

## EL INICIO DE LA SINOLOGIA OCCIDENTAL

### Las traducciones españolas del *Ming Hsin Pao Chien*<sup>1</sup>

LOTHAR KNAUTH

*Universidad Nacional Autónoma de México*

“EL PRIMER libro que en el mundo se ha traducido de lengua y letra china en otra lengua y letra es éste”, dice la dedicatoria escrita el 23 de diciembre de 1595 en Madrid por Fray Miguel de Benavides O. P., quien había sido el “único compañero y amigo en la predicación de los chinos” del traductor.<sup>2</sup>

El *Ming Hsin Pao Chien* fue escrito en caracteres chinos y traducido al castellano tres años antes, en el convento dominico de Manila, centro de las actividades proselitistas que la orden llevaba a cabo entre los comerciantes chinos y los inmigrantes. Fue, en realidad, el primer tratado filosófico vertido en una lengua occidental; pero decir “de lengua y letra china” era una exageración nacida de la ignorancia, ya que, después de todo, la escritura china ejerció su influencia en el este y el sureste de Asia antes que en las lenguas europeas.

En 1592 el libro fue denominado *Beng Sim Po Cam* debido a la transliteración del título según el dialecto fukienés. Cerca de ochenta años más tarde, otro dominico español, Domingo Fernández de Navarrete, volvió a traducir el mismo libro a su lengua materna, ahora tomando el título según el mandarín: *Ming Sin Pao Kien*. En ambos casos los informantes chinos contribuyeron grandemente: en la primera versión, Juan Sami, “maestro de escritura china” (su nombre indica antecedentes

<sup>1</sup> Ponencia preparada para el Segundo Congreso Sinológico Internacional. Agosto de 1969, Taipei, Taiwan. Ver también Knauth L. y Akiko Shiraishi, “Meishin hōkan no ryūtsū to isupaniya yaku no mondai”, sobre el cual está basado el presente artículo.

<sup>2</sup> Introducción a *Beng Sim Po Cam* o *Espejo Rico del Claro Corazón*, 1959.

budistas); en la segunda, Juan Mieu, “uno de nuestros más grandes cristianos y mejores eruditos”.<sup>3</sup>

A fin de obtener una mejor perspectiva de la problemática que presupone el *Ming Hsin Pao Chien*, sería conveniente estudiar más de cerca sus antecedentes históricos, así como las condiciones en las que surgieron las traducciones de los dos dominicos españoles; posteriormente, revisar el posible origen del libro, su contenido y la historia de su difusión y, por último, tratar los problemas existentes en la primera traducción. Al comparar ésta con la segunda versión de Fernández Navarrete esperamos demostrar hasta qué punto dichas interpretaciones corresponden a continuas o cambiantes predisposiciones intelectuales de los traductores, elemento que continúa frenando todos los esfuerzos de libre comunicación entre el contexto cultural occidental y el chino.

La reacción más frecuente entre los estudiosos del chino —por lo menos entre aquellos que prefieren la ortodoxia a la originalidad— cuando se habla del contenido sincretizante del *Ming Hsin Pao Chien*, es si no el menosprecio, por lo menos una falta absoluta de interés. Sin embargo, la historia de las ideas no debe limitarse a una documentación formal, puesto que los libros que encierran los valores de millones de personas son tan importantes como aquellos que expresan las normas de las élites conservadoras.

Aunque sólo fuera por esta razón, la traducción del *Ming Hsin Pao Chien* hecha en 1592, es de extrema importancia, ya que representa el inicio de la investigación occidental del sistema de valores sociales chinos basándose en el estudio de un texto chino.

Sería necesario realizar un estudio más profundo para lograr obtener un juicio concluyente sobre la historia de las ideas durante el período, extremadamente inestable, que presencié la transición del pensamiento Ming al de la dinastía Ching, en tanto que el Imperio español pasaba gradualmente del cenit de la expansión hacia occidente al nadir del estancamiento decadente.

<sup>3</sup> Domingo Fernández de Navarrete, *Tratados...*, 1676, p. 173; *ibid.*, p. 170 (1962).

*El medio dominico: Juan Cobo y Domingo Fernández de Navarrete*

El crecimiento de las ciudades y las poblaciones en las tierras recientemente colonizadas, las contradicciones en aumento entre el poder papal y de la nobleza, y el surgimiento de creencias heréticas parecen haber provocado, a principios del siglo xiii, un renovado fervor cristiano y la necesidad de fundar dos nuevas órdenes religiosas en Europa occidental. No se trataba, en ninguno de estos casos, de realizar meditaciones anacoretas, sino más bien acciones sociales entre las masas otra vez inquietas. Aun cuando sus doctrinas diferían considerablemente, tanto los franciscanos como los dominicos tenían un voto común de pobreza, que los hacía depender de la limosna para mantener su precaria existencia, así como una organización centralizada y casi militar comandada por un general.

La orden dominica fue fundada en 1216 por Domingo de Guzmán, un español, tras el estallido de las primeras grandes sublevaciones heréticas en el sur de Francia. Al poco tiempo, la orden —llamada oficialmente Orden de los Predicadores y cuyas siglas son O.P.— cooperaba estrechamente con la Inquisición y trataba también de suprimir la heterodoxia que amenazaba con romper la unidad de la Iglesia Católica, la cual acababa de obtener importantes victorias sobre el poder de la nobleza.

A fin de exponer más efectivamente su doctrina a las masas era necesario tener un concepto más claro de la visión cristiana del mundo. Tomás de Aquino (1225-1275), el mayor de todos los dominicos, fusionó las premisas clásicas greco-romanas (en su mayor parte aristotélicas) concernientes a la visión de un mundo unificado y a la entidad política con los conceptos cristianos de la gracia y la salvación, resumiéndolos en una filosofía unificada, desde entonces conocida bajo el nombre de tomismo. Más tarde pasó a formar parte de la doctrina de la Iglesia, y en 1897 el Papa León XIII la declaró pensamiento oficial.

