



Universitat Autònoma de Barcelona

ADVERTIMENT. L'accés als continguts d'aquesta tesi queda condicionat a l'acceptació de les condicions d'ús establertes per la següent llicència Creative Commons:  http://cat.creativecommons.org/?page_id=184

ADVERTENCIA. El acceso a los contenidos de esta tesis queda condicionado a la aceptación de las condiciones de uso establecidas por la siguiente licencia Creative Commons:  <http://es.creativecommons.org/blog/licencias/>

WARNING. The access to the contents of this doctoral thesis it is limited to the acceptance of the use conditions set by the following Creative Commons license:  <https://creativecommons.org/licenses/?lang=en>



**Universitat Autònoma
de Barcelona**

La mentalidad del traductor misionero, entre el Evangelio y la cultura.

Propuesta teórica y estudio histórico sobre los dominicos españoles traductores
del chino en Filipinas (1583-1612)

Tesis doctoral

Doctoranda: Yuting Lu

Director: Dr. Blai Guarné Cabello

(Director inicial: Francesc Parcerisas i Vázquez)

Doctorat en Traducció i Estudis Interculturals

Departament de Traducció i d'Interpretació i d'Estudis de l'Àsia Oriental

Universitat Autònoma de Barcelona

Bellaterra, enero de 2021

Agradecimientos

Esta investigación no se podría haber realizado sin el interés que mostraron los profesores de la UAB: Francesc Parcerisas, Laura Santamaria Guinot y Carme Mangiron Hevia, quienes me animaron a seguir con el tema de estudio de mi TFM. Además, gracias a la dedicación investigadora de jóvenes colegas de la UB y la UPF interesados en el estudio histórico de los misioneros, he recibido el ánimo que necesitaba para llevarla a cabo.

Una gratitud especial merece el profesor Francesc Parcerisas, director de mi tesis doctoral hasta su jubilación, y que ha sido un gran apoyo para el desarrollo de mi investigación durante todos estos años. Muchas de las reuniones y conversaciones intelectuales que mantuvimos me dieron siempre inspiración y enriquecieron los diferentes campos de conocimiento de los que se compone esta investigación. Quería mostrar mi gratitud también a mi actual director de tesis el profesor Blai Guarné, que aceptó continuar con la dirección de la tesis hasta su depósito.

Gracias también a la Biblioteca Nacional de España, la Biblioteca de Asturias y la Biblioteca de la Universidad de Ateneo de Manila, por el ofrecimiento de importantes documentos para el desarrollo de esta investigación; a Weijie Zeng, de la Universidad Nacional Normal de Taiwán, por su ayuda para conseguir diversos estudios de referencia; al profesor Joaquín Beltrán Antolín de la UAB, por su recomendación de referencias bibliográficas clave para la buena orientación de mi tesis; y a los amigos filipinos con los que me encontré en el viaje para compilar la documentación histórica necesaria, cuya sincera ayuda hizo de esta experiencia un bonito recuerdo.

Quería dirigir mis últimos agradecimientos a mis padres y a mis amigos, los cuales siempre me muestran su amor y apoyo para que tenga una actitud positiva tanto hacia mi trabajo como

hacia mi vida en España.

Resumen

El objetivo principal de esta tesis doctoral es investigar cómo era la mentalidad de un traductor misionero en un período histórico concreto y en un contexto cultural muy diferente al suyo. A partir de la revisión crítica del enfoque poscolonial, la tesis plantea un estudio complejo de la mentalidad de los traductores misioneros, considerando no solo su compromiso con las instituciones sociales y religiosas del momento, sino también con su propia identidad como religiosos y teólogos. En la tesis, el análisis de sus ideas teológicas permite articular un modelo explicativo para la comprensión de las decisiones traductoras que llevaron a cabo, a la vez que la consideración de una perspectiva teológica moderna centrada en la relación entre el Evangelio y la diversidad cultural proporciona un modelo crítico para la evaluación de las actitudes culturales subyacentes a dichas decisiones. La tesis verifica la aplicabilidad de este modelo en el período histórico de la Edad Media y en el contexto del «descubrimiento» de América, para centrarse a continuación en el estudio de caso de los dominicos españoles traductores del chino en Filipinas entre los siglos XVI y XVII, con el objetivo final de establecer las características de su razonamiento y las actitudes implicadas en su labor evangelizadora y traductora entre los «sangleyes» chinos en la sociedad colonial de Manila. La tesis dedica una especial atención a la consideración de la problemática de la traducción de términos cristianos a la lengua china, así como de conceptos filosóficos y religiosos chinos al castellano en las cinco traducciones de obras de estas temáticas producidas por los dominicos en ese contexto. A la luz de esta investigación, la tesis demuestra la complejidad de las actitudes de los traductores dominicos hacia la cultura china y la imposibilidad, por tanto, de interpretar de manera unívoca o dicotómica las estrategias traductoras que tomaron en su labor misionera.

ÍNDICE

Introducción	12
1. Motivación y justificación del tema	12
2. Objetivos e hipótesis	14
3. Metodología y estructura de la tesis	16
4. Revisión de antecedentes sobre las traducciones dominicas entre el chino y el español en Filipinas	18
PRIMERA PARTE	37
Capítulo 1. Marco teórico sobre la mentalidad de los traductores misioneros	38
1.1 Enfoque poscolonialista sobre la mentalidad de los traductores misioneros	38
1.1.1 La política lingüística en las colonias	39
1.1.2 Perspectivas poscoloniales sobre la mentalidad de los traductores misioneros.....	41
1.1.2.1 El acercamiento lingüístico y transcultural	42
1.1.2.2 El acercamiento traductológico.....	43
1.1.2.3 El acercamiento filosófico y teológico	44
1.1.3 Conclusión.....	46
1.2 Propuesta de un modelo explicativo y crítico sobre la mentalidad de los traductores misioneros	48
1.2.1 Breve aclaración del nombre y concepto de «misión»	48
1.2.2 Los traductores misioneros como teólogos.....	49
1.2.3 Modelo crítico de la actitud cultural de los traductores misioneros	54
1.2.3.1 El principio de «indigenización» (<i>indigenizing principle</i>).....	57
1.2.3.2 El principio de «pilgrim» (<i>pilgrim principle</i>).....	60
Capítulo 2 Marco histórico sobre la mentalidad de los traductores dominicos	62
2.1 Aparición de la Orden de Predicadores en Europa	62
2.1.1 Trasfondo histórico.....	62
2.1.1.1 Una nueva clase social.....	62
2.1.1.2 El renacimiento intelectual	64
2.1.2 Fundación de la orden. Entre herejía y ortodoxa.....	66
2.2 La predicación como tarea principal de los dominicos	67
2.2.1 Conceptualización de una predicación dominicana.....	68
2.2.2 La vida cristiana de los frailes mendicantes.....	69

2.2.2.1. La Vita apostolica.....	69
2.2.2.2 La moral y el comercio como tema central de la predicación dominicana	71
2.2.3 Dimensiones de la actividad misionera de los dominicos.....	72
2.2.3.1 Dimensión geográfica	72
2.2.3.2 Dimensión cultural	74
2.3.3.3 Dimensión sociológica.....	74
2.3 El estudio teológico de las Sagradas Escrituras	76
2.4 Base teológica del estudio dominicano de las lenguas y culturas.....	78
2.4.1 Estudio dominicano de las lenguas	79
2.4.2 Estudio dominicano de las culturas	82
2.4.2.1 El enfoque filosófico del estudio dominicano de las culturas	85
2.4.2.2 El enfoque religioso del estudio dominicano de las culturas	94
2.4.2.3 Conclusiones.....	104
2.5 Actitudes culturales implicadas en la labor traductora de los dominicos medievales	105
2.5.1 Los traductores dominicos como teólogos	106
2.5.1.1 Traducción de textos cristianos a lenguas vernáculas y orientales	106
2.5.1.2 La traducción de obras «paganas» a lenguas europeas.....	111
2.5.2 El compromiso de los traductores misioneros con las autoridades eclesiásticas y civiles	117
2.5.2.1 El aprendizaje de lenguas y el proyecto de traducción bajo el mandato eclesial.....	119
2.5.2.2 La complejidad y tensión en la mentalidad de los traductores dominicos	122

SEGUNDA PARTE..... 123

Capítulo 3 Ideas teológicas sobre la evangelización de América 124

3.1 Enfoques teológicos de los misioneros dominicos en el siglo XVI 126

3.1.1 El enfoque filosófico y racional	126
3.1.2 El enfoque religioso y cultural.....	129

3.2 La formación teológica de los dominicos españoles del ministerio a los chinos en Filipinas..... 132

3.2.1 Estudio biográfico de los dominicos españoles del ministerio a los chinos en Filipinas	132
3.2.1.1 Domingo de Salazar	133
3.2.1.2 Fray Miguel de Benavides.....	135
3.2.1.3 Fray Juan Cobo.....	137
3.2.1.4 Fray Domingo de Nieva.....	140
3.2.1.5 Fray Tomás Mayor	141
3.2.1.6 Fray Juan Maldonado de San Pedro Mártir	143

3.2.2 Influencia de fray Luis de Granada en los dominicos españoles del ministerio a los chinos en Filipinas.....	144
3.2.2.1 Fray Luis de Granada como predicador y escritor.....	145
3.2.2.2 Fray Luis de Granada como teólogo.....	147

CAPÍTULO 4 La percepción sobre la cultura china y la labor traductora en filipinas..... 151

4.1 Contacto inicial entre los españoles y la comunidad china..... 152

4.1.1 Percepciones iniciales sobre la racionalidad de los chinos 152

4.1.2 Contexto social, económico, político y religioso..... 155

4.2 Fundación de la misión entre los chinos 161

4.2.1 Debate entre la evangelización pacífica y la conquista armada de China 161

4.2.2 El ministerio dominicano de los sangleyes en Manila 165

4.3 Estudio de lenguas, la imprenta y la labor traductora..... 172

4.3.1 El aprendizaje dominicano de la lengua china 172

4.3.2 La imprenta y la labor traductora de los dominicos..... 181

4.4 El estudio sobre la racionalidad y moralidad de los chinos..... 186

4.4.1 El estudio de la cultura china mediante los sangleyes en Manila y mediante los libros chinos 187

 4.4.1.1 La ley de la naturaleza reflejada en la moralidad china..... 187

 4.4.1.2 Traducción dominicana de obras cristianas para la clase de los letrados chinos.... 192

4.4.2 La representación positiva sobre China por parte de los dominicos 206

TERCERA PARTE..... 210

Capítulo 5 La traducción castellana del libro chino *Beng Sim Po Cam*..... 211

5.1 La obra original *Beng Sim Po Cam*..... 211

5.1.1 El objetivo de la obra original..... 212

5.1.2 El sincretismo filosófico y religioso en *Beng Sim Po Cam*..... 214

5.1.3 La difusión de *Beng Sim Po Cam* dentro y fuera de China 216

5.2 Traducción de conceptos filosóficos y religiosos chinos a la lengua castellana..... 219

5.2.1 Percepción de los valores morales y de la religión popular china..... 219

5.2.2 El problema terminológico 225

 5.2.2.1 Traducción de los conceptos morales chinos..... 225

 5.2.2.2 Traducción de los conceptos religiosos chinos 229

5.3 La traducción de la «teología moral» china..... 235

5.3.1 El estudio sobre el sistema filosófico-teológico chino 235

5.3.2 La traducción de los términos del sistema filosófico-teológico chino	241
5.3.2.1 Términos chinos traducidos por la palabra española «razón».....	241
5.3.2.2 La traducción del concepto de <i>Tian</i> 天 (cielo) a la lengua castellana.....	245
Capítulo 6 La traducción de textos cristianos a la lengua china por los dominicos en Manila.....	250
6.1 El <i>Shi Lu</i> de fray Juan Cobo (1593).....	251
6.1.1 Observaciones generales	251
6.1.2 El enfoque filosófico de Juan Cobo a partir del uso de <i>Li</i> 理 (principio)	254
6.1.3 La traducción del concepto de «Dios» a la lengua china.....	259
6.1.3.1 Las diferentes estrategias para traducir «Dios» a la lengua china.....	260
6.1.3.2 El uso de <i>Wu Ji</i> 無極 (Supremo Vacío) y <i>Tai Ji</i> 太極 (Gran Último) para referirse al Dios cristiano	272
6.2 El Símbolo de la fe en lengua y letra china de fray Tomás Mayor (1606)	282
6.2.1 Observaciones generales	282
6.2.2 El enfoque filosófico de Tomás Mayor a partir de la idea de <i>Li</i> 理 (razón)	285
6.2.3 La traducción del concepto de «Dios» a la lengua china y el uso de otros términos religiosos chinos.....	287
6.2.3.1 <i>Liao Shi</i> 僚氏 (Dios), <i>Tian Zhu</i> 天主 (Señor del cielo) y <i>Wu Ji</i> 無極(Supremo Vacío) como nombres de Dios.....	287
6.2.3.2 El uso de términos budistas <i>Seng</i> 僧 (monje, bonzo), <i>He Shang</i> 和尚 (monje, bonzo) y <i>Miao</i> 廟 (templo)	290
6.3 La Doctrina christiana en lengua y letra china y el Memorial de la vida cristiana en lengua china. Los dos catecismos chinos	296
6.3.1 Trasfondo de la producción de los dos catecismos chinos	296
6.3.2 La transliteración fonética de los términos católicos.....	301
6.3.2.1 Compromiso de los traductores dominicos con la «política lingüística» de la Iglesia	301
6.3.2.2 Actitud de Miguel de Benavides hacia el uso de hispanismos	305
Conclusiones	309
Bibliografía	324

INTRODUCCIÓN

1. Motivación y justificación del tema

La presente tesis parte del trabajo de fin de máster de la autora que llevaba por título *Cuatro siglos hacia la paz: La producción y recepción de las dos traducciones castellanas de la obra china Beng Sim Po Cam*. En dicho trabajo se analizaban dos versiones castellanas de una antología china de sentencias filosóficas llamada *Beng Sim Po Cam*, realizadas respectivamente por dos misioneros dominicos en el siglo XVI y en el XVII. Uno de ellos, fray Juan Cobo, fue uno de los encargados del ministerio a los comerciantes chinos (llamados «sangleyes») en Manila a finales del siglo XVI, y es considerado el primer traductor de una obra china a la lengua castellana en la historia.

Mientras nos interesábamos en profundizar en esta curiosa traducción castellana de una obra china «paganá» realizada por un misionero católico en el contexto colonial, identificamos también más traducciones producidas en la misma época y situación por otros dominicos, que también formaron parte, como Juan Cobo, del ministerio a los chinos en la etapa inicial de su misión evangelizadora en Filipinas. A la traducción sino-castellana de Juan Cobo también hay que añadir cuatro traducciones castellano-chinas de textos cristianos. Estas cinco obras producidas a finales del siglo XVI y principios del siglo XVII son muy importantes para conocer la labor traductora de los misioneros occidentales en contextos culturales muy diferentes, sobre todo bajo el orden colonizador.

Pero a través de una revisión de los estudios anteriores sobre estas cinco traducciones—especialmente las cuatro obras en lengua china— nos hemos dado cuenta de que se les ha prestado poca atención en tanto que obras traducidas. Es decir, mientras muchos autores se preocupan por el análisis del texto chino desde perspectivas filológicas, lingüísticas, etc., otros se centran más en el trasfondo histórico que condiciona la producción de estas obras. Sin

embargo, para la presente tesis nos interesa más profundizar en lo problemático de todas las decisiones o estrategias traductoras involucradas tanto en el proceso como en la presentación final de estas obras, situándolas bajo la tipología de lo que se ha designado como la «traducción misionera».

Para mejor interpretar las opciones traductoras adoptadas por los misioneros, hemos recurrido a los campos principales en que se formalizan visiones teóricas sobre la realidad de la traducción misionera. Un curioso descubrimiento es que, mientras muchos académicos intentan centrarse más en la propia mentalidad de los traductores misioneros acudiendo a perspectivas lingüísticas, traductológicas, filosóficas o teológicas, la percepción sobre su actitud hacia las culturas no cristianas es casi unívoca, presuponiendo que cualquier traductor misionero normalmente puede ser identificado como un «imperialista cultural», ya que toma el mensaje evangélico como algo propio de su cultura y superior. De aquí nace la especial preocupación teórica de nuestra tesis: porque nos interesa también hallar, en la compleja mentalidad de los traductores misioneros, el razonamiento de sus decisiones traductoras, y por eso proponemos estudiar con la misma complejidad el modo en que los misioneros perciben y se acercan a otras culturas no cristianas. Con el objetivo de establecer un modelo explicativo y crítico de las decisiones y estrategias traductoras de los misioneros, veremos cómo el campo del pensamiento teológico puede ser la fuente más importante para que el traductor misionero configure su actitud hacia las culturas durante su actividad traductora.

Y el caso de los traductores dominicos puede ser un motivo para que revisemos, ante todo, la relevancia de sus tradiciones teológicas para así formarnos una idea relativamente sólida sobre su labor evangelizadora y traductora. Comprobaremos luego cómo un punto de vista teológico puede servir para interpretar las decisiones traductoras de los dominicos y para evaluar sus actitudes hacia las culturas no propias, tanto en la época medieval como en la del

«descubrimiento» de América. De este modo pasamos al contexto filipino, aplicando nuestro modelo explicativo y crítico para investigar el razonamiento y actitudes subyacentes en la labor traductora de los dominicos del ministerio a los chinos en Manila. Una especial atención se presta a cómo, por qué, y qué actitudes se reflejan en su forma de traducir los términos cristianos a la lengua china, así como al modo de traducir conceptos filosóficos y religiosos chinos a la lengua castellana.

2. Objetivos e hipótesis

El objetivo general que se plantea en este trabajo es investigar cuál era la mentalidad de un traductor misionero en un momento concreto de la historia al realizar su labor traductora en un contexto cultural muy diferente al suyo. La hipótesis que planteamos al respecto es que, generalmente, la mentalidad del traductor misionero se caracterizó por su complejidad, si bien estaba influida en gran medida por los presupuestos teológicos en su toma de decisiones traductoras.

Para alcanzar el objetivo principal, hemos planteado los siguientes objetivos más específicos, seguidos por las correspondientes hipótesis:

Objetivo 1: Proponer un marco general para estudiar la mentalidad de los traductores misioneros.

-Hipótesis 1: El estudio de la mentalidad de un misionero debe tener en cuenta su complejo compromiso no solo con las instituciones sociales y religiosas, sino también con su vocación de estudio teológico de la Biblia.

Objetivo 2: Elaborar un modelo explicativo sobre por qué los misioneros tomaron ciertas decisiones en su labor traductora.

-Hipótesis 2: El estudio de la mentalidad de los traductores misioneros como teólogos es

clave para interpretar sus opciones y estrategias traductoras.

Objetivo 3: Elaborar un modelo crítico sobre las actitudes reflejadas en las decisiones traductoras de los misioneros hacia las culturas no cristianas.

-Hipótesis 3: Las perspectivas teológicas modernas sobre la relación entre el Evangelio y la cultura son claves para evaluar las actitudes de los traductores misioneros hacia las culturas no cristianas.

Objetivo 4: Comprobar la complejidad de la mentalidad misionera, así como la aplicabilidad de nuestro modelo explicativo y crítico en el caso de los traductores dominicos.

-Hipótesis 4: Los traductores dominicos a lo largo de la historia han tenido una mentalidad compleja para la toma de decisiones traductoras, y nuestro modelo explicativo y crítico funciona en su caso, independientemente de si su labor se desarrollaba en un contexto colonial o no.

Objetivo 5: Investigar la compleja mentalidad de los traductores dominicos del chino en Filipinas, y aplicar nuestro modelo explicativo y crítico sobre sus decisiones traductoras y sobre las actitudes implicadas.

-Hipótesis 5: Los traductores dominicos del chino están comprometidos con unas complejas responsabilidades sociales, pero su pensamiento teológico es clave para comprender su percepción de la cultura china y su toma de decisiones traductoras.

Objetivo 6: Analizar de manera principal el problema terminológico en el caso de la traducción entre el chino y el español en el contexto filipino.

-Hipótesis 6: Las estrategias traductoras de los dominicos para traducir términos cristianos a la lengua china (y viceversa, para traducir conceptos chinos a la lengua castellana) también dejan ver la influencia de factores complejos, y nuestro modelo explicativo y crítico ayuda a

interpretar sus motivos y actitudes no de manera unívoca o dicotómica.

3. Metodología y estructura de la tesis

Dado que el presente trabajo se articula principalmente en un marco historiográfico, la metodología utilizada reside básicamente en la documentación e interpretación de fuentes de información relativas a nuestro tema de interés. En un primer paso hemos trabajado en la localización y recopilación de fuentes documentales, y luego en la síntesis de su contenido, y a partir de aquí intentamos la comprensión y explicación basada en los datos obtenidos. Sin embargo, hemos tenido que definir unos métodos más concretos, que se van explicando según el orden de desarrollo de la tesis.

La primera parte de nuestra tesis consiste en un marco teórico-histórico, es decir, mientras en el capítulo 1 estableceremos los puntos que hay que tener en cuenta para estudiar la mentalidad y evaluar las actitudes culturales de los traductores misioneros, en el capítulo 2 comprobamos su viabilidad en el caso de los traductores dominicos. Para examinar la importancia de sus tradiciones teológicas en la formación de su mentalidad, analizamos las fuentes, tanto modernas como antiguas, sobre la Orden de Predicadores. Más adelante, también analizamos algunos casos concretos de la labor traductora de los dominicos en la Edad Media, para comprobar la coherencia de nuestro modelo explicativo y crítico sobre las decisiones traductoras y actitudes culturales de los dominicos en otros tiempo-espacio históricos.

En la segunda parte de la tesis, nos centramos ante todo en el contexto colonial de América, ya que un objetivo importante del capítulo 3 es elaborar un estudio biográfico sobre las figuras dominicas que realizaron o participaron de manera activa en la labor traductora entre el chino y el español en Filipinas. Nos centraremos en el expediente de su formación teológica en Europa, y en su trayecto de viaje hacia América primero y a Asia Oriental posteriormente. En

el capítulo 4 pasamos al contexto filipino, con el objetivo de examinar ante todo los complejos factores sociales, políticos y religiosos que condicionaban el contacto entre los colonizadores españoles, los misioneros y la comunidad china en Filipinas. Más adelante, nos centramos en el mismo caso de la labor evangelizadora y traductora de los dominicos entre los chinos en Manila, y aquí, para conocer mejor las ideas de dominicos hacia la cultura china, acudimos al análisis de las cartas, informes y otras fuentes históricas de origen tanto eclesiástico como civil. Mientras tanto, aplicamos también el método de análisis paratextual de las obras traducidas por los dominicos (por ejemplo, dedicatorias, prólogos) para obtener el máximo de información posible sobre su mentalidad como traductores misioneros.

La tercera parte de nuestra tesis abarca principalmente el análisis textual de las cinco traducciones dominicanas. Aparte de una observación general sobre su contenido, estructura y rasgos respecto a las obras originales, nos centramos especialmente en el problema de traducir terminología entre la lengua china y la castellana. En el capítulo 5 examinamos, mediante la traducción castellana del libro chino *Beng Sim Po Cam*, la forma en que fray Juan Cobo tradujo los términos filosóficos y religiosos a la lengua castellana, centrándonos en cómo él percibía estas facetas de la cultura china. En el capítulo 6, prestamos una especial atención a las cuatro traducciones de obras doctrinales o espirituales a la lengua china, porque en ellas se destaca la forma y las actitudes subyacentes en los dominicos para traducir los términos cristianos a la lengua china.

Al final de este apartado, hemos querido explicar nuestra forma de conseguir unas de las fuentes más importantes para nuestro trabajo: las cinco obras traducidas por los dominicos en Filipinas. De estas cinco traducciones, tres de ellas tienen formato digitalizado, ofrecido por las respectivas bibliotecas europeas en que se encuentran los respectivos ejemplares, mientras que para conseguir las otras dos traducciones hemos tenido que pedir una reproducción

electrónica de los ejemplares, conservados respectivamente en la Biblioteca Apostólica Vaticana y la Biblioteca Nacional de Austria.

4. Revisión de antecedentes sobre las traducciones dominicas entre el chino y el español en Filipinas

4.1. Descubrimientos «arqueológicos» de las traducciones dominicas

Antes de centrarnos en los trabajos que estudian el contenido de las obras traducidas por los dominicos entre el chino y el español en Filipinas (1593-1607), nos parece adecuado hacer un resumen de los primeros trabajos «arqueológicos» que descubrieron la existencia de dichas obras. Estos descubrimientos no solo facilitaron estudios más profundos sobre ellas, sino que también destacaron la peculiaridad y relevancia de la labor de los dominicos en la historia de la traducción.

Entre todos los descubridores de las obras dominicanas, cabe destacar ante todo **Wenceslao Emilio Retana (1911)**, historiador y bibliógrafo español, quien expuso en su libro la existencia en la Bibliotheca Imperial de Viena (ahora Biblioteca Nacional de Austria) de un escrito en lengua china llamado *Memorial de la vida Christiana, en lengua china*, impreso en 1606 en Binondoc de Manila. Retana afirmó que el autor del libro era el dominico fray Domingo Denieba (ahora conocido como Domingo de Nieva), y proporcionó unas copias del ejemplar que había consultado. Sobre este mismo *Memorial* chino, el jesuita y sinólogo francés **Henri Bernard (1942)** identificó cual era el título chino del libro: 新刊僚氏正教便覽 *Xin Kan Liao Shi Zheng Jiao Bian Lan*.

Más adelante, el sinólogo francés **Paul Pelliot (1924)** escribió un artículo para describir otra obra de los dominicos que había visto en la Biblioteca Vaticana: *Doctrina Christiana en letra y lengua china*, impresa con técnica xilográfica en Manila por el chino «Keng yong», cuya fecha

de impresión el autor dedujo que podía ser entre 1600 y 1610. Por su parte, **Bernad (1936, 1945)** también mencionó la existencia de esta obra en dos ocasiones. En 1951, la Universidad de Santo Tomás en Manila publicó una reproducción de este libro junto con un estudio exhaustivo, bajo el título *Doctrina Christiana. Primer libro impreso en Filipinas. Facsímil del ejemplar existente en la Biblioteca Vaticana, con un ensayo histórico-bibliográfico por Fr. J. Gayo Aragón, O.P., y observaciones filológicas y traducción española de Fr. Antonio Domínguez, O.P.* Y desde entonces la *Doctrina christiana* china empezó a llamar más la atención entre los académicos.

Más adelante, el mismo autor **Pelliot (1929)** publicó otra vez su descubrimiento de algunos documentos conservados en la Biblioteca Nacional de Madrid (ahora Biblioteca Nacional de España) relativos al tema de China, entre los cuales destacaba «la más temprana traducción existente en castellano de una obra china» —*Beng Sim Po Cam, o Espejo rico del claro corazón*— compuesta por el dominico fray Juan Cobo alrededor de 1590 en formato de manuscrito bilingüe (Pelliot, 1929). De hecho, la traducción de *Beng Sim Po Cam* de Juan Cobo ya era conocida desde el año 1892, cuando el historiador **Priano Muñoz y Manzano, conde de la Viñaza (1892)** se refirió al valor sinológico de este libro hasta entonces desconocido por el público. En 1924, el padre **Luis González Alonso-Getino (1924)** de la Orden de Predicadores aportó una edición nueva del *Beng Sim Po Cam* castellano para la Biblioteca Clásica Dominicana, pero dicha edición no tuvo mucha repercusión y entendemos que Pelliot no sabía de su existencia. Y no fue hasta 1959, cuando **Carlos Sanz (1959)** republicó esta obra, que el trabajo de Juan Cobo empezó a llamar verdaderamente la atención de los académicos. El autor no solo aportó el facsímil del libro de forma bilingüe, sino también una transcripción moderna del texto original en castellano.

Otro académico que contribuyó al enriquecimiento del corpus de obras dominicanas fue el historiador taiwanés **Fang Hao (1969a)**, quien en su estudio “明萬曆間馬尼拉刊印之漢文

書籍” recogido en el libro *方豪六十自定稿* mencionó los «dos primeros libros escritos por los españoles en lengua china sobre la ciencia europea» que él había descubierto en Europa. El primero lo localizó en 1952 en la Biblioteca Nacional de Madrid, se trata de una impresión hecha en 1593 en Manila con contenido científico y religioso. Fang confirmó que su autor era Juan Cobo, dándole el título como *无极天主正教真傳實錄* *Wu Ji Tian Zhu Zheng Jiao Zhen Chuan Shi Lu* según los caracteres que aparecen en la primera página del libro (ya que el ejemplar carece de cubierta): muchos académicos modernos también lo llaman *實錄 Shi Lu*. De hecho, Fang ya había mencionado el descubrimiento de este libro en varias ocasiones antes de publicar el estudio, por ejemplo en algunas conferencias y entrevistas periódicas cuando estaba en Europa. Al enterarse de dicha noticia, **Sanz (1598)**, el autor citado anteriormente, recopiló una copia de *Shi Lu* y de la *Doctrina Christiana en letra y lengua china* en su propia obra *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía: los dos primeros libros impresos en Filipinas, más un tercero en discordia*, publicada en 1958, que contribuyó a dar a conocer el *Shi Lu* en España.

Fang (1957) descubrió otro libro en el Instituto Sinológico de Leiden (Holanda), con las primeras diez páginas perdidas, por lo cual no pudo saber el título. Pero gracias a la revisión textual realizada por el sinólogo holandés **Piet Van der Loon (1966: 31-37)**, Fang pudo confirmar que se trataba del *Símbolo de la Fe en lengua y letra china* escrita por el dominico fray Tomás Mayor, impreso en Binondoc de Manila en 1607 por un cristiano chino llamado Pedro de Vera. Actualmente se conocen dos ejemplares más, completos, del *Símbolo* chino, uno conservado en el Archivum Romanum Societatis Iesu y otro en la Biblioteca Nacional de Austria.

4.2. Definición de los objetos de estudio de la tesis

A continuación, ofrecemos un inventario de los cinco libros anteriormente mencionados, uno

en castellano y cuatro en chino, realizados todos por los dominicos españoles en Filipinas durante su misión entre los residentes chinos. Describimos algunas de sus características destacadas, adjuntando entre [] la localización de cada ejemplar (original, duplicado o facsímil moderno) que hemos consultado en las bibliotecas.

- Fray Juan Cobo. (1590?). *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 límpido corazón. Traducido en lengua castellana por fray Juan Cobo, de la orden de Santo Domingo. Dirigido al príncipe Don Felipe nuestro Señor.* Se trata de un manuscrito bilingüe. En la dedicatoria dirigida al príncipe Felipe III que se adjunta a la traducción, el padre Fray Miguel de Benavides, compañero de Juan Cobo, indica que se trata del «primer libro que en el mundo se ha traducido de lengua y letra chinas en otra lengua y letras». La obra original, *Beng Sim Po Cam* (transliteración fonética realizada por Cobo según el dialecto chino min nan, aunque su título original es 明心宝鉴 *Ming Xin Bao Jian*), es una antología de sentencias morales del siglo XIV caracterizada por un sincretismo de ideas confucianistas, taoístas y budistas, entre otras.

[Biblioteca Nacional de España: Manuscrito 6040, está digitalizado y disponible en la web.]

- Fray Juan Cobo. (1593). 无极天主正教真傳實錄 *Wu Ji Tian Zhu Zheng Jiao Zhen Chuan Shi Lu* (Narración fiel de la propagación de la verdadera doctrina del Señor del Cielo infinito), o 辯正教真傳實錄 *Bian Zheng Jiao Zhen Chuan Shi Lu* (Discusión sobre la propagación de la verdadera doctrina), o 實錄 *Shi Lu* (Narración fiel). Escrito en lengua china. Carece de cubierta. Impreso por el método xilográfico. Es una traducción adaptada de la *Introducción del Símbolo de la fe* del autor dominico fray Luis de Granada.

[Biblioteca Nacional de España: R/33396, ejemplar reproducido, está digitalizado y disponible en la web.]

- Padres ministros de los sangleyes de la orden de predicadores. (1593?). *Doctrina christiana en letra y lengua china, compuesta por los padres ministros de los Sangleyes, de la Orden de Sancto Domingo*. Escrito en lengua china, con portada en español impresa por el método xilográfico. En la portada del ejemplar solo consta que es una obra de los «padres ministros de los sangleyes de la orden de predicadores», sin la fecha de impresión. [El ejemplar original de *Doctrina Christiana* está conservado en la Biblioteca Vaticana, y el ejemplar que consultamos nosotros es el facsímil incluido en el libro publicado por la Universidad de Santo Tomás. Este libro ha sido digitalizado y está disponible en “UST Miguel de Benavides Library and Archives Digital Collections”.]
- Domingo de Nieva. (1606). *新刊僚氏正教便覽 Xin Kan Liao Shi Zheng Jiao Bian Lan / Memorial De La Vida Christiana En Lengva China*. Escrito en lengua china con portada, informe del censor, licencias y carta del autor impresos en letras españolas tipográficas. Es una traducción adaptada del *Memorial de la vida cristiana* del autor dominico fray Luis de Granada. [Biblioteca Nacional de Austria: Sin 282-A. La obra está digitalizada y disponible en la web de la biblioteca.]
- Tomás Mayor. (1607). *新刊格物窮理便覽 Xin Kan Ge Wu Qiong Li Bian Lan / Símbolo de la fe en lengua y letra China*. Escrito en lengua china con portada, licencias y prefacios impresos en letras españolas tipográficas. Es una traducción adaptada de la *Introducción del Símbolo de la fe* del autor dominico fray Luis de Granada. [Biblioteca Nacional de Austria: ONB B ZALT, Alt Mag, B940762. La obra no tiene versión on-line.]

Tanto los estudiosos de la historia, como los de la lingüística, la imprenta, la etnología, etc.,

pueden identificar algunos aspectos interesantes en los materiales arriba listados para sus respectivos trabajos. Para la presente tesis, lo que más nos interesa es observar dichos materiales como obras traducidas, para desarrollar el análisis de las opciones traductoras y traductológicas que hicieron los denominados «dominicos españoles traductores del chino en Filipinas». Es importante aquí recordar nuevamente los nombres de los dominicos a los que en este trabajo prestaremos una mayor atención: fray Juan Cobo (1547?-1593), fray Miguel de Benavides (1552-1605), fray Domingo de Nieva (1563-1606/7), fray Tomás Mayor (159?-1612), y fray Juan Maldonado de San Pedro Mártir (?-1598), todos naturales de España, que se dedicaron en diversos momentos a la evangelización de la comunidad china en Manila y especialmente a la labor traductora en aras de dicho objetivo, en especial durante el período de 1587 a 1612 que abarca desde la fundación de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas hasta el fallecimiento del padre Tomás Mayor. A todos estos nombres también hay que añadir el del primer obispo de Manila, Domingo de Salazar (1512-1594), también de la orden dominicana que, aunque no formó parte de los traductores dominicos del chino, fue quien en mayor grado promovió la labor misionera y traductora de los dominicos entre los chinos en Manila.

Teniendo en cuenta todo lo anterior, no rechazamos, sin embargo, que en la historia existían más obras compuestas por dichos frailes dominicos que se puedan localizar en registros históricos y estudios modernos. Aparte de los libros que servían de manual para el aprendizaje de la lengua china, como *Artes y Vocabularios*, nos llaman la atención las fuentes dominicanas que informan de la existencia de otros libros que podían ser traducciones realizadas por dichos padres¹. Por otro lado, hay que recordar que los cinco frailes mencionados no son de

¹ Por ejemplo, según el historiador dominico Viana (1891), fray Domingo de Nieva ha realizado «algunos breves escritos de la oración y meditación, y preparación para recibir con fruto los santos sacramentos de la Confesión y Comunión. Compuso asimismo un nuevo Arte, Vocabulario y Confesionario en esta misma lengua china, así como también muchos sermones, para facilitar el trabajo á los que le sucedieran en el oficio» (Viana 1891: 110). En cuanto a fray Tomás Mayor, según Chan (2015) este padre escribió también un libro en lengua china llamado *De*

ninguna manera los únicos dominicos que se ocuparon de la evangelización de los sangleyes durante la historia de dominación española en Filipinas a a partir de la fundación de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas. Incluso después de 1632, año que marcó el comienzo del establecimiento de los dominicos en la China continental, el ministerio de los sangleyes residentes en el archipiélago nunca fue abandonado². Por lo tanto, tampoco tenemos motivos para creer que los cinco misioneros que estudiamos aquí son los únicos dominicos que hayan traducido algunos materiales entre el español y el chino en Filipinas a lo largo de la historia de interacción sino-española en el archipiélago³.

4.2. Estudios sobre las obras dominicas en lengua china. *Shi Lu, Doctrina Christiana en letra y lengua china, Símbolo de la Fe en lengua y letra china y Memorial de la Vida Cristiana en lengua china*

Hemos visto que, en el momento del descubrimiento de las obras dominicas, éstas no llamaron la atención como obras traducidas propiamente dichas. La obra *Beng Sim Po Cam* representa un caso excepcional, no solo porque la propia obra manifiesta explícitamente ser una traducción, sino también por ser el primer libro chino que se tradujo a la lengua castellana en la historia. En este apartado, vamos a examinar ante todo los estudios más

Rosario Deiparii Virginis (Chan 2015: 57), mientras Viana (1891) menciona una obra compuesta en lengua china por Tomás Mayor bajo el nombre *Catecismo* (Viana 1891: 200).

² Según un informe del siglo XVIII enviado por la orden al rey de España, en el año 1751, había cinco dominicos encargados del ministerio de los sangleyes en el Parián en el hospital de San Gabriel. Según este informe, habían en total 80,212 almas chinas convertidas desde la fundación de la Provincia hasta el año de 1751. Véase Santos, J. F. D. L., & de Aquino, C. D. S. T. (1783). *Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, China, y Tunquin Orden de Predicadores: Cuarta parte desde el año de 1700 hasta el de 1765*. Manila., pp. 686.

³ Al consultar las historiografías sobre la Provincia dominicana en Filipinas, sin intención de identificar a todos los dominicos que han trabajado con los sangleyes durante los siglos de la ocupación española, hemos hallado información sobre la existencia de dos padres que, según las informaciones biográficas, consideramos como traductores españoles del chino en el archipiélago. El primero es fray Francisco Frias, que llegó a la Provincia el año 1679, luego estudió la lengua china en el ministerio del Parián y, además de adelantarse mucho con la destreza oral, «compuso también un Arte de él, y trabajó un thesauro mui copioso para la mas fácil traducción del Idioma Castellano al Sínico» (Santos & de Aquino, 1783: 204). El segundo es fray Francisco Márquez, después de llegar a la Provincia en 1684, fue nombrado tres veces Vicario del Parián de los chinos y trabajó durante dos periodos en el hospital de San Gabriel, y entre otros escritos que se atribuyen a él, «nos dejó una gramática china con una traducción del catecismo, en caracteres europeos y chinos. Quizá son suyos también algunos tratados impresos en letras sínicas que se conservan en este Archivo» (Viana 1891:236).

importantes sobre las cuatro obras dominicanas en lengua china, la mayoría de los cuales se han centrado en el valor histórico, documental o lingüístico de estas obras.

Pero también debemos fijarnos que, muchos de dichos trabajos ya dieron cuenta del problema de la traducción de los términos católicos a la lengua china en esas obras, con observaciones y análisis filológicos sobre las estrategias adoptadas por los dominicos. Estas aportaciones las consideramos muy importantes, ya que aunque no son hechas a partir de un punto de vista traductológico, ofrecen un corpus muy completo de los términos más comunes cristianos y de sus correspondientes traducciones, tal como aparecen en las obras dominicas. Esto representa un trabajo bastante ímprobo ya que pocas técnicas modernas se pueden utilizar para buscar y analizar dichos términos, de modo que estos estudios facilitarán en gran medida los análisis futuros sobre este tema.

4.2.1. Estudios sobre *Shi Lu*

Entre los estudios sobre *Shi Lu* cabe destacar ante todo el trabajo del historiador de la Universidad de Santo Tomás **Fidel Villarroel (1986)**, en el cual se basa la mayoría de las investigaciones siguientes sobre este tema. El autor no solo reimprimió la obra original en lengua china sino que también aportó una traducción al inglés y otra al español de la obra de Juan Cobo (realizada por el dominico **Antonio Domínguez**). Villarroel abarca un gran gama de cuestiones acerca de la producción e impresión de *Shi Lu* mediante sus observaciones histórico-bibliográficas, afirmando que el *Shi Lu* fue el primer impreso realizado en Filipinas, sin rechazar la existencia de otra obra impresa también en 1593, la *Doctrina Christiana en lengua española y tagala*. Por otro lado, en el estudio filológico de la obra, el padre **Antonio Domínguez** analizó el contenido y el estilo de *Shi Lu*, comparándolo con la *Doctrina Christiana en letra y lengua china* para destacar la peculiaridad del *Shi Lu* en cuanto a su adopción de un estilo más literario y un lenguaje más parecido al chino mandarín, es decir, con menos

elementos del dialecto min nan que hablaban los sangleyes.

