

La “Escuela de traductores de Manila”: Traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (Siglos XVI y XVII)

JOSÉ EUGENIO BORAO

I. TIPOS DE TRADUCCIONES EN LAS FRONTERAS CULTURALES

El siglo XVI, en su final, y el siglo XVII reprodujeron para los españoles y portugueses en Asia el mismo fenómeno ocurrido poco antes en América, donde para llegar a un estadio de comunicación de ideas con la población autóctona había que empezar estudiando la lengua y “reducirla a arte”. Así pues, los misioneros hubieron de ser pioneros en la construcción de los primeros diccionarios bilingües y estudios gramaticales. Algunos fueron tan completos que incluso actualmente son leídos con interés lingüístico, por ejemplo en países como Japón, a la hora de estudiar la 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, lo cual permitirá comprobar que ni aun ésta es ajena a la dificultad, particularmente en aquellos siglos iniciales de la presencia española en Oriente.

1. *Comunicación vital y su consecuencia: los diccionarios*

Entendemos por este tipo de comunicación de supervivencia la que se lleva a cabo en el orden de las necesidades básicas, siendo naturalmente la parte que llega a un lugar aquella que ha de esforzarse en adquirir el conocimiento de la lengua de la otra, sobre todo a través de listas de vocabulario. Puede comprobarse que esa labor, ya comenzada en América, continuó en Filipinas. Un testimonio ilustrativo de

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

este proceso entre los dominicos del siglo XVII lo ofrece Domingo Navarrete:

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 negocios².

En Filipinas se ejerció ininterrumpidamente una labor lingüística; un pequeño y accesible botón de muestra de ese esfuerzo se encuentra en la «Colección Scheerer» de gramáticas y diccionarios de lenguas filipinas existente en la Biblioteca de la Universidad Nacional de Taiwán, que incluye bastantes ejemplares, bien originales o reimpressiones³.

² Domingo Navarrete (1676), *Tratados históricos, éticos, políticos y religiosos de la monarquía de China*, Madrid, pp. 40-41. Existe versión moderna y simplificada del capítulo 6 en la editorial La Nave.

³ Por lo interesante que pueda ser revelar la existencia de esta colección, enumeraremos la lista de dichos diccionarios, por áreas geográficas: A) ÁREA TAGALA: Francisco de San José, *Arte y reglas de la lengua tagala*, Manila, Impr. nueva de Don J. M. Dayot por T. Oliva, 1832; Gaspar de San Agustín (1650-1724), *Compendio del arte de la lengua tagala*, Manila, Imprenta de Amigos del País, 1879, 3. ed.; B) PAMPANGA-PANGASINÁN: Diego Bergano, *Vocabulario de la lengua pampanga en romance*, Manila, Imprenta de Ramírez y Giraudier, 1860, 2. ed.; Mariano Pellicer, *Arte de la lengua Pangasinan o Caboloan*, Manila, Imprenta del Colegio de Sto. Tomas, 1904; C) ISLAS VISAYAS: Alonso de Mentrída, *Arte de la lengua bisaya-hiligayna de la isla de Panay*, Tambobong, Pequeña tipo-litografía del Asilo de Huérfanos, 1894; Mariano Cuartero, *Arte del idioma bisaya-hiligaino que se habla en Panay y en algunas islas adyacentes*, Manila, Establecimiento tipográfico del Colegio de Santo Tomas, 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*, Manila, Imprenta Amigos del País, 1887; *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 Gafza, Manila, Est. tip. del Colegio de Santo Tomas,

Con respecto a dos de las grandes lenguas, el japonés y el chino, es preciso recordar al menos el hecho de que hacia 1630 la primera había atraído más el interés de españoles y portugueses que el chino, bien porque la evangelización comenzara allí antes, o por la aparente mayor accesibilidad 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 siglo⁴. Sobre este trabajo se apoyó el diccionario japonés que los dominicos publicaron en Manila en 1630⁵, atribuido 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*, del cual un ejemplar original puede consultarse en la biblioteca de la Universidad Nacional de Taiwán⁶. 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 conservan⁷.

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*, Manila Tip. Amigos del País; Jose María Fausto de Cuevas, *Arte nuevo de la lengua ybanag*, Manila, Ymprenta de los Amigos del País, 1854, 2. ed. A éstos podemos agregar algunos más conservados en la sección de la Biblioteca Nacional de Taiwán de la calle Pa Teh.

