
PARTE III: RELACIONES CULTURALES HISPANO-ASIÁTICAS

OBSERVACIONES SOBRE TRADUCTORES Y TRADUCCIONES EN LA FRONTERA CULTURAL DEL MAR DE LA CHINA (Siglos XVI y XVII)

JOSÉ EUGENIO BORAO
Universidad Nacional de Taiwan

En el presente trabajo vamos a examinar los condicionantes en que se movieron las traducciones en la frontera cultural del Mar de la China en los siglos XVI y XVII, particularmente entre el chino y el español, a través de dos puntos de observación: la limitación para encontrar buenos intérpretes y los esfuerzos realizados a finales del siglo XVI por el dominico Juan Cobo al traducir dos libros, uno del español al chino y otro del chino al español. El primero fue la *Introducción al símbolo de la Fe* de Fray Luis de Granada cuya traducción, o mejor adaptación libre, ha sido titulada modernamente como *Shih Lu* (en base a la transcripción los dos últimos caracteres de las primeras palabras que aparecen en el libro chino: 實錄). El segundo libro traducido, el *Mingxin Baojian* 明心寶鑑, fue vertido al español bajo el título de *Espejo rico del claro corazón*.

Con respecto al primer objetivo, se expondrán diversas situaciones concretas que nos harán ver cuál era el nivel de lengua extranjera de los diversos grupos sociales, comerciantes, misioneros, sangleys, etc., así como el de los diversos grupos nacionales que se movían por la multicultural Manila, y cómo intentaban solucionar sus problemas de comunicación política, comercial y religiosa. En general, puede adelantarse que las limitaciones de comunicación eran grandes y condicionadas por un natural solipsismo, como es frecuente que también ocurra en nuestros días. Con respecto a las dos obras citadas hay que decir que ya han sido bastante estudiadas. No obstante, intentaré proyectar alguna luz sobre estos trabajos pioneros en el entendimiento entre Oriente y Occidente, y en particular procuraré insistir en la relación que hubo entre los tres libros a la hora de llevar a cabo un proceso de transmisión intercultural.

1. TIPOS DE TRADUCCIONES EN LAS FRONTERAS CULTURALES

El final del siglo XVI y el siglo XVII reprodujeron para los españoles y portugueses en Asia el mismo fenómeno ocurrido poco antes en América, en donde para llegar a un nivel de comunicación al nivel de ideas con la población autóctona había que empezar estudiando la lengua y “reducirla a arte”. Así pues, los misioneros fueron los primeros que construyeron los primeros diccionarios bilingües y realizaron estudios gramaticales. Algunos fueron tan completos que incluso hoy en día se miran con interés lingüístico, por ejemplo, en países como Japón, a la hora de estudiar su propia lengua¹. Pero antes de entrar en un caso particular de traducción cultural, veamos las traducciones y trabajos de intérprete referidos a la comunicación básica de supervivencia, para comprobar que ni aun ésta está ajena a la dificultad, particularmente en aquellos siglos iniciales de presencia española en Oriente.

1.1. Comunicación vital y su consecuencia: los diccionarios

Entendemos por este tipo de comunicación la que se lleva a cabo en un nivel de necesidades básicas, siendo naturalmente la parte que llega a una zona la que se esfuerza por adquirir el conocimiento de la lengua de la otra, a través de listas de vocabularios. Así podemos ver que esa labor que ya había empezado en América, se continuó en Filipinas. Un testimonio ilustrativo de este proceso entre los dominicos del siglo XVII nos lo ofrece Domingo Navarrete:

¹ Tal es caso de la obra de João Rodrigues, *Arte breve da Língua Iapoa tirada da arte grande da mesma língua, pera os que comecam a aprender os primeiros principios della*, Collegio da Madre de Deos da Companhia de Iesvs, Amacao, 1620

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

En Filipinas hubo una ininterrumpida labor lingüística, y un pequeño y accesible botón de muestra de ese esfuerzo lo tenemos en la Colección Scheerer de gramáticas y diccionarios de lenguas Filipinas existente en la Biblioteca de la Universidad Nacional de Taiwan, que incluye bastantes ejemplares, bien sean originales o reimpressiones¹.

Con respecto a dos de las grandes lenguas del lejano oriente en aquellos siglos, el japonés y el chino, baste al menos citar el hecho de que hacia 1630 el japonés había atraído más el interés de españoles y portugueses que el chino, bien porque la evangelización empezara allí primero, o por la aparente mayor facilidad de la lengua japonesa. Un primer diccionario japonés de cierta entidad fue hecho por el jesuita João Rodrigues, y publicado en Japón a principios de siglo². Sobre este trabajo se apoyó el diccionario japonés que los dominicos publicaron en Manila en 1630³, y que se atribuye al dominico Jacinto Esquivel. Lo mismo debió ocurrir con el que otro dominico, Diego Collado, publicó en 1632 en Roma en la recién fundada Propaganda Fidei, un ejemplar original del mismo puede consultarse en la biblioteca de la Universidad Nacional de Taiwan⁴. El citado Esquivel, de hecho, tras acabar su trabajo fue a Taiwan, como etapa intermedia en su viaje a Japón. Allí permaneció dos años (1631-1633) mientras esperaba una oportunidad para pasar a Japón. En su forzada espera en Isla Hermosa, y siguiendo el modelo de trabajo de los misioneros en Filipinas, estuvo reelaborando listas de palabras, con las que finalmente redactó un vocabulario, una gramática y un libro de oraciones “en la lengua de los indios del Tamchui” basado en sus observaciones y en la previa labor de otros dominicos, pero desgraciadamente no se conservan.

Por otro lado, los diccionarios chinos tardaron en publicarse casi un siglo con respecto a los japoneses, tanto por la tardía entrada de misioneros españoles en China —en 1631, desde Filipinas, vía Taiwan—, como por las dificultades en que se movieron los primeros misioneros, la complejidad de la lengua y la dificultad de imprimir caracteres chinos. No es del caso ahora hacer una

¹ Por lo interesante que pueda ser revelar la existencia de esta colección señalamos a continuación la lista de dichos diccionarios, por áreas geográficas: A) ÁREA TAGALA: Francisco de San José, *Arte y reglas de la lengua tagala* (Impr. nueva de Don J. M. Dayot por T. Oliva, Manila, 1832); Gaspar de San Agustín (1650-1724), *Compendio del arte de la lengua tagala* (Imprenta de "Amigos del País, Manila 1879, 3. ed.); Diego Bergano. B) PAMPANGA-PANGASINAN: *Vocabulario de la lengua pampanga en romance* (Imprenta de Ramírez y Giraudier, Manila 1860, 2. ed.); Mariano Pellicer, *Arte de la lengua Pangasinan o Caboloan*, (Manila, I. F., Imprenta del Colegio de Sto. Tomas, 1904). C) ISLAS VISAYAS: Alonso de Mentrída, *Arte de la lengua bisaya-biligayna de la isla de Panay*. (Tambobong, Luzon, Pequeña tipo-litografía del Asilo de Huérfanos, 1894); Mariano Cuartero, *Arte del idioma bisaya-biligaino que se habla en Panay y en algunas islas adyacentes* (Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomas, Manila 1878); Antonio Sánchez de la Rosa, *Gramática hispano-visaya, con algunas lecciones prácticas, intercaladas en el texto, que facilitan a los niños indígenas de las provincias de Leyte y Samar la verdadera y genuina expresión de la lengua castellana* (Imprenta Amigos del País, Manila, 1887); Agustino Calzado, *Gramática bisaya-cebuana del P. Francisco Encina*; Julián Bermejo, *Arte compendiado de la lengua cebuana, sacado del que escribió Francisco Encina*. D) OTROS LUGARES: Marcos de Lisboa, *Vocabulario de la lengua bicol* (Reimpreso a expensas del Excmo. Ilmo. y Rmo. Sr. Dr. D. Fr. Francisco Gainza, Est. tip. del Colegio de Santo Tomas, Manila 1865); Raymundo Lozano, *Cursos de lengua panayana* (Manila, Imprenta del Colegio de Santo Tomas, 1876). *Observaciones gramaticales sobre la lengua Tiruray por un padre misionero de la Compañía de Jesús* (Manila, 1892); Jacinto Juanmartí, *Diccionario Moro-Maguindanao-Español* (Tip. Amigos del País, Manila), Jose María Fausto de Cuevas, *Arte nuevo de la lengua ybanag* (Ymprenta de los Amigos del País, Manila 1854, 2. ed.). A éstos podemos agregar algunos más conservados en la sección de la Biblioteca Nacional de Taiwan de la calle Pa Teh (Véase *Sinapia*, pp. 52-53).

² João Rodrigues, *Vocabulario da lingoa do Iapon*, Nagasaki, 1620 (japonés: portugués).

