidad de Lenguas Extranjeras de Beijing, cuya intención era promocionar la investigación en teoría de la traducción mediante la difusión de las últimas aportaciones internacionales. Posteriormente, se empezaron a crear editoriales, revistas y periódicos en las provincias de Shang Hai, Guang Zhou, Si Chuan y Shan Xi, entre otras. En ese momento, se evidencia que lo más urgente era crear una revista central sobre la teoría de la traducción a nivel nacional. Gracias a esa iniciativa, se fundó el periódico bimensual *Translators Notes* (翻译通讯 *Fanyi Tongxun*), que se reformó a partir del boletín informativo de la traducción de documentos de las Naciones Unidas. En 1980, se estableció la Asociación de Traductores de China (中国翻译工作者协会 *Zhongguo Fanyigongzuozhe Xiehui*), y el nombre de ese periódico se cambió por *China Translators* (中国翻译 *Zhongguo Fanyi*). El propósito de la fundación, indicado en su prólogo, era desplegar la investigación de la teoría de la traducción, intercambiar ideas, implementar la crítica de la traducción, difundir conocimientos traductores, promover la

enseñanza de las lenguas extranjeras, presentar nuevos y antiguos intérpretes e informar de las últimas noticias y pensamientos internacionales y nacionales, para así prosperar en el desarrollo de la traducción. Como resultado, proporcionó las condiciones favorables para que China desarrollara un sistema completo de fomento de la teoría de la traducción.

Desde entonces, el estudio académico de la traducción se divide generalmente en dos partes. En la primera se procura establecer el propio sistema teórico de la traducción en China, descubriendo y resumiendo experiencias anteriores. En la segunda se introducen criterios y pensamientos de la traducción de Occidente, y se combinan con los que tenemos para que se actualice constantemente la ideología de la traducción. La intención definitiva consiste en primar un estudio de la traducción con las características propias de China.

## **9. La traducción de textos religiosos en Oriente y en Occidente**

### **9.1. El Sutra budista versus la Biblia**

Tanto en la traducción de las escrituras budistas como en la de la Biblia en Occidente, prevalecieron los criterios literalistas. Los primeros resultados, al menos en Oriente, eran ininteligibles y llegaron a recibir el nombre de «traducción muerta» (死译). Según Lin Yutang (Luo y Chen, 2015: 491), representa la traducción literal extrema, que dificulta enormemente la comprensión, y la traducción que busca a toda costa la fluidez y la claridad se aparta mucho del texto origen. Esas deficiencias se reflejan en las traducciones realizadas desde finales de la dinastía Han hasta la dinastía Jin de Oeste. Así, por ejemplo, en la *Biografía de los eminentes monjes* (高僧传, Gaoseng Zhuan, 释慧皎) comentaba que la traducción de An Shigao era lisa sin ser tosca y al leerla no parecía pomposa, el sentido se percibía claramente (义理明晰, 文字允正, 辩而不华, 质而不野). Sin embargo, aún se apreciaba un lenguaje algo literal, porque para ajustarse a la fraseología original, no se podían evitar repeticiones o inversiones sintácticas. Algunos términos quedaban inexactos, lo que provocaba confusión en el lector. Como

hemos visto anteriormente, Lokaksema y Zhushuofu utilizaron las mismas técnicas para conservar la simplicidad original y apartarse de cierto barroquismo, para mantener el sentido esencial (弃文存质,深得经意). Cuando Kang Ju (康巨) vertió *Sutra del Infierno* (问地狱经) propuso que las palabras fueran directas, las ideas escuetas y sin agregar ningún adorno (言直理质, 不加文饰). Zhi Qian mencionó, en el prólogo del *Sutra de Dhammapada* (法句经序, *Faju Jingxu*, *Zhi Qian*), que Wei Zhinan abogó por que las escrituras budistas tradujeran el sentido, y no hacen falta excesivos adornos. Como podemos ver, el método adoptado en esta frase era muy simple y la escritura traducida era bastante difícil de comprender para quienes no tenían un fundamento teórico (Hung y Pollard, 2004: 368).

Recordemos por un momento que la primera traducción de la Biblia en Occidente fue la llamada *Septuaginta*, que llevaron a cabo 72 eruditos judíos, según la tradición. Aunque esta traducción produjo gran influencia en la divulgación de los textos, resultaba incomprensible en lo que concierne al contenido, demasiado literal. Otro defensor de la escuela literal en esa etapa fue Filón de Alejandría (20 a. C.-45 d. C.), filósofo judío helenizado y el primero en pensar en Dios como el arquitecto del universo. Él interpretó la Biblia a través de la filosofía griega suponiendo que «su trabajo es sagrado, en el sentido que la tarea de un traductor de textos religiosos no solo debe dominar ambos idiomas, como el hebreo y el griego, sino que además debe estar inspirado por Dios» (Tan, 2018: 23). San Agustín (354-430), en la línea de Filón, también insistió en que la traducción de la Biblia debía estar inspirada por Dios, centrándose en la morfología de las palabras, por lo que estaba considerablemente inclinado a la traducción literal. Con ese pensamiento, la restricción es clara y obliga a una traducción palabra por palabra, sin tener en cuenta las formas y hábitos de la lengua de destino. Por ello, constatamos que, en el primer período, tanto la traducción bíblica como la budista dieron más importancia a la fidelidad. Al mismo tiempo, creemos que hay tres razones, comunes en Oriente y en Occidente, por las que los textos religiosos tienden a sufrir la opción de la literalidad.

En primer lugar, la falta de flexibilidad de la lengua de llegada, al principio, los traductores de escrituras budistas eran, en su mayoría, monjes extranjeros que no estaban familiarizados con el chino. Los primeros traductores del Antiguo Testamento

tampoco dominaban la lengua de destino (el griego) como lengua propia o de uso cotidiano. Cuando no se podía encontrar la expresión equivalente entre los dos idiomas, se hacía uso de una traducción literal. En segundo lugar, nos encontramos ante una actitud piadosa hacia las escrituras religiosas. Los creyentes confiaban en que cada palabra del texto original poseía un significado profundo, lo que les hizo temer modificarlo, ya que si lo hacían sería una blasfemia contra Dios. Por último, cierta falta de experiencia en la traducción, a pesar de ser perfectos conocedores del texto original. El resultado son unas versiones literales y, a la vez, sacralizadas, en base a la fidelidad a la palabra de la divinidad. El famoso traductor Yan Fu comentó que, por muy fiel que sea, si la traducción no se puede entender, no se llamará el traducir, a menos que el sentido sea comprensible y fluido. (顾信矣不达,虽译犹不译也,则达尚焉)

Al llegar a la fase de desarrollo, según Wang Kefei y Fan Shouyi (1999: 12), los traductores, como Shi Daoan (312-385) y Yan Cong (557-610), pasaron, a nuestro modo de entender, de una fidelidad excesiva a la verdadera literalidad. En el apartado 3.2, según Shi Daoan, la traducción es como cuando se vierte agua al vino: la cantidad aumenta, pero la calidad empeora, y sacó la conclusión sobre cinco casos en los que el sentido del original se pierde y tres dificultades, 五失本, 三不易 (*wu shi ben, san bu yi*). De esta manera, estableció los criterios que debían seguir los traductores. Al mismo tiempo, su seguidor, Yan Cong, demostró claramente su predilección por una traducción sencilla en su *Dialéctica* (辩证论, *Bian Zhenglun*), en la que propuso que era mejor una traducción simple que transmite con precisión el significado original que una traducción refinada pero que pierde el sentido original (宁贵朴而近理,不用巧而背源). Insistió en que los traductores debían tener un buen dominio tanto de la lengua original como de la lengua meta. Todo eso indica que la teoría de la traducción guía la práctica, y la calidad avanzó en comparación con la etapa inicial, aunque estos traductores persistieron en mantener el contenido original y la base de la fe, no siguieron excesivamente la fidelidad.

En paralelo, en Occidente, San Jerónimo llevó a cabo su traducción de la Vulgata de una manera más sistemática y rigurosa, optando por la literalidad de manera consciente para los textos sagrados. Por este motivo, la calidad de la traducción mejoró considerablemente en comparación con los *Setenta*, lo que se ha visto en una carta

escrita por el obispo de Hipona, san Agustín (354-430) a Jerónimo, en la que explicaba que:

For fear of upsetting the flock of Christ with a great scandal, by publishing something new, something seemingly contrary to the authority of the Septuagint, which version their ears and hearts are accustomed to hear, and which was accepted even by the Apostles (Delisle y Woodsworth, 2018: 163).

En esta carta, la preocupación que reflejaba Agustín era que la Vulgata sería más accesible para los creyentes que *Septuaginta*, relativamente libre respecto al contenido, por lo que se permitiría usar esta última. Por lo tanto, se puede considerar que tanto en Occidente como en China los traductores de este segundo periodo (entre los siglos IV y VII) usaron moderadamente la técnica libre en vez de quedarse en un primer estudio de fidelidad. Por este motivo, ellos solo estaban en contra de añadir, modificar o quitar elementos del texto original durante la traducción, pero aseguraron que obtendrían una mejor inteligibilidad. Por otro lado, no nos parece casual: en este primer estadio, decantaron sus textos sacros hacia la traducción literal, especialmente en Occidente. La «Palabra de Dios» es sagrada, por eso debía ser la misma en todas las lenguas, había que respetar el contenido original. Delisle y Woodsworth (2018: 236) ya constataron que el hecho de que Jerónimo de Estridón fuera declarado santo clarifica los lazos particulares que unieron al traductor con el espíritu divino: fue bajo la inspiración de Dios que Jerónimo realizó su traducción.

Encontrándose en la fase de madurez, del siglo VII al IX, empezó a emprender el camino de la escuela neutra en China. Hui Yuan buscó las fuentes de la teoría de la traducción y, desde la perspectiva estilística, profundizó en el estudio de los puntos fuertes y los puntos débiles de las dos escuelas, así como en el efecto de su lectura y la respuesta de los lectores, de manera que sintetizó lo mejor de cada escuela. Propuso su teoría neutral, que terminó teóricamente con la disputa de *Wen* (文) y *Zhi* (质) (Wang Hongyin, 2003: 251). Xuan Zang abogó por prestar atención al estilo del texto original sin pulir literariamente un original sencillo y claro, también dio normas de transliteración que fueron adoptadas por muchos de sus sucesores (Hung y Pollard, 2004: 368). En resumen, esta época fue un tiempo de consolidación, en la que tanto el estilo del original como el sentido del original fueron enfatizados y mantenidos por el traductor.



En Occidente, respecto a la traducción bíblica se produjo un cambio a partir del siglo XV, más tarde que en China. Los reformistas preferían las traducciones libres, no solo como oposición a la Iglesia católica sino también como propuesta para que dichas traducciones llegaran con más facilidad al pueblo. Durante la Alta Edad Media, con William Tyndale y William Fulke en Inglaterra y Erasmo y Martín Lutero en Alemania, se vive una auténtica revolución, con el retorno *ad fontes* para la traducción bíblica y la reivindicación de las lenguas vernáculas, con propensión a la traducción libre. Su objetivo era hacer que el texto traducido fuera fácil de entender al vulgo, a las capas populares, en lugar de utilizar retórica o palabras desconocidas.

Martín Lutero creó un nuevo lenguaje, el alemán moderno, común al pueblo y también a las clases altas. Según escribió Delisle y Woodsworth (2012: 38), para hacer su traducción más coloquial y más comprensible, el objetivo de Lutero es encontrar el equilibrio adecuado entre la lengua elegante y la vulgar, el lenguaje del teólogo y la lengua corriente. Por lo demás, su posición superaba la inspiración divina que se le suponía al traductor de textos religiosos, enfatizaba la importancia y la naturalidad de la lengua de llegada y prestaba más atención a la comprensión y expresión del significado. La traducción de Tyndale también pertenece a la posición protestante. De redacción sencilla y natural, fue bien recibida por el público. Según escribieron Delisle y Woodsworth (2018:167), bajo la influencia de la idea populista tanto de Erasmo como de Lutero, Tyndale buscó producir una Biblia que fuera accesible e inteligible para todas personas, incluso una que condujera el arado.

En esta fase, tanto en China como en Occidente, los textos religiosos necesitan ser comprendidos. El investigador chino Wang Jun (2007: 30-35) comentó que tanto la traducción de las Escrituras budistas como la traducción de la Biblia se han visto inmersas en el consabido debate entre traducción libre y traducción literal, y al final el método de la traducción, tanto en China como en Occidente, es la mezcla de traducción libre y traducción literal. El lingüista actual Eugene Nida<sup>164</sup> considera que los traductores de la Biblia llegaron a un consenso sobre los siguientes cuatro principios. El

---

<sup>164</sup> 梁晨 Liang Cheng, (2013), 玄奘佛经翻译和奈达圣经翻译的异同 «Las diferencias entre la traducción budista de Xuan Zang y la traducción bíblica de Nida», 翻译研究, la *Revista de la Investigación de la Traducción*, Guang Xi, Guang Xi, Instituto de Lijiang de la Universidad Normal de Guang Xi.

primero es tomar la Biblia hebrea y griega como el original. El segundo, determinar la interpretación por el juicio académico. El tercero consiste en que cuando se predica la traducción bíblica debe ser entendida y aceptada por los lectores para lograr el propósito de uso. Por último, no omitir información de antecedente ni escribirla en la traducción, sino ponerla en anotaciones, introducciones o glosarios. La tarea de traducir la Biblia a las lenguas del vulgo se realiza por un equipo de tres a cinco personas, que no solo cuentan con conocimientos y habilidades profesionales, sino que también pueden obtener el efecto esperado para los lectores previstos. Lo más importante es transmitir el contenido del texto original. El significado se antepone al estilo. No hace falta considerar la traducción literal o la traducción libre. En nuestro juicio, las traducciones religiosas durante esta fase se caracterizaron por: 1) la aparición de más traductores competentes, tanto en la lengua de origen como en la de llegada; 2) la traducción de las obras enteras, en lugar de limitarse a comentarios sobre las mismas; 3) el apoyo de la Iglesia o la Corte Imperial, y 4) una mejor organización de la traducción.

De hecho, todas esas fases son el resultado del desarrollo natural desde la práctica hasta la teoría. Lao-Tse mencionó que las palabras maravillosas no suelen ser exactas, y las palabras exactas no suelen ser maravillosas. (美言不信,信言不美, [Chen, 2000: 6]). La traducción literal y la traducción libre han dominado la práctica en el largo proceso histórico de la traducción tanto en China como en Occidente. No obstante, a medida que se teorizaron los principios y las leyes internas de la traducción, se empezó a tener conciencia clara de la esencia, el propósito, la función y las técnicas de la interpretación, así que la práctica se zafó de la ceguera y ha tenido una dirección clara del desarrollo. Desde entonces, los traductores han adoptado consciente o inconscientemente su propio método en la práctica de traducción para lograr determinado objetivo. Comenzaron a hablar sobre diversos temas relacionados con la traducción, que elevaron el conocimiento perceptual al racional.

## **9.2. La intervención e influencia del poder por la traducción**

Seguidamente, haremos una comparación entre la traducción china y la occidental en términos de derechos, propósitos culturales y contexto social. Como dijo el erudito

moderno Zhang Chunbai<sup>165</sup>, cualquier actividad de traducción a gran escala está sujeta a la cultura del sujeto. En este sentido, no existe ninguna diferencia esencial entre China y Occidente. Como hemos visto, la traducción de las escrituras budistas en China se produce a lo largo de más de 900 años desde 148 d. C. hasta 1111d. C., durante la dinastía Song del Norte. A lo largo de este periodo, los gobernantes le brindaron suficiente apoyo. En el capítulo tercero de esta tesis, constatamos que, desde la etapa inicial, Zhi Qian, emigrante del norte de Asia a China, pudo conseguir tantos recursos para traducir el sutra budista gracias a que contaba con numerosos discípulos. Nos parece que, por un lado, se debe a su talento en la lengua y excelente erudición sobre budismo, por otro, proviene del apoyo o admiración del gobernante. Fue el emperador Sun Quan (孙权, 182 d. C.-252 d. C) quien pidió a Zhi Qian que le ayudara a administrar el país y le nombró gran sabio, por lo que esta posición social facilitó su trabajo de traducción. Asimismo, a otro traductor, Shi Daoan, en cierta medida, también se le atribuye su éxito con respecto a la traducción budista por el apoyo que recibió del emperador de la dinastía Pre-Qin (351-394), Fu Jian 苻坚 (357 d. C.-384 d. C.). Después de conquistar Xiangyang, ese emperador invitó a Shi Daoan a Guanzhong para que le tradujera las Escrituras, lo que fue considerado como un privilegio. En la época de Yao Xing 姚兴 (394-416), el emperador de la dinastía Qin Posterior (384-417) mandó una delegación para que invitara al traductor Kumārajīva a la capital, Chang'an, y allí enseñara la doctrina budista. Durante la dinastía Tang, con el respaldo del emperador Taizong, se proclamó el *Sutra del diamante* traducido por Xuanzang como la única versión autorizada. Por este motivo, es evidente que la traducción, a lo largo de distintos periodos, ha recibido financiación del poder establecido. En el apartado 3.2, Shi Daoan dijo a sus discípulos que, si no se recurría al poder político, el desarrollo del budismo no avanzaría (不依国主,则法事难立).

En Occidente, la jerarquía eclesiástica también proporcionó apoyo a la traducción de la Biblia y nunca se ha detenido hasta hoy. Al principio, tanto la Biblia en griego, *Septuaginta*, como la más famosa versión, la *Vulgata* de San Jerónimo, y la *Versión Autorizada del Rey Jacobo* se realizaron gracias al apoyo de la clase dominante.

---

<sup>165</sup> «Las similitudes de la tradición de la traducción de China y Occidente a través de la traducción budista y la traducción bíblica» 从佛经和圣经翻译看中西方翻译的相似性, Zhang Chunbai y Wu Bo, *Shanghai Journal of Translators*, 2000, Shang Hai, Instituto de la Lengua Extranjera de la Universidad Normal de Hua Dong.

Según las estadísticas, la Biblia se ha traducido a más de dos mil idiomas. Sin ese respaldo, no habría sido posible conseguirlo. Como el historiador Delisle y el Woodsworth (2018: 21) afirmaron:

Translation is not an isolated phenomenon. Rather, it is associated with certain major projects-nationalist, ideological and religious in nature-which often had the support of monarchs, aristocrats and institutions. The power of the sponsors, or the critical context in which translation took place, helped provide impetus and, in some cases, ammunition to translators, and gave legitimacy to their work. This in turn made it possible for them to make their mark on their language and culture.