Por otro lado, el historiador taiwanés **Fang Hao (1974a)**, a quien hemos mencionado antes por su descubrimiento de *Sbi Lu* y del *Símbolo* chino, hizo un estudio dedicado al *Sbi Lu*, en el cual el autor presta una atención especial a los conocimientos geográficos y biológicos europeos introducidos en el libro. De la misma manera, **José Antonio Cervera Jiménez (1997, 2003, 2015, 2016)** destaca en varios trabajos la figura de fray Juan Cobo como científico, tratando el *Sbi Lu* como «el primer libro escrito en chino que introduce las ideas científicas europeas de la época» (Jiménez, 2016: 503). El trabajo de Jiménez nos parece especialmente interesante por su originalidad en la construcción de una historia misionera donde los misioneros estaban verdaderamente «humanizados» —por respetar todas sus diferentes labores y la multiplicidad de sus identidades, en este caso como científico.

4.2.2. Estudios sobre *Doctrina Christiana en letra y lengua china*

Ante todo, es necesario recordar el libro publicado en 1951 por la Universidad de Santo Tomás titulado *Doctrina china, llamado Primer libro impreso en Filipinas. Facsímil del ejemplar existente en la Biblioteca Vaticana, con un ensayo histórico-bibliográfico por Fr. J. Gayo Aragón, O.P., y observaciones filológicas y traducción española de Fr. Antonio Domínguez, O.P.* En la primera parte del libro, el dominico **Jesús Gayo Aragón** hizo unas observaciones histórico-bibliográficas exhaustivas sobre el contexto en el que se produjo esta doctrina, fijándose sobre todo en el problema de la fecha de impresión y de la autoría de este libro. Gayo Aragón considera al padre Miguel de Benavides como el redactor principal de esta doctrina, y en cuanto a la fecha de impresión, concluye que ésta fue impresa en 1593 de manera xilográfica (Gayo Aragón, 1951: 69), por lo cual muchos autores la consideran uno de los primeros libros impresos en Filipinas. Por otra parte, el padre **Antonio Domínguez** analizó el contenido de la obra prestando una mayor atención a cómo se han traducido los términos propios del cristianismo

a la lengua china. Entre todas las técnicas destaca sin duda la transliteración de las palabras españolas según su fonética en lengua china, y más concretamente, al chino min nan (o Amoy, como llamó el autor).

Más adelante encontramos, en el estudio de **Fang** (1974b), una misma preocupación por la terminología religiosa utilizada particularmente en la iglesia de los chinos en Manila a finales de la dinastía Ming. Fang no solo escogió la *Doctrina* china sino también otro libro dominicano en lengua china: el *Memorial de la Vida Cristiana en lengua china* del dominico Domingo de Nieva (1606). Basándose en el trabajo de Antonio Domínguez y rectificando algunos fallos lingüísticos suyos, Fang ofreció una lista completa de los términos cristianos y nombres propios occidentales transliterados fonéticamente en la *Doctrina* china y en el Memorial chino. Por otro lado, el autor también hizo una recopilación de los términos traducidos a la lengua china según su sentido que aparecen en ambas obras, aunque son mucho menos numerosos.

Fijándonos en otros campos de estudio, muchos académicos se han dado cuenta también del valor documental de la *Doctrina* china por su registro de los datos fonéticos del chino min nan hablado en épocas tempranas. El trabajo más importante es el del sinólogo anteriormente citado Van der Loon (1966, 1967), quién identificó el chino min nan utilizado en las obras dominicanas como el dialecto Haicheng que se hablaba en Zhangzhou a comienzos del siglo XVII. Yue & Yu Aiqin (1999), siguiendo la línea investigadora de Van der Loon, propusieron un modelo más detallado para estudiar el estilo lingüístico de la *Doctrina christiana* china en tres niveles. También se pueden consultar los trabajos de Klöter (2005, 2011).

Curiosamente, con un análisis no solo de las características de la técnica de impresión sino también del estilo lingüístico del propio texto de la *Doctrina christiana* china, Van der Loon llegó a participar también en una discusión permanente entre los académicos sobre esta obra,

referida a su autoría y fecha de impresión. El autor concluye que la *Doctrina christiana* en lengua china fue un impreso realizado supuestamente antes de 1607, compuesta de manera heterogénea en dos partes que corresponden a dos sistemas de «ortografía» en cuanto al uso de caracteres —por un lado, el dialecto Hokkien (variedad del chino min nan) coloquial en la dinastía Ming, y por otro, el chino clásico/mandarín coloquial. Según Van der Loon la primera parte de la *Doctrina christiana* en lengua china fue realizada probablemente poco después de 1587 por algunos intérpretes chinos que acompañaban la misión de Miguel de Benavides y Juan Cobo, dejando el resto de la obra como otro trabajo realizado a más tardar a comienzos del siglo XVII.

Haciendo un resumen de cómo los historiadores trataron el tema de la autoría de la *Doctrina christiana* china, **Miguel Angel Medina** (1990) en su trabajo propuso cinco personas: fray Juan Cobo, fray Domingo de Nieva, fray Miguel de Benavides, fray Juan Maldonado y fray Pedro Rodríguez, dado que también se encargaron del ministerio de los sangleyes hasta 1593 (Medina, 1990: 962). Gayo Aragón (1951), por su parte, no cree que Pedro Rodríguez participase en esta labor, y atribuye la autoridad de esta traducción principalmente a fray Miguel de Benavides⁴.

4.2.3. Estudios sobre *el Símbolo de la Fe en lengua y letra china*

Siendo el descubridor del *Símbolo de la Fe en lengua y letra china*, **Fang** (1969b, 1974c) aporta dos estudios sobre esta obra, ambos basados en el ejemplar del *Símbolo* chino conservado en el

⁴ Para definir con mayor seguridad a los autores de la *Doctrina Christiana*, el dominico Fr. Jesús Gayo Aragón hace un resumen crítico de los estudios históricos antiguos sobre las obras escritas por esos cinco religiosos, concluyendo que fue el P. Benavides quien muy probablemente tradujo la obra y el P. Juan Cobo quien la corrigió en su mayor parte, que luego pasó a manos del P. Domingo de Nieva para una ligera modificación, este último en 1593 junto con el P. Maldonado la preparó para su impresión xilográfica. En cuanto a fray Pedro Rodríguez el autor indica que ni siquiera se sabe si aprendió la lengua china. Véase Gayo Aragón, J., & Dominguez, A. (1951). *Doctrina Christiana: Primer libro impreso en Filipinas. Facsimile del ejemplar existente en la Biblioteca Vaticana, con un ensayo histórico-bibliográfico por Fr. J. Gayo Aragón, OP, y observaciones filológicas y traducción española de Fr. Antonio Domínguez, OP.* Manila: Imprenta de la Real y Pontificia Universidad de Santo Tomás de Manila, pp.60-69.

Instituto Sinológico de Leiden (Holanda). En el primer artículo el autor se centra principalmente en el problema de la traducción de la terminología católica, ofreciendo un amplio abanico de ejemplos que en su mayor parte representan la técnica de la transliteración fonética de dichos términos a la lengua china. En el segundo estudio, la preocupación del autor por el problema terminológico se concreta en una lista de unos doscientos términos católicos recogidos del *Símbolo* chino, entre los cuales más de cien términos son transliteraciones fonéticas. Además, el autor aporta una observación exhaustiva sobre el contenido del *Símbolo* chino y lo sintetiza según su temática: desde la introducción de los conocimientos biológicos y geográficos europeos, hasta el estudio personal de Tomás Mayor sobre la historia y la religiosidad china.

Por su parte, el académico chino **Zhang Xiping** (2010) en su artículo reexamina el *Símbolo de la Fe en lengua y letra china* junto con otras tres traducciones castellano-chinas de los dominicos, con un interés especial por la producción de esta obra en su contexto histórico. La aportación particular de Zhang es su descripción de los aspectos paratextuales de la obra según el ejemplar más completo conservado en la Biblioteca Nacional de Austria, así como su síntesis del contenido y de la estructura del libro.

4.2.4. Estudios sobre *Memorial de la Vida Cristiana en lengua china*

En su estudio, **Fang** (1974b), hace una comparación entre el *Memorial de la Vida Cristiana en lengua china* y la *Doctrina Cristiana en letra y lengua china*. Después de enfatizar el uso particular de palabras o expresiones propias del chino min nan en ambas obras, el autor recuerda una característica diferenciadora del *Memorial* chino frente a la *Doctrina*, que es su estilo de redacción más elegante y clásico. Además, como el libro del *Memorial* chino incluye una serie de licencias y dedicatorias escritas en lengua castellana, Fang ofrece en su trabajo una traducción completa de dichos documentos a la lengua china.

Más adelante, el académico jesuita **Albert Chan** (2002) también mencionó el *Memorial* en su excelente trabajo *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: A Descriptive Catalogue: Japonica Sinica I-IV*. Entre varias observaciones generales sobre el ejemplar conservado en el ARSI, el autor presta una atención especial a cuestiones en torno la impresión de la obra: la identidad del impresor, la técnica que se utilizaba, etc.

4.2.5. Las obras dominicas en chino en los estudios sobre la historia de la imprenta filipina

Tal como se puede observar en la frecuente mención del tema de la impresión en los estudios arriba citados, hay que afirmar la relación inseparable entre las primeras obras dominicas realizadas en chino y el origen de la imprenta filipina, que se implantó primero con técnica xilográfica, y avanzó hasta utilizar los tipos móviles. *Shi Lu* y la *Doctrina Christiana en letra y lengua china* son las obras más mencionadas en la discusión, puesto que ellas, junto con otra obra dominica *Doctrina Christiana en lengua española y tagala*, son consideradas por muchos académicos como los tres primeros impresos realizados en Filipinas.

Dejando ya de ser problemáticos los puestos que ocupan *Shi Lu* y la *Doctrina* tagala, ambas impresas en 1593, la discrepancia entre los historiadores reside principalmente en la fecha de impresión de la *Doctrina* china, como hemos expuesto anteriormente, cuando muchos adoptan la idea de Aragón Gayo (1951) de que la *Doctrina* china fue impresa también en 1593, académicos que siguen a Van der Loon (1966) comparten su conclusión de que la *Doctrina* china está compuesta por dos trabajos independientes, ambos fueron impresos probablemente antes de 1607 sin poder afirmar la fecha exacta. Recordemos también que Pelliot (1924) deduce la fecha de impresión entre 1600 y 1610, mientras que Sanz (1958) sostiene que la *Doctrina* china fue impresa entre 1590 y 1592, antes de otras dos obras de 1593.

Más adelante, existen otros estudios que, centrándose en el mismo hecho del origen de la imprenta filipina, tratan de las cuatro obras dominicas en chino desde el punto de vista de las relaciones interculturales, discutiendo la presentación y diseminación de la cultura china por medios impresos y basándose en su encuentro con la cultura occidental. Lejos de un ánimo exhaustivo en la exposición de la totalidad de los estudios que tratan las obras dominicas en chino dentro del marco de la historia de la imprenta filipina, en este apartado solo mencionamos los autores que consideramos más importantes, siguiendo a los investigadores especializados en este tema: Chia (2011), Fang (1969a, 1974a), Gayo (1951), Medina (1958), Retana (1911), Van der Loon (1966,1967), Villarroel (1986) y Wolf (1947).

4.3. Estudios sobre *Beng Sim Po Cam*.

Siendo «el primer libro que en el mundo se ha traducido de lengua y letra chinas en otra lengua y letras» según el dominico fray Miguel de Benavides, compañero de Juan Cobo, *Beng Sim Po Cam* ha recibido relativamente más atención académica dado su especial valor histórico, cultural y traductológico. Pero, antes que nada, cabe mencionar las varias reediciones de esta obra en tiempos modernos que han promovido su visibilidad en el campo académico. Recordemos que el padre **Luis González Alonso-Getino** de la Orden de Predicadores aportó, en 1924, una reedición del *Beng Sim Po Cam* de Juan Cobo, incluida en la colección de la Biblioteca Clásica Dominicana. Es una edición curiosa ya que el *BSPC* es la única obra traducida y de autor no cristiano en esta colección, un hecho que causó muchas discusiones, según Getino, entre sus compañeros dominicos. A este respecto, Getino justificó que a su entender los valores humanos provenientes de las obras clásicas antiguas, tal como *BSPC*, eran indispensables para una Orden Apostólica. Más adelante, **Carlos Sanz** (1959) contribuyó a otra reedición moderna de *BSPC* de Juan Cobo, que dio un verdadero impulso al interés académico por este libro. En esta edición, que incluye tanto el facsímil de la obra

entera de Cobo como la transcripción del texto castellano, el autor destacó sobre todo el valor histórico de la traducción de *Beng Sim Po Cam* y la figura de Cobo como mediador intercultural en las relaciones primitivas entre la cultura china y la española. Más adelante, cabe mencionar otra edición moderna de *BSPC* de Cobo preparada por **Manel Ollé** (1998). Siendo uno de los libros incluidos en la colección de “Nuestros contemporáneos”, esta versión intentó destacar, a nuestro entender, el valor moralizante del contenido original de la obra china para el público europeo. Otra edición, no exenta de cierta naturaleza curiosa, es la atribuida a la Dirección de Marketing y Relaciones Institucionales de Deloitte, y que encuentra su motivación en el valor histórico de la obra de Cobo en las relaciones interculturales entre España y China. En esta edición, las anotaciones realizadas por el académico Zhao Zhenjiang sobre los personajes y citas chinas aparecidos en *Beng Sim Po Cam* proporcionan algunas informaciones útiles para que el lector occidental conozca las escuelas de pensamiento en la tradición china.

En el ámbito académico, **Lothar Knauth** (1966) en su artículo comparó la traducción de *Beng Sim Po Cam* de Cobo con otra versión castellana ofrecida por el dominico Domingo Fernández de Navarrete (1676), centrándose sobre todo en sus diferentes formas de traducir algunos conceptos clave chinos. Según Knauth, el interés por el imperativo moral del libro hizo que Cobo tuviese más autoridad y certeza sobre los preceptos subyacentes de algunos términos chinos, mientras Navarrete se interesaba más por una equivalencia formal al traducir dichos términos. Igual que Getino, Knauth sitúa la importancia de la traducción de Cobo en su valor sinológico pero también teológico, en el sentido de que Cobo presenta los pensamientos precristianos chinos para completar la visión cristiana sobre la moralidad social (Knauth, 1970: 16).

Por otro lado, el formato bilingüe del *Beng Sim Po Cam* también llamó la atención de los

académicos interesados en las distintas ediciones de la obra original china *Ming Xin Bao Jian* durante los seis siglos de su difusión. **Zhou Anbang** (2009) en su tesis doctoral identifica el texto chino ofrecido por *BSPC* como una de las cinco ediciones más completas de la obra original publicada en el siglo XIV, afirmando además la filiación entre el texto chino del *BSPC* de Cobo y otra edición de la obra original llamada *Qing Zhou Ben* (清州本).

Asimismo, hemos consultado la tesis doctoral de **Liu Limei** (2003), presentada en la Facultad de Filología de la Universidad Complutense de Madrid, en la que se lleva a cabo un análisis exhaustivo de los rasgos filológicos de la traducción de Cobo. La autora discute el nivel de «fidelidad y calidad» de esta versión, comparándola también con otra versión castellana del *BSPC* realizado por el dominico Domingo Fernández Navarrete en 1676. Según Liu, la versión de Cobo se caracteriza por una cierta actitud de literalidad, dejando tanto logros como limitaciones al enfrentarse con algunos problemas lingüísticos. Liu señala también algunos «errores» de Juan Cobo al traducir algunos términos chinos a la lengua castellana, que según ella eran debidos a una interpretación intencionada de la cultura china bajo presupuestos cristianos. Por lo tanto, a pesar de que la autora presta mucha atención a cómo muchas de las opciones traductorales de Juan Cobo fueron influidas por factores ideológicos, consideramos que su punto de vista necesitaría una mayor profundización en la comprensión de la complejidad mentalidad de los traductores dominicos. Finalmente cabe mencionar que Liu también publicó una edición anotada del *Beng Sim Po Cam* de Cobo en 2005, en la cual se introducen muchas observaciones extraídas de la tesis doctoral de la misma autora.



Imagen 1 Reediciones modernas de la versión castellana de Beng Sim Po Cam de fray Juan Cobo

4.4. Estudios sobre los dominicos españoles en Filipinas como traductores

Basta con observar los estudios citados anteriormente, para darse cuenta que los textos producidos por los dominicos han recibido una mayor atención que ellos mismos, puesto que los textos han sido estudiados también con mayor interés lingüístico, filológico e histórico. En este contexto, encontramos muy interesante el trabajo de **José Eugenio Borao** (2013): *La “Escuela de traductores de Manila”: Traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China*

(*Siglos XVI y XVII*), recopilado en *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*, en el cual el autor da una mayor visibilidad a los traductores dominicos en Filipinas.

Borao distingue entre las traducciones y trabajos del intérprete al servicio de las necesidades básicas de comunicación, y las «traducciones transculturales» (Borao, 2013: 34), para las cuales pone como ejemplo las dos traducciones de Juan Cobo, *Sbi Lu* y *Beng Sim Po Cam*. Borao no se limita a un estudio independiente de cada una de ellas, sino que explora la influencia del *BSPC* en la redacción de *Sbi Lu*, proponiendo que *Sbi Lu*, una versión muy adaptada de la *Introducción al Símbolo de la Fe* de Fray Luis de Granada en lengua china, toma el *BSPC* como referencia temática y estilística. Más adelante, el autor plantea algunas preguntas interesantes en torno al hecho curioso de que, unos diez años después de la publicación de *Sbi Lu*, fray Tomás Mayor volviese a traducir la *Introducción al Símbolo de la Fe* a la lengua china. Para concluir, Borao subraya la necesidad de definir la realidad de una «Escuela de traductores de Manila» (Borao, 2013: 51), en la que los padres dominicos del ministerio de los chinos ocupaban el lugar más relevante.

En los últimos años se ha producido una mayor atención histórica hacia las figuras de los traductores misioneros de las diferentes órdenes religiosas mendicantes, esto es, franciscanos, dominicos y agustinos. En esta formación paradigmática de la historia de los misioneros traductores, destacan los trabajos del grupo de investigación TRADUCCIÓN MONACAL, cuyos proyectos se orientan a dar una mayor difusión a las aportaciones de las órdenes mendicantes a la historia y teoría de la traducción⁵. Asimismo, el grupo MHISTRAD también ha prestado un interés especial al tema de la misión y la historia de la traducción⁶, en la que los

⁵ Destaca sobre todo su proyecto *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*, y el último coloquio celebrado bajo este proyecto: el *IV COLOQUIO INTERNACIONAL DE TRADUCCIÓN MONACAL. Revelación y traducción en la Orden de Predicadores*. Para otros coloquios organizados e investigaciones publicadas por esta línea de investigadores, consúltese su web <http://traduccion-dominicos.uva.es/>.

⁶ El grupo MHISTRAD (Misión e Historia de la Traducción) de la Universidad de Alicante se desarrolló a partir de

frailes tenían papeles importantes. También cabe mencionar los estudios producidos y las conferencias celebradas bajo el tema de la Lingüística Misionera (*Missionary Linguistics*)⁷, que incluye el subtema de las labores traductoras realizadas por los misioneros en la historia.

un interés especial del grupo HISTRAD por la historia de la traducción misionera, concretado en dos Jornadas organizadas: *Primer Simposium Internacional de "Historia de la Lingüística, Literatura y Traducción Misioneras"*, CASA DEL TRADUCTOR, Tarazona (Zaragoza, España), del 20 al 22 de septiembre de 2013, y el *IV Congreso Anual: El Escrito Misionero como Actividad Humanística y Traductográfica*, CASA DEL TRADUCTOR, Tarazona (Zaragoza, España), del 16 al 18 de septiembre de 2013.

Se puede consultar también el artículo: Cernuda, M. Á. V. (2014). "El escrito (r) misionero como tema de investigación humanística." *In-Traduções Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC*, 6.

⁷ A partir del *VII Congreso Internacional de Lingüística Misionera* se ha prestado una mayor atención a la práctica traductora de los misioneros de la época colonial, y su contribución a la teoría de la traducción. En el último congreso celebrado, *10th International Conference of Missionary Linguistics "Asia"*, Rome, 21-24 March 2018, se sugirió sobre todo un análisis sociocultural de los textos coloniales y poscoloniales producidos por los misioneros. Se puede consultar Zwartjes, O., Zimmermann, K., & Schrader-Kniffki, M. (Eds.). (2014). *Missionary Linguistics V/Lingüística Misionera V: Translation theories and practices. Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary Linguistics, Bremen, 28 February-2 March 2012* (Vol. 122). John Benjamins Publishing Company.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO 1. MARCO TEÓRICO SOBRE LA MENTALIDAD DE LOS TRADUCTORES MISIONEROS

1.1 Enfoque poscolonialista sobre la mentalidad de los traductores misioneros

En las últimas décadas se puede observar cada vez más un giro cultural en Traductología, el llamado *cultural turn*, en el cual las perspectivas poscolonialistas abren un campo muy interesante para el estudio del papel de la traducción en las relaciones asimétricas culturales bajo el orden colonial. Entre todos los temas estudiados bajo este enfoque, la labor traductora realizada por los misioneros en contextos coloniales es sin duda lo que más ha llamado la atención de los académicos.

Rafael (1993) utilizó precisamente este contexto para proporcionarnos su visión cultural y política sobre la relación entre la traducción, la conquista y la conversión. En sus propias palabras, «whereas conquest calls for the conversion of interest, translation may be seen to express and relate interests within and across linguistic boundaries» (Rafael, 1993: xvii-xviii).

De este modo, aunque lo que se enfatiza aquí parece ser el papel activo que puede tomar la traducción, de hecho, el autor presenta una idea que es aún más fundamental para su discurso: el choque entre el catolicismo y el colonialismo, que predice en cierto modo toda la lógica detrás de los actos de traducir en las colonias.

Centrándose en el contexto filipino, Rafael indica que los *Spaniards* aprovecharon el imperativo evangélico de diseminar la Palabra de Dios no solo para justificar los motivos de la empresa expansiva, sino también para establecer una nueva jerarquía social bajo el *common patronage* de Dios, donde los colonizadores y los nuevos cristianos compartían una relación de autoridad y sumisión acuñada por el catolicismo (Rafael, 1993: 7, 202). De este modo,

mientras las normas establecidas por la Iglesia en las colonias ofrecieron un marco general para que los gobernantes ejerciesen dicha autoridad, la labor traductora de los misioneros fue, según Rafael, una de las mejores herramientas que pudieron utilizar.

En el apartado 1.1.1 de este capítulo vamos a observar precisamente cómo los académicos, bajo este enfoque, perciben la labor traductora de los misioneros a partir de una conceptualización sociopolítica de su naturaleza en la empresa colonizadora y evangelizadora. La propia figura de los traductores misioneros también es estudiada, pero principalmente desde una perspectiva exterior, es decir, según el papel social que los misioneros ocupaban en la estructura eclesiástica y colonial.

Por otro lado, también han aparecido cada vez más estudios que, bajo el mismo enfoque poscolonial, se centran en averiguar desde dentro las decisiones adoptadas por los misioneros al traducir obras cristianas a las lenguas indígenas. En el apartado 1.1.2 presentamos las perspectivas que han destacado los autores para acercarse a la mentalidad de los traductores misioneros, fijándonos tanto en lo renovador como en las limitaciones de sus trabajos.

1.1.1 La política lingüística en las colonias

Siguiendo con la tesis de Rafael (1993), las normas establecidas en las colonias entraron en contacto con la actividad traductora de los misioneros en el aspecto lingüístico. El autor, junto con Niranjana (1992), se preocupa no solo por la elaboración misionera de gramáticas y diccionarios sino también de la traducción de textos cristianos a lenguas indígenas, donde ante todo se planteó el problema de cómo traducir los términos cristianos a esas lenguas indígenas.

A este respecto, la instrucción que la Iglesia había dado en América era la introducción de términos españoles en las lenguas indígenas, derivada de la conceptualización de la «intraducibilidad» de algunos conceptos cristianos entre los pueblos que ejercían prácticas

«paganas». Si bien el punto de partida de la Iglesia era la consideración de la ortodoxia para evitar variedad y confusiones, según las teorías poscoloniales los *Spaniards* querían afirmar a través de esta política la posición superior de la lengua castellana sobre las lenguas vernáculas. En sus propias palabras, «for the Spaniards, translation was always a matter of reducing the native language and culture to accesible objects for and subjects of divine and imperial intervention» (Rafael, 1993: 211). Y, más concretamente, en el caso de la labor traductora en la sociedad filipina, «the coupling of translation with the notion of untranslatability was intended to position Tagalog as a derivative of Latin and Castilian» (Rafael, 1993: 29).

Estos autores también exponen sus ideas sobre cómo los propios misioneros, como traductores, contribuyeron a la afirmación de la jerarquía lingüística en la Colonia. Según Rafael:

«...the missionaries ensured the position of Castilian as an indispensable mediator of linguistic transfers analogous to the Spanish priest as the exalted broker in the transactions between God and his converts.»

(Rafael, 1993: 35)

Niranjana toma una posición similar a la de Rafael al decir que los misioneros:

«functioned as colonial agents in the formation of practices of subjectification, not only in their roles as priests and teachers but also in the capacity of linguists, grammarians, and translators.»

(Niranjana, 1992: 34)

Fernández Rodríguez (2012, 2014) también consideró que las ideas sobre la «(in)traducibilidad» de las lenguas constituyeron una «política lingüística» de la Colonia que los misioneros deberían tener en cuenta cuando decidían traducir o no un término cristiano (Fernández Rodríguez, 2014: 274-75). Justel (2014), siguiendo la línea de investigación sobre la lingüística misionero-colonial (LMC) en que las labores traductoras han llamado cada vez más atención, relaciona el uso que hacían los misioneros de hispanismos y neologismos a fin de mantener la pureza dogmática religiosa, con el control ideológico y político de los colonizadores sobre los colonizados.

1.1.2 Perspectivas poscoloniales sobre la mentalidad de los traductores misioneros

Basta fijarnos en el título «Contracting colonialism», para comprender que Rafael es en realidad uno de los primeros historiadores que visualizaron el encuentro colonial más allá de un enfoque «reduccionista». El autor hizo confluir los intereses de los *Spaniards* y los de la sociedad tagala en el mismo espacio colonial donde la naturaleza compleja de la traducción es reconocida como el componente más crítico de la hibridación cultural.

A lo largo de esta línea traductológica, la visión se va ampliando hacia figuras y narrativas históricas que pueden revelar los intereses más diversificados de los sujetos participantes en la Colonia, un enfoque que permite también reevaluar historiográficamente la figura y sobre todo la mentalidad de los traductores misioneros. A continuación, vamos a analizar las diversas perspectivas que han surgido en los discursos poscoloniales para buscar los razonamientos subyacentes en las decisiones traductoras de los misioneros, sobre todo en cuanto a cómo percibieron lo problemático de la traducción de los conceptos cristianos a las lenguas indígenas. Asimismo, también vamos a observar hasta qué punto esta cuestión de la mentalidad de los traductores misioneros puede contribuir a una renovación del propio

modelo poscolonial sobre su actitud hacia las culturas no cristianas.

1.1.2.1 El acercamiento lingüístico y transcultural

Zimmermann (2005), proponiendo un mayor «entendimiento del aspecto *subjetivo* de los reconocimientos y actos de los lingüistas misioneros» (Zimmermann 2005, 7), identificó la concepción cognitiva que subyacía en el préstamo de términos europeos como una «(falsa) idea de que al cambiar el significante de una palabra se puede cambiar la realidad» (Zimmermann 2005, 15). Admitimos a nivel lingüístico toda la afirmación del autor en cuanto a que los misioneros de aquella época podían no tener una concepción lingüística adecuada sobre la relación entre significado y significante, pero en cuanto a lo que se concebía como problema cultural y político de la falta de equivalencia de conceptos cristianos en las lenguas indígenas, la interpretación de cómo funcionaban las mentes misioneras parece necesitar un estudio más detenido.

Una vez afirmada la meta evangelizadora de la «lingüística misionera», Zimmermann se refiere a la percepción que los misioneros tenían de las culturas indígenas introduciendo una visión constructivista de los procesos de transculturación. Según el autor, los misioneros trataban la doctrina cristiana como algo «propio» de su cultura, de modo que la ausencia de elementos cristianos en la otra cultura resultaba decisiva para que los misioneros percibiesen ésta en tensión con la suya. Por lo tanto, la labor traductora de textos cristianos a lenguas indígenas es considerada una «imposición de algo propio al sistema de otros» (Zimmermann, 2005: 5), por ejemplo, la imposición de préstamos de términos occidentales en las lenguas indígenas. Por otro lado, el autor indica que el mismo hecho de no traducir términos cristianos a otros idiomas también se puede entender a partir de un sentido de «resistencia» cultural de los misioneros: es decir, una resistencia a integrar ningún elemento cultural o religioso de los otros a su propio sistema cultural (Zimmermann, 2005: 12-13).

Zimmermann identifica la traducción de textos cristianos a lenguas indígenas como una actividad ejercida sobre todo en un marco o modelo «transcultural», que destaca la identidad nacional y cultural de los religiosos como el factor más importante para que eligiesen una opción traductora. De este modo, el acercamiento del autor a la mentalidad de los traductores misioneros no proporcionaría, a nuestro entender, una idea muy diferente a la de un discurso poscolonialista para evaluar la actitud «imperialista» de los misioneros hacia otras culturas.

1.1.2.2 El acercamiento traductológico

Justel (2014), sin intención de profundizar en los problemas culturales subyacentes a las opciones traductorales, incide en buscar los rasgos intelectuales que correspondían a la identidad traductológica de los misioneros. El autor descubre, en el caso del dominico Fray Andrés López, la posibilidad de considerar aspectos más técnicos para interpretar las opciones misioneras cuando se traducían términos religiosos, ya que este mismo traductor dominico argumentó su uso de hispanismos y neologismos mediante una serie de reflexiones bastante modernas sobre la tarea traductora y su efecto comunicativo, anticipando una mayor atención en los factores contextuales, la finalidad del traductor y la recepción de los destinatarios⁸.

Es muy interesante que Justel sitúe al traductor misionero López en la tradición hispánica de reflexiones traductológicas de los siglos XVI y XVII. Aunque parece un hecho bastante comprensible ya que el propio religioso expuso claramente sus preocupaciones teóricas sobre la labor traductora, esto en realidad nos recuerda lo que todos los religiosos de su época deberían de haber oído en los países europeos, antes de su expedición misionera: los tópicos más candentes sobre la traducción (incluso los que ya aparecían relacionados con el contexto

⁸ Véase Justel, J. S. (2014). "Algo más que construyendo identidades: Fray Andrés López (1690) y la traducción en la lingüística misionero-colonial Filipina", en *Missionary Linguistics V/Lingüística Misionera V*. John Benjamins, 295-336, pp. 318-329.

colonial), no solo mediante la difusión de obras extranjeras sino también mediante su formación en las universidades medievales.

Quizá no todos los misioneros conocieran en profundidad las corrientes teóricas antiguas y contemporáneas de la traducción, ni concibieran su labor traductora siempre desde dichos aspectos (como el caso de los dominicos españoles traductores del chino en Filipinas), pero es cierto que lo que guiaba ante todo su labor traductora en las nuevas colonias debía de ser algo derivado de la mentalidad colectiva medieval, ideas que, en muchos casos, no se podían separar del campo teológico y filosófico.

1.1.2.3 El acercamiento filosófico y teológico

Siguiendo con lo que acabamos de exponer en el apartado anterior, Justel también ofrece una pequeña pista sobre la influencia escolástica del realismo, como opuesto al nominalismo, en la decisión de López sobre traducir o no algunos términos claves bíblicos (Justel, 2014: 318). Ruiz (2007), de manera más detenida, se centra en el enfrentamiento entre los franciscanos y los dominicos en el Nuevo Mundo respecto a la traducción de conceptos católicos, y atribuye a dicho conflicto un carácter teológico-filosófico que se remonta a las respectivas posiciones franciscanas y dominicanas en las principales corrientes escolásticas. Expone las diferentes maneras en que los misioneros percibían lo real y su relación con el término que lo designaba, por lo cual, según el autor, los franciscanos optaron por mantener el término «Dios» sin traducirlo, mientras que los dominicos prefirieron generalmente usar una palabra indígena.

Después Ruiz incide en la «dimensión nueva» que esta oposición filosófico-teológica adquirió en el Nuevo Mundo (Ruiz, 2007: 6), analizando otros casos en que los misioneros se valían de diferentes términos indígenas para construir un significado cristiano⁹. Más adelante, debido a

⁹ Un caso que el autor trata es entorno al término genérico de la lengua *cakchiquel* para designar la divinidad, *cabovil*. Los franciscanos no solo tradujeron por «ídolo» esta palabra, sino que crearon toda una terminología

un interés específico desde la visión etnolingüística contemporánea, el autor resalta la dificultad para los misioneros de captar y entrar en la «lógica del sistema cognitivo que articulaba las representaciones indígenas» (Ruiz, 2007: 7). En nuestro proyecto investigador constituye un objeto de interés el estudio de cómo los pensamientos filosóficos-teológicos arriba mencionados pueden influir en la manera en que los misioneros se acercaban a una cultura desconocida, pero el autor, lamentablemente, no profundiza en este aspecto sino que recurre de manera generalizada y algo precipitada a una explicación bastante parecida a la de Zimmermann:

«... porque a los misioneros les resultaba imposible superar, por un lado, la posición paternalista frente al indio y su “incultura”... »

(Ruiz, 2007: 7)

Kim (2014), centrándose en el caso de los jesuitas en China, detecta de un modo semejante al de Justel (2014) y Ruiz (2007) la importancia del marco aristotélico-tomista para la identificación jesuita del nombre de Dios con el *Shangdi* 上帝 (*Emperador Superior*) de China. Según su resumen de los argumentos de Tomás de Aquino¹⁰, «the truth of God can be found through the natural light in the analogical knowledge of creatures» (Kim, 2014: 59), y Kim considera que Ricci muy probablemente a partir de esta premisa teológica buscó un nombre en la cultura china que permitiese el conocimiento del Dios cristiano. Después de todo, una cosa interesante que destaca el autor es que, a veces los primeros jesuitas se percataron de que

«satanizada» a partir de los conceptos propios de la lengua *cakchiquel*. Hay otro caso en que los dominicos utilizaban *Chi* para designar al Dios cristiano. Es un término que utilizaban los indígenas para referirse a sus propias divinidades. Este término en su propia lengua tiene varias significaciones, «boca», «entrada/puerta», «orilla de», etc., pero se relacionaban con la imagen completa de cada divinidad indígena a la que se querían referir mediante el método de «descripción del todo por la parte» (Ruiz, 2007: 7).

¹⁰ Las ideas que analiza el autor son de la *Summa contra gentiles* [*Summa de veritate fidei catholicae contra gentiles*] de Tomás de Aquino.

estaban en realidad en una posición inferior frente a la cultura china. Es por eso que Kim se declara entre los que rebaten una configuración poscolonial sobre los traductores misioneros como «colonial brokers or cultural exploiters who intellectually subjugated the Chinese cultural “other”» (Kim, 2014: 22), pero lamentablemente, el autor no sigue profundizando en este tema tan interesante sobre cómo los traductores misioneros tenían sus propias percepciones sobre una cultura no propia.

Para terminar, Jiménez (2013) trata precisamente el caso del dominico fray Juan Cobo y su traducción de una obra cristiana a la lengua china en el contexto filipino. El autor se fija sobre todo en la influencia del dominico fray Luis de Granada y el teólogo Nicolás de Cusa en la formación teológica de Juan Cobo, para interpretar algunas opciones que Cobo tomó al traducir conceptos católicos a la lengua china, por ejemplo, el uso de términos filosóficos chinos para representar la imagen de Dios. Sin embargo, igual que Kim y otros autores interesados en los pensamientos teológicos de los misioneros, Jiménez no llega a cuestionar cómo esta nueva perspectiva para acercarse a la mentalidad de un traductor misionero puede llevar a reevaluar también sus puntos de vista culturales hacia un pueblo al que tenía que evangelizar.

1.1.3 Conclusión

A modo de resumen, mediante una revisión del enfoque poscolonialista sobre el tema de la traducción realizada por los misioneros en las colonias, podemos identificar una curiosa ruptura entre el modo en que se estudia la compleja mentalidad de los traductores misioneros, y el modo cómo se interpreta de manera unívoca su visión sobre las culturas no cristianas. En otras palabras, mientras hay cada vez más académicos que intentan hallar el razonamiento de las decisiones traductoras (sobre todo en lo que atañe al problema terminológico) de los misioneros en diferentes campos —lingüístico, traductológico, filosófico, teológico, etc.—

casi nunca se ha cuestionado la propia presuposición de que los misioneros siempre tomen el mensaje evangélico como algo propio y superior de su cultura, de modo que en su caso la traducción siempre asuma cierta forma de «imperialismo cultural». Nuestra pregunta es, ¿no debería tener la misma complejidad la perspectiva para profundizar en las formas en que un traductor misionero percibe y se acerca a otras culturas no cristianas?

En este contexto, sin intención de adelantar la argumentación de la segunda parte de este capítulo, solo proponemos la importancia de estudiar más detenidamente las ideas teológicas de los traductores misioneros. Como ya han mostrado algunos autores del enfoque poscolonial, la teología es una de las fuentes más importantes para que los misioneros formalicen su manera permanente de pensar y actuar en las labores evangelizadoras y traductoras. Pero otra consideración aún más interesante para nosotros es que una teología aplicada a la evangelización de otros pueblos siempre puede revelar algunos puntos de vista culturales de los misioneros. Son percepciones y actitudes que van más allá de una simple presuposición eurocéntrica o imperialista, y que pueden ser evaluadas dentro de la propia visión cristiana —no hay que olvidar que la propia Biblia ofrece ya en este aspecto un indicio muy claro de cómo los evangelizadores deben percibir su relación con las diferentes culturas del mundo.

Después de todo, cabe indicar que nuestra propuesta de tener un modelo interpretativo y crítico más complejo sobre las decisiones traductoras de los misioneros no se dirige a rechazar el enfoque poscolonialista, sino más bien a complementarlo. No podemos olvidar que los factores institucionales, religiosos y políticos pueden constituir una presión muy importante para la toma de decisiones de los traductores misioneros, y que en muchos casos ellos mismos pueden identificarse realmente con la ideología representada por las autoridades eclesiásticas y civiles en la colonia. Así que como bien explica el teólogo moderno Sanneh (2015), nuestro

objetivo será establecer unos parámetros para que podamos observar, en una u otra de las decisiones que tomaron los traductores misioneros, «where mission is consistent with its calling», y «where it departs from its own inner logic, such as an uncritical alliance with colonial rule» (Sanneh, 2015: 150).

1.2 Propuesta de un modelo explicativo y crítico sobre la mentalidad de los traductores misioneros

1.2.1 Breve aclaración del nombre y concepto de «misión»

Antes de empezar la segunda parte del marco teórico, creemos necesaria una aclaración sobre el uso del término «misión» a lo largo de esta tesis, ya que cuando con él hacemos referencia a la actividad de enviar a religiosos (de este modo, «misioneros») a otros lugares con el objetivo de divulgar el Evangelio, estamos en realidad corriendo el riesgo de un anacronismo. Con anterioridad al siglo XVI, la palabra latina *missio* estaba anclada en la doctrina trinitaria y se refería principalmente al «envío» del Hijo por parte del Padre y la transmisión del Espíritu Santo del Padre al Hijo (Corsi, 2008: 25). Hasta que los jesuitas manifestaron su vocación para el ministerio itinerante mediante un voto especial en las *Constitutiones circa missiones* (O'Malley, 1993: 365), el término de «misión» no empezó a emplearse de una manera parecida a como lo aceptamos hoy. La evolución semántica más decisiva de la palabra quedó así vinculada a la era colonial.

Pero los arreglos de la predicación itinerante del Evangelio que hoy llamaríamos «misión», ya estaban establecidos en época de Jesucristo, y fueron recuperados en gran medida por los dominicos y franciscanos pertenecientes a las dos primeras órdenes mendicantes creadas en el siglo XIII. Fueron también ellos, juntos con los agustinos, los que asumieron las tareas evangelizadoras en la época del descubrimiento de los nuevos continentes. Por lo tanto,

cuando en nuestro trabajo hablamos de misioneros, estamos refiriéndonos en realidad a los frailes mendicantes que tenían la predicación del Evangelio como parte esencial de su vida religiosa y tema importante de sus estudios teológicos.

En este sentido, conviene recordar que la realidad representada por la palabra *misión* tampoco era unívoca entre los religiosos, y que cada uno de ellos la concibió y puso en práctica según sus circunstancias y bajo sus puntos de vista teológicos. En este trabajo nos centraremos en la tradición de los *misioneros* dominicos, sobre cómo ejercieron y percibieron la naturaleza de una *misión* cristiana desde Europa hacia los nuevos territorios ultramarinos.

1.2.2 Los traductores misioneros como teólogos

Como se puede ver en la primera parte de este marco teórico, en los estudios poscolonialistas sobre la traducción misionera ya se atisban, de algunos modos, los rasgos de otro giro pragmático en el ámbito traductológico: el giro sociológico o *sociological turn*. Bajo este enfoque, se presta una atención especial a los propios traductores como agentes involucrados en el sistema social, para observar cómo las instituciones influyen, mediante el «pacto o compromiso al que estaría sometido el traductor» (García, 2010: 28), en la selección, producción y difusión de la traducción, así como en muchas de las estrategias adoptadas por ella (Wolf, 2014: 10). Por otro lado, también hay autores que se centran más en el mundo interior de los traductores, hablando del *habitus*, identidad, o como recuerda Guerrero (2018), de la «Psicología de la Personalidad» en el caso de los traductores misioneros (García, 2010: 28).