³ *Vocabulario de Iapon declarado primero en portuguez por los padres de la Compañía de Iesus de aquel reyno y agora en castellano*, Colegio de Santo Tomas, Manila, 1630 (ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid)

⁴ Didaco Collado, *Dictionarium, sive thesauri linguae iaponicae compendium*, Propaganda Fidei Congregationi, Roma, 1632. (latín: español: japonés)

lista de los diccionarios (o borradores de diccionarios manuscritos) que circularon por las costas del mar de la China, pero valga la pena citar una gramática china de calidad, tal vez la primera, la del también dominico Francisco Varo, *Arte de la Lengua Mandariná*¹, publicada en 1703. Esta gramática va precedida de seis “advertencias” interesantes a aquellos interesados en aprender la lengua, que dice bastante de la dificultad y limitaciones a las que debe enfrentarse el estudiante.

Naturalmente las conversaciones iniciales entre personas de diferentes culturas son las destinadas a la supervivencia dentro de un viaje, o al comercio, por tanto son también las más fáciles de mantener, aunque enseguida se concluyen. Así ocurriría con los primeros chinos que se conocen en Manila, que venían principalmente de la provincia de Fujian, y hablaban en minnanhua, la lengua más extendida en dicha provincia. Al ser los chinos los que iban a Manila, era a ellos a quienes les correspondía un mayor esfuerzo en aprender el castellano, y ciertamente lo lograban. No sabemos cómo lo hacían, pero sin duda que ensayarían desde muy pronto métodos más allá de la pura inmersión. Podemos conocer algunos de los esfuerzos tardíos por sistematizar la lengua española por parte de los chinos a través de un breve vocabulario español de finales del siglo XIX, que aparece en el libro de Yeh Jiang-yong, *Breve Informe sobre Luzón*². Allí se presentan algunos caracteres chinos cuya pronunciación se asemeja a la de algunas palabras españolas. Hemos hecho una transcripción personal de dichos caracteres a partir de la pronunciación en minnanhua de Fujian, de manera que éstos deben pronunciarse como si fueran palabras españolas; y en una tercera columna se ha añadido su posible valor semántico, cuando parecía posible identificarlo:

Sustantivos:

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

Numerales:

溫也	un-ya	1	列氏	lec-si	10	西先沓	se-sen-ta	60
奴	no	2	溫氏	un-si	11			
的黎	te-li	3	羅氏	lo-si	12	窩朱沓	o-chu-ta	80
瓜都	kue-to	4	抵黎氏	te-li-si	13	贏媚沓	le-me-ta	90
生哥	chi-co	5	瓜都氏	kue-to-si	14	溫先除	un sen-tu	100
西氏	se-si	6	民治	min-ti	20	羅先除	lo sen-tu	200
舌治	si-ti	7	抵黎沓	ti-li-ta	30	斤噠先除	qui-nen-	500
窩朱	o-tsu	8	瓜連沓	cua-len-ta	40	溫棉	sen-tu	1000
贏媚	lue-	9	生觀沓	sien-cuan-ta	50	溫棉絨	un mi	100000
	mue						un mi-long	0

¹ Francisco Varo, *Arte de la Lengua Mandariná* (1703). (Francisco Varo's grammar of the mandarin language, edited by W. South Coblin, Joseph A. Levi: Amsterdam Philadelphia, John Benjamins Pub. Co., c2000).

²葉羌鏞, 《呂宋記略》, 清光緒丁丑(三)(1877)至丁酉(十三)年(1897)上海著易堂排印本。

Como se puede ver, las palabras de uso comercial son las que predominan en la lista. A éstas podríamos añadir otras como 敝素 (pi-so), es decir “peso”, la unidad de moneda empleada en Filipinas, o 列里 (le-li), posiblemente “real”, o fracción del peso.

1.2. Comunicación en los viajes de exploración

Cuando los españoles llevaban a cabo una labor de exploración procuraban llevar consigo a alguien conocedor de la lengua del lugar, o al menos, del que se presumía que podría establecer algún tipo de comunicación. Cuando las expediciones tenían lugar dentro de Filipinas era mucho más sencillo gracias a la ayuda de los nativos denominados ladinos, o naguatatos, que conocían suficientemente el castellano. Así debieron organizarse, por ejemplo, las expediciones a Cagayan a finales del siglo XVI. En realidad las necesidades de traducción en estas expediciones, y en particular las que se hacían en China, Camboya, etc., no podían ir más allá de la adquisición de provisiones, y conocimiento de la geografía más relevante. La comunicación más elaborada sería la de una declaración de amistad, en donde lo más elocuente era la calidad de los regalos que se ofrecían. También se procuraba llevar una carta original escrita por el gobernador general de Filipinas con los términos del acuerdo que se buscaba, con la correspondiente traducción hecha en Manila gracias a la ayuda de algún chino o japonés (según los casos) culto y de confianza, que supiera español y cuya carta pudiera ser revisada por algún misionero conocedor de la respectiva lengua. Se podrían comentar muchos casos al respecto, pero ahora sólo citaremos alguno en particular.

Un caso curioso lo ofrece el viaje de dos franciscanos de Taiwan a Pekín en 1637, el comisario provincial, Fr. Gaspar de Alenda, y Fray Francisco de la Madre de Dios. Ambos formaron un pequeño grupo que fue andando de Fujian a Beijing en el otoño de 1637 para defenderse de un calumniador ante el emperador. Esto es una larga historia de la que señalamos aquí unos breves elementos que nos permitan describir el trabajo de sus intérpretes. La narración de los franciscanos señalaba lo siguiente:

“Hubo en el partido donde los padres franciscos en China residían un mal hombre infiel llamado Chin Han Sin que imprimió un libro contra nuestra santa Ley, repartiolo por toda la comarca, vendió cuantas posesiones tenía y partióse para la corte de Pequín, echando voz y fama de que iba a presentar ese libro en el Consejo Supremo y así infamar de falsa nuestra Santa Ley, y los padres Fr. Gaspar Alenda y Fr. Francisco de la Madre de Dios se partieron tras él camino de unas quinientas leguas...(siendo) cinco personas, que eran los dos religiosos y tres doxicos, ..., de estos mozuelos chincheos [es decir, de Zhangzhou 漳州], el uno era de 19 años, el otro de 21, y el otro de 40, que hacía ya años que era viudo”¹.

Vemos cómo la gente “a caballo de dos culturas” es la que resuelve el papel de la comunicación. Sabemos que estos intérpretes pertenecían a ambos mundos ya que en otro momento del mismo documento se señala que una vez acabada la expedición se encontraban los chinos chincheos de vuelta en Manila, en donde residían con sus familias. En el mismo documento el padre jesuita Adam Schall nos señala la tensa relación que tuvieron en Pekín. Por ejemplo, de Alenda decía que “al estar recién venido de Manila” discutía con gran vehemencia, mientras que su compañero, Fray Francisco de la Madre de Dios², “como que estuviera ya dos o tres años en Fujian, hablaba un poco más blando..., que uno de los provechos de estar mucho tiempo en China es éste de mitigar nuestra natural fiereza”. Al margen de la discusión entre ambos religiosos —que ya anunciaba la posterior controversia de los “ritos chinos”— hay que reconocer en Adam Schall la observación de cómo el conocimiento del entorno cultural da perspectivas diferentes que pueden alterar la comunicación. No obstante, la realidad había sido otra y es que Alenda, si bien acababa de llegar a China en este año de 1637, llevaba en Taiwan estudiando chino desde 1633, año en que habían llegado siete franciscanos, incluido su compañero Francisco Bermúdez.³

¹ APSR (Ávila), China, N. 14, ff. 81-85

² Se refiere al franciscano Francisco Bermúdez de Alameda de la Madre de Dios, que había pasado a China desde Taiwan, en 1634, con el dominico Francisco Díez.

³ Fernando Mateos, "La primera escuela de mandarín para extranjeros en Taiwan", *Encuentros en Catay*, N. 4, 1990, pp. 13-22.

Otro ejemplo que podríamos mostrar ahora es cómo se utilizó el español como lengua de comunicación entre aborígenes del norte de Taiwan y los holandeses a partir de 1642. En efecto, tras estar los españoles 16 años en la bahía de Jilong, varios jóvenes nativos *basai* hablaban, o al menos conocían el castellano. Esto no quiere decir que actuaran como intérpretes entre los españoles y los demás nativos, ya que esa labor la podían hacer los misioneros. Sin embargo, tras ser los españoles expulsados por los holandeses, éstos, que conocían el castellano, utilizaron esta lengua para comunicarse con los aborígenes, que les guiaban en las diversas expediciones por el norte y Este de la isla. No es que los misioneros holandeses no hicieran un trabajo lingüístico. Lo hicieron, pero sólo en el área de Tainan, ya que apenas estuvieron en el norte. En este contexto también podríamos ver el caso del colono, o aventurero español, Domingo Aguilar, casado con una mujer distinguida de los *basai*, y que ayudó a los holandeses en tareas de guía y comunicación en sus primeros pasos por el norte de la isla.