Al finalizar el siglo xv la preocupación por definir y redefinir los conceptos ideológicos —siempre dentro del marco de la ortodoxia aceptada de acuerdo con las fluctuantes circunstancias— condujo a la discusión de los límites de las posibilidades sociales humanas, lo cual hizo relativamente sencillo situar a los pueblos recientemente descubiertos y conquistados dentro de

una estructura que abarcara todas las posibilidades de la existencia humana. El dominico español Francisco de Vitoria (1483?-1546), quien creara una sólida base intelectual para el desarrollo de teorías ulteriores del derecho internacional, dijo: "Si surgen dudas razonables acerca de su licitud es necesario consultar a los sabios y obrar conforme a su parecer aunque quizá se equivoquen".<sup>4</sup> Pero dado que la salvación seguía siendo la mayor preocupación de los eruditos cristianos, prevaleció la supremacía de aquellos a quienes la Iglesia había elegido para enseñar y, en aquellos casos en que existían dudas, sus conclusiones se convertían en ley.<sup>5</sup>

Una vez que los dominicos se establecieron en la Nueva España, Fray Domingo de Betanzos, su superior, planeó trasladarse a la nueva frontera de las misiones en China; en 1544 el Papa Pablo III concedió el permiso para tal empresa.<sup>6</sup> Las noticias recibidas gracias a los *Viajes* de Marco Polo y los monjes franciscanos que visitaron China durante el período Yüan hacen mención de la existencia de *gente política*. El hecho de que los chinos tuviesen un sistema establecido de valores éticos y vivieran dentro de un orden social bien definido atrajo el interés de los dominicos, ya que, de acuerdo con la ideología de Tomás de Aquino, éstos eran los requisitos indispensables para formar una gran civilización cristiana. Bajo dichas circunstancias era relativamente fácil hacerlos vivir conforme a los cánones cristianos, mucho más sencillo por supuesto, según decían, que la cristianización de México, donde habían topado con grandes dificultades.

Los intérpretes de los reglamentos cristianos se convirtieron, de esta manera, en legisladores, pioneros de una nueva frontera ideológica y críticos de las políticas existentes. Entre los dominicos que asumieron esta actitud hipercrítica estaba Bartolomé de Las Casas (1474-1566), el famoso protector de los indios americanos. En 1581 uno de sus discípulos, el dominico Domingo de Salazar (1512?-1593), se convirtió en el primer obispo de Filipinas, recientemente conquistada. Se impuso la tarea de trabajar en pro de la libertad física de los nativos de las islas, el desarrollo de una misión en la China continental y la libertad

<sup>4</sup> Vitoria, *Relecciones*. . . (1946), pp. 42-3.

<sup>5</sup> *Ibid.*, p. 43.

<sup>6</sup> *Breve*, 15 de enero de 1544.

de acción para la Iglesia, la cual debía tener el monopolio para imponer preceptos éticos y conformidad espiritual. No obstante, Salazar hacía una distinción definitiva entre el reinado natural (reservado a España y al gobierno civil) y los derechos sobrenaturales que eran internacionales y residían en el Papa. De esta manera podía trabajar simultáneamente en un proyecto de invasión a China y la abolición de la esclavitud en Filipinas. Estos esfuerzos polémicos —cuando no contradictorios— crearon el escenario para una lucha entre los poderes eclesiásticos y temporales, que habría de ser la última de nuestros tiempos.

Juan Cobo, oriundo de Consuegra en la provincia de Toledo, España, llegó a Filipinas en 1588, un año después de haberse fundado la misión dominica. Se dice que había sido desterrado debido a los ataques demasiado severos que hiciera sobre la conducta del virrey de México. Juan Cobo

“era de hermosa disposición, alto de cuerpo y bien proporcionado, el color del rostro blanco y rojo, muy ágil; y de tan agradable conversación que suspendía a los oyentes. Muy docto y muy acertado en la resolución de las dudas. . . no había cosa que ignorase, no sólo en los estudios y artes liberales sino aun en los oficios mecánicos.”<sup>7</sup>

Al llegar a Manila se reunió con su compañero dominico Benavides, quien durante el año anterior había estado trabajando como misionero en la comunidad china y que acababa de regresar del continente chino. Cobo empezó inmediatamente a estudiar chino, tarea ímproba si se considera que no existían maestros, ni libros de texto, ni diccionarios. Poco después predicaba la Santa Biblia en chino “a fin de que pudieran comprender mejor y destruir sus errores paganos”. Se dice que era capaz de leer 3 000 caracteres. Sabemos que —y en esto podría haber una referencia al *Ming Hsin Pao Chien*— “leía y entendía sus libros y tradujo algunos por tener muy graves sentencias, aunque de gentiles, como de Séneca y otros tales entre nosotros”.<sup>8</sup> También fue el primero que estableció un Hospital de los Chinos en Asia.

En julio de 1952, probablemente poco después de haber

<sup>7</sup> Aduarte, *Historia*. . . , p. 139.

<sup>8</sup> *Ibid.*, p. 140.

terminado de traducir el *Ming Hsin Pao Chien*, partió para Satsuma cuando Toyotomi Hideyoshi pidió tributo a Filipinas. Cobo —en parte escogido por sus conocimientos de la lengua china— fue entonces a Nagoya, en Kyushu, donde se encontraba el campamento de Hideyoshi para la expedición a Corea. Escribió el cronista de la orden: “que no es nuevo en la orden el desposeerse de semejantes religiosos y ponerlos al degolladero por el servicio de Dios, del Rey y de la República.”<sup>9</sup> Su última carta proviene de Kushi, es de principios de noviembre y fue escrita después de haber sostenido su entrevista al parecer con éxito. En el viaje de regreso el barco naufragó en Taiwán y toda la tripulación fue asesinada por los nativos.