Es en este contexto que Chesterman (2009) presentó su propuesta de establecer un campo de estudio llamado *Translator Study* y, lo que nos parece más interesante, cómo el estudio sobre el traductor puede conceptualizarse en tres dimensiones: cultural, cognitiva y sociológica. A

continuación, reproducimos su explicación sobre cada una de estas dimensiones:

«The cultural branch deals with values, ethics, ideologies, traditions, history, examining the roles and influences of translators and interpreters through history, as agents of cultural evolution. The cognitive branch deals with mental processes, decision-making, the impact of emotions, attitudes to norms, personality, etc. The sociological branch deals with translators'/interpreters' observable behaviour as individuals or groups or institutions, their social networks, status and working processes, their relations with other groups and with relevant technology, and so on.»

(Chesterman, 2009: 19)

Para nuestro caso, la perspectiva de Chesterman puede servir de marco general para que interpretemos de manera más sistemática las decisiones que hicieron los traductores, o mejor dicho, los misioneros en sus labores traductoras: por un lado, eran agentes activos en la estructura eclesiástica y, en las sociedades coloniales, que estaban organizados normalmente en grupos religiosos; por otro lado, eran intermediarios o, como insisten muchos autores, «imperialistas» culturales que tuvieron que enfrentarse a unas civilizaciones de valores y creencias muy diferentes a los suyos; pero después de todo, tanto dichos factores sociales como culturales tenían que pasar por el nivel cognitivo de los traductores misioneros, no simplemente como un proceso de interiorización sino más bien como una continua interacción con su propia mentalidad, o sea, personalidad, actitudes e ideologías formadas a lo largo de la vida. Todo esto contribuiría, al final, en su toma de decisiones en las labores traductoras.

Este último aspecto sobre la mentalidad de los traductores misioneros es precisamente en el

que más queríamos profundizar en esta tesis, a fin de averiguar no solo por qué adoptaron cierta decisión dentro y fuera de la producción textual de una obra traducida, sino también qué actitudes tuvieron hacia las culturas «paganas» a las que tenían que hacer llegar la predicación mediante la traducción. En otras palabras, un estudio profundo sobre el mundo interior de los traductores misioneros constituirá la base de nuestro modelo explicativo y crítico de todas las decisiones que tomaron respecto a su labor traductora en el contexto colonial.

Pero para lograr dicho objetivo hay que definir, antes que nada, cuál era el ámbito más relevante en el cual un misionero traductor podía formarse unas convicciones relativamente sólidas para guiar sus actos, o en palabras de Guerrero (2018) y García (2014), ¿cuál es la *personalidad* o identidad más relevante del traductor religioso (Guerrero, 2018: 514; García 2014: 479)?

A este respecto no pocos autores confirman que un traductor misionero es, ante todo, un misionero. Lleva una vida religiosa motivada por la fe en Dios y configurada por su forma de entender sus Palabras, las cuales indican un objetivo importante subyacente en todas sus labores traductorales: predicar el Evangelio y ayudar a las personas a ser discípulos de Jesús. Como indica el mismo García (2014), «El traductor religioso es, en el sentido estricto de la palabra, evangelizador. [...] La necesidad imperiosa de escribir en otras lenguas el mensaje divino (Jesús nada dejó escrito) hace de su labor un apostolado.» (García, 2014: 478)

En este caso cabe recordar también a Eugene Nida, uno de los teóricos de la traducción más importantes de nuestra época, traductor también de la Biblia bajo la identidad de un cristiano baptista. Como señala Gentzler (2001), las teorías traductológicas de Nida se fundan precisamente en unas presuposiciones religiosas (Gentzler, 2001: 52). O en otra palabras:

«Nida's religious beliefs tend to be very instrumental in the formulation of his scientific approach. Indeed, he seems to be conflating the translator's role with that of the missionary.»

(Gentzler, 2001: 56)

Delisle & Woodsworth (2012), por su parte, también indican que «translators of religious texts have generally perceived the task from the perspective of theology or philology» (Delisle & Woodsworth, 2012: 160). Mientras, por otro lado, se dan cuenta de cómo esta labor traductora puede contribuir, en cambio, a la renovación de las ideas y prácticas religiosas: «translations have sometimes been decisive in bringing about important changes in religious thought and practice» (Delisle & Woodsworth, 2012: 159).

Por lo tanto, no existe duda de que para mejor entender la mentalidad de un traductor misionero, lo primero que se debe hacer es profundizar en su identidad como cristiano, evangelizador y, sobre todo, teólogo. Si la Biblia es la fuente más importante para dar instrucciones sobre cómo ser un buen cristiano y evangelizador, la teología es la que en realidad decide cómo una persona percibe dichos quehaceres y formaliza una serie de creencias bien arraigadas para enfrentarse a cualquier situación.

En esta tesis queríamos destacar sobre todo este enfoque teológico para acercarnos a la mentalidad de los traductores misioneros también porque el grupo de misioneros en el cual nos vamos a centrar destaca precisamente por su tradición de estudio, tradición que contribuyó a un paradigma teológico muy distinguible en la historia católica. Son los llamados dominicos, o sea, frailes mendicantes de la Orden de Predicadores nacida en el siglo XIII. Así podemos definir una «*personalidad religiosa dominica*» (García, 2014: 478) basada en gran medida

en sus pensamientos teológicos, que serán el objeto de estudio en el capítulo 2 de la presente tesis. Solo después podemos ver cómo los dominicos que comparten dicha *personalidad* «determinan y dan carácter a los textos por ellos escritos y/o traducidos.» (García, 2014: 478)

Del mismo modo, varios autores interesados por el caso de los traductores dominicos han enfatizado también esta sólida base teológica para entender mejor sus labores traductoras, sin hacer una distinción necesaria sobre si éstas se produjeron en el contexto europeo o en las colonias de ultramar. Por ejemplo, Blázquez (2018), basándose en el análisis fenomenológico de la labor traductora de los dominicos en el reino de Valencia (1238-1707), indica:

«Al componer el contexto interpretativo de esta actividad traductora, debe tenerse en cuenta, para empezar, que se trata de una orden religiosa que se caracteriza por el afán de estudio, al punto de que tiene por lemas la *veritas* y la máxima tomista de *contemplari et contemplata aliis tradere*, dos rasgos distintivos y harto reveladores que bien podrían compendiarse o, al menos, casar con la idea de traducción...»

(Blázquez, 2018: 356)

Y para terminar, Lázaro (2018), al repasar las labores traductores de los traductores dominicos españoles desde el siglo XIV hasta la actualidad, hace una consideración similar a la de Blázquez:

«En líneas generales, a lo largo de esta investigación hemos observado que el estudio y la predicación, los dos pilares de la Orden Dominicana, marcan la labor del traductor religioso en esta Orden. [...] En el repaso que hemos realizado por este elenco de traductores dominicos hemos observado diversos perfiles de traductores: misioneros en África y en el Extremo Oriente, pero también reconocidos teólogos y filósofos [...] Sin lugar a duda, en

todos estos escritores hay un hilo conductor: la formación y el estudio.»

(Lázaro, 2018: 217, 231)

1.2.3 Modelo crítico de la actitud cultural de los traductores misioneros

Acabamos de definir el campo principal gracias al cual podemos acercarnos a la mentalidad de los traductores misioneros, que es el campo de la teología (y de los dominicos, más concretamente) que configura en mayor grado su manera de percibir y realizar la labor evangelizadora, así como traductora, en el contexto colonial. Pero aparte de buscar en sus pensamientos teológicos el razonamiento de las decisiones traductoras de los misioneros, también queremos profundizar en cómo dichas decisiones pueden reflejar las actitudes de los misioneros hacia las culturas «paganas», incidiendo también en su fundamento teológico.

En este aspecto, muchos teólogos modernos no dudan en compartir la idea de López Amozurrutia (2008) de que, «*el tema de la cultura es relevante en Teología*» (López Amozurrutia, 2008: 108), ya que la propia Biblia, sobre todo el Nuevo Testamento, ofrece una fuente importante para que los cristianos conceptualicen la relación entre el Evangelio y la cultura, así como la debida forma de valorarlas. Estos puntos relativos al tema cultural son considerados por los teólogos modernos con una preocupación sobre la manera de llevar a cabo la propia obra evangelizadora, lo cual da lugar a «la inculturación del Evangelio» (López Amozurrutia, 2008: 108).

Este término de «inculturación», aparecido en el siglo XX, no solo ha sido aceptado ampliamente en el ámbito académico, sino también en el eclesial, de modo que el papa Juan Pablo II (papado entre 1978-2005) lo utilizó en muchas ocasiones para reflexionar sobre el encuentro de la fe con las culturas en la época moderna (Poupard, 1993: 1061; de ZepeDa,

2013: 189). De este modo, una primera característica de la inculturación de la fe es que los dos sujetos implicados en este proceso son el propio Evangelio y la cultura, en vez de dos culturas entre ellas —y así la idea de inculturación marca una diferencia, al menos de manera ideal, respecto a la aceptación tradicional sobre la evangelización dentro del marco transcultural. O como bien explica Gutiérrez Merino (2016), es la diferencia entre una «aculturación» y una «inculturación»:

«...mientras que aculturación señala el encuentro entre dos culturas, la inculturación pretende señalar el encuentro entre el Evangelio y la cultura, es decir, la interacción del mensaje de Cristo y una cultura determinada. [...] la inculturación supone un diálogo respetuoso entre las realidades teológicas contenidas en el Evangelio y las realidades antropológicas presentes en tal cultura.»

(Gutiérrez Merino, 2016: 12)

Después de una definición inicial de la palabra «inculturación», en el ámbito académico y eclesial actual también se habla de un doble «movimiento» que implica este proceso de inculturación entre el Evangelio y la cultura. Mientras un movimiento va del Evangelio hacia abajo, para representar «el enraizamiento del cristianismo en las diversas culturas», el otro sube desde las culturas como «la íntima transformación de los auténticos valores culturales mediante la integración en el cristianismo» (Gutiérrez Merino, 2016: 32).

Es en estos dos movimientos donde se puede, según los teólogos, observar más concretamente cómo el Evangelio debe interactuar con las culturas, o en otras palabras, es donde los misioneros pueden aprender una debida actitud para cuando contacten con los pueblos que no conocen el cristianismo. En los subapartados siguientes presentamos brevemente dos principios —correspondientes a los dos movimientos de inculturación— que

proponen los teólogos para que la labor evangelizadora en diferentes culturas siga lo más posible el pensamiento bíblico. En la mayoría de los casos los autores tienen muy presente que la traducción —en la cual se encuentran la fe y la cultura— es uno de los campos principales donde se ponen en práctica dichos principios.

Pero una última pregunta es, ¿en qué sentido estos puntos de vista teológicos modernos son relevantes para nuestro análisis de la mentalidad de los traductores misioneros de unos siglos antes? Como recuerdan varios autores, aunque el término de inculturación es un neologismo recientemente incorporado en el lenguaje oficial de la Iglesia (de ZepeDa, 2013: 189), en la historia no faltaron misioneros que percibían que la manera de llevar a cabo la labor evangelizadora incidía en el problema cultural, aunque no siempre de un modo consciente y sistemático. Por ejemplo, según Jiménez (2013), el método evangelizador de «acomodación» o «adaptación» de los jesuitas era precisamente una expresión de la idea de inculturación en el siglo XVI (Jiménez, 2013: 55). ¿Cómo fue el caso de los dominicos, cabe preguntarnos? De este modo, las presuposiciones teológicas modernas podrán servir como criterio o parámetro para ver qué actitudes revelaron las reflexiones teológicas y estrategias misioneras de los dominicos en la historia, y para evaluarlas no solo dentro del marco colonial sino también dentro del cristianismo mismo.

Por lo tanto, no debemos olvidar que toda nuestra atención a la mentalidad y actitudes de los misioneros será para que tengamos un modelo interpretativo y crítico de sus opciones o estrategias traductoras en las colonias, por ejemplo, la traducción de términos católicos a las lenguas nativas en las colonias. También será de sumo interés en nuestro caso otro tipo de labor traductora que es la traducción de obras indígenas (chinas) a la lengua materna de los misioneros (castellano). Del mismo modo, todas sus decisiones implícitas en esta labor —como la selección de las materias, la forma de presentación o difusión de la traducción, y la

estrategia misma para traducir los términos propios de una cultura «pagana» — también pueden ser interpretadas bajo una revisión de las ideas teológicas de los dominicos. El motivo más fundamental es evitar una interpretación simplista o dicotómica de la mentalidad de los misioneros detrás de dichas decisiones traductoras.

1.2.3.1 El principio de «indigenización» (*indigenizing principle*)

Para empezar, hay que mencionar que los académicos de los estudios religiosos y teológicos se fijan cada vez más a la implicación traductora de la religión católica en la historia y en el campo teórico (Dejonge, 2015: 5). Este nexo se explicita en un debate esencial y permanente sobre la naturaleza de la traducción que tuvo su origen en el marco cristiano: la necesidad y posibilidad de traducir (la religión). Según una opinión generalmente compartida por los teólogos y estudiosos de la religión católica, el acto de traducir es una realidad y necesidad inherente al imperativo misionero de la propia fe cristiana¹¹ o, como bien explica García (2014):

«Existe una relación profunda entre religión y traducción. Una y otra requieren de gran labor de exégesis y de adaptación del logos a diferentes culturas y mentalidades. El religioso podría en justo término considerarse también traductor o intérprete de la Palabra, un mediador entre el mensaje divino y el corazón y la mente del hombre, y su invisibilidad sería necesaria por pudor y para no desviar la atención del propio autor o de su mensaje.»

(García, 2014: 478)

Es de esta naturaleza traducible de la Palabra de Dios de donde nace lo que se llama, según el

¹¹ Para conocer las líneas de estudios religiosos a través de un lente traductológico, y viceversa, se pueden consultar los trabajos recopilados en Dejonge, M., & Tietz, C. (Eds.). (2015). *Translating Religion: What is Lost and Gained?* (Vol. 47). Routledge, y en Doak, M., & Houck, A. (Eds.). (2013). *Translating Religion* (Vol. 58). Orbis Books.

teólogo Walls (2015), el principio de «indigenización» (*indigenizing principle*) para introducir la fe en las culturas, teniendo como base teórica el propio Evangelio. El autor cita el ejemplo de cómo Jesús apareció como *una persona* perteneciente a cierto grupo étnico y en ciertos segmentos de la realidad social. Esta particularidad cultural, lingüística e histórica conllevó que la Palabra traducida de Dios — es decir, Jesucristo hecho hombre — naciera junto con la Gran Misión de que gente de todas las naciones se convirtiera en sus discípulos (Mateo 28:19), lo cual define las propiedades translatorias de la misión a través de espacio, tiempo, lengua y cultura. Según esta idea, Jesús tiene que ser visible y realmente vivir dentro de cada contexto y de todos los aspectos que constituyen las nacionalidades/culturas (Walls, 2015: 7).

Bajo la guía de este principio, la fe debe ser contextualizada y radicada auténticamente en la idiosincrasia o «particularidades» de una cultura, dando a los receptores la sensación de encontrarse «thoroughly at home» (Walls, 2015: 7). Esto requiere que un misionero no solo respete la dignidad sino también la complejidad e integridad de una cultura diferente a la suya, o en palabras de Gutiérrez Merino (2016), «la apropiación del contenido de la fe en las palabras y las categorías del pensamiento, los símbolos y los ritos de una cultura dada» debe hacerse «sin herir las culturas, [ni] destruirlas o anularlas» (Gutiérrez Merino, 2016: 9, 10).

Bajo esta preocupación, los teólogos se han fijado también en cómo los misioneros modernos ponen en práctica dicho principio en sus labores evangelizadoras. Los métodos adoptados por los misioneros se pueden expresar generalmente en dos direcciones o enfoques: uno es mediante un estudio profundizado sobre las tradiciones religiosas de los pueblos, y el otro es mediante un acercamiento a sus pensamientos filosóficos. ¿Y hasta qué punto estos enfoques pueden cumplir con los requisitos de respetar la cultura dada? Mientras el primer enfoque «religioso» es preconizado por muchos teólogos —como Scannone (1990) y Galli (1991)— porque ayuda a llegar a la realidad más esencial de una cultura, el segundo enfoque «filosófico»

recibe más críticas. De hecho, el propio papa Juan Pablo II al apoyar una inculturación de la fe en tierras lejanas, propone que la filosofía sea el campo principal de contacto entre dicha fe y la cultura meta. El papa trata incluso el caso concreto de la cultura china, ofreciendo unas percepciones sobre la compleja costumbre religiosa china desde puntos de vista filosóficos y metafísicos. El teólogo Phan (2002), a este respecto, expresa sus preocupaciones:

«In view of these complex aspects of the cult of ancestors, it is questionable whether a method for the inculturation of the Christian faith into Confucian Asia that relies principally on philosophy and metaphysics is adequate to the task.»

(Phan, 2002: 141)

No vamos a profundizar en las críticas de los académicos sobre los métodos evangelizadores modernos en este marco teórico, pero nos son útiles para aplicarlas en los capítulos 2 y 3 junto con un examen de las teorías y prácticas evangelizadoras de los dominicos en la historia. Comprobaremos cómo los dominicos también realizaron su labor evangelizadora (así como traductora) principalmente mediante estos dos enfoques, uno religioso y otro filosófico, porque es importante averiguar hasta qué punto llegaron a poner en práctica el principio de «indigenización» con la debida actitud evangélica hacia las culturas no cristianas.

Por último, hay que resaltar otro punto clave del principio de «indigenización» que es el impulso de «deseuroperizar» o «desoccidentalizar» el cristianismo. En otras palabras, un misionero debe reconocer que el ropaje cultural occidental del cristianismo no es una necesaria norma universal del Evangelio. En este aspecto, el teólogo Sanneh (2015) admite que al principio la mayoría de los misioneros no pueden estar totalmente libres de prejuicio humano en defensa de las costumbres occidentales y su superioridad moral, pero con el

tiempo y a través de la experiencia de campo, son capaces de llegar al punto de tensión con su propia cultura y profundizar la desconfianza en las normas morales occidentales (Sanneh, 2015: 131-132). Este es un aspecto que también vamos a revisar en el caso de los dominicos españoles del ministerio a los chinos en Filipinas.

1.2.3.2 El principio de «pilgrim» (*pilgrim principle*)

Como hemos dicho, otro movimiento que abarca la inculturación de la fe va desde las culturas hacia el propio cristianismo. Esto quiere decir que el Evangelio siempre valoriza las culturas en el sentido de cómo pueden contribuir a una reflexión más completa sobre las propias verdades cristianas. En este contexto cabe mencionar otro tipo de labor traductora de los misioneros, que es la traducción de las obras que encontraron en los pueblos «paganos» (o como en nuestro caso, en los chinos) a una lengua europea (como el castellano). Hay relativamente pocos académicos que estudien esta faceta de la traducción misionera, recordando solo los que inciden en cómo esta labor puede servir a motivaciones imperialistas para construir la imagen de la «otredad» cultural mediante manipulaciones lingüísticas. Es por eso que consideramos muy interesante un punto de vista teológico para entender la mentalidad de los misioneros al traducir una obra «pagana» a su propio idioma, sobre todo por cuanto demuestra que percibieron el valor de una cultura ajena para el enriquecimiento del cristianismo.

Por eso cabe mencionar otro principio del propio Evangelio que sirve para guiar las prácticas misioneras en un contexto cultural no cristiano: el principio «pilgrim» o *pilgrim principle*. Este principio resalta algún factor esencial y universalizante de la fe más allá de las particularidades de cada cultura (Walls, 2015: 8), que es lo que en realidad muestra el valor universal del cristianismo para la gente de cualquiera cultura. En este sentido, como recuerda Walls (2015), no es posible que una comunidad cristiana se sienta totalmente «at home», ni en Occidente ni

en Oriente (Walls 2015, 7-8).

¿Cómo puede ayudar este principio a los misioneros para que se formen una actitud adecuada según la Biblia y consideren el valor de una cultura «pagana» para el cristianismo? Cabe recordar ante todo la observación de Sanneh (2015), de que muchos misioneros llegan al extremo de rechazar su propia cultura como dueña cultural de Evangelio, y aceptan la cultura indígena como destino final del Mensaje (Sanneh, 2015: 127). Esto constituye un peligro desde la perspectiva del principio «pilgrim», ya que el Evangelio no acepta que una cultura se arroge en exclusiva el papel de «dueño» cultural en la interpretación de la Palabra de Dios —ni en Occidente ni en Oriente, como recuerda Walls.

Para evitar este peligro, la clave será una comprensión auténtica de la cultura meta para observar en qué sentido su contenido es incompatible con la fe cristiana —por ejemplo, los pensamientos filosóficos que en realidad tienen una profunda raíz religiosa— y en qué sentido su contenido puede contribuir con algo universal y verdaderamente valioso para el cristianismo. Así vemos la importancia de la íntima colaboración entre el principio «pilgrim» y el de «indigenización» para la forma de pensar y actuar de un misionero, ya que este último principio sirve precisamente para un entendimiento profundo de la cultura meta. Por lo tanto, en nuestro trabajo será un objetivo importante ver, en el caso de los dominicos del ministerio a los chinos en Filipinas, cómo sus decisiones y estrategias en la labor traductora revelaron su forma de entender el valor de la cultura china para el cristianismo.

CAPÍTULO 2 MARCO HISTÓRICO SOBRE LA MENTALIDAD DE LOS TRADUCTORES DOMINICOS

2.1 Aparición de la Orden de Predicadores en Europa

2.1.1 Trasfondo histórico

Las órdenes mendicantes nacidas en la Edad Media constituyeron «un modelo de gran renovación en una nueva época histórica» (Benedicto XVI, 2010). El reto que presentó esta nueva época para la Iglesia se puede resumir como la demanda espiritual de una nueva sociedad secular urbana, que se manifestaba en los drásticos cambios económicos, sociales y culturales producidos a partir del siglo XI en Europa Occidental. Esta época empezó por el resurgimiento de los centros urbanos¹² a medida que se intensificaban las actividades comerciales y productivas, resultado natural de la mejora técnica para la producción agrícola y del incremento demográfico. El renacimiento de la vida urbana, cada vez más floreciente al desarrollarse las industrias y el comercio internacional, significaba la formación de una población urbana en muchos sentidos muy dinámica en comparación con el mundo rural del sistema feudal, poniendo en riesgo la estabilidad de la pirámide de vasallaje en cuyos estamentos privilegiados se basaba la Iglesia.

2.1.1.1 Una nueva clase social

Dentro de esta población urbana llama especialmente la atención una nueva clase social, la burguesía, representada por «hombres libres» comerciantes y artesanos cuyo territorio de actividades no superaba al principio los mercados y ferias. Pero a medida que se formaban entre ellos familias más ricas (y con el tiempo muchas iban ennobleciéndose), empezaron éstas a encabezar la vida política de la nueva sociedad que reclamaba, en muchos aspectos,

¹² Mejor dicho, burgos, barrios creados sobre las decadentes ciudades romanas, o en nuevos núcleos cerca de castillos, monasterios, cruces de caminos, etc.

autonomía y derechos frente a los poderes del sistema feudal, es decir, frente al Pontificado, el Imperio y las monarquías y señores feudales. Entre las instituciones sociales nuevas que surgieron en esta época, destacan las «comunidades», variadas en formas según cada ciudad, pero todas basadas en el compromiso de defensa mutua entre sus ciudadanos¹³.

Un constante espíritu competitivo con afán de lucro iba acompañado, así, de una conciencia cívica destinada a la renovación estructural y política de la sociedad, fomentándose una mentalidad más crítica e individualista característica de la población urbana, cuya movilidad favorecía en gran medida la difusión de nuevas ideas (Lawrence, 1994: 22). Pero aún no es suficiente, todo eso, para ilustrar la inquietud y aspiración espiritual que el mundo secular experimentó, al quebrarse el monopolio del conocimiento por parte de la Iglesia y el mundo secular empezó a presenciar y participar en el renacimiento intelectual de su época.

Hasta el siglo XI, ser un hombre letrado significaba, normalmente, ser un clérigo. Mientras los que formaban la clase más privilegiada de la clerecía actuaban como tutores espirituales y morales de la sociedad, los laicos, tradicionalmente entendidos como una clase con escasa formación cultural, les obedecían según un orden social no solo determinado por el capital económico sino también por el capital intelectual que cada uno poseía. Pero esta dicotomía llegó a su fin tan pronto como la ciudad empezó a desempeñar las funciones principales de la sociedad con la aparición de nuevos componentes sociales, primero el mercado, lugar de formación de destrezas no solo en trabajos manuales, sino también en el comercio, lo cual requería de sus participantes un cierto nivel de alfabetización.

Y no hay que olvidar que el desarrollo comercial siempre llevaba aparejado un creciente protagonismo de la moneda, el capital y el crédito en una sociedad que generó una gran

¹³ El ejemplo más ilustrativo del gobierno autónomo de la ciudad mediante la comuna son las ciudades-estado formadas a partir del siglo XI en el norte de Italia.

demanda de hombres educados e instruidos en nuevos ámbitos de conocimientos, entre otros, en los asuntos legales y económicos. Muchas familias comerciantes estaban dispuestas a pagar los estudios de sus hijos, pero no solo pensando en la continuidad de sus negocios, sino también por la oferta de puestos administrativos en las cancillerías reales, arzobispales, o de las ciudades-estado. No todos los que servían eran hombres de la Iglesia, sino también del laicado, competentes sobre todo en habilidades escritas para satisfacer los requerimientos cada vez más sofisticados del gobierno.

2.1.1.2 El renacimiento intelectual

Pero el entusiasmo por estudiar es más que un producto del desarrollo económico y político de la sociedad. La población de estudiantes crecía y viajaba cada vez más allá de las fronteras, y la fascinación por las nuevas y muy variadas disciplinas académicas era a la vez resultado y motor del renacimiento intelectual del siglo XII, lo cual originó el redescubrimiento de obras antiguas griegas y árabes de filosofía y ciencia mediante su traducción al latín¹⁴. Tanto el contenido como los métodos de aprendizaje fueron revolucionados drásticamente en colegios y en las primeras universidades europeas. Y en este contexto apareció una nueva clase de académicos profesionales que enseñaban bajo un régimen de libre comercio —*magistri*, o sea, maestros seculares—, cuyo dinamismo cuestionaba la jurisdicción de la Iglesia no solo en cuanto a su licencia exclusiva para enseñar (la enseñanza no abarcaba más que gramática y estudio bíblico), sino también en términos de su interpretación canónica de los textos sagrados basada en la teología tradicional monástica.

Lo que hizo este último aspecto especialmente conflictivo tenía que ver con el movimiento llamado escolástica (*scholasticism*) en que los maestros enfatizaban, a partir de la filosofía

¹⁴ En Toledo muchas obras también fueron traducidas al castellano, directamente del árabe o primero al latín como lengua intermedia. Para una visión sistemática sobre el caso de la llamada "Escuela de traductores de Toledo" bajo los estudios académicos, véase Foz, C. (1999). "Bibliografía sobre la escuela de traductores de Toledo". *Quaderns: revista de traducció*, (4), 85-91.

grecolatina clásica y sobre todo de Aristóteles, el razonamiento dialéctico mediante análisis filológico, lógico u otras formas de exposición sobre los textos autorizados, para adquirir y mejor comunicar el verdadero conocimiento¹⁵. En el campo teológico, las Escrituras fueron reestudiadas con mayor atención teniendo en cuenta su máxima autoridad derivada de la fuente divina, solo comparable a los textos producidos por los Padres de la Iglesia. Y no fue por casualidad que en las universidades se hizo viva también la discusión sobre algunos puntos irreconciliables entre las narraciones bíblicas y la ciencia greco-árabe, ya que las obras antiguas de este último tipo tenían igual importancia en muchos ámbitos del conocimiento, y encima podrían ser de interés general para cualquier académico de esa época. Innumerables jóvenes laicos recibían educación en este ambiente sobre nuevas cuestiones enfrentadas directamente a los sagrados cánones, presenciando el paso del liderazgo intelectual del monasterio a una comunidad internacional de aprendizaje en que los maestros famosos universitarios dirigían la discusión.

Desde una perspectiva general, lo que se presentó a la Iglesia como gran reto era toda una sociedad de laicos letrados residentes en la ciudad, en búsqueda de dirección espiritual. El problema radicaba por un lado en la insuficiente capacidad pastoral de la Iglesia, en cuyas estructuras diocesanas y parroquiales faltaba la educación e instrucción teológica de los clérigos, ya que la población a la que antes solían servir era básicamente rural. Por otro lado, el cuestionamiento de los dogmas católicos en las aulas universitarias adquiría forma concreta cuando se tomaba en consideración la espiritualidad obsoleta y la imagen hipócrita que los monasterios transferían al nuevo mundo secular. Para la mayoría de la gente de esa época, absorta en deseos y ansiedades mundanos, los supuestos tradicionales de que la naturaleza de la vida cristiana exigía convertirse en monje y dedicarse a la vida de clausura, parecían una

¹⁵ Un buen ejemplo para ver los métodos utilizados en la escolástica y sus respectivos procesos concretos, se halla en el estudio de O'Boyle, C. (1998). *The art of medicine: medical teaching at the University of Paris, 1250-1400* (Vol. 9). Brill, pp. 190-195.

privación de su esperanza de salvación; más adelante, la situación resultó más paradójica cuando, históricamente, el funcionamiento de la iglesia mediante abadías quedó incrustado en las estructuras sociales: las abadías dominaban y arrendaban tierras, recibían diezmos, intervenían en asuntos del gobierno imperial... y en total, como dice Lawrence, la credibilidad de la Iglesia monástica que siempre sostenía un «exclusive and world-negating ideal» fue debilitada por su propia imagen (Lawrence, 1994: 15).

2.1.2 Fundación de la orden. Entre herejía y ortodoxa

Tal como indica el académico dominico Romanus Cessario, «one best understands the unique character of the Dominican vocation by a consideration of the circumstances in which it arose». (Romanus Cessario, O. P. 2016: 5). Su fundador Domingo de Guzmán (1170), natural de Caleruega, era un Canónigo Regular cuando recibió el encargo de acompañar al Obispo Diego de Osma en un viaje diplomático a la corte danesa, durante el cual tuvieron oportunidad de conocer el peligroso desarrollo de la herejía cátara, o albigense, en el sur de Francia. No fue por casualidad que tres años después, en 1206, Diego y Domingo volvieron a esta zona bajo el mandato del papa Inocencio III para convertir a los albigenses, una misión que ya llevaba tiempo encomendada a los cistercienses, que no habían logrado avances importantes. Hacia 1215, con casi diez años de experiencia en el combate al catarismo, Domingo por fin hizo concordar su deseo de predicar constantemente a la gran multitud, con la necesidad pastoral, muy apremiante para la Iglesia en Francia, por lo que estableció la primera casa de su Orden de Predicadores en Tolosa. Domingo obtuvo la confirmación de la orden por parte del Papa Honorio III en 1216, un año después de presentar la petición, durante su estancia en Roma, donde se estaba celebrando el IV Concilio de Letrán.

Fue la misión contra las herejías la que dio origen a la Orden de Predicadores. En otras palabras, la «defensa de la verdad», basada en la premisa de que la Iglesia seguía siendo el

auténtico lugar del Evangelio (Benedicto XVI, 2010), contribuyó de modo importante a la organización de los dominicos. A pesar de su lucha contra los cátaros, no se puede negar que aprendieron de ellos una lección importante: su austeridad evangélica y dedicación al estudio bíblico¹⁶.

Desde otra perspectiva, es cierto que la religión para arraigar siempre tiene que buscar primero una tierra, donde los elementos particulares de una cultura deben ser muy provechosos, como los cátaros que encontraron «un clima muy propicio para su arraigo» en Languedoc, Francia (“Los Albigenses (Cátaros)”, 2018), o para los dominicos que llevaban años predicando y asentaron su primera casa en la misma región francesa. Pero no hay que olvidar que la meta final de la orden dominica siempre fue volver al interior de la ortodoxia o, mejor dicho, llegar a una nueva síntesis ortodoxa del cristianismo, nutriéndose de, pero sin dejar de transformar, la idiosincrasia de cada cultura. Lo que la experiencia contra los albigenses aportó fue, entre otros elementos, una renovación de la forma organizativa de la orden, que permitía al mismo tiempo la movilidad y la unidad de los predicadores.

2.2 La predicación como tarea principal de los dominicos

Como hemos dicho, ambos, franciscanos y dominicos, eran practicantes de una antigua idea que adquirió nueva vitalidad en el siglo XII, la *vita apostolica*. Pero como comenta Lawrence, la Orden de Predicadores se diferencia, «both in their spirit and the circumstances of their origin», de la de los Frailes Menores (Lawrence, 1994: 65). A continuación, seguimos profundizando en algunos aspectos que arrojan luz sobre las características únicas que, a través del ejemplo de la forma de vida de su fundador Domingo de Guzmán, marcaron el espíritu de la orden.

¹⁶ Para conocer cómo el carácter de los cátaros influyó en la estrategia apostólica de la Iglesia, y luego en el tipo de orden que fundó Domingo, ver Hinnebusch, W. A. (1975). *The Dominicans. A Short History*. New York: Alba House, pp. 6-7; Lawrence, C. H. (1994). *The friars: the impact of the early mendicant movement on Western society*. Longman Pub Group, 67-68.

2.2.1 Conceptualización de una predicación dominicana

En primer lugar, cabe citar la importancia de la acción misional para la Orden de Predicadores:

«Así como la *iglesia misionera* sabe que no posee *plenitud de vida* si todavía no cuenta con *jerarquía nativa y vida religiosa contemplativa* en su región, así también la familia dominicana —a través de sus Congregaciones, Provincias, movimientos apostólicos— cree no realizarse plenamente si sus caminos no se han abierto a algún tipo concreto de *acción misional*.»

(OPE, 1985: 10)

La predicación es precisamente la médula de la acción misional de los dominicos. Está fundada en la gran necesidad predicadora entre los heréticos de la época de Domingo de Guzmán, y en la vocación de este mismo por la conversión «de los moros de España, de los cumanos del Este y de los paganos del Norte» (Hinnebusch, 1982: 61, citado en Sánchez Herrero, 1988: 30). Este ideal pendiente de cumplir implicaba un horizonte aún más amplio para sus sucesores: la predicación universal. El Papa Honorio III, mediante una carta en 1221, confirmó este carácter universal de los dominicos al nombrarlos «para la evangelización del mundo entero»¹⁷.

La idea de la predicación universal está íntimamente expresada en el propio Evangelio, basada en la convicción que la vida santificada no está reservada a algunos sino abierta a todos los estados de vida (Benedicto XVI, 2010), y para llevar a cabo esta tarea universal, los dominicos abandonaron la clásica estabilidad monástica renunciando a los bienes terrenales. Pero, por

¹⁷ Carta de Honorio III, del 18 de enero de 1221, al prior y los frailes de la Orden de Predicadores, citado en Cadore, B. (2018). *La santidad de Domingo, luz para la Orden de Predicadores*. [Disponible en: <https://jovenes.dominicos.org/2018/08/08/la-santidad-de-domingo-luz-para-la-orden-de-predicadores/>]

otro lado, no hay que olvidar que no tenían otra opción que ponerse jurisdiccionalmente bajo la dirección de la Santa Sede, pudiendo así asumir eficazmente una misión predicadora que hasta esa época era principalmente episcopal, es decir, llevada a cabo solo por los obispos y algunos sacerdotes (dominicos.org, 2019). El Papa Honorio III escribió en diferentes ocasiones (en 1218 y 1221) para recomendar la Orden a los obispos y prelados de la Iglesia ya que, como señala Hinnebusch (1975), «the Church saw for the first time a religious Order with a mandate as coextensive as herself» (Hinnebusch, 1975). La universalidad evangélica y la unidad eclesiástica quedaron arraigadas así en la conceptualización original de la misión dominicana.

2.2.2 La vida cristiana de los frailes mendicantes

2.2.2.1. La Vita apostolica.

Como hemos mencionado, el siglo XII presenció un clamor intenso por la reforma de la vida religioso-monástica —sin olvidar que la Iglesia ya había vivido cambios considerables bajo la Reforma gregoriana en el siglo anterior, mientras el monacato ya había empezado su reforma a partir del siglo X— pero esta vez con nuevos acentos para la demanda del sector de los laicos urbanos, que en muchos casos eran los más entusiastas promotores y practicantes de las ideas renovadas. En este siglo apareció una conciencia creciente de la necesidad de volver al modelo de Iglesia primitiva como fuente de inspiración para entender la verdadera espiritualidad cristiana, centrándose en lo que se llamaba *vita apostolica*, «vida apostólica», una idea que cobró forma en la Reforma gregoriana del siglo XI y fue despertando un interés común en el siglo siguiente en diferentes personas y grupos de la Iglesia, de los monasterios y del pueblo.

El estilo de vida de la comunidad apostólica descrito en los Hechos de los Apóstoles llamó la

atención por su renuncia a la propiedad personal, pero sobre todo por su combinación de pobreza con la predicación itinerante, invitando a la gente a la penitencia y dependiendo de la caridad para las necesidades básicas de la vida, lo cual implicaba una participación activa en el mundo secular sin sacrificar la plenitud del compromiso cristiano. Desde otro aspecto, esto también ofreció justificación teórica a las personas laicas para ejercer la vida cristiana con el mismo estatus espiritual que los clérigos y, de hecho, fue de entre ellas que nacieron las interpretaciones más radicales sobre la vida apostólica a partir del Evangelio, y ellos protagonizaron en muchos casos la iniciativa de formar fraternidades y grupos de predicadores itinerantes para manifestar sus aspiraciones de una piedad laica. No es difícil descubrir en ellos algunos de los rasgos más fundamentales que compartieron los frailes mendicantes.

Hay que decir que las tres primeras órdenes mendicantes nacidas en la Edad Media no comparten el mismo origen. Mientras que la Orden de Frailes Menores representaba precisamente la respuesta por parte del mundo secular al imperativo medieval de la reforma de la vida religiosa, la Orden de Predicadores y la de San Agustín revelaban más la iniciativa de la Iglesia y su preocupación por satisfacer las demandas pastorales, así como por controlar la multiplicación anárquica de los grupos religiosos. Pero después de todo, todas estas órdenes constituyeron, como recordamos al principio de este subcapítulo, respuestas coherentes a los signos de cambio de su época, que les urgían a basar su identidad en una ideología compartida de fraternidad apostólica, dedicada a la pobreza mendicante para predicar el Evangelio. Y es indudable que todas ellas proporcionaron, ya desde su respectiva fundación en el siglo XIII, uno de los motores más trascendentes para la renovación de la Iglesia.

2.2.2.2 La moral y el comercio como tema central de la predicación dominicana

Desde que Domingo de Guzmán obtuvo la aprobación del papa Honorio III en 1216 para predicar como miembro de su recién creada Orden de Predicadores, la práctica de escuchar confesiones fue concebida como un elemento imprescindible de la misión pastoral dominicana¹⁸ desarrollada paralelamente a la demanda creciente de confesores después del IV Concilio de Letrán. Centrándonos en este mismo siglo XIII, la formación sólida de confesores dominicos basada en la teología moral renovada en las universidades¹⁹ garantizaba una gran destreza en este trabajo, y les dotó también de un color más humanizado en cuanto a su atención a los penitentes, en este caso los penitentes comerciantes. En el confesionario los dominicos examinaban de manera muy cuidadosa la intención de cada penitente y sus circunstancias, e incluso preguntaban dónde había nacido y de dónde venía, para tomar en consideración las diferentes costumbres regionales (Cessario, 1994: 425).

Pero por otro lado, esta evaluación discreta de la actividad comercial no significaba una ignorancia, ni tolerancia, ante la inclinación de los comerciantes hacia ciertos pecados graves. Lo que los teólogos y confesores dominicos seguían transmitiendo a sus oyentes comerciantes era, como observa Lawrence, toda una advertencia contra la mentira, la avaricia, las actuaciones fraudulentas, etc.²⁰ En su famosa *Summa de Penitentia (Summa de casibus poenitentiae)*, que era obligada para cualquier confesor dominico como preparación para sus conocimientos morales y canónicos, Raimundo de Peñafort mantenía cuidadosamente esta tensión entre un instinto de lucro comercial y una moral cristiana ortodoxa (Serra, 1946: 21).

¹⁸ Para obtener una visión general sobre la labor confesional de los dominicos en la época de su fundación, véase Cessario, R. (1994). "Early Dominican Confessional Practice", *New Blackfriars*, 75(885), 425-428.

¹⁹ Aparte de los maestros representantes como Thomas de Chobham, Robert de Courçon y William of Auxerre, también había teólogos dominicos que se encontraban entre los autores más leídos de temas morales y sacramentales: William Peraldus con *Summa de Vitiis et Virtutibus* (1236), Humbert of Romans con *De Eruditione Praedicatorum* y Raimundo de Peñafort con *Summa de casibus poenitentiae* (1224-1226), etc.

²⁰ Consultar Lawrence, C. H. (1994). *The friars: the impact of the early mendicant movement on Western society*. Longman Pub Group, pp. 124-125.