1.3. Traducciones diplomáticas y administrativas

Tienen lugar éstas cuando se busca un acuerdo en el orden económico, político o religioso, bien por separado, o dentro de un acuerdo global. El papel del intermediario no es tanto el de negociador sino el de portador de una carta que previamente ha sido traducida en el lugar de origen, aunque se espera de esta persona de suficientes habilidades traductoras para cerrar posibles detalles.

Un ejemplo de este tipo de contactos los tenemos precisamente en la embajada que envió Gómez Pérez Dasmariñas a Hideyoshi el 29 de junio de 1592 (Villarroel 1986: 2, 26). La embajada estaba compuesta por el capitán Lope de Llano, y el dominico Juan Cobo (del que luego hablaremos con detalle). Y como intérpretes llevaban a dos chinos cristianos de Manila, uno de ellos llamado Antonio López y el otro Juan Sami, “maestro de lengua china”. Allí les recibió el capitán Juan Solís y su criado Luis. Es decir, nadie sabía bien japonés y cada uno pondría de su parte lo que pudiera. Luis algo habría aprendido en los años que llevaba en Japón, pues como señala Villarroel, actuó como “naguatato del Padre para con el Rey de Japón”. A su vez, los dos chinos intentarían comunicarse a través de la escritura o de algún chino al servicio del shogún. Es de suponer que al menos Juan Sami sabría razonablemente español, ya que se le supone colaborador de Juan Cobo en la traducción del *Mingxin Baojian*, como hablaremos después. Podemos decir que, en cualquier caso, esa pequeña babel era suficiente para obtener el principal objetivo de la embajada: verificar la autenticidad de una carta amenazadora de Hideyoshi y conseguir amistad con los japoneses o, en su defecto, contribuir a retrasar la posible invasión de las Filipinas¹.

Otro ejemplo diplomático-misional, lo tenemos el 31 de diciembre de 1631, en que tuvo lugar la primera entrada de dominicos en China. Fueron dos de ellos en calidad de embajadores del gobernador de Isla Hermosa en un barco chino, con varios regalos para las autoridades locales. Aduarte nos lo cuenta de esta manera:

“Determinó Don Juan de Arcaza, [...] que gobernaba entonces aquel campo de Isla Hermosa, con los de su Consejo, de enviar una embajada al Virrey de Hucuo, [...] para que se sirviese de mandar, asentar comercio con ella [...] Tratólo con los religiosos que allí estaban, y ofrecióles la embajada [...] Los que parecieron más a propósito para el caso fueron dos, [...] Fr. Angel Coqui, florentín de nación [...] y el Padre Fr. Tomás de Sierra, natural de Cerdeña [...] Dioles [...] dos soldados que los acompañasen, y siete indios de los gastadores de él, carta de embajada y presente para el Virrey [...] Embarcáronse él y su compañero, los dos soldados y cinco indios, con un intérprete, en el navío del traidor, y los otros dos en el otro, en treinta de diciembre de 1631, y partieron del puerto con buen tiempo. Y a la noche oyó el intérprete a los chinos hablar entre sí, y le dijo al Padre le parecía que no iban seguros. Velaron todos hasta las dos de la noche, que, rendidos del sueño, se durmieron. Hizo entonces farol el otro navichuelo, y respondióle éste con otro, que era la señal que se habían dado para ejecutar la traición que tenían armada, y en aquél mataran los chinos a los dos que iban allí, y en éste a tres, y hirieron a dos muy mal, todos a palos [...] Entre los muertos fue uno el Padre Fr. Tomás”.

¹ Los pormenores de la embajada, así como la dificultad de interpretar el alcance de las palabras que se esconden en las conversaciones diplomáticas (más que la dificultad de comunicación), están explicadas en Villarroel, *Op. cit.* pp.28-37.

Podemos ver cómo la función del intérprete no era sólo la de facilitar la comunicación, sino la de mejorar la seguridad, a través de un trabajo de escucha. Sin embargo de poco valió, pues la expedición que había empezado con 12 personas: dos dominicos, dos soldados, siete indios gastadores y un intérprete chino, acabó reducida a Angel Cocci y tal vez alguno más¹. Cocci logró entrevistarse con los mandarines de Fujian, quienes recelaron de él, ya que se había presentado en calidad de embajador tras ser robado, por tanto asistió sucio, sin cartas credenciales, ni regalos, ni cortejo. A ello habría que añadir la dificultad de comunicación, que podemos entenderla si reparamos en la segunda advertencia de la gramática china del P. Varo, que señalaba que había tres modos de usar la lengua, el más vulgar, el común, y el de los letrados, señalando que éste último “solos ellos lo entienden; ... mas este modo es para nosotros dificultosísimo” (South 2000: 18). En cualquier caso, Cocci consiguió lo que últimamente buscaba, que era quedarse de incógnito para iniciar la misión dominica en Fujian.

Años después, el dominico Victorio Riccio, asentado entonces en Xiamen, nos ofrece otro ejemplo de actuación diplomática cuando Koxinga requirió sus servicios en 1662 para comunicar al gobernador de Filipinas que debía pagarle tributos, so pena de invadirle. En este caso vemos a Riccio como una persona verdaderamente conocedora de la lengua china (al menos de la hablada). Al no ser Riccio un hombre al servicio directo de Koxinga, incluso al ser extranjero, siempre se podía cargar contra él el posible fracaso de la negociación. Años después vemos a Riccio obligado a negociar a favor de los holandeses ante la llegada a Quelang de un enviado del régimen Zheng. Según las escasas y ambiguas fuentes chinas, parece ser que Riccio aprovechó la coyuntura para negociar en su propio interés, el de la apertura de una iglesia (Borao 2002: 628). Según las fuentes holandesas (Borao 2002: 645-652) se ve cómo los holandeses dependían totalmente de la lengua china de Riccio, quien primero hace una traducción genérica del contenido de la carta que sirve para la discusión con el enviado chino. El enviado es tratado con deferencia, y los holandeses adquieren ciertas esperanzas en volver a asentarse en Tainan y rescatar los prisioneros holandeses que aun permanecían allí desde 1662. Pero una vez que el enviado se ha marchado y Riccio vuelve a traducir con calma y detalle la carta al castellano, Riccio — dicen las fuentes holandesas— descubrió entonces que la carta contenía velados comentarios injuriosos contra los holandeses, que no había percibido en una primera lectura². A su vez, la versión que del encuentro da el propio Riccio es muy sucinta, despachándola del siguiente modo: “Lo que se propuso por el chino, por ser sin razón ni traza (efectos de la poca capacidad del mancebo que había despachado el embajador), se quedó como antes, enemigos” (Borao 2002: 627). Este caso de Riccio, como otros que podríamos haber visto (como el del macanense Salvador Díaz), nos muestran que, cuando el cotejo es posible, el solipsismo aparece como explicación de las disparidades de los relatos.

Las comunicaciones administrativas, aun dentro de su complejidad, parecen ser más fáciles de tratar ya que se hacen por escrito, o por bandos traducidos, colocados en el paríen de chinos o de japoneses, como cuando el Gobernador General de Filipinas transmitió a los japoneses de Manila el 6 de agosto de 1609 un bando referido al orden público (Iwao 1937: 20), pero aún con todo estas comunicaciones no están dispensadas de dificultad. Un ejemplo podríamos verlo en los juicios de residencia, como el que tuvo lugar cuando el gobernador de Isla Hermosa Palomino fue relevado por Márquez, en 1638. Ante Márquez se personó un grupo de sangleyes para presentarle un caso del que creían no han sido suficientemente atendidos por Palomino. En el informe de Márquez al Gobernador General de Filipinas se ve la dificultad que tenía en entender bien lo que pasaba con los sangleyes:

“Aquí hubo otra queja de sangleyes, por decir que el año pasado llegó aquí un champán rico e interesado, que era de ladrones, y que denunciaron de él unos

¹ Este trabajo arriesgado del intérprete le lleva algunas veces a la muerte por considerársele cómplice de la acción del enemigo, como en el caso del intérprete japonés Dionisio Fernández, en 1587. Sei-ichi Iwao, *Early Japanese settlers ...*, p. 7

² “Se descubrieron muchas palabras insolentes que afectaban al buen nombre de la Compañía (VOC). El enviado tal vez actuó maliciosamente oscureciendo o ocultando dichas palabras mientras estaba aquí presente. Pero cuando consultamos sobre este asunto con Fray Vitorio Riccio (que estuvo presente la mayor parte del tiempo) nos dijo que, en una segunda consideración, la mayor parte de los caracteres chinos en cuestión tenían interpretaciones diferentes, lo cual se explica por el significado profundo de los caracteres, difíciles de entender en holandés y que él mismo no previó”, Borao, 2002, pp. 651-652

sangleys, ofreciendo probanza como eran ladrones y que habían robado las haciendas de algunos sangleys de este parí. Los denunciadores dicen que fueron castigados injustamente y los ladrones se fueron libres, y algunas personas de esta Isla quedaron muy aprovechadas, y en particular el sargento mayor, *lo cual no sé que sea verdad cierta, porque de ordinario en estas miras cortas nunca faltan embustes y mentiras*. Yo doy parte a V.S., así por cumplir con mis obligaciones como porque esté V.S. enterado de todo (Borao 2001: 308).