⁴ João Rodrigues, *Vocabulario da lingo do Iapon*, Nagasaki, 1620 (japonés: portugués).

⁵ *Vocabulario de Iapon declarado primero en portugves por los padres de la Compañía de Iesvs de aquel reyno y agora en castellano*, Manila, Colegio de Santo Tomas, 1630 (existe ejemplar en la Biblioteca Nacional de Madrid).

⁶ Didaco Collado, *Dictionarivm, sive thesavri lingvae iaponicae compendivm*, Roma, Propaganda Fidei Congregationi, 1632 (latín: español: japonés).

⁷ Sobre la presencia española en Isla Hermosa-Taiwán véase nuestro libro *The Spanish Experience in Taiwan 1626-1642: The Baroque Ending of a Renaissance Endeavour*, Hong Kong U. P., 2009.

Por otro lado, los diccionarios chinos tardaron en publicarse casi un siglo con respecto a los japoneses. Ello en razón tanto de la tardía entrada de misioneros españoles en China (en 1631, desde Filipinas, vía Taiwán), como por las dificultades que hubieron de superar esos primeros misioneros, la complejidad de la lengua y la dificultad de imprimir caracteres chinos. No es del caso ahora hacer lista de los diccionarios (o borradores de diccionarios manuscritos) que circularon por las costas del mar de la China, pero vale la pena citar una gramática china de calidad, tal vez la primera, la del también dominico Francisco Varo, *Arte de la Lengua Mandarina*⁸, publicada en 1703. Esta gramática va precedida de seis “advertencias” curiosas para aquellos interesados en aprender la lengua, cosa que dice bastante de la dificultad y limitaciones a las que había de enfrentarse quien estudiase.

Naturalmente las conversaciones iniciales entre personas de diferentes culturas son las destinadas a la supervivencia en el régimen de un viaje, o las relativas al comercio, que son también las más fáciles de mantener, aunque pronto concluyen. Así debió ocurrir con los primeros chinos conocidos en Manila, que venían principalmente de la provincia de Fujian, y hablaban en minnanhua, la lengua más extendida en esa provincia. Al ser los chinos quienes iban a Manila, a ellos era a quienes correspondía el mayor esfuerzo, habiendo de aprender el castellano; y ciertamente lo lograban. No sabemos cómo lo hacían, pero sin duda ensayarían desde muy pronto métodos más allá de la pura inmersión, por utilizar el término que actualmente se usa.

Podemos conocer algunos de los esfuerzos tardíos destinados a sistematizar la lengua española por parte de los chinos gracias a un breve vocabulario español de finales del siglo XIX, publicado en el libro de Yeh Jiang-yong, *Breve Informe sobre Luzon*⁹. En él se presentan algunos caracteres chinos cuya pronunciación asemeja a la de algunas palabras españolas. Hemos hecho una transcripción personal de dichos caracteres a partir de la pronunciación en minnanhua de Fu-

⁸ Francisco Varo, *Arte de la Lengua Mandarina*, 1703. Véase *Francisco Varo's Grammar of the Mandarin Language*, editada por W. South Coblin y Joseph A. Levi, Amsterdam-Philadelphia, John Benjamins Pub. Co., 2000.

⁹ 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。

jian, de manera que éstos deben pronunciarse como si fueran palabras españolas; y en una tercera columna queda 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-jui		開輩	qui-pue	
米茄細	Mi-ca-si		新尤禮	sin-yiu-le	señor
故米	Co-bi		拜禮	pa-le	padre (sacerdote)
阿彌陀	a-mi-to	amigo	梅禮谷	mui-le-ko	médico
多羅密	to-lo-mi	(dormir)/tolomin	廈郎	ha-long	

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	羸媚沓	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-sen-tu	500
窩朱	o-tsu	8	瓜連沓	cua-len-ta	40	溫棉	un mi	1000
羸媚	lue-mue	9	生觀沓	sien-cuan-ta	50	溫棉絨	un mi-long	1000000

Según puede verse, 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.