No hace falta citar más ejemplos para compartir la afirmación de Lawrence de que los dominicos, entre otros frailes mendicantes, «were not apostles of a new comercial morality» (Lawrence, 1994: 125). Sus intentos de hacer que la cultura bíblica arraigase en la esfera económica de una sociedad siempre les llevaban a donde residía la posibilidad de lograr un «concepto sintetizante de la moralidad cristiana», lo cual es debido, como indica Knauth, a la preocupación de los dominicos desde el principio por la ortodoxia (Knauth, 1970: 16). Como veremos más adelante en nuestro trabajo, esta tradición fue trasladada siglos después al archipiélago filipino, donde los dominicos españoles conocieron un libro chino llamado *Beng Sim Po Cam*, que circulaba ampliamente entre los chinos residentes en la Manila de esa época, la mayoría de los cuales pertenecían precisamente a una clase mercantil. Al estudiar su contenido, que consiste en toda una antología de valores populares chinos, los padres veían curiosamente su conformidad con la moralidad cristiana, e incluso la posibilidad de abrir el camino hacia una visión cristiana más clara de la ética social. Uno de los padres, Fray Juan Cobo, al traducirlo a la lengua castellana, introdujo el primer libro chino a una lengua europea en la historia de la traducción y en la del cristianismo.

2.2.3 Dimensiones de la actividad misionera de los dominicos

2.2.3.1 Dimensión geográfica

Conviene disponer de entrada de un panorama geográfico de la actividad misionera de los dominicos en la Edad Media. Ya en las primeras décadas, desde la fundación de la orden, los dominicos recorrieron casi todo el territorio de la Cristiandad. Se fundaron las primeras Provincias dominicanas en Francia, España, Italia, Germania y los países escandinavos, gracias a la atención constante que prestó Domingo de Guzmán a estas áreas durante su vida apostólica. Y la actividad misionera siguió expandiéndose según las metas especificadas en el segundo capítulo General de la Orden del 30 de mayo de 1221, buscando establecimientos en

Inglaterra, Hungría, Polonia, Georgia, Grecia, hasta Tierra Santa. A partir de 1225, por el mandato de Honorio III, los dominicos ya estaban presentes en el Norte de África.

Mientras tanto, la orden dominicana siempre tuvo como objetivo avanzar más hacia el Oriente desconocido. Se pudo llevar a cabo una misión en la India en el siglo XIV sobre todo gracias a la creación de la llamada Congregación de los Hermanos Peregrinantes (cuando se fundó, tomó el nombre *Societas Fratrum Peregrinantium per Christum inter gentes*), formada por hermanos reclutados en toda la orden con un compromiso específico de actividad misionera. Esta expresión extraordinaria de la vocación y acción misionera de los dominicos en Oriente tiene varias nuevas concreciones en los siglos siguientes: lo que será la Congregación de Santa Cruz de las Indias Orientales del siglo XVI, y en la misma época, la Provincia misionera de Ntra. Señora del SS. Rosario de Filipinas (OPE, 1985: 116), el comienzo de la historia de los dominicos traductores del chino objeto de estudio en nuestro trabajo.

Por otra parte, los dominicos están entre los primeros en viajar al Centro de Asia y tener contacto con los tártaros o mongoles. A la vista de la amenaza de las invasiones mongoles, el Papa Inocencio IV propuso una diplomacia al servicio del Evangelio, enviando cuatro embajadas de frailes al Impero Mongol en 1245. Dos de ellas fueron encomendadas a los dominicos y tuvieron por jefes respectivamente al dominico francés Andrés de Longjumeau y al italiano Ascelino de Lombardía. En cuanto a las nuevas expediciones de dominicos, además de una segunda misión llevada a cabo por Andrés de Longjumeau en 1249, tenemos noticia de un tal Bernardo Catalán, dominico español, quien viajó al encuentro del príncipe mongol (Sánchez Herrero, 1988: 34).

Para terminar, hay que recordar que no dejaron de haber intentos por parte de los dominicos de penetrar en el continente chino. En 1289 el dominico Nicolás de Pistoia acompañó al franciscano Juan de Montecorvino hacia China tomando la ruta marítima, pero murió, en

India, antes de que su compañero franciscano llegase a Pekín, entre 1293 y 1294 (la dinastía Yuan de China), y fundase allí la primera Iglesia en 1299. Otro movimiento se registra alrededor de 1390, cuando grupos de dominicos etíopes de los conventos de Plurimanos salen dispuestos a llegar a China, pero de no conocemos nada de su fortuna (OPE, 1985: 116). Más adelante, recordemos que China también fue objetivo de los frailes de la Congregación de los Hermanos Peregrinantes, aunque su intento de llamar a las puertas de China quedó frustrado después de muy largos viajes.

2.2.3.2 Dimensión cultural

El extenso mapa misional dibujado por los dominicos nos permite observar, desde otra perspectiva, la diversidad étnica y religiosa de las poblaciones a las que predicaban. Su ejercicio del ideal marcado por los precursores de la orden de predicar «hasta el fin del mundo»²¹, en tierras tanto cristianas como paganas, les situó siempre entre una población mixta de judíos, musulmanes, herejes y paganos. Se veía como una necesidad acuciante estudiar lenguas y culturas de otros grupos dentro o fuera de una misma sociedad. En la Península Ibérica, por ejemplo, las sociedades eran especialmente plurales en el sentido cultural y religioso, y fue allí donde nacieron las Escuelas de Lenguas Orientales para los misioneros dominicanos, que luego se extendieron hasta establecerse en algunas ciudades africanas. Estudiaremos, más adelante, esta tradición dominicana de formarse en lenguas y culturas diversificadas.

2.3.3.3 Dimensión sociológica

No es de extrañar que el historiador Francisco García-Serrano se acerque a la realidad

²¹ Tal como expresa el dominico Humberto de Romans en las encíclicas de 1225 y 1226, no menos importante es su deseo de que la predicación llegue «a los idólatras paganos, los bárbaros y todas las gentes [...] hasta el fin del mundo». Texto original en latín: «coram paganis idolatris, coram barbaris et gentibus universis, ut essemus testes ejus et salus ómnibus usque ad ultimun terrae», consultar Reichert, B. M. (Ed.). (1900). *Litterae encyclicae magistrorum Ordinis Praedicatorum ab anno 1233 usque ad annum 1376*. (Vol. 5). In domo generalitia, pp. 16-20.

misionera de los dominicos mediante una dimensión distinta, que llamamos sociológica, ya que era la propia Iglesia la que encajaba las tradicionales órdenes sociales en la estructura eclesíástica para reflejar su estatus y tomar en cuenta sus necesidades religiosas. Los dominicos, que interactuaban con todas las clases tradicionales dentro del orden social, mantenían la misma concepción del mundo y de la sociedad, considerándolos como la contraparte pagana de la *Ciudad de Dios*²² (García-Serrano, 1997: 2, 117).

Pero hay una nueva clase generada en los centros urbanos que llamó especialmente la atención de los dominicos —la de los comerciantes. Ya hemos visto cómo los dominicos atendían cuidadosamente las necesidades espirituales de los comerciantes y trataban específicamente los temas morales relacionados con el comercio, y García-Serrano añade un detalle curioso: en muchos casos los dominicos utilizaban el lenguaje popular del mercado en su predicación (García-Serrano, 1997: 3).

De este modo, en una época en que los dominicos ya percibirían lo complicado que era predicar entre los distintos grupos étnicos, mencionando tan solo la dificultad lingüística, la dimensión sociológica de la misión nos sugiere otro enfoque posible para acercarnos a la mentalidad de los predicadores en la historia. Esto también nos permite centrarnos en otro problema «cultural» que iba acentuándose a partir de la aparición de una cultura secular en los centros urbanos europeos, paralelo al comienzo de la vulgarización del mensaje de Dios. Será útil recordar esta actitud al referirnos a la activa labor predicadora de los dominicos entre los comerciantes chinos en la sociedad de Manila en los siglos XVI y XVII. Mientras que los chinos estaban identificados por una cultura muy exótica en todos los aspectos, no hay que olvidar que, por otro lado, los «sangleyes» (palabra que significa, literalmente, «comercio»), en

²² Este nombre es tomado de la obra de San Agustín realizada entre 412 y 426, con el título original en latín: *De civitate Dei contra paganos* (*La ciudad de Dios contra los paganos*). En su obra el autor a partir de una revisión de la historia humana revela la contraposición entre la Ciudad de Dios —marcada por el verdadero espíritu cristiano y representada por la Iglesia— y la Ciudad del hombre, o sea, la ciudad pagana, que según García-Serrano simboliza los centros urbanos (García-Serrano, 1997: 2).

el chino min nan hablado en Filipinas) constituyeron un grupo muy importante de la sociedad de Manila en el sentido económico y político, y compartían una «cultura» comercial que no podía ser tan desconocida para los misioneros dominicos.

2.3 El estudio teológico de las Sagradas Escrituras

No cabe duda de que el estudio constituye uno de los pilares más importantes de la Orden de Predicadores a partir de su fundación, junto a su intrínseco deber predicador. Y sería importante recordar que dicho estudio es fundamentalmente teológico, como se expresa el lema de la Orden: la búsqueda de *Veritas*, o sea, del verdadero conocimiento de Dios, como único camino hacia la *salus animarum* (salvación de las almas).

Entre todos los materiales para el estudio teológico, nada hay más adecuado que las propias Sagradas Escrituras, lo cual recuerda la exhortación de Domingo de Guzmán a sus frailes, «con su palabra y por medio de cartas», de que «estudiaran constantemente en el Nuevo y Antiguo Testamento»²³. Los dominicos fundaron escuelas conventuales dedicando la primera lectura de cada mañana a la *lectio* de la Biblia, y no tardaron en participar en una labor interrelacionada directamente con el texto bíblico: dirigidos por el dominico Hugo de San Cher, los dominicos colaboraron con otros frailes en París en la década de 1230 para plantear una serie de correcciones —*correctoria*— a partir de la versión parisiense de la Vulgata latina, un texto estandarizado para su uso en las aulas universitarias. Los dominicos solían recurrir a las palabras originalmente en griego o en hebreo como referencia de sus correcciones o «mejoras», para garantizar la mayor autoridad de la Biblia (Lawrence, 1994: 139-140).

La subordinación a la autoridad de la Palabra de Dios debía ser más imperativa que cualquier tipo de autoridad religiosa (la autoridad papal, las autoridades patrísticas, etc.), para la

²³ Este hecho fue aportado por el dominico fray Juan de Navarra, originalmente en latín, en una declaración llamada "Processus canonizationis Sancti Dominici apud Bononiam". Consultar GALMES, L. y GÓMEZ, V. T. (eds.) (1987). *Santo Domingo de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos, pp. 161.

orientación correcta del ideal dominicano de la búsqueda y predicación de la «verdad». Este es también el espíritu evangelizador compartido, a partir del siglo XII, en aras de una teología que «sustentara la superioridad del poder espiritual sobre el terrenal» (Solano, 2016: 6-7). Los dominicos básicamente seguían este principio mediante su dedicación al estudio bíblico, lo cual hace que sus comentarios y exégesis bíblicas sean considerados únicos en comparación con los comentarios escritos «in the patristic or the monastic contexts» (Edelheit, 2014: 82).

Pero, por otro lado, los maestros dominicos pronto se convirtieron en promotores de un nuevo método de estudio teológico en las aulas universitarias —la *Questio*— y, para este tipo de tratamiento sistemático de cuestiones doctrinales, se aconsejó la necesidad de basar la lectura en nuevos textos autorizados, independientemente de la lectura de la Biblia. Las *Sentencias* del académico y obispo de París, Pedro Lombardo, llamaron la atención en este contexto, y pronto obtuvieron el estatus de nueva autoridad entre los frailes teólogos —sobre todo entre los dominicos, y con el apoyo del Papa Inocencio IV— para la enseñanza de la teología especulativa.

A modo de reflexión, el hecho de priorizar otras fuentes autorizadas del cristianismo por encima de la Biblia se puede entender en dos sentidos: en el plano teológico e intelectual, la «especulación» restringida a los entresijos y sutilezas dogmáticos plantearía el mayor reto a la búsqueda dominicana de la verdadera enseñanza cristiana; pero, por otro lado, el mayor obstáculo provenía de factores institucionales, religiosos y políticos. Los dominicos tenían un compromiso ineludible con su orden, así como fundamentalmente con la Iglesia Católica.

El tema de la autoridad es de especial interés para nosotros porque nos permite revalorizar muchos hechos históricos entrelazados con la historia de los dominicos —nos referimos a la cruzada, la inquisición, las expansiones coloniales, etc.— sabiendo hasta qué punto los dominicos llegaron a asimilar las verdaderas enseñanzas bíblicas durante sus estudios

teológicos, y cómo ofrecieron alianzas y concesiones, o presentaron resistencias, ante las autoridades religiosas y políticas durante la implementación de sus ideales teológicos. En el siguiente apartado vamos a tratar ante todo las ideas teológicas generadas en el estudio lingüístico y cultural de los dominicos como aspecto importante para interpretar las decisiones que hicieron ejerciendo su labor traductora, mientras en el último apartado incorporamos la consideración de los factores religiosos y políticos que también podían influir en la mentalidad de los traductores dominicos.

2.4 Base teológica del estudio dominicano de las lenguas y culturas

En el apartado anterior hemos destacado la seriedad que mostraron los dominicos en el estudio teológico, centrado ante todo en las Sagradas Escrituras. Precisamente durante el estudio comprensivo de la Biblia, los dominicos podían ir formando sus ideas teológicas sobre uno de los quehaceres más importantes de su vida cristiana —la predicación, mientras asimilaban también las actitudes culturales del propio Evangelio hacia los objetos de la predicación, o sea, la gente de diferentes orígenes étnicos y religiosos, lingüísticos y culturales.

Conviene repetir ante todo unos puntos básicamente compartidos por teólogos y misiólogos modernos sobre la actitud cultural derivada del Nuevo Testamento: En primer lugar, el mensaje bíblico afirma la identidad y dignidad de cada etnia humana, y es su imperativo encarnar el Evangelio en las idiosincrasias más auténticas de su lengua y cultura; ninguna cultura es dueña del Evangelio, y en cambio, debe mostrar lealtad a la autoridad bíblica más allá del patriotismo, por lo que idealmente una «inculturación» de la fe cristiana no debe equivaler a una «transculturación» de valores de cierto pueblo a otro, sino que siempre debe tener como objetivo encontrar algo superior a su propia cultura; la cultura meta y receptora de la fe cristiana tampoco debe «aprisionar» el mensaje bíblico con sus propias peculiaridades, sino que debe servirse de él para confirmar y completar el sentido más auténtico de la

identidad bíblica mediante sus valores positivos, en la mayoría de los casos necesariamente transformados.

La pregunta es, ¿hasta qué punto los dominicos llegaron a percibir las lenguas y culturas a las que predicaban desde la misma perspectiva cultural que ofrece el Evangelio? ¿Desarrollaron nuevos enfoques teológicos y actitudes culturales distintas?

Tampoco hay que olvidar un factor externo que influye en la percepción dominicana o, al menos, en su capacidad de llevar a cabo su percepción de la enseñanza de la autoridad bíblica: la existencia de autoridades religiosas y políticas. Siendo el estudio teológico una materia académica reservada a cualquier pensador medieval, esto también fue utilizado cada vez más por la Iglesia para ejercer diversas funciones ministeriales y para fomentar la doctrina ortodoxa. Los dominicos estaban en el centro de dicho encargo, llevando a cabo acciones que, a veces, se arriesgaban a retar la autoridad de la Biblia y sus percepciones teológicas, o, en casos contrarios, justificaban dichas percepciones ante las autoridades políticas y religiosas. Este aspecto lo concretaremos más adelante en el siguiente apartado, como otra perspectiva importante a tener en cuenta para interpretar de manera más fiel posible la actitud cultural subyacente de las decisiones traductoras de los dominicos.

2.4.1 Estudio dominicano de las lenguas

En principio, quien presentaba el problema lingüístico de manera más intensa a todos los frailes mendicantes, era la gran población de sarracenos, distribuidos por Tierra Santa, África del Norte, y gran parte de España, y los judíos. Los dominicos pronto reaccionaron a esta necesidad. Por ejemplo, el mismo Humberto de Romans que acabamos de citar, ofreció un plan, ya en 1225, justificando que cualquier dominico que «se sintiera impulsado» a aprender el árabe, el hebreo y el griego, se pudiera trasladar a un convento dominicano en

Constantinopla o Tierra Santa (Lawrence, 2013: 203).

Más adelante, a propuesta de Raimundo de Peñafort (1175/1180-1275), el estudio del árabe, hebreo y otras lenguas orientales se convierte en indispensable para los misioneros dominicos, y gracias a sus labores promocionales, la Orden abre alrededor de 1245 el primer Estudio de lenguas orientales (*Studium Arabicum*) en Túnez, y luego varios Estudios de los dominicos españoles en Murcia (hacia 1266), Barcelona (probablemente entre 1276-1281), Valencia (probablemente entre 1276-1281) y Játiva (hacia 1291) (Sánchez Herrero 1988: 47-48). Durante todo el resto del siglo XIII y el comienzo del siglo XIV, los Capítulos Generales y Provinciales de la Orden seguían subrayando la importancia de aprender lenguas y animando a que los religiosos acudieran a los Estudios.

Por otro lado, si bien el aprendizaje del árabe y hebreo fue casi obligatorio para convertir a los numerosos musulmanes y judíos, para predicar a otros grupos «paganos» parece que los dominicos medievales tampoco establecieron mucha distinción en cuanto a su etnicidad y religiosidad para decidir aprender o no su lengua materna, sino que tomaron el estudio de idiomas más bien como algo natural e inherente de su misión predicadora. Tan temprano como en 1236, el Capítulo Generalísimo de París exhortó a los frailes dominicos de todas las Provincias a que aprendiesen las lenguas de sus vecinos para poder ejercer una misión evangelizadora²⁴. Incluso en su propia Provincia, a medida que los dominicos se unían en los centros urbanos más poblados, se vio la necesidad de atender a una gran diversidad lingüística para llegar al mayor público posible, tanto de cismáticos como de no-cristianos. Los dominicos acabaron predicando en lenguas vernáculas, y esta fue la primera vez que las lenguas vernáculas fueron usadas públicamente por los miembros de la Iglesia

²⁴ Este mandamento está originalmente en latín: «Monemus quod in omnibus provinciis et conventibus fratres linguas addiscant illorum. quibus sunt propinqui», se puede consultar Frühwirth, C. F. A. (1899). *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum* (Vol. 4). In domo generalitia, pp. 9.

(García-Serrano, 1997: 2-4).

Cabe mencionar también a algunos misioneros dominicos que en la Edad Media viajaron lejos y desarrollaron una mayor habilidad lingüística en sus distintos campos de predicación. El dominico francés André de Longjumeau (1200 - 1271), que tuvo misiones en Mongolia y el Oriente Medio, manejaba perfectamente el árabe y el idioma caldeo (puede ser el siríaco o el persa); el dominico de origen catalán Jourdain Catalán de Severac (1228 - 1330), misionero en la India, tenía muy buen conocimiento de las lenguas locales; el dominico Louis de Tabriz (? - ?), probablemente de nacionalidad armenia, fue nombrado director de la Capilla de Saint Antoine de Pera, cerca de Constantinopla, donde llegó a predicar a los locales, comerciantes, peregrinos y viajeros en latín, griego, armenio, persa y tártaro (Marmara, 2003: 32; Palazzo, 1946: 73; Hinnebusch, 1975; Janin, 1953: 593); también tenemos noticia de un tal padre Francis (o Franca) de Perugia, asignado como Vicario de los Hermanos Peregrinantes en 1313, que asumió las misiones en Kaffa y aprendió la «lengua bárbara» (el tártaro), y tan solo en un año ya pudo predicar y escuchar confesiones en esta lengua, lo cual, según este dominico, fue por la «gracia de Dios» (Coleman, 1919: 459-460; Hinnebusch, 1975).

Para terminar hay que destacar las ideas del dominico italiano Ricoldo de Montecroce (1243 - 1320), que reflejan la preocupación lingüística de otros dominicos destacados del siglo XIII (Rouxpetel, 2016: 368), y nos dan una pista también sobre cómo percibieron la importancia de aprender lenguas desde el seno de sus teorías teológicas sobre la tarea de la misión. La experiencia de Ricoldo —que predicó diez años entre los cismáticos y los no cristianos en Oriente— le convenció de la indispensabilidad de aprender lenguas orientales y urgió a otros misioneros a tomar acciones mediante una de las cinco reglas que propone en su *Libellus ad nationes orientales*: «The first rule to know is that it is absolutely inappropriate to preach or to

have a disputation with foreigners about issues of faith with the help of an interpreter»²⁵.

La alusión que hace Ricoldo a la baja fiabilidad de los intérpretes revela las principales expectativas que los dominicos tenían de la utilización de una lengua extranjera: hacerse entender. Pero no solo hacer entender a los demás lo propio, sino un entendimiento mutuo, como resalta Rouxpetel (2016): «All these eminent Dominican scholars believed that mastering oriental languages not only allowed preachers to speak directly to the non-believers and heretics who were to be converted, but also to gain a better understanding of why they diverged from Rome.» (Rouxpetel, 2016: 369) Así pues entendemos que las necesidades fundamentalmente misioneras sugirieron a los primeros dominicos que adoptasen una actitud positiva hacia el aprendizaje de las lenguas de diferentes grupos étnicos, aunque para observar sus concretas actitudes culturales se necesitará examinar más aspectos, sobre todo en lo que respecta a su forma de estudiar las culturas no propias y de predicar entre los nativos.

2.4.2 Estudio dominicano de las culturas

Como hemos dicho, resolver la barrera lingüística era tan solo el primer paso antes de que los misioneros se enfrentasen a un obstáculo más importante: el amor a su propia tierra natal, un efecto natural que, como recuerda Humberto de Romans, aún no ha sido transformado por la gracia de Dios. Nos interesa mencionar ante todo una anécdota que refleja la actitud cultural en la *Summa penitentiae fratrum praedicatorum*, uno de los primeros manuales usados por los dominicos al escuchar confesiones. El autor (probablemente un dominico del siglo XIII), para ilustrar el problema de abusar del nombre de Dios, recurre a un «traditional anti-Gallic stereotype» sobre los penitentes franceses, diciendo:

«Inquire whether [the penitent] invokes God frequently, as do the French and certain other

²⁵ Esta traducción en inglés fue aportada por Dondaine, A. (1967). *Ricoldiana: notes sur les oeuvres de Ricoldo da Montecroce*. Archivum fratrum praedicatorum, pp. 169. Texto original en latín: *Prima regula est quia scire oportet quod nullo modo expedit predicare vel disputare cum extraneis de fide per interpretem.*

vile people, not knowing how to say three words without swearing.»

(Citado y traducido por Goering & Payer, 1993: 11)

Teniendo en cuenta el ejemplo, el Nuevo Testamento nunca niega la dificultad para el predicador de identificarse realmente con la cultura de los «otros», aunque estos sean cristianos —de hecho, el Evangelio no lo pide exactamente así— sino que pide que todos los cristianos se identifiquen con el «reino de Dios», una identidad única que se sobrepone a cualquier otro tipo de sentido de pertenencia. Por eso el «amor a la tierra natal» no solo sirve para contraponer los sentimientos propios con los de otras culturas, sino que está en contraposición directa con la propia cultura bíblica. Es a partir de esta posición que los libros evangélicos exigen al predicador que adopte una postura más allá de cierta nacionalidad para desechar el prejuicio y orgullo cultural frente a otras culturas «paganas», ya que todas las culturas y religiones (incluso el propio «cristianismo») son permeadas por el pecado desde un punto de vista bíblico; y por otro lado, que admita los valores y la integridad de cada cultura, no solo para encarnar de forma auténtica el mensaje evangélico, sino también para buscar un entendimiento más pleno de la verdad sobre Dios.

¿Hasta dónde llegaron las percepciones de los dominicos de conformidad con dicha perspectiva evangélica, y en qué aspectos han desarrollado sus ideas en nuevas dimensiones, para formarse una posición cultural relativamente sólida? Hay que decir que sus actitudes se fueron perfilando durante el estudio y la predicación principalmente mediante dos enfoques —dependiendo de cómo percibían el contenido «no cristiano» de una cultura. Vamos a tratar brevemente el origen de estos dos enfoques —un filosófico y otro religioso— para discutir más adelante las actitudes culturales implícitas.

El primer enfoque empezó a concretarse cuando Domingo de Guzmán y sus frailes dieron una instrucción al principio de la fundación de la Orden mediante el libro de las *Costumbres* (1216; 1220-1221): allí se aconseja que los dominicos «no estudien en los libros de los gentiles y de los filósofos. No se entreguen al estudio de las letras mundanas, ni tampoco de las artes que llaman liberales, a no ser que el maestro de la orden o el capítulo general dispongan otra cosa acerca de algunos. Tanto los mayores como todos los demás estudien solamente libros teológicos»²⁶. Lo que los primeros dominicos trataban con una actitud claramente alerta y consciente era, el conjunto de materiales «profanos» no relacionados directamente con el estudio bíblico, como una «desviación mundana y laica» en general (Lawrence, 1994: 133). Sin embargo, no pasó mucho tiempo sin que los dominicos diesen un giro trascendental intelectual-teológico hacia la asimilación de la filosofía y ciencia de origen griego y árabe, por un lado, y a la creación de una literatura sermónica de tipo moralizante —conocida como *exempla*— basada en fuentes culturales muy variadas, pero sobre todo del Oriente. Nuestra pregunta es, bajo este enfoque filosófico, ¿cómo percibieron los dominicos el valor y la esencia de una cultura desconocida para implantar su misión predicadora? ¿qué actitud cultural podían transmitir al representar a estos «cultural others» ante el mundo occidental?

Por otro lado, «las naciones» que el mismo Jesucristo mencionó en «toda la tierra habitada» (Mateo 28: 19; 24: 14), a las cuales sus discípulos tendrían que predicar el Evangelio, revelan con mayor claridad la variedad de sistemas culturales relacionados con los diferentes lazos étnicos. Esto sugiere otro enfoque mediante el cual un predicador puede observar la peculiaridad cultural y sobre todo la peculiaridad religiosa de cada pueblo. Estos pueblos abarcan ante todo las gentes «paganas», según la acepción acuñada en el ámbito cultural del Imperio romano a partir del siglo IV, atribuida a los pueblos alejados y rurales que profesaban

²⁶ Se puede consultar el texto del libro de las *Costumbres* en Gelabert, M., J. M. Milagro & J. M. de Garganta (eds.) (1976). *Santo Domingo de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madrid: Editorial Católica, 783. Citado en Conde (2000: 29).

una religión no monoteísta y no basada en las Escrituras²⁷. Pero tampoco hay que olvidar a los propios judíos y musulmanes, que, a pesar de compartir con los cristianos la misma tradición abrahámica monoteísta, han desarrollado ethos y fundamentos religiosos propios correspondientes a sus respectivos *continuums* culturales. En torno a este enfoque «religioso» vamos a observar la importancia que han dado los dominicos a la peculiaridad y complejidad de una cultura no propia, y hasta qué punto reconocieron que la religiosidad de un pueblo, por más «irracional» que pareciera, formaba una parte integral de una cultura y no podía ser excusa de una evangelización armada.

2.4.2.1 El enfoque filosófico del estudio dominicano de las culturas

El encuentro de los tres grandes grupos religiosos y étnicos —cristianos, judíos y musulmanes— en el medievo hispano configuró una coyuntura imprescindible de intercambio de ideas, si bien ésta es la expresión más «pacífica» entre otros tipos de contactos. La cultura «pujante» del mundo islámico, como definen algunos autores (Bartolomé & Santa María, 1992: 309), despertó el interés de los occidentales, pero limitándose principalmente a un acercamiento «científico»: sus tratados de medicina, matemáticas, astronomía, agricultura, etc., en primer lugar, y después, las obras filosóficas en lengua árabe provenientes de la Antigüedad clásica griega en ciencias naturales (como la mayor parte de los trabajos de Aristóteles), que fueron traducidas al latín y al castellano, vitalizando la llamada Escuela de Traductores de Toledo sobre todo en el siglo XIII²⁸. Algunos filósofos árabes, como Alfarabi (872-950), Avicena (980-1037) y Averroes (1126-1198), han sido reconocidos como

²⁷ En la época de Domingo de Guzmán, por ejemplo, los pueblos «paganos» se referían a los «cumanos» (que hoy diríamos «alejados») del este de Europa y a los «paganos» del norte, que de Guzmán deseaba convertir, pero también a las poblaciones más alejadas, las que sus seguidores peregrinantes buscaban, hasta llegar incluso a Mongolia y China.

²⁸ Aunque, como muchos académicos han discutido, no fue una «escuela» como tal ni estuvo solamente en Toledo. Para una revisión detenida sobre el desarrollo del discurso académico acerca de la ilusión y verdad de dicha «escuela» de traductores, y una exposición de sus actividades realmente desarrolladas en España, consultar Lafarga, F., & Pegenaute, L. (Eds.). (2004). *Historia de la traducción en España*. Salamanca: Ambos mundos, pp. 35-38.

comentadores importantes de Aristóteles en el mundo occidental, y sus trabajos también fueron ampliamente traducidos.

Los dominicos pertenecían a la primera generación que percibió estas nuevas tendencias del pensamiento filosófico y de los métodos científicos introducidos en las universidades. Les fascinaba toda la nueva visión del mundo sin Cristo y antes de Cristo que respondía de forma racional a las mismas preguntas que les interesaban. De este modo, su interés por la filosofía correspondía con el lema de *Veritas* de la Orden, es decir, estaba al servicio de una finalidad teológica hacia la verdad divina. Tomás de Aquino, siguiendo el trabajo de Alberto Magno, dio el paso más importante para conciliar los argumentos de metafísica, lógica, moral y otras ciencias naturales con las presuposiciones cristianas sobre la creación, la Divina Provincia, el alma, etc. (Lawrence 1994: 144).

Todo esto llevó a Tomás de Aquino a integrar la filosofía en una nueva síntesis para el cristianismo en general: la razón humana, con la cual se alcanza todo tipo de verdad demostrable, queda comprobado que no solo no contradice la fe en la verdad de Dios, sino que constituye un camino autónomo e importante para su conocimiento de él.

El afán por la filosofía, y su influencia en la representación de los «cultural others»

Sin precipitarnos hacia lo que se ha llamado «las secuelas del énfasis de la razón», y sobre todo a su influencia en la percepción dominicana de una cultura no occidental, hay que intentar comprender la actitud cultural general que subyace en el interés dominicano por el saber filosófico y científico. Podemos decir que el ideal fue hallar en estas áreas de conocimiento formas que ayudasen a considerar mejor la verdad divina, y esto dotó a los dominicos de una mentalidad abierta para el acceso a cualquier cultura, no ciñéndose a la propia como el único dueño y depósito final de la verdad divina.

Pero, por otro lado, a pesar de la admiración intachable de los dominicos por el valor positivo de una cultura, en muchos casos podían perder de vista la coherencia que tenía dicho valor con las premisas de éste dentro de un marco cultural concreto, como en el caso del contacto de los maestros dominicos con la cultura árabe. Si examinamos las fuentes de la *Summa contra Gentiles* de Tomás de Aquino, una sistematización de ideas filosóficas no solo antiguas sino también actualizadas por el intelectualismo árabe, descubrimos, como afirma Muldoon (2017), que el conocimiento de primera mano de Tomás sobre los detalles de la propia creencia islámica era «severamente limitado»:

«He [Tomás] himself confessed his inadequate knowledge of “the sacrilegious remarks of individual men who have erred” (I, 2). He could not consult the sharīa or hadlth which embody Islamic law, he certainly manifests no knowledge of Islamic history, and despite his claim that Muhammad’s perversions and fabrications “can be seen by anyone who examines his law”, there is no evidence that he ever read the Qur’ān, although Latin translations were available.»

(Muldoon, 2017)

La falta de consideración social, política, pero sobre todo religiosa de la filosofía (y la civilización) islámica no es algo anacrónico ya que ésta prevalecía básicamente en toda la intelectualidad occidental medieval (Quesada, 2005: 7), o como recuerda Lockman (2009), muchos de los estudiosos medievales, cuando «admired the Arabs as a people who had produced great philosophers and scientists from whose writings Christians could learn much», «vehemently rejected Islam as a religion» (Lockman 2009: 32). Los frailes occidentales parecían escapar difícilmente a esta visión menos comprensiva de los «cultural others», a la

cual muchos autores modernos suelen atribuir una característica «orientalista».

Pero si volvemos al punto de vista dentro del propio cristianismo, es la autenticidad del carácter evangélico del estudio dominicano la que pasa a primer plano de su cuestionamiento. Los misioneros dominicos, por indispensable que fuese su anhelo por la verdad divina, que consideraban importante para enriquecerse en los propios conocimientos humanos (y así con una actitud abierta a todas las culturas que puedan poseerlos), no debían olvidar que el estudio y la apropiación de los valores positivos de una cultura tienen que fundarse, ante todo, en una predicación verdaderamente «inculturada». Es decir, hay que dejar que la verdad cristiana pase primero por la prueba de todas las esferas de una cultura extranjera, y solo después de esto se podrá deducir algún valor auténtico que cada cultura pueda aportar a la comprensión completa de las palabras divinas.

El camino racional de la predicación evangelizadora

Para profundizar en los sentidos culturales que subrayan la predicación dominicana, debemos considerar antes un aspecto concreto y clave que los dominicos asimilaron a partir de la metodología filosófica y que influyó considerablemente en su forma de conceptualizar y ejercer la predicación en la época precolonial (pero también en la época colonial, como veremos más adelante). Nos referimos al énfasis en la razón, o sea, la prioridad que se atribuía al acercamiento racional al conocimiento de Dios. Ya muy al principio de su *Summa contra Gentiles*, Tomás de Aquino resalta la razón natural como método primario para convencer a cualquier infiel, sea musulmán o pagano, que no reconozca la autoridad absoluta bíblica:

«Es difícil [...] proceder en particular contra cada uno de los errores, [...] porque algunos de ellos, por ejemplo, los mahometanos y paganos, no convienen con nosotros en admitir la autoridad de alguna parte de la Sagrada Escritura. [...] Hemos de recurrir, pues, a la

razón natural, que todos se ven obligados a aceptar...»²⁹

(Aquino: *Summa contra Gentiles* Libro I. Cap. II)

Podemos identificar en las pocas palabras de Tomás de Aquino un reconocimiento de la universalidad de la razón natural en los hombres. Esta premisa teológica estuvo presente siglos después en varias figuras dominicanas que profundizaron en problemas relacionados con América, y fue desarrollada sobre todo por Bartolomé de Las Casas en defensa del derecho humano de los indígenas bajo la cuestión general de la legitimidad de la conquista. Las mismas preocupaciones se trasladaron también al archipiélago filipino, referidas a la libertad de los nativos y los comerciantes chinos «sangleyes» bajo la administración española, destacando sobre todo los argumentos fuertes que utilizaban los dominicos sobre la racionalidad del pueblo chino, para sugerir al rey Felipe II una comunicación pacífica del Evangelio mediante la razón, en vez de la fuerza de las armas.

Pero, por otro lado, cabe recordar que una atención extremadamente centrada en la racionalidad de los hombres puede contribuir también a una curiosa paradoja, esto es, a una actitud totalmente contraria a la convicción de la universalidad de la razón humana. Un ejemplo ilustrativo es la estrategia predicadora que siguieron muchos dominicos y frailes medievales: la conversión cristiana «desde arriba» dirigida a las élites ilustradas³⁰ o a los

²⁹ Todas las traducciones en español de la *Summa Contra Gentiles* de Tomás de Aquino las citamos de Aquino, T., & Bergadá, M. M. (1951). *Suma contra los gentiles*. Club de lectores. [Disponible en [http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/Suma Contra Gentiles Sto Tomas de Aquino OP.pdf](http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/Suma%20Contra%20Gentiles%20Sto%20Tomas%20de%20Aquino%20OP.pdf)].

³⁰ Fue el caso de Ramón Llull, teólogo, filósofo y misionero de la Orden franciscana que se preocupó por la tarea de convertir a los musulmanes. A pesar de proponer apasionadamente un mayor conocimiento lingüístico y cultural sobre el pueblo sarraceno, Llull, dado que los creyentes de Mahoma como profeta eran de «poca comprensión» (Ramón Llull, *Doctrina pueril*, 1274-1276: 6, citado por Ricardo da Costa, 2011: 3), destaca la suma importancia del método «descendente» de la conversión: es decir, «la predicación debería ser dirigida a las elites ilustradas, las que se convertirían fácilmente por su incredulidad de que Mahoma fuera profeta, y así ayudarían a difundir el Cristianismo entre los pueblos.» Consultar "Mahoma fue un engañador que redactó un libro llamado Corán": la imagen del Profeta en la filosofía de Ramón Llull (1232-1316)". *Revista NOTANDUM*, n. 27, Año XIV, set-dez 2011. Editora Mandruvá, 19-35.

gobernantes y hombres nobles³¹, para que luego, el común de la gente, considerada menos capaz de convertirse mediante la razón, les siguiese³².

Asimismo, conviene centrarnos en la estrategia de argumentación racional que aplicaron los dominicos en las situaciones más vivas de diferencias lingüísticas y culturales. Poniendo como ejemplo la misión entre los musulmanes y judíos, ya que era la que prevalecía en la época precolonial, podemos identificar en los dominicos más dedicados al apostolado directo y más celosos del estudio de las culturas orientales, la prioridad del camino racional para acercarse a la gente local. Mencionamos primero a Ramón Martí (1220 - 1284), de origen catalán, y uno de los famosos orientistas formados en la cuna del Estudio de Lenguas Orientales. Confirmando la premisa básica de la capacidad racional de los musulmanes, Martí intentó atraer a los musulmanes a un debate doctrinal con argumentos rigurosos —en vez de una batalla por la fuerza de las armas. Pero como opina Sánchez Herrero (1988), y tal como sugieren los títulos de sus obras, *Pugio fidei* (el puñal de la fe) y *Capistrum Iudaeorum* (el dogal de los judíos), Martí mostró una confianza casi «ilimitada» en la razón (Sánchez Herrero 1988: 58).

También es conveniente mencionar al dominico italiano Ricoldo de Montecroce (1243 - 1320), un verdadero predicador itinerante por tierras asiáticas que, tras muchas observaciones exhaustivas y de primera mano sobre la cultura islámica, terminó por escoger el método rigurosamente racional y argumentativo para convencer a los musulmanes. Fue una opción basada en su percepción de la racionalidad de los sarracenos, ya que el mismo misionero expone en su famosa *Propugnaculum fidei* (o *Contra Legem Sarracenorum*, versión italiana realizada

³¹ Conviene recordar el ejemplo del dominico Ricoldo de Montecroce, que ya mencionamos, precisamente cuando descubrió lo «estúpido y bestial» del pueblo común mongol (Jackson, 2018). Basado en esto, según Jackson (2018), Ricoldo abogaba, en la década de 1290, por la política de convertir al pueblo mongol «desde arriba», mediante sus gobernantes, una política que fue aplicada inicialmente por los franciscanos en Mongolia. (Jackson, 2018)

³² Por eso es curioso mencionar la validez que Ricoldo otorga a la «conversión» de una gran cantidad del pueblo mongol llevada a cabo por un gobernante, Kōrgūz, quien, según el misionero, «brought over the greater part of his people to the Catholic faith» (Jackson, 2018).

en el siglo XIV) que los sarracenos «excel in reason and have sharp intellects», por lo cual «they do not want to believe anything they cannot understand». (Ricoldo, *Contra legem Sarracenorum*, ch.2: 68, citado en Tolan, 2005: 22). Recíprocamente, lo que Ricoldo resumió de su experiencia de campo reafirmaba uno de los postulados académicos del tomismo medieval: la prioridad, incluso superioridad, del camino racional para llevar al conocimiento de Dios.

Los ejemplos del *modus operandi* racional de los misioneros medievales entre los musulmanes son más relevantes cuando se confirma el hecho de que los misioneros del siglo XVI retomaron conscientemente su modelo argumentativo para un acercamiento racional a la mentalidad y cultura de los indígenas americanos. Como revela Cuadra (2018) en su trabajo, la *Propugnaculum fidei* de Ricoldo de Montecroce —obra latina que antes circulaba solo como manuscrito— se imprimió por primera vez en España en 1500 bajo el título *Improbatio Alcorani*, editada por el dominico Antonio de la Peña, y, tan solo un año después, la obra ya tuvo su traducción castellana: *Reprobatio Alcorani* (1501)³³. Estas reediciones de una apología anti-islámica, aparte de ser destinadas a la misión todavía exigente de argumentar contra los moriscos recién «reconquistados» en España, también tuvieron en consideración, según el estudio de Cuadra (2018), la formación de predicadores para la evangelización de los indios americanos.