En Occidente, la Biblia siempre fue una herramienta utilizada por el poder para consolidarse en él y tener el control ideológico de la población. La publicación de *Septuaginta*, en el siglo III a. C., tenía el propósito de reemplazar las versiones que circulaban en ese momento, para restringir así el pensamiento de los creyentes. Debido a la existencia de demasiadas versiones latinas del Nuevo Testamento, la traducción de San Jerónimo también intentó, en cierta medida, unificar la Biblia, ya que en ese momento la Vetusta había llegado a una cantidad de versiones latinas incontrolable y se pretendía eliminar las discrepancias y consolidar la autoridad de la Iglesia. Por otra parte, la publicación de la Vulgata dotó a la Iglesia de mayor poder, y la congregación se convirtió en la única organización que tenía el derecho de decidir la versión de la Biblia y concederle la autoridad (Pym 2018: 239). En tanto que después de la canonización de Jerónimo, en el siglo VIII d. C., su traducción fue considerada como una obra inspirada por Dios y se convirtió en la única versión oficial durante siglos. La versión alemana de Martín Lutero y la *Versión Autorizada del Rey Jacobo* en inglés sirvieron de herramientas para reformar el régimen religioso y enriquecer la lengua nacional. Delisle y Woodsworth (2018: 193) confirmaron que la traducción de la Biblia siempre está supeditada a las vicisitudes de la política. John Wycliffe fue líder del movimiento antipapal y anticlerical y abogó por la reforma religiosa y la separación de la Iglesia y la política. Por este motivo, se prohibió el uso de su traducción bíblica en la iglesia. Otro protestante, William Tyndale, debido al lenguaje relativamente libre en la traducción bíblica, fue ejecutado por estrangulamiento y luego quemado. Como podemos ver, la traducción de la Biblia, a pesar de contar con el apoyo del poder dominante, fue convirtiéndose en un medio para la política. Sin embargo, esto no es

exclusivo de China. Montserrat Bacardí, en su artículo «Traduir sota la dictadura franquista, traduir clandestinament: *Poesia* (1944-1945) i *Ariel* (1946-1951)» (2013), confirmó que:

En el transcurs de la història, molts règims polítics han mirat de controlar la publicació de traduccions. En tant que arma eficaç de modernització de cultures, ha estat zelosament vigilada o directament prohibida arreu i en totes les èpoques. Sota dictadures d'ideologies distintes, sovint el que s'edita cal que estigui d'acord amb el pensament —únic— dominant.

En cambio, en Oriente, la traducción religiosa no llegó a tan alta posición como la occidental en la sociedad. A este respecto, excepto en la época del emperador Wu de Zhou (543-578), se reprimió el budismo debido a recesiones económicas, que la mayoría asociaba a los monjes. Ningún traductor fue encarcelado o condenado a causa de la exactitud y lealtad de la traducción budista.

Se puede considerar que el budismo en China tuvo un impacto limitado, desde el comienzo de la traducción de sutras, incluso en el período de Xuanzang, su influencia en la política siempre fue menor. Por un lado, las doctrinas culturales vernáculas como el confucianismo y el taoísmo eran las dominantes y tuvieron prevalencia sobre las ideologías extranjeras. Por otro, el budismo se consideró una superstición durante mucho tiempo. Así, por ejemplo, la emperatriz Wu Zetian (624-705), con el fin de reforzar su reinado, dijo que su presencia era voluntad de Dios, lo cual fue anotado en el sutra. El monje, para facilitar la difusión del budismo, tradujo que en Oriente una niña se había convertido en la primera emperatriz de la historia. Con ello constatamos que el budismo se implicó en la política, pero a nivel de la superstición. Creemos que es por esta razón que la traducción de los textos budistas no salió de su ámbito y no se involucró con ninguna razón política, como puede ser, por ejemplo, el debate sobre la escuela *Wen* (文) y la *Zhi* (质).

### **9.3. Problemas de la traducción budista y la traducción bíblica**

Según Delisle y Woodsworth (2018: 223), los problemas que se producen en el proceso de la traducción del Corán del islam, la Biblia del cristianismo y el Sutra del budismo tienen la misma esencia. Aun así, sus teorías de traducción se originan en culturas y

civilizaciones muy diferentes, por lo que deben existir convergencias y contar con sus propias limitaciones y problemas. Creemos que, hasta cierto punto, la traducción en Occidente es más complicada que en Oriente, no con respecto al contenido del texto original o por menospreciar la habilidad del traductor, sino porque la traducción bíblica occidental estaba sujeta a más supervisión e intervención por parte de la Iglesia y de la autoridad dominante.

Es importante el hecho de que el cristianismo llega a Oriente de manera escrita en lugar de oral. Los traductores eran misioneros y no podían modificar nada, de manera que conseguían preservar las palabras de Dios. Lefevere afirmaba que la cultura occidental es relativamente heterogénea y que prefería utilizar la extranjerización. Con los sutras budistas que llegaron a China ocurre lo contrario, al principio solo se transmitían de forma oral. En la interpretación, lo más importante era transmitir el sentido original. En ese momento, la absoluta lealtad no se veía como lo más relevante. Como resultado de ello, la traducción de las escrituras budistas chinas ganó más libertad, y a partir de ese momento aparecieron numerosos traductores a favor de la escuela libre, tales como Zhi Qian y Kumārajīva.

Zhi Qian no se decantó por la transliteración, sino que buscó la elegancia en el lenguaje. En el apartado 3.1 hemos visto cómo criticó las traducciones de Zhu Jiangyan por ser demasiado literales, usar una dicción poco elegante (其所传者,近乎质直,其辞不雅) y utilizar los términos del antiguo filósofo chino Lao-Tse en las traducciones budistas. Sin embargo, en Occidente, no se produce el mismo escenario. En el apartado 3.3 hemos visto que Kumārajīva, considerado como representante de la traducción libre, no estaba a favor de la fiel adhesión al original sacrificando el sentido, prestando más atención al embellecimiento. En Oriente ganó el criterio libre, mientras que, debido a la veneración y temor a Dios, los intérpretes occidentales se esforzaron por transmitir el significado del texto original de acuerdo a una manera extrema como palabra por palabra. Al analizar las razones, Lefevere, en su libro *Chinese and Western thinking on translation*, cree que hay dos factores principales que influyen en la configuración de la costumbre de traducción de un país. El primero tiene que ver con los derechos, como los de la Iglesia católica y los del emperador chino; el segundo se basa en la cultura primaria que un país propaga, como el confucianismo y el taoísmo en China. El primer factor se ha

presentado en el apartado anterior, mientras que la influencia que ha ejercido la cultura primaria en la traducción la estudiaremos seguidamente.

En su libro *A study of history*, en el capítulo VII sobre el modelo de Grecia y el modelo de China, Toynebee (1987) clarificó en detalle la relación entre cultura y religión, comparando el budismo y el cristianismo. Confirmó que lo único que no fue en contra de la historia del cristianismo en el pasado es la del budismo. Este último proviene del extranjero, sin embargo, florece en el país de la lengua de destino, es decir, se originó en la India mientras que su auge se encontró en China. De manera similar, el cristianismo se desarrolló en el mundo griego, pero se inspiró en Siria.

Por otro lado, Toynebee, en ese capítulo, mencionó que en China hay menos elementos revolucionarios que en Occidente, y enfatizó en que tanto la civilización occidental como la bizantina no solo han sido helenizadas, sino también, cristianizadas. Sin embargo, en China, el budismo no logró eliminar el taoísmo o el confucianismo que había creado la filosofía china, es más, su desarrollo fue motivo de protesta por parte de la cultura nativa, como el taoísmo. Situación que se mantuvo hasta 1911, cuando los funcionarios chinos con educación confuciana todavía gobernaban el país, y los aristócratas recibían principalmente la educación de los pensamientos tradicionales chinos. André Lefevre, en el primer capítulo, «Chinese and Western Thinking on Translation» de su libro *Constructing Cultures: essays on literary translation*, formula que después de la época de Zhi Qian, los chinos tendieron a usar conceptos específicos de la cultura china, como los taoístas, para reemplazar y naturalizar los términos budistas. Por este motivo, el budismo perdió gradualmente su posición dominante, a pesar de que ya han pasado más de 1 800 años desde que se introdujo por primera vez en China.

A través de la comparación entre el budismo en China y el cristianismo, se puede decir que este último ha obtenido una gran victoria en la civilización occidental, mientras que el primero ha sufrido un claro fracaso. Por otra parte, las primeras traducciones en China hicieron solamente alusión a la escritura budista, ello es debido a que se unificó la escritura china a partir de la dinastía Qin (221 a. C.-207 a. C.), mientras que la lengua occidental es multilingüe desde el principio, por ejemplo, las primeras actividades de traducción se debían a la sociedad bilingüe, Sumer y Akkad. A pesar de que los dos

regímenes dominantes fueron finalmente derrocados, su costumbre de comunicación se conservó y se utilizó durante mucho tiempo.

#### **9.4. Las distintas traducciones de la Biblia en Occidente**

La lengua latina se difundió ampliamente bajo el Imperio romano. En el 382 el obispo de Roma San Dámaso I le ordenó a Jerónimo de Estridón que escribiera una nueva traducción más confiable de la Biblia. Este último realizó la revisión de las versiones más tempranas de la Escritura, que incluían el original hebreo y seis volúmenes en griego. Según la tradición, y con la ayuda de eruditos judíos, en el 405 d. C. completó una versión conocida como la *Vulgata*, que se hizo popular por estar escrita en latín. Si bien este trabajo fue censurado y menospreciado en favor de la versión del latín antiguo como la de los Setenta, con el paso del tiempo, a finales del siglo VIII y principios del siglo IX fue, finalmente, reconocida como la única Biblia autorizada. En el período anglosajón (450 d. C.-1150 d. C.), los británicos utilizaron principalmente la *Vulgata* como original, por lo que el *Génesis* y otros pasajes bíblicos escritos en los poemas del poeta inglés Caedmon provenían de la paráfrasis de ese texto latino. No obstante, la traducción al inglés empezó realmente con la versión de Juan Wiclef en la Edad Media. Seguidamente, repasamos las principales traducciones desde ese momento hasta el siglo XX.

##### 1) La Biblia de Juan Wiclef

Juan Wiclef (Johannes Vuyclevum en latín) fue un teólogo y reformador. Defendió el cristianismo a través de la Biblia contra la blasfemia por parte de los eclesiásticos ricos y ayudó a los creyentes a comunicarse con la Iglesia. En el año 1380 y el 1382, sus colegas y él tradujeron conjuntamente el Nuevo Testamento y el Antiguo Testamento del latín al inglés, a pesar de que, en ese momento, estaba estrictamente prohibido escribir en otros idiomas, con excepción del latín, y, de ser descubierto, sería castigado con la confiscación de sus tierras y ganado. No obstante, su traducción fue bien recibida y dejó un legado de 170 manuscritos que han sobrevivido hasta hoy en día, coleccionados por reyes como Enrique VI, Enrique VII, Eduardo VI e Isabel I.



## 2) La Biblia de William Tyndale

William Tyndale estudió en la Universidad de Oxford y en la de Cambridge, donde posiblemente pudo ser influido por el pensamiento Juan Wiclef, además tuvo la oportunidad de aprender varios idiomas, incluido el hebreo. Tomando como base la traducción griega de Erasmo y de acuerdo con la *Vulgata*, arriesgó su vida para traducir el Santo Libro al inglés, con el fin de hacer posible algún día que el hombre que ara el campo en Inglaterra supiera más de la Escritura que el mismo Papa. Con respecto a la investigación de traducción, le consultó a Martín Lutero. El Nuevo Testamento fue finalizado cuando se refugió en Worms, ciudad de Alemania. Una vez impreso todo el texto, se esforzó en introducirlo en Inglaterra. Sin embargo, desafortunadamente, antes de completar el Antiguo Testamento, fue capturado por líderes católicos romanos y ejecutado mediante estrangulamiento. Su traducción era fluida y elegante, y sirvió de ejemplo para la Biblia del rey Jacobo. En 1537, el amigo de Tyndale, John Rogers, publicó todas las versiones inglesas del Antiguo Testamento, incluida esa última traducción inédita. Rogers no se atrevió a usar su nombre real, por lo que la publicó bajo el seudónimo de «Mateo» y se denominó la Biblia de Mateo.

## 3) La Biblia de Myles Coverdale

Los arzobispos de Canterbury solicitaron a Enrique VIII que tradujera toda la Biblia al inglés, y pidieron a Coverdale tal encargo. Al acabarlo, llamó a su traducción *The Great Bible* (La Gran Biblia), pero, lamentablemente, este texto cayó en manos de la Inquisición cuando se imprimió en París. Coverdale tuvo suerte de escapar de la persecución y pronto imprimió nuevamente ese manuscrito. La Gran Biblia salió a la luz en Inglaterra en 1539, y fue considerada como producto de la revisión de la versión de Rogers basada en la traducción de Tyndale.

## 4) La Biblia de Ginebra

Una de las traducciones más significativas en la historia de Inglaterra es la Biblia de Ginebra, publicada por los protestantes que fueron perseguidos durante el reinado de la reina María I (1553 d. C.-1558 d. C.). En ese momento, numerosos disidentes ingleses huyeron de Inglaterra a Ginebra (Suiza) en aras de escapar de ese cruel régimen. Al

mismo tiempo, bajo el liderazgo de William Whittingham, fue completada tal traducción en colaboración con Myles Coverdale, Thomas Sampson y Anthony Gilby, publicada en 1560. Por aquel entonces, el Reino de Inglaterra ya era gobernado por Isabel I, por lo que el prefacio de la primera edición estaba dedicado a esa reina, en el que se menciona «el humilde pueblo de la Iglesia de Inglaterra en Ginebra».<sup>166</sup> Por otro lado, como la mayoría de las traducciones al inglés de esa época, la Biblia de Ginebra también fue traducida de ediciones académicas del Nuevo Testamento griego y el Antiguo Testamento hebreo, basándose sustancialmente en las traducciones anteriores de William Tyndale y Myles Coverdale. Fue la primera Escritura que enumeró oraciones del texto y estaba acompañada de glosas detalladas de carácter calvinista y puritano. Gracias a su pequeño tamaño y facilidad de llevar y leer, se convirtió en una Escritura imprescindible para toda la familia inglesa. Después de su primera edición, fue impresa ciento cuarenta veces y ejerció un impacto en escritores como William Shakespeare y John Bunyan, así como en los primeros peregrinos que emigraron a América del Norte. Sin embargo, a la reina Isabel no le gustó su fuerte tendencia calvinista, y, debido a su popularización, la Gran Biblia no pudo seguir utilizándose. Para unir las diferentes corrientes religiosas, en 1561, la reina y Matthew Parker (1504 d. C.-1575 d. C.) planearon enmendarla. El resultado fue lo que luego se llamó como la Biblia del Obispo. Se utilizó en iglesias británicas durante cuatro décadas.

##### 5) La Biblia de Douay-Rheims

Tras la reforma inglesa, algunos católicos se exiliaron en el continente europeo. Frente a los protestantes que habían dominado la religión isabelina y el debate académico, la Biblia de Douay-Rheims fue una traducción de la *Vulgata* latina al inglés de una manera extrema, palabra por palabra, para apoyar la Contrarreforma, al servicio de la Iglesia Católica. Se realizó en una academia de inglés de Douai (ciudad de Francia), fundada en 1568, con el fin de capacitar a los sacerdotes, y se atribuyó al erudito de Oxford Gregory Martin y a sus colegas, quienes habían participado en la traducción de Myles Coverdale. El Nuevo Testamento se publicó en 1582 mientras que el Antiguo Testamento, en 1610. Posteriormente, fue de nuevo revisada por Richard Bristow y Thomas Worthington, quienes aportaron notas y anotaciones novedosas.

---

<sup>166</sup> [http://www.fanwen118.com/info\\_32/fw\\_4507905.html](http://www.fanwen118.com/info_32/fw_4507905.html)

## 6) La Biblia del rey Jacobo

El rey Jacobo I sucedió a la reina Isabel en el trono y estaba considerablemente familiarizado con la Biblia de Ginebra. Si bien esta era la preferida de los protestantes anglicanos durante la era isabelina, al rey no le gustaba, le disgustaban, principalmente, las anotaciones calvinistas en los márgenes. Por un lado, vio que las interpretaciones de Ginebra contaban con una característica anticlerical, así que podrían perjudicar a la jerarquía eclesiástica. Al considerar estos apuntes innecesarios, reflexionó sobre si esas anotaciones podrían inducir a los lectores a creer en tales planteamientos, lo que haría más difícil cambiar la manera de pensar de la gente. Por otra parte, Jacobo I había lidiado con los líderes religiosos presbiterianos y calvinistas en Escocia, por lo que no deseaba repetir tales controversias sucedidas en Inglaterra. En 1604, exigió publicar una mejor traducción de la Biblia inglesa y convocó a académicos de las universidades de Oxford y Cambridge para llevar a cabo este trabajo. Un total de 54 personas, incluidos los mejores expertos de círculos religiosos y de universidades en ese momento, se dividieron en seis grupos. Fue, finalmente, supervisado por Miles Smith (1554 d. C.-1624 d. C.). La Biblia del rey Jacobo, también conocida como Versión Autorizada del Rey Jacobo, fue publicada en 1611.<sup>167</sup> Combinó varias ediciones anteriores en inglés y fue inspirada por Tyndale en términos de lenguaje. Fue nuevamente enmendado en el siglo XIX. Desde su publicación hasta hoy en día, ha sido considerada como la versión inglesa más idónea. Su impacto en la literatura inglesa fue realmente de gran alcance. En 1752, se publicó por primera vez en las colonias americanas.

## 7) Las versiones modernas de la Biblia

En los siglos XIX y XX, gracias al mejor dominio del conocimiento del hebreo y el griego, han surgido nuevas traducciones de la Biblia, una tras otra, que se pueden dividir en tres categorías: traducción judía, traducción católica y traducción protestante. Así, por ejemplo, las versiones importantes del protestantismo y el puritanismo son *The*

---

<sup>167</sup> Sin embargo, tenía dos ediciones debido a las diferentes imprentas. En el uso de las palabras de *He* y *She* había ciertas diferencias tales como *The Great He* y *The Great She*.

*English Revised Version* (1881), *American Standard Version* (1901) y *The Complete Bible: An American Translation* (1939). La Iglesia católica también publicó varias versiones, tales como *The Westminster Version of the Sacred Scriptures* (1913), *The Jerusalem Bible* (1966) y *The New American Bible* (1970). Los judíos siempre prefirieron utilizar la lengua vernácula inglesa. *The Holy Scriptures According to the Masoretic Text*, publicado en 1917, fue un éxito colectivo obtenido por el Comité de Compilación Judío. A continuación, hay tres importantes traducciones al inglés en el siglo XX que merecen ser mencionadas.

#### 8) The Revised Standard Version (La Versión Estándar Revisada)

Presidida por el Consejo Internacional de Educación Religiosa en los Estados Unidos, fue publicada en 1952. Esta versión representaba la intención de la mayoría de iglesias protestantes de ese momento. El compilador propuso que mantuviera las ventajas originales de la Versión Autorizada del Rey Jacobo y que siguiera utilizando lo que se había reconocido a lo largo de los siglos por traductores y sacerdotes, mientras se ponían frases y palabras simples y duraderas que se combinaron con la tradición de Tyndale y el Rey Jacobo. Además, se deberían incluir los nuevos contenidos de acuerdo con la investigación y el descubrimiento modernos. Así, por ejemplo, al menos 500 palabras existentes en la Biblia anterior fueron reemplazadas, para ello fue necesario hacer los correspondientes cambios, entre ellos, el término *Mercy* (misericordia) de Dios sustituido por *Steadfastlove* (amor inquebrantable), estas modificaciones provocaron oposiciones y críticas de los conservadores. El ejemplo más típico fue que en la nueva versión denominó a la virgen como «doncella» debido a la discrepancia de traducción entre la versión hebrea *almah* (joven) y la griega *parthenos* (virgen). Dicen que al leerlo un pastor enojado despedazó esa página ante la iglesia y la quemó en público. A pesar de las protestas, la Versión Estándar Revisada vendió 12 millones de copias en los primeros diez años, de manera que se convirtió en un material básico aceptado por las iglesias en el Reino Unido y los Estados Unidos. En consecuencia, esa Biblia no solo respondió a la necesidad de catolicismo y protestantismo, sino que también favoreció el estudio de la historia y la literatura. En 1968, el Vaticano la reconoció oficialmente como una de las tres versiones de la Biblia que se podían introducir en la misa, y desde entonces ha llegado a ser una Biblia universal.