Acabaron las mejores esperanzas que de hombre en estas partes se podía tener y las muchas que esta promesa tenía libradas en tal varón, permitiéndole así su gran virtud, letras, gobierno, prudencia, valor y buen agrado.<sup>10</sup>

Entretanto, en el escenario teológico-intelectual europeo, otra lucha se estaba llevando a cabo. En 1540 el español Ignacio de Loyola (1491-1556) había fundado una nueva orden religiosa, la Compañía de Jesús, que estaba destinada a jugar un papel histórico muy importante en la interpenetración de ideas de Europa y Asia Oriental. Al igual que los dominicos, los jesuitas creían en una estricta disciplina en lo personal y dentro de la organización e insistían en el conocimiento práctico. Sin embargo, en vez de dirigir su llamado a las grandes masas, pronto empezaron a desarrollar una tendencia hacia las élites. Se fueron haciendo más flexibles y sensibles a las circunstancias locales a medida que trataban de situarse en los pivotes del poder secular: las aristocracias gobernantes. Dicha actitud conducía a una petición de principio: hasta qué punto el hombre es libre de elegir, o de ser manipulado. En estas circunstancias se inició una controversia (entre 1580 y 1597) sobre la primacía de la gracia —sostenida por los dominicos— versus el libre albedrío, argumento jesuita. Los jesuitas acusaron a los dominicos de estar contagiados del pesimismo calvinista, en tanto que algunos dominicos insinuaron que los jesuitas eran luteranos y heréticos.

<sup>9</sup> *Ibid.*, p. 141.

<sup>10</sup> *Ibid.*, p. 143.

La controversia entre las dos órdenes habría de continuar durante un largo período y fue incluida en los ritos chinos; controversia en la cual tomó parte importante Fernández de Navarrete, el segundo traductor del *Ming Hsin Pao Chien*.

A partir de la década de 1590, los dominicos instalados en Filipinas trataron de establecer una misión en el continente chino. Sus centros se extendieron lentamente desde el norte de Luzón (Cagayan) a Taiwán, donde fueron establecidas varias misiones en los alrededores de Tansui y Chilung después de 1626 y, más tarde, en Fukien. En 1633 se fundó un centro dominico en Fu'an. Poco después la controversia con los jesuitas, que bajo el liderazgo de Mateo Ricci estaban en China desde 1583, estaba en todo su apogeo.

Juan Cobo había encontrado resistencia jesuita durante sus negociaciones con Hideyoshi; por su parte, Domingo Fernández de Navarrete (1616-1689) encontró Asia Oriental en muy diferentes circunstancias. En 1639 la presencia de los jesuitas y los españoles había sido excluida de Japón. Después de la vacilante posición de China a lo largo de los últimos reinados Ming, un cambio dinástico condujo a la dinastía manchú Ch'ing al Palacio Imperial de Pekín.

Fernández de Navarrete, nacido en Peñafiel, en Castilla la Vieja, España, llegó a México en 1648, donde se convirtió en íntimo del Arzobispo Palafox y Mendoza, quien en ese tiempo también estaba librando una batalla con los jesuitas y tenía interés en la misión china. En tanto que Cobo había trabajado únicamente con los chinos instalados en Manila, Fernández ingresó directamente a China en 1659 proveniente de Macao y fundó una iglesia dominica en Fukien. Salió en 1669, después de escapar de prisión en Pekín. Regresó a España vía África en un barco de "protestantes heréticos", algo inconcebible en tiempo de Juan Cobo.

Su versión del *Ming Hsin Pao Chien* está incluida en la cuarta disertación de sus *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarquía china*, publicados en Madrid en 1676, y leídos por los grandes del pensamiento europeo, tales como Voltaire, Leibniz y Quesney.<sup>11</sup> Escribe en la introducción:

<sup>11</sup> Cummings, J. S., "Palafox, China y la controversia de los ritos chinos", *Revista de Historia de América*, núm. 52, diciembre de 1961, p. 408.

Determiné traducir el libro chino, intitulado en aquella nación *Ming Sin Pao Chien*, que es lo mismo que decir “Espejo precioso del alma” o “Espejo precioso que alumbra y comunica luces al corazón e interior del hombre”. Consta dicho libro de sentencias de diversos autores y de diferentes sectas: todo pertenece a materia moral; no dudo hallará cualquiera no poco de qué poder aprovecharse. . . Fue éste el primer libro que leí en aquella tierra y al que por su claridad y brevedad me aficioné mucho. . . me determiné a traducir a aqueste librito el cual en la realidad de verdad viene a ser para el chino gentil lo mismo que a Kempis es para el católico.<sup>12</sup>

Él cita a un erudito chino y cristiano:

Así como Santo Tomás escogió y tomó de los santos doctores lo que le pareció mejor para componer su *Catena aurea*, del mismo modo el autor de este libro fue sacando de todos nuestros doctores lo que juzgó más conveniente y a propósito para enseñar el camino de la virtud.

Para que el libro resultara más impresionante y a fin de que el lector pudiese elegir entre varias alternativas, Fernández de Navarrete decidió agregar una comparación: “algunas partes de nuestros libros que conciernen a la misma materia”. Así encontramos en su libro, lado a lado y yuxtapuestos, preceptos éticos chinos, judeo-cristianos y greco-romanos. Las selecciones de la Biblia están tomadas en su mayoría de los Libros Sapienciales,<sup>13</sup> que ya de por sí suenan extrañamente exóticos a algunos oídos europeos. Esto parece conferir nuevo crédito a la idea, en un tiempo expresada, referente al contacto cultural y el conflicto europeo-mesoamericano, es decir, que donde el cristianismo tiene mayores visos “orientales” (los libros sapienciales de la Biblia) o quizá debiéramos decir más universales, es donde existe mayor oportunidad de establecer un contacto más efectivo con valores culturales y religiosos no europeos.<sup>14</sup>

<sup>12</sup> Domingo Fernández de Navarrete (1962), p. 170.

<sup>13</sup> La literatura sapiencial está formada por ciertos libros de la Biblia, tales como el Eclesiastés y muy especialmente por el ciclo apócrifo que contiene El Cantar de los Cantares, el Eclesiástico, Jesús hijo de Siraj y la Sabiduría de Salomón, del cual se deriva el término.