³³ Esta traducción fue efectuada por encargo del monje jerónimo fray Hernando de Talavera (1428 - 1507), a quien se cree que también hay que atribuir su autoría. A pesar de no ser realizada por un dominico, Cuadra (2018) justifica que la traducción guarda expresadamente los patrones dominicos —de disputar de forma argumentada sobre religión— si se tiene en cuenta que a la hora de seleccionar esta obra, Talavera estaba precisamente «en plena disputa con el cardenal Cisneros por las formas de evangelizar a musulmanes y judíos» (Cuadra, 2018: 314). La traducción de esta obra debería representar la preocupación general de los misioneros españoles, y desde luego los dominicos, por orientarse metodológicamente en la enorme empresa evangelizadora entre los musulmanes y judíos en España. Consultar Cuadra, P. V. (2018). "La 'Reprobación del Alcorán' de Ricoldo da Montecroce: dominicos, traducción y evangelización en la España del siglo XVI." *La traducción en la Orden de Predicadores*. Editorial Comares, 305-316, pp. 314-315.

La apreciación dominicana de la filosofía moral de orígenes profanos

Hasta aquí, hemos visto cómo el enfoque filosófico, y sobre todo racional, de la teología dominicana influyó en su manera de estudiar y representar las distintas culturas humanas, en las cuales los misioneros intentaban identificar elementos filosóficos no solo para una implantación racional del Evangelio, sino también para confirmar y enriquecer el enfoque racional del conocimiento de Dios. En este apartado, destacamos uno de los aspectos del conocimiento humano que más preocupaban a los dominicos para formar su propia teología: la moral o ética.

Una de las bases teológicas de la filosofía moral de Tomás de Aquino es que la ley moral natural es evidente y universal para todos los hombres, creyentes y no creyentes, por eso es conveniente observar el obrar moral del hombre según su naturaleza para despejar el fundamento trascendente de toda esta ley natural: la ley eterna de Dios. También sostiene que el hombre, por su facultad de voluntad y razón, siempre busca el fin último o el bien absoluto en su corazón. Entre todos destacan los filósofos de diferentes tradiciones, que intentan saciar la voluntad humana y cumplir con sus exigencias naturales de perfección mediante el establecimiento de normas morales y el ejercicio de la virtud.

¿Cómo influyó este enfoque moral de la teología dominicana en la percepción inicial de los misioneros sobre otras culturas? Principalmente, su influencia se producirá en la evaluación de la gente de otros pueblos en términos de sus «virtudes» como, por ejemplo, la *prudentia*. En los siguientes capítulos, veremos cómo esta noción de virtud, y también la de la *prudentia*, fueron frecuentemente utilizadas por los dominicos de la época colonial en situaciones reales de la misión como parámetros para formular un juicio moral sobre los diferentes pueblos, ya se tratase de los indios americanos o de los chinos que residían en Filipinas. Posteriormente, los dominicos también valorarán el nivel de moralidad de una sociedad: el tipo de gobierno, la

política, las normas éticas (preceptos y principios morales) establecidas, etc. En algunos casos, incluso, los dominicos podían llegar a identificar un sistema moral o político completo en otra cultura, al que llamaban filosofía moral o filosofía social.

Asimismo, debemos preguntarnos ¿cómo eran las actitudes subyacentes de los dominicos bajo la apreciación del valor moral de una cultura? Si recordamos el ejemplo de la cultura árabe, podemos decir que los dominicos otorgaron una gran importancia a la filosofía árabe en la formación del nuevo paradigma teológico llamado escolástica, y sobre todo en la elaboración de la teología moral de Tomás de Aquino. Pero, por otro lado, la mayoría de dominicos medievales tenían una impresión radicalmente diferente respecto a la religión musulmana —violenta, sangrienta y cruel con los incrédulos, mientras percibían las sociedades formadas por sus adeptos como llenas de defectos morales, percepción que ya aplicaron a la vida libertina de Mahoma. Sin embargo, paradójicamente, muchos de los pensamientos morales y políticos que admiraban los dominicos fueron desarrollados por los árabes precisamente con un interés teológico.

Antes de asimilar estos argumentos morales al cristianismo, debemos preguntarnos si ¿habían comprobado los dominicos si los árabes —entre los cuales muchos musulmanes— los percibían de la misma manera, sobre todo en su sentido religioso? y, después de la asimilación, ¿qué imagen de la cultura árabe presentaron los dominicos al mundo occidental? A este respecto sabemos, al menos mediante los *exempla*, que lo que se transmitía sobre la moral árabe era algo bastante «descontextualizado», con el objetivo de enseñar algunos valores universales a un público llano.

De este modo, aunque el motivo profundo pueda ser diferente, la actitud cultural que mostraban muchos dominicos medievales hacia los «otros» no se diferenciaba mucho de la del mundo cristiano occidental en general, no solo en lo referente a cómo percibían la

superioridad de algunas culturas respecto a otras en el sentido moral, sino también a cómo descuidaron tener en cuenta la integridad y continuidad cultural y religiosa de un mismo pueblo.

2.4.2.2 El enfoque religioso del estudio dominicano de las culturas

A lo largo del apartado 2.4.2.1, hemos conocido una de las vías principales por las que los dominicos se acercaron a una cultura no cristiana en aras de la misión evangelizadora. Su interés teológico por los conocimientos «profanos» —sobre todo filosóficos— que podía contener cualquier cultura humana, les sugirió adoptar un punto de partida no siempre eurocéntrico hacia otras culturas, reconociendo el valor de éstas a fin de renovar la propia visión cristiana. Pero, por otro lado, el interés por el valor filosófico de algunas civilizaciones les impidió, en muchos casos, un reconocimiento de la misma dignidad de todos los pueblos, un entendimiento profundo de la realidad de su cultura en todos los aspectos. En este subcapítulo, en vista de cómo los teólogos modernos perciben la importancia de estudiar los elementos religiosos de una cultura para una verdadera «inculturación» del Evangelio, examinaremos los ejemplos de varios dominicos del siglo XIII que prestaron la misma atención al estudio religioso de otra cultura, para comprobar la existencia y solidez de otro enfoque cultural que podrían haber adoptado los dominicos, así como su compatibilidad con el enfoque filosófico.

Perspectivas modernas sobre la importancia del enfoque religioso para la inculturación de la fe

Para empezar, muchos historiadores dan por sentado que, por su impulso religioso, un misionero comienza naturalmente por investigar el aspecto religioso de una sociedad, y que esto muestra que su objetivo es garantizar la «eficiencia misionera» —considerada como una

contradicción con el conocimiento más profundo de la cultura. Sin embargo, según los hechos históricos que hemos revisado, entre los religiosos medievales no era una opción común profundizar en el sistema religioso de los demás; muchos de ellos, sobre todo los dominicos, se centraron más en los aspectos filosóficos cuando intentaron evangelizar una cultura —y no por esto consideramos que su comprensión de dicha cultura siempre llegase a un nivel más profundo.

En el campo teórico, también existen académicos modernos que perciben desde un punto de vista diferente —teológico o, mejor dicho, evangélico— el sentido que tiene el acercamiento religioso a un pueblo para una verdadera «evangelización de la cultura», o sea, una «inculturación de la fe». Centrándose en el ejemplo de la cultura latinoamericana moderna, y partiendo de la premisa que la religiosidad popular no solo está implicada en el concepto de cultura, sino que manifiesta privilegiadamente en ella su *ethos* más particular, el teólogo jesuita Scannone (1990) propone que cualquier evangelización verdaderamente inculturada —de acuerdo con la exigencia del propio Evangelio—empiece por la dimensión religiosa (Scannone, 1990: 9). Galli (1991), resumiendo las ideas de Scannone, también recuerda que «la dimensión religiosa del hombre/pueblo es la mediación fundamental entre el Evangelio y la cultura» (Galli, 1991: 192).

Aparte de proponer el enfoque religioso para basar la predicación del mensaje evangélico en la asunción de la cultura propia del pueblo (Seibold, 1991: 199, citado en Recanati, 2013: 18), los teólogos también se dan cuenta de cómo la religiosidad de un pueblo (en este caso de los latinoamericanos) puede aportar, teológicamente, una gran riqueza a la construcción continua del propio cristianismo, sobre todo en cuanto a su «síntesis vital» de «lo divino y lo humano»:

«...estamos todavía lejos de haber asumido teológicamente toda la riqueza humana y cristiana de sabiduría y de religiosidad populares latinoamericanas, de su “síntesis vital” de

lo “divino y lo humano”, y de su correspondiente conocimiento sapiencial. La tarea de ir elaborando una teología inculturada que tome la sabiduría popular como lugar hermenéutico permanece abierta.»

(Scannone, 1990: 137)

Deberíamos prestar atención especial a la manera en que Scannone utiliza algunas nociones, para profundizar en la actitud cultural que transmite el teólogo en la propuesta del estudio religioso de otro pueblo. Scannone hace referencia constante a la religiosidad «popular» de los latinoamericanos, lo cual, al reflejar su atención a las idiosincrasias más reales y «humanas» de la cultura, implica también su conciencia de no poder entender una cultura de manera homogénea, sino reconociendo su sincretismo y complejidad basados en la diversidad de creencias y manifestaciones religiosas (Recanati, 2013: 136).

A este respecto, recordemos que la religión tradicional china también está caracterizada, sobre todo después del siglo XI, por una forma politeísta y un contenido sincrético de doctrinas espirituales muy distintas, por lo cual tendremos que examinar con mucha atención —cuando los dominicos del siglo XVI tuvieron la oportunidad de tratar con los residentes chinos en Filipinas, estudiar y traducir su libro *Beng Sim Po Cam*— si pudieron identificar no solo la peculiaridad de su espiritualidad sino también su naturaleza sincrética, como criterio importante para evaluar el nivel de profundización de los dominicos en la cultura china.

También cabe recordar otra vez el caso más concreto de la filosofía china, cuya manera de pensar (o sea, de desarrollar la metafísica) destaca precisamente por la influencia de las tradiciones religiosas. Phan (2002), citando al experto en filosofías orientales Hajime Nakamura, recuerda que «the Chinese characteristically did not develop “non-religious

transcendental metaphysics”» (Phan 2002: 138), un reto no solo para los dominicos en Filipinas y los jesuitas en China continental en el siglo XVI, sino también para toda la cristiandad occidental hasta el día de hoy, que valoriza mucho la metafísica como vía principal de inculturación de la fe cristiana en el contexto chino.

Ahora cabe centrarnos en la actitud cultural que muestra Scannone mediante sus propuestas. A cambio de identificar bajo una concepción filosófica algunos elementos de las creencias paganas, como muestra de «irracionalidad» que impedía una comunicación pacífica, Scannone acepta que la religiosidad es un elemento inherente al pueblo latinoamericano —creado por Dios siempre con alguna necesidad espiritual y con algunas miradas hacia un «Dios» u otro, falso o verdadero— por lo que la religiosidad de un pueblo nunca puede ser un factor desfavorable para una evangelización pacífica y, en cambio, justifica siempre la universalidad de la dignidad de los pueblos para recibir pacíficamente el mensaje evangélico, y también la dignidad de su cultura, con el contenido religioso como parte integral a tener en cuenta siempre que haya un diálogo sobre la fe³⁴.

Por lo tanto, mediante la propuesta del enfoque religioso de evangelización, los mismos teólogos están formando su propia percepción sobre, y actitud hacia, lo que es una cultura indígena, acercándose lo más posible a la propia perspectiva evangélica para apreciar la peculiaridad, complejidad, integridad y dignidad de la cultura, tanto para una predicación verdaderamente inculturada, como para una mejor contemplación sobre el Dios mismo. Ahora bien, nuestra preocupación en este apartado es examinar, antes de pasar directamente al contexto colonial, los casos en que los dominicos estudiaron la religiosidad de otro pueblo en la historia, para saber si adoptaron opciones conscientes a este respecto, y hasta qué punto

³⁴ En sus propias palabras, Scannone opina que la sabiduría de un pueblo como punto de partida importante de evangelización se tiene que entender, en realidad, como «...ese momento contemplativo, profundo, de relación última con el sentido último de la vida: en sus ritos, actitudes, culto, etc... » (Scannone, 1988: 274).

mostraron las mismas actitudes culturales de los teólogos modernos bajo una perspectiva evangélica.

Ejemplos del enfoque religioso de evangelización en la Edad Media

En los siguientes ejemplos vamos a examinar la actitud que transmitieron varios dominicos del siglo XIII que, con su participación activa en las obras misioneras y académicas de la Orden, estudiaron profundamente el ámbito religioso de los pueblos pendientes de evangelizar.

Recordemos primero a Humberto de Romans, el ya mencionado dominico y maestro general de la Orden que exhortó a sus compañeros a aprender idiomas orientales —entre ellos, menciona el griego, con lo cual muestra su preocupación por evangelizar a los cismáticos griegos y reunirlos a la Iglesia latina. Sin duda Humberto también percibía la tarea de predicación como necesariamente complementaria al estudio de la cultura del otro pueblo, pero ¿cuáles eran los materiales que propuso estudiar de la cultura griega a través del dominio de su lengua? Humberto resaltó la suma importancia de tener disponible —y de comprender, desde luego— todo tipo de textos griegos que trataran de cuestiones religiosas y teológicas, mientras revelaba la curiosa verdad de que en realidad pocos religiosos de la Iglesia latina se interesaban por este tema, y se fijaban más en los textos filosóficos de la tradición griega:

«It can also be advised to have an abundance of Greek books so that of course the Latins all have the texts read by the Greeks, those written by theologians but also those that expose their theological reasonings, either in treatises or in expository books, but also in the texts issued from their councils, from their statutes, from the ecclesiastical office, and those that tell their history and their high deeds, especially in Christian times. But alas! Great care has been taken of the philosophical texts and compilations of laws that we have

inherited from them: but for those that deal with salvation and the common good of souls, little has been taken.»

(Humberto de Romans, *Opusculum tripartitum*: 221, citado por Rouxpetel, 2016: 371)

Esta propuesta de estudio de la tradición religiosa de los griegos la presentó elocuentemente Humberto en su *Opusculum tripartitum* de forma teórica, centrándose en su funcionalidad para la tarea de la misión, lo cual significa que deberíamos averiguar con la misma seriedad en qué fundamentos teológicos se basaba su propuesta y qué sentido cultural tenía, en vez de tomarla simplemente como una respuesta natural a una situación concreta.

Antes que nada, parece que Humberto tenía una percepción diferente sobre el significado del estudio filosófico que se proponía en toda la Orden. A pesar de ser el encargado principal de este proyecto de estudios, Humberto cuidaba mucho de no equiparar el conocimiento de los pensamientos filosóficos de un pueblo con la comprensión profunda de la forma de razonar de las personas, deplorando, como acabamos de citar, la atención casi exclusiva de la cristiandad occidental a los textos filosóficos y morales de los griegos. Entendemos que, en el fondo, el punto de partida de muchos dominicos para el estudio filosófico era cultivar, teológicamente, la ciencia filosófica como una de las disciplinas «profanas», para conocer mejor lo divino y defender la necesidad de la razón como un enfoque importante para la teología. Para un misionero con esta vocación teológica y académica, era más fácil perder de vista que el material que estudiaba era algo humano y «humanizado», y más fácil mostrar una actitud tolerante pero al mismo tiempo indiferente hacia la particularidad de cada cultura.

Cuando Humberto proponía el estudio sobre todo de las ideas religiosas y teológicas de los griegos, ¿cuál era su punto de partida principal? No rechazamos que el objetivo primario del misionero fuese empezar una conversación en la esfera dogmática con los cismáticos, pero su

peculiaridad estribaba en que, a pesar de tener ya un conocimiento aproximado de los dogmas y discrepancias que sostenía la Iglesia ortodoxa de Grecia, como hacía toda la Iglesia latina, Humberto se preocupó por basar sus argumentos en lo que auténticamente creían los griegos. No solo se preocupó por la variedad de fuentes griegas que «deal with salvation and the common good of souls» (Humberto de Romans, *Opusculum tripartitum*, p. 221, citado por Rouxpetel 2016: 371), sino que insistió también en la importancia de examinar los textos griegos originales, en vez de traducciones, a fin de «to reach the truth and the light much more easily» (Humberto de Romans, *Opusculum tripartitum*, p. 221, citado por Rouxpetel 2016: 372). Con el estudio religioso lo que buscaba Humberto era, a nuestro entender, una predicación exhaustiva, o sea, inculturada entre los griegos.

Desde otra perspectiva, mientras que la cristiandad occidental alegaba los dogmas «cismáticos» o «heterodoxos» de los griegos como pruebas de su ignorancia e irracionalidad, Humberto admitía y tomaba más en serio las creencias de los griegos como parte integral de su cultura, intentando entender cómo habían formado sus propios razonamientos teológicos, y presentándolos al mundo romano «con afanes pacíficos, de inmediata unión, sin interés de culpar a los Griegos, sino ayudar a los Latinos a remediar la gran calamidad» (Vaquero, 1955: 355). Bajo esta percepción, aunque el misionero detectase lo «irracional» de sus doctrinas religiosas, eso no debía ser un factor que impidiese el diálogo pacífico y profundo entre ambas partes³⁵.

Ahora consideraremos a otro dominico al que hemos mencionado antes, Ricoldo de Montecroce, que tuvo la rica experiencia de predicar entre musulmanes, nestorianos (también jacobitas y maronitas) y mongoles por las tierras orientales. Hemos examinado la atención que

³⁵ El gran contexto medieval que justifica la dificultad de un diálogo pacífico y profundo es que, durante mucho tiempo (al menos hasta 1274) el pontificado insistía en el *reductio Græcorum*, uno de cuyos ejemplos era «the refusal of Clement IV (1265–1268) both to accept the proposals issued from a discussion between Greek and Latin theologians and to convene a council aimed at resolving the various theological disputes between the two Churches» (Rouxpetel, 2015: 263).

puso en los aspectos intelectuales y morales de la gente de otros pueblos, y su valoración del método racional y argumentativo para convencerla, pero en este apartado queríamos destacar un punto sobresaliente que está detrás de su paradigma racional de evangelización: el dominico nunca dejaba que sus argumentos racionales se apoyasen simplemente en pruebas filosóficas (*rationes necessariae*) (Tolan, 2002: 255), sino en las raíces más profundas de una cultura a través sobre todo de la dimensión religiosa, centrándose en el estudio de sus textos religiosos y teológicos, por un lado, y en la observación directa de sus prácticas religiosas, por otro, todos ellos fortalecidos por el dominio que de las lenguas nativas tenía del misionero.

Un ejemplo es el estudio profundo de Ricoldo sobre la cultura musulmana en el sentido religioso. Es una opción obviamente consciente si se tiene en cuenta el hecho de que la mayoría de los académicos religiosos de su época solo consultaban fuentes secundarias: por ejemplo, para tener un conocimiento sobre el Islam, leían el Corán de manera distorsionada a través de traducciones. Ricoldo, en cambio, se dedicó al estudio intenso del Corán en árabe y a la observación directa de las prácticas más complejas y diversas de la religión (Tolan, 2005: 16), para investigar cuáles eran sus verdaderos orígenes y qué era lo que realmente creían y hacían los musulmanes. Sánchez Herrero (1988) confirma que «ni en Florencia ni en Italia nadie se había preocupado de la teología musulmana (como Ricoldo)» (Sánchez Herrero, 1988: 39). A pesar de percibir lo irracional de algunas leyes del Corán y de sus creyentes, Ricoldo nunca propuso otro camino que una conversación pacífica basada en la mentalidad auténtica de los musulmanes. Otro dominico que quizás se ocupó con la misma seriedad de la teología musulmana, con una iniciativa pacífica, fue Ramón Martí, que, a pesar de tener una confianza casi ilimitada en la razón, no dejó de sumirse en otros aspectos de la mentalidad y de la realidad que vivían los musulmanes, y los dio a conocer en el mundo occidental de forma más viva y auténtica (Sánchez Herrero, 1988: 57-58).

Otro ejemplo, ahora en el contexto mongol, permite ver el nivel de asimilación del punto de vista cultural «evangélico» por parte de Ricoldo. Por un lado, sin evidencia clara de que el misionero haya identificado alguna filosofía sistemática en la cultura mongola, no dejó de averiguar la mentalidad mongola mediante otros aspectos, por ejemplo, sus prácticas rituales, fijándose en detalles de cómo los mongoles percibían originalmente el concepto de Dios y su relación con él, cuál era el origen de los religiosos entre ellos, cómo se habían convertido en gran parte al islam, etc.³⁶ Pero por otro lado, parece que Ricoldo no llegó a tener una comprensión profunda del pluralismo religioso³⁷ que marcaba la identidad peculiar de la sociedad mongola; tampoco pudo basarse firmemente en la dignidad absoluta del pueblo al que predicaba, ya que, a pesar de su esfuerzo por conocer la vida y mentalidad espiritual de los mongoles, cortó la conversación con una parte de ellos, los que según él eran imposibles de convertir excepto por una recompensa monetaria o por el mandato de sus gobernantes. El resultado fue una inculturación del Evangelio no totalmente confiada en el valor de una cultura en sus expresiones más variadas.

El último ejemplo de Ricoldo despierta un interés especial. A partir de sus experiencias de predicar entre los nestorianos, jacobitas y maronitas en Nínive y Bagdad, Ricoldo sugirió, de forma casi obligatoria, la necesidad de aprender las lenguas orientales —en su caso, el árabe, el caldeo y el griego. Centrándonos en el ejemplo de los nestorianos orientales que eran, básicamente, caldeos. ¿Cuál era el objetivo principal que quería alcanzar Ricoldo mediante el manejo de su idioma?

De hecho, en su diario de viaje, el misionero no esconde su frustración al descubrir la irracionalidad, relajamiento moral y costumbres religiosamente «contaminadas» de los

³⁶ Consultar el estudio de Hodous, F. (2016). "Faith and the Law: Religious Beliefs and the Death Penalty in the Ilkhanate". En De Nicola, B., & Melville, C. (Eds.). *The Mongols' Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*. Brill, 106-129, pp. 122-124.

³⁷ Para conocer la influencia de las diversas tradiciones religiosas —el chamanismo, el budismo, el confucianismo y el islam— sobre la cultura mongola, se puede consultar Hodous (2016), pp. 107.

nestorianos —incluso algunos de ellos rechazaron tener un diálogo razonable con él (González-Muñoz, 2007: 244). Sin embargo, Ricoldo no tomó todo esto como razones fundamentadas para dejar el futuro conocimiento y evangelización de los nestorianos, sino que, aprovechando el dominio de su idioma, hizo una lectura intensiva de sus textos y autores, y prestó mucha atención a lo que él mismo había visto, escuchado y vivido entre los nestorianos. Todo este esfuerzo iba destinado a profundizar no solo en las cuestiones estrictamente de la fe, sino también en sus formas de pensar y actuar que, aunque parecían «irracionales», «laxas» y «paganas», eran rasgos «culturales y psicológicos» inseparables de algunas civilizaciones orientales (González-Muñoz, 2007: 236, 244).

Por otro lado, aparte de un intento de predicar de forma pacífica e «inculturalizada», Ricoldo también estuvo atento a cómo presentar la verdadera mentalidad de los nestorianos al mundo occidental. Al igual que en el caso de Humberto y los ortodoxos griegos, aunque la Iglesia romana parecía tener ya un resumen claro de los dogmas nestorianos como una retórica heterodoxa del cristianismo, Ricoldo no dejó de cuestionar la verosimilitud de esta faceta³⁸ y de exponer sus descubrimientos mediante su *Liber peregrinationis*. La seriedad con la que Ricoldo reclamaba el estudio y presentación de la realidad del nestorianismo se refleja, curiosamente, en su crítica a la labor de los intérpretes, sobre todo a cómo éstos distorsionaban algunos de los conceptos religiosos más abstrusos y acusados de la fe nestoriana.

³⁸ Otro dominico que asumió la misma tarea evangelizadora entre los nestorianos orientales, y que desafió las ideas preconcebidas sobre ellos con su propia observación de la realidad —incluso de manera más radical que Ricoldo— es el dominico Burchard de Monte Sión (1200-1285). Para conocer más sobre su actitud hacia los nestorianos como objeto de predicación, consultar Rouxpetel (2015), pp. 260-262.

2.4.2.3 Conclusiones

Concluyendo esta parte, solo queríamos recordar el objetivo «teórico» que se pretende alcanzar a lo largo de este capítulo abundante en hechos «históricos»: no tratamos de rechazar la postura poscolonial hacia las implicaciones culturales «imperialistas» de las actividades evangelizadoras y académicas de los misioneros, sino comprobar la viabilidad de otro punto de vista que la pueda complementar —con la misma rigurosidad en cuanto a la actitud inquisitiva y crítica— investigando otros posibles motores subyacentes en los acontecimientos históricos y las opciones de cada misionero. Para esto nos hemos centrado en la mentalidad de los mismos misioneros, en este caso los dominicos, a partir del análisis de algunas tradiciones teológicas profundas que la Orden cultivó desde la Edad Media, relacionadas sobre todo con su interés por los temas filosóficos.

Hemos comprobado cómo estas ideas teológico-filosóficas de los dominicos jugaron un papel clave en su manera de evangelizar a diferentes grupos étnicos, culturales y religiosos, y en su manera de estudiar y representar sus culturas ante el mundo occidental. Aunque el trasfondo de todos estos hechos es la época precolonial, no la miramos con mucha diferencia en cuanto al nivel de tensión provocada por los conflictos político-religiosos entre la Cristiandad occidental y el resto del mundo, y sobre todo en cuanto al tipo de «colusión» entre la evangelización y el imperialismo que conceptualizan los historiadores modernos sobre esta época —por todo ello, la comprobación de la validez del nuevo punto de vista cultural hacia las actividades misioneras medievales es, para nosotros, una justificación también de su aplicabilidad en los contextos coloniales. Se observará más adelante cómo los dominicos mostraron, bajo la guía de las mismas ideas teológico-filosóficas, coherencia en las actitudes hacia la cultura indígena americana, y hacia la cultura china de los residentes chinos en Filipinas.

2.5 Actitudes culturales implicadas en la labor traductora de los dominicos medievales

Una preocupación central de nuestra tesis a partir del marco teórico es cómo interpretar las opciones traductoras de los misioneros de manera relativamente fiel a su propia mentalidad, sobre todo en cuanto a las actitudes culturales que implican. A lo largo de los apartados anteriores, hemos comprobado el peso que suponía la labor de predicación y de estudio para un miembro de la Orden de Predicadores, y cómo se acabaron formando, a partir de estas dos tareas, ideas principalmente teológicas para percibir las realidades a las que se enfrentaban cada día —entre otros aspectos, las culturas de otros pueblos.

Considerando dichas presuposiciones teológicas, las más relevantes para cuando un misionero realizaba su labor traductora, en este apartado expondremos con ejemplos cómo interpretar las actitudes subyacentes a las opciones traductoras de los dominicos considerando sus posibles puntos de partida teológicos. Por otro lado, como recuerda Blázquez (2018), hay que considerar también la dependencia del poder como otro factor importante para comprender «el papel del traductor en la sociedad medieval y [...] el trabajo que realiza» (Blázquez 2018: 361), refiriéndose concretamente al compromiso que tenían los dominicos con la Iglesia y con los gobernantes, y a su posible identificación con los intereses de estos últimos.

Al final de todo, lo que nos proponemos es resaltar la complejidad de la mentalidad de los traductores dominicos, la tensión, incluso lucha, interior entre la autoridad bíblica que nutría su propia ideología teológica y la autoridad de los poderes eclesiásticos y civiles. Todo esto para lograr una interpretación lo más completa y exacta posible de sus actitudes culturales, que, tal como recuerda Sanneh (2015), nos obliga a estar alerta de «where mission is consistent with its calling», y «where it departs from its own inner logic, such as an uncritical alliance with colonial rule» (Sanneh 2015: 150).

2.5.1 Los traductores dominicos como teólogos

En este apartado, ofrecemos ejemplos de las labores traductorales de dominicos medievales en dos campos: el de la traducción de textos cristianos a lenguas vernáculas, y el de la traducción de textos «paganos» al mundo latino. En ambos casos prestaremos atención a cómo interpretar la actitud cultural subyacente a las decisiones traductorales y traductológicas de los dominicos considerando sobre todo sus posibles perspectivas teológicas: el enfoque filosófico o racional, por un lado, y el enfoque religioso o cultural por el otro.

2.5.1.1 Traducción de textos cristianos a lenguas vernáculas y orientales

Traducción de catecismos y el problema terminológico

Centrándonos en la traducción dominica hacia las diferentes lenguas humanas, en este apartado mencionamos primero la abundante labor traductora de textos sagrados como libros de doctrinas, catequesis, liturgia, hagiografía, del latín a lenguas vernáculas tanto europeas como orientales.

Entre estos casos, queríamos destacar primero la dedicación dominicana a la traducción (e interpretación) en el contexto europeo hacia las lenguas vernáculas románicas y germánicas. En vista de la dificultad de instruir o catequizar en latín a los pueblos románicos y germánicos, los misioneros decidieron traducir los textos sagrados a la lengua vulgar que hablaba cada pueblo para que pudiesen acceder a su conocimiento. Esta actitud afirmativa hacia la indispensabilidad de la traducción preparó la base necesaria para una inculturación de la fe cristiana en cada territorio.

Centrándonos en su labor traductora del Evangelio hacia pueblos más lejanos, ¿cómo se posicionaba culturalmente frente a un «pagano», por ejemplo, de Asia Oriental? Por lo expuesto anteriormente, entendemos que en muchos casos sería posible que un dominico se

identificase, más que como dueño cultural del mensaje divino, como un buscador de la *veritas* del Evangelio en diferentes culturas. Esto nos ayuda a reconsiderar también algunas opciones traductológicas que adoptaron los misioneros en las doctrinas producidas en época colonial —quizás lo más problemático son las técnicas que utilizaron para traducir los términos claves cristianos a las lenguas lejanas. ¿Es la transferencia literal del nombre de Dios de la lengua española a la china, por ejemplo, una muestra necesaria de la actitud etnocéntrica de los misioneros españoles? Para contestar tal tipo de preguntas consideramos imprescindible examinar el punto de vista teológico de los mismos traductores misioneros sobre la relación entre el Evangelio y las culturas humanas.

Pero, por otro lado, no debemos olvidar otros factores, políticos, institucionales o culturales, que podían entrar en conflicto con el ideal o lema de la *veritas* de los dominicos, o al menos dificultarles —por ejemplo, a los misioneros españoles— el reconocimiento absoluto de que «Castilian was only one stage rather than the final destination [of the Gospel]». (Sanneh, 2015: 126). Esto será otro punto a tener en cuenta para interpretar sus opciones sobre la manera de traducir la terminología de la doctrina o la catequesis a culturas lejanas.

Traducción de obras espirituales o teológicas y el problema terminológico

Siguiendo con los argumentos del apartado anterior, quizás el afán de estudio de los dominicos en búsqueda de la *veritas* se refleja más claramente en sus creaciones intelectuales y en su traducción a otras lenguas. A lo largo del medievo, aparecieron más de cinco mil autores dominicos (Hinnebusch, 1975) de diferentes orígenes, muchos escribiendo en latín y trabajando en temas teológicos o espirituales. El campo de la traducción respondió a esta prolífica labor teológica, de modo que, aparte de las obras canónicas escolásticas, se

tradujeron un sinnúmero de nuevos tratados y discursos teológicos o espirituales a las lenguas romances.

En vez de doctrinas o catequesis listadas con pocas argumentaciones, la labor traductora de obras cristianas, espirituales y sobre todo apologéticas indicaba que el interés del traductor podía abarcar no simplemente la evangelización, sino también la conversación (aunque fuese una discusión) con culturas en vías de fortalecimiento e incluso de desarrollo de sus teorías teológicas. En este caso la autoridad del traductor misionero podía llegar a su máxima visibilidad a nivel textual —no solo con las técnicas de expresar conceptos cristianos en la lengua nativa en vez de usar préstamos, transferencias literales o neologismos, sino también mediante la modificación del contenido original del texto a nivel macroestructural, hasta llegar a generar nuevas ideas teológicas. Éste será un aspecto importante a observar en la traducción dominica de obras espirituales y apologéticas para los residentes chinos en Filipinas.

Para una interpretación más fiel posible sobre las estrategias adoptadas por los traductores dominicos, cabe recordar otra vez la importancia de estudiar la compleja mentalidad de los dominicos sobre todo en el campo teológico. Recordemos el primer enfoque por el cual los dominicos percibieron y realizaron su labor traductora: el enfoque filosófico. Este enfoque se centró en la vía racional para llegar a la verdad divina, y también hizo que los dominicos diesen prioridad a los elementos filosóficos —tanto referentes a la naturaleza como a la sociedad— en una cultura desconocida. Una vez identificados estos elementos como compatibles, e incluso constructivos, con su paradigma racional, los traductores dominicos podían optar por confiar más en la búsqueda de términos locales que en la imposición de palabras transliteradas, no solo para obtener un razonamiento efectivo con el público de llegada, sino también para justificar la viabilidad y universalidad de su teología escolástica.

Pero, en cuanto a la actitud cultural subyacente de este enfoque filosófico, aunque la

adaptación traductora a la lengua y cultura de llegada podía mostrar una valoración positiva del papel de las ideas de otros pueblos en el enriquecimiento del cristianismo, el enfoque filosófico podía dificultar a los dominicos una comprensión profunda de todas las representaciones asociadas a los términos locales en la mentalidad de los nativos, por lo cual, tanto la introducción del Evangelio en la nueva cultura, como la incorporación de la cultura al cristianismo mediante los términos locales, podían basarse en unas premisas culturales «falsas».

Bajo el segundo enfoque religioso, los dominicos no se conformaban con saber el nivel de racionalidad o moralidad de los nativos para valorar la comunicabilidad, o sea la traducibilidad de los términos cristianos a sus lenguas propias, sino que intentaban investigar los diferentes aspectos que expresaban la idiosincrasia de la nueva cultura. Como hemos expuesto anteriormente, un aspecto clave para comprender dicha idiosincrasia era la esfera religiosa. Cuando los dominicos conseguían captar el sentido real de algunos términos locales relacionados con la religiosidad, conceptualmente incompatibles con el catolicismo, ¿qué opciones traductológicas tenían para transmitir los conceptos católicos?

En este caso solían seguir dos direcciones: usando términos preexistentes en la lengua meta, o no usándolos. ¿Cómo se vincula cada una de estas direcciones con una actitud cultural más específica? En la restricción del uso de términos locales, cuando los dominicos realmente se habían esforzado por entender las realidades estructuradas en la mentalidad nativa, consideramos su decisión bastante comprensible ya que evitaban que los receptores malinterpretasen con sus propias presuposiciones conceptos cristianos inexistentes en su cultura. Mientras tanto, la introducción de términos provenientes de lenguas europeas no debía ser necesariamente un acto de imposición de la autoridad monopolizadora de los misioneros ante los pueblos, ni un rechazo de los valores culturales de estos pueblos para el

cristianismo, ya que la construcción del sentido detrás de los términos católicos en una tierra lejana debía basarse en una continua conversación entre el Evangelio y la propia cultura meta.

Ahora bien, un dominico también podía, por el contrario, optar por usar los términos preexistentes en la lengua meta para referirse a algunos conceptos católicos —siendo consciente de que los receptores los iban a interpretar de manera radicalmente diferente— y, de hecho, esperaba que en la conciencia de los nativos con el uso repetido y la evangelización se reemplazasen gradualmente, hasta serlo totalmente, las imágenes de estos términos. En este caso, no consideramos que los dominicos con su adaptación lingüística y traductológica siempre estuviesen realizando alguna «adaptación» cultural al público receptor, sino que, en muchos casos, hicieron una operación intencionada destinada a erradicar cierta parte de su cultura y rellenar el hueco con algo nuevo. Pero según un punto de vista teológico moderno, del mismo modo como el apóstol Pablo en el mundo helénico no intentó sustituir ninguna deidad griega de alto contenido cultural por el Dios cristiano, un predicador y traductor que buscaba la «inculturación» del Evangelio no debía hacerlo al precio de destruir el otro como sistema con coherencia propia y como entidad *sui generis* (Ruiz, 2007: 7; Zimmermann, 2005: 12-13).

Por lo tanto, las reflexiones sobre la complicada interrelación entre una opción traductológica y la actitud cultural subyacente sugieren que no conviene observar una obra traducida solo a nivel microtextual, sino también a nivel macrotextual, y tampoco fijarse solamente en los textos, sino también en los paratextos, a fin de captar más integralmente la mentalidad de los traductores misioneros y no distorsionar sus decisiones traductoras. Solo después podremos hablar de la intervención, o sea la dependencia de los misioneros respecto a los poderes religiosos y civiles para realizar sus traducciones, lo cual dejó también pistas en los paratextos de las traducciones (títulos, prólogos, dedicatorias, cartas de autorización, etc.), y en otras

materias históricas.

2.5.1.2 La traducción de obras «paganas» a lenguas europeas

En el apartado anterior, con los ejemplos de la traducción religiosa hacia las lenguas vernáculas occidentales y orientales, hemos mostrado cómo interpretar el sentido cultural de algunas decisiones traductoras de los dominicos —teniendo en cuenta su mentalidad como cristianos y teólogos. En este apartado, analizaremos el caso de la traducción de obras, digamos, paganas de diferentes pueblos al mundo occidental.

Para nosotros el desarrollo de un modelo interpretativo del sentido cultural de las diferentes opciones traductoras no solo es necesario, sino especialmente interesante en este caso. Si tenemos en cuenta que la mayoría de teóricos cuando estudian los discursos producidos por los misioneros sobre Oriente —entre los cuales se sitúan las traducciones de obras paganas— los consideran principalmente como una forma de «orientalismo», o sea, una construcción o representación de los *cultural others* utilizando cierto punto de vista eurocéntrico, no es menos cierto que, como hemos venido sugiriendo en este trabajo, tendríamos que poner en valor a los misioneros que llevaban mucho tiempo involucrados en la empresa evangelizadora y colonizadora, estudiar primero su mentalidad como cristianos y teólogos, y evaluar sus actitudes culturales según el criterio de la religión católica, y que solamente después podríamos hablar de hasta qué punto se vieron influenciados por los intereses políticos de las autoridades religiosas y civiles.

Como indica Isral (2011), los académicos tienen que centrar su atención en los mismos misioneros y sus intenciones cuando realizan una labor traductora, para identificar «to what extent collective objectives were envisaged and where mission and imperial paths diverged significantly.» (Israel 2011: 9). Con algunos ejemplos de la traducción dominica de obras

paganas en épocas precoloniales, vamos a reflexionar sobre cómo interpretar sus opciones traductoras considerando su identidad como cristianos y teólogos.

La traducción de obras filosóficas y el problema terminológico

Para empezar, la primera pregunta que debemos plantear para acercarnos a la mentalidad de los traductores misioneros es qué tipo de contenidos habían decidido traducir de las diferentes culturas. En el caso de los dominicos medievales, una gran parte de las obras que tradujeron se centraba en el ámbito filosófico: metafísica, moral, política, etc.; se trataba de obras de origen griego, árabe, o de otras tradiciones orientales. Y el contexto interpretativo de esta actividad traductora fue sin duda, tal como indica Blázquez (2018), el surgimiento y desarrollo de la teología escolástica, el afán de estudio de los dominicos para que la búsqueda de la *veritas* pudiese «casar con la idea de traducción» (Blázquez, 2018: 356).

Si nos fijamos en los rasgos textuales de estas traducciones, descubrimos que muchos traductores medievales intentaron aplicar en mayor grado el criterio de fidelidad y exactitud en sus traducciones. Por ejemplo Guillermo de Moerbeke, traductor dominico de las obras de Aristóteles, no solo se preocupó por basar su traducción en los textos originales en griego y no en fuentes secundarias, sino que también procuró ofrecer unas versiones lo más literales posible a pesar de la pérdida de «elegancia» estilística; otro ejemplo es el de Raimundo Martí cuando incluyó en su *Pugio fidei* la traducción al latín de fragmentos de varias obras filosóficas árabes, de nuevo una traducción completa y fiel al texto original, con notables casos de transliteración directa de algunos términos árabes (Szpiech, 2011: 90, 92). Se puede decir que los traductores realmente se esforzaban por conocer las ideas filosóficas más auténticas de otras tradiciones, y por representarlas ante el mundo occidental, pero lo que no podemos deducir mediante las características de una traducción «fiel» es hasta qué punto los dominicos comprendieron realmente las implicaciones (culturales, y más concretamente religiosas)

subyacentes tras los términos traducidos, y hasta qué punto las pudieron revelar a las mentes occidentales.

En el capítulo 5, analizaremos el caso de la traducción dominicana de *Beng Sim Po Cam*, una antología china de sentencias morales, íntimamente fundadas sobre un sincretismo de ideas budistas, taoístas y confucianistas. Fijándonos en el prólogo del traductor Fray Juan Cobo y en los rasgos textuales de su traducción —más complicados que para calificarla con una simple definición de «literal»— veremos cómo este dominico identificó el valor de la cultura china y lo representó ante el mundo occidental desde un punto de vista teológico y académico.

La traducción de obras religiosas «paganas» y el problema terminológico

En otros casos, aunque son menos en número, los dominicos tradujeron conscientemente contenidos religiosos de otras tradiciones al mundo latino cristiano, o reflexionaron con mayor detenimiento sobre la importancia y la forma de traducirlos. ¿Cómo se interpreta la actitud subyacente a esta actividad traductora y traductológica curiosa, así como las decisiones más concretas que hicieron o propusieron hacer los dominicos, teniendo en cuenta su mentalidad como cristianos y teólogos? Vamos a exponerlo con el ejemplo de Humberto de Romans y los textos religiosos de los griegos cismáticos, y el de Riccoldo de Montecroce y los textos religiosos de los nestorianos orientales.