#### 9) The New English Bible (La Nueva Biblia Inglesa)

Fue compilada por las iglesias protestantes en Inglaterra y Escocia. Su título demuestra que no fue una versión revisada, sino una retraducción del hebreo y el griego, realizada por tres grupos de investigación, que dedicaron un tiempo considerable para elegir las palabras adecuadas, como la palabra hebrea *Lilith*, que se tradujo por *Night jar* (chotacabras) en lugar de escribir *Night Hag* (bruja nocturna), según otras traducciones contemporáneas. Cuando cada grupo había completado su parte, se la entregaba a un cuarto grupo compuesto por escritores y clérigos a fin de asegurarse de que la traducción fuera correcta, concisa y elegante. Después de la publicación de la Biblia británica, recibió tantos elogios como críticas. Aunque reconocieron que habían hecho cambios y reemplazos necesarios, algunos estudiosos también señalaron que había perdido el color literario de la Biblia del rey Jacobo, demasiado plana y sin ritmo. Algunas opiniones, incluso, fueron muy negativas, por ejemplo, el crítico literario Thomas Stearns Eliot (1888-1965) valoró esa traducción como un signo de la degradación del inglés a mediados del siglo XX. Sin embargo, desde el punto de vista de los investigadores actuales, la Nueva Biblia Inglesa puede considerarse como una Biblia a la par de la Versión Estándar Revisada estadounidense.

#### 10) The Jerusalem Bible (La Biblia de Jerusalén)

Alexander Jones, editor de la Biblia de Jerusalén, declaró en el prefacio de la publicación que esta traducción atiende a las iniciativas de los creyentes contemporáneos sobre cómo mantenerse al día con los tiempos (*aggiornamento*) y profundizar en el pensamiento teológico (*approfondimento*). Además, se tradujo del francés y fue valorada por sus introducciones, notas a pie de página, y riqueza de sus paralelos al margen. No obstante, esas ventajas fueron también sus defectos. Una de las características en la Biblia de Jerusalén fue la traducción del Señor o Dios por Yahveh. Sin embargo, este no fue popular, ya que la mayoría de las versiones de la Vulgata o Septuaginta no lo usaban según la costumbre judía. En otras palabras, no se pudieron reemplazar las imágenes antiguas por las modernas. Quizás los teólogos y pastores podrían hacerlo, pero la responsabilidad del traductor no debería ser tal y el traductor no debería reforzar su lenguaje en el texto original, especialmente en la Biblia. Algunos investigadores criticaron esa versión inglesa por ser demasiado fiel a la francesa en

lugar del texto original, por lo que el nuevo editor, Henry Wansbrough, la revisó nuevamente y tomó la precisión y fidelidad de la traducción como objetivo principal. En 1985, se reimprimió finalmente.

Después de la década de los 70, además de las importantes traducciones mencionadas anteriormente, también se publicaron algunas versiones de notable calidad. En 1971, *The Living Bible*, traducida por Kenneth N. Taylor (1917-2005), de acuerdo con la paráfrasis, se imprimieron más de dieciocho millones en menos de cuatro años. En 1976, *Good News Bible* se esforzó por ser fiel al texto original con un lenguaje moderno y fluido, y acompañado de guía, bosquejo e ilustraciones para facilitar la comprensión de los lectores. La Nueva Versión Internacional (1978) fue una de las Biblias más influenciadas inglesas, simbolizó la precisión y la claridad de la traducción religiosa y la belleza del inglés moderno. Como se indicó en el prefacio, el propósito de publicar La Nueva Versión del rey Jacobo (NKJV, por sus siglas en inglés) (1982) no fue retraducir la Biblia, sino hacerla mejor. Principalmente, hizo las siguientes enmiendas: cambió los pronombres en KJV (*King James Version* o versión del rey Jacobo por sus siglas en inglés), como *thee, thine, thou, ye* y otras palabras antiguas por *you, your*. Los verbos originales tales como *doeth, doest, dost, hath* se adaptaron *do, does, have* y *has* a fin de satisfacer los gustos actuales de la gente. Además, la disposición de las frases de poesía en NKJV tuvo un efecto más moderno. La traducción de *The Amplified Bible* (1965), dirigida principalmente por Frances Siewert (1881-1967) y un comité de doce miembros, fue una revisión de *American Standard Version*. La llamada *Amplified* (amplificado) significó integrar algunas palabras que pudieran ayudar a comprender sentidos imprecisos en la Biblia y que se pusieran entre paréntesis y detrás del texto. Con el desarrollo de los tiempos, la traducción de la Biblia se ha vuelto más dinámica y plural. No obstante, como se dijo, no existe una traducción perfecta, solo la traducción más adecuada a través de la necesidad social actual.

## **9.5. La traducción de la Biblia en China**

La traducción de textos religiosos obliga a una reflexión sobre aspectos de ideología, política y filosofía. Gracias a la traducción, se materializa la comunicación entre los lectores y los textos básicos, proporcionándoles constantemente nuevas lecturas.

Traducir es una herramienta necesaria para la evangelización, tanto en el proceso del desarrollo del budismo como en el del cristianismo. La mayoría de los investigadores creen que la Biblia se introdujo en China a partir del siglo XV, con la llegada de los primeros misioneros occidentales, para difundir el catolicismo y enseñar ciencia, pero el hecho es que en la dinastía Tang, Jing Jiao<sup>168</sup> se popularizó en el norte de China y ha tenido más de 1300 años de historia, registrada en la estela de Jing Jiao de Daqing, en la que se escribió el Génesis, la Crucifixión de Jesús y el bautismo, enfatizando los conceptos de la Trinidad de Dios. Está compuesta por 1900 caracteres-sinogramas, acompañados de 70 palabras en siríaco, lo que documenta la existencia de comunidades cristianas en China y también es el primer registro sobre el cristianismo que se ha encontrado. Además, cabe mencionar que, en ese momento, debido a que el emperador era un convencido budista, a fin de desarrollar el cristianismo, la naturaleza del mensaje cristiano fue interpretada como una variante del budismo. Al mismo tiempo, en tal estela es mencionado el misionero Alopen, que fue comisionado como un predicador de la Iglesia de Oriente en China y fundó un centro misional, cuyo nombre es el primero relacionado con el cristianismo en China.

A lo largo de la historia del cristianismo en China, según Wang Hongyi (2017: 420), la traducción de la Biblia en China ha pasado por cuatro periodos, que pueden distribuirse, generalmente, en la época clásica y la época moderna. En la primera época se incluyen dos periodos. En primer lugar, se trata de que la Biblia no se tradujo estrictamente a través del original sino a partir de una explicación libre, desde el año 635 d. C. hasta el 845 d. C., para lo que se recurrió completamente a la versión siria, por ejemplo, los fragmentos de la primera traducción china de la Biblia es 序听迷诗所经 (*Xuting mishisuo jing, Sutra of Hearing the Messiah*), finalizado en el 636.

El segundo periodo, del siglo XVII al XIX, consiste en que el traductor, de acuerdo con la necesidad práctica, eliminó la parte insignificante que le parecía, es decir, se enfocó solamente en los párrafos núcleos del original. Durante cientos de años, las versiones más importantes son la *Explicación directa de la Biblia*, de Manuel Dias (1574-1659, 圣经直解), *Manuscrito Solan* (巴设译本) y la *Biblia Antigua y Nueva*, de Louis

---

<sup>168</sup> 景教 es una rama de la Iglesia de Oriente, de doctrina nestoriana, que considera a Cristo radicalmente dividido en dos naturalezas, una humana y otra divina, y enfatiza en la madre de Cristo, María, que no posee divinidad. Se le conoce como Jing jiao en China.

Antoine de Poirot (1735-1813, 古新圣经), y cuyo original provino de la Vulgata. Este también es denominado la versión de la dinastía Ming y Qing.

Al llegar a la época moderna, la traducción de la Biblia mejoró relativamente, y también consta de dos periodos. Desde 1819 hasta 1919, se publicaron numerosas versiones, tales como el *Santo Libro de Paraíso*, de Robert Morrison (神天圣书, 1782-1834), la *Versión de Representantes*, hecha de forma conjunta por el Comité de la Biblia (代表译本, 1852), la *Versión de Wen Li Fácil*, de Joseph (浅文理版, 1831-1906), y la *Versión de la Unión Mandarina* (官话和合译本, 1919), que tomaron como original *The Authorized Version (1611)* y *The Revised Version (1885)*. En el último periodo, la traducción no se enfocó solamente en la Biblia, sino que se diversificó (desde 1930 hasta la actualidad), así pues, incluyó los poemas bíblicos y varios manuscritos de la adaptación bíblica. Los traductores bíblicos han empezado a abordar la investigación de la Biblia en hebreo, griego e inglés<sup>169</sup>. Por ello, de la Escritura en China que se ha publicado se ha pasado de traducir un solo libro a varios. Por otra parte, durante esas etapas, en términos de lengua, se ha pasado del uso del chino clásico al chino tradicional y luego al mandarín, denominado chino moderno.

## 9.6. La introducción de la Biblia en la sociedad china

La traducción de la Biblia ha influido en la sociedad y la cultura de la China moderna. La más difundida y la más influyente es la *Versión China Moderna* (Wang, 2017: 421). En 1894, decenas de miles de mujeres cristianas de todo el país hicieron recaudaciones para traducir y publicar el Nuevo Testamento, para celebrar el cumpleaños de la emperatriz Cixi, era la primera vez que la Biblia se llevaba formalmente a la clase dominante de la nación. En 1919, la publicación de *Versión de la Unión Mandarina* contribuyó al movimiento de nuevo pensamiento de la literatura jugando así un papel importante en la popularización del chino moderno. Tomando como ejemplo la traducción del *Evangelio de Marcos*, hecha por Yan Fu en 1908, tenemos en cuenta que la Biblia en chino mostró una tendencia literaria, así como Li Rongfang llevó a cabo la

---

<sup>169</sup> Como la *Versión de Studium Biblicum* (思高本, 1968), la *Versión Completa de Lv Zhenzhong* (1970), la *Versión China Moderna* (现代中文本, 1979) y la *Nueva Versión de China* (圣新本, 1992), que se han denominado versión moderna.



traducción de *Libro de las Lamentaciones* a la manera poética. A partir de entonces, el lenguaje de la traducción de la Biblia en China se enriqueció. En 1935, Zheng Zhenduo propuso un plan de biblioteca mundial en el que se incorporó la retraducción de la Biblia. En 1941, Zhu Weizhi tuvo la idea de adoptar diferentes técnicas de traducción de acuerdo con los lenguajes de la Biblia. En 1987, Zhang Jiuxuan tradujo *Deuterocanónicos*. En el siglo XXI, Feng Xiang recomendó la Biblia como material de práctica de la traducción literaria. Por otro lado, la tradición china acerca del aprendizaje de los versos ha desempeñado una función positiva en la interpretación y la aceptación de la Biblia.

### **9.7. El enriquecimiento de la lengua de la Escritura en China**

Las Biblias traducidas a otros dialectos también desempeñan un papel importante, especialmente en Shanghai y las regiones del sur de China. En 1847, se publicó el primer texto en dialecto de Shanghai, el *Evangelio de San Juan*. La traducción en la lengua regional se extendió rápidamente a las provincias de Jiangsu y Zhejiang. En 1877, se publicó una versión en el dialecto de Hangzhou del *Evangelio de San Mateo*. En 1884, se completó la Biblia en la lengua de Xiamen. En 1894, la versión cantonesa salió a la luz. En 1880, en Suzhou, tuvo una versión propia y, ese mismo año, en Taizhou, también, pero en 1914 se publicó una nueva versión, escrita en alfabeto latino. Además, los dialectos Jinhua, Shandong, Jiaodong, Jianning, Hankou y Tingzhou se usaron sucesivamente en la Biblia, aunque en el escrito no se unificó, unas estaban escritas en letras latinas y otras, en caracteres chinos. En realidad, la Biblia en las lenguas vernáculas ya cuenta con una larga historia. En 1833, se publicó la versión del Nuevo Testamento en manchú. La traducción tibetana se publicó en 1935. La Escritura en idiomas locales de Taiwán finalizó en el siglo XV, durante la colonia holandesa. Estas traducciones propiciaron la popularización acelerada de la Biblia en China. Como afirman Delisle y Woodsworth (2018: 237) en *Traductores en la historia*, traducir en las lenguas vernáculas es una señal y un factor de cambio para conseguir más lectores en el mismo país o comunidad con la misma lengua.

## 10. Compendio de los libros traducidos y los misioneros occidentales

Alrededor de setenta misioneros acreditados llegaron a China entre finales de la dinastía Ming y principios de la dinastía Qing, estos tradujeron más de trescientos libros religiosos y unos ciento veinte de temas científicos.

Según el prólogo del *Extracto de traducción de los misioneros jesuitas durante la dinastía Ming y la dinastía Qing*<sup>170</sup>, los libros traducidos por misioneros occidentales fueron:

宗教书中有论道理及讲修成之书,有辩护、辟迷、释难、解惑之书,有圣人行实,及圣教经文等书.科学书中,有天算、地舆、水学、哲理、小学、形下学等等.其著书之人虽尽为耶稣会士,而国籍则有意、比、德、法、葡、西、荷、奥、匈、波等国之不同至论时期则自万历帝起,以迄乾隆中,达二世纪.著书之动机,则因各著作者所处时代之背景不同,故书中之思想,亦随之而异;且每一时代与西士之游者,阶级不齐:有达官闻人出入于教士之门,有平民俗子亦亲炙教师之言论;因而所著书籍,有义理奥衍,非翰曹不能领悟者;有词句平凡,专为一般民众阅览者.而著书者之主观观念,亦因领悟中国情况有其不同之点,于是有影响于其著述者矣。(Luo y Chen, 2015: 164)

Los libros religiosos contienen numerosos temas, además de razonamientos y prácticas espirituales, resolución y aclaración de pasajes, etc. En cambio, los científicos se refieren principalmente a astronomía, geografía, hidráulica, filosofía, lingüística y lógica. La mayoría de los traductores provienen del extranjero: italianos, belgas, alemanes, franceses, portugueses, españoles, holandeses, austriacos, húngaros y polacos, entre otros. Esta etapa se prolongó durante dos siglos, desde el emperador Wanli hasta el emperador Qianlong. Con respecto al propósito de traducción, este variaba de acuerdo a los diferentes escritores que se encontraban en cada época, ya que sus métodos iniciales diferían. Los discípulos que contactaron con los misioneros provenían de clases sociales distintas, tanto aristócratas y eruditos, como gente común, todos los visitaban frecuentemente y se comunicaban con ellos. Por este motivo, las traducciones con un contenido profundo y misterioso no podían entenderse sin la presencia de eruditos. Mientras, las otras traducciones, hechas con lenguaje llano, eran solamente para los lectores estándares. La comprensión divergente de muchos autores influyó en el resultado de las traducciones.

---

<sup>170</sup> 明清耶稣会士著提要 《Mingqing yesuishi yizhu zhaiyao, Extracto de traducción de los misioneros jesuitas durante la dinastía Ming y la dinastía Qing》, (1938), autor 徐宗 (1886-1947). Este extracto fue recogido en el libro 翻集 *Analectas de la traducción*, (2015: 164).

## 10.1. Traducciones de libros científicos

Según Xu Zongze (Luo y Chen, 2015: 164), la clasificación de las traducciones científicas en ese momento se dividía en:

### 1) Geografía:

En la antigua China se conocía muy poco acerca de este tema, los occidentales fueron los creadores del mapamundi, marcaron con exactitud la ubicación de cada país y corrigieron los erróneos criterios que tenían los chinos. Los tratados destacados en este ámbito son *Mapa de la mirada de países del mundo* (万国舆图, *Wanguo Yutu*) y *Estructura del cielo y la tierra* (乾坤体义, *Qiankun Tiyi*), del misionero italiano Matteo Ricci; *Gran mapa geográfico universal* (坤輿全图, *Kunyu Quantu*) y *Plano del mapa geográfico universal* (坤輿图说, *Kunyu tushuo*), del francés Ferdinand Verbiest; *Gran mapa de la mirada de China* (皇輿全览图, *Huangyu Quanlantu*), esbozado por el francés Joachim Bouvet (1656-1730), y *Registro de tierras extranjeras* (职方外纪, *Zhifang waiji*), del italiano Giulio Aleni (1582-1649). El historiador Liu Yizheng (柳诒徵, 1880-1956)<sup>171</sup> señaló que los eruditos de la dinastía Ming y la Qing no se interesaron por la investigación de geografía, pero a partir de la llegada de Matteo Ricci aprendieron acerca de los cinco continentes y que la tierra era redonda. Así, por ejemplo, la elaboración del *Registro de tierras extranjeras* (职方外纪) significó la existencia, por primera vez, de un mapamundi completo en China.

### 2) Astronomía:

Durante la dinastía Ming, se utilizó el calendario basado en el Datong y el Huihui,<sup>172</sup> aunque un organismo llamado Qingtianjian (encargado de la observación astronómica y los cálculos pertinentes) ya utilizaba instrumentos que en su mayor parte habían sido fabricados a lo largo de la dinastía Yuan (1279-1368). Al principio del periodo Huaizong (1627-1644) se calculó erróneamente un eclipse solar a causa de un método

---

<sup>171</sup> 中国文化史 Liu Yizheng, 柳诒徵 [Historia cultural china], 2007. p. 306.

<sup>172</sup> 大统历 (Datong Li) cuyo dato y método de cálculo se vale del calendario de 授时历 ShouShi (compilado por el astrónomo chino 郭守敬 Guo Shoujing (1231-1316) en el año 1280. 回回历 (Huihui Li) es utilizado por los musulmanes, introducido en China en el siglo XIII y compilado en el 559 d. C. con numerosas equivocaciones.

inexacto, por lo que el emperador culpó a Qingtianjian de este fallo. A raíz de ese error, Xu Guangqi explicó que la causa de esa desviación era el retraso tan grande que presentaba el calendario, por lo que debía ser corregido y renovado enseguida. El emperador accedió y nombró a Xu Guangqi como director de ese grupo de trabajo. Este convocó a numerosos misioneros, tales como Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), Giacomo Rho (1593-1638) y Johann Schreck (1576-1630), y formó un equipo con el fin de corregir y actualizar los instrumentos. Inmediatamente después del final de la dinastía Qing, le tocó al sacerdote Ferdinand Verbiest ocupar ese cargo, de esta manera contribuyó significativamente al desarrollo de calendario. Liang Qichao da cuenta de ello al comentar que desde el comienzo del uso del calendario Datong hasta el Shoushi (obra de 郭守敬 Guo Shoujing [1231-1316]) surgieron cuantiosos errores, por lo que, al final de la era Wangli (1573-1620), estudiosos como Zhu Shiyu y Xing Yunlu presentaron un memorial al emperador, donde se indicaban los errores con el fin de poder rectificarlos. De hecho, desde el periodo Tianqi (1621-1627) hasta el Chongzhen (1628-1644), transcurrieron decenas de años, y se mantuvo la corrección del calendario como tarea principal. Gracias a la participación y a las discusiones constantes de Xu Guangqi, Li Zhizao y de los misioneros, por fin se pudo establecer el nuevo calendario.

### 3) Armamento:

Al final de la dinastía Ming, las regiones fronterizas se hallaban en guerra, de ahí la imperiosa necesidad de adquirir los conocimientos sobre cómo fabricar las armas de fuego occidentales. Según la *Biografía de Xu Guangqi en la historia de la dinastía Ming* (明史徐光启传)<sup>173</sup>, este aprendió diversos conocimientos avanzados por parte del misionero Matteo Ricci, que aplicó en la era de Shenzong (1563-1620), promoviendo la construcción de cañones a fin de favorecer la defensa del país. También en el libro de Huang Bolu, se relatan las crónicas de la evangelización occidental en China, desde la dinastía Tang hasta el período de Dao Guang (1821-1850). En ellas se registra que, en 1622, por decreto del ministro, les concedieron permiso a Jean de Rocha (1566-1623), Manuel Dias (1574-1659) y Nicolò Longobardo (1559-1654) para que manufacturaran cañones para luchar contra la invasión. Posteriormente, narra que en 1639 Francesco

---

<sup>173</sup> 明史 (la historia de Ming) es una de las obras históricas de China escrita por Zhang Tingyu (1672-1755), conocida como las *Veinticuatro Historias*. Consta de 332 volúmenes y comprende la historia de la dinastía Ming desde 1368 hasta 1644.