2. *Comunicación en los viajes de exploración*

Cuando los españoles realizaban una labor de exploración procuraban llevar consigo a alguien conocedor de la lengua del lugar o, al menos, de aquella que presumiblemente permitiera alguna comunicación. Cuando las expediciones tenían lugar dentro de Filipinas todo 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 Cagayán de finales del XVI. En realidad las necesidades de traducción en estas expediciones, y particularmente las que se hacían en China, Camboya, etc., no podían ir más allá de las requeridas por la adquisición de provisiones y conocimiento de la geografía más relevante. La comunicación más elaborada sería la de una declaración de amistad, para la cual lo más elocuente habría de ser la calidad de los regalos ofrecidos. También se procuraba llevar una carta original escrita por el gobernador general de Filipinas con los términos del acuerdo que se pretendía, acompañada de 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 versión pudiera ser revisada por algún misionero conocedor de la respectiva lengua. Se podrían comentar muchos casos a este respecto, pero ahora sólo citaremos alguno muy concreto.

Es caso curioso el que ofrece el viaje de dos franciscanos de Taiwán a Pekín en 1637, el comisario provincial, Fray Gaspar de Alenda, y Fray Francisco de la Madre de Dios. Ambos formaron un pequeño grupo que fue andando de Fujian a Pekín en el otoño de 1637 para defenderse de un calumniador ante el emperador. Esto es una larga historia de la cual indicaremos aquí unos breves elementos que nos permitan describir el trabajo de sus intérpretes. La narración de los franciscanos decía 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, repartiólo 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 mozuolos 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 viudo¹⁰.

Véase, pues, cómo personas “a caballo de dos culturas” resuelven el papel de la comunicación. Sabemos que estos intérpretes pertenecían a ambos mundos, pues en otro momento del mismo documento se señala que una vez acabada la expedición se encontraban los chinos chincheos de vuelta en Manila, donde residían con sus familias. En el mismo documento, el padre jesuita Adam Schall refiere la tensa relación que mantuvieron 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 Dios¹¹, “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 Taiwán estudiando chino desde 1633, fecha en que habían llegado siete franciscanos, incluido su compañero Francisco Bermúdez¹².

Otro ejemplo adecuado para una ejemplificación relevante es el de la utilización del español como lengua de comunicación entre aborígenes del norte de Taiwán 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.

¹⁰ Archivo de la Provincia del Santísimo Rosario, Ávila: China, [N. 14, ff. 81-85].

¹¹ Se refiere al franciscano Francisco Bermúdez de Alameda de la Madre de Dios, que había pasado a China desde Taiwán, en 1634, con el dominico Francisco Díez.

¹² Fernando Mateos, “La primera escuela de mandarín para extranjeros en Taiwán”, en *Encuentros en Catay*, Taipéi, 1990, núm. 4, pp. 13-22.

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, sus guías 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 se podría considerar 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.

3. *Traducciones diplomáticas y administrativas*

Tienen lugar éstas cuando se pretende un acuerdo en el orden económico, político o religioso, bien por separado o en el marco de un acuerdo global. El papel del intermediario no es tanto el de negociador como el de portador de una carta que previamente ha sido traducida en el lugar de origen, aunque se espera de esta persona las suficientes habilidades traductoras a fin de afrontar posibles detalles que pudieran surgir.

Un ejemplo de este tipo de contactos se encuentra precisamente en la embajada que envió Gómez Pérez Dasmariñas a Hideyoshi el 29 de junio de 1592.¹³ La embajada estaba compuesta por el capitán Lope de Llano y el dominico Juan Cobo (al que después nos referiremos). 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 según 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 su-

¹³ Cf. Fidel Villarroel, (ed.), *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shih Lu*, Manila, Universidad de Santo Tomás, 1986, pp. 2-26.

poner 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 Filipinas¹⁴.

Otro ejemplo diplomático-misional, es el de 31 de diciembre de 1631, fecha 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 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 Huccho, [...] 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. Tomás¹⁵.

Puede verse cómo la función del intérprete no era sólo la de facilitar la comunicación, sino la de mejorar la seguridad, mediante un

¹⁴ 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 *ibid.*, pp. 28-37.