<sup>14</sup> Ver Lothar Knauth, sobre E. W. Palm, *Der Mann von Rabinal oder Der Tod des Gefangenen*, en el *Anuario de Historia*, II, UNAM, México, 1964, pp. 309-311.



*El Ming Hsin Pao Chien y sus antecedentes*

China, al finalizar el período Ming, presenció una vez más la decadencia de una dinastía local que había proporcionado una cierta prosperidad pero que fue incapaz de resolver el problema de la consolidación nacional. El confucianismo triunfó entre los literatos, pero al dividirse en la escuela Chu Hsi, en tiempos de Sung, y en la facción Wang Yang-Ming de origen más reciente, llegó a cuartear la unidad de la burocracia gobernante. En tanto que los primeros edictos imperiales, como el *Yü dyih da gao*, habían tratado de proveer derroteros sociales para todas las clases a la par que reducían la autoridad central, las instituciones locales y regionales estaban encargándose de la instrucción pública. La academia local, la *Shu-yüan*, que ya había florecido en la época Sung como una escuela preparatoria para la élite burocrática, tomó un nuevo colorido. En algunos casos, como el de la academia *Dung-lin*, se convirtió en foco de descontento.

Los ciudadanos habían vivido sus vidas sin tener que rendir homenaje a una estricta ortodoxia confucianista. Muchos de ellos tenían cultos más populares como el taoísmo o el budismo. Sus libros de texto eran el *Clásico de los Mil Caracteres* (*Chien-dse wen*) y el más reciente *Clásico de los Tres Caracteres* (*Sandze dying*) ambos con influencia del pensamiento de Confucio. En los dos casos, tal como escribiera Fairbank, "el proceso de aprendizaje elemental constituía al mismo tiempo un proceso de adoctrinamiento filosófico".<sup>15</sup> Dicho adoctrinamiento filosófico era pragmático y podía haberse reducido al *dictum* de la *Historia de la Dinastía Jan*: "Exhorta la bondad y castiga la maldad" (*Chüan-shan cheng-o*).<sup>16</sup>

El *Ming Hsin Pao Chien* es uno de los muchos libros que exhortan a la bondad, llamada *shan shu*, y que fueron muy populares al final del período Ming y principios del Ch'ing. Sakai Tadao, quien en sus *Estudios del Shan Shu chino* (*Chū-goku Zensho no Kenkyū*) discute largamente su carácter, impacto social y significado histórico, concuerda en que según su contenido y organización, el *Ming Hsin Pao Chien* es uno de

<sup>15</sup> Fairbank-Reischauer, *East Asia — The Great Tradition*. Boston, 1960, p. 307.

<sup>16</sup> *Jan Shu, Dyang Chang chuan*.

los primeros de su género. La colección fue probablemente compilada bajo la influencia de los edictos imperiales exhortatorios de principios del período Ming. -

Resulta muy difícil determinar cuándo fue escrito el *Ming Hsin Pao Chien*. La primera referencia que encontramos está en los *Registros Históricos de la Dinastía Ming* (*Ming Shih Lu*), en donde leemos, en un asiento del décimo mes de Wanli 15 (1587), que el literato fukienés Lin Wen-ing, tras de dispersar a la Secta del Loto Blanco, lo había utilizado en un cursillo sobre reforma del pensamiento. La Secta del Loto Blanco fue proscrita desde principios del período Ming por ser representante de los cultos heréticos y para cuya exterminación escritos como el *Gran Edicto* del período Ming, decretado por el emperador Hung-wu, y el *Ming Hsin Pao Chien* fueron de gran utilidad para Lin. Ver este libro mencionado a la par del edicto imperial revela su relativa importancia.

El *Ming Hsin Pao Chien* se divide generalmente en veinte secciones. Cada sección contiene citas de Confucio y Mencio, Lao-dze y Chuang-dze, así como las enseñanzas de los grandes sabios, sean confucianistas o no, incluyendo todas las dinastías precedentes a partir de la Jan y el período de los Tres Reinos. El autor más frecuentemente citado es Confucio, en especial sus *Analectas* (*Lun-yü*). También a Mencio se le cita con frecuencia. Entre los escritos neoconfucianistas se menciona repetidamente a las *Reflexiones sobre las cosas a la mano* (*Dyin Ssu Lu*) de Chu Hsi, y a las obras de Dyeng I-dyung, Dyen Ming-dao y Chang Dsai. Contiene asimismo extractos de los Edictos del Emperador Tai Dsung (629-649) de la dinastía Tang y de los Emperadores Dyen Dsung (998-1023), Shen Dsung (1068-1086) y Gao Dsung (1127-1163) de la dinastía Sung y también el *Consejo para Menores* (*Tung mung hsün*).

Tienen gran interés las obras taoístas citadas, tales como el *Tai Shang Gan Yin Pien*, uno de los prototipos del *shan shu*; extractos de la *Colección de Grandes Sutas* y los dichos de un sabio tan sincrético como Shao Kang-dyieh (1011-1077), quien combina el pensamiento taoísta con influencias budistas. Sin embargo, las citas que se encuentran en mayor medida, y que confieren un carácter especial al *Ming Hsing Pao Chien*, son las del *Dying Hsing Lu* y el *Tai gung*. El *Dying Hsing Lu* es una selección de las instrucciones de Shi Pi, de la dinastía Yüan.

Por su destreza en manejar el arco, se incorporó como soldado a las fuerzas anti-Sung de Lie Cheng, en el principio del período Yüan. Cuando hubo participado en muchos encuentros se trasladó a Fukien en calidad de general de las fuerzas invasoras mongolas que partían hacia la conquista de Java. El *Dying Hsing Lu* se encuentra mencionado treinta y ocho veces en el *Ming Hsin Pao Chien*. Aunque las ideas en él expresadas no son extraordinarias ni van más allá de ser instrucciones didácticas, los antecedentes extraordinariamente heterodoxos de su autor subrayan aún más el carácter sincretizante del autor del *Ming Hsin Pao Chien*.