Por todo lo visto varias cosas parecen claras; por ejemplo, el que una estancia permanente en un sitio no asegura un intérprete permanente, que el buen traductor —antes como ahora— ha de ser una persona con doble experiencia cultural, y lo difícil de encontrar literatos chinos en Manila.

2. TRADUCCIONES TRANSCULTURALES: JUAN COBO

Como dijimos, existen dos libros que fueron traducidos a finales del siglo XVI, el *Mingxin Baojian*¹ (Espejo rico del claro corazón), traducido entre 1589-1590 y el *Shih Lu*² (Apología de la Verdadera Religión) traducido en versión libre a continuación del anterior, entre el 1590 y el 1592, siendo ambas traducciones obra del dominico Juan Cobo. La primera se trataría de una “traducción literaria”, desde una lengua ajena a la propia, es decir, que pretendía entender un pensamiento y unos valores culturales; mientras que la segunda, era una “traducción transmisora”, a través de la que se quería verter una fe

¹ A partir del significado de los cuatro caracteres del título: “claro”, “corazón”, “precioso” y “espejo”, Cobo hizo la traducción siguiente: *Libro chino intitulado Beng Sim Po Cam, que quiere decir Espejo rico del claro corazón, o Riquezas y espejo con que se enriquezca y donde se mire el claro y limpio corazón*. Hay que hacer constar que el *Beng Sim Po Cam* (en la lengua de Amoy) es más conocido como *Mingxin Baojian* (en mandarín). El libro ya era conocido desde antiguo, de manera que en 1924, el P. Getino hizo una edición del texto castellano en la *Biblioteca Dominicana*. No obstante, hasta que no fue publicado por Carlos Sanz (*Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón. Primer libro chino traducido en lengua española, por Fr. Juan Cobo, O.P. (a. 1592)*, Librería General, Victoriano Suárez, Madrid, 1959) con el facsímil en chino, no empezaron a sucederse los estudios sobre él. El primero fue el de Carlos Quirino, *A Chinese treatise of 1593* (Proceedings of the "II Conference of IAHA", Taipei, 1962, pp. 723-732). Peter Van Der Loon también lo comentó en su estudio citado *The Manila Incunabula and early Hokkien Studies* (en "Asia Major. A British Journal of Far Eastern Studies, London, XII, Part I, 1966). Ese mismo año vino el de Lothar Knauth y Akiko Shiraishi: "Mei Shin Hō Kan no ryūtsū to isapaniyayaku no mondai", *Kinsei Ajia Kyoikushi Kenkyū*, Tokio (1966). (Una versión simplificada del mismo la presentó Knauth en el Segundo Congreso Sinológico Internacional, agosto de 1969, Taipei, siendo traducida al castellano bajo el título de "El inicio de la sinología occidental. Las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien", en *Estudios Orientales V: 1*, 1-21). Todavía se llevó a cabo un estudio: Chen Jinghao, *Primera traducción de un libro chino al español* (NTU, Taipei, 1990). La tercera edición formal del libro ha corrido a cargo por Manel Ollé (ed.), *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón*, Península, Barcelona, 1998; pero la edición más completa acaba de publicarla Liu Limei, *Espejo rico del claro corazón. Traducción y Transcripción del texto chino por Fray Juan Cobo*, (Letrúmero, Madrid, 2005), con una completa documentación basada en su tesis doctoral (2003).

² En realidad, la carencia de cubiertas del libro hace que se desconozca el verdadero título. El que aquí se da está tomando de los caracteres del inicio del texto, *Shih Lu*, es decir, *Narración fiel (de la verdadera doctrina)*, o, en traducción libre, *Apología*. El primero en manifestar su existencia fue el investigador taiwanés Mauro Fang Hao, en 1952, quien lo descubrió en la Biblioteca Nacional de Madrid. En 1958, el mismo historiador divulgó en España su existencia a base de conferencias, y en 1965 publicó un artículo sobre dicho libro: *Relación de la cultura china y española según los anales de las dinastías Ming y Ching* (en "Colección de artículos sobre cultura china y española", Universidad de Cultura China, Taipei). Al año siguiente Peter Van Der Loon lo comentaba en su estudio *The Manila Incunabula ... 1966*. Pero sin duda, el mejor estudio y presentación de este libro, tanto por su introducción, como por ofrecer la primera reimpression con traducción en español e inglés, es la del historiador de la Universidad de Santo Tomás (Manila), Fidel Villarreal: *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shih Lu*, UST Press, Manila, 1986, que introdujo muchas de las ideas que aquí son recogidas. Alrededor de esta obra aparecieron otros estudios como el de Jesús María Merino Antolínez: *Fr. Fidel Villarreal's 'Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shih-Lu: Apología de la verdadera religión', a treasure*, y Fidel Villarreal: *The 'Shih Lu' reappears: The First Books Printed in the Philippines?* (ambos en "Emeth", Marzo-Junio, 1985, pp. 5-22 y 35-50 respectivamente), pero particular interés merece la tesis doctoral de José Antonio Cervera (*Ciencia Misionera en Oriente*, Universidad de Zaragoza, 2001), que analiza los aspectos científicos ofrecidos por Cobo en su libro.

propia en una lengua ajena. Ambas traducciones han contado con algunos estudios, pero, pienso que —aunque autores como Villarroel ya lo han apuntado— no se ha reparado suficientemente en la relación que tuvieron con la *Introducción al Símbolo de la Fe* de Fray Luis de Granada, para explicar el porqué de ambas traducciones.

Los dominicos de Manila quisieron traducir al chino la *Introducción al Símbolo de la Fe*, pues era considerada como el último *best-seller* apologético del momento, que incluso ya había sido traducida al japonés por los jesuitas. Juan Cobo habría sido el inspirador y se enfrentó a ello con escasos medios comunicativos, por lo que el resultado fue desigual, ya que las partes más anecdóticas son las que resultan más claras, mientras que las teóricas son bastante oscuras¹. La traducción no es literal, sino resumida y a veces con elementos que no existen en el original, unos basados en los añadidos del propio Cobo y otros dependientes de la interpretación del amanuense, ya que más parece un libro dictado o explicado, que un libro traducido a partir un manuscrito original preexistente. Por último, el papel del *Mingxin Baojian* habría sido sólo de referencia temática y estilística. Temática, en cuanto que da a Cobo una idea de los temas de interés moral para los chinos, y por tanto le habría servido de alguna manera para seleccionar o excluir diversas partes de la *Introducción al Símbolo de la Fe*. Estilística, en cuanto que le habría ayudado a diseñar su método expositivo de diálogo socrático, a semejanza de la obra china. Además puede verse claramente una utilización intertextual del *Mingxin Baojian* ya que cita varias veces algunos de sus aforismos. Vamos a ver a continuación estos paralelismos para justificar dicha hipótesis.

2.1. Los condicionantes de una elección: *Introducción al símbolo de la Fe*

Juan Cobo fue uno de los primeros dominicos que llegaron a Filipinas. A él y a Benavides se les encargó el ministerio de los chinos, en la recién fundada iglesia de San Gabriel, situada en el parían, o barrio chino de Manila, lugar en el que se habían establecido los sangleyes, que desde siglos antes ya venían comerciando en aquellas tierras. Cabría decir con bastante probabilidad que los dominicos, para transmitir la fe cristiana a los chinos, llevaron a cabo algunas tentativas de creación de catecismos clásicos al modo de los usados en las Indias, y al modo del primero de todos ellos, el del padre jesuita Ruggieri que se había impreso en Canton en el año 1584, y del que tenían un ejemplar de Manila. El catecismo fue finalmente publicado en 1593, bajo el título de *Doctrina Christiana en letra y lengua china, compuesta por los padres ministros de los Sangleyes, de la Orden de Santo Domingo*, del que se conserva un ejemplar en la Biblioteca Vaticana². Ésta habría sido la primera traducción hecha por los dominicos, a semejanza del catecismo equivalente que habían hecho los franciscanos al presentar la doctrina cristiana en tagalo, y que se editaron junto con el *Shih Lu*. Analizando el catecismo chino en la traducción de Antonio Domínguez se puede ver que sólo presenta 40 preguntas conceptuales básicas, siendo el resto dedicado a devociones y muy en particular al rezo del rosario. Por último, había listas de preceptos, etc., para examinar los conocimientos de los chinos, en su mayor parte sangleyes, que se habían bautizado antes de la llegada de los dominicos. Éste habría sido el trabajo colectivo de los cuatro misioneros dominicos del parían de Manila, entre 1588 y 1593 (años de llegada y de publicación respectivamente), y en el que Juan Cobo habría destacado, aunque no pudiera ver acabado el fruto de su trabajo, pues murió, en 1592, en Taiwan y cuando volvía de Japón, a donde había ido al frente de una embajada.