¹⁵ Diego Aduarte, *Historia de la Provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philipinas, Iapon y China*, Zaragoza, 1693, p. 620.

trabajo de escucha. Sin embargo de poco valió, pues la expedición que había empezado con doce personas (dos dominicos, dos soldados, siete indios gastadores y un intérprete chino) acabó reducida a Angel Cocci y tal vez alguno más¹⁶. Cocci logró entrevistarse con los mandarines de Fujian, quienes recelaron de él, ya que se había presentado en calidad de embajador tras ser robado, y por tanto asistió desaseado, sin cartas credenciales, ni regalos, ni cortejo. A ello se habría de añadir la dificultad de comunicación, comprensible si se repara en la segunda advertencia de la gramática china del padre Varo, donde se 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 dificultosissimo”¹⁷. En cualquier caso, Cocci consiguió lo que finalmente buscaba, que era quedarse de incógnito para iniciar la misión dominica en Fujian.

Años después, el dominico Victorio Riccio, asentado entonces en Xiamen, ofrecerá otro ejemplo de actuación diplomática al requerir Koxinga sus servicios en 1662 a fin de comunicar al gobernador de Filipinas que debía pagarle tributos si no quería ser invadido. Riccio se muestra como persona verdaderamente conocedora de la lengua china (al menos de la hablada). Al no ser un hombre al servicio directo de Koxinga, incluso por ser extranjero, siempre se podía cargar contra él el posible fracaso de la negociación. Años después se verá Riccio obligado a negociar en 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 iglesia¹⁸. Según fuentes holandesas¹⁹, ellos dependían totalmente de la lengua china de Riccio, quien primero hace una traducción genérica del con-

¹⁶ 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. Véase Sei-ichi Iwao, “Early Japanese settlers in the Philippines”, en *Contemporary Japan*, 1937, vol. XI, p. 7.

¹⁷ W. South Coblin y Joseph A. Levi, ob. cit., p. 18.

¹⁸ Cf. José Eugenio Boraó, *Spaniards in Taiwan*, Taipéi, SMC, 2002, vol. 2, p. 628.

¹⁹ *Ibid.*, pp. 645-652.

tenido de la carta que sirve para la discusión con el enviado chino. El enviado es tratado con deferencia, y los holandeses adquieren ciertas esperanzas de volver a asentarse en Tainan y rescatar los prisioneros de su nacionalidad que aún permanecían ahí desde 1662. Pero una vez que el enviado ha marchado y Riccio vuelve a traducir con calma y detalle la carta al castellano, éste, según las fuentes holandesas, descubre entonces que la carta contenía velados comentarios injuriosos contra los holandeses, que no había percibido en una primera lectura²⁰. A su vez, la versión que del encuentro da el propio Riccio es muy sucinta, despachando el asunto 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”²¹. Este caso de Riccio, como otros que podríamos examinar (así el del macanense Salvador Díaz), muestra que, cuando el coitejo es posible, el solipsismo, por así decir, aparece como explicación de las disparidades de los relatos.

Las comunicaciones administrativas, aun dentro de su complejidad, parecen ser más fáciles de practicar, pues se hacen por escrito, o por bandos traducidos, colocados en el paríán 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 público²². Con todo, estas comunicaciones no están libres de dificultad. Un ejemplo puede localizarse 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 con el propósito de presentarle un caso respecto del que pensaban no habían sido debidamente atendidos por Palomino. En el

²⁰ “Se descubrieron muchas palabras insolentes que afectaban al buen nombre de la Compañía (VOC). El enviado tal vez ha actuado maliciosamente oscureciendo o ocultado 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”, *ibid.*, pp. 651-652.

²¹ *Ibid.*, p. 627.

²² Iwao, *ob. cit.*, p. 20.

informe de Márquez al Gobernador General de Filipinas se aprecia 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 sangleyes, ofreciendo probanza como eran ladrones y que habían robado las haciendas de algunos sangleys de este paríán. 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 por que esté V.S. enterado de todo²³.

En razón de lo examinado, 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, aparte la dificultad de encontrar literatos chinos en Manila.

II. TRADUCCIONES TRANSCULTURALES: JUAN COBO

Existen dos libros que fueron traducidos a finales del siglo XVI, el *Mingxin Baojian*²⁴ (Espejo rico del claro corazón), vertido entre

²³ José Eugenio Borao, *Spaniards in Taiwan*, Taipéi, SMC, 2001, vol. 1, p. 308.