Sambiasi (1582-1649) le mostró al emperador su uso y efecto, con lo que se ganó la confianza imperial. Así pues, al principio de la dinastía Qing, ordenaron a Ferdinand Verbiest que los fabricara. Ciertamente, el invento para la defensa captó la atención de los gobernantes, aunque en aquel entonces no había suficientes personas que supieran usarlos.

#### 4) Fisiología y medicina:

La mayoría de las traducciones de este campo no son teóricas sino descriptivas o de aspectos prácticos. El libro 主制群征 (*Síntoma colectivo de tratamiento principal*), del misionero Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), trataba sobre la anatomía humana, la interacción de diferentes órganos como el corazón, el hígado y el bazo, así como la generación de sangre, cuestiones que no aparecían en *Canon Interno* (el manual fundamental para la medicina tradicional china). En este campo, también había otras obras, tales como *Visión general del cuerpo humano de Occidente* (泰西人说概)<sup>174</sup>, *Explicación en imagen del cuerpo humano* (人身图说)<sup>175</sup> y *Exploración medicinal* (药露)<sup>176</sup>. En el periodo Kangxi (1661-1722), los misioneros franceses Zhang Cheng (Jean-François Gerbillon, 1654-1707) y Bai Jin (Joachim Bouvet, 1656-1730) abordaron la traducción del primer capítulo del tratado *L'anatomie de l'homme suivant la circulation du sang et dernières découvertes* (París, 1690).<sup>177</sup> Por otro lado, los misioneros Ferdinand Verbiest y Ludovico Buglio redactaron *Extractos de Occidente*, sobre el método farmacéutico.

---

<sup>174</sup> 泰西人说概 *taixi renshuogai* tiene su origen en el *Theatrum anatomicum* escrito por el catedrático Caspar Bauhin (1560–1624), traducido oralmente al chino por el misionero alemán Johann Shreck, el erudito chino 洪拱辰 lo revisó y lo adornó. En el prólogo se afirma que la primera traducción, solo con un corrector, no muestra el talento sobresaliente del autor original y lo expuesto no refleja el significado del autor. Por esa razón, era necesaria una revisión de un erudito chino.

<sup>175</sup> 人身图说 *renshen tushuo* se dividió en dos capítulos compilados por el misionero italiano Giacomo Rho (1593-1683). Este libro, junto con 泰西人说概, son los primeros en presentar anatomía humana en China.

<sup>176</sup> 药露 *yaolu* es el primer libro acerca de la tecnología farmacéutica en China. Una copia fue descubierta en 1935, que tradujo el misionero italiano Sabatino de Ursis.

<sup>177</sup> Disponible en línea: <https://gallica.bnf.fr/ark:/12148/bpt6k5488581t/f5.image.texteImage> [Consulta: 22/09/2019]

## 5) Filosofía, teología y religión:

Aristóteles gozó de una amplia difusión. El *Tratado del espíritu* (灵言蠡勺) fue vertido por el misionero Francesco Sambiasi (1582-1649) en 1624, *Tratado del cielo* (寰有诠) y *Estudio de lógica* (名理探) fueron completados conjuntamente por el portugués Francisco Furtado y el erudito chino Li Zhizao. Otro misionero, Alfonso Vagnone (1566-1640, de nombre chino 高一志), llegado en el año 1605, comenzó la traducción de una obra ética llamada *修身西学* (*Estudio de practica ética de Occidente*), para, más tarde, en 1633, publicar *空际格致* (*Estudio de astronomía*) a través de la materia universitaria de Coimbra como el original.

## 10.2. Traducciones de libros religiosos

Con respecto a la traducción religiosa, las aportaciones fueron considerables:

- 1) El misionero jesuita Louis Antoine de Poirot (1735-1814) vertió la Biblia del latín al chino, la llamada *Antiguo y Nuevo Testamento* (古新圣经), sin embargo, con un orden de capítulos diferente al original utilizado, la *Vulgata*.
- 2) El misionero italiano Giulio Aleni (1582-1649) redactó el *Registro conciso del nacimiento y los hechos de Dios* (天主降生言行纪略), también llamado *Extracto del aspecto y exégesis de la Biblia* (出像经解), a partir del Nuevo Testamento, es la más temprana versión sucinta en chino de la Biblia. Además, vertió el Génesis al chino, que en el año 1888 fue recopilado en el *Extracto esencial de la Biblia* (道源精粹).
- 3) De todos los libros cristianos, el que recibió más atención fue la *Imitación de Cristo* (*De imitatio Christi*, atribuida a Tomás de Kempis), traducida por el misionero portugués Manuel Dias (1574-1659), también llamado *轻世金书* (*Qingshi Jinshu*). Cabe mencionar que los capítulos primero y tercero de esta obra contenían un lenguaje complejo, 仿谟诰体. En el año 1874, el erudito Wang Junshan lo retradujo en Bai Hua, en base al mandarín oral, y lo denominó de nuevo como 遵主圣范

(*Zunzhu Shengfan*), ya que en ese momento coexistían a la vez tres ediciones: la versión lírica, una en chino clásico y otra en el dialecto de Taiwán (燕北官话版)<sup>178</sup>.

- 4) Por lo que respecta a la propagación del catolicismo, fue clave el *Registro Católico* (天主教实录), del italiano Michele Ruggieri (1543-1607), publicado en 1584. El español Juan Cobo (高母羨), conocido sinólogo y traductor, difundió la versión china de 天主教教义 (*Doctrina del catolicismo*) en la capital de Filipinas, Manila. Este libro precedió durante más de tres años a *Esencia de la catolicidad* (天主实义), escrito por Matteo Ricci, quien, gracias a la combinación del pensamiento clásico chino como el confucianismo con el catolicismo, consiguió que se convirtiera en una de las traducciones más populares de entonces.<sup>179</sup>

### 10.3. Traducciones de libros clásicos chinos

Los occidentales trasladaron libros clásicos de la literatura china a otros idiomas extranjeros, contribuyendo así a la propagación de la cultura oriental en Occidente. Según el sinólogo francés Paul Pelliot (1878-1945), el primer libro chino exportado fue *Brillante corazón-mente precioso como espejo* (明心宝鉴), interpretado por el misionero italiano Michele Ruggieri.

El más importante para el mundo occidental fue la introducción de *Cuatro Libros y Cincos clásicos* (四书五经). Según el *Registro de actividades del occidental Matteo Ricci* (大西利先生行迹), este versionó *Cuatro Libros* al latín y luego los envió a su país natal, por lo que sirvieron de inspiración a los lectores occidentales. El portugués Ignacio da Costa, llegado el 1634, vertió al latín, junto con el italiano Prospero

---

<sup>178</sup> 辞 Ci es un estilo lírico de poesía china creado en la Dinastía Liang. 燕北官话版 (*min nan*) es un grupo dialectal de las lenguas siníticas o dialecto chino, hablado en Taiwán y en el sur de la provincia china de Fujian.

<sup>179</sup> Con respecto a la religión occidental, también tradujo los siguientes libros: 1. 圣母行实 (*Hechos de Santa María*), versionado por Alfonso Vagnone (1568-1640) en 1631. 2. 崇一堂日记随笔 (*Diario en la capilla de Chong Yi*), del alemán Johann Adam Schall von Bell y el erudito chino Wang Zheng, quien lo anotó en papel. Este último estableció la capilla de Chong Yi como lugar de culto en la provincia de Shan Xi, donde ellos redactaron la hazaña de sabios occidentales. 3. 圣若望泉玻穆传 (*Biografía de la iglesia de peregrinación de San Juan Nepomuceno*), interpretado por el alemán Florianus Bahr, cuyo nombre chino era 魏继晋. 4. 圣若撒法行实 (*Hechos de Basílica de San Josafat*), interpretado por el sucesor de Matteo Ricci, Nicolò Longobardo (1559-1654) y el erudito chino 张庚, quien lo cotejó. 5. 圣达尼老各斯加传 (*Biografía de San Stanislao alle Botteghe Oscure*), interpretado por el francés Dominique Parrenin (1663-1741), junto con el chino 白晋, quienes lo revisaron conjuntamente.

Intorcetta, *Gran sabiduría* (大学, *Da Xue*), uno de los *Cuatro Libros* del confucianismo, denominado también *Sapientia Sinica*, publicado en 1622. Posteriormente, el primero convirtió 中庸 (*Zhong Yong*) al latín, el llamado *Sinarum Scientia Politico-Moralis*. Asimismo, la primera traducción de *Analectas de Confucio* (论语), también realizada por ellos, se publicó en 1687 en un artículo de una revista de París, titulado «Filósofo chino-Confucio». El flamenco François Noel trasladó *Clásico de la piedad filial y Doctrina Infantil*, impresos en 1711 y con criterios literalistas (evidentes en los títulos, 大学 reemplazado por *Doctrina de Adultos*, 中庸 por *Método mediano de sin cambio*).

En 1626, las primeras traducciones latinas de *Cinco Clásicos* se debieron al francés Nicolas Trigault (1577-1682). Alrededor de cien años después, en 1722, el misionero Antonius Goubil, cuyo nombre chino era 宋君荣 (Song Junrong), vertió de nuevo algunos de los *Cinco Clásicos*: *Clásico de poesía* (诗经), *Clásico de historia* (书经), *I ching* (易经) y *Libros de los Ritos* (礼记) al francés. El *Clásico de historia* (书经) fue publicado en París póstumamente, doce años más tarde. El sinólogo francés Guignes (1721-1800) comentó esta traducción de la siguiente manera: «el *Clásico de historia* es el más difícil de comprender de todos los clásicos chinos, la traducción reproduce las palabras exactas exponiendo así las características de cultura original. Lo que resulta ser precioso, y por lo que puede considerarse su mejor traducción» (Ma, 2004:299). Por otro lado, el jesuita Michel Benoist (蒋友仁) también versionó ese clásico, del cual el francés François Bourgeois (1723-1792) elogió que, aunque la traducción de Michel Benoist no fuera publicada, se convertiría en una obra codiciada por todo el mundo. No solo se familiarizó en profundidad con el idioma chino, sino que también se ajustó relativamente bien al original. Su traducción destaca sobre las demás. El también jesuita francés Claude de Visdelou trasladó una parte de *Libros de los Ritos* (礼记) y seis tomos del *Clásico de historia* (书经) al latín, conservados actualmente en la Biblioteca Vaticana.

Al final del período Kangxi, el misionero Joseph Marie de Prémare (1669-1748), cuando llegó a China, transcribió en parte el *Clásico de poesía* (诗经) y el *Clásico de historia* (书经) compilado en *Historia general de China* (中国通志). El jesuita francés Jean-Baptiste Régis (1663-1738) hizo la interpretación francesa de 易经 (*I ching*), y



publicó en 1834 y 1838 el primer y segundo capítulo, respectivamente. Para lograr tal tarea, su colega Joseph le ayudó, en gran medida, a lo largo del proceso.

El primer libro sobre Lao-Tse llegó a Occidente alrededor del año 1750, en latín y de autor anónimo. Jean-François Foucquet apuntó *Comentario de Tao Te King* (道德经评注), en el que se había combinado el francés con el latín para explicarlo mejor. En 1842, el sinólogo francés Abel Remusat (1788-1832) interpretó cuatro capítulos de *Tao Te King*, cuya totalidad fue atribuida a Stanislaus Julien, editada en París en el año 1842. A partir de ese momento, Lao-Tse y Confucio se encuentran, como representantes de sabios orientales, a la misma altura en Occidente. En lo que concierne a la literatura china propiamente dicha, la obra más famosa fue *Huérfano de la familia Zhao* (赵氏孤儿), vertida al francés por el misionero Joseph Henri Marie de Prémare y recopilada en *Zhongguo Quanzhi* (中国全志). Se considera que *L'Orphelin de la Chine*, de Voltaire, y *Elpenor*, tragedia inacabada de Goethe, recibieron la influencia de esa obra (Ma, 2004: 300).

#### **10.4. Los principales traductores chinos**

Por espacio de unos doscientos años, desde el misionero Matteo Ricci hasta Qian Mingde, la traducción fue posible gracias a la colaboración de numerosos misioneros y eruditos chinos. Tanto en la introducción de conocimientos avanzados occidentales, como en la exportación de la cultura clásica de China, el efecto de las traducciones fue relevante, ya que en la mayoría de ellas se recurría a la colaboración entre misioneros y literatos, que se enfrentaban conjuntamente a las dificultades de la lengua. Xu Zongze registra los principales colaboradores chinos con respecto a la traducción occidental:

Los que tradujeron junto con misioneros occidentales, fueron ayudados a embellecer y cotejar, ¿quiénes son ellos? Recomendé primero a 徐光启 Xu Guangqi (1562-1633), 李之藻 Li Zhizao (1565-1630) y 杨廷筠 Yang Tingyun (1562-1627), que son considerados como tres pilares de la religión santa en China. Los siguientes son 冯应京 Feng Yingjing (1555-1606), 李天经 Li Tianjin (1579-1659), 王征 Wang Zheng (1571-1644), 韩霖 Han Lin (1596-1649), 段袞 Duan Gun (fecha desconocida) y 瞿式耜 Qu Shisi (1590-1651), entre otros. Los que no eran cristianos y católicos, o sea funcionarios, contribuyeron relativamente. Según Liang Qichao, quienes tomaron a Matteo

Ricci y Xu Guangqi como ejemplos son 周子愚 Zhou Ziyu (fecha desconocida), 翟式谷 Qu Shigu (fecha de nacimiento desconocida), 虞淳熙 Yu Chunxi (1553-1621), 攀良枢 Pan Liangshu (fecha desconocida), 汪应熊 Wang Yingxiong (fecha desconocida), 李天经 Li Tianjing (1579-1659), 杨廷筠 Yang tingyun (1562-1627), 郑洪猷 Zheng Hongyou (fecha desconocida), 冯应京 Feng Yingjing (1555-1606), 方汝淳 Fang Ruchun (fecha desconocida), 周炳谟 Zhou Bingmo (1560-1625), 王家植 Wang Jiazhi (fecha desconocida), 瞿汝夔 Qu Ruji (1548-1610), 曹于汴 Cao Yubian (1558-1634), 郑以伟 Zheng Yiwei (1570-1633), 熊明遇 Xiong Mingyu (1579-1649), 陈亮采 Cheng Liangcai (fecha desconocida), 许胥臣 Xu Xuchen (fecha desconocida) y 熊士旂 Xiong Shiqi (fecha desconocida), que hicieron de prologuistas al traducir junto con los misioneros occidentales. Como podemos ver, ambos lados establecieron así una buena relación y cada obra interpretada por ellos la revisaron repetidamente y la cotejaron mutuamente. En el pasado, los occidentales que profundizaron en los conocimientos de China no solo leyeron libros clásicos, sino que también tuvieron la capacidad de escribirlos y llegaron a expresar completamente el sentido original. Su voluntad era la de centrarse en las normas y costumbres de China, para que fueran, finalmente, asimilados como nativos, y cumplieran con el objetivo de difundir el cristianismo y de salvar a los seres humanos. Por este motivo, no temían al trabajo duro, concentraron todas sus fuerzas en la escritura y tomaron la determinación de dominar bien los clásicos chinos. Con el objetivo de ajustarse a la sociedad actual, se hicieron amigos de los funcionarios letrados, no solo para convencerles sino también para conseguir su respeto (Luo y Chen, 2015: 176).

Desde el punto de vista actual, la cooperación facilitó la traducción y aceleró los intercambios culturales. Así, por ejemplo, en *明清之际中西关系简史 (Breve historia de la relación entre China y Occidente durante el periodo Qing y el Ming)* se dice que:

乾嘉诸儒,无不通习西法,不独东原(戴震)为然.西法影响中国,于此最显.说者或谓清初汉学之风,实具有科学精神,而此精神之发生,西学实开其先.此论虽近武断,然汉学之发展,亦受助于西学,如上述西法之影响,则乃近于事实。(Ma, 2004: 304).

En los periodos Qianlong (1736-1795) y JiaQing (1796-1820), no solo los eruditos se familiarizaron con conocimientos occidentales sino también el famoso lingüista Dai Zheng (1724-1777). De ahí que fuera obvio que Occidente influyera en gran medida en China. Unos decían que al principio de la dinastía Qing la sinología se caracterizaba por el pensamiento científico, pero ese pensamiento se debía a la introducción, en el pasado, de conocimientos occidentales en China. Aunque ese punto de vista es un poco unilateral, el desarrollo de la ciencia en China se benefició del contacto con Occidente, lo que es cierto.

## 10.5. Los principales misioneros occidentales

Para finalizar este apartado y tener una visión de conjunto, proponemos una prosopografía, una visión de los principales misioneros occidentales durante las dinastías Ming y Qing:

1. 利玛竇, cuyo nombre original es Matteo Ricci (1552-1610), nombre de cortesía 西泰 (Xi Tai), nació en Italia. En 1583 llegó a la ciudad de 肇庆 (Zhao Qing), en la actual provincia de Cantón, de allí se trasladó a la de 韶州 (Shao Zhou). En 1595, llegó a Nan Jing (provincia de Jiang Su), donde conoció a 徐光启, Xu Guangqi. En 1598 partió a la capital, Beijing. Al cabo de dos años, fue recibido por el emperador, momento en el que empezó a enseñar a 徐光启, Xu Guangqi, y a 李之藻, Li Zhizao, sus conocimientos occidentales al traducir juntos diversos libros de referencia. Su obra traducida: 几何原本 *Los elementos de Geometría*, en seis tomos (publicada en 1605); 乾坤体义 *Estructura del cielo y la tierra*, en dos tomos (1605); 浑盖通宪图说 *Diagrama y explicación sobre la esfera y el astrolabio*, en dos tomos (1607); 圆容较义 *Figuras isoperimétricas*, en un tomo (1614); 同文指算 *Manual de matemáticas*, en once tomos (1614); 万国輿图 *Mapa de la mirada de países del mundo* (1598); 测量法义 *Reglamento de mensura*, en un tomo (1617); 勾股义 *Teorema de Pitágoras*, en un tomo (1617), y 经天该 *Reseña de galaxia*, en un tomo.
2. 孟三德, cuyo nombre original era Duarte de Sande (1531-1600), nombre de cortesía 宁寰, nació en Portugal. En 1585 llegó a China y vivió en 肇庆, Zhao Qing, y en 韶州, Shao Zhou. Falleció en Macao. Traducciones destacadas: *Calendario de Chong Zhen* (崇祯历书), en dos tomos; *Exégesis complementaria de calendario anual para explicación de dudas* (长历补注解惑), en tres tomos; *Tratado de óptica* (远镜说) en cuatro tomos, y *Tratado de instrumentos astronómicos* (浑天仪说).
3. 龙华民, cuyo nombre es Nicolò Longobardi (1559-1654), nombre de cortesía 精华, nació en Italia. En 1597 llegó a China. Sufrió una considerable persecución y

calumnia hasta que, en el año 1609, se mudó a Beijing. A pesar de que su idea respecto a la cortesía china coincidía con la de Matteo Ricci, fue su sucesor como obispo. En 1636, se fue a la ciudad de Jinan (济南), en la actual provincia de Shandong, para evangelizar, pero fue expulsado por los budistas de la zona. En 1654 falleció en Beijing. Su traducción principal es *Doctrina de Terremoto* (地震解), en un tomo, publicado en 1624.