Es de suponer que mientras los dominicos (o Juan Cobo) trabajaban en este catecismo verían la necesidad de preparar otro material diferente para llegar a chinos infieles con cierta preparación intelectual, que también los habría entre la colonia mercantil y artesanal de los más de 10.000 chinos de Manila. ¿Qué condiciones habría de tener dicha obra? ¿Se podría traducir algún material preexistente, o habría que escribirla de nuevo de acuerdo con las circunstancias específicas de los chinos de Manila? ¿Se podría tal vez llegar a un compromiso entre ambos puntos de vista? A tenor de los resultados, es de suponer que Juan Cobo sería el principal encargado del proyecto. Cobo se decidió por la traducción de la recién publicada *Introducción al Símbolo de la Fe*, del también dominico Fray Luis de Granada, hombre de gran prestigio, provincial de la Orden en Lisboa, que murió el mismo año en que Cobo llegaba a Manila. El libro había tenido sus primeras ediciones en Salamanca (1583) y Zaragoza (1584), por lo que, a tenor de la fecha de edición, tampoco sería de extrañar que Cobo hubiera llevado dicho libro en su

¹ La claridad u oscuridad de la traducción la baso en la traducción del P. Antonio Domínguez, que acompaña al libro editado por Villarroel.

² Existe una reedición facsimil, con traducción española del P. Antonio Domínguez, publicada por el dominico Jesús Gayo Aragón, U.S.T., Manila, 1951.

viaje, y que mientras cruzaba el océano lo hubiera leído y meditado, razón por la que habría incluido varios mapas del Océano Pacífico en su traducción, que no existían en el original de Fray Luis de Granada.

Cobo pensaría que era lo más moderno del mercado occidental, y que por la temática naturalística podría resistir una adaptación cultural. Cobo podría haber empezado por concentrarse exclusivamente en un catecismo dogmático, pero pensaría que una obra discursiva no podía obviarse al acercarse a la milenaria cultura china. En este sentido coincidía con las ideas de Fray Luis de Granada quien, en la dedicatoria de su *Introducción al Símbolo de la Fe* al cardenal Quiroga, consideraba su libro como algo previo al uso de los catecismos¹. El resultado de dicha traducción y adaptación fue el *Shi Lu*. La decisión de Cobo no había sido tan descabellada, no sólo porque muchos críticos han considerado a Fray Luis de Granada como el iniciador de la lengua castellana moderna, y uno de los mejores prosistas de todos los tiempos —por lo que sus libros ya fueron traducidos durante su vida a 15 idiomas— sino porque sus libros además de recorrer toda Europa viajaban en los galeones por todo el mundo. Villarroel señala al respecto:

"El impacto que dichas obras produjeron en el mundo europeo fue repetido con resonante eco en el Extremo Oriente en el momento preciso en que nacían las imprentas de Goa, Macao, Japón y Filipinas. Concretándonos en Japón, el segundo libro que los jesuitas imprimieron en su imprenta recién llevada a aquel país fue el *Fides no Dosho* (Amakusa, 1592), el cual no era más que una adaptación o traducción libre de la *Introducción al Símbolo de la Fe ...* en japonés romanizado. Siete años después, salía a la luz en la misma imprenta el *Guía do pecador* (Nagasaki, 1599) en caracteres chinos y en *hiragana*, versión del *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada" (Villarroel, 1985: 88).

2.2. El *Shih Lu*, adaptación y traducción del *Introducción al Símbolo de la Fe*

La dependencia del *Shi Lu* de la obra de Fray Luis de Granada quedó claramente fijada por el cotejo hecho por Villarroel, en donde se mostraba que, a excepción del primer capítulo, los ocho restantes tenían un claro paralelismo, no solamente en el título y argumento, sino en detalles muy minuciosos².

¹ "Algunas personas virtuosas me han pedido... escribiese un catecismo en que declarase los artículos de nuestra santa fe católica, con todo lo demás que contiene la doctrina cristiana, la cual todo fiel cristiano es obligado a saber. Mas considerando yo que otros mejores ingenios han tomado esto a cargo, no me pareció que debía gastar tiempo en escribir lo que estaba ya por otros tan bien escrito. Solamente me pareció añadir a los catecismos ya hechos una introducción algo copiosa, para que mejor se entendiesen y afectuosamente se sintiesen los principales misterios de nuestra fe ...", en la introducción a la obra de Fray Luis de Granada, *Introducción al Símbolo de la Fe*.

² En concreto el paralelismo de los primeros capítulos de ambos libros es el siguiente:

Símbolo de la Fe

Capítulo I: Del fruto que se saca de la consideración de las obras de naturaleza. Y de cómo los santos juntaron esta consideración con la de las obras de gracia

Capítulo II: Síguese una devota meditación, en la cual se declara que, aunque Dios sea incomprendible, todavía se conoce algo de él por la consideración de las obras de sus manos, que son sus criaturas

Capítulo III: De los fundamentos que los filósofos tuvieron para alcanzar por lumbre natural que hay Dios

Capítulo IV: De la consideración del mundo mayor y de sus partes más principales

Capítulo V: Del sol y de sus efectos y hermosura

Capítulo VI: De los cuatro elementos o región elemental

Capítulo VII Del elemento del aire

Capítulo VIII Del elemento del agua

Capítulo IX Del cuarto elemento, que es la tierra

Shi Lu (según la traducción de Domínguez)

Capítulo I: Discusión de la recta doctrina, verdadera propaganda.

Capítulo II: Sobre la existencia de un Ser infinito, principio de todas las cosas

Capítulo III: Hablando de las cosas infinitas

Capítulos IV y V: Sobre asuntos de Geografía. Sobre la realidad de las cosas mundanas

Por nuestra parte también hemos extendido dicha comparación y aquí mostramos algunas de las semejanzas más evidentes:

Introducción al Símbolo de la Fe, Cap. XII – (III)

Tienen también todos los animales sus propiedades acomodadas a sus naturalezas, como lo refiere Basilio: El **buéy** es fuerte y robusto, el **asno** perezoso, el **caballo** muy inclinado a la guerra, el lobo nunca se puede domesticar, la raposa es astuta, el **ciervo** temeroso, la hormiga laboriosa, el perro agradecido y reconocedor del beneficio recibido. El **león** es naturalmente furioso ... El **tigre** es vehemente y corre con gran ímpetu, y así tiene el cuerpo liviano, que sirve para esta ligereza. La **osa** es perezosa y astuta y tardía, y así tiene el cuerpo pesado y disforme.

Introducción al Símbolo de la Fe, Capítulo XIV (I)

Pasemos a otra cosa menos conocida y más admirable, que cuentan Basilio y Ambrosio. El **cangrejo** es muy amigo de la carne de las **ostras** y, para haber este manjar, pónese como espía secretamente en el lugar donde las hay, y al tiempo que ellas abren sus conchas para recibir los **rayos del sol**, el ladrón sale de la celada donde estaba, y, ¿qué hace? Cosa cierto al parecer increíble: porque en el entretanto que él corre, no cierre la ostra sus puertas y él quede burlado, arrójale antes que llegue una **pedra**, para que **no pueda ella cerrar** bien sus puertas, y entonces él con sus garras la abre y se apodera de ella. Pues, ¿quién pudiera esperar de un tan pequeño animalejo tal industria? Y, ¿quién se la pudiera dar, sino aquel Señor que da de comer a toda carne, y da habilidad y arte para buscarlo?

Shi Lu (trad. de Domínguez, p. 93)

Aún tratando de los más rudos y humildes animales, como la **vaca**, el **caballo**, el mulo, o el **asno**, pueden arrastar pesadas cargas y llevarlas muy lejos y trabajar para nosotros. Estos son los animales cuya fuerza se puede aprovechar; o como la oveja, el **ciervo**, el cerdo, la gallina, patos, perdices, **animales de grande boca que están en los montes**.

Shi Lu (trad. de Domínguez, p. 99)

El **cangrejo** y la **almeja** ambos viven en el mar; ¿se puede distinguir cual es sabio y cual es necio? El cangrejo cuando está hambriento desea comer la almeja. La almeja se cierra y el cangrejo no puede comerla. Al salir **el sol** de oriente, la almeja se abre; el cangrejo introduce su pata y mete una **pedra** dentro de la almeja, y **la almeja no puede cerrarse**; entonces el cangrejo come la carne de la almeja. De esta manera la sabiduría del cangrejo es más hábil que la de la almeja.

Pero este cotejo sólo puede alcanzar una cuarta parte, pues la obra de Fray Luis posee 38 capítulos, y el *Shih Lu* en realidad fue la primera parte de un proyecto que quedó truncado en el capítulo 9, con la muerte de Cobo en su embajada a Japón. La mayor parte de las veces el paralelismo es lejano. Por ejemplo, aunque los respectivos capítulos IV de cada libro están relacionados bajo un mismo título, Cobo lleva a cabo un desarrollo teórico mucho mayor explicando la teoría del universo según los planteamientos ptolemaicos y su aplicación a la medición y representación geográfica, temas que en el respectivo capítulo del libro de Fray Luis de Granada ni siquiera se mencionan. Es además este capítulo la parte estelar del libro de Cobo en cuanto que le dedica 6 grabados (Villarreal, 1985: 224-257), de los 7 que hay en total.