²⁴ 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)*), Madrid, Librería General de Victoriano Suárez, 1959) con el facsímile en chino, no empezaron a sucederse los estudios sobre él. El primero fue el de Carlos Quirino, “A Chinese Treatise of 1593”, en *Proceedings of the II Conference of IAHA*, Taipéi, 1962, pp. 723-732. Peter Van Der Loon también lo comentó en su estudio citado “The Manila Incunabula and early Hokkien Studies”,

1589-1590, y el *Shih Lu*²⁵ (Apología de la Verdadera Religión), traducido en versión libre a continuación del anterior, entre 1590 y 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

en *Asia Major. A British Journal of Far Eastern Studies*, Londres, vol. XII, núm. 1, 1966. Ese mismo año vino el de Lothar Knauth y Akiko Shiraishi: “Mei Shin Hō Kan no ryūtsū to isupaniyayaku no mondai”, en *Kinsei Ajia Kyōikushi Kenkyū*, Tokio, 1966 (una versión simplificada del mismo la presentó Knauth en el Segundo Congreso Sinológico Internacional, agosto de 1969, Taipéi, 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*, vol. V, núm. 1, pp. 1-21). Todavía se llevó a cabo otro estudio: Chen Jinghao, *Primera traducción de un libro chino al español*, Taipéi, NTU, 1990. La tercera edición formal del libro es de Manel Ollé (ed.), *Beng Sim Po Cam o Rico espejo del buen corazón*, Barcelona, Península, 1998; pero la edición más completa es la publicada por Liu Limei: *Espejo rico del claro corazón. Traducción y Transcripción del texto chino por Fray Juan Cobo*, Madrid, Letrúmero, 2005, provista de una completa documentación basada en una tesis de doctorado de 2003.

²⁵ 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*, Taipéi, Universidad de Cultura China. Al año siguiente Peter Van Der Loon lo comentaba en su estudio citado de 1966. Pero sin duda, el mejor estudio y presentación de este libro, tanto por su introducción, como por ofrecer la primera reimpresión con traducción en español e inglés, es la del historiador de la Universidad de Santo Tomás de Manila, Fidel Villarrol: *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch’uan Shih Lu*, Manila, UST Press, 1986, que introdujo muchas de las ideas que aquí son recogidas. Alrededor de esta obra aparecieron otros estudios como el de Jesús María Merino Antolinez, “Fr. Fidel Villarrol’s ‘Pien Cheng-Chiao Chen-Ch’uan Shih-Lu: Apología de la verdadera religión’, a Treasure”, y Fidel Villarrol, “The ‘Shih Lu’ reappears: The Firts Books Printed in the Philippines?”, ambos en *Emeth*, 1985, marzo-junio, 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.

culturales; mientras que la segunda, era una “traducción transmisora”, a través de la que se quería verter una fe 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, respecto de la posible explicación del porqué de ambas traducciones.

Los dominicos de Manila quisieron traducir al chino la *Introducción al Símbolo de la Fe*, pues era considerada algo así como el último *best-seller* apologético del momento, incluso ya traducido al japonés por los jesuitas. Juan Cobo habría sido el inspirador y se enfrentó a ello con escasos medios idiomáticos, por lo que el resultado fue desigual, ya que las partes más anecdóticas son las que resultan más claras, mientras que las teóricas resultan bastante oscuras²⁶. 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 traducido a partir de 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, por cuanto le habría ayudado a diseñar su método expositivo de diálogo socrático, a semejanza de la obra china. Además, puede verse claramente una utilización del *Mingxin Baojian* puesto que cita varias veces algunos de sus aforismos. Vamos a ver a continuación estos paralelismos para justificar dicha hipótesis.

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 chi-

²⁶ La claridad u oscuridad de la traducción la baso en la traducción del P. Antonio Domínguez, que acompaña al libro editado por Villarroel.

nos, 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 Cantón 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 Vaticana²⁷. Ésta habría sido la primera traducción hecha por los dominicos, a semejanza del catecismo equivalente realizado por los franciscanos al presentar la doctrina cristiana en tagalo, y que se editaron junto con el *Shih Lu*.

Al analizar el catecismo chino en la traducción de Antonio Domínguez se puede ver que sólo presenta cuarenta preguntas conceptuales básicas, estando 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 Taiwán cuando volvía de Japón, a donde había ido al frente de una embajada.