El *Dai-gung*, apócope de *Dai-gung dyia-dyiao*, es un tratado didáctico de la dinastía Tang que da a la obra un colorido especial.<sup>17</sup>

La primera versión del *Ming Hsin Pao Chien* que se ha encontrado hasta la fecha es la copia manuscrita empleada por Juan Cobo en su traducción. Por lo que podemos inferir que el original contiene una introducción del compilador Fan Li-ben, y fue escrita tiempo antes de la traducción de Manila. Más aún, existen indicios de que el original sobre el cual trabajó contenía ilustraciones y notas para ayudar a su lectura. Debemos mencionar que la copia contiene una buena cantidad de omisiones y de usos errados, además de una serie de caracteres incomprensibles.

Nada se sabe sobre Fan Li-ben. Se le describe como alumno de Wu-lin, pero al revisar los índices de finales del período Ming y principios del Ching, su nombre no ha aparecido hasta ahora. En vista de que tampoco ha sido posible localizarlo en los documentos sobre nombramientos, podemos deducir que era un intelectual que vivía entre una capa más baja de ciudadanos.<sup>18</sup>

Quizá sea por su carácter popular que el *Ming Hsin Pao Chien* no esté citado dentro de las famosas bibliografías chinas, pero debemos concluir que debido a su muy difundida circulación entre el público lector obtuvo incontables ediciones. Antes de establecer cuántas fueron, regresando al original, po-

<sup>17</sup> Ōta Shōjirō, "Taikō Kayō Koshaku" en *Nihon gaku-shi'in Kiyō*; e Iriya Yoshitaka, "Taiko Kakyō Koshaku" (Explicaciones sobre el *Dai-gung chia chiao*), en *Fukui Hakase Kōju kinen Tōyō shisō ronshu*.

<sup>18</sup> Ver Anexo.

demos saber más sobre la matriz situacional de la cual surgió y sobre su significado histórico. Por las pocas ediciones que han llegado hasta nosotros, podemos postular una cierta relación geográfica con la costa este de China así como con la provincia de Fukien. El tomar también en consideración que el libro tuvo un notable éxito en el extranjero —Corea, Japón, Vietnam y Filipinas—, parece plausible suponer que las áreas localizadas a lo largo de la costa china, que al mismo tiempo eran centro del comercio marítimo, fueron la cuna del sincretismo expresado en el *Ming Hsin Pao Chien*. Esta ética pragmática simboliza los valores de una vigorosa clase de comerciantes que desde hacía tiempo se sentía desilusionada, ante el prospecto de vivir siempre en los márgenes intelectuales de una sociedad gobernada por una élite burocrática.

*Shan, O, Hsin, Dao: Problemas de concepto y  
de punto de vista*

Al preguntar cuál sería el motivo que indujo a Juan Cobo a traducir el *Ming Hsin Pao Chien*, debemos analizar en primer lugar las ideas que él y los miembros de su orden tenían sobre los valores éticos chinos. Benavides, su compañero dominico, escribió:

Juzgan los chinos por sus grandes y verdaderas riquezas no el oro ni la plata ni las sedas sino los libros y la sabiduría y las virtudes y el gobierno justo de su república: esto estiman y esto engrandecen, de esto se glorian y de esto tratan en sus conversaciones con la gente bien compuesta (que es mucha).<sup>19</sup>

Aún la traducción del título del *Ming Hsin Pao Chien* ofrece diferencias en las versiones de Juan Cobo y Domingo Fernández de Navarrete. En tanto que el primero lo intitula simplemente *Espejo rico del claro corazón*, el segundo es más elaborado al denominarlo *Espejo precioso del alma o espejo precioso que alumbra y comunica luces al corazón e interior del hombre*.— Los veinte subtítulos de las versiones de Juan Cobo y Fernández de Navarrete también presentan otras varias diferencias, a saber:

<sup>19</sup> Dedicatoria a Felipe II, del libro *Beng Sim Po Cam* de Benavides.

- I. *Dyi-shan pien*
  - a) De que se han siempre de ir juntando virtud a virtud.
  - b) En que trata el Gentil animar al hombre a seguir la virtud.
  
- II. *Tien-li pien*
  - a) De la razón del cielo.
  - b) De la razón y luz natural.
  
- III. *Shun-ming pien*
  - a) De la predestinación y predefinición de las cosas.
  - b) Que debe el hombre conformarse con la disposición del cielo y no fiar en su poder y habilidad.
  
- IV. *Hsia-hsing pien*
  - a) De la honra que se debe hacer a los padres.
  - b) De la obediencia de los hijos a sus padres.
  
- V. *Dyeng-dyi pien*
  - a) De la rectitud que cada uno ha de guardar.
  - b) Cómo se debe el hombre componer y ajustar a sí mismo.
  
- VI. *An-fen pien*
  - a) De la conformidad con el propio estado.
  - b) Que cada uno debe contentarse con su suerte y estado.
  
- VII. *Tsun-hsin pien*
  - a) Del dictamen de la razón.
  - b) Cómo se debe conservar el corazón o el interior.
  
- VIII. *Dyiai-hsing pien*
  - a) De cómo los hombres deben refrenar sus condiciones naturales.
  - b) Para tener a raya y domar el natural.
  
- IX. *Chüan-hsüeh pien*
  - a) De cómo se debe estudiar con mucha diligencia, no tratando de otras cosas.
  - b) En que se exhorta al estudio de las letras.