Capítulo X De la fertilidad y plantas y frutos de la tierra

Capítulo XI Preámbulo para comenzar a tratar de los animales, mayormente de los que llaman perfectos

Capítulo XII De las propiedades comunes de los animales

Capítulo XIII De las habilidades y facultades particulares que tienen todos los animales para su conservación

Capítulo XIV: De las habilidades que los animales tienen para mantenerse

Capítulo XV: De las habilidades que los animales tienen para curarse en sus enfermedades

Capítulo VI: Sobre las plantas terrestres y demás vegetales

Capítulo VII: Sobre las cosas del reino animal

Capítulo VIII: Sobre cómo los animales conocen lo que deben comer y beber

Capítulo IX: Sobre cómo los animales de este mundo conocen las medicinas que han de tomar

Con respecto a la autoría del texto, Villarroel ya habla de un coautor, el amanuense que ayudó a Cobo. Pienso que dicho coautor actúa en ocasiones como verdadero autor, pero no por exceso sino por defecto, es decir por sus limitaciones en entender a Cobo y por las del propio Cobo por hacerse entender. Como hemos dicho, Cobo utiliza como base de su explicación la *Introducción al Símbolo de la Fe*, pero este libro resulta a veces bastante irreconocible en el *Shih Lu* (al menos en la traducción hecha por Antonio Domínguez). Parece como si la capacidad receptora del neófito o catecúmeno fuera limitada por la dificultad de transmisión de conceptos abstractos, e incluso parece que el chino pone textos, observaciones o maneras de decir muy propias. Su texto parece influenciado por un cierto grado de solipsismo, pues difícilmente podría haberse encontrado entonces en Manila una persona realmente bilingüe. Esto queda confirmado por el hecho de que cuando lo que se explica son historias, fábulas o ejemplos parabólicos, como la famosa historia del diálogo de San Agustín con el niño en la playa, o el modo en que el cangrejo de mar se come a la almeja, etc., la narración en el *Shih Lu* no sólo gana en claridad y verosimilitud, sino que sigue bastante bien a la *Introducción al Símbolo de la Fe*.

2.3. El *Mingxin Baojian* como vehículo para la aculturación del *Shi Lu*

Cabe pensar que a su vez Cobo, o los dominicos, se preguntaran cómo hallar un método expositivo que permitiera a otros chinos más educados aceptar la fe católica. Pensamos que quien más se esforzó en dar una respuesta a este interrogante fue Juan Cobo, ya que fue el encargado de la realización del *Shih Lu*. Esto debió de verlo muy desde el principio, por lo que a la vez que iban experimentando el borrador del catecismo citado, Cobo procedería a hacer un *estudio de mercado*, mediante la selección del libro chino de carácter moral que mejor representara los gustos del consumidor, para, en consecuencia, producir su propio libro, en lengua china y dentro de un perfil acorde con esta cultura. Indagando dentro del círculo comercial y artesanal chino de Manila le llegó a las manos la obra ética china de más difusión del momento, el *Mingxin Baojian*, que corría —y siguió corriendo— a lo largo de toda la zona costera desde Japón a Vietnam. Según Fidel Villarroel, Juan Cobo empezó su traducción desde muy pronto, llevándola a cabo entre el 13 de julio de 1589 y el 24 de junio de 1590. Como veremos en la primera se cita que se ha conseguido el libro y en la segunda se comunica que la traducción se va a enviar a España.

En todo este proceso de traducción fue ayudado por un maestro de cultura china, llamado Juan Sami (Knauth, 1969: 1)¹. El análisis del libro también le debió llevar a él a conclusiones muy favorables para precisar el estilo que imprimiría al *Shih Lu*. Ciertamente, al tratarse de un libro de máximas, dicho método no entraba en contradicción con sus objetivos principales; incluso su carácter dialogado le asemejaba a la filosofía socrática. Podría haber ciertos reparos en su eclecticismo y sincretismo, pero a esta objeción también se podía darle la vuelta en cuanto que le permitía traer argumentos de autoridad, de la tradición cristiana o de los propios chinos en sintonía con ésta. La dependencia del *Shih Lu* del *Mingxin Baojian* puede deducirse claramente a través del cotejo de ambos libros. Por ejemplo, podemos ver frases de cierto valor intertextual en el segundo capítulo, el "Tien Li" (razón del cielo):

Mingxin Baojian (traducción de Cobo)

"El cielo oye en el silencio, cuando no suena voz alguna. Es

Shih Lu

"Aunque el cielo es alto, oye; está bajo,

¹ La dependencia de los chinos más o menos bilingües era algo de lo que no se podía prescindir. Lo mismo ocurría con la colonia de japoneses de Dilao, en Manila, los franciscanos encargados de dicha colonia dependían para su trabajo misionero de un intérprete. Sei-ichi Iwao, *Early Japanese ...* p. 20, 41. Con respecto al *Mingxin Baojian*, el manuscrito original se conserva en el Fondo Antiguo de la Biblioteca Nacional de Madrid (Ms 6040). La observación directa del ejemplar permite observar que el manuscrito se realizó en diez cuadernillos, que oscilan entre 14 y 16 páginas cada uno. A veces la calidad del papel difiere algo, especialmente las hojas iniciales con la presentación de Benavides, en que el papel es de mayor calidad, lo que permitiría suponer que fue escrito, o reescrito, a su llegada a Madrid. La constatación más singular es que en varias ocasiones el cambio de cuadernillo coincide con un cambio en la caligrafía china, lo cual sugiere que Cobo debió encargar a diversos amanuenses chinos la copia de su libro, pagándoles a razón de cada cuadernillo. Otra observación, aunque fácilmente reconocible en las reproducciones existentes, es que la correspondencia entre el texto chino y español no es página a página, en paralelo, sino que el anverso de cada folio se corresponde con su dorso, por ejemplo, 48 r (español) y 48 v (chino).

altísimo, ¿en qué lugar lo buscarás? No está muy alto, ni muy lejos, sino dentro del corazón del hombre". no es alto. Aunque el cielo está lejano, ve de cerca, no está lejos"

Podría llamar la atención el hecho de que la cita no sea exactamente igual, más aún teniendo en cuenta que Cobo tal vez aún disponía de su propia traducción del *Mingxin Baojian*. De ser así, la explicación podría ser que al estar esa misma idea tratada en varias partes prefirió dar una versión libre y global de la misma.

Más paralelismos podrían ofrecerse, pero no siempre de gran claridad. Por el contrario, las otras fuentes clásicas chinas que existen en el *Shib Lu*, indican que Cobo tomó del *Mingxin Baojian* más el método expositivo que la información. Como señalaba Villarroel, también hubo otras obras que influyeron en la composición del *Shib Lu*, especialmente fuentes cristianas, aunque de manera difusa. No obstante, a veces sí es claro; por ejemplo cuando sigue a Aristóteles y Santo Tomás, en particular a tratar del Ser Infinito, situado fuera del mundo y causa del cosmos, tomados de las obras más en boga entonces, las de Alessandro Piccolomini y Cristobal Clavio, que eran precisamente las que, ocho años antes de la impresión, tenía Mateo Ricci en China. Igualmente es muy reservado a la hora de utilizar los nombres cristianos, por ejemplo al sacerdote le llama bonzo, bien podría ser por razones de adaptación en Cobo, o por solipsismo del coautor. Acerca de la naturaleza de las plantas y de los animales se basa, por orden cronológico, en Séneca, Tulio, Plinio el Viejo, y después San Basilio, San Agustín y San Alberto Magno, y, en particular, como ya quedó dicho de Fray Luis de Granada, que le da la gran línea argumental (Villarroel 1986: 84-87).

2.4. La compilación del *Mingxin Baojian*

Lo que podemos saber del *Mingxin Baojian* es que, más que una obra literaria, era un libro de género exhortatorio que recitaban niños y adolescentes, que gozó de cierta popularidad al final del periodo Ming y principios del Qing. Este libro es un monumento al sincretismo ya que en él se cita a Confucio, Mencio, Laotzi, Zhuangzi y neoconfucianos como Zhuxi, así como extractos de edictos de emperadores, etc. A su vez hay obras taoistas y extractos de la colección de los Grandes Sutras, y otras obras de la dinastía Yüan, o tratados didácticos de la dinastía Tang. Considerando, pues, que el *Mingxin Baojian* es un libro de citas de clásicos, la intertextualidad podemos retrotraerla hasta el propio Confucio. Veamos este ejemplo:

Ta Hsüe (Gran Estudio)

"Si uno no se reeduca a sí mismo, no puede ordenar la familia; si no ordena la familia, no puede ordenar el reino; si no gobierna el reino, no habrá paz en el mundo".