Presumiblemente, los dominicos (o Juan Cobo), mientras trabajaban en este catecismo, vieron 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 que habitaban en Manila. ¿Qué condiciones habría de tener dicha obra? ¿Se podría traducir algún trabajo preexistente, o

²⁷ Existe una reedición facsimil, con traducción española del P. Antonio Domínguez, publicada por el dominico Jesús Gayo Aragón, Manila, Universidad de Santo Tomás, 1951.

habría que escribir 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 debió ser 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 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 debió pensar que esto era lo más moderno del mercado occidental y, por su temática naturalística, podría resistir una adaptación cultural. Pero Cobo, que podría haber empezado por concentrarse exclusivamente en un catecismo dogmático, al parecer pensó que una obra discursiva era algo que no podía omitirse en el acercamiento 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 catecismos²⁸. El resultado de dicha traducción y adaptación fue el *Shih 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 (sus obras ya fueron

²⁸ “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”, texto de la introducción a la obra de Fray Luis de Granada, *Introducción al Símbolo de la Fe*.

traducidas en vida del autor a quince idiomas), sino porque sus libros además de recorrer toda Europa viajaban en los galeones por todo el mundo. Villarroel comenta 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 Granada²⁹.

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

La dependencia del *Shih Lu* respecto de la obra de Fray Luis de Granada quedó claramente fijada mediante el cotejo realizado por Villarroel, el cual mostraba que, a excepción del primer capítulo, los ocho restantes tenían un claro paralelismo, no sólo en título y argumento, sino en detalles muy minuciosos³⁰. Por nuestra parte también

²⁹ Villarroel, ob. cit., p. 88.

³⁰ En concreto el paralelismo de los primeros capítulos de ambos libros es el siguiente:

<i>Símbolo de la Fe</i>	<i>Shih Lu (según la traducción de Domínguez)</i>
	Capítulo I: Discusión de la recta doctrina, verdadera propaganda.
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: Sobre la existencia de un Ser infinito, principio de todas las cosas
Capítulo II: Síguese una devota meditación, en la cual se declara que, aunque Dios sea incomprensible, todavía se conoce algo de él por la consideración de las obras de sus manos, que son sus criaturas	Capítulo III: Hablando de las cosas infinitas

hemos extendido dicha comparación y aquí mostramos algunas de las semejanzas más evidentes:

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	Capítulos IV y V: Sobre asuntos de Geografía. Sobre la realidad de las cosas mundanas
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	
Capítulo X De la fertilidad y plantas y frutos de la tierra	Capítulo VI: Sobre las plantas terrestres y demás vegetales
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 VII: Sobre las cosas del reino animal
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 VIII: Sobre cómo los animales conocen lo que deben comer y beber
Capítulo XV: De las habilidades que los animales tienen para curarse en sus enfermedades	Capítulo IX: Sobre cómo los animales de este mundo conocen las medicinas que han de tomar

<p style="text-align: center;"><i>Introducción al Símbolo de la Fe,</i> Cap. XII – (III)</p> <p>Tienen también todos los animales sus propiedades acomodadas a sus naturalezas, como lo refiere Basilio: El <i>buey</i> 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 reconecedor 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.</p>	<p style="text-align: center;"><i>Shih Lu</i> (trad. de Domínguez, p. 93)</p> <p>Aún tratando de los más rudos y humildes animales, como la <i>vaca</i>, el caballo, el mulo, o el asno, pueden arrastrar 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.</p>
<p style="text-align: center;"><i>Introducción al Símbolo de la Fe,</i> Capítulo XIV (I)</p> <p>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 queda burlado, arrójale antes que llegue una piedra, 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?</p>	<p style="text-align: center;"><i>Shih Lu</i> (trad. de Domínguez, p. 99)</p> <p>El cangrejo y la almeja ambos viven en el mar; ¿se puede distinguir cuál es sabio y cuál 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 piedra 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.</p>

Pero este cotejo sólo puede alcanzar a 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, al que dedica seis grabados, de los siete que hay en total³¹.

Respecto de la autoría, Villarroel ya habla de un coautor, el amanuense que ayudó a Cobo. Pensamos 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 para la 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 elementos, observaciones o maneras de decir muy propias. Su texto se diría imbuido de un cierto grado de solipsismo, pues difícilmente podría encontrarse 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*.