Una primera observación es que estos dominicos al coincidir en el desconocimiento y la mala representación de los pensamientos religiosos de otras tradiciones en Occidente, propusieron llevar a cabo una mejor labor traductora —no solo en número, sino especialmente en calidad— de los textos religiosos no católicos. Para nosotros, es muy curiosa esta preocupación por traducir «fielmente» los «cultural others» o «religious others» en el mundo

latino medieval. Aunque el punto de partida fuese primordialmente misionero, de modo que los latinos conociesen mejor a los que vivían fuera de la cristiandad latina y los convirtiesen al catolicismo, estos dominicos mostraron, mediante sus declaraciones u opciones traductoras, un entendimiento más profundo hacia las culturas de estos pueblos.

La traducción de la particularidad y diversidad de los «religious others»

En el caso de Humberto de Romans, aunque el dominico no participó directamente en la labor traductora, fue quien exhortó con mayor fuerza a la traducción de los textos religiosos de los griegos cismáticos, en vez de fijarse solamente en su tradición filosófica. Pero no solo cuidó la particularidad del pensamiento religioso de los griegos, sino también la diversidad de sus expresiones en diferentes campos culturales:

«It can also be advised to have an abundance of Greek books so that of course the Latins all have the texts read by the Greeks, those written by theologians but also those that expose their theological reasonings, either in treatises or in expository books, but also in the texts issued from their councils, from their statutes, from the ecclesiastical office, and those that tell their history and their high deeds, especially in Christian times. But alas! Great care has been taken of the philosophical texts and compilations of laws that we have inherited from them: but for those that deal with salvation and the common good of souls, little has been taken.»

(Humbert of Romans, *Opusculum tripartitum*: 221, citado en Rouxpetel, 2016: 371)

En cuanto a Riccoldo de Montecroce, el dominico deploró la distorsión que algunos intérpretes latinos hacían cuando traducían los conceptos claves de la fe de los nestorianos

orientales, lo cual para él era una muestra de la incompetencia e incluso irresponsabilidad de los intérpretes:

«Common interpreters known indeed languages well enough and as much as necessary to buy and sell things as well as for the daily life, but they don't know about the faith, nor know how to express the concepts of the faith with appropriate and proper words. They don't dare to say "I don't understand" or "I don't know how to say this", that's why they distort the words and say one thing for another.»

(Riccoldo da Monte Croce, *Libellus ad nationes orientales*: 169-170, citado en Rouxpetel 2016: 369)

Más adelante, Riccoldo puso ejemplos de las palabras claves que utilizaban los nestorianos orientales, que los intérpretes no habían profundizado:

«They actually don't know what *natura* or *hypostasis* means, or *persona*, or *forma*, or *materia*, and many other simple words like *accidens*, *substantia*, *accidentaliter*, *substantialiter*, *dimensionaliter* and others of the same kind. They know even less some formulas: they can't say: "The Father is a person other than the Son, not another thing" and other formulas of the same kind.»

(Riccoldo da Monte Croce, *Libellus ad nationes orientales*: 169-170, citado por Rouxpetel 2016: 370)

Con su investigación Riccoldo llegó a la conclusión de que los nestorianos orientales en realidad no tenían discrepancia con los cristianos latinos en muchas cuestiones teológicas, y consideró que la traducción de los términos nestorianos era clave para mostrar este acuerdo dogmático. En esta situación, en vez de considerar la traducción «catolizada» de los conceptos nestorianos como una interpretación forzada bajo la óptica católica a fin de fortalecer el

discurso ortodoxo de la Iglesia latina, identificamos más bien la seriedad con que Riccoldo transmitió la religiosidad auténtica de los nestorianos como parte integral de su cultura, aspecto subestimado durante mucho tiempo por los cristianos occidentales.

La traducción de la irracionalidad de los «religious others»

Si los dominicos habían escudriñado tanto la realidad particular de las religiones de los pueblos no cristianos, no es raro que conociesen bien sus fundamentos «paganos» que muchos de sus contemporáneos consideraban falsos, inmorales o irracionales. Nuestra pregunta es ¿cómo trataban los dominicos esta imagen «escandalosa» de los «religious others», cuando proponían que la traducción representase fielmente la mentalidad de estos no creyentes?

El primer hecho que podemos afirmar es que, tanto Riccoldo como Humberto confirmaron en alguna ocasión su impresión sobre los aspectos de irracionalidad, moralidad relajada, ignorancia o soberbia de los nestorianos orientales o de los griegos cismáticos. Pero a diferencia de muchos clérigos de su época que, al definir el perfil irracional de los orientales, declinaban la responsabilidad de tener una conversación con ellos, estos dominicos averiguaron primero los factores históricos y psicológicos subyacentes que acuñaban los caracteres y costumbres de un pueblo, antes de resaltar su misma irracionalidad. Más adelante, Humberto discutiría en su *Opusculum Tripartitum* que, en el caso del Cisma de Oriente y Occidente, fueron los latinos, en vez de los griegos, quienes habían tenido una mayor responsabilidad, ya que según Vaquero (1955), los latinos llevaban tiempo hiriendo y exasperando a los griegos al ser exigentes con su «mala voluntad y pertinacia» en la vida religiosa, mientras oprimían también físicamente su libertad (Vaquero, 1955: 361, 385, 386).

Así pues, transmitir la imagen irracional de los orientales —fuese por mortificarlos o por culparles de los desacuerdos dogmáticos— no era el objetivo principal de los discursos de estos dominicos sobre el Oriente, y tenemos razones para creer que tampoco lo fue cuando tradujeron, o propusieron traducir, los textos religiosos «paganos» al mundo latino. La realidad era todo lo contrario: igual como en su tratado Humberto exhortaba a los latinos para que dejaran de escandalizar a los griegos y evitar la negligencia para conocer más sus mentalidades, la traducción de los textos religiosos griegos era en este caso el remedio más práctico que el dominico podía proponer para cumplir este objetivo. La labor de traducción fue estrechamente asociada a la labor de pacificación (Vaquero 1955: 386) en el caso de estos dominicos medievales.

En el capítulo 5, veremos que Fray Juan Cobo, el traductor español de la obra china *Beng Sim Po Cam*, dio un tono positivo en su prólogo a la «sabiduría» y las «virtudes» de los chinos al identificar su alto nivel de raciocinio en las ideas filosóficas y en la orden moral. Pero ¿también percibió alguna peculiaridad religiosa que podía dejar ver lo irracional de la mentalidad china a ojos de un católico? ¿Cómo reaccionó ante esta parte de la cultura china? Averiguaremos la actitud cultural de Juan Cobo mediante los rasgos textuales y paratextuales de su traducción chino-castellana y con la ayuda de los ejemplos que hemos analizado en este apartado.

2.5.2 El compromiso de los traductores misioneros con las autoridades eclesiásticas y civiles

En el apartado 2.5.1 de este capítulo, hemos mostrado con ejemplos cómo interpretar la actitud cultural subyacente de las decisiones traductoras y traductológicas de los dominicos, prestando una mayor atención a sus puntos de vista teológicos. Es una muestra de la compleja mentalidad de los traductores dominicos en el sentido de que, el enfoque filosófico —gracias

al cual uno percibía el valor de una cultura mediante sus rasgos racionales— y el enfoque religioso —que buscaba la conversión basada en la cultura tal como era— funcionaban de manera indisoluble en la actitud cognitiva de un dominico, lo cual nos sugiere que se debe proceder a un examen de las fuentes que puedan dar pistas sobre sus ideas teológicas, para ofrecer una interpretación lo más fiel posible sobre por qué eligieron una opción traductora u otra.

Pero la complejidad de la mentalidad de los traductores dominicos se expresa también en otro aspecto importante: la múltiple dimensión de su compromiso. Aparte del compromiso directo con Dios y con el Evangelio por la fe —como fuentes de sus ideologías teológicas arriba mencionadas— también estaban profundamente comprometidos con su orden religioso, con el Papa, y eran altamente dependientes de las autoridades civiles. En palabras de Blázquez (2018):

«...la formación intelectual y la dependencia del poder son dos aspectos fundamentales para comprender el papel del traductor en la sociedad medieval y para comprender, también, el trabajo que realiza. Entre los dominicos, la función traductora entra en relación directa con su rigurosa educación y con el servicio a la comunidad cristiana, pues ante todo obedecían a su vocación religiosa. [...] De igual modo, el estudio biobibliográfico de los frailes deja ver los estrechos vínculos que mantenían con la nobleza y la monarquía [...] buscando la complicidad de los poderes religiosos y civiles.»

(Blázquez, 2018: 361)

Por eso, la dependencia de poderes tanto religiosos como civiles es considerada otro factor influyente en las decisiones que tomaron los dominicos, especialmente en lo que respecta a

asuntos sobre el aprendizaje de lenguas y a su labor traductora. Vamos a fijarnos en algunas expresiones concretas al respecto, aunque al final queríamos resaltar cómo la autoridad de las Sagradas Escrituras y la de los poderes institucionales no formaban una relación mutuamente exclusiva, sino que más bien eran una tensión interna del traductor dominico.

2.5.2.1 El aprendizaje de lenguas y el proyecto de traducción bajo el mandato eclesial

Ya hemos visto que los dominicos medievales no tenían mucha dificultad en asumir desde un punto de vista cristiano y teológico la racionalidad del aprendizaje de lenguas, así como lo indispensable de la labor traductora, todo en íntima relación con el imperativo de evangelizar a la gente de diferentes hablas. Pero si nos fijamos en la posición también activa que tomaron la Iglesia y los poderes políticos en la regularización de estas actividades, conviene considerar que sus instrucciones podían ser otra referencia importante para las decisiones de los dominicos —no solo en lo que se refiere a aprender o no un idioma o traducir o no una obra, sino también respecto a qué políticas lingüísticas era preciso aplicar en sus traducciones.

Si repasamos el trasfondo del plan eclesiástico de aprendizaje de lenguas, vemos que el decreto del Concilio de Vienne (1312) autorizó el establecimiento de cátedras de lenguas orientales en Oxford, París y Bolonia (Jackson 2018: 265). En realidad muchos Papas de los siglos XIII y XIV —basta mencionar a Inocencio IV (1243-1254), Juan XXI (1276-1277) y Gregorio XI (1370-1378)— se interesaron por promover la enseñanza de lenguas orientales o la convocatoria de religiosos que supiesen dichas lenguas, para que se encargasen de misiones religiosas, diplomáticas y políticas recorriendo desde Tierra Santa hasta el Imperio mongol³⁹ (Rodríguez, 2014: 154; Lawrence 2013: 203; Domínguez, 2004: 3-15). Por otra parte, para contextualizar la fundación de los Estudios de lenguas en España y África a propuesta del

³⁹ Aquí también conviene destacar la figura del teólogo medieval Ramón Llull (Mallorca, c. 1232 - 1315 o 1316), quien a la vista de las misiones diplomáticas y religiosas hacia el mundo musulmán y tártaro en la cristiandad latina, presentó su propuesta de estudio lingüístico como estrategia clave para dicha tarea a cuatro papas (Nicolás IV, Celestino V, Bonifacio VIII y Clemente V) (Domínguez, 2004: 3).

dominico Raimundo de Peñafort, no hay que olvidar el «gran valimiento que tenía [Raimundo] con los Reyes de Aragón y Castilla» (Mateos-Gago & Fernández, 1869: 99). Como recuerda Sánchez Herrero:

«...[Raimundo] como consejero y confesor de Jaime I sigue de cerca el avance de la reconquista en Mallorca, Valencia y Murcia. Este avance y las buenas relaciones de Cataluña con el Magreb es lo que le permitirán la fundación de las Escuelas de lenguas en Túnez y Murcia y, quizás, otra en Barcelona».

(Sánchez Herrero, 1987: 43)

Bajo este contexto, un dominico no solía iniciar una misión o un plan de estudio de algún idioma oriental sin recibir antes un encargo institucional a través del monasterio al que estaba adscrito. ¿Y cuánta libertad tendría un dominico una vez adquirido suficiente conocimiento lingüístico para utilizarlo en la predicación? Centrándonos en la labor de traducción, la primera observación es que la mayoría de los trabajos de traducción que realizaron los dominicos fueron también por encargo de la Orden y cierto número de ellos tuvo relación directa con algún plan de los papas o de los reyes. Para saber en qué aspectos la autoridad de un traductor dominico se podía ver desafiada por el pacto que tenía con las instituciones, y hasta qué punto podía estar de acuerdo no solo técnicamente sino también sentimental e ideológicamente con las normas de las autoridades eclesiásticas o civiles, vamos a discutir un caso que consideramos interesante para esta tesis.

Se trata de la traducción de catecismos o doctrinas del catolicismo a las lenguas vernáculas. Aparte de ser una necesidad misionera para el adoctrinamiento de los no creyentes, este acto institucional también tenía como objetivo reconfirmar los principios católicos y defender la

ortodoxia de la Iglesia. Por otro lado, como muestra el ejemplo de la traducción de textos doctrinales al árabe y al hebreo para las poblaciones mudéjares, moriscas y judías, los Reyes Católicos también auspiciaron la actividad traductora por sus propios intereses políticos y culturales durante la Reconquista (García, 2010: 31). ¿Dictaron estas instituciones eclesiásticas y civiles algunas normas lingüísticas específicas respecto a cómo llevar a cabo la traducción? Aunque no hemos encontrado evidencias, no faltan en la historia ejemplos del establecimiento de «language and translation policies» en toda la planificación evangelizadora y conquistadora (Valdeón, 2014: 126). Quizás el ejemplo más claro sea cuando la labor traductora de textos doctrinales se trasladó al Nuevo Mundo, cuando la Iglesia y la corona española insistieron expresamente en la introducción de préstamos del castellano y neologismos en las traducciones y al final en las propias lenguas indígenas (Valdeón, 2014: 133, 136).

En cuanto a cómo podían reaccionar los traductores dominicos frente a la dictadura de estas normas lingüísticas y traductorales, considerando lo que dice Rouxpetel (2015), «the pope and the Dominican Order remained for [the dominicans] the prime auctoritates in matters of orthodoxy and heresy» (Rouxpetel, 2015: 267), un traductor dominico podía hacer concesiones a la autoridad eclesiástica en cuanto a la traducción de conceptos claves católicos por el sentido de compromiso, pero eso también quiere decir que dejaba de lado sus concepciones teológicas derivadas de la propia autoridad bíblica, las cuales podían contribuir a utilizar distintos métodos de traducción.

Más adelante, un traductor dominico también podía convertirse en una potente arma de la Iglesia para conseguir la alianza de los gobernantes, imponiendo el castellano en las traducciones como una práctica importante de la «castellanización» de los pueblos indígenas. Más que una opción estratégica, un dominico español podía realmente identificarse como «dueño cultural» del mensaje evangélico en el sentido de considerar la ortodoxia restringida a

la cultura española —una vez más, la autoridad del propio Evangelio en el tema cultural quedaba desplazada a un lugar secundario, quedando rezagada al sentido de lealtad de un misionero, que pasó a entenderse más bien como un patriotismo.

Todas estas perspectivas serán sumamente útiles cuando revisemos los dos catecismos chinos realizados por los dominicos españoles durante su ministerio a los chinos residentes en Filipinas, con el objetivo de dar una interpretación lo más realista posible a las actitudes subyacentes en su forma de traducir los términos católicos a la lengua china.

2.5.2.2 La complejidad y tensión en la mentalidad de los traductores dominicos

Aunque hemos resaltado la influencia de los poderes eclesiásticos y civiles en la actitud cultural de los traductores dominicos, no estamos sugiriendo que haya que interpretar sus opciones en blanco o negro, sino, como mencionamos al principio de este apartado 2.5.2, siempre debemos tener en cuenta la múltiple dimensión de su sentido de compromiso: con la autoridad de las Sagradas Escrituras —a partir de la cual desarrollaron su ideología misionera y teológica— y con la autoridad de su propia Orden, de los Papas, y de los gobernantes.

Son varios los traductores dominicos de la Edad Media que han puesto de manifiesto la tensión, o incluso la lucha, que sostenían interiormente entre la superioridad de la teorización papal, y la ideología y experiencia que ellos mismos tenían como cristianos, teólogos y misioneros, cuando debían adoptar una visión sobre la religiosidad de un pueblo y representarla al mundo occidental. En cualquier caso y ante cualquier opción traductora que eligieran, no olvidemos que siempre será necesario profundizar en esta complejidad de la mentalidad de los dominicos.

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO 3 IDEAS TEOLÓGICAS SOBRE LA EVANGELIZACIÓN DE AMÉRICA

Como bien sabemos, la era de los descubrimientos abrió una nueva etapa para la misión de las órdenes religiosas. No fue una tarea fácil sobre todo al inicio, en el caso de los dominicos castellanos, a pesar del mandato del Maestro General de la Orden que se enviasen frailes castellanos a las Indias, debido a los impedimentos legales, a la vida claustral de una parte de los frailes y a su interés intelectual por el humanismo renacentista. Fue difícil el reclutamiento de misioneros (Fernández Rodríguez, 1994: 44-46); pero desde otro ángulo, los dominicos castellanos que al final se decidieron y se embarcaron en el viaje a las Indias estaban caracterizados por una fuerte vocación misionera de propagación del Evangelio. Arribaron los primeros dominicos a las Antillas en 1510, y en 1530 se estableció la primera provincia dominicana en el Nuevo Mundo (Hinnebusch 1975). A lo largo del siglo XVI más de mil dominicos pasaron a la América hispana, con los conventos diseminados por todo el territorio (Ramos, 1988: 134-135).

Para mejor capturar la mentalidad de dichos misioneros dominicos en América, que establecieron el modelo evangelizador también para los de Filipinas y otras tierras del Pacífico, debemos recordar que la mayoría provenían del mismo Convento de San Esteban de Salamanca. En las primeras décadas del siglo XVI, mientras muchos dominicos españoles seguían llevando una vida conventual muy observante, los del Convento de San Esteban presenciaban un impulso muy evidente de la reforma religiosa (Fernández Rodríguez, 1994: 30). La reforma a la par de un profundo compromiso evangelizador, caracterizado, entre otros aspectos, por la restauración de la *predicación itinerante* —un patrón idealizado de la vida de Jesús y de sus apóstoles en el Evangelio (Fernández Rodríguez, 1994: 25); y también por la importancia que se dio al estudio, a la contemplación teológica, no solo de las Sagradas

Escrituras y las tradiciones cristianas, sino también de materiales y realidades que podían provenir de cualquier otra cultura.

Por lo tanto, la predicación y el estudio, los dos quehaceres principales que habían marcado la forma de pensar y actuar de los dominicos medievales, fueron practicados otra vez en tiempos modernos, no solo en el territorio ibérico, sino también en América, y más adelante en Filipinas. Y también fue este imperativo predicador e intelectual el que impuso más directamente el aprendizaje de las lenguas indígenas y la labor traductora de los dominicos. Para averiguar las actitudes culturales que prevalecían en la mentalidad de los dominicos como traductores en las tierras del Pacífico, debemos preguntarnos otra vez: ¿qué presuposiciones teológicas tomaban como punto de partida cuando intentaban acercarse a una cultura indígena, estudiarla y buscar la predicación en aquel ámbito?

A pesar de las renovaciones de las ideas teológicas en el siglo XVI —en este caso entre los dominicos españoles— vamos a mostrar cómo los misioneros dominicos seguían basando su forma de percibir y tratar con una cultura no propia básicamente a través de dos enfoques: el enfoque filosófico y racional, por un lado, y el enfoque religioso y cultural, por el otro.

Situando a los dominicos que luego pasaron a Filipinas para el ministerio de los chinos en el mismo contexto intelectual, dedicaremos otra parte de este capítulo al estudio biográfico de la vida religiosa y al expediente intelectual de estos dominicos en Europa y América, con anterioridad a su llegada a Filipinas, para comprobar la relevancia de algunas escuelas teológicas en la formación de su mentalidad como cristianos, teólogos, y al final como traductores.

Vamos a fijarnos también en una figura dominica que guarda relación especial con los padres en Filipinas: el escritor y teólogo fray Luis de Granada, dado que todas las obras en chino que

realizaron los padres (que hasta hoy podemos identificar con ejemplares conservados), eran traducción o adaptación de las obras espirituales de fray Luis de Granada. Vamos a exponer cómo los pensamientos de fray Luís de Granada como predicador y teólogo se reflejaban en sus obras, y a reflexionar sobre cómo estos podían entrar en interacción directa con las ideas teológicas de sus traductores en Filipinas, para así definir, al final, una manera para penetrar en la mentalidad y cultura de los chinos.

3.1 Enfoques teológicos de los misioneros dominicos en el siglo XVI

3.1.1 El enfoque filosófico y racional

En el siglo XVI los dominicos españoles seguían enalteciendo, como hemos dicho antes, el estudio de la contemplación teológica y la actividad intelectual, como requisito para la predicación a diferentes pueblos (Pozanco Leon, O.P., 1988). En este contexto hay que mencionar otra vez el Convento de San Esteban, o sea, la Escuela de Salamanca que, basándose en el culto al método filosófico y científico de la teología, regeneró el escolasticismo medieval modernizando la argumentación aristotélica y tomista con el nuevo espíritu renacentista, y teniendo España como centro principal de su adoctrinamiento.

Pero no hay que olvidar que fueron las cuestiones relacionadas con América las que suscitaron directamente esta reflexión teológica en España. El tema central era la relación entre los españoles y los habitantes conquistados: llegadas desde América las noticias de los misioneros, Francisco de Vitoria, entre otros teólogos de San Esteban, las analizó desde una óptica ética y jurídica para llegar a la conclusión que existían derechos del pueblo indígena frente al ejercicio de fuerza y abusos por parte de los colonizadores. En las Indias también había defensores dominicos de la racionalidad de los indios que compartían los mismos argumentos de sus hermanos en España, por ejemplo, el célebre fraile Bartolomé de Las Casas, aunque quizás

con unas observaciones más de índole práctica sobre la situación de los indígenas en la sociedad colonizada. Este es un caso que nos interesa ya que deja ver más claro cómo un misionero dominico del siglo XVI se acercó a una cultura lejana, profundizó en su contenido y descubrió su valor principalmente por una vía ética, filosófica, racional.

La tesis que utilizó Bartolomé de Las Casas para la evangelización pacífica de los indígenas se enmarcaba, tal como se presentaba en Salamanca, en la filosofía escolástica y el humanismo renacentista. Mientras que el humanismo le inspiraba la dignidad del hombre por sí mismo (García García, 2011: 12), el escolasticismo contribuyó a la consideración de los derechos humanos universales a partir de la naturaleza racional y volitiva del hombre. Por todo esto, no es raro que cuando un misionero dominico contactaba por primera vez con un pueblo indio, enfocase su atención en la búsqueda de pruebas para demostrar la capacidad racional de los indígenas:

«...los indios no son irracionales ni bárbaros como suponen quienes los llaman siervos por naturaleza. [...] Por el contrario, gozan de razón, de capacidad moral y política, de habilidad mecánica, de buena disposición y de belleza de rostros y de cuerpos. Muchos de ellos pueden hasta gobernar a los españoles en la vida monástica económica y política y enseñarles buenas costumbres, aún pueden dominarlos con la razón natural...»

(Etzebarria & Ureta, 2012)

Sin embargo, a pesar de la intención de demostrar la razón universal en todos los hombres, indios o europeos, Las Casas no podía evitar caer en la comparación implícita del nivel o capacidad de raciocinio entre diferentes pueblos: como acabamos de citar, según Las Casas, «muchos de los indios pueden hasta gobernar a los españoles en la vida monástica económica y política y enseñarles buenas costumbres, aún pueden dominarlos con la razón natural»

(Etzebarria & Ureta, 2012); y, en otro caso, el dominico señaló que el pensamiento de los indígenas había alcanzado, y hasta era superior, al de los griegos y romanos (Beuchot, 1994: 43).

Merece ser elogiado que en aquella época un misionero español reconociese y valorase tanto por su «razón» a los indígenas, pero, como hemos dicho antes, la consideración de la razón natural le llevó al final a centrarse más en la diferencia que en la igualdad, según el nivel de raciocinio de cada sociedad. Después de todo, por evidente que fuera la tesis del enfoque tomista o del renacentista para justificar una evangelización pacífica entre los indígenas, no podemos decir que el dominico tomase el mismo punto de vista cultural derivado del propio Evangelio, de que la Buena Nueva deben llegar pacíficamente a todas las naciones y culturas.

Más adelante, si bien el objetivo principal a que Las Casas dedicó el escolasticismo fue la justificación de un método inicial de evangelización —pacífico o armado, el enfoque filosófico y racional no dejó de influir significativamente en cómo se idealizó la propia labor evangelizadora, o sea, predicadora, que era el quehacer más importante para un fraile dominico. Y para la predicación se necesitaba el estudio de los indios, de su cultura y su mentalidad. ¿Qué aspectos de la cultura indígena buscaba conocer el dominico para una mejor implantación del mensaje evangélico? Como bien observa Beuchot (1994):

«Una de las cosas que (Las Casas) más se esfuerza en asentar es que tenían una buena filosofía política, esto es, “prudencia política” (como él la llama, siguiendo a Aristóteles), en el sentido de un saber con una parte teórica y otra práctica [...] Tienen prudencia política, sabiduría política, una filosofía social ciertamente con prácticas no muy comprensibles para los europeos, pero Las Casas insistía en que tenía un nivel altamente aceptable.»

(Beuchot, 1994: 43)

El conocimiento profundo sobre las diferentes expresiones del raciocinio de los indios —la prudencia, las clases de gobierno, etc.— superó evidentemente el objetivo de justificar una evangelización pacífica, y se convirtió en el campo principal por el que el dominico abrió la puerta a la predicación y la conversación con los indios. Desde un punto de vista evangélico, resumido por los teólogos y académicos modernos, el enfoque filosófico y racional no permite el entendimiento profundo de todas las ideas subyacentes de la forma de actuar de los indios, y está lejos de lo que requería una «inculturación» de la fe en toda la idiosincrasia de una cultura.

Desde la perspectiva de cómo el dominico resumió y representó el valor de una cultura indígena en el mundo occidental, era normal que lo considerase principalmente en aras del propio cristianismo. Siguiendo el interés tradicional por la tesis de la filosofía escolástica de conciliar las dos vías, razón y fe, un dominico podía citar, hasta asimilarlo, el «discurso natural propio de la razón humana» que aportaba una cultura indígena, como comprobación de la compatibilidad entre la razón y la revelación cristiana (García García, 2011: 12). Pero bajo este enfoque la «cultura» indígena solía ser presentada ante todo como una filosofía, una disciplina profana, sin ir acompañada de la debida peculiaridad, diversidad e integridad cultural.

3.1.2 El enfoque religioso y cultural

Otro enfoque por el cual un misionero dominico mostraba su actitud hacia la cultura indígena era mediante la observación de sus expresiones religiosas. Por lo dicho anteriormente, los dominicos prestaron mucha atención a los pensamientos filosóficos del pueblo indígena para establecer el camino de la predicación, y quizás pueda sorprender que muchos de estos misioneros también incluyeran en su objeto de estudio la faceta religiosa de la sociedad indígena, un estudio en algunos casos muy profundo. Pero aquí hay que distinguir dos cosas: una es el estudio de la religiosidad «pagana» con el objetivo de «destruir» o «arrancar» esta parte de la cultura indígena como condición previa a la evangelización; y la otra es estudiarla

como una parte importante, incluso clave, de la mentalidad y cultura indígenas, con la intención de «inculturar» la fe sobre la base de lo que realmente creían los indios.

Fray Bartolomé de Las Casas, como defensor de la vía racional y gran conocedor de los pensamientos filosóficos americanos, se encontraban también entre los que se interesaron por conocer las religiones de los indios:

«La gente con tan grandes y tan inauditos ni pensados trabajos, cerimonias tan penosas y penitencia tan áspera , y tan rigurosa y tan diturna [...] se aparejaba para celebrar y festejar las solenidades de sus dioses, manifiesto es que tuvo nobilísimo concepto, cognoscimiento y estimación natural de la excelencia, nobleza y dignidad y deidad de sus dioses.»

(Las Casas, *Apologética historia sumaria*, 1536: 270-271)

En sus tratados, Las Casas no expuso las creencias de los indios simplemente como unas costumbres o ritos religiosos, sino como toda una teología bien elaborada y desarrollada (Beuchot, 1994: 43). Su estudio profundo de esta teología no tenía como objetivo eliminarla de la cultura indígena, sino averiguar las expresiones más auténticas y peculiares de esa cultura, dado el profundo enlace que creía que existía entre religión y cultura (Reyes, 1995: 14). Como bien explica Reyes (1995):

«Para fray Bartolomé la religiosidad de los hombres se conforma de acuerdo a su particular experiencia, los ritos religiosos constituyen para él formas de autoexpresión de las culturas indígenas, en donde se puede también manifestar su peculiar cosmovisión.»

(Reyes, 1995: 17)

En este sentido, Bartolomé de Las Casas demostró su conformidad con un punto de vista cultural del propio Evangelio, que busca su implantación en cada cultura sin despreciar sus particularidades. El ejemplo de Las Casas muestra también la complejidad de la mentalidad de los misioneros en el Pacífico en el sentido del cofuncionamiento del enfoque filosófico, racional, y el religioso, cultural, cuando percibían una cultura no propia, llamando nuestra atención sobre todo cuando analicemos los motivos detrás de cada opción traductora que adoptaron.

Más adelante, merece ser mencionada una de las creencias y prácticas más ampliamente atribuidas a la vida religiosa de los indios: la idolatría. A ojos de los dominicos tomistas constituía un símbolo de la desviación de la razón natural de los indios; mientras que otros dominicos la estudiaron con el objetivo de buscar formas de eliminarla de raíz de la cultura indígena. Una de las formas que impusieron las autoridades españolas, y con la que muchos frailes en América estaban de acuerdo, era que «en ninguna lengua» se escribiesen cosas relativas a «supersticiones y manera de vivir que estos indios tenían» (Teruelo, 1988: 701-702). Pero en este caso, Las Casas mostró otra vez su más profunda comprensión sobre este asunto. Como cristiano seguramente no toleraba la creencia y práctica de la idolatría, pero él no la consideró como un «defecto» que solo existía en la cultura india:

«...ningún hombre del mundo puede vivir sin algún Dios falso o verdadero [...] desde que los hombres comenzaron a multiplicarse, nunca en el mundo faltó culto divino y sacrificio.»

(Las Casas, *Apologética historia sumaria*, 1536: 115, citado en Reyes, 1995: 15)

Por eso, considerando las creencias y prácticas idolátricas como un elemento inherente a los hombres y una parte integral de la cultura indígena, para Las Casas no tenía ningún sentido

evitar la mención de ellas. La única solución era la evangelización de un Dios verdadero, basada en la comprensión y diálogo con lo que realmente creían los indios:

«Para fray Bartolomé el Nuevo Mundo no es un espectáculo curioso que debe ser brutalmente transformado o sometido, sino un mundo diferente que debe ser comprendido como tal, en donde existen valores que dan cohesión y finalidad a las culturas aborígenes.»

(Reyes, 1995: 13)

En conjunto, bajo este enfoque religioso y cultural, los elementos «irracionales» de las religiones de los «cultural others» fueron considerados desde la particularidad e integridad de su cultura, lo cual no solamente influyó en la labor predicadora de los dominicos, sino también en su forma de traducir textos cristianos a lenguas indígenas y de representar las ideas religiosas de los indios ante el mundo occidental. Este es un enfoque que tendrían también presente en su labor predicadora y traductora los dominicos españoles que establecieron contacto con la cultura china en el archipiélago filipino.

3.2 La formación teológica de los dominicos españoles del ministerio a los chinos en Filipinas

3.2.1 Estudio biográfico de los dominicos españoles del ministerio a los chinos en Filipinas

Hemos visto cómo el escolasticismo seguía teniendo un peso importante entre los misioneros dominicos españoles del siglo XVI, por su énfasis en la vía racional y filosófica para percibir, conversar y representar a los «cultural others». Ahora vamos a comprobar su relevancia específica para los dominicos del ministerio de los chinos en Filipinas mediante la localización

de su vida religiosa y formación intelectual antes de su llegada al archipiélago. Aunque todos habían recibido una formación religiosa y teológica muy rigurosa en Europa, algunos también habían tenido experiencias de predicación y de actividades intelectuales en tierras americanas, todo en relación con su forma de llevar a cabo las labores traductoras. Aquí combinamos las fuentes de los historiadores dominicos y los trabajos de los académicos modernos.

3.2.1.1 Domingo de Salazar

Aunque Domingo de Salazar no se encuentra entre los padres de Filipinas que llevaron a cabo una labor traductora, fue el primer obispo de Filipinas y el que impulsó la iniciativa de la misión entre los comerciantes chinos que residían en Filipinas. Asignando este ministerio a los dominicos, orientaba ideológicamente las labores predicadoras y traductoras entre los chinos, no solo como obispo sino también como miembro, él mismo, de la Orden dominica.

La identidad dominica de Domingo de Salazar se configura mediante su rigurosa formación teológica en España y un largo tiempo de servicio académico y predicador en México. Nació en Labastida, un pueblo situado sobre las riberas del Ebro, en la Rioja alavesa. Probablemente en 1512. Creció en una familia rica, luego pasó a estudiar en la prestigiosa Universidad de Salamanca, donde coincidió precisamente con el ya mencionado dominico Francisco de Vitoria, iniciador del resurgimiento del tomismo en España y teórico sobre los derechos de los indios americanos, de quien hacía la defensa de su capacidad intelectual. Según el excelente resumen que hizo Cervera (2015):

«Salazar llegó a Salamanca en 1526, cuando Vitoria estaba empezando su carrera en su cátedra de teología, y obtuvo su título en Derecho Canónico en 1532. Posteriormente, entre 1537 y 1539, realizaría sus estudios en Derecho Civil, coincidiendo exactamente con el periodo más fructífero de Vitoria, cuando este escribió sus obras más famosas.»

(Cervera 2015: 53-54)

Por lo tanto, Cervera (2015) indica que las ideas teológicas y jurídicas de Vitoria debieron tener mucha influencia sobre Salazar, que, a su vez, también recibió gran parte de su formación a partir de las ideas de otro teólogo dominico y defensor de la racionalidad de los indios: el famoso Bartolomé de Las Casas. La influencia de estos teólogos dominicos en Salazar no solo se puede justificar por su ingreso a la Orden dominicana el 16 de noviembre de 1546 en el convento de San Esteban, sino también por su participación activa en la promoción de la relación de los españoles con los indígenas cuando estaba en América (Cervera, 2015: 54), y su defensa de los derechos de los nativos filipinos por una vía racional.

Terminados sus estudios de filosofía y teología en la Universidad de Salamanca, Salazar fue ordenado sacerdote, aunque con la noticia de la fundación de la Provincia de Santiago de México se preparó de inmediato para acudir a este oficio de los indios. Llegado a México, fue obligado por sus superiores a enseñar teología en el monasterio de Santo Domingo, y se dedicó a ello hasta recibir el grado de Maestro en Sagrada Teología, aunque su mayor propósito siempre fue el servicio de campo a los indios, a quienes con sus propios ojos habían visto realmente pobres e incluso maltratados por lo encomenderos españoles (Viana, 1891: 36, Cervera, 2015: 54).

Al final, Salazar obtuvo permiso para ir al ministerio en la provincia de Oaxaca, permaneciendo mucho tiempo en el monasterio de Santo Domingo y llegando a desempeñar el cargo de Prior. Un hecho interesante es que Salazar también sirvió durante un tiempo como predicador itinerante entre los mineros de Zacatecas, mientras en otro período asumió el trabajo de la censura de libros para el Santo Oficio. (Cervera, 2015: 55)

3.2.1.2 Fray Miguel de Benavides

Fray Miguel de Benavides, junto con fray Juan Maldonado de San Pedro Mártir, fueron los primeros misioneros del ministerio de los chinos en Filipinas. Llegó un año antes que fray Juan Cobo —luego su compañero principal— al archipiélago, y se dedicó intensamente al aprendizaje del idioma chino. Algunos estudiosos le atribuyeron la autoridad principal de la traducción de *Doctrina christiana* a la lengua china.

Fray Miguel de Benavides nació en torno a la década de 1550 en Carrión de los Condes, una villa de la provincia y diócesis de Palencia, en el seno de una familia noble y virtuosa (Viana 1891: 64). Tomó los hábitos a una edad temprana en el convento de San Pablo de Valladolid, en 1567. Sin embargo, Benavides no dejó pasar la oportunidad de continuar con sus estudios en el prestigioso Colegio de San Gregorio de Valladolid, a donde acudían los jóvenes más talentosos y virtuosos de la Orden.

Cabe recordar que Francisco de Vitoria también había sido profesor de teología en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, y fue durante esta estancia (entre 1523 y 1526) cuando el dominico «entra en contacto directo con los problemas reales del descubrimiento y conquista de América» (Guerrero, 2016: 543). Aunque fue en época anterior y no coincidió con la estancia de Benavides, Vitoria ya presenció y sembró aun más este interés teológico por los derechos de los indios en el Colegio de San Gregorio de Valladolid, antes de ir a enseñar a la Universidad de Salamanca.

Concluidos sus ocho años de estudios en el Colegio de San Gregorio, donde consiguió una sólida formación intelectual con conocimientos filosóficos-teológicos, Benavides desempeñó la cátedra de Filosofía y luego de Teología en varios conventos de la Orden, por ejemplo, en Santo Tomás de Ávila, y al final se quedó en su propio convento de San Pablo de Valladolid.

Fue en aquel entonces, hacia 1585, cuando le llegó la noticia de la fundación de la misión en Asia Oriental, sobre todo en Filipinas y China. Sintiendo el fervor por predicar en donde no se había escuchado la palabra de Dios, no tardó mucho tiempo en alistarse para esta aventura, dejando su cátedra en España y embarcando el 17 de julio de 1586, en Cádiz.

El 29 de septiembre del mismo año llegó Benavides a Veracruz, y se quedó un tiempo en el convento de Santo Domingo de México cuidando a sus compañeros de viaje enfermos, mientras tuvo que enfrentarse a la oposición por parte del jesuita P. Alonso Sánchez de que los dominicos fuesen los encargados de fundar provincia en Filipinas. El viaje no se pudo realizar hasta el 5 de abril de 1587, y concluyó el 25 de julio en Manila.

En Benavides ya se hacía visible el espíritu de Bartolomé de Las Casas en cuanto a su defensa de los derechos de los indios en Filipinas y en Nueva Segovia ante las autoridades españolas, por lo cual el padre sufrió no pocas «injurias y amenazas» (Viana, 1891: 67). Pero, por otro lado, no hay que subestimar la estrecha relación que guardaba Benavides con la corona castellana, o sea, su compromiso con ella, recordando el hecho que, cuando el Real Consejo encomendó a Benavides «la difícil comisión de pedir de nuevo a los indios el consentimiento y voluntaria sujeción a la Corona de Castilla», Benavides lo hizo «a satisfacción de todos». (Viana, 1891: 66)

Otro conflicto surgido de su compromiso se refleja en el ámbito religioso. Por un lado, como fraile muy versado en las Sagradas Escrituras, Benavides revistió su espiritualidad con una típica aspiración académica y teológica a la «veritas» —la verdad—, el lema al que repetidas veces nos hemos referido en el capítulo anterior, por lo cual Benavides siempre estuvo dispuesto a «mirar con horror toda doctrina nueva y peregrina» (Viana, 1891: 68), de tradición europea u oriental. Pero, por otro lado, y en muchos casos, la autoridad eclesiástica para Benavides era algo muy sólido en aras de la ortodoxia, un ejemplo es su atenta consulta de los

sagrados Concilios y Cánones de la Iglesia, para garantizar el régimen correcto de su Diócesis (Viana, 1891: 68).

3.2.1.3 Fray Juan Cobo

Llegado casi un año más tarde que fray Miguel de Benavides a Manila, en la cual ya había empezado el ministerio de los chinos, fray Juan Cobo se convirtió pronto en el compañero principal de Benavides, hasta que le superó en el dominio del chino. Juan Cobo es considerado por algunos autores el ayudante principal para concluir y perfeccionar la traducción de Benavides de *Doctrina christiana* en lengua china (Gayo Aragón, 1951: 69). También tradujo la obra china *Beng Sim Po Cam* al castellano, y la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada a la lengua china bajo el título *Shi Lu* o *Bian Zheng Jiao Zhen Chuan Shi Lu*.

Fray Juan Cobo había nacido en Consuegra en 1546 o 1547, en la provincia de Toledo. Tomó el hábito dominicano en el Convento de Santo Domingo de Ocaña en Toledo, y empezó su profesorado allí en 1563. Después residir en Ocaña, Cobo fue al Convento de Santo Tomás de Ávila para emprender sus estudios, y los completó en la Universidad de Alcalá de Henares, donde ya sobresalió por sus talentos intelectuales y su prodigiosa memoria. Al poco tiempo desempeñó la cátedra de Filosofía en el Estudio-Universidad de Santo Tomás de Ávila, y fue elegido maestro de estudiantes. Según el Maestro fray Pedro de Ledesma, lector de Teología en el mismo Estudio, entre los excelentes ingenios en la provincia de España que había conocido, «ninguno excedía al Padre Juan Cobo» (Aduarte, 1640: 138).