Mingxin Baojian (trad. de Cobo)

"Conchu dice: Quien gobierna su casa conforme a razón, tendrá prudencia, y será promovido a gobernar a los demás"

Shib Lu (trad. de Domínguez)

"O como el padre de familia que es muy educado para su mujer, ama a sus hermanos... así puede gobernar la familia... y el reino, y que el mundo quedará en paz".

Resulta difícil determinar cuándo fue escrito el *Mingxin Baojian* y quién fue su autor, aunque algunos autores, como Knauth, consideran que fue un tal Fan Liben (范立本), que habría vivido a principios de la dinastía Ming. La razón de dicha autoría la basan en el título extenso que precede al prólogo del editor (curiosamente la única parte que carece de texto chino), que señala: "Libro intitulado *Bem sim po cam*, en el cual se contienen muchas sentencias coleccionadas de diferentes autores por el doctor Lip Pum Huan para utilidad de los que de aquí en adelante quisieran aprender. Impreso en la ciudad de Bulim". ¿Es Lip Pum Huan, Fan Lipen? En principio, no tendría por qué haber contradicción entre la pronunciación en minnanhua y la transcripción que Cobo habría formulado, siempre y cuando Cobo hubiera puesto el apellido detrás del nombre. Con respecto a la ciudad de Bulim, es decir, aquella en que se imprimió el ejemplar que utilizó Cobo, Knauth la identifica con Wulin (武林), en Hangzhou (杭州).

Ciertamente es un asunto importante saber quién habría sido el compilador del *Mingxin Baojian*, y el valor de actualidad que dicho libro hubiera tenido en la China de la época de Cobo, aunque en el presente momento sólo podemos movernos por conjeturas. Si realmente, y como primera posibilidad,

el compilador había sido Fan Liben entonces Juan Cobo habría utilizado una obra más o menos consolidada, tras dos siglos de circulación¹. Si la obra acababa de publicarse por vez primera en China, entonces Cobo habría utilizado para su propósito de transmisión cultural una obra circunstancial, recientemente aparecida (aunque luego hubiera llegado a convertirse en un clásico popular de moral ecléctica en Corea, Japón y hasta en Vietnam²). Lo más probable es que, de haber sido el primer caso, la obra experimentaba ahora un *revival*, motivo por el que habría llegado fácilmente a Cobo, a quien se la habrían traído los mercaderes de Manila.

Las razones de la segunda posibilidad son la oscuridad del personaje Fan Liben, reconocida por el propio Knauth. Las razones a favor de la tercera posibilidad estarían el hecho de que otros autores (Nienhauser, 1986: 866) atribuyan la autoría del *Mingxin Baojian* al escritor Wan Hen (王衡, 1561-1609), así como que la copia más antigua conservada sea precisamente la transcrita por Cobo. En efecto, en esos años de finales del siglo XVI parece que la zona costera de Fujian y Jiangsu conoció un auge del *Mingxin Baojian*. Como dijimos antes, Lothar Knauth señalaba que la copia que utilizó Cobo había sido impresa en Hangzhou (provincia de Jiangsu), y decía que “en los *Registros históricos de la Dinastía Ming*, su nombre ya constaba en un asiento [del año 1587] en que el literato fukienés Lin Wen-ing ... lo utilizó en un curso de reforma del pensamiento” (Knauth, 1969: 10). Y a esto podríamos añadir que el otro editor del *Mingxin Baojian*, Wan Hen, era natural de Taican (cerca de Shanghai, también en la provincia de Jiangsu). De hecho, Wan Hen en 1588 (a sus 27 años) alcanzó su primer grado de *chü-jen*. Si ambas cosas (la edición del libro y la obtención de dicho grado) guardaran relación, el libro habría sido impreso justo antes de que se Cobo se pusiera a traducirlo.

2.5. El valor sinológico de la traducción del *Mingxin Baojian*

Con respecto al *Mingxin Baojian* hay que señalar que tuvo una segunda traducción ochenta años después, por obra del también dominico Fernández de Navarrete. Se ha dicho que el estilo más literal y conciso de Cobo tendría una significación en clave de aculturación, es decir, Cobo habría evitado la interpretación del texto chino desde presupuestos cristianos; mientras que la traducción de Navarrete —que escribiría bajo la preocupación de la controversia sobre los “ritos chinos”, en que los dominicos defendían posturas no acomodaticias— estaría forzando conscientemente o no el sentido de la frase china para darle un sentido cristiano. Seleccionemos dos textos:

明心寶鑑

子曰為善者天報之以福為不善者天報之以[惡]。

漢昭烈時終勃後曰勿以惡小而為之勿以善小而不為。

Beng Sim Po

Cam (Cobo)

Conchu dice:

A quien hace bien, el Cielo le paga y le da bienes. A quien hace mal, el Cielo le paga dándole males.

El rey

Anchianlier,

muriéndose y

Meng Sin Po Kien

(Navarrete)

2. Dize el Filósofo China: Al virtuoso premiara el Cielo con bienes y con felicidades; al malo pagará con desdichas y trabajo.

8. El Emperador

Chao Lie, cercano a

la muerte, dixo al

¹ La primera mención a Fan Liben como compilador de libro chino es de Van der Loon, señalando que: “Este ejemplar [el de Cobo] fue copiado de una edición ilustrada, de veinte capítulos, en 2 chüen. Se considera compilador a Fan Li-pen de Hangzhou, indicación que es confirmada por la lista de libros de los anaqueles de la biblioteca imperial hecha en 1441, según aparece citado en *Wen-yüan ko shu-mu* (ed. in *Tu-hua chai ts’ung-shu*) 8.15b; pero no he encontrado nada más acerca de Fan Li-pen, del que presumo que vivió alrededor de 1400”. Manel Ollé es más explícito cuando dice que “Fan Liben compiló el libro en el año 1393, a principios de la dinastía Ching” (Ollé, 1998: 12). En cualquier caso, lo que no es fácil de imaginar es que la persona que ayudó a Cobo a copiarlo hubiera utilizado un ejemplar de hacía doscientos años.

² Un ejemplo que puede observarse en la Biblioteca de la Universidad Universidad de Taiwan es el de la edición hecha en Saigón, en 1957, por la Sociedad Vietnamita de Estudios Confucianos 越南孔學會編, cuya estructura de veinte capítulos es idéntica a la del manuscrito de Cobo, incluso en los títulos, pero muchas de las citas se omiten en una cuarta o quinta parte.

dando el gobierno a su Príncipe su hijo. sucesor; le dijo: *(Escriuióse en otra parte, pero aquí se pone mas ajustadamente.)* El mal, por pequeño que sea, no le hagás; y el bien, por pequeño que sea, no le dejes de hacer. Hijo mío, no por ser leue el pecado, os auéis de arrojar à cometerle, ni por ser pequeña la obra de virtud, os auéis de descuidar en ponerla por obra.
Fue dezirle: Vinid tan cuidadoso, que ni vn pecado venial lleue auéis de cometer; por que si no os recataredes de caer en culpas ligeras, llegareis facilmente à despeñaros en culpas graues.

En el primer párrafo vemos que Navarrete también es capaz de mantener la capacidad sintética del texto chino, y en el caso del segundo se observa que aunque la traducción de Navarrete es más extensa mantiene igualmente la misma idea, pues “el mal” (Cobo) y “el pecado” (Navarrete) no son conceptos tan distantes. Lo que se ve claro es que Navarrete se mueve en un triple nivel de lectura, el “literal”, más barroco que en Cobo, en donde intenta poner un sentido literario a la frase; seguido de un nivel “aclaratorio”, es decir, interpretativo en clave cristiana; y un tercer nivel, que aquí hemos omitido, de “crítica literaria”, por el que se le compara con textos semejantes de la literatura cristiana (en el caso del segundo texto, con párrafos del Eclesiastés y del Kempis). No creo que se hayan de comparar ambas traducciones desde el prisma de los ritos, ni del sinológico, sino que responden a una situación personal, diferente en cada traductor. Cobo, como dijimos, ciertamente debió de querer conocer el método discursivo de la lógica china para transplantar su traducción de la *Introducción al Símbolo de la Fe* al lector chino. Pero, mirado fríamente nos parece que su traducción, como la de cualquier estudiante, se agota en sí misma; y lo que tal vez no sea más que un ejercicio de precisión escolar nos pueda dar — por reverencia a esta “primera traducción de una obra china a una lengua occidental” — una imagen de traducción científica, arqueológica y renacentista. Cobo, posiblemente no produjo más que una traducción de su “libro de texto”, un prontuario educativo de la cultura china. Esto explicaría que los dominicos, en vez de dárselo a un gran coleccionista de libros, el rey Felipe II (tal como habían pensado en 1590), cambiaran de opinión y se lo regalaran en 1595 a su hijo, el príncipe Felipe, que tenía 17 años, y por tanto era un regalo que se acomodaba bien con su etapa de educación en la adolescencia.