3. *El Mingxin Baojian como vehículo para la aculturación del Shih Lu*

Cabe pensar que a su vez Cobo, o los dominicos, se preguntaran cómo hallar un método expositivo capaz de permitir a otros chinos más educados aceptar la fe católica. Pensamos que quien más se esforzó en dar una respuesta a este interrogante fue el mismo Cobo, pues fue el encargado de la realización del *Shih Lu*. Esto debió de verlo muy desde

³¹ Cf. Villarroel, ob. cit., pp. 224-257.

el principio, por lo cual a la vez que se iba 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 circuló, y seguía circulando, a lo largo de toda la zona costera desde Japón a Vietnam. Según Fidel Villarroel, Juan Cobo empezó su traducción muy pronto, llevándola a cabo entre el 13 de julio de 1589 y el 24 de junio de 1590. Como veremos, en la primera hay referencia de que se ha conseguido el libro y, en la segunda, se comunica que la traducción va a ser enviada a España.

En todo este proceso de traducción Cobo fue ayudado por un maestro de cultura china, llamado Juan Sami³². El análisis del libro también le debió llevar 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 sincretis-

³² Cf. Lothar Knauth, “El inicio de la sinología occidental. Las traducciones españolas del Min Hsing Pao Chien”, en *Estudios Orientales*, 1970, vol. V, núm. 1, p. 1-21. 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. Véase Sei-ichi Iwao, loc. cit., 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 ver 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).

mo, pero a esta objeción también se le podía dar la vuelta por cuanto 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 determinar frases de cierto valor intertextual en el segundo capítulo, el “Tien Li” (razón del cielo):

<i>Mingxin Baojian</i> (traducción de Cobo)	<i>Shih Lu</i>
El cielo oye en el silencio, cuando no suena voz alguna. Es altísimo, ¿en qué lugar lo buscarás? No está muy alto, ni muy lejos, sino dentro del corazón del hombre.	Aunque el cielo es alto, oye; está bajo, 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 *Shih 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 *Shih Lu*, especialmente fuentes cristianas, aunque de manera difusa. No obstante, a veces sí se nos aparecen claras; por ejemplo cuando sigue a Aristóteles y Santo Tomás, en particular al tratar del Ser Infinito, situado fuera del mundo y causa del cosmos, tomados de las obras más en boga por aquel tiempo, las de Alessandro Piccolomini y Cristobal Clavio, 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 presta la gran línea argumental³³.

³³ Cf. Villarroel, ob. cit., pp. 84-87.

4. *La compilación del Mingxin Baojian*

Sabemos que el *Mingxin Baojian* era, más que una obra literaria, un libro de género exhortatorio que recitaban niños y adolescentes y gozó de cierta popularidad al final del periodo Ming y principios del Qing. Se trata de un monumento al sincretismo; en él se cita a Confucio, Mencio, Laotzi, Zhuangzi, neoconfucianos como Zhuxi, además de extractos de edictos de emperadores, obras taoistas y extractos de la colección de los Grandes Sutas, 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, su intertextualidad podemos retrotraerla hasta el mismo Confucio. Véase este ejemplo:

<i>Ta Hsiüe (Gran Estudio)</i>	<i>Mingxin Baojian</i> (trad. de Cobo)	<i>Shih Lu</i> (trad. de Domínguez)
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.	Conchu dice: Quien gobierna su casa conforme a razón, tendrá prudencia, y será promovido a gobernar a los demás.	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 hay quienes, 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 reza: “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 *Minxin 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 atender a 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 en circulación³⁴. Si la obra acabara 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 Vietnam³⁵). 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 en el hecho de que otros autores³⁶ atribuyan la autoría del *Minxin 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

³⁴ La primera mención a Fan Liben como compilador del 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 anaques 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, ob. cit., p. 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.

³⁵ Un ejemplo que puede observarse en la Biblioteca de la Universidad de Taiwán 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.

³⁶ William H. Nienhauser, *The Indiana Companion to Traditional Chinese Literature*, Bloomington, Indiana U. P., 1986, p. 866.

auge del *Mingxin Baojian*. Como dijimos antes, Lothar Knauth señalaba que la copia que utilizó Cobo había sido impresa en Hangzhou (provincia de Jiangzu), 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”³⁷. 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 Cobo se pusiera a traducirlo.

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

Respecto del *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 acomodaticias³⁸) estaría forzando conscientemente o no el sentido de la frase china para darle un sentido cristiano. Seleccionemos dos textos:

³⁷ Knauth, loc. cit., p. 10.