- X. *Hsiin dze-pien*  
a) De la doctrina que se debe dar a la familia.  
b) De la crianza de los hijos.
- XI. *Sheng-hsin pien*  
a) De la consideración que los hombres deben tener de las cosas.  
b) Del descanso del corazón.
- XII. *Li-dyiao pien*  
a) De la doctrina que se debe enseñar.  
b) Trata de instituir leyes y doctrinas.
- XIII. *Chih-dyeng pien*  
a) De la rectitud que se debe tener en el gobierno.  
b) Trata del gobierno.
- XIV. *Dyia-dyeng pien*  
a) (omitido)  
b) Del gobierno doméstico.
- XV. *An-i pien*  
a) (omitido)  
b) Del orden que ha de haber en la familia.
- XVI. *Dsun-li pien*  
a) Cómo se debe guardar el orden.  
b) De las ceremonias y cortesías.
- XVII. *Dsun-hsin pien*  
a) (omitido)  
b) Del modo de conservar la fidelidad.
- XVIII. *Yen-yü pien*  
a) De las palabras.  
b) De las palabras y modo de hablar.
- XIX. *Dyiao-yu pien*  
a) De los amigos que se han de tener.  
b) De los amigos.
- XX. *Fu-hsing pien*  
a) De las cosas que requiere tener una mujer.  
b) De las mujeres.

El *Ming Hsin Pao Chien*, al igual que gran parte del pensamiento ético chino, muestra una gran preocupación por las relaciones sociales humanas. Sin embargo, lo que atrajo el interés de los traductores dominicos era la parte concerniente, por decirlo en palabras de Domingo Navarrete, a “el corazón interior del Hombre”. En el proceso de traducción le dieron al texto un considerable significado cristiano que no tenía. Claro que si se traduce *shan* por “virtud” o “querer bien” y o por “vicio” o “querer mal”, el contenido del libro parece ajustarse sorprendentemente a los conceptos cristianos. Es así que los dos términos básicos, *shan* y o, por sí solos crearon una serie de problemas al ser traducidos. Los traductores al enfrentarse a un texto chino y comprenderlo inconscientemente bajo un patrón cristiano (incluyendo el pecado) hicieron naturalmente una gran cantidad de interpretaciones extremistas. En el mejor de los casos, resulta increíblemente difícil encontrar el matiz exacto de una palabra (que existe dentro de un contexto cultural dado y que corresponde a un desarrollo histórico particular) cuando se vierte a otra lengua de origen absolutamente diferente, por ejemplo: *dyün-dse* se convierte en “hombre virtuoso”.

La traducción de la introducción de Fan Li-ben resulta: “conocimiento de las cosas” por *dyien-hsing* y *tien-di* simplemente “cielo”, en tanto que *san-tsai-deh* corresponde a “beneficios del cielo y de la tierra y de los hombres”; *san-o* se convierte, muy concretamente, en “hurto, mujeres y mentiras”; *ling-gan* es traducido por “conocimiento y razón”; el concepto razón —tan caro a los eruditos medievales— se vierte en los caracteres *li*, *dao* y *hsin*.

Por otra parte, el mismo carácter *hsin* expresa también “voluntad” y, más concretamente, “corazón”; la “fortuna” y el “hado”, tan importantes en la Edad Media y el Renacimiento, aparecen como *ming* o *chien cheng*; “predestinación”, que tendría un significado especial en el calvinismo protestante, se identificaba con el chino *chien ding*.

Se puede decir de una manera general que la traducción de Cobo está —por lo menos en su primera parte— muy apegada al original, en tanto que la de Fernández de Navarrete —que es una versión muy fragmentaria— ofrece una traducción más libre. Cobo parece tener más autoridad y estar más seguro de sus preceptos. Al mismo tiempo, el segundo es quizá más

interesante por sus explicaciones discursivas de temas tales como el significado del carácter *tan*: "codicioso, sediento y ansioso por una cosa", o *hsi*: "cualquier clase de sacrificio".

La relativa certeza que se manifiesta en la versión de Cobo y las dudas aparentes inmiscuidas en la de Fernández de Navarrete, reflejan posiblemente la cambiante situación que prevalecía tanto en la lejana España como en la misión en China. Quizá esto podría llevar a una simplificación demasiado obvia. El traductor, en cuanto que refleja una determinada condición social como parte de su carácter y punto de vista al elegir equivalentes conceptuales, se encuentra bajo la influencia de muchos otros factores existenciales. Quizá no resulte errado afirmar que las traducciones al castellano de un popular texto ético chino (y no a ninguna otra lengua occidental hasta el siglo *xix*)<sup>20</sup> con ochenta años de diferencia, hechas ambas por dominicos, no son resultado de una mera coincidencia sino que expresan la continua preocupación de la orden por la organización social y las leyes que gobiernan los actos humanos.

No debemos olvidar que éstos fueron los primeros intentos de traducir los conceptos intelectuales chinos. Dadas las condiciones bajo las cuales se efectuaron dichas traducciones, resulta sorprendente que lograran apegarse tanto a la idea original.

La incógnita, sin embargo, persiste: ¿cuál es el significado de estas tempranas traducciones al castellano hechas por frailes dominicos, considerándolas, sobre todo, desde una más amplia perspectiva histórica? El valor de la traducción de Cobo reside en el hecho de ser la primera investigación sobre los valores populares chinos, el empleo que hace de la tradición precristiana con el fin de obtener un concepto más claro de la visión cristiana, así como su intento por retomar la ideología original cristiana sobre la moralidad social. El dominico Luis de Granada también empleó los libros sapienciales precristianos en su *Guía de Pecadores* (1557), donde ponía de relieve el corazón puro, el corazón interno del hombre. Debido a la preocupación tradicional de los dominicos por la ortodoxia, prevalecía la posibilidad de lograr un concepto sintetizante de la moralidad cristiana. En cuanto al lado chino, la experiencia ha comprobado que aún un trabajo sincrético como el *Ming Hsin Pao Chien* llevaría de nuevo a la ortodoxia de las relaciones sociales preestablecidas.

<sup>20</sup> Plath, "Proben..."



Fue el imperativo moral lo que dio a la traducción de Cobo una relativa autoridad. Él prefirió, a diferencia de Fernández de Navarrete, el contenido a la forma. Así, “estudiar con mucha diligencia” se convirtió ochenta años más tarde en “estudio de las letras”; “doctrinas” se convierte en “instituir leyes y doctrinas”; “orden” se presenta como “ceremonias y cortesías”; y “palabras” como “palabras y modo de hablar”.