4. 高一志, cuyo nombre original es Alfonso Vagnone (1566-1640), nombre de cortesía 则圣, nació en Italia. En 1605 llegó a China y de nombre chino le pusieron 王丰肃, sin embargo, este nombre solo duró hasta el año 1624. Al principio, vivió en Nanjing (南京), por lo que logró dominar bien el chino, pero, más tarde, fue encarcelado unos meses y, en 1617, lo expulsaron a Macao. Posteriormente, gracias a un cambio de nombre, pudo volver al interior del continente chino, vivió en la ciudad de 絳州, en la provincia de Shan Xi. Sus principales traducciones son *Registro de nacimiento y muerte de Santa María* (寰宇始末), en dos tomos, y *Estudio de astronomía* (空际格致), en dos tomos.
5. 庞迪我, cuyo nombre original es Diego de Pantoja (1571-1618), nombre de cortesía 顺阳, nació en la ciudad de Valdemoro, España. En 1599 llegó a Macao, dos años después, partió a Beijing con Matteo Ricci. Durante su estancia allí, junto con otro misionero, Sabatino de Ursis, rectificó el calendario y dibujó el mapa de cuatro continentes en el que se detalló la historia, la situación política y el producto de cada país. Su obra principal es *Enciclopedia de los siete pecados capitales* (七克大全, *Qike Daquan*), llamada en abreviatura 七克, escrita a la manera clásica. Esta traducción no solo representó su completo dominio del lenguaje chino sino también la comprensión en profundidad de los libros clásicos de China.
6. 熊三拔, cuyo nombre original es Sabatino de Ursis (1575-1620), nombre de cortesía 有纲, nació en Italia. En 1606 llegó a China y vivió en Beijing. Posteriormente, trabajó en la oficina del calendario a fin de mejorar el calendario de entonces. Tradujo, principalmente, *Tratado de instrumento físico* (简平仪说), en un tomo

- (1611), *Maquinaria Hidráulica de Occidente* (泰水西法), en seis tomos (1612), y *Teoría y uso de reloj clásico* (表度说), en un tomo (1614).
7. 阳马诺, cuyo nombre original es Manuel Dias (1574-1659), nombre de cortesía 演西, nació en Portugal. En 1610 llegó a Macao y allí estudió teología. Después de seis años, se dirigió hacia la ciudad de 潮州 y, en 1621, fue por primera vez a Beijing. Al año siguiente, por decreto del emperador fue enviado a fabricar el cañón de mano. Falleció en la ciudad de Hang Zhou. Su traducción principal es *Explicatio Sphaerae Coelestis* (天问略), en un tomo (1615).
  8. 艾儒略, cuyo nombre original es Giulio Aleni (1582-1649), nombre de cortesía 思及, nació en Italia. En 1610, llegó a Macao y se dedicó a enseñar matemáticas. Abandonó Macao para dirigirse a Beijing y viajar por las provincias de Shang Hai, Jiang Su y Shan Xi. Evangelizó en las ciudades de Hang Zhou y Chang Shou, situadas, respectivamente, en las provincias de Zhe Jiang y Jiang Su. Falleció en Tai Wan. Contribuyó a la traducción con *Tratado de educación universitaria de Occidente* (西学凡), en un tomo (1623); *Regla principal de geometría* (几何要法), en un tomo (1631), y *Registro de tierras extranjeras* (职方外纪), en seis tomos (1623).
  9. 傅汎济, cuyo nombre original es Francisco Furtado (1587-1653), nombre de cortesía 体斋, nació en Portugal. En 1620 llegó a Macao, estudió chino en Shanghai. En 1630 se fue a la provincia de Shan Xi, para difundir el cristianismo. Falleció en Macao. Sus traducciones: 寰有诠 *Tratado de estudio universal*, en seis tomos (1628), y 名理探 *Tratado de lógica occidental*, en diez tomos (1631).
  10. 邓玉涵, cuyo nombre original es Johann Schreck (1576-1630), nombre de cortesía 函璞, nació en Suiza. En 1621 llegó a China, poco después, ingresó en la oficina del calendario. Falleció en Beijing. Su traducción principal fue *Visión general de cuerpo humano de Occidente* (泰西人说概), en dos tomos; *Diagramas y explicaciones de máquinas ingeniosas del lejano oeste* (远西奇器图说录最), en tres tomos; *Gran*

*medición* (大测), en dos tomos; *Tratado de observación del universo* (测天约说), en un tomo, *Tratado de atmósfera terrestre* (正球升度表), en un tomo, y *Tratado de oblicuidad de la eclíptica* (黄赤距度表), en un tomo.

11. 汤若望, cuyo nombre original es Johann Adam Schall von Bell (1591-1666), nombre de cortesía 道味, nació en Alemania. En 1622, cuando llegó a China, vivió en la ciudad de Xi'An y, más tarde, se trasladó a Beijing. Junto con el misionero Giacomo Rho, trasladó, en 1641, el *Calendario de Chong Zhen* (崇祯历书). Al mismo tiempo, ambos desarrollaban armas militares de artillería. Consiguió un puesto de alto nivel en la Corte y falleció en Beijing. Obras traducidas: *Tratado de óptica* (远镜说), en un tomo; *Origen del calendario occidental* (历法西传), en un tomo, y *Nueva norma del calendario occidental* (西洋新法历书), en cien tomos, entre otras.
  
12. 罗雅各, cuyo nombre original es Giacomo Rho (1593-1638), nombre de cortesía 味韶, nació en Italia. En 1624 llegó a la provincia de He Nan. En 1630 empezó a trabajar en la oficina del calendario oficial. Tradujo numerosas obras, tales como *Método general de medida* (测量全义), en diez tomos; *Gráfica de cinco coordenadas geográficas* (五纬表), en diez tomos; *Manual de calendario de cinco coordenadas geográficas* (五纬历指), en nueve tomos; *Manual de calendario de órbita de la luna* (月离历指), en cuatro tomos; *Gráfica de órbita de la luna* (月离表), en cuatro tomos; *Gráfica de movimiento de sol* (日躔表), en dos tomos; *Manual de calendario del movimiento de sol* (日躔历指), en un tomo; *Manual de método del compás* (比例规解), en un tomo, y *Método de la multiplicación* (筹算), entre otras.
  
13. 利类思, cuyo nombre original es Luigi Buglio (1606-1682), nombre de cortesía 再可, nació en Italia. En 1637 llegó a China y se dedicó a compilar el calendario en Beijing, pero debido al incidente de la Iglesia de Nanjing (南京教案, *Nanjing jiaoan*), se vio obligado a emigrar hacia Cantón. En 1668 fue invitado a volver a la capital y falleció allí. Redactó *Extracto de Occidente* (西方纪要), en un tomo;

*Tratado de león* (狮子说), en un tomo; *Tratado de águila* (进呈鹰说), en un tomo, y *Mes y año de calendario occidental* (西历年月), en un tomo.

14. 穆尼各, cuyo nombre original es Jean Nicolas Smogolenski (1611-1656), nombre de cortesía 如德, nació en Portugal. En 1659 llegó a Jiang Nan, en la actual provincia de Jiang Su. Después de cuatro años, se fue a la provincia de Fu Jian, donde enseñó cálculo del calendario. Entre sus principales obras se encuentran *Tratado de la matemática y astronomía occidental* (天步真原), en un tomo; *Sobreentender para la astronomía* (天学会通), en un tomo, y *Tratado de trigonometría* (比例四线新表).
  
15. 南怀仁, cuyo nombre original es Ferdinand Verbiest (1623-1688), nombre de cortesía 敦伯, fue un misionero flamenco. En 1659 llegó a China y difundió el cristianismo en la provincia de Shan Xi. Al año siguiente, colaboró en la corrección del calendario, cotejando la sombra del sol. En 1673 reparó el astrolabio oficial estropeado por la guerra. Fue el inventor de algunos instrumentos importantes, como el 黄道经纬仪 (instrumento de esfera armilar zodiacal), 赤道经纬仪 (instrumento de esfera ecuatorial), 地平经仪 (instrumento de horizonte azimutal), 地平纬仪 (instrumento de cuadrante), 经限仪 (instrumento de sextante) y 天体仪 (el globo celeste), que fueron recopilados en su libro *Registro de nueva invención del instrumento astronómico* (新制灵台仪象志), en dieciséis tomos. Su escrito recoge ámbitos tales como las matemáticas, la astronomía y la lógica, entre otros. Entre sus obras, también se encuentran: *Compendio de prueba* (测验纪略), en dos tomos, publicada en 1688; *Usos de termoscopio* (验气说), en un tomo, publicada en 1671; *Décimo año del período Kangxi* (康熙十年), en un tomo, publicada en 1671; *Lista de calendario en el período de Yongli* (康熙永年历法表), en treinta y dos tomos, publicada en 1678; *Acontecimiento de la dinastía próspera* (熙朝定案), en tres tomos; *Discernimiento de astrología absurda* (妄占辩); *Sobre lo absurdo de la pronosticación* (妄推吉凶辩), e *Investigación exhaustiva en la lógica* (穷理学).

16. 闵明我, Philippus-Maria Grimaldi (1639-1712), nombre de cortesía 德先, fue un misionero italiano. En 1669 llegó a China y fue corregidor del calendario. Falleció en Beijing. Su traducción principal es *Esquema de carta estelar* (方星图解).
17. 白晋, Joachim Bouvet (1656-1730), nombre de cortesía 明远, nació en Francia. En 1687 llegó a China y falleció en Beijing. Tradujo *El original de la geometría* (几何原本) al chino y a la lengua manchú, a diferencia de la versión de Xu Guangqi, su original fue *Géométrie pratique et théorique* de Paredies.
18. 张诚, Jean Francois Gerbillon (1654-1707), nombre de cortesía 实斋, fue misionero francés. Redactó el *Principio de la filosofía* (哲学原理).
19. 蒋友仁, Michel Benoist (1715-1774), nombre de cortesía 德翔, nació en Francia. En 1744 llegó a China y ofreció al emperador un mapamundi de esfera armilar. Con ayuda de los funcionarios letrados, hizo la traducción de *Esquema de la tierra* (地球图说).

La recopilación de Luo Xianzhang, *Tratado de la traducción*, ilustra la influencia de los libros occidentales en los círculos académicos. A partir de la llegada de misioneros occidentales, que establecieron vínculos de amistad con numerosos eruditos chinos, fue posible, como hemos visto, la investigación conjunta en diferentes ámbitos. A los investigadores de la dinastía Qing no solo les interesó el estudio del calendario, sino también cuestiones prácticas y tecnológicas. La cultura china salió beneficiada del trasvase de conocimiento occidental. Desde la dinastía Song hasta el final de la dinastía Ming, los estudiosos se habían centrado solamente en el neoconfucianismo, lo cual no produjo ningún beneficio al pueblo ni se correspondía con la práctica religiosa. Esto tuvo como consecuencia que los literatos descuidaran su actividad para sumergirse en el entorno académico. Liang Qichao en *El ensayo en ocho partes* (八股文), comenta que los candidatos a eruditos o estudiosos tenían que dominar un estilo determinado para aprobar los exámenes oficiales, por lo que la mayoría de estudiantes leían solamente filosofía propia, *Enciclopedia de ideología* (性理大全), la única materia oficial,



promulgada por el emperador Yongle (1360-1424), de manera que el entorno académico era tan débil que incluso transmitía una sensación de pobreza intelectual.

## 11. Conclusiones

El traductor Tan Zaixi (2018: 1) afirmó que cualquier materia que pretenda avanzar no puede prescindir de las experiencias anteriores. Estamos convencidos de que para poder contribuir al desarrollo de la traducción en China y a la reflexión sobre ella, es necesario conocer primero la historia de la traducción. Así hemos procedido en nuestro estudio, que nos ha permitido aprender cuestiones que antes ignorábamos e indagarlas en nuestra propia cultura. El resultado de nuestro trabajo de análisis y de comparación nos ha hecho descubrir aspectos hasta ahora inéditos.

Al principio de nuestro estudio planteamos los propósitos principales, tales como presentar a los traductores chinos más destacados de la antigüedad, explicar sus biografías y criterios teóricos acerca de la traducción y, a partir de ahí, abordar el estudio analítico de las escuelas tradicionales de China, el estudio comparativo entre los criterios de traducción libre y traducción literal y el de la traducción de los textos religiosos, tanto en Occidente como en Oriente. Así hemos analizado en profundidad la teoría de la traducción tradicional de China y hemos visto las diferencias con Occidente.

Nuestra investigación ha presentado, en primer lugar, una metodología descriptiva: un recorrido en la historia de la traducción en China desde 206 a. C. hasta la dinastía Song (960-1279). Desde el primer momento, hemos visto que las escrituras budistas juegan un papel capital en toda la historia de la traducción china. Según el registro del erudito Hu Shi, durante ese periodo, se tradujeron al chino más de 15 000 volúmenes. La descripción concreta consta en el catálogo general (法宝堪同总录) de la dinastía Yuan y la podemos resumir en las cifras siguientes:

| Dinastía  | Número de traductores | Libros | Tomos |
|---|-----------------------|--------|-------|
| De la dinastía Han<br>Posterior a la Tang<br>(67-730) | 176                   | 968    | 4 507 |

|  |    |     |     |
|--|----|-----|-----|
| De la dinastía Tang a la Song (730-1037)   | 14 | 347 | 747 |
| De la dinastía Song a la Yuan (1037- 1368) | 4  | 20  | 115 |

Estas cantidades son realmente impresionantes y reflejan la importancia del sutra budista, así como las épocas de prosperidad y de decadencia de la traducción de los textos religiosos.

### I. Estudio de las prosopografías

A pesar de contar con más de cien traductores durante más de mil años, en nuestra investigación nos hemos centrado en diez de ellos, ya que fueron los artífices clave de todo el proceso evolutivo de la traducción a lo largo de una historia milenaria. Nuestra selección de traductores decisivos para la historia se justifica con los materiales que hemos podido localizar y estudiar para analizar todas sus características. Así pues, hemos podido constatar la aparición de la primera norma teórica por parte de Wu Shi Ben (los cinco casos en los que el sentido del original se ha perdido) y de San Bu Yi (tres dificultades durante la traducción), propuesta por Shi Daoan, y las versiones del *Sutra de Mahaprajapati-paramita* (摩诃般若波罗蜜经抄序, *Mohebanruoboluomijing chaoxu*) y del *Sutra del Loto* (妙法莲华经, *Miaofalianhuajing*), de Kumārajīva, con un lenguaje sencillo y que, sin embargo, era capaz de mantener la esencia. Y también hemos evidenciado las traducciones de Xuan Zang, que llegaron a una perfecta armonía, por lo que se convirtieron en modélicas (圆满调和, 斯道之极轨也).

Por lo que respecta a la reflexión teórica de los diez traductores que hemos estudiado en profundidad, vemos que, en realidad, no fueron conscientes de su importancia. Quizás se deba a la falta de unidad o a la diversidad de actitudes y opiniones. A pesar de ello, descubrimos que todos trataron los mismos problemas:

1. los criterios *Wen* (文) y *Zhi* (质),
2. la transliteración,

3. la traducción directa y la retraducción,
4. las normas de traducción,
5. las habilidades y virtudes del traductor,
6. la fuente de la lengua original.

Es recurrente la alusión a la dificultad y a la pérdida, a la existencia de distintos criterios (*Wen* [文] y *Zhi* [质]), a la formación espiritual e ideológica de los traductores, al estilo del texto meta, a la traducción de los términos budistas y a la organización en la traducción colectiva. En realidad, reflexionar sobre la traducción abarca el campo de la filosofía, la literatura, la estética, el arte y la lingüística.

En nuestro repaso a la historia hemos visto que el sutra original entró en China de manera oral a partir de la recitación de los monjes extranjeros, después se tradujo y pasó a ser escrito. De nuestro estudio se desprende que la traducción de los sutras budistas del sánscrito al chino ocurrió en tres fases. La primera fue realizada principalmente por monjes extranjeros procedentes de la India. En un segundo periodo, se establecieron colaboraciones entre traductores chinos y extranjeros, que trabajaron en parejas. Una tercera época viene marcada por la procedencia de los traductores, exclusivamente monjes chinos y que habían estudiado el sánscrito en el extranjero. Visto en perspectiva, esta transición conlleva un cambio progresivo de actitud por lo que respecta a la aceptación de culturas extranjeras por parte de los chinos, en general, y de los creyentes budistas, en particular. Traducir, en este sentido, comportó una transformación cultural, un largo proceso de recepción.

Pero, ¿de qué manera podían realizar los traductores ese proceso? La traducción de los textos religiosos originales del budismo fue una empresa formidable, una obra colosal. Hemos visto cómo la iniciativa privada del principio fue sustituida por la oficial, con la organización de escuelas de traducción. En este sentido, hemos descubierto que se llegaron a contabilizar diez categorías de funcionarios de la traducción, a partir de un traductor principal (译主, *yizhu*), los revisores del significado (证义, *zhengyi*), los correctores del original (证文, *Zhengwen*), los transliteradores (度语, *Duyu*), los redactores (笔受, *Bishou*), los estilistas (缀文, *Zhuiwen*), los compulsadores (参译, *Can Yi*), los simplificadores (刊定, *Kanding*), los recitadores (梵呗, *Fan Bei*) y los

comisarios supervisores (监护大使, *Jianhu dashi*). Un sistema organizativo que se iba renovando según las necesidades y cambiando en base a criterios de mejora hasta el final de la dinastía Song.

Por otro lado, ¿cómo materializaron ellos su propio criterio y comprensión, si solamente se basaban en la cultura tradicional, su teoría literaria o su punto de vista estético? El fenómeno de la recepción implica un trasvase de novedades a la cultura de llegada. Hemos visto que los sutras budistas fueron comparados con los libros clásicos de China o citaron a Confucio, Lao Tzu, Zhuangzi o Han Feizi para justificarlo. Además, nuestro estudio nos ha permitido ver que la reflexión sobre los criterios y las opciones ante los problemas van en paralelo con los cambios ideológicos que experimentaron, primero el confucianismo y taoísmo y después el budismo, hasta llegar a un sincretismo religioso. La fusión pacífica que experimentaron las diferentes creencias no se entiende sin recurrir a la fusión de criterios sobre la traducción. Como dijo Zhong Weihe (2007: 69-70), la importancia de las traducciones de los sutras budistas en el desarrollo de la filosofía china, la literatura y el arte es indiscutible: no solo como importación de valores extranjeros, sino también en la asimilación de esos valores y en su redefinición como parte de la cultura propiamente china.

Como ocurre con todas las lenguas y culturas que entran en contacto, también hemos constatado que la traducción del sutra sánscrito favoreció el desarrollo del idioma chino y enriqueció su literatura. Al principio, lo vio cada vez más rico. En cuanto a la estructura sintáctica, los cambios repercutieron, principalmente, en el aumento de la sintaxis invertida, en el exceso de la repetición y en la ausencia de partículas usadas normalmente al final de la frase, tales como 之、乎、者、也、矣、焉、哉 (Zhi, Hu, Zhe, Ye, Yi, Yan, Zai).

Gracias a estos cambios y contribuciones, según el estudio de Wang Kefei (2002), se agregaron más de 35 000 palabras nuevas al diccionario chino y, fonológicamente, la práctica de la traducción de escrituras budistas sensibilizó los oídos chinos a las cualidades tonales de cada uno de sus caracteres. Como resultado de ello, se desarrolló un cuarto tono que posibilitó una composición poética mucho más flexible. La literatura budista incorporó nuevos materiales a la cultura china, despertó la imaginación de los

autores y potenció la creatividad, al mismo tiempo que se desarrollaban nuevos géneros literarios como la poesía métrica, las novelas de ficción o la literatura romántica. Podemos afirmar que la literatura clásica china se liberó de cierta estrechez de miras y el contacto con el sánscrito le aportó nuevos horizontes.