³⁸ Sobre esta controversia véase Eva María Saint Claire Segurado, *Dios y Belial en un mismo altar: los ritos chinos y malabares en la extinción de la Compañía de Jesús*, Universidad de Alicante, 2000.

明心寶鑑	<i>Beng Sim Po Cam</i> (Cobo)	<i>Meng Sin Po Kien</i> (Navarrete)
子曰為善者天報之以福為不善者天報之以[惡]。	Conchu dice: A quien hace bien, el Cielo le paga y le da bienes. A quien hace mal, el Cielo le paga dándole males.	2. Dize el Filósofo China: Al virtuoso premiarà el Cielo con bienes y con felicidades; al malo pagará con desdichas y trabajo.
漢昭烈時終勃後曰勿以惡小而為之勿以善小而不為。	El rey Anchianlier, muriéndose y dando el gobierno a su sucesor; le dijo: El mal, por pequeño que sea, no le hagas; y el bien, por pequeño que sea, no le dejes de hacer.	8. El Emperador Chao Lie, cercano à la muerte, dixo al Príncipe su hijo. (<i>Escriviòse en otra parte, pero aquí se pone mas ajustadamente.</i>) Hijo mío, no por ser leue el pecado, os aueis de arrojar à cometerle, ni por ser pequeña la obra de virtud, os aueis de descuidar en ponerla por obra. <i>Fue dezirle: Vivid tan cuidadoso, que ni vn pecado venial lleue aueis de cometer; por que si no os recataredes de caer en culpas ligeras, llegareis facilmente à despeñaros en culpas graues.</i>

En el primer párrafo se observa 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 del mismo 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 este traductor se mueve en un triple nivel de lectura, el “literario”, más barroco que en Cobo, intentando otorgar 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”, mediante el que hace contrastes 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 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 para la adolescencia.

Esta última idea se entiende mejor si comparamos, respecto de uno y otro traductor, algo a lo que frecuentemente no se ha prestado suficiente atención: la diferente exposición a la lengua china de 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 lengua³⁹.

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 chino⁴⁰. Luego decía que se encontraba observando y traduciendo unos libros que “le han traído de China”, unos de comedias, otros de dinastías de empe-

³⁹ Villarroel, ob. cit., p. 65.

⁴⁰ Carlos Sanz, ob. cit., pp. 278-279.

radores 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”⁴¹. Poco después, en la “Carta del obispo Salazar al rey del 24 de junio de 1590”, el prelado no duda en considerar ya a Cobo como un experto en chino y el más aventajado de los cuatro dominicos que tratan con chinos, pues ha traducido dicho libro, el cual es una obra “peregrina y nunca vista en el Parián y fuera de China”⁴².

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 mandarina. En 1657 fue a China, en donde se movió con libertad hasta la persecución de 1665⁴³. 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, cuando viaja a Roma para discutir del asunto de los “ritos chinos”, y tres años después publica 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

⁴¹ Ibid., pp. 287-288.

⁴² Ibid., p. 326. 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.

⁴³ Esta persecución es la misma que llevó a Victorio Riccio al año siguiente a volver a Manila en las naves holandesas de Fuzhou y Quelang.

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 christiano 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 crítico de la obra en función de sus fuentes, etc.), pero sí literario o, mejor dicho, 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 como a la presión que ejercieron sobre él sus superiores, para que la concluyese antes de marchar en 1677 como arzobispo a Santo Domingo⁴⁴.

Habría que añadir que esta actividad traductora e impresora no finalizó en 1593. De hecho, en 1606, algunos 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 paríen de Manila, en 1590), imprimió un *Memorial de la Vida Cristiana, en lengua china*, en el 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 completa 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 de Cobo y explicaciones suyas⁴⁵. ¿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 tuvo continuación mediante varios diccionarios manuscritos o impresos compuestos a lo largo del siglo XVII.

⁴⁴ Cf. J. S. Cummins, *The Travels and Controversies of Friar Domingo de Navarrete, 1618-1686*, Cambridge, Hakluyt Society, 1962.

⁴⁵ Véase Van Der Loon, ob. cit. De la edición de Tomás Mayor sólo se conocen fragmentos de un ejemplar conservados en el Instituto Sinológico de Leiden (Holanda).