Aunque no contamos con mucha información sobre la orientación teológica de fray Juan Cobo, ya sabemos que fue un profesional en la disciplina de Filosofía. Más adelante, como fray Pedro de Ledesma, enseñó Teología en el mismo Estudio-Universidad de Santo Tomás de Ávila. De las ideas de Pedro de Ledesma podemos deducir y capturar el ambiente teológico

general en que estaba sumergido Juan Cobo. Precisamente, Pedro de Ledesma había pasado la mayor parte de su tiempo en la Universidad y el convento de Salamanca antes de su llegada a Santo Tomás de Ávila, donde no solo «vivió intensamente las cuestiones americanas» (Pedro de Ledesma | Real Academia de la Historia, 2020), sino que también conoció profundamente las ideas de los defensores más conocidos del tomismo renovado, hasta que el mismo Ledesma formuló una argumentación sistémica sobre las Indias por vía racional. En total, lo que prevalecía en la actitud de Ledesma, igual que en las aulas teológicas de Santo Tomás de Ávila, era «una síntesis muy bien conseguida y actualizada de la doctrina tradicional de la Escuela Dominicana de Salamanca del siglo XVI» (Pedro de Ledesma | Real Academia de la Historia, 2020).

Volviendo al tema de la preparación para la misión de Filipinas, recordemos los esfuerzos del padre fray Juan Crisóstomo de México ante la Familia Real de España, la sede central de la orden dominicana y la Curia Romana para proponer enviar un grupo de misioneros españoles para Asia y establecer una provincia dominicana en Manila como antesala a una misión en China. Al conseguir por fin en 1586 el permiso de llevar allí 40 religiosos, la noticia llegó a Juan Cobo y éste se ofreció para ir a Filipinas a pesar de tener ya cuarenta años. Se trata de la misma convocatoria que llegó a Miguel de Benavides cuando éste se hallaba en el convento de San Pablo de Valladolid, aunque Benavides llegó antes que Juan Cobo al archipiélago.

En cuanto al viaje a México, el historiador dominico Aduarte (1640) dedica mucho espacio a la virtud de Juan Cobo:

«En los caminos, y navegación por su mucha humildad acudía siempre a los oficios más bajos, y de mayor trabajo, en el navío escogió ser despensero, que es cosa penosísima, y más como él lo era, que bajaba a los paños donde vienen los bastimentos, que están en lo bajo del navío, donde por no haber jamás viento, ni por donde pueda entrar, es como de

un horno el calor, que tienen, y mayor, y intolerable el hedor que de si despiden los mantenimientos abrasados, y muchas veces corrompidos, con el gran calor dicho.»

(Aduarte, 1640: 139)

Llegados primero a México, con el mandato del virrey de que solo dieciocho religiosos siguiesen hacia Filipinas —por su falta de conocimiento de las necesidades evangelizadoras de allí— y con la noticia de cómo el Emperador de China había impedido el ingreso de los misioneros, algunos religiosos se desanimaron y decidieron quedarse en Nueva España. Juan Cobo también hubo de quedarse, aunque siempre había sentido gran inclinación por predicar en Filipinas. Un hecho que se debe mencionar de su estancia en México es que, al informarse de los vicios públicos y la corrupción que había en México, Juan Cobo los reprendió severamente desde su púlpito, incluso dirigiéndose directamente al Virrey de entonces. Al final éste lo mandó desterrado a Filipinas, y muy alegremente, después de permanecer un año y medio en México, Juan Cobo se embarcó el marzo de 1588 y llegó a Manila el mayo del mismo año.

Este «valor y pecho apostólico» (Viana, 1891: 113) con que actuaba fray Juan Cobo frente a las autoridades españolas también se repite más adelante en las islas filipinas, cuando el padre criticará la actuación del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas en sus sermones, y pondrá «en duda los derechos de legitimidad del dominio español en aquellas islas» (Juan de Cobo | Real Academia de la Historia, 2020). Este gobernador, que «por su carácter colérico se hacía temer de todos» (Viana, 1891: 114), tuvo severos desacuerdos con fray Juan Cobo.

3.2.1.4 Fray Domingo de Nieva

Fray Domingo de Nieva, junto con fray Miguel de Benavides, fray Juan Maldonado de San Pedro Mártir y fray Juan Cobo, fueron los primeros dominicos que asumieron el ministerio de los chinos en Filipinas. Domingo de Nieva también se encontraba entre los que continuaron este trabajo después de 1592, y llegó a manejar muy bien la lengua china e incluso tradujo el *Memorial de la vida cristiana* de fray Luis de Granada a la lengua china.

De este padre contamos con poca información sobre su trayecto académico en Europa, ya que era aún joven cuando llegó a las islas Filipinas, sirviendo como diácono. Sin embargo, podemos citar la narración del historiador dominico Viana (1891), donde se combinan hechos históricos y descripción sobre sus virtudes como cristiano y predicador:

«Fue este vuestro Padre natural de Villoría en Castilla, e hijo del convento de San Pablo de Valladolid, donde se distinguió por su grande ingenio, y por el grande cuidado y solicitud, con que desde joven atendió a los ejercicios espirituales. Tenía mucho gusto en allegarse al que pudiera edificarle, con palabras encendidas en el fuego del amor de Dios, y darle consejos sanos, enseñándole el modo de adquirir la devoción verdadera, madre de las virtudes sólidas, que hacen al hombre amigo de Dios y le disponen para la gloria futura. Era asimismo muy dado al ejercicio de la oración mental, que es la fragua donde se temple el corazón, y se ablanda para poder insculpir en él toda virtud y toda perfección. Con tales ejercicios, adquirió una sólida paciencia, como lo manifestó sufriendo, con grandísima resignación e igualdad de ánimo, un terribilísimo dolor de cabeza que desde niño lo afligió; y en tal extremo, que casi casi lo sacaba fuera de sí mismo.»

(Viana, 1891: 108)

Aquí también podemos destacar que Domingo de Nieva, igual como Miguel de Benavides, tomó el hábito en el convento de San Pablo de Valladolid, y según otras fuentes, también profesó allí. Recordemos lo que hemos explicado anteriormente, que durante mucho tiempo en el Colegio de San Gregorio de Valladolid había interés por los temas relativos a América, y que allí enseñó también Francisco de Vitoria. El joven Nieva tendría que haberse formado en las reflexiones teológicas de su época sobre la racionalidad y los derechos de los indios.

Y sobre la resolución que tomó para ir a Filipinas, dice Viana:

«A pesar de este tan molesto achaque, viendo que en su convento se alistaban para fundar esta apostólica Provincia, no sólo casi todos los lectores de Filosofía y Teología, sino los mas aventajados condiscípulos, no dudó por un momento tomar parte en tan gloriosa jornada. Estando en Sanlúcar de Barrameda esperando la partida de la flota, concibió por un momento la esperanza de curarse de esta dolencia; pero muy luego hubo de desilusionarse...»

(Viana, 1891: 108-109)

3.2.1.5 Fray Tomás Mayor

Fray Tomás Mayor fue un religioso que trabajó en el ministerio de los chinos en Filipinas a principios del siglo XVII, y que hizo otra traducción de la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada a la lengua china, casi 13 años más tarde que la versión de fray Juan Cobo, y de manera más literal y completa. El propio historiador dominico Viana (1891) también le atribuyó «un libro intitulado “Catecismo”, de grande erudición y de mucho provecho y utilidad» que estaba compuesto en lengua china (Viana, 1891: 314).

Sobre la información personal de este padre disponemos realmente de pocas fuentes, solo se sabe que era natural de Játiva y colegial de Orihuela, en la provincia de Aragón. Pero en

cuanto a cómo se sumó a esta misión para Filipinas, su partida de España con Tomás Mayor y sus otros compañeros y qué les ocurrió en el viaje y durante su estancia en México, Viana (1891) aporta una descripción muy completa y detallada, aunque hace referencia a los dominicos solo de manera colectiva:

«Esta misión, reunida por el Vuestro señor D. Fr. Diego de Soria, fue una de las más lucidas que han llegado a esta Provincia; pues vinieron 14 colegiales y otros varios sujetos muy distinguidos. Antes de llegar a Sevilla, padecieron muchos trabajos, por no prestarse nadie a darles hospitalidad, ni aun en los conventos mismos de la Orden, por temor a una peste asoladora que corrió por aquel tiempo. A pesar de esto, y no obstante las fatigas del viaje, que casi todos hacían a pié, y pidiendo limosna; ninguno faltó a la consigna, admirándose todos de que mientras la gente huía de Sevilla, se dirigiesen a ella estos pobres religiosos, sin temor ninguno. Estuvieron algún tiempo detenidos en la Huerta del Corzo, donde fue herido de la peste uno de los religiosos, que murió en dos o tres días de enfermedad.

En la navegación padecieron una terrible tormenta, perdiéndose una nao de la flota, y casi todos los palos de las demás. Entre todos los navíos, el que traía abordo á nuestros religiosos, era el más endeble y el que en peor estado se hallaba: debiendo su salvación á la protección de Nuestra Señora, cuyo favor imploraron. En efecto, viendo que á las diez horas de tormenta, no aflojaba el temporal; hicieron voto de rezar un Rosario de comunidad, observando con admiración que acabar el Rosario y cesar la tormenta todo fue uno.

Llegados a México, fueron los primeros que se hospedaron en el hospicio de San Jacinto, en las afueras de la misma ciudad de México, donde vivieron con mucho recogimiento y

fervor, rezando los maitines a media noche, y acudiendo con mucha puntualidad a la oración y a los ejercicios escolásticos.

Desde Méjico dirigiéronse a Acapulco, andando muchos este largo y áspero camino. A pié, con grande ejemplo y edificación de los pueblos del tránsito.»

(Viana, 1891: 307-308)

3.2.1.6 Fray Juan Maldonado de San Pedro Mártir

Fray Juan Maldonado y fray Miguel de Benavides fueron los dos primeros dominicos asignados por el obispo Domingo de Salazar para el ministerio de los chinos, en 1587, el primer año de estancia de la Orden en Filipinas. Este padre estaba más ocupado con otras cosas que con el aprendizaje del chino, pero es considerado uno de los ayudantes que preparó la impresión de la traducción *Doctrina christiana* en lengua china en el año 1593 (Gayo Aragón, 1591: 69).

Sobre este misionero tampoco disponemos de mucha información, pero podemos citar la biografía breve pero completa que aportó el historiador dominico Álvarez del Manzano (1895), y destacar luego los puntos más interesantes:

«Natural de Alcalá de Guadaira (o de los Panaderos), villa en la provincia y diócesis de Sevilla. Estaba cursando en la célebre Universidad de Salamanca cuando, movido del espíritu de Dios a abrazar el estado religioso, puso en ejecución sus designios en el convento de San Gregorio de la mencionada ciudad, y estando leyendo Filosofía en su propio convento, inspiróle el Señor deseos de dar su nombre a esta nueva Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas. Puesto ya en estas Islas, leyó Teología en este convento de N. P. Santo Domingo de Manila...»

(Álvarez del Manzano, 1895: 12)

De las pocas palabras con que Álvarez del Manzano (1895) hace referencia a su expediente intelectual, nos llama atención la formación teológica y filosófica que recibió fray Juan Maldonado en la prestigiosa Universidad de Salamanca, mencionada ya muchas veces por su importancia en la regeneración del escolasticismo especialmente relacionado con las cuestiones concretas de América. Bien versados en las vías racionales para percibir la civilización de los pueblos lejanos que nunca podían conocer personalmente, fray Juan Maldonado y fray Miguel de Benavides fueron los primeros misioneros que pusieron sus ideales teológicos en práctica en su contacto diario con los nativos y los chinos en Filipinas.

Más curioso aún es su profesorado en el recién fundado convento de N. P. Santo Domingo de Manila, teniendo en cuenta su formación sólida en la escuela escolástica de Salamanca, no sería raro considerar que ésta rigiese la orientación general de la espiritualidad y actitud académica para los siguientes misioneros a Filipinas.

3.2.2 Influencia de fray Luis de Granada en los dominicos españoles del ministerio a los chinos en Filipinas

Ahora vamos a fijarnos en otra figura dominica que consideramos de gran importancia para la misión de los dominicos en el Pacífico, en el sentido de que sus obras espirituales fueron muy aprovechadas y traducidas con el objetivo de evangelizar a los indios: el escritor y teólogo dominico fray Luis Granada. En el contexto filipino, aparte de una *Doctrina christiana* en lengua china, todo el resto de traducciones que realizaron los padres a la lengua china (al menos las que han sobrevivido en el tiempo) se basaron en alguna obra de fray Luis de Granada. Mencionamos aquí la *Introducción del símbolo de la fe* y el *Memorial de la vida cristiana*.

Destaquemos primero la doble identidad de Granada como predicador y escritor, averiguando mediante el estilo general de sus obras —como vehículos importantes de predicación— su concepción sobre la tarea predicadora y el público receptor al que dirigía su predicación. Por otro lado, vamos a considerar las ideas teológicas de fray Luis y cómo estas se reflejan en sus obras, para llegar a una reflexión final sobre cómo las ideas teológicas de las obras de Granada podían interactuar con las de sus traductores en Filipinas, y crear toda una nueva conversación filosófica-teológica con la cultura china.

3.2.2.1 Fray Luis de Granada como predicador y escritor

Luis de Sarria nació en Granada en 1504, de familia humilde, pero recibió una esmerada educación en su infancia. A los veinte años, tomó la decisión de ser fraile dominico e ingresó en la Orden en 1524. Un año después hizo profesión religiosa como fray Luis de Granada en el convento dominico de Santa Cruz la Real de Granada, y prometió una vida de seguimiento de Cristo. Fray Luis empezó de nuevo sus estudios en el Colegio de Santa Cruz, y años después en 1529 fue enviado al prestigioso y exigente Colegio de San Gregorio de Valladolid para profundizar en la formación teológica.

Es por aquel entonces, hacia 1533, cuando fray Luis se entera de la necesidad de la empresa evangelizadora con los indios mexicanos. Con mucha vocación misionera, fray Luis se ofreció para ir a predicar en América, pero el intento se vio frustrado cuando ya estaba en Sevilla listo para embarcarse. Destinado para otra tierra adentro, fray Luis no se desanimó, sino que emprendió enseguida una vida dedicada a la predicación. Transcurridos doce años, en 1545 fue enviado a otros sitios, nombrado ya como Maestro general y Predicador General de la Orden. A finales de este período, en 1554, empezó a sacar a la luz sus trabajos escritos, mientras a partir de 1556, al ser elegido Maestro Provincial de Portugal, empezó a cobrar muchos frutos de su predicación, y su vocación literaria también se vio más orientada en pro

de la labor predicadora.

Vista la finalidad predicadora que depositó fray Luis en sus escrituras, cabe preguntarse ¿cómo percibía el dominico a sus lectores —como a su auditorio o interlocutor— y cual era la forma de «conversar» con ellos? Según el excelente resumen que hizo de Camino (2009):

«La espiritualidad de Granada está dirigida a todo el mundo, sobre todo a los seculares, a la gente del pueblo, no exclusivamente ni principalmente a los religiosos y clérigos, o a un grupo selecto de “perfectos”. Obras tan importantes como el *Libro de la oración y meditación*, la *Guía de pecadores*, el *Memorial de la vida cristiana* y la *Introducción del símbolo de la fe* las escribe pensando sobre todo en los seculares: están escritas en lengua romance y con un estilo ameno y sencillo, adaptado a los poco versados en teología.»

(de Camino, 2009: 51)

Así podemos decir que fray Luis percibió a sus receptores de predicación primordialmente en un sentido social, antes que cultural o étnico, como gente de diferentes clases de una sociedad; más adelante, parece que fray Luis no destacó, sino incluso debilitó, la importancia de la capacidad intelectual o racional de sus receptores como condición previa para recibir una predicación profunda, e hizo todo lo posible por simplificar su lenguaje. Esta idea de fray Luis le diferenció de las escuelas teológicas del siglo XVI, mencionando solo la teología escolástica o especulativa. En realidad, algunos de sus libros suscitaron críticas, incluso su prohibición por parte de la Inquisición porque había acercado los textos sagrados incondicionalmente al común de las personas sin hacer un juicio previo sobre «las fuerzas y la capacidad necesarias» (de Camino, 2009: 51) que tenían, aunque más adelante la Iglesia volvió a aprobar sus libros y los «canonizó» con mucha autoridad.

Por lo tanto, consideramos que los receptores a quienes fray Luis dirigió las dos obras —el

Memorial de la vida cristiana, publicado en 1558, y la *Introducción del símbolo la fe*, el 1583— fueron concebidos en un sentido principalmente social, y no cultural o étnico, mientras que el autor no tomaba el factor de la capacidad intelectual o racional como un requisito para leer sus libros. Es cierto que el caso de la composición de la *Introducción* es un poco especial, ya que ésta fue realizada para responder a una petición llegada de los misioneros de América, los cuales tenían mucha inquietud por los desafíos que les planteaba catequizar a los indios, sin disponer de material adecuado, pero en su prólogo y en todo el resto del libro parece que fray Luis no está adaptando el contenido para el público americano con algunos elementos peculiarmente culturales, sino que ofrece toda una exposición sistemática de argumentos para que todos puedan entender los principios de la fe; por otro lado, como no era un libro exclusivamente dedicado a los indios ni a ningún grupo especial, fray Luis tampoco está dirigiéndose al nivel de raciocinio o intelecto de sus lectores.

Por lo tanto, cuando pasemos al contexto de las Filipinas, donde los dominicos tradujeron las obras de fray Luis para los comerciantes chinos que residían allí, nos interesa saber qué ideas tenían los misioneros sobre sus posibles receptores al escoger estas obras, cómo percibieron la importancia de la peculiaridad de su cultura y en qué manera la percibieron, y poder observar, al final cómo todo esto se refleja en su manera de traducir/adaptar las obras de fray Luis de Granada.

3.2.2.2 Fray Luis de Granada como teólogo

Como ya hemos mencionado, su manera de entender el público receptor de la teología cristiana hizo a fray Luis de Granada muy destacado entre las escuelas teológicas de su época. Lo que queríamos destacar es la composición sintética, tal como la denominan algunos estudiosos (de Camino, 2009; Huerga, 2006), de sus pensamientos, a caballo entre distintas corrientes teológicas, cosa que se refleja claramente en el contenido y el modelo expositivo de

sus obras. Nos parece necesario identificar los ejes principales de la teología de Granada, teniendo en cuenta que, cuando los dominicos en Filipinas traducían sus obras en pro de la predicación entre los chinos, también estaban guiados por unas orientaciones teológicas concretas, y es interesante observar cómo las ideas de Granada coinciden con las de los padres en Filipinas, y cómo en otros casos las complementan y son aprovechadas de manera más intensa para una nueva conversación racional-filosófica y teológica con la cultura china.

Básicamente se puede decir que lo que define la posición de fray Luis es una «moderación» (de Camino, 2009: 16) entre la tradicional teología escolástica o especulativa —que da prioridad al conocimiento de Dios mediante la reflexión sobre las cosas divinas, y la renovadora teología mística o afectiva —que preconiza la experiencia mística de Dios mediante vías afectivas. No hace falta destacar mucho la sólida formación que debía conseguir fray Luis en el Colegio de San Gregorio en teología clásica, «de cuño aristotélico-tomista» (Hueriga, 2006: 782-783). Como se puede observar en gran parte de sus obras, fray Luis era un gran conocedor del tomismo por lo que atañe a la selección de la temática y al modelo de presentación de los argumentos, dando importancia a la razón, la reflexión y el entendimiento. Este carácter especulativo y racional de que gozan gran parte de sus escritos seguramente daría más confianza, a nuestro entender, a los traductores dominicos y tomistas en Filipinas, para introducir en sus traducciones cierta conversación racional y argumentativa con los lectores chinos.

Por otro lado, fray Luis destacó por ser un autor místico que invitaba a los lectores a considerar algunas temáticas, en muchos casos derivadas de su propia experiencia, que permiten sentir la presencia y fomentar la apreciación y amor a Dios. Una temática central que plantea es la naturaleza, es decir, la creación, que formula también en una parte importante de su *Introducción del símbolo de la fe*. Proponiendo la contemplación de la creación «como un medio

muy apropiado para iniciar y adquirir cierta altura en el conocimiento y experiencia de Dios» (de Camino 2009: 115). Este objetivo también fue elegido por fray Juan Cobo y por fray Tomás Mayor en sus traducciones de la *Introducción* para los chinos.

Curiosamente, aquello que más llamó la atención de los religiosos en Filipinas fue otra cosa: la noción de «infinitud» de Dios, que fray Luis emplea para hablar de la cualidad de Dios y para justificar su opción por una vía de conocimiento de Dios mediante la observación de sus creaciones —ya que la mente finita del hombre no puede entender directamente la «infinitud» de Dios. Por eso entendemos que, aunque fray Luis utiliza en repetidas ocasiones este concepto de «infinito» o «infinitud» en la *Introducción del símbolo de la fe*, el objetivo principal de su obra no es desarrollar una tesis especulativa sobre este concepto como tema teológico o filosófico, sino, como ya hemos dicho, animar al lector a observar la existencia de Dios a través de la naturaleza y su creación.

Sin embargo, a partir de esta noción los dominicos en Filipinas desarrollaron una amalgama de ideas filosóficas occidentales y orientales destinada a demostrar a los chinos la existencia de Dios, tesis que no se encuentra en la obra original de fray Luis. Según Jiménez, la forma en que los dominicos de Manila interpretaron el concepto de «infinitud» de Dios se enmarcaba en realidad en una línea «heterodoxa» para el tomismo aristotélico o, mejor dicho, representada por la teología platónica de algunos franciscanos a partir del siglo XV, cuya tesis principal era la unión de las cosas opuestas en Dios (Jiménez, 2013: 438). Es verdad que fray Luis de Granada estuvo fuertemente influenciado por esta corriente teológica, pero, como hemos dicho antes, no era su objetivo principal llevar al lector a una especulación teológica sobre esta cuestión. Más adelante, en el Capítulo 6, consideraremos cómo los dominicos en Manila, sobre todo Juan Cobo, valoraron la importancia de esta teoría teológica, fusionándola con la cosmovisión china sobre el origen del universo, en una particular adaptación de la obra de fray

Luis de Granada concebida para los lectores chinos.

CAPÍTULO 4 LA PERCEPCIÓN SOBRE LA CULTURA CHINA Y LA LABOR TRADUCTORA EN FILIPINAS

En este capítulo nos centraremos en la consideración del contexto filipino y la interacción de la comunidad china con el marco colonial-evangelizador de los españoles en Manila. Para ello observaremos cómo los dominicos estaban comprometidos con las instituciones políticas y religiosas de la colonia, y consideraremos la coherencia e importancia de sus ideas, desde una perspectiva cristiana y teológica, sobre cómo acercarse a los chinos y cómo representarlos para el mundo europeo. Basándonos en la exploración histórica del desarrollo del ministerio dominicano de los sangleyes en Manila —sobre todo en su aprendizaje de la lengua china, la creación de las imprentas y su prolífera labor traductora— comprobaremos la funcionalidad, pero también el defecto, del enfoque racional de la teología tomista en muchas de las actitudes que generaron y muchas de las decisiones que tomaron. Aquí solo mencionamos el curioso hecho de cómo los dominicos dedicaron las obras cristianas traducidas a lengua china a una clase «élite» de los letrados chinos a pesar de que el campo principal de su labor estaba abierto a los comerciantes y trabajadores chinos en Manila.

Aparte de las cartas escritas por el obispo de Manila Domingo de Salazar (también dominico) y por el dominico fray Juan Cobo, las traducciones realizadas por los dominicos, sobre todo los paratextos —dedicatorias o prólogos que acompañan los textos traducidos— constituirán una de las fuentes más importantes que analizaremos en este capítulo.

4.1 Contacto inicial entre los españoles y la comunidad china

Como bien recuerda Jiménez (2013), «el inesperado encuentro con la desconocida América hizo que los españoles retrasaran varias décadas su llegada a Asia» (Jiménez, 2013: 61), por lo cual la misión evangelizadora, que seguía en gran medida los pasos de la empresa expansiva del *patronado* español, tampoco pudo asentarse en Asia en la primera mitad del siglo XVI. Sin embargo, predicar a los pueblos asiáticos siempre estuvo presente en el ideal de los misioneros españoles: sobre los años de 1530, cuando los navegantes españoles todavía estaban en la primera etapa de tantear rutas para entrar en Asia, algunos frailes en la Nueva España ya planteaban —aunque luego no fue posible llevarlo a cabo— un viaje transpacífico para llevar el Evangelio a tierras asiáticas, entre ellos se encontraban el dominico Domingo de Betanzos, fundador de la Orden en México, y Bartolomé de Las Casas, el famoso defensor de los indígenas americanos (Jiménez, 2013: 73, 77).

Entre todos los destinos, el reino de China era sin duda el más atractivo para los misioneros, por mencionar solo a los dominicos. Aparte de su gran población, que significaba muchas «almas» pendientes de cosechar, había otro factor clave para que los frailes decidieran «abandonar» a los indígenas, actitud muy diferente a la de los interesados en el control económico o territorial en las tierras recién descubiertas: el factor del alto nivel de cultura de los chinos. Aquí por «cultura» estamos aplicando la expresión que utilizan los autores modernos, pero hay que analizar cómo y en qué sentido los dominicos percibían lo que era la cultura china antes y después de su llegada a Manila.

4.1.1 Percepciones iniciales sobre la racionalidad de los chinos

Para volver a considerar la aspiración de los dominicos establecidos en América a la evangelización de los chinos, recordemos que Bartolomé de Las Casas y Domingo de Betanzos se encontraban entre los que más defendían la capacidad racional de los indios como

condición clave para su conversión mediante una vía intelectual. Sin embargo, fueron también ellos, cuando se dieron cuenta de la gran dificultad de hacer que el Evangelio se implantase en el corazón de los indios, quienes plantearon trasladarse a la «nueva frontera de las misiones en China» (Knauth,1970: 4). Y lo que dio a su plan un impulso definitivo fue la imagen que se difundía entre los misioneros en América sobre los chinos, como bien ilustra Knauth (1970):

«Las noticias recibidas gracias a los Viajes de Marco Polo y los monjes franciscanos que visitaron China durante el período Yuan 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 Méjico, donde habían topado con grandes dificultades.»

(Knauth, 1970: 4)

Según esta opinión, podemos decir que, a pesar de la defensa de la igualdad de los indios americanos en su capacidad de raciocinio, lo que emergía en el pensamiento de los dominicos al informarse de la disponibilidad de los chinos era, más bien, admiración ante su superioridad en el uso de la razón. Más adelante, habiendo aprendido de la experiencia anterior que existían muchos más elementos en la cultura mexicana que influían la conversión de los indígenas, parece que los dominicos siguieron preconizando la filosofía social y la ética como campo principal para una exitosa implantación de la fe en una cultura no cristiana.

Como hemos venido resaltando, la expectativa de los dominicos daba respuesta coherente a la

visión tomista sobre el camino hacia la salvación, pero, desde el punto de vista cultural del propio Evangelio, los dominicos no tenían una concepción de lo que era la «cultura» china antes del contacto personal con ella, y tampoco la consideraron muy importante ya que su punto de partida no era una «inculturación» de la fe.

Volviendo a la historia, pese a que todas las órdenes religiosas tenían entre sus objetivos establecerse en China, a finales del siglo XVI solo los jesuitas consiguieron una entrada lícita en el reino bajo los privilegios asignados al *Patronado* portugués (Jiménez, 2013: 84-85). Este *Patronado* se refiere a un tipo de mecenazgo que el Papa de la Curia Romana otorgó a los respectivos reinos de Portugal y de España para que se encargasen de la protección de la misión en países no católicos. En 1514, este privilegio se les concedió a los portugueses para su misión en Asia, y el gobernador de Macao, un oficial colonial portugués, fue quién se ocupó de vigilar los asuntos misionales en China. Es por esta razón que los jesuitas, que optaron por seguir la ruta de los portugueses a través de Macao consiguieron con relativa facilidad ampliar su misión en China.

Mientras tanto, los frailes mendicantes (principalmente los agustinos, franciscanos y dominicos), que en su mayoría eran españoles, optaron por una estrategia alternativa tras varios intentos no satisfactorios de asentarse en China: preparar una base de operaciones en las islas Filipinas. Solo por dar unas fechas clave, en 1565 llegan los españoles a Filipinas para declarar la posesión oficial de las islas, se trata de un grupo encabezado por Miguel López de Legazpi, en compañía de algunos misioneros agustinos. En 1571, se funda la ciudad de Manila. Más adelante, tras mucha lucha entre españoles y portugueses por el control territorial de las Filipinas, los españoles terminan por conseguir, en 1587, permiso del Papa Gregorio XIII para la creación de una sede episcopal en Manila.

El cargo del primer obispo de Manila, el rey de España, Felipe II, lo asignó al dominico

Domingo de Salazar, cuando éste estaba temporalmente en España de regreso desde México. Marchó Salazar junto con un grupo de dominicos del convento de Salamanca para la misión en Filipinas, pero antes de llegar a la Nueva España, murieron casi todos por una enfermedad contagiosa. A pesar de esto, Salazar decidió cumplir su viaje en compañía de los frailes de otras órdenes en América, partiendo de Acapulco en marzo de 1581. Y en septiembre del mismo año, llegaron a Manila. (Jiménez, 2015: 57)

4.1.2 Contexto social, económico, político y religioso.

Antes de pasar a centrarnos en la actividad evangelizadora y traductora de los dominicos entre los chinos en Manila, conviene enmarcar un poco el papel que jugaba la comunidad china en el plan de dominio español de la sociedad filipina, y averiguar cómo esto podía influir en el modelo de dominación ideológica —o sea, religiosa— que impusieron las autoridades españolas sobre los chinos.

De hecho, la presencia de los chinos en el archipiélago se puede remontar al menos a principios del siglo XIII, aunque fue en el siglo XVI cuando los flujos migratorios y mercantiles de los chinos a Manila empezaron a multiplicarse de manera exponencial, hecho que corresponde a la política más relajada de la dinastía Ming sobre la salida de los juncos chinos, y que coincide con la llegada de los primeros españoles a Manila (Ollé, 2008: 61-62). Los chinos que salieron para Manila eran en su mayoría de la provincia de Fujian (福建), más concretamente de la ciudad Zhangzhou (漳州) y la Quanzhou (泉州) situadas en la costa sudeste de la provincia, por lo cual el idioma común entre ellos eran el chino min nan (闽南话), o sea, el mǐn del sur. Según Ollé (2008), una de las hipótesis más aceptadas de la procedencia del término «sanglej», con el que los españoles hacían referencia a estos chinos en las fuentes antiguas, es que éste fue adoptado de una palabra del dialecto min nan, sengli (生

理), que significaba comercio⁴⁰.

Como ya hemos mencionado, el motivo principal por el cual los chinos emigraban a Manila era el comercio. Llegaban siguiendo la ruta comercial marítima que conectaba los puertos del sur de China con Manila (Ollé, 2008: 66), ciudad que se convirtió a partir de 1570 en una estación de tránsito de mercancías y de plata a escala global, frecuentada por millones de comerciantes provenientes del puerto de Acapulco en América, de Asia, Europa y África mediante el Galeón de Manila. En vista del rápido crecimiento de la población china en Filipinas, que estaba mezclada con los nativos y los españoles no solo en algunos pueblos cercanos a Manila, sino también dentro de la ciudad, el gobernador Gonzalo Ronquillo de Peñalosa decidió concentrar a los chinos en Manila, en un lugar llamado el Parián (como un mercado), donde los chinos no solo tenían sus negocios sino también vivirían dentro o muy cerca de él (Jiménez, 2015: 142).

Este primer Parián de 1581 fue construido dentro de la ciudad de Manila, pero ardió por accidente en 1583. El gobernador pronto mandó levantar otro Parián, pero esta vez «al exterior de las murallas y a tiro de cañón» (Ollé, 2008: 66), en la dirección noreste, entre la ciudad amurallada de Manila y la orilla izquierda del río Pásig. Este Parián quedó asentado sobre un pantano, conectado al río, por lo cual en ciertas estaciones las mercancías podían llegar directamente al interior del Parián en barco (Jiménez, 2015: 138, 140) Durante las décadas que cubren el gobierno de Domingo de Salazar y los traductores dominicos en Manila, el Parián fue reedificado varias veces y trasladado al otro lado del río, pero la mayor parte del tiempo se mantuvo en su sitio original y nunca volvió a estar dentro de las murallas de Manila, o sea, en el espacio que hoy en día se denomina Intramuros. Sufrió varias reedificaciones también en tiempos modernos, y el último Parián persistió hasta el año 1790.

⁴⁰ Para otras explicaciones de la etimología del término «sanglej», ver Ollé, M. (2008). "Interacción y conflicto en el Parián de Manila." *Illes i imperis*, (10/11), 61-90, pp. 64, nota 8.

Si volvemos al motivo por el que los españoles concentraron a los chinos en el Parián, es imprescindible mencionar no solo la ventaja demográfica de los chinos en Manila —que se calculan entre cinco mil y quince mil⁴¹ a finales del siglo XVI, contrastando con los setecientos u ochocientos españoles en todo el archipiélago filipino— sino también la próspera actividad económica que desarrollaron, la cual representaba una gran amenaza para el dominio español de la colonia. Pero esta amenaza se hizo aún más patente después de la concentración: dejando su función inicial de albergar a los comerciantes chinos que vendían mercancías importadas de Asia durante unos meses, el Parián pronto se convirtió en el lugar de negocios permanente de los chinos, establecidos allí vendiendo productos que se fabricaban en Filipinas. La gran variedad de tiendas chinas constituyó el verdadero centro comercial de Manila. El dominico Fray Juan Cobo, que llegó a Manila en 1588, ofreció en una carta⁴² enviada a sus hermanos en México una muestra vívida de la actividad económica de la comunidad china en el Parián —muy probablemente el tercero, en la misma localización entre la Manila amurallada y la orilla izquierda del río Pásig:

«Ellos tienen aquí en Manila junto al río un mercado que llaman Parián, que es una gran cuadra de portales, en medio de cuyos cuatro paños está una balsa de agua grande con un puente al río, por donde entra y sale el agua, aquí entran con sus barquillos y con sus champanes, que son como barcos pequeños, y con sus bancas, que son unos navichuelos de ancho como una vara de medir, y de largo de ocho y diez varas, son sin cuento los que entran y salen. En este mercado hay mercaderías de seda, de lienzo, de cuantas cosas

⁴¹ Este gran baile de cifras se debe en gran medida a la discrepancia entre diferentes fuentes antiguas. Para conocer los respectivos registros de la población de los sangleyes en Manila, ver Jiménez (2015: 123-124).

⁴² En este trabajo, la cita de las cartas escritas por los dominicos, más concretamente la *Carta de la China* de Juan Cobo (1589) y la *Carta-relación de la China y de los chinos del Parián de Manila* de Domingo de Salazar (1590), está basada en la transcripción ofrecida en el libro de Jiménez, J. A. C. (2015). *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*, pp. 79-102, con una grafía original. Sin embargo, en otra parte de su trabajo (pp. 121-173), el autor cita los fragmentos de las dos cartas con una adaptación ortográfica y léxica al español actual para mayor comodidad del lector. En este trabajo, con el mismo objetivo, intentaremos citar la transcripción moderna de los fragmentos de las cartas siempre que Jiménez la haya ofrecido.

quieren los hombres. Hay oficiales de cuantos oficios quisieren, plateros, sastres, zapateros, carpinteros, pintores, cereros, etc. Hay bodegones para sus comidas, y hay tajones de carne para los castellanos. Hay médicos chinos. Hay boticas suyas, no de mixtos, sino de simples, porque son herbolarios. Finalmente cuantos oficios quisieren tantos hay.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

Pero, por otro lado, la competencia de la comunidad china era un elemento imprescindible para los españoles en su expansión y dominación de la colonia. Los sangleyes se convirtieron en la columna vertebral del gobierno colonial en el sentido no solo comercial sino también logístico, ofreciendo mano de obra, literalmente, «para todas las actividades que se llevaban a cabo en la capital filipina». Salazar menciona, en su carta enviada al rey Felipe II en 1590, un ejemplo de la indispensabilidad de los chinos para la orden de la sociedad colonizada:

«Entre los provechos que de la comunicación de los sangleyes a esta ciudad ha venido, es uno, y no de los menores, que con ser en España las obras de piedras tan costosas y dificultosas de hacer, en esta ciudad, por la buena diligencia y el trabajar mucho los sangleyes, se hacen casas de sillería buenas y baratas, y con tanta brevedad, que dentro de un año ha habido hombre en esta ciudad que ha hecho casa para vivir en ella. Y se van haciendo muchas casas, y muy suntuosas, e iglesias, monasterios, hospitales y un fuerte, todo con tanta brevedad, que es cosa de admiración.»

(Salazar, *Carta-relación*, 1590/2015)

Y por su parte, Juan Cobo admite:

«De suerte que si no hubiera chinos en estas islas, [sería] Manila una miseria, porque con los chinos ganan los castellanos. De ellos se sirven para sus obras. Ellos edifican las casas de piedra, que son muchas las que se hacen. Son los trabajadores pacientísimos de trabajos: de grandes fuerzas, de buenos cuerpos, tan altos como los castellanos, y de ordinario como los más altos castellanos.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

En este contexto de dominación española de Filipinas «la lógica mercantil regional colisionaba con la lógica misional e imperial española» (Ollé, 2008: 67), y la simbiosis entre chinos y españoles era inevitable, así pues los gobernadores españoles dieron la solución que mejor ilustraba la alianza entre la lógica imperial y la misional, aplicando la expresión de Ollé arriba citado (Ollé, 2008: 67). Por un lado, seguían restringiendo la diseminación de los sangleyes por el archipiélago, les gravaron y acosaron fuertemente, lo cual condujo a sucesivas rebeliones de los chinos a partir del siglo XVII que normalmente terminaron en masacres de estos mismos. Y, por otro lado, la tarea evangelizadora adquirió un papel primordial en el plan de colonización y dominación de los españoles, de modo que se impuso «un marco legal, fiscal e institucional restrictivo e intervencionista en relación a las pautas culturales, familiares, religiosas de los chinos de Manila» (Ollé, 2008: 64).

En otras palabras, desde la perspectiva de los gobernadores, fue la inesperada fuerza de influencia de la comunidad china la que motivó priorizar la tarea de «evangelización» de los chinos en Filipinas. Pero en vista del poco fruto de la conversión de los chinos al catolicismo, parece que los gobernantes no tuvieron tanta paciencia como los religiosos en la búsqueda de

un entendimiento a nivel intelectual. Más aún, las ricas y variadas expresiones culturales de los chinos en Manila eran, a sus ojos, menos provechosas y en realidad sumamente peligrosas, dado que, más que los propios misioneros, los gobernadores estaban lejos de una conceptualización de lo que era la «inculturación» del Evangelio en mentes formadas en diferentes culturas, y se sentían más familiarizados con el modelo de «transculturación» de algo propio a los «cultural others», o sea, de lo español a lo chino. En aras de la dominación política y económica, la preocupación central de los españoles respecto a los chinos era cómo «conllevar la diferencia étnica y cultural» (Ollé, 2008: 64).

En este sentido, bajo el mecanismo de la cristianización, o más concretamente, del bautizo, lo que esperaban los gobernadores españoles no era mucho más que un control e interferencia en la vida de los sangleyes con pautas culturales españolas: y solo permitieron a los chinos bautizados «escapar» del Parián para vivir en otros sitios del archipiélago (aunque en realidad también había comunidades chinas establecidas al otro lado del río Pásig, en poblaciones como Tondo, Santa Cruz, Binondo, etc.), solo admitieron el candidatura para el puesto de «gobernador chino» —el único cargo administrativo que podía asumir un chino en Filipinas— si el aspirante se declaraba cristiano (Tremml-Werner, 2015: 298). Más ejemplos serán la obligación de los chinos bautizados de usar nombres españoles, de vestirse como los españoles y de cortarse el pelo (Ollé, 2008: 64), etc.

En todo este contexto, y teniendo en cuenta cómo la monarquía española mediante el *patronado* otorgado por la Iglesia podía ejercer su autoridad sobre los obispos, superiores de las órdenes, y en realidad sobre todos los misioneros (Jiménez, 2013: 81-82), tenemos que estar alerta de cómo la coalición entre la política imperial y la misional podía influir en la forma de realizar labores traductoras entre el chino y el español por parte de los dominicos, por ejemplo en cuanto a la adopción de hispanismos para traducir algunos términos claves católicos. Pero

también hay que examinar bien la mentalidad de cada traductor religioso, para saber cuándo adoptaron los patrones culturales españoles por una identificación con el interés los colonizadores, y cuándo fue a partir de motivos radicalmente diferentes, correspondientes a su identidad como misioneros, teólogos, lingüistas, etc.