## II. Estudio de *Wen* (文) y *Zhi* (质)

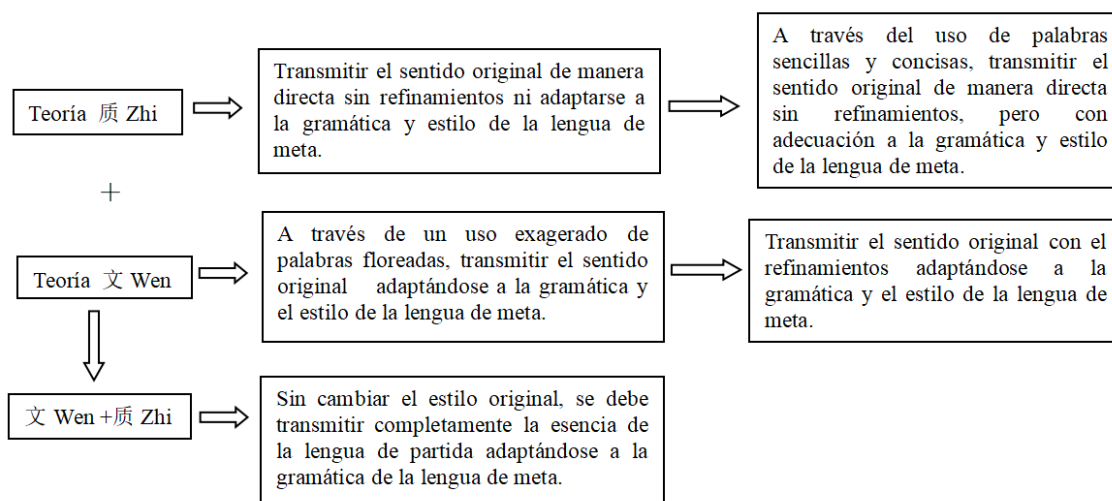
En paralelo a la historia de los traductores y a sus criterios y organización, hemos analizado las reflexiones sobre los problemas de traducción. Si atendemos a la evolución que experimenta el estilo del texto traducido, constatamos una transición o intercambio de la escuela *Wen* y *Zhi* para obtener un texto meta óptimo (*Zhi* [质] inmaduro - *Wen* [文] inmaduro - *Zhi* [质] maduro - *Wen* [文] maduro). Al final, *Wen* (文) maduro se combina con *Zhi* (质) maduro. Ma Zuyi (2006) dijo que el comienzo de la traducción budista también es el inicio del debate entre la traducción *Wen* (文) y la traducción *Zhi* (质). Descubrimos, por lo que se refiere a este debate, que no se le había prestado suficiente atención, e incluso se había ignorado. Por eso, nuestra investigación también se ha centrado en el estudio analítico de ambas teorías. Con la intención de entenderlo mejor, primero hemos estudiado sus orígenes y significados, recapitulando lo expuesto y agrupando esos diez traductores budistas en tres escuelas, como la escuela *Wen* (文), la escuela *Zhi* (质) y la escuela que combina las dos. No repetiremos aquí los partidarios de cada escuela y sus teorías, que ya han sido expuestos en las tablas anteriores. Pero sí que podemos evidenciar que ambos criterios son polisémicos y se han utilizado para varias funciones sintácticas y en múltiples contextos sociales. Son conceptos que han sido representados o explicados mediante diferentes adjetivos, verbos y nombres. Sin embargo, pocos investigadores han intentado llegar a una concreción adecuada y funcional de su uso. Hemos querido ahondar en esta cuestión, e intentar hacer un compendio con respecto a explicaciones o significados de *Wen* (文) y *Zhi* (质), tanto en el sutra budista como en la literatura clásica. Las siguientes tablas pretenden facilitar la comprensión de los conceptos:

| 文 Wen               |                                       |
|---------------------|---------------------------------------|
| Chino               | Español                               |
| 美 Mei               | Bello (en el lenguaje)                |
| 文采 Wencai           | Gracia literaria                      |
| 文 Wen               | Refinado                              |
| 华 Hua               | Pomposo                               |
| 文丽 Wenli            | Elegante                              |
| 辞藻艳丽 Cizao Yanli    | Palabras floridas                     |
| 饰 Shi               | Adorno                                |
| 雅 Ya                | Elegancia o la lengua culta           |
| 繁 Fan               | Complejo                              |
| 巧 Qiao              | Retórica                              |
| 纹 wen               | Tatuaje                               |
| 细 Xi                | Precisa                               |
| 纹理 Wen Li           | Líneas de las manos                   |
| 文字 Wen Zi           | Caracteres                            |
| 礼乐制度 Liyue Zhidu    | Sistema de etiqueta                   |
| 美善 Mei Shang        | Virtud y Bondad (en el sentido moral) |
| 文人文官 Wenren Wenguan | Letrado y Funcionario                 |
| 姓 Xing              | Apellido chino                        |

| 质 Zhi                      |                             |
|----------------------------|-----------------------------|
| Chino                      | Español                     |
| 质 Wen                      | Lisa                        |
| 简 Jian                     | Concisa, Simple o Facilidad |
| 信 Xin                      | Fidelidad                   |
| 实 Shi                      | Esencia original            |
| 质朴 Zhi Pu                  | Sencillo                    |
| 烦 Fan                      | Molesto                     |
| 野 Ye                       | Salvaje                     |
| 直 Zhi                      | Directa                     |
| 人质, 保证 Renzhi, Baozheng    | Rehén o Garantía            |
| 盟约 Meng Yue                | Tratado de alianza          |
| 诚实, 诚信 Chengshi, Chengxin  | Honestidad o compromiso     |
| 性质, 本质 Xingzhi, Benzhi     | Naturaleza o Esencia        |
| 评断, 评量 Pingduan, Pingliang | Juzgar o evaluar            |
| 箭靶 Jian Ba                 | Blanco para tiro al arco    |

Las diversas interpretaciones de los términos demuestran que estos criterios son muy particulares, intrínsecos a la cultura china. Los autores suelen utilizarlos para definir sus ideas en cuanto a la virtud de una persona, el arte, la traducción y la ideología literaria, entre otros ámbitos.

La controversia de *Wen* (文) y *Zhi* (质) aparece, por primera vez, en *Analectas* de Confucio, sobre la virtud humana. *Wen* como *Liyue* se refiere a una de las normas éticas de Confucio, mientras que el concepto *Zhi*, cuyo significado original era de la naturaleza humana sin adornar, permanece en su apariencia inicial. De aquí podemos deducir que, desde la aparición hasta el momento de su aplicación en la traducción budista, su sentido se fue transformado, más bien, hay un proceso evolutivo en la teoría de la traducción de China. Tras el recorrido por los diez traductores, según sus teorías, hemos sinterizado la teoría *Wen* (文) y *Zhi* (质) de la siguiente manera:



Según nuestro estudio, podemos afirmar que se produjo finalmente una combinación de ambas escuelas, lo que se denomina también método neutral, sin excesiva literalidad ni excesivo refinamiento, que no solo presta atención a la elegancia en el lenguaje y la fluidez en el significado, sino también a la precisión. Al mismo tiempo, refleja la ideología de 中庸 (Zhong Yong)<sup>180</sup> a la que se someten los chinos. Así pues, constatamos de nuevo que ambos pensamientos comprenden la cultura y la literatura tradicionales de China.

<sup>180</sup> El término de Zhong Yong procede de un verso de *Analectas de Confucio*. Zhong significa que no está doblado, ni una forma ni otra y Yong significa invariable, cuyo principio es mantener el equilibrio y la armonía para dirigir la mente hacia un estado de equilibrio constante, obteniendo así la sabiduría. Al mismo tiempo, puede representar la moderación, rectitud, sinceridad y honestidad.



### III. Estudio comparativo de la teoría de la traducción occidental y la de *Wen* y *Zhi*

A pesar de que *Wen* (文) y *Zhi* (质) están relacionados con la estética y el estilo textuales, la forma y el contenido, diferentes investigadores han defendido ideas diferentes, como algunos de ellos, que todavía sostienen que las teorías de la traducción occidental, como la traducción libre y la traducción literal, se identifican con estas dos escuelas orientales. En nuestra opinión, tal identificación no tiene sentido, y aún más, no es lógico utilizar esa teoría tan moderna introducida en China a partir de 1919. Además, la intensidad y la extensión de ambas teorías son diferentes, puesto que *Wen* (文) y *Zhi* (质) son mucho más que dos criterios.

En Occidente, la distinción entre traducción libre y traducción literal se constata, por primera vez, en el conocido pasaje de *De optimo genere oratorum*, de Cicerón, donde afirma que procedió como *orator* para la traducción de un texto literario, es decir, de manera libre o respondiendo al estilo de la lengua de llegada. Durante un periodo de más de mil años, y de alguna manera hasta hoy en día, la distinción ciceroniana es aún válida. En cambio, los conceptos de traducción libre versus traducción literal son relativamente modernos en China. Fueron introducidos a principios del siglo XX, en 1919, a través del Movimiento del Cuatro de Mayo, una verdadera revolución ideológica relativamente reciente. Se trata de términos occidentales que se incorporaron con distintos significados, no solamente en referencia a los criterios de traducción. En China se convirtieron en un sustituto de los conceptos nuevo y antiguo y sirvieron para marcar la diferencia entre los valores culturales chinos y los occidentales. No podemos perder de vista que los contextos culturales detrás de esos conceptos son completamente diferentes.

Con la tabla siguiente visualizaremos las diferencias:

| Principal Función   | 文 Wen y 质 Zhi  | Libre <i>versus</i> literal                              |
|---|--|--|
| Metódo de traducción  | Representado   | Representado   |
| Estilo  | Representado en la lengua de llegada y la lengua de destino, el texto origen y la traducción | La traducción  |
| Forma de la escritura<br>(chino complicado, chino mandarín, chino simplificado) | Representado   | No   |
| Moral o Naturaleza de Humana  | Representado   | No   |
| Lenguaje  | Representado en el autor y el traductor o el texto de origen y el texto de llegada           | Representado en el texto de origen y el texto de llegada |
| Pensamiento   | Representado   | No   |

Si los comparamos, ambos conceptos son similares y, a la vez, diferentes en sus propias culturas, y, según esta tabla, observamos que estos dos términos están relacionados con más ámbitos y factores que los criterios de traducción libre o traducción literal, es decir, no se corresponden exactamente.

A lo largo de la historia, la actividad traductora de textos religiosos, tanto en China como en Occidente, ha sido fundamental. Hemos constatado la importancia que tiene para el poder el control ideológico de la población, donde los textos religiosos, base de las creencias y de la fe, juegan un papel decisivo. Una visión panorámica de los traductores y sus criterios, en paralelo a la misma época, la ofrecemos en esta tabla:

| Tiempo                     | Sutra Budista<br>(Representantes Principales) | Biblia<br>(Representantes Principales)                 | Característica de la traducción   |
|----------------------------|---|--|---|
| 206 a.C. - 317 d.C.        | An Shigao, Kang Ju y Wei Zhihan               | 72 eruditos judíos, Filón de Alejandría y San Agustín  | Dar más importante a la fidelidad y tendiendo a la excesiva literalidad, pero con enorme dificultad de entender la traducción.  |
| 317 d.C. - 610 d.C.        | Shi Daoan y Yan Cong                          | San Jerónimo   | Transmitirse el contenido original de la literalidad adecuada, y todavía se mantuvo el lenguaje de la lengua de origen.   |
| El siglo VII - el siglo IX | Bu Kong y Xuan Zang                           | San Beda el Venerable, Alfredo el Grande               | En China: La teoría neutral, que sin cambiar el estilo del original al de llegada, pero con adaptación gramatical de la lengua de llegada a la de partida y con un lenguaje elegante y precioso.<br><br>En Occidente: Combinar la teoría literal con la libre, que se adoptó la lengua vulgar con el lenguaje sencillo, a fin de facilitar la comprensión.                |
| El siglo IX - el siglo XV  | Zan Ning                                      | William Tyndale, William Fulke, Erasmo y Martín Lutero | En China: La traducción del budismo empezó su decadencia, pero el contenido se volvió más precioso y comprensible, y se presentaron distintas estrategias relacionadas a la traducción de los términos budistas.<br><br>En Occidente: La traducción bíblica se enriqueció, y tanto el lenguaje como el contenido se volvieron más libre y próximo a la lengua de llegada. |

Constatamos cierto paralelismo en la historia de la traducción de los principales textos religiosos en Oriente y en Occidente. Han tenido un proceso similar y se han desarrollado con ciertas semejanzas de criterios, desde la traducción literal, la traducción libre hasta la combinación de las dos. Por otro lado, hemos visto que, a partir del siglo III, aparecieron los traductores de la escuela Wen en China, como Zhi Qian y Kumārajīva, por lo que la traducción Wen y la traducción Zhi iban en paralelo desde el principio. En comparación, creemos que en Occidente hay más unidad de criterios.

Después de revisar las prosopografías de los traductores, desde la dinastía Ming hasta la dinastía Qing, hemos presentado un compendio de los libros traducidos y los traductores occidentales y chinos durante esa etapa, descubriendo así una larga historia de

intercambio cultural entre China y Occidente. De ahí que podemos afirmar que los misioneros occidentales también desempeñaron un papel importante en el desarrollo de la traducción en Oriente. Wang Hongyin (2017: 290) afirmó que las teorías de la traducción se basan en un proceso de sublimación continua, es a partir de la práctica que se llega a la crítica y a la teoría. Son interdependientes y su desarrollo coordinado puede abrir nuevos campos de estudio. Por este motivo, creemos que nuestro trabajo es una aportación, un repaso a la historia de la traducción en Oriente que sienta las bases para poder ir aún más allá, abrir campos de estudio y facilitar nuevas investigaciones posteriores.

#### **IV. Nuevas perspectivas de estudio**

La investigación que hemos presentado aquí nos ha permitido llegar a conclusiones relativas a la historia de la traducción. Visto el momento actual, en el que cada día se publican más libros traducidos del chino, o viceversa, planteamos aquí algunas líneas de investigación que se nos abren a partir de ahora. En primer lugar, averiguar cómo facilitar la traducción de la literatura en China y aplicar mejor en la práctica actual las teorías o métodos tradicionales de la traducción.

Un segundo campo de investigación sería el de las teorías de la traducción de China, comparadas con las de Occidente. Además de la traducción religiosa, que hemos investigado en este trabajo, se puede extender a más ámbitos y ampliar el corpus de estudio, ahondando aún más en las diferencias lingüísticas, tales como la falta de equivalencia léxica, morfológica y verbal, etc.

Un tercer campo de estudio que se nos abre es el de la formación profesional de traductores. Se deben completar y renovar los materiales de didáctica disponibles. Los traductores deben poseer competencia lingüística y, a la vez, contar con una técnica correcta. También se puede reflexionar más sobre cómo tratar las relaciones entre traductor y autor, traducción y texto original.

La cuestión de las normas de la traducción también puede ser analizada desde diferentes ángulos y niveles. Sería de máximo interés realizar una investigación sistemática

respecto al objeto de la traducción, para así proponer normas concretas para la traducción de poesía, literatura o documentos legales en la combinación español-chino.

Finalmente, creemos que, con el intercambio y contacto constante de las culturas, a la investigación sobre historia y teorías de la traducción, tanto en China como en Occidente, aún le queda camino por recorrer.

## 12. Bibliografía

- Bacardí Tomàs, Montserrat (2013). «Traduir sota la dictadura franquista, traduir clandestinament: *Poesia* (1944-1945) i *Ariel* (1946-1951)». Castelló: *MonTI*, 5, p. 241-256.
- Benjamin, Walter (1992). «The Task of the Translator». En *Illuminations*. Londres: Fontana Press.
- Cao, Ming-Lu (2016). *Zhòngdú dàoān móhēbōluōruòbōluómì jīng chāo xù* [Releyendo el prefacio Daoan a la versión china del prajnaparamita]. Beijing: *Chinese Translation Journal*, 1, p. 51-54.
- Cao, Dong-Mei (2002). *Shìshù fānyì fōjīng duì zhōngguó wénhuà de yǐngxiǎng* [Las influencias de la traducción del sutra budista por la cultura de China]. Anhui: *Journal of Chaohu College*, 2, p. 90-92.
- Catford, John Cunnison (1965). *A linguistic theory of translation. An essay in applied linguistics*. Londres: Oxford University Press.
- Chen, Fu-Kang (2000). *Zhōngguó yì xué lǐlùn shǐ gǎo* [Materiales para la historia de las teorías traductológicas en China]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Chen, Yu-Ping (2003). *Lùn zhōngguó fānyì lǐlùn zhī chóngjiàn yuánzé* [la reconstrucción de las normas de la teoría de la traducción china]. Guangxi: Guangxi University.
- Chen, You-Sheng (1992). *Xúguāngqǐ duì xīfāng kēxué shūjí de fānyì* [La traducción de los libros científicos del Occidente por Xu Guangqi]. Beijing: *Chinese Translation Journal*, 1, p. 15.
- Chen, You-Sheng (2012). *Cóng tiānyǎnlùn kàn yánfù de yìmíngsīxiǎng* [Yanfu's Viewpoint about Translation Terms in Tianyanlun]. Lanzhou: *Journal of Lanzhou Jiaotong University*, 5, p. 94-96.
- Cheung, Martha Pui Yiu (2006). *An anthology of Chinese discourse on translation. Volume 1: from earliest times to the Buddhist Project*. Manchester: St. Jerome Publishing House.
- Delisle, Jean y Judith Woodsworth. (2012/2018). *Los traductores en la historia*. Medellín: Universidad de Antioquia.
- D'Hulst, Lieven (2001). «Why and How to Write Translation Histories». *Crop*, 6: 21-32.
- Di, Chong-Xiu (2016). *Fōjīng fānyì yǔ míngmò qīngchū kējì fānyì bǐjiào yánjiū* [Un estudio comparativo entre la traducción del Sutra Budista y la traducción de ciencia y tecnología a finales de la dinastía Ming y principios de la dinastía Qing]. Zhejiang: *English Teacher Journal*, 19, p. 142-144.

- Diez de Velasco, Francisco (2013). *Budismo en España*. Madrid: Ediciones Akal.
- Ding, Fu-Bao (2015). *Fóxué dà cí* [Gran Diccionario del estudio budista]. Beijing: Cultural Relics Press.
- Dong, Qiu-Si (1951). *Lùn fānyì Lílùn de Jiànshe* [Construcción de la Teoría de la Traducción]. Beijing: *Revista de Informe de Traducción*, 4, p. 3-6.
- Fang, Meng-Zhi y Zhixiang Zhuang (2017). *Zhōngguó fānyì jiā yánjiū* [Investigación de los traductores en China]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Fang, Xue-Mei (2013). *Qiǎn tán zhōngguó fānyì lǐlùn tǐxì* [Hablando del Sistema de Teoría de la Traducción de Chino]. Jilin: *Journal of Intelligence*, 35, p. 275-277.
- Franquesa Gòdia, Montserrat (2018). «Traducción al catalán y exilio franquista». Brasil: *Cadernos de Tradução*, 38, p. 36-46.
- Fraser Tytler, Alexander. (1987). *Essay on the principles of translation*. Amsterdam: John Benjamins Publishing.
- Fu, Hui-Sheng (2011). *Yàn cóng «biànzhèng lùn» duì wǒguó yìlùn de lìshǐ gòngxiàn* [«La dialéctica» de Yan Cong para la contribución histórica de China]. Shanghai: East China Normal University.
- Gallego Roca, Miguel (1994). *Traducción y literatura: los estudios literarios ante las obras traducidas*. Madrid: Ediciones Júcar.
- García Noblejas Sánchez Central, Gabriel (2014). *Estudios de traducción e interpretación chino-español*. Granada: Universidad de Granada.
- Guo, Mo-Ruo (1979). *Shàonián Shídài* [Período de la Juventud]. Beijing: *People's Literature Publishing House*.
- Hao, Yong (2008). *Fójīng fānyì Jiūmóluóshí* [El traductor de las escrituras budistas Kumārajīva]. Hubei: *Journal of Huanggang Normal University*, 1, p. 133-135.
- Hatim, Basil y Ian Mason (1995). *Teoría de la traducción: una aproximación al discurso*. Barcelona: Ariel.
- He, Ke-Yu y Chun-Rong Wu (2015). *Míngdài kēxuéjiā xúguāngqǐ fānyì «jǐhé yuánběn» duì kējì de yǐngxiǎng* [La influencia de la traducción «Geometría original» de Xu Guangqi sobre la ciencia y la tecnología en la dinastía Ming]. Sichuan: Sichuan University of Science&Engineering.
- Hermans, Theo (1985). *The Manipulation of literature. Studies in Literary Translation*. Londres y Sydney: Croom Helm.
- Holmes, James (1988). *Translated: papers on literary translation and translation studies*. Amsterdam: Rodopi.