Aun para estos dos dominicos, el paso del tiempo influyó en sus conceptos sobre las leyes que gobiernan las acciones de los hombres. El problema moral se había convertido en un interés filológico. China continuó siendo el ejemplo de una sociedad bien ordenada. Pero para los grandes de la Ilustración que leyeron a Navarrete —mas no a Cobo— el énfasis residía en los cánones y en las formas más que en subrayar la ideología inherente.

A pesar de todo lo que se dijo sobre el hombre interior, a finales del siglo xvii sólo quedaba una ligera certeza de que el hombre interno chino tuviese algo que ofrecer a los europeos. Aceptar formas: por supuesto... mientras subsistía la novedad por la *chinoiserie*; aceptar contenido, ideas: muy difícilmente.

Es por esta razón que resulta tan importante regresar a los verdaderos orígenes, estudiar los primeros encuentros (en la década de 1580) entre la expansión europea hacia Oriente, representada por Juan Cobo, y la tradición española y las ideas de la sociedad china tal como estaban: un conglomerado sincrético difundido entre los comerciantes que eran a su vez los portadores de su cultura. Posiblemente esto no resulte tan estéticamente satisfactorio como la investigación de una prístina pureza del pensamiento ortodoxo confuciano —que los jesuitas, a principios del siglo xvii, empezaron a extraer de sus relaciones con las élites oficiales— el cual es considerado, tanto por las escuelas occidentales como por las tradicionales chinas, como el único representante “valioso” y “legítimo” de la tradición china. Pero ahora la sociedad china ya no permanece “sin cambios”, las nuevas fuerzas que han surgido están evidentemente más cerca de los valores expresados en el *Ming Hsin Pao Chien* que las especulaciones neoconfucianistas.

*Traducción del inglés*  
CARMEN GONZÁLEZ QUIJANO

## Anexo

Una de las ediciones Ming encontradas en Japón es la *Versión verdadera del Ming Hsin Pao Chien*. No tiene introducción y aunque su contenido es muy semejante al de la versión de Fan Li-ben, en algunas ocasiones son menos los artículos y menos también los caracteres equivocados. La biografía de su editor, Wang Heng, de Dai-dsang en Dyang-su, está en el volumen 218 del *Ming Shih*. Se nos dice que era un oficial que logró obtener el título de Vice-Comisionado de Educación (Ti hsüeh fu shih) en Jonán. Por otra parte leemos en los documentos sobre nombramientos del registro de Dai-dsang, que llegó al rango de Dyü-ren en 1588 y al de Dyin-shih en 1601 (Tai Dsang dyou dyih- Anales de T'ai tsang chou, *Hsüan-chü chih* —Documentos sobre nombramientos— 1919). En su familia había varias distinguidas personalidades, Wang Jeng tenía renombre entre los editores del *Ming Hsin Pao Chien* (Knauth y Shiraishi, p. 860).

El Sonkeikaku Bunko de Tokio tiene otra edición de la dinastía Ming del *Ming Hsin Pao Chien* cuya inscripción en la cubierta dice: Versión corregida, primera edición revisada por Dyang Wen-chi. También contiene una introducción de Dyen Dyieh (*Ming Hsin Pao Chien ding-beng Kai dyih chung-ding*). La estructura de cada capítulo es casi la misma que la de la versión de Fan Li-ben, pero agrega nuevos temas. Su principal característica es que cita poetas como Bo Dyü-i y Tao Yüan-ming. Sabemos, por medio del registro Jang-dyou de 1686, que Dyang Wen-chi era un distinguido doctor en medicina con una considerable conciencia social (*Jang-dyou Fu-dyih*). Como su nombre no se encuentra en los documentos sobre nombramientos, también debemos inferir que era un intelectual privado más que un oficial de gobierno. Puede haber otros libros basados en la versión de Dyang Wen-chi, pero hasta ahora no han sido descubiertos. Más bien es la edición de Wang Jeng la que ha sido la base para las diversas versiones chinas y también para las ediciones japonesas que se han encontrado. De ahí la hipótesis de que las versiones de Fan Li-ben y Wang Jeng se hayan convertido en el prototipo para las ediciones subsecuentes.

Una de las versiones de la dinastía Ching que siguieron su curso hacia Japón es la de Matsudaira Bunko, en Shimbara, Kyushu, la cual carece de fechas y de introducción (*Ming Hsin Pao Chien*) *Kuan-pan wu-o; Mien-yün-tang tzu-hsing*. A pesar de la considerable diferencia en el empleo de los caracteres, tiene un gran parecido con la edición de Wang Heng.

Otra versión revisada del *Ming Hsin Pao Chien* es la de Kaga Bunko de la Biblioteca Hibiya de Tokio. La edición Ming fue

publicada por el Chiu Ssu T'ang de Chiu Hsing (*Chung-ding Ming Hsin Pao Chien*); el título interior es *Hsin-dyiao Ming Hsin Pao Chien dyen wen*. El primer volumen contiene un capítulo, el segundo cuatro más de los veinte originales. Sin embargo, aunque a primera vista parezca que su estructura es diferente, cuando se analiza más de cerca se descubre que pertenece a la variedad de los libros de Fan Li-ben/Wang-jeng. En cuanto a la distribución de los artículos es la misma, si bien se ha limitado a un tercio de su extensión original. La edición es aún más peculiar puesto que toma ciertas citas de la versión de Fan Li-ben/Wang-jeng y las combina con otras citas. Esta mezcla de citas hace muy difícil su identificación, cuando no imposible.