4.2 Fundación de la misión entre los chinos

4.2.1 Debate entre la evangelización pacífica y la conquista armada de China

Para empezar, hay que recordar que todos los misioneros establecidos en Filipinas tenían el objetivo de emprender una misión en la China continental. En realidad, los agustinos y los franciscanos fueron los grupos más antiguos y numerosos en Filipinas, desde donde no dejaron de intentar repetidas veces la entrada y asentamiento en el continente a lo largo de la segunda mitad del siglo XVI. En este contexto, Domingo de Salazar, miembro de la Orden de Predicadores, llegó a Manila con el cargo de obispo, dejando explícito en la carta a Felipe II su deseo de evangelizar China y su idealización de las Filipinas como «trampolín» para dicho plan:

«...yo de mucho atrás he tenido gran deseo de la conversión de aquel reino [China], y con él vine a estas islas, porque una de las razones que me movieron a aceptar este obispado fue saber que estaban estas islas muy cerca de la China y que había en ellas muchos naturales de aquel reino que a ellas se habían venido a vivir.»

(Salazar, *Carta-relación*, 1590/2015)

Sin embargo, a la llegada del obispo Salazar a Manila en 1581, la política tanto de los gobernantes como del Papa en cuanto a la evangelización de China, ya no era favorable para todas las órdenes mendicantes en Manila. En primer lugar, el rechazo de la ida de los frailes a

China lo defendieron las autoridades portuguesas de Macao y la Compañía de Jesús, ya que, en una época en que los jesuitas bajo el *patronado* portugués acaban de conseguir el establecimiento en China mientras intentaban subir más al centro del reino, los sucesivos intentos de entrar en China por parte de los frailes y sus disputas con los jesuitas podían contribuir factores de desestabilización en la labor acumulada por los jesuitas. Con su intensa protesta presentada ante el Papa Gregorio XIII, éste dictó en 1583 la prohibición de acceso de los frailes mendicantes a China y Japón (Jiménez, 2015: 43-44).

En segundo lugar, por parte de los españoles, en vista de tantos fracasos para establecer una misión pacífica en el continente desde Filipinas, y cansados de la constante competencia y amenaza que representaban los sangleyes, el gobernador de Filipinas, Francisco de Sande, mandó que ningún misionero español intentase ir a China desde Manila, y promovió la idea de una conquista armada del reino chino, idea ya bien expuesta en 1576 en una carta mandada a Felipe II (Sola García, 2015: 93). Gonzalo Ronquillo de Peñalosa, sucesor de Sande antes de la llegada del obispo Salazar, también estimó positivamente la posibilidad de mandar soldados para conquistar China.

Curiosamente, entre los misioneros españoles de Manila también había partidarios de dicho plan militar, entre los cuales destacaba el jesuita español Alonso Sánchez. Debido a su identidad jesuítica, Sánchez tenía más libertad para viajar a las zonas bajo el *patronado* portugués. Fue enviado a Macao como diplomático para confirmar la obediencia de los portugueses al rey de España, Felipe II, bajo cuyo nombre quedaron unidas la corona portuguesa y la española en 1580. Por lo tanto, también tuvo oportunidades de representar a las autoridades españolas para establecer una relación amigable con el gobierno chino. Sin embargo, todos los intentos terminaron en fracaso tanto para el comercio como para la evangelización en China, y Alonso Sánchez se convirtió en el misionero que más firmemente

se posicionó a favor de la conquista de China por las armas, insistiendo en que «hay que predicar el Evangelio a la sombra de los soldados» (Sola García, 2015: 97).

Pero lo que más nos interesa es la posición de Domingo de Salazar. Llegado al archipiélago cuando estaban en pleno debate —tanto en Europa como en Asia— los actos que se debían implementar para cristianizar el reino chino, Salazar convocó un Sínodo durante 1581 y 1586 que también abarcó este tema, y, en 1583, el obispo ya quedó convencido del plan de conquista militar de China defendido por Alonso Sánchez. Al año siguiente, Salazar rectificó su actitud culpando a los portugueses de difundir noticias falsas para causar un sentimiento de xenofobia mutua entre chinos y españoles, sin embargo, según Jiménez (2015), no abandonó totalmente del plan militar de Alonso Sánchez:

«Salazar no profundizó en las consecuencias y siguió apoyando, hasta cierto punto, las tesis de Alonso Sánchez. De hecho, firmó en 1586 el Memorial general de las juntas generales de todos los estados de las islas Filipinas, que incluía como anexo el documento donde se avalaba el plan de conquista de China por las armas.»

(Jiménez, 2015: 60)

Por lo tanto, es de sumo interés observar en qué punto exacto el obispo decidió oponerse completamente a la tesis de Alonso Sánchez. Para esto hay que recordar primero la identidad religiosa de los dos: Alonso Sánchez, un jesuita, y Domingo de Salazar, en el fondo, un dominico, y de ninguna forma podemos olvidar que ambos tenían como objetivo final fundar una misión en China que debía nutrirse de sus respectivas órdenes religiosas.

En el caso de Sánchez, como recuerda Sola García (2015), al mismo tiempo que el jesuita «tenía en mente favorecer la entrada de los españoles en el reino de los Ming», estaba

concibiendo la idea de «encabezar, él mismo, una misión evangelizadora» (Sola García, 2015: 97). Esto también explicaría desde otra perspectiva por qué el jesuita impidió por todos los medios que los misioneros de las órdenes mendicantes de Manila pasasen a China.

Por parte de Salazar, ya sabemos que había ido al archipiélago con la idea de fundar una provincia dominicana en Asia Oriental, focalizada en mayor grado en la gran población china. En 1581, el mismo año de su llegada, Salazar ya se ocupó de la preparación de la fundación de una nueva provincia en Manila, mandando a Fray Juan Crisóstomo, de la provincia de México, regresar a España y Roma para promover dicho plan y obtener aprobaciones de la Familia Real de España, de los superiores de la orden dominicana y de la Curia Romana. Tardó varios años en obtener la Real Cédula y, al final, en 1586, Crisóstomo tuvo a treinta y nueve misioneros reunidos en Sevilla, y nombró al padre Juan de Castro como sustituto de su cargo de Vicario General, para que este grupo de cuarenta dominicos marchase hacia Asia Oriental. Ese mismo año embarcaron en Cádiz, y entre ellos se encontraban fray Miguel de Benavides, fray Juan Maldonado de San Pedro Mártir, fray Domingo de Nieva y fray Juan Cobo, los futuros padres de los sangleyes en Manila.

Durante todos estos años de espera en Manila, la consideración del plan de conquista militar de China parecía no contradecir el plan permanente de Salazar de que sus compañeros dominicos viniesen y estableciesen una misión en Manila y si era posible, en China, llevando como llevaban los agustinos, franciscanos y jesuitas ya muchos años implantados en dicha empresa. Y precisamente, Domingo de Salazar rompió totalmente con Alonso Sánchez y su plan militar cuando la misión de los dominicos en Asia Oriental se vio amenazada por la oposición de este jesuita: en 1587, cuando el grupo de dominicos que había partido de Cádiz llegó a México y esperaba allí su siguiente viaje hacia Asia Oriental, se encontró por casualidad con Alonso Sánchez y, al enterarse éste del objetivo de los dominicos, se opuso a que

siguiesen adelante hacia China o Manila y solicitó la prohibición por parte del virrey de la Nueva España. La noticia llegó a Domingo de Salazar y este obispo de origen dominico se enojó grandemente (Jiménez, 2015: 60). Es a partir de entonces cuando empezó a sostener una tesis totalmente opuesta a la de Sánchez, es decir, la de una evangelización pacífica de los chinos.

Para nosotros es un hecho muy interesante ya que precisamente después de este punto histórico, apareció en la nueva carta de Salazar a Felipe II todo un discurso positivo sobre el nivel de raciocinio y moralidad de los chinos —lo que absolutamente ausente en sus cartas anteriores— y esto nos ayudará a analizar más adelante la actitud de Salazar hacia la cultura china no solo considerando su formación teológica en el tomismo de Francisco de Vitoria y Bartolomé de Las Casas, sino también teniendo en cuenta el factor institucional-religioso que podría influir en su forma de representar a los chinos en el mundo occidental.

4.2.2 El ministerio dominicano de los sangleyes en Manila

Los casi cuarenta dominicos (algunos murieron durante el viaje) que se encontraban en México insistieron ante el virrey en su determinación para ir a Asia Oriental, y al final consiguieron que tres de ellos marchasen a Macao, y quince en dirección a Manila para apoyar la fundación de la nueva Provincia. El 25 de julio de 1587 fueron recibidos estos quince misioneros en Manila, entre ellos se encontraba fray Miguel de Benavides, fray Juan Maldonado de San Pedro Mártir y fray Domingo de Nieva.

Así se fundó la nueva Provincia del Santísimo Rosario de la Orden de Predicadores en Filipinas. Mientras Domingo de Nieva fue designado en aquel entonces a la misión de los nativos en la provincia de Batáan, Benavides y Juan Maldonado recibieron pronto el encargo de Domingo de Salazar —muy probablemente unos meses después de su llegada— del

ministerio de los sangleyes en el Parián y en Tondo (Gayo Aragón, 1951: 43) y del aprendizaje de su lengua materna. Según Jiménez (2015), este Parián que conocían tanto Benavides y Juan Maldonado, como Juan Cobo (que llegó a Manila un año después), sería reedificado en 1587, en el mismo lugar que el de 1583 (Jiménez, 2015:138), es decir, entre la ciudad amurallada de Manila y la orilla izquierda del río Pásig, asentado sobre una ciénaga y conectado al río.

En este primer año de estancia de los dominicos en Manila, se levantó el Convento de Santo Domingo, y un año después, la casa y la Iglesia de San Gabriel, todos contiguos al Parián y dedicados específicamente al ministerio de los sangleyes. En el tercer año de su ministerio de los chinos, en 1589, los dominicos ya levantaron otra pequeña iglesia al otro lado del río, en un lugar llamado Baybay, cerca del pueblo de Tondo, donde se reunían los sangleyes bautizados en 1585 bajo el mandato del gobernador Santiago de Vera.

Durante los siguientes años, el Parián y Tondo (Baybay) siguieron siendo los asentamientos principales en que la orden dominicana evangelizaba a los sangleyes, al menos hasta 1594, cuando el gobernador Luis Pérez Dasmariñas decidió concentrar a cuantos chinos fuese posible en Binondo —una zona vecina de Tondo en la orilla derecha del río— para que alejarlos un poco más a la ciudad de Manila, sede principal de los españoles. El Parián también fue desmontado en el mismo año por el gobernador y trasladado a la orilla derecha del río, aunque luego volvió pronto a su lugar original después de un incendio y permaneció allí casi medio siglo más. Mientras tanto, los sangleyes que se quedaron en Binondo desarrollaron rápida y fervorosamente sus negocios allí, donde los dominicos tampoco tardaron en construir una tercera iglesia, el mismo año de 1594. Durante el resto del siglo XVI, cuando fray Domingo de Nieva se unió a la misión de los sangleyes, y comienzos del siglo XVII, que

⁴³ Todavía hoy esta iglesia construida por los dominicos en el siglo XVI está en su sede original (a pesar de haber sufrido varias reconstrucciones), en el distrito de Binondo y al lado de la muy próspera y poblada *Chinatown* que se originó en el mismo siglo XVI. Sigue sirviendo en gran parte para la población china o de mestizos chino-filipinos, celebrando misas en chino mandarín y en chino min nan, aparte del filipino y el inglés.

abarcó la llegada y vida del último padre relacionado con nuestro trabajo, fray Tomás Mayor, el Parián, Tondo (Baybay) y Binondo se mantuvieron como los tres asentamientos más frecuentados por los dominicos para la conversión y administración de los sangleyes en Manila.

Con el propósito de ofrecer una imagen más clara de la posición relativa de los asentamientos del ministerio dominicano de los sangleyes en Manila, mostramos a continuación un mapa incluido originalmente en el libro de Villarroel (1986: 8).

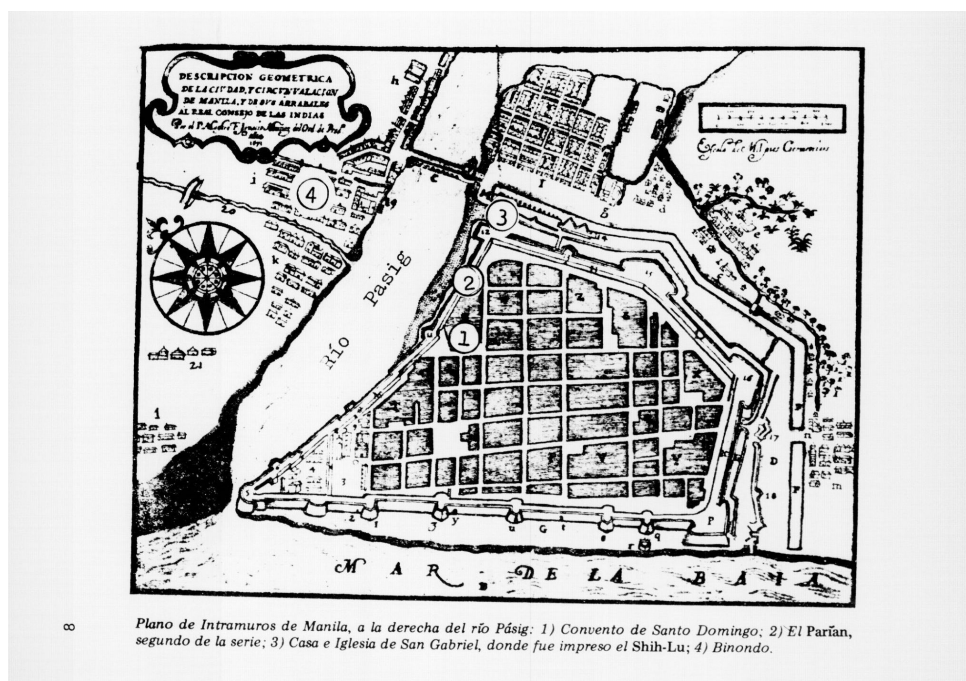


Imagen 2 Mapa de los asentamientos dominicanos en Manila para el ministerio de los sangleyes chinos

Por todo lo expuesto, es evidente el gran esfuerzo que dedicaron los dominicos y el gran fruto que obtuvieron con la conversión de los chinos. En solo el primer año del ministerio, cuando Miguel de Benavides era el único dominico que sabía el chino, había un «numero tan bastante de Chinas Christianos» que hicieron procesión en la Semana Santa, los cuales «han cobrado extraordinaria afición [...] a la Orden y a nosotros», según Juan Cobo en la carta de 1589. Pero

a nosotros nos conviene enmarcar otra vez la vocación dominicana de predicar a los sangleyes en todo su plan evangelizador del reino de China, así como en la relación competitiva entre las órdenes religiosas en el archipiélago —esta vez entre los propios frailes mendicantes.

Por parte de los dominicos, siempre estuvo implícito un propósito principal en la fundación de la Provincia del Santísimo Rosario en Filipinas: la evangelización del reino de China. Por la gran dedicación de recursos humanos y físicos en la evangelización de los sangleyes en Filipinas, los dominicos no solo pusieron sus ojos en éstos, sino también en las redes sociales que había tras ellos, al otro lado del mar. En la carta enviada a sus compañeros de México en 1589, el mismo padre fray Juan Cobo afirma:

«...lo que hemos entendido de la entrada [en China] es, que es mucho más fácil de lo que se decía, especialmente ahora que [a los sangleyes] se les ha comenzado a hablar en su lengua, y se les ha comenzado a abrir los ojos, y ellos están tan aficionados [...] Y así yo entiendo, que de un día para otro, no solo se predicará aquí a los chinos, sino en sus propias tierras.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

De hecho, paralelamente a la misión entre los sangleyes en Manila, los dominicos intentaron varias veces la entrada en China en los años de 1590, 1595, 1604, 1612 y 1618 (Dominicos, 1924: 44), antes de conseguirla por fin en el año 1631. Esta primera expedición dominicana en 1590 no hubiera sido posible sin que el obispo Domingo de Salazar diese primero el encargo a esta Orden, y la promoviese con todo su esfuerzo ante las autoridades del archipiélago y ante el Papa y el monarca en Europa.

Sin embargo, de ninguna manera puede considerarse que este objetivo fijo sobre el territorio

chino fuera algo exclusivo de los dominicos. A pesar de los fracasos anteriores y los obstáculos presentados por los poderes civiles y eclesiásticos, la orden franciscana, por ejemplo, jugó un papel importante para que el Papa revocase en 1600 inicialmente la prohibición de entrada de los frailes mendicantes a China (Jiménez, 2015: 42-44), mientras se intentaba varias veces más el viaje al continente a finales del siglo XVI. En cuanto a los agustinos, no hay que olvidar que fueron los primeros frailes del asentamiento filipino en tener contacto con el pueblo chino, tanto en el continente como en Manila, siendo imprescindible mencionar que antes de la llegada de los dominicos al archipiélago, habían sido los agustinos los que tenían jurisdicción para la evangelización de la «nutrida colonia» de los sangleyes del Parián (Folch, 2008: 39).

En este contexto, Jiménez (2015) propone lo problemático de «cómo el peso de la relación con China en las Filipinas pasó de la Orden de San Agustín a la de Santo Domingo» (Jiménez, 2015: 154). Las fuentes dominicanas —del obispo Salazar, de Juan Cobo y del historiador Aduarte— compartían la narración de que antes de la llegada de los dominicos, nadie en el archipiélago se preocupaba por la conversión de los sangleyes ni pudo manejar su lengua. Aquí citamos la versión de Salazar:

«Estaban todos los sangleyes, cuando yo vine, casi olvidados y echados al rincón, sin que se tratase de su conversión, porque no había quien supiese su lengua ni quien se pusiese a aprenderla, por la mucha dificultad que tiene, y por estar los religiosos que aquí estaban ocupados con los naturales de estas islas; y aunque los religiosos de San Agustín tenían a cargo los sangleyes de Tondo, no los administraban ni adocrinaban en su lengua, sino en la de los naturales; y así los sangleyes cristianos que había lo eran solo de nombre, sin saber más de la cristiandad, que si nunca la hubieran recibido; y doliéndome yo mucho que una nación tan ilustre como esta, careciese de ministros que en su misma lengua los enseñase y

adoctrinase, procuré con don Gonzalo Ronquillo que los pusiésemos aparte, en sitio de por sí, y se les diesen ministros, que aprendiesen su lengua y en ella les enseñasen; y estando ya todo concertado, y señalado el ministro, se vino a deshacer todo por estorbos que entonces se ofrecieron; y habiendo acudido a todas las religiones [órdenes religiosas] a que me señalase algún religioso de ellas que aprendiese la lengua y encargase de ellos, aunque todos mostraban deseo de quererlo hacer y algunos lo comenzaron a aprender, ninguno salió con ella, y así se estuvieron los sangleyes sin tener quien los adoctrinase, ni tratase de su conversión, con las veras que es menester, hasta que el año ochenta y siete trajo Dios a estas islas los religiosos de S. Domingo, con cuya venida vino el bien de estos sangleyes.»

(Domingo de Salazar, *Carta-relación*, 1590/2015)

Sin embargo, las fuentes agustinas dan algunos testimonios bien diferentes sobre la afición que mostraron y el fruto que recogieron varios agustinos en el aprendizaje de la lengua china y la conversión de los sangleyes, antes y después de la llegada del obispo. Según la crónica del agustino fray Gaspar de San Agustín, los agustinos no solo se preocuparon por los chinos en el Parián, sino que fundaron también en 1581 —el mismo año de la llegada del obispo— un ministerio para los sangleyes en el convento de Tondo, donde fray Diego Muñoz predicaba en lengua china y donde «ya eran muchos» los sangleyes que se iban bautizando. El cronista agustino incluso hizo una respuesta directa a la crónica llevada a cabo por el dominico Diego Aduarte:

«Se continuó esta doctrina [de los sangleyes] con mucha vigilancia y cuidado, pues nunca faltó Religioso de nuestra Orden que se aplicase a tan santa obra desde que venimos a esta

tierra, como consta de nuestros registros originales de Provincia. Y así extraño mucho la aseveración que el Illmo. Don Fr. Diego Aduarte afirma en su Historia de la provincia del Santo Rosario, que hasta que llegaron los Padres de Santo Domingo a estas Islas no habían tenido ministro evangélico los sangleyes, cuando es tan evidente lo contrario.»

(Gaspar de San Agustín, *Conquista*, 1698/1975: 537)

Y el último testimonio que se considera aquí es de una fuente civil, aportado por Gaspar de Ayala de la Real Audiencia de Manila. En una carta enviada a Felipe II en 1589, Ayala deja claro que el paso de la administración de los sangleyes a los dominicos no fue natural sino fuertemente acusado por los agustinos:

«Entre el Obispo y la orden de Sant Agustin se a tractado pleyto en la Audiencia sobre si la dicha orden y Religiosos della an de administrar la doctrina a los chinos que biven en el pueblo de Tondo a donde ellos desde que esta ciudad se pobló tienen monasterio administrando a los naturales los quales assi mesmo en la lengua de los naturales dicen haver administrado a los chinos que la entienden, el obispo quiso e pusso en este pueblo frayles de su orden dominicos paa que en una hermita que allí se hizo administren a los chinos y los agustinos hicieron contradicción diciendo que por breve de su santidad y cédula Real que presentaron esta mandado que en un pueblo ni su comarca aya dos monasterios de diferentes ordenes. [...] quejense los frayles agustinos que por ser el obispo fraile dominico favorece a su orden y a ellos los persigue y que esta persecucion no tenían antes que vinieran los dominicos a estas islas sino mucha paz y concordia.»

(Gaspar de Ayala, 1589, citado en Jiménez, 2015: 157)

Por lo tanto, aunque no sabemos si los dominicos que llegaron más tarde a Manila estaban realmente mal informados o no de este suceso, lo que podemos afirmar es que este obispo de origen dominico sí que había ocultado, o al menos dejado de mencionar en su carta al rey, el conflicto que tuvo con los agustinos por haber intentado «favorecer» la labor misionera de su propia orden religiosa en territorio chino. Es imposible rechazar la vocación predicadora de Domingo de Salazar y de sus hermanos dominicos por salvar a las «almas» de la gran población china, vocación conforme con su identidad cristiana y misionera, pero el sentido de compromiso —reflejado en muchos casos en la competencia con otras órdenes religiosas— será otro factor imprescindible a considerar para entender los muchos trabajos que dejaron escritos o traducidos, y las muchas decisiones que tomaron estos religiosos. Por ejemplo, ¿cómo es que la primera obra que tradujeron los dominicos en Filipinas no fue de ninguna materia cristiana sino una obra china?, y ¿por qué Domingo de Salazar y Miguel de Benavides hicieron tan mención especial de esta traducción de *Beng Sim Po Cam* (realizada por Juan Cobo) ante el rey Felipe II, hasta que Benavides decidió traerla personalmente desde Manila a la corte española? Estas cuestiones las analizaremos en el apartado 4.4.2 (pp. 206) junto con una reflexión sobre la percepción y representación dominicana de la cultura china en el mundo occidental.

4.3 Estudio de lenguas, la imprenta y la labor traductora.

4.3.1 El aprendizaje dominicano de la lengua china

En las últimas décadas del siglo XVI, la necesidad del aprendizaje de lenguas era una convicción común a la mayoría de los religiosos en las colonias. Recordemos que fue el Tercer Concilio Límense (1582-1583) el que dio un mayor impulso en América al aprendizaje de las lenguas indígenas. En el contexto filipino, todas las órdenes religiosas existentes en el archipiélago —la agustina, la franciscana, la jesuita y, finalmente, la dominicana— hacían o,

al menos, intentaban llevar a cabo su ministerio en las lenguas propias de los fieles, tanto en el caso de los nativos filipinos como en el de los sangleyes chinos.

Pero como hemos visto en el apartado anterior, aunque puede parecer un poco arbitraria la afirmación de Salazar de que «no abía quien supiese [la lengua de los sangleyes] ni quien se pusiese á deprenderla» (Salazar, 1590/2015) en Manila, debía ser verdad que no todos los religiosos concedían la misma importancia al aprendizaje de las lenguas, ya que esto también tenía que ver con su percepción de la naturaleza de la tarea predicadora desde un punto de vista cristiano. Por ejemplo, citando otro detalle de la carta de Salazar que parece más lógico y verosímil, los agustinos en Tondo no predicaban a los sangleyes en su propia lengua sino en la de «los naturales», es decir, de los filipinos (teniendo en cuenta que la fuente agustina tampoco menciona nadie más que fray Diego Muñoz en el ministerio de Tondo, y él que sabía predicar en chino). Para Salazar ésta no era una alternativa aceptable: aunque los sangleyes pudiesen manejar a cierto nivel la lengua de los filipinos, y que se llegasen a bautizar, para Salazar eran cristianos «de sólo nombre, sin saber más de la christiandad, que si nunca la obieran resçibido» (Salazar, 1590/2015).

El obispo y dominico Salazar así preconizó una predicación en la lengua materna del público como condición indispensable de la comprensión verdadera de la fe cristiana, por eso se puede cuestionar la sinceridad de su motivación de predicador cuando asignan a fray Miguel de Benavides y fray Juan Maldonado el aprendizaje de la lengua de los sangleyes en el mismo año de su llegada, y luego a fray Juan Cobo, el año siguiente, cuando éste sustituye a Maldonado en su cambio de misión en Pangasinán (Jiménez, 2015: 160). Entre los tres, Benavides fue el primero en manejar la lengua para poder ejercer la labor de catequesis, mientras Juan Cobo llegó a ser probablemente el mejor conocedor del idioma. En su carta, Juan Cobo describió ante todo cómo los dos primeros padres empezaron el aprendizaje de la

lengua de los sangleyes:

«Y la Orden tomó sitio junto a este Parián, que no media casa ninguna entre santo Domingo y el Parián. Y con esta ocasión se encargó luego la Orden de los chinos cristianos, e infieles. Y pusieron al padre fr. Miguel de Benavides, y al padre fray Juan Maldonado para curas de los chinos, y para que aprendiesen lengua. El padre fray Miguel estuvo más desocupado de otras cosas que fray Juan Maldonado; y así salió con la lengua con lo que bastó para comenzarlos a catequizar. Esto fue el primer año que la Orden estuvo en Manila.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

Y más adelante Cobo explica su experiencia del ministerio de los sangleyes junto con Benavides y el aprendizaje de la lengua:

«Luego el segundo año cuando yo vine, la Orden nos apartó al padre fray Miguel y a mí en otra casa distinta a la otra banda del Parián. Entramos en ella al principio del mes de septiembre del año 1588. [...] Aquí se juntaban todos los cristianos, que eran muy pocos, así los que vivían aquí en el Parián, como los que venían de Tondo, que está un río ancho en medio, y comenzaron a frecuentar a venir a la Iglesia y a nuestra casita los chinos: y comenzaron a frecuentar a venir a la iglesia y a nuestra casita los chinos; y el padre fray Miguel los catequizaba y predicaba en su lengua china, e hizo doctrina en su lengua. Yo aún no sabía la lengua; pero el Señor ha sido servido, que en poco tiempo se ha salido con algo. Porque el mes de septiembre entramos aquí, y la Navidad comencé a confesar algunos chinos cristianos más antiguos que sabían algo de lengua de Castilla, que otros no me atrevía entonces a confesar. Después la inmediata Cuaresma nos pusimos a confesar muy

de asiento a todos hombres y mujeres en su propia lengua; y aun algunos que hacía más de doce años que eran cristianos, y jamás se habían confesado.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

La primera cosa que llama la atención es el nivel que alcanzó Benavides en el idioma chino en tan solo un año. El historiador dominico Aduarte también afirma que Benavides «salió con [la lengua china], y lo que más es, aprendió muchas de sus letras, que son más dificultosas» (Aduarte, 1640: 283; citado en Gayo Aragón, 1591: 64). Pero también nos sorprende que en la Cuaresma del año 1589, es decir, en aproximadamente medio año, Juan Cobo ya podía escuchar las confesiones de los sangleyes en su lengua.

Según Salazar en la carta a Felipe II de 1590, «[Benavides y Cobo] han aprendido tan bien la lengua de los sangleyes, y el uno las letras de su lengua, la cual es la cosa más dificultosa que en ella hay, que los sangleyes están maravillados de lo que sabe» (Salazar, 1590/2015). No sabemos a quién se refiere exactamente Salazar al mencionar este «uno» que sabía muy bien las letras chinas, ya que ambos habían llegado un buen nivel en el conocimiento de las letras chinas. Pero tenemos más razón de creer que se referiría a Juan Cobo, considerando el del historiador de Aduarte (1640):

«...llegado a estas Islas le pusieron (a fray Juan Cobo) luego en el ministerio de los Chinos, que era el que más cuidado daba, y cuya lengua y letras fon necessarios mayores caudales de ingenio memoria trabajo y como todo esto fe hallava tantas ventajas en el Padre Fr Juan muy a proposito para él ya el Padre Miguel de Benavides avia trabajado de un año y con no pequeño fruto en ella pero como es tan dificultosa y no avia Arte ni Bocabulario ni Maestro ni otra cosa que ayudasse a aprenderla era mucho lo quedava por alcançar y

importó mucho que el Padre Fr Juan pusiese con muchas veras todas sus fuerças y caudal en adquirirla como lo hizo y ayudado del Señor con poco tiempo fe halló ministro muy suficiente y después maestro de esta lengua y el que mas y con mas provecho alcanzó de ella y de las letras Chinas de que dexó hechos muchos y muy curiosos libros escritos por su mano que fueron muy importantes para los que después se ejercitaron en aquel ministerio y él fue el primero que publicamente predicó a los Chinos...»

(Aduarte, 1640: 139-140)

El historiador dominico Viana (1891), resumiendo las fuentes antiguas, también destaca la habilidad de Cobo en la lengua china y sobre todo su conocimiento de los caracteres:

«[Juan Cobo] aprendió muy bien la lengua de los chinos [...]. Llegó á saber tres mil caracteres, y con ellos podía leer y traducir varios de sus libros. [...] Simplificó el estudio de esta lengua, reduciéndolo á método, é hizo un vocabulario que algunos, quizá equivocadamente, atribuyen al P. Benavides.»

(Viana, 1891: 117-118)

En cuanto a este «método» para estudiar la lengua china, el historiador pone una nota de pie explicando que Cobo «dividió todas las letras chinas en cuatro clases; á saber, en letras generalísimas, generales, específicas y particulares» (Viana, 1891: 118, nota 1). El mismo padre Cobo también aprovecha su carta de 1589 para ofrecer algunas reflexiones lingüísticas sobre la peculiaridad de la lengua china (más exactamente el chino min nan que hablaba la mayoría de los sangleyes, que provenían de la provincia de Fujian):

«Las letras son tantas que no tienen número. Porque no hay quien las sepa todas: dicen de

ellas que son como los pelos que tiene un búfalo, para encarecer que son sin cuento, de suerte que entrar por veinte mil es poco. Verdad es que las ordinarias del uso de las escrituras de que comúnmente usan, no son tan dificultosas, que no se puedan reducir a vocabularios, el cual hacemos ya, para que los que vienen no hallen tantas dificultades como nosotros hallamos, que es un abismo de esta lengua. Así en las letras, como en la voz, que toda es una pura equivocación. De suerte que el vocablo que no tiene más de cuatro significados, es como unívoco; las letras tienen menos equivocaciones, aunque tienen hartas.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

En total, a partir de la Cuaresma de 1589 Miguel de Benavides y Juan Cobo ya podían trabajar juntos en la lengua china para predicar, catequizar y confesar a los sangleyes del Parián (pero muy probablemente fueran también al Parián los que residían en Baybay, al menos antes de la fundación de otra iglesia en su poblado en el mismo año de 1589), los cuales «vinieron a entender muchas cosas de [la] fe, y algunos a desear el bautismo» (Salazar, 1590/2015). En cuanto a la producción de textos, Juan Cobo llegó a elaborar, según el historiador Viana (1891), un «vocabulario» chino, y Benavides una «doctrina» en lengua y letras chinas. También se considera que Juan Cobo tradujo la obra *Beng Sim Po Cam* durante este periodo, entre 1589 y 1590 (Villarreal, 1986, citado en Borao, 2013: 43).

Pero el año de 1590 marcó el fin del ministerio de los sangleyes en la vida religiosa de Miguel de Benavides. Fue enviado ese mismo año de viaje a China junto con el provincial de la Orden Juan de Castro, y poco después de volver a Manila, se marchó otra vez a España junto con Domingo de Salazar. El obispo de Manila falleció en España en 1594, mientras Benavides se

quedó más tiempo allí hasta volver a Filipinas para servir como obispo de Nueva Segovia. En 1602, Benavides ocupó el arzobispado de Manila.

Por su parte, Juan Cobo tuvo que retirarse también temporalmente del ministerio de los sangleyes para cubrir el puesto de provincial que Castro dejó en 1590. Por lo tanto, durante 1590 y 1591, el padre Juan Maldonado se encargó otra vez de la administración de los sangleyes, antes de que Juan Cobo volviese al Parián. Pero en 1592 le tocó otra vez a Maldonado volver al campo chino y quedarse allí de manera permanente, ya que Juan Cobo fue enviado como embajador a la corte japonesa, y desafortunadamente, murió en su camino de regreso, en 1593, dejando sin completar la traducción y adaptación de la *Introducción del símbolo de la fe* a la lengua china bajo el título *Bian zheng jiao zhen chuan shi lu* 辨正教真传实录 (o *Shi lu* 实录), la cual fue impresa para sus compañeros y sucesores.

Por lo tanto, podemos considerar el año de 1592 como el del comienzo de la nueva fase del ministerio de los sangleyes en Filipinas, integrado principalmente por el padre fray Juan de Maldonado, fray Domingo de Nieva y el hermano fray Pedro Rodríguez. Sobre Pedro Rodríguez se sabe que se preocupaba mucho por las labores del hospital de San Gabriel, fundado en 1589 al lado de la iglesia en Parián, pero no consta ninguna prueba de que el hermano llegase a manejar la lengua china. En cuanto a Maldonado, según el historiador dominico Aduarte, fue a partir de 1592 cuando empezó a tomar en serio el aprendizaje de la lengua de los sangleyes:

«Cuando el Padre Fr. Juan Cobo fue por Embajador a Japón, trajo la obediencia al Padre Fr. Juan [Maldonado] al ministerio de los chinos, a que supliese por él, y fue mandado aprender tercera lengua, sobre las dos que había ya sabido, [...] el Padre Fray Juan, sin réplica ninguna, había de poner el hombro al trabajo, aunque fuese tan grande como el aprender esta lengua china que, a los más aventajados ingenios, se les ha hecho siempre, y

es, dificultosísima. Pero ayudó el Señor, como ayuda siempre a los obedientes, y aprendiéndola con ventajas de manera que, extensivamente, ninguno supo tanta lengua china como él.»

(Aduarte, 1640/1962, vol. 1: 379-382, citado en Jiménez, 2015: 162)

Las dos lenguas que según Aduarte ya había sabido Maldonado eran, supuestamente, las lenguas nativas que se hablaban en la provincia de Pangasinan y en la de Batáan, ya que el dominico había predicado allí anteriormente (Álvarez del Manzano, 1895: 12). Como dice Aduarte, el padre Maldonado también llegó a tener un muy buen nivel de la lengua china, aunque no consta ninguna obra que fuese escrita o traducida por este dominico. Solamente, según Gayo Aragón (1951), Maldonado participaría en la preparación para la impresión de la doctrina en lengua china que Benavides dejó hecha antes de irse a China (Gayo Aragón, 1951: 69).

Más adelante, el padre fray Domingo de Nieva, que había trabajado en la provincia de Bataán desde su llegada a Manila en 1587, fue considerado para empezar su misión con los sangleyes en el año de 1590 como compañero de Maldonado, puesto que Cobo estaba ocupado por los asuntos como provincial, y fue quizás el único que permaneció en el campo chino durante ese periodo de traspaso de trabajos entre Cobo y Maldonado. A partir de 1592, Nieva y Maldonado se encargarían principalmente de la predicación y catequesis de los sangleyes en su lengua. En cuanto a la habilidad de Nieva para el aprendizaje de idiomas, el historiador dominico Viana (1891) afirma ante todo que el dominico «aprendió muy bien la lengua tagala; y no contento con enseñar a los indios lo que les convenía con pláticas y sermones, compuso varios tratados para mayor instrucción y aprovechamiento de los indígenas» (Viana, 1891: 110), y sobre su aprendizaje de la lengua china, dice:

«Nombráronlo luego ministro de chinos, cargo que desempeñó por bastantes años. Aprendió también muy bien esta lengua, y compuso e imprimió en ella varios tratados espirituales; entre otros, tradujo e imprimió el *Memorial de la vida cristiana* del V. e P. Fr. Luis de Granada, juntamente con algunos breves escritos de la oración y meditación, y preparación para recibir con fruto los santos sacramentos de la Confesión y Comunión. Compuso asimismo un nuevo Arte, Vocabulario y Confesionario en esta misma lengua china, así como también muchos sermones, para facilitar el trabajo a los que le sucedieran en el oficio.»

(Viana, 1891: 110)

Esta es claramente la apreciación de los historiadores respecto a las producciones lingüísticas y doctrinales de Domingo de Nieva. Lamentablemente, hasta ahora no se ha podido localizar ningún ejemplar de sus libros excepto la traducción en lengua china del *Memorial de la vida cristiana* de fray Luis de Granada, bajo el título *Xin kan liao shi zheng jiao bian lian* 新刊僚氏正教便览, impreso en 1606, el mismo año en que falleció Nieva.

Durante los últimos años del siglo XVI y el comienzo del siglo XVII, se supone que habría nuevos dominicos que se incorporaron al aprendizaje de la lengua china, teniendo en cuenta que el padre Maldonado murió en 1598 en una embajada a Camboja, y que Nieva fue asignado en 1602 como examinador del nivel de la lengua china de otros frailes (Van der Loon 1966: 30). Pero el compañero más importante de Domingo de Nieva en esa etapa fue fray Tomás Mayor, quien llegó a Manila en 1602 junto con un grupo de nuevos misioneros dominicos. Tomás Mayor fue asignado a Binondo (Van der Loon 1966: 36), donde quizás estaba también Nieva, ya que fue un asentamiento importante de la misión dominicana de los sangleyes a

partir de 1594, aparte del Parián y Baybay (Tondo).

Sobre Tomás Mayor, el historiador Viana (1891) afirma que fue «ministro muy aventajado de tagalos y de sangleyes; y compuso, en lengua china, un libro intitulado “Catecismo”, de grande erudición y de mucho provecho y utilidad» (Viana 1891: 314). No sabemos el periodo exacto de su misión entre los tagalos, pero se supone que Tomás Mayor dedicaría más tiempo al aprendizaje de la lengua china, y compuso un catecismo en lengua china que según el historiador era de «grande erudición». Sin embargo, de momento no podemos identificar tampoco la existencia de dicho catecismo ni otras obras que los misioneros e historiadores dominicos atribuyeron a Tomás Mayor⁴⁴. Solamente se puede confirmar su autoría de una obra traducida —la traducción en lengua china de la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada, una versión diferente de la de Juan Cobo, impresa y publicada en el año 1607 bajo el nombre *Xin kan ge wu qiong li bian lan* 新刊格物穷理便览 (Guía para la investigación de la naturaleza y el estudio de los principios de la razón). Este religioso falleció en un viaje a Europa en 1612, concluyendo la historia de los traductores dominicos entre el chino y el español en la etapa inicial de la evangelización de los sangleyes en Filipinas.

4.3.2 La imprenta y la labor traductora de los dominicos

En el primer siglo de la evangelización de América, las labores lingüísticas y traductoras de los misioneros no hubieran podido jugar su papel clave sin el apoyo de las técnicas de impresión. Pero el desarrollo de las imprentas era una verdadera problemática que, en el contexto colonial, no solo atañía al ámbito técnico sino también al institucional e ideológico, ya que esto tenía que ver con la política de la Iglesia y de la corona respecto al aprendizaje de lenguas indígenas y a la producción de textos en dichas lenguas, todo basado en la consideración de la ortodoxia religiosa y de la hegemonía colonial.

⁴⁴ Ver Van der Loon, 1966, pp. 36.

De hecho, durante la primera mitad del siglo XVI ya habían misioneros que se dieron cuenta de la importancia de producir textos en lenguas indígenas y de maximizar su difusión entre el pueblo destinatario de la predicación, pero no fue hasta el mencionado Tercer Concilio Límense (1582-1583) cuando los misioneros empezaron a obtener autorizaciones para establecer imprentas en cada región (Valdeón, 2014: 137), dado que la Iglesia pasó a conceder mayor importancia a la elaboración de textos doctrinales en las lenguas indígenas. A pesar de todo esto, ninguna obra religiosa no podía llegar a la imprenta sin ser supervisada y aprobada antes por la Audiencia y por los superiores de la Iglesia.

Por lo tanto, la promoción del establecimiento de imprentas puede considerarse otra dimensión gracias a la cual se observa cómo los misioneros preconizaban la labor lingüística y traductora en las colonias. Curiosamente, en el contexto filipino, los dominicos fueron los últimos en acudir a la labor evangelizadora entre todas las órdenes religiosas, pero los precursores en crear imprentas en esta tierra, prueba evidente del imperativo de la labor lingüística y traductora de los dominicos.

Como hemos presentado en el apartado de revisión de antecedentes (pp.18), todavía es una cuestión polémica la fecha de impresión de la *Doctrina christiana en letras y lengua china*. Mientras muchos académicos la sitúan entre los tres primeros impresos que se realizaron en Filipinas en el año 1593, otros autores sostienen la hipótesis de unas fechas de impresión posteriores. Dejando de lado este tema, lo que podemos asegurar es que incluso antes de la aparición de