- Hua, Man-Yuan (2015). *Zhī qiān de fānyì sīxiǎng jí qí xiàndài chǎnshù* [El pensamiento de la traducción de Zhi Qian y la opinión moderna]. Shanghai: Central China Normal University.
- Huang, Xiao-Peng (2014). *Suǐshìyàn zōng biànzhèng lùn «bā bèi» yǔ fānyì* [La dialéctica de Yang Zong «BaBei» y la traducción en la dinastía de Sui]. Sichuan: Chendu Normal University.
- Hung, Eva y David Pollard (2004). *Chinese tradition* [Tradición china]. En: Baker, M. (Routledge) *Encyclopedia of Translation Studies* [Enciclopedia de los estudios de traducción]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Hurtado Albir, Amparo (2004/2011). *Traducción y traductología*, Madrid: Catédra.
- Jeremy, Munday (2008). *Translation Studies*. Londres: Routledge.
- Ji, Xian-Lin (2016). *Jìxiànlín tán fānyì* [Opiniones de Ji Xianlin sobre la traducción] Beijing: Contemporary China Publishing House.
- Jing, Ya-Ling (2018). *Hànyì fódǎn wéntí tézhēng jíqí yǐngxiǎng yánjiū* [La investigación sobre las características y la influencia del lenguaje de la traducción china de los sutras budistas]. Zhejiang: Zhejiang University Press.
- Kong, De-Liang (2015). *Xúguāngqǐ kējì fānyì qǐshì* [La inspiración de la traducción científica de Xu Guangqi]. Beijing: *Journal of China University of Petroleum*, 5, p. 76-80.
- Lefevere, Andre (1992/2001). *Chinese and western thinking on translation* [Pensamiento chino y occidental sobre la traducción]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Lépinette, Brigitte (1997). *La historia de la traducción. Metodología. Apuntes bibliográficos*. Valencia: Universidad de València.
- Li, Hui-Ling (2016). *Jiūmóluóshí yǔ zhōngguó gǔdài yì chǎng zhìdù de quèlì* [Kumārajīva y el establecimiento de la escuela de la traducción en la antigüedad china]. Henan: *Journal of Henan Normal University (Natural Science)*, 6, p. 85-86.
- Li, He-Xin (2016). *Dōngjìn dào ān zhīqián de fānyì lǐlùn* [La teoría de la traducción antes del traductor Dao An de la dinastía Jin de Oriente]. Shanxi: Shanxi University.
- Li, Nan-Qiu (2002). *Zhōngguó kǒuyì shǐ* [La historia del intérprete]. Shandong: Qing Dao Publishing House.
- Li, Nan-Qiu (2006). *Zhōngguó kēxué fānyì shǐ* [La historia de traducción científica de China]. Hefei: Press of University of Science and Technology of China.



- Li, Ten-Long y Zheng Zhang (2014). *Duì fānqīngshuō «fānyì zhī dào» de jiědú* [La explicación sobre Fan Qing Shuo]. Beijing: *Chinese Translation Journal*, 4, p. 32-35.
- Li, Wei (2005). *Zhōngguó jìndài fānyì shǐ* [La historia de traducción actual de China]. Shandong: Ediciones de QiLu.
- Liu, Mi-Qing (2019). *Zhōngxī fānyì sīxiǎng bǐjiào yánjiū* [Un estudio comparativo de los pensamientos de traducción china y occidental]. Beijing: China Translation Publishing Corporation.
- Liu, Chang-Qing (2007). *Fójiāng yì chǎng zhōng de fānyì lǐlùn* [La traductología en el ámbito de la traducción budista]. Hubei: Hubei University of Arts and Science.
- Liu, Chong-De (2003). *Wénxué fānyì shíjiǎng* [Diez clases sobre la traducción literaria]. Beijing: China Translation & Publishing Corporation.
- Long, Jin-Shun (2014). *Míngdài kēxuéjiā xúguāngqǐ de fānyì rénsēng* [La biografía del científico de la dinastía Xu Guangqi]. Liaoning: *Lantai World Journal*, 15, p.120-121.
- López Alcalá, Samuel (2011). *La historia, la traducción y el control del pasado*. Madrid: Universidad de Pontificia Comillas.
- López García, Dámaso (1996). *Teorías de la traducción: antología de textos*. Cuenca:
- Luo, Bing-Liang (2002). *Quànxuépiān* [China's Only Hope]. Beijing: Huaxia Publishing House.
- Luo, Xin-Zhang y Ying-Nian Chen (2015). *Fānyì lùn jí* [Antología de textos sobre la traducción]. Beijing: Comercial Press.
- Lv, Jie (2005). *Lùn fójiāngfānyìlǐlùnzhōng de wényǔzhì* [Wen y Zhi en la teoría de la traducción del sutra budista]. Guangdong: *Journal of Guangdong University of Foreign Studies*, 3, p. 23-25.
- Ma, Hui-Juan y Xing-Zhong Guan (2006). *Zhōngguó fānyì lǐlùn wǔshí nián: Huīgù yǔ zhǎnwàng* [Cincuenta años de teoría de la traducción china: Retrospectiva y Perspectiva]. Gan Su: *Journal of Gansu Social Science*, 2, p. 33-37.
- Ma, Na-Ke. (2015). *Huì yuǎn yǔ fójiāng fānyì* [el traductor Huiyuan y su traducción del sutra budista]. Hunan: *Journal of Jiujiang University (Philosophy and Social Science)*, 4, p. 16-18.
- Ma, Zu-Yi. (2004). *Zhōngguó fānyì jiǎn shǐ* [Breve historia de la traducción en China] Beijing: China Translation & Publishing Corporation.
- Mao, Dun. (2014). *Xīnwénxué yánjiūzhě de Zérèn yǔ Nǚlì* [Responsabilidad y Esfuerzo de la Investigación de Nueva Literatura]. Anhui: *Huangshan Publishing House*, 2014, p. 71-77.

- Melby, Alan K y Terry Warner (1995). *The Possibility of Language: A Discussion of the Nature of Language, with Implications for Human and Machine Translation*. Paris: John Benjamins Publishing Company.
- Molina, Lucía y Amparo Hurtado Albir (2002). «Translation Techniques Revisited: A dynamic and functionalist approach». Barcelona: Universitat Autònoma de Barcelona.
- Newmark, Peter (1988). *A textbook of translation* [Un libro de texto de traducción]. London: Prentice Hall.
- Newmark, Peter (1992). *Manual de traducción*. Madrid: Cátedra.
- Nida, Eugene Albert (1993). *Language, culture, and translation*. Shanghái: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Nida, Eugene Albert (2003). *The Theory and Practice of Translation*. United Bible Societies.
- Nida, Eugene Albert (2017). *A Synopsis of English Syntax. The Theory and Practice of Translation*. Londres: Forgotten Books.
- Prado Fonts, Carles (2008). «Contra la literatura assetjada: ficcions, obsessions i globalitzacions de la literatura xinesa». Barcelona: *Digithum*. 10, p. 37-46.
- Prado Fonts, Carles (2008). «Marginalization Inside-out: Thoughts on Contemporary Chinese and Sinophone Literature». Barcelona: *HMiC*. 4, p. 41-54.
- Prado Fonts, Carles (2008). «Orientalismo a su pesar: Gao Xingjian y las paradojas del sistema literario global». Barcelona: *Inter Asia Papers*. 1, p. 1-25.
- Pym, Anthony (1998). *Method in Translation History*. Manchester: St. Jerome Publishing.
- Ramírez Bellerín, Laureano (1998). «La triple dificultad de Yan Fu». *Quaderns. Revista de Traducció*, 1, p. 117-120.
- Ramírez Bellerín, Laureano (1999). *Del carácter al contexto: teoría y práctica de la traducción del chino moderno*. Barcelona: Bellaterra.
- Ramírez Bellerín, Laureano (2004). *Manual de traducción chino-castellano*. Barcelona: Gedia.
- Ren, Jing-Jing (2013). *Jiūmóluóshí zhī fójīng fānyì jí qí fānyì sīxiǎng* [El pensamiento de la traducción budista de Kumārajīva]. Sichuan: *Jiannan Literary Journal*, 8, p.130-132.
- Shen, Ji-Cheng (2003). *Lùn fānyì de fāngfǎ* [Métodos de la traducción]. Sichuan: *Journal of Sichuan College of Education*, 9, p. 56-58.

- Shi, Xiao-Mei y Xiao-Hong Lu (2013). *Xuán zàng shùyǔ fānyì lǐlùn de chuàngxīn xìng jí qí xiàndài yìyì* [La teoría de la traducción de la terminología de Xuan Zang y su significado moderno]. Beijing: *Minority Translation Journal*, 2, p. 45-51.
- Sun, Li-Li y Zhi-Fang Zhang (2009). *Duì dàoān «wǔ shī běn, sān bù yì» fānyì guān de xīn rènshí* [Nueva comprensión para «cinco casos que pierden su significado original y tres casos no fáciles» de Dao An]. Guangxi: *Legal and Economy Journal*, 12, p. 134-138.
- Sun, Ying-Chun (2011). *Fānyì jiǎn shǐ* [Una breve historia de la traducción]. Tianjin: Tianjin Education Publishing House.
- Sun, Yuan-Yuan (2014). *Qiǎn tán zhōngguó fānyì lǐ lùn yǎnjìn* [Hablando de la evolución de la teoría de la traducción china]. Sichuang: *Journal of Business*, 24, p. 246.
- Tan, Zai-Xi (2018). *Xīfāng Fānyì jiǎn shǐ* [A short history of Translation in the West]. Beijing: The Commercial Press.
- Tizzano Fernández, Paula (2011). *Kumarajiva: la visibilidad de la misión*. Castellón: Universidad Jaume I.
- Vega, Miguel Ángel (1994/2004). *Textos clásicos de teoría de la traducción*. Madrid: Cátedra.
- Venuti, Lawrence (1995). *The translator's invisibility: a history of translation*. Londres: Routledge.
- Vinay, Jean Paul y Jean Darbelnet (1958). *A methodology for translation*. Paris: Les éditions Didier.
- Von Humboldt, Wilhelm (2011). *Yǔ yǔyán fāzhǎn de bùtóng shíqí yǒuguān de bǐjiào yǔyán wèntí* [Tratado del problema de la lengua contrastiva en la distinta época de su desarrollo]. Hunan: Hunan Education Publishing House.
- Wang, Bing-Qin (2018). *Zhōngguó jìndài sīxiǎng shǐ* [Historia del pensamiento de la China moderna]. Shanghai: East China Normal University Press.
- Wang, Bing-Qin y Jie Wang (2009). *Ershí shìjì zhōngguó fānyì sīxiǎng shǐ*. [La historia de pensamiento de la traducción de China en el siglo XX]. Tianjin: NanKai University Press.
- Wang, Hong-Yin (2003/2017). *Zhōngguó chuántǒng yì lùn jīngdiǎn quánshì-cóng dào ān dào fūlái* [Interpretación de la teoría de la traducción clásica de China - desde Dao An hasta Fu Lei]. Dalian: Dalian Maritime University Press.
- Wang, Hong-Yin (2010). *Wénxué fānyì pīpíng lùngǎo* [On the criticism of literary translation]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.

- Wang, Jun (2007). *Zhōngguó fōjīng fānyì hé xīfāng shèngjīng fānyì de qǐshì* [La inspiración obtenida de la traducción del sutra budista de China y la traducción bíblica]. Gansu: *Journal of Northwest Minzu University (Philosophy and Social Sciences)*, 2, p. 30-35.
- Wang, Ke-Fei (2000). *Fānyì wénhuà shǐ lùn* [Sobre la historia de la cultura de la traducción]. Shanghai: Shanghai Foreign Language Education Press.
- Wang, Ke-Fei (2002). *Jìndài fānyì duì hànǔ de yǐngxiǎng* [La influencia de la traducción moderna por la lengua china]. Beijing: *Foreign Language Teaching and Research*, 34, vol. 6.
- Wang, Ke-Fei y Shou-Yi Fan (1999). «Translation in China: A Motivating Force». *Revista Meta*, 1, p.7-26.
- Wang, Ruo-Zhao (1988). *Fān qīng shuō jiǎnjiè* [La sinopsis de Fanqingshuo]. Beijing: La Biblioteca de la Universidad de Qing Hua, China.
- Wang, Xiao-Di (2015). *Xuán zàng de «wǔ bù fān» lǐlùn píngxī jíqí dāngdài yìngyòng* [Las críticas de los cinco casos intraducibles de Xuan Zang y su aplicación moderna]. Heilongjiang: *Harbin Institute of Technology*, 16, p. 98-99.
- Wang, Ying (2016). *Guīhuà yǔ yìhuà de tōngyī: Xuán zàng fānyì lǐlùn de zhōngguó wénhuà bèijīng* [La unión de extranjerización y domesticación: la teoría de la traducción de Xuan Zang en el contexto cultural de China]. Shanghai: *Journal of Classic Literary Theory Research*, 41, p. 196-210.
- Wang, Can (2012). *Zhíyì yìyì hé guīhuà yìhuà de bǐjiào* [Análisis comparativo entre la traducción literal, la traducción libre y la extranjerización]. Shanghai: *Journal of English on Campus*, 9, p. 107-109.
- Wen, Hui (2015). *Zhōngguó fānyì lǐlùn de běntǐ jiàzhí yǔ zhǎnwàng* [El valor ontológico y la perspectiva de la teoría de la traducción china]. Shanghai: *Shanghai Journal of Translators*, 4, p. 25-28.
- Willson, Patricia (2013). «La traducción y sus discursos: Apuntes sobre la historia de la traductología». Exlibris. *Revista del Departamento de Letras*, 2, p. 82-95.
- Wotjak, Gerd (1995). *Equivalencia semántica, equivalencia comunicativa y equivalencia translémica*, en Hieronymus Complutensis, 1, Madrid. Se puede consultar en [http://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/01/01\\_093.pdf](http://cvc.cervantes.es/lengua/hieronymus/pdf/01/01_093.pdf). [Consulta 8-10-2019].
- Xie, Tian-Zhen (2008). *Dāngdài guówài fānyì lǐlùn* [Teoría de la traducción del extranjero moderno]. Tianjing: NanKai University Press.
- Xu, Yan (1987). *Xúguāngqǐ de kējì fānyì huódòng* [La actividad de la traducción científica de Xu Guangqi]. Shanghai: *Shanghai Journal of Translators*, 7, p. 34-36.

- Yang, Xiao-Hua (2003). *Shilùn fójīngfānyì shǐshàng de wénzhì zhīzhēng* [El debate de Wen y Zhi en la historia de la traducción del sutra budista]. Neimengu: *Journal of Inner Mongolia University for Nationalities (Social Sciences)*, 2, p. 44-47.
- Yu, Xiang-Bo (2015). *Qiǎn tán jiū mó luó shén fójīng fānyì* [Hablar de la traducción budista de Kumārajīva]. Jiangxi: *Science & Technology Economy Market*, 12, p. 263.
- Yu, Yi-Jing y Chun-Song Cheng (2008). *Běisòng sēngrén zàn níng de yì xué sīxiǎng* [El pensamiento del estudio de la traducción de Zang Ning en la dinastía Song]. Ningbo: *Journal of Ningbo University*, 1, p. 53-57.
- Yu, Chen-Wan (2015). *Contribución de la teoría de Wen y Zhi a los estudios de traducción en China, y su concreción en el estudio de la Colmena de C. J. Cela a través de tres traducciones distintas*. Universidad de Alicante.
- Yuan, Yi y Rong-Kuan Zhu (1984). *Zhōngguó gǔdài fānyì lǐlùn chūtàn* [La primera investigación de la teoría de la traducción en la antigua China]. Beijing: *Chinese Translators Journal*, 4, p. 32-35.
- Zhang, Chun-Bai y Shu Chen (2006). *Cóng wénzhì zhīzhēng kàn fójīngfānyì de chuántǒng* [La tradición de la traducción del sutra budista a partir de la controversia de Wen (文) y Zhi (质)]. Shanghai: *Foreign Language Teaching Abroad*, 1, p. 51-56.
- Zhang, De-Rang (2011). *Fānyì huì tōng yánjiū: Cóng xúguāngqǐ dào yánfù* [Investigación sobre las relaciones de traducción: de Xu Guangqi a Yan Fu]. Shanghai: East China Normal University.
- Zhang, Li-Wen (1996). *Xuán jìng: Dàoxué yǔ zhōngguó wénhuà* [Xuanjing - Taoísmo y la cultura china] Beijing: People's Publishing House.
- Zhang, Mei-Ping (2014). *Shì lùn suí dài fānyìjiā yàn cóng jí qí fānyì sīxiǎng* [Hablar del traductor Yan Cong y su pensamiento de traducción]. Heilongjiang: *Journal of Mudanjiang University*, 23, p. 6.
- Zhang, Qi (2015). *Duì shìdàoān wǔshībēn sānbùyì de chóngxīn jiědú jíqí duìfānyì lǐlùn jiàoxué de qǐshì* [Reinterpretación de Cinco casos que pierden su significado y Tres casos no fáciles de Shi Daoan y la inspiración para la enseñanza de la teoría de la traducción]. Hubei: *Zhongnan University of Economics and Law*, 5, p. 95-97.
- Zhang, Si-Yong (2017). *Zhōngxī bǐjiào yì xué lùn gāng* [Estudio comparativo de la traducción china y occidental]. Hubei: *Foreign Language and Literature Research*, 5, p. 34-43.
- Zhang, Xiuyan (2007). *Xúguāngqǐ-zhōngguó kējì fānyì xiānqū* [El predecesor de la traducción científica de China- Xu Guangqi]. Henan: *Journal of Luohe Vocational Technology College*, 6, p. 83-85.

- Zhang, Yi-Hong (2006). *Jiědú wèixiànggān zhī fān qīng shuōdao xué yǔ zhōngguó wénhuà* [La interpretación de Fan Qing Shuo de Wei Xiangqian]. Heilongjiang: Journal of Mudanjiang Teachers College, 5, p. 80-90.
- Zhang, Cui-Ling (2015). *Liángqǐchāo de fānyì sīxiǎng* [Pensamiento de la traducción de Liang Qichao]. Jiangxi: Journal of Yichun University, 4, p. 102-109.
- Zhong, Wei-He (2007). The power of translation: translation as a catalyst for social changes in China. Tesis de doctorado. Shanghai: Shanghai International Studies University.
- Zhou, Ce-Zong (1999). *Wúsìyùndòng shǐ* [La historia del movimiento de Cuatro de Mayo]. Hunan: Yuelu Press.
- Zhou, Yu (2014). *Zhōngguó fānyì lǐlùn gǎishù* [Resumen de la teoría de la traducción]. Neimenggu: *Revista de estudio de Lengua*, 8, p.71-72.
- Zou, Ji-Wei (1998). *Xuán zàng duì wǒguó fānyì shìyè de lìshǐxìng gòngxiàn* [La contribución histórica de Xuan Zang para el desarrollo de la traducción]. Guizhou: *Journal of Southeast Guizhou National Teacher's College*, 3, p. 15-17.