Esta última idea se entiende mejor si comparamos en los dos traductores algo en lo que frecuentemente no se ha puesto énfasis y es la diferente exposición a la lengua china que tuvieron ambos dominicos. Cuando Cobo acabó su traducción aún no llevaba un par de años estudiando chino y ni siquiera había estado en China. ¿Cuáles habían sido los movimientos de Cobo en estos años? El 21 de septiembre de 1587 llegó a Cavite la primera misión de padres dominicos. A principios del año siguiente fundaron un pequeño hospital (San Pedro Mártir) a la entrada del paríán, y en el verano de ese año una iglesia (San Gabriel) en la zona más alejada del paríán. Cobo y Benavides (que habían llegado a Cavite en la siguiente expedición, en mayo) fueron enviados a vivir allí, en septiembre de ese año de 1588, asignándoles el gobernador Dasmariñas algunos intérpretes para aprender la lengua (Villaruel 1986: 65). En la “Carta de Juan Cobo del 13 de junio de 1589 a otros religiosos”, señalaba que había chinos cristianos que lograban expresarse en castellano, y que les pudo confesar en dicha lengua; y, que desde la primavera de 1589, ya se atrevía a oír confesiones en chino (Sanz 1959: 278-279). Luego decía que se encontraba observando y traduciendo unos libros que “le han traído de China”, unos de comedias, otros de dinastías de emperadores, y, en particular, otro de itinerarios de China, que se puso a traducir de inmediato para enviárselo a Felipe II (284-286). Finalmente señalaba que, a su vez, se encontraba ocupado en la traducción de un libro “a modo de *flores doctorum* —sin duda está hablando del *Mingxin Baojian*—, de dichos de hombres doctos suyos;

admirable por cierto, y de gran confusión nuestra. Éste aún no está visto del todo, y así no se hace más mención del que está” (Sanz 1959: 287-288). Poco después en la “Carta del obispo Salazar al rey del 24 de junio de 1590”, el prelado no duda de considerar ya a Cobo como un experto en chino y el más aventajado de los cuatro dominicos que tratan con los chinos, pues ha traducido dicho libro, el cual es una obra “peregrina y nunca vista en el Parián y fuera de China” (Sanz 1959: 326)¹. En resumen, Cobo habría sido capaz de traducir el *Mingxin Baojian* en un año de trabajo, y en menos de dos años de exposición al estudio del chino. Ciertamente, esta traducción sólo puede entenderse como la de un avezado estudiante asesorado por un buen profesor, tal vez “el maestro de lenguas Chinas, Juan Sami”, que en 1592 le acompañó en su viaje a Japón. Todo esto explicaría algunos aspectos internos de la traducción, como el que quisiera conservar la literalidad del texto original chino.

Por el contrario, Navarrete llegó a Filipinas en 1648, donde enseñó teología en la Universidad de Santo Tomás y se inició en la lengua mandarina². En 1657 fue a China, en donde se movió con libertad hasta la persecución de 1665. Fue ese el momento, es decir, tras estar allí ocho años, en que no pudiendo predicar, se dedicó a escribir. Dicho periodo duró ocho años más, hasta 1673, en que fue a Roma para discutir del asunto de los “ritos chinos”, y tres años después publicó sus *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía de China* (Madrid, 1676), en donde se incluye la traducción de *Mingxin Baojian*. No sabemos cuándo hizo Navarrete la traducción, pero considerando lo que Navarrete dice sobre el libro, parece que no lo tradujo nada más llegar a China, sino a partir de 1665. Primero se lo recomendó “un gran cristiano nuestro, y muy buen letrado llamado Juan Mieu”, en consecuencia “fue éste el primer libro que leí en aquella tierra, y al que por su claridad y brevedad me aficioné mucho”. Así la traducción de Navarrete habría sido el trabajo, no sinológico (pues no hay análisis críticos de la obra en función de sus fuentes, etc.), pero sí literario, o mejor el de un lector formado, que lee no para aprender, sino para reforzar sus convicciones. El que luego su obra tuviera una gran difusión no parece deberse tanto a su interés por transmitirla, sino a la presión que ejercieron sobre él sus superiores para que lo acabara antes de que se fuera en 1677 a Santo Domingo, como arzobispo.

Última observación

Habría que añadir que esta actividad traductora e impresora no acabó en 1593. De hecho, en 1606, dos años después de la puesta en marcha de la primera imprenta por el sistema tipográfico, el P. Domingo de Nieva (compañero del P. Cobo en el parían de Manila, en 1590), imprimió un *Memorial de la Vida Cristiana, en lengua china*, en la que se volvía a adaptar otra obra homónima del mismo Fray Luis de Granada, y un año más tarde el P. Tomás Mayor, imprimía ahora completo y literal la *Introducción al Símbolo de la Fe, en lengua y letra china*, para lo cual utilizó las ilustraciones del propio Granada, así como algunas originales del Cobo y explicaciones suyas³. ¿Invalidaba la decisión de Mayor el proyecto de Juan Cobo en el *Shih Lu*? ¿Habría que ver en ese cambio una renuncia a posiciones acomodaticias? ¿O simplemente Mayor pensaba hacer un trabajo más profesional, en el sentido moderno del término? Más importante que responder a estas preguntas considero que es la constatación de la formación de esta especie de “escuela de traductores de Manila”, que se vio continuada con varios diccionarios manuscritos o impresos hechos a lo largo del siglo XVII.

REFERENCIAS:

- Alonso Getino, L. G. (ed.) (1924) “El libro chino Beng sim po cam, o Espejo rico del claro corazón”.
En: *Biblioteca Clásica Dominicana*, Madrid, 1924
- Borao, José Eugenio (2001), *Spaniards in Taiwan*, vol. 1, Taipei: SMC

¹ Con todo el libro no llegó a Felipe II (ni siquiera sabemos si salió de Manila), pues cinco años después Benavides lo dedicó al infante Felipe, futuro Felipe III.

² Esta persecución es la misma que llevó a Victorio Riccio al año siguiente a volver a Manila a través de las naves holandesas de Fuzhou y Quelang.

³ Véase Van Der Loon, *Op. cit.* De la edición de Tomás Mayor sólo se conocen fragmentos de un ejemplar conservados en el Instituto Sinológico de Leiden (Holanda).

- Borao, José Eugenio (2002), *Spaniards in Taiwan*, vol. 2, Taipei: SMC
- Chen Jinghao 陳慶浩(1990), 第一部翻譯成西方文字的中國書—《明心寶鑑》, International Conference on Translation of Chinese Literature, Taipei
- Cummins, J. S. (1962). *The travels and controversies of Friar Domingo de Navarrete, 1618-1686*, Cambridge: Hakluyt Society
- Fan Hao (1965), Relación de la cultura china y española según los anales de las dinastías Ming y Ching. En: Colección de artículos sobre cultura china y española, Universidad de Cultura China, Taipei, 23-50.
- Gayo Aragón, Jesús (ed.) (1951), *Doctrina Christiana en letra y lengua china, compuesta por los padres ministros de los Sangleyes, de la Orden de Santo Domingo* Manila: UST
- Iwao Sei-ichi (1937), Early Japanese settlers in the Philippines. En: Contemporary Japan, Vol. XI, 1-4
- Knauth, Lothar (1970), El inicio de la sinología occidental. Las traducciones españolas del Min Hsing Pao Chien. En: Estudios Orientales V: 1, 1-21.
- Lin, Sun-hwei (1990), Primera traducción china a una lengua extranjera. En: I Conference on Translation of Chinese Literature into Western Languages, National Taiwan University
- Liu Limei (2003), *La traducción castellana del libro chino Beng Sim Po Cam / Espejo rico del claro corazón, realizada por Juan Cobo c. 1590*, tesis doctoral, Universidad Complutense
- Mateos, Fernando (1990), La primera escuela de mandarín para extranjeros en Taiwan. En: Encuentros en Catay, N° 4, 13-22
- Navarrete, Domingo (1676) *Tratados históricos, éticos, políticos y religiosos de la monarquía de China*, Madrid (Existe una versión moderna y simplificada del capítulo 6 en la Ed. La Nave)
- Nienhauser, William H. (ed.) (1986), *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Indiana University Press
- Ollé, Manel (ed.) (1998), *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón*, Barcelona: Península
- Quirino, Carlos (1962). A Chinese treatise of 1593. En: Proceedings of the II Conference of IAHA, Taipei, 723-732.
- Sanz, Carlos (1959). *Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón. Primer libro chino traducido en lengua española, por Fr. Juan Cobo, O.P. (a. 1592)*. Madrid: Victoriano Suárez
- South Coblin, W. & Levi, Joseph A. (2000), *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language (1703). An English translation of Arte de la lengua Mandarina*. Amsterdam: John Menjamin Publishing Company
- Van Der Loon, Peter (1966), The Manila Incunabula and early Hokkien Studies. En: Asia Major. N° 12-1, 1-43
- Villarroel, Fidel (ed.) (1986), *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shih Lu*. Manila: UST Press
- Wolf, Edwin (1947), *Doctrina Christiana en lengua española y tagala*, Library of Congress: Washington