## BIBLIOGRAFIA

- 1530 Vitoria, Francisco de, *De indis posterior sive de jure belli hispanorum in barbaros*. Cf. Vitoria, 1946.
- 1595 *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 mira el claro y limpio corazón*, traducido en lengua castellana por Fray Juan Cobo de la Orden de Sto. Domingo. Dirigido al Príncipe Don Philippe Nuestro Señor; MS 6040 (Q-239), Biblioteca Nacional, Madrid, 153 ff.
- 1631 *Hsin-chieh dying-ban dyang-o in-shih ti-tou da-dse ming Hsin Pao Chien dyang-wen. True version of the Ming Hsin Pao Chien*, Impreso por Dōjan en el tercer mes del octavo año de Kan'ei.
- 1640 Aduarte, Diego, *Historia de la Provincia del Santo Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Japon y China* (Manila).
- 1676 Fernández de Navarrete, Domingo, O.P., *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la monarchia de China*. Madrid.
- 1863 Plath, "Proben chinesischer Weisheit nach dem Ming Sin Pao Kien", *Sitzungsberichte der Königlich-Bayerischen Akademie der Wissenschaften zu München*, Bd 2. Munich.
- 1946 Vitoria, Francisco de, *Reelecciones sobre los Indios y el Derecho de Guerra*, Armando D. Pirotto, ed., Buenos Aires.
- 1959 *Beng Sim Po Cam o Espejo Rico del Claro Corazón*, edición preparada y publicada por Carlos Sanz. Madrid.
- 1960 Grimm, Tielemann, "Erziehung und Politik im Konfuzianischen China der Ming-Zeit". Hamburgo.
- 1960 Sakai Tadao, *Chūgoku zensho no Kenkyū*. Tokio.
- 1961 Cummings, J. S., *Palafox, China and the Chinese Rites Controversy*, Revista de Historia de América, núm. 52. México, diciembre de 1961.
- 1962 Fernández de Navarrete, Domingo, O.P., *The Travels and Controversies of Friar Domingo Navarrete 1618-1686*. J. S. Cummings, ed., The Halykut Society by Cambridge University Press. Londres, 2 vols.

1966 Knauth, Lothar G. y Shiraishi, Akiko, "Mei Shin Hō Kan no ryūtsū to isapaniyayaku no mondai". La difusión del Ming Hsin Pao Chien y los problemas de su traducción española, en *Kinsei Aja Kyōikushi Kenkyū*. Tokio.

An fen pien	安分篇	Dyien hsing	見性
An-i pien	安義篇	Dyin shih	進士
Bo dyū-i	白居易	<u>Dyin Ssu Lu</u>	近思錄
Chien cheng	程定	<u>Dying Hsing Lu</u>	景行錄
Chien ding	程定	Dyiu Ssu Tang	九思堂
<u>Chien-dze wen</u>	千字文	Dyu Hsi	朱學人
Chih dyeng pien	治政篇	Dyū-ren	勸學篇
Chūan shan cheng o	勸善懲惡	Dyūan heūen pien	君子
<u>Da dsang dying</u>	大藏經	Dyūn-dze	范立本
Dan Suei	淡水	Fan Li-ben	婦行篇
Dao	道	Fu hsing pien	高宗
Daun hsin pien	存心篇	Gao Tsung	高宗
Deun hsin pien	存信篇	Hsi	高宗
Daun li pien	遵禮篇	Hsiao hsing pien	孝行篇
Dyang Dsai	張載	Hsin	心子
Dyang Wen-chi	張文啓	Hsūn-dze pien	訓子篇
Dyen Dyieh	沈捷	Li	立教篇
Dyen Dsung	真宗	Li dyiao pien	林文英
Dyeng dyi pien	正己篇	Lin Wen-ying	林文英
Dyeng I-dyung	程伊川	Ling gan	靈感
Dyeng Ming-dao	程明道	Liu Dyang	劉整
Dyi-lung	基隆	Lun-yū	論語
Dyi-shan pien	善隆	Ming	命語
Dyia dyeng pien	家政篇	<u>Ming Hsin Dao Dyien</u>	明心寶鑑
Dyia Hsing	嘉興	<u>Ming Shih Lu</u>	明實錄
Dyiai hsing pien	戒性篇	o	明惡
Dyiang Su	江蘇	Ping dyang shih	平章
Dyiao-yu pien	交友篇	San o	三章

		<u>Tai Shang Gan Yin Pien</u>	太上感應篇
San Tsai-deh	三才德	Tai Dsang	太倉宗
<u>San-dze dying</u>	三字經	Tai Dsung	太倉宗
Shan	善	Tan	貪
Shan shu	善書	Tao Yüan-ming	陶淵明
Shao Kang dyieh	邵康節	Ti hsüeh fu shih	提學副使
Shen Dsung	神宗	Tien	天
Sheng hsün pien	省心篇	Tien li pien	天理篇
Shimabara	省島	Tien di	天地
Shu yüan	書院	<u>Tung mung hsün</u>	童蒙訓
Shun ming pien	順命篇	Wang Jeng	王衡
<u>Shuo Fu</u>	說鄆	Wu Lin	武林
Shih Bi	史弼	Yen-yü pien	言語篇
<u>Tai Gung Dvia Dyiao</u>	太公家教	<u>Yü dyih da gao</u>	御製大誥

El profesor LOTHAR G. KNAUTH se doctoró en historia en la Universidad de Harvard en 1964. Ha sido colaborador en la edición de libros de texto en la Cornelsen Verlag de Berlín. Ha enseñado en varias instituciones universitarias y actualmente es Director del Centro de Estudios Orientales de la Universidad Nacional y profesor titular de la cátedra de historia, arte, filosofía y literatura orientales del mismo Centro. Ha publicado artículos y estudios en varias revistas especializadas y es coautor, con Akiko Shirashai, de "Meishin hokan zakko" (Algunos comentarios sobre el Ming Hsin Pao Chien), publicado en "Kinsei Asia Kyoiku Kenku". El principal campo de interés del doctor Knauth es la historia de la expansión europea —hispanica principalmente— hacia el occidente y su encuentro con las culturas americanas y orientales (México y Japón especialmente) y la respuesta a tal impacto.