## WEBGRAFÍA

- [http://blog.sina.com.cn/s/articlelist\\_1658794833\\_0\\_1.html](http://blog.sina.com.cn/s/articlelist_1658794833_0_1.html). CHAO, Ran. 2016. Sobre la explicación *Sūtra del Estrado*. [Fecha de consulta: 6 de enero de 2020]
- [http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/32048205/2009\\_錢鐘書對翻譯概念的闡釋及其對.pdf](http://s3.amazonaws.com/academia.edu.documents/32048205/2009_錢鐘書對翻譯概念的闡釋及其對.pdf). QIAN, Zhongshu 钱钟书. *Sobre la opinión de la traductología de Qian Zhongshu*. [Fecha de consulta: 10 de enero de 2020]
- <http://cadenaauera.com/2016/07/la-esencia-del-dharmakaya-el-oceano-de-sabiduria-no-conceptual/>. *Sobre la explicación de Trikāya (sanshenfo, 三身佛)* [fecha de consulta: 20 de enero 2020]
- <http://www.wendangku.net/doc/60ac05a0b0717fd5360cdc56-30.html> Sobre la biografía de Hui Yuan. [Fecha de consulta, 15, abril de 2017]
- <https://wenku.baidu.com/view/63d2eb42b307e87101f696ff.html>. Sobre la teoría de Jue Zhong de Hui Yuan [fecha de consulta, 16, abril de 2017]

## ANEXO I

### Tabla de los períodos en la historia china

| Nombre                             |                   | Fechas                  |
|------------------------------------|-------------------|-------------------------|
| 夏 Xia                              |                   | 2070 a. C. - 1600 a. C. |
| 商 Shang                            |                   | 1600 a. C. - 1046 a. C. |
| 西周 Zhou del Oeste                  |                   | 1046 a. C. - 771 a. C.  |
| 东周 Zhou del Este                   |                   | 770 a. C. - 256 a. C.   |
| 春秋 Primavera y Otoños              |                   | 770 a. C. - 476 a. C.   |
| 战国 Reinos Combatientes             |                   | 475 a. C. - 221 a. C.   |
| 秦 Qin                              |                   | 221 a. C. - 207 a. C.   |
| 西汉 Han del Oeste                   |                   | 206 a. C. - 8 d. C.     |
| 新朝 Xin                             |                   | 9 d. C. - 23 d.C.       |
| 东汉 Han del Este                    |                   | 25 d. C. - 220 d. C.    |
| 三 国<br>Reinos                      | 魏 Wei             | 220 d. C. - 266 d. C.   |
|                                    | 蜀 Shu             | 221 d. C. - 263 d. C.   |
|                                    | 吴 Wu              | 229 d. C. - 280 d. C.   |
| 西晋 Jin del Oeste                   |                   | 266 d. C. - 316 d. C.   |
| 东晋 Jin del Este                    |                   | 317 d. C. - 420 d. C.   |
| 五胡十六国 Dieciséis Reinos             |                   | 304 d. C. - 439 d. C.   |
| 南北朝 Dinastía del Norte y Sur       |                   | 386 d. C. - 589 d. C.   |
| 隋 Sui                              |                   | 581 d. C. - 618 d. C.   |
| 唐 Tang                             |                   | 705 d.C. - 907 d. C.    |
| 五代十国 Cinco Dinastías y Diez Reinos |                   | 907 d.C. - 979 d. C.    |
| 宋 Song                             | 北宋 Song del Norte | 960 d. C. - 1127 d. C.  |
|                                    | 辽 Liao            | 916 d. C. - 1125 d. C.  |
|                                    | 西夏 Xia del Oeste  | 1038 d. C. - 1227 d. C. |
|                                    | 南宋 Xia del Sur    | 1127 d. C. - 1279 d. C. |
|                                    | 金 Jin             | 1115 d. C. - 1234 d. C. |
| 元 Yuan                             |                   | 1271 d. C. - 1368 d. C. |
| 明 Ming                             |                   | 1368 d. C. - 1644 d. C. |
| 清 Qing                             |                   | 1644 d. C. - 1912 d. C. |
| 中华民国 República de China            |                   | 1912 d. C. - 1949 d. C. |
| 中华人民共和国 República Popular China    |                   | 1949 d. C. -            |

## ANEXO II

### Lista de traductores y escritores chinos destacados y sus aportaciones a la teoría de la traducción

| <b>Antigüedad</b>                     |  |
|---------------------------------------|--|
| <b>Traductores y escritores</b>       | <b>Obras sobre traductología</b>   |
| 支谦 Zhi Qian (233 d. C.-253 d. C.)     | Prólogo al <i>Sutra de Dhammapada</i> (法句经序, Faju Jingxu)  |
| 释道安 Shi Daoan (312 d. C.-385 d. C.)   | Prólogo al <i>Sutra de Astasahasrika-prajnaparamita</i> (道行经序, Daoxing Jingxu)                                   |
|                                       | Prólogo al <i>Sutra de Mahaprajapati-paramita</i> (摩诃般若波罗蜜经抄序, Mohebanruoboluomi Jingxu)                         |
|                                       | Prólogo al <i>Sutra de Upasampanna</i> (比丘大戒序, Biquidajie Xu)  |
|                                       | Prólogo al <i>Sutra de Pancavimsatisahasrika-prajnaparamita</i> (放光般若经序, Fangguangbanruo Jingxu)                 |
|                                       | <i>Abhidharma Mahāvibhāṣā Śāstra</i> (阿毘昙毘婆传, Apitanpipozhuan)   |
| 鸠摩罗什 Kumārajīva (344 d. C.-413 d. C.) | <i>Estudio del lenguaje de la lengua occidental para el monje Seng Rui</i> (为僧睿论西方辞体, Wei Sengrui Lunxifangciti) |
| 慧远 Hui Yuan (343 d. C.-416 d. C.)     | Prólogo a <i>Extractos de Mahāprajñāparamitā-śāstra</i> (大智论抄序, Dazhilun chaoxu)                                 |
|                                       | Prólogo al <i>Sutra de Tridharmika</i> (三法度经序, Sanfadujing Xu)   |
|                                       | Prólogo al <i>Sutra de Abhidharmahridaya</i> (阿毗昙心论序, Apitanxinlun Xu)   |
| 僧睿 Seng Rui (353 d. C.-420 d. C.)     | Prólogo a <i>Viśeacintabrahma-ariprcchā</i> (思益经序, Siyi Jingxu)  |
|                                       | Prólogo al <i>Sutra de Pañcaviṃśatisāhasrikā Prajñāpāramitā</i> (小品经序, Dapin Jingxu)                             |
|                                       | Prólogo al <i>Sutra de Madhyamika</i> (中论序, Zhonglun Xu)   |
|                                       | Prólogo al <i>Sutra de Mahaprajñā-paramita</i> (大智度论序, Dazhidulun Xu)  |
|                                       | Prólogo al <i>Sutra de Astasāhasrikā Prajñāpāramitā</i> (小品经序, Xiaopinjing Xu)                                   |
|                                       | Prólogo al <i>Sutra de Pimoluojiēti</i> (毗摩罗)  |



|  |   |
|--|---|
|  | 诘提经序, Pimoluojiyeti Jingxu)   |
| 僧肇 Seng Zhao (384 d. C.-414 d. C.)                   | Prólogo al <i>Sutra de Vimalakīrti-nirdeśa</i> (维摩诘经序, Weimojie jing xu)  |
|  | Prólogo al <i>Sutra de Śata śāstra</i> (百论序, Bailun Xu)   |
| 僧祐 Seng You (445 d. C.-518 d. C.)                    | <i>Colección de registros de emisión de la Tripitaka chino</i> (出三藏记集, ChuSanzang Jiji)                                 |
| 慧皎 Hui Jiao (497 d. C.-554 d. C.)                    | <i>Biografías de los grandes monjes</i> (高僧传, Gao sengzhuan)  |
| 慧恺 Hui Kai (518 d. C.-568 d. C.)                     | Prólogo al <i>Sutra de Mahāyāna-samparigraha</i> (摄大乘论序, Shedachenglun Xu)  |
|  | Prólogo al <i>Sutra de Abhidharmakosa</i> (阿毗达摩俱舍论序, Apidamo Jushelun Xu)   |
| 彦琮 Yan Cong (557 d. C.-610 d. C.)                    | <i>Dialéctica</i> (辩证论, Bianzheng Lun)  |
| 玄奘 Xuan Zang (600 d. C.-664 d. C.)                   | Prólogo a <i>Encomios de crónica de las regiones occidentales del Gran Imperio Tang</i> (大唐西域记·赞序, Datangxiyuji Zan Xu) |
| 释道宣 Shi Daoxuan (596 d. C.-667 d. C.)                | <i>Secuela de biografías de los grandes monjes</i> (续高僧传, Xu gaoseng zhuan)   |
| 赞宁 Zan Ning (919 d. C.-1001 d. C.)                   | <i>Escrituras de traductores</i> (译经篇, Yijingpian)  |
|  | <i>Resumen de la biografía del monje Yijing</i> (义净传系词, Yijingchuanxici)  |
| 周敦义 Zhou Dunyi (1017 d. C.-1073 d. C.)               | Prólogo a <i>la Traducción de la terminología</i> (翻译名义序, Fanyi Mingyi Xu)  |
| <b>Edad Moderna</b>                                  |   |
| 徐光启 Xu Guangqi (1562 d. C.-1633 d. C.)               | <i>Algunos pensamientos sobre los elementos de geometría</i> (几何原本杂议 Jiheyuanben Zayi)                                  |
|  | <i>Lista de capítulos generales de calendarios</i> (历书总目表, Lishu Zongmubiao)  |
| 李之藻 Li Zizao (1565 d. C.-1630 d. C.)                 | Prólogo a <i>Huanyouquan</i> (寰有诠, Huanyouquan)   |
| 王征 Wang Zheng (1571 d. C.-1644d.C.)                  | Prólogo a <i>Diagramas y explicaciones de máquinas ingeniosas del lejano oeste</i> (远西奇器图说录最, Yuanxi qiqi tushuo luzui) |
| 魏象乾 Wei Xiangqian (fecha del nacimiento desconocida) | <i>Sobre la traducción al manchú</i> (繙清说, Fan Qing shuo)   |
| <b>Edad Contemporánea</b>                            |   |
| 徐宗 <sup>㊦</sup> Xu Zongze (1886-1947)                | <i>Extracto de traducción de los misioneros jesuitas durante la dinastía Ming y la</i>                                  |

|                              |   |
|------------------------------|---|
|                              | <i>dinastía Qing</i> (明清间耶稣会士译著提要, Mingqingjian Yesuhuishi Yizhutiyaoyao)   |
| 马建忠 Ma Jianzhong (1845-1900) | <i>Propuesta al Establecimiento de un Instituto de Traducción</i> (拟设翻译书院议 Nishe Fanyishuyuan Yi)                                     |
| 林纾 Lin Shu (1852-1924)       | Prólogo a <i>Yilin</i> (译林序, Yilin Xu)  |
|                              | <i>Reflexiones de la traducción</i> (译叹, Yi Tan)  |
|                              | Prólogo a la traducción de <i>Cabaña del tío Tom</i> (黑奴吁天录序, Heinuyutianlu Xu)   |
|                              | Prólogo a la traducción de <i>La dama de las camelias</i> (巴黎茶花女遗事-引, Balichahuanv Yin)   |
|                              | Prólogo a la traducción de <i>Ivanhoe</i> (撒克逊劫后英雄略序, Sakexun jiehou yingxionglue Xu)   |
|                              | Prólogo a la traducción de <i>La prometida</i> (剑底鸳鸯序, Jiandiyuanyang Xu)   |
|                              | Prólogo a <i>Le Tour de la France par deux enfants</i> (爱国二童子传序, Aiguoertongzizhuan Xu)   |
|                              | Prólogo a <i>The Old Curiosity Shop</i> (孝女耐儿传序, Xiaonvnaierzhuan Xu)   |
| 严复 Yan Fu (1854-1921)        | Prólogo a la traducción de <i>Evolution, Ethics and Other Essays</i> (天演论译事例言, Tianyanlun Xu)   |
|                              | Prólogo a la traducción de <i>La riqueza de las naciones</i> (原富译事例言, Yuanfulun yishi Liyan)  |
|                              | <i>Discusión con Liang Qichao sobre la traducción de «La riqueza de las naciones»</i> (与梁任公论所译原富译书, Yu Liangrengongsuoyi Yuanfuyishu) |
|                              | Prólogo a la traducción de <i>Sobre la libertad</i> (群己权界论译凡例, Qunyiquanjielun Yifanli)   |
|                              | Prólogo a la traducción de <i>Sistema de lógica</i> (名学浅说, Mingxue Qianshuo)  |
| 梁启超 Liang Qichao (1873-1929) | <i>Sobre la traducción</i> (论翻译 Lun Fanyi)  |
|                              | <i>A critical examination of Japanese book lists</i> (东籍月旦叙论, Dongjiyuedan Xulun)   |
|                              | <i>Memorial sobre la Fundación de Gran Escuela de Beijing</i> (京师大学堂成立记, Jingshidaxuetang Chenglijì)                                  |
|                              | <i>Resumen después de la traducción de Dos años de vacaciones</i> (十五小豪杰译后语,  |

|                             |   |
|-----------------------------|---|
|                             | Shiwuxiaohaojie Yihouyu)  |
|                             | <i>El futuro sobre la nueva China</i> (新中国未来记, Xinzhongguo Weilaji)                       |
|                             | <i>La traducción de la literatura y el Sutra Budista</i> (翻译文学与佛典, Fanyiwenxue yu Fodian) |
|                             | <i>La traducción del Sutra Budista</i> (佛典之翻译, Fodian zhi Fanyi)                          |
| 鲁迅 Lu Xun (1881-1936)       | Prólogo a <i>Colecciones de novelas extranjeras</i> (域外小说集序, Yuwai Xiaoshuoji Xu)         |
|                             | Prólogo a <i>Perspectiva del arte</i> (艺术论序, Yishulun Xu)                                 |
|                             | Prólogo a <i>Los cuentos del amigo de Peter</i> (小彼得序, Xiaobide Xu)                       |
|                             | <i>Sobre la traducción</i> (关于翻译, Guanyu Fanyi)   |
|                             | <i>La defensa de la traducción</i> (为翻译辩护, Wei Fanyibianhu)                               |
|                             | <i>El sentido de retraducción</i> (非有复译不可, Feiyoufuyi buke)                               |
|                             | <i>Undecided Grass</i> (题未定草, Tiweiding Cao)  |
| 周作人 Zhou Zuoren (1885-1967) | <i>Hablar de la traducción</i> (谈翻译, Tan Fanyi)   |
|                             | <i>The gyro sequence</i> (陀螺序, Tuoluo Xu)   |
|                             | <i>The Empty Drum</i> (空大鼓序, Kongdagu Xu)   |
| 郭沫若 Guo Mouruo (1892-1978)  | <i>Tres tratados de la recomendación sobre el poema</i> (论诗三札, Lunshi Sanzha)             |
|                             | <i>El efecto y el propósito de la traducción</i> (翻译的动机与效果, Fanyi de Dongjiyuxiaoguo)     |
|                             | <i>Mi opinión sobre la traducción ideal</i> (理想的翻译之我见, Lixiangdefanyi zhi Wojian)         |
|                             | Prólogo a <i>Shelley's Poems</i> (雪莱诗选小序, Xuelai Shixuan Xiaoxu)                          |
|                             | <i>Introducción de Fausto</i> (浮士德简论, Fushide Jianlun)                                    |
|                             | <i>Hablar del trabajo de la traducción</i> (谈文学翻译工作, Tanwenxuefanyi Gongzuo)              |
|                             | <i>Sobre problemas de normas de la traducción</i> (关于翻译标准问题, Guanyu Fanyibiaozhun Wenti)  |

|                               |  |
|-------------------------------|--|
| 林语堂 Lin Yutang (1895-1976)    | <i>Sobre la traducción</i> (论翻译, Lun Fanyi)  |
| 茅盾 Mao Dun (1896-1981)        | <i>La traducción literal y la traducción muerta</i> (直译与死译, Zhiyi yu Siyi)   |
|                               | <i>Debate sobre métodos de la traducción</i><br>(关于文学翻译的讨论,<br>Guanyuwenxuefanyi de Taolun)  |
|                               | <i>Algunas observaciones sobre la traducción del poema</i> (译诗的一些意见,<br>Yishi de Yixieyijian)  |
|                               | <i>Traducción literal, traducción ajustada y traducción distorsionada</i> (直译、顺译、歪译, Zhiyi Shunyi Waiyi)   |
|                               | <i>Casamentero y virgen</i> (媒婆与处女,<br>Meipo yu Chunv)   |
|                               | <i>Dos traducciones de Jane Eyre</i> (简爱的两个译本, Jianai de Lianggeyiben)   |
|                               | <i>El esfuerzo para desarrollar la traducción de la literatura y mejorar la calidad de la traducción</i> (为发展文学翻译事业和提高翻译质量而奋斗,<br>Weifazhanwenxuefanyishiye he Tigaofanyizhiliang er Fendou) |
|                               | <i>Prólogo a la Colección de la traducción de Mao Dun</i> (茅盾翻译选集序, Maodun fanyixuanji Xu)   |
|                               | 傅斯年 Fu Sinian (1896-1950)  |
| 朱光潜 Zhu Guangqian (1897-1986) | <i>Sobre la traducción</i> (谈翻译, Tan Fanyi)  |
| 郑振铎 Zheng Zhenduo (1898-1958) | <i>El señor de Lin Qinnan</i> (林琴南先生,<br>Linqinnan Xiansheng)  |
|                               | <i>¿Cómo consideramos las técnicas de la traducción sobre los libros literarios?</i> 译文学书的方法如何? , Yiwenzueshu Fangfa Ruhe)   |
| 翟秋白 Qu Qiubai (1899-1935)     | <i>Retrospectiva de la traducción</i> (再论翻译,<br>Zailun Fanyi)  |
| 董秋斯 Dong Qiusi (1899-1969)    | <i>Sobre la construcción de la teoría de la traducción</i> (论翻译理论的建设, Lun Fanyililundejianshe)   |
| 贺麟 He Lin (1902-1992)         | <i>Sobre la traducción</i> (论翻译, Lun Fanyi)  |
|                               | <i>La traducción de Yan Fu</i> (严复的翻译,<br>Yanfu de Fanyi)  |
| 傅雷 Fu Lei (1908-1966)         | <i>Extracto de experiencias de la traducción</i><br>(翻译经验的点滴 Fanyi Jingyan de Diandi)  |
|                               | Prólogo a su retraducción de <i>Papá Goriot</i>  |

|                               |  |
|-------------------------------|--|
|                               | (高老头重译序文, Gaolaotou Chongyi Xuwen)   |
|                               | <i>Sobre libros de la traducción de la literatura</i> (论文学翻译书, Lunwenxue Fanyishu)   |
|                               | <i>La carta a Lin Yiliang sobre los libros traducidos</i> (致林以亮论翻译书, Zhi Linyiliang Lunfanyishu)                               |
| 钱钟书 Qian Zhongshu (1910-1998) | <i>La traducción china sobre el primer poema inglés de A psalm of life</i> (汉译第一首英语诗人生颂, Hanyi diyishouyingyushi Renshengsong) |
|                               | <i>La traducción de Lin Shu</i> (林纾的翻译 Linshu de Fanyi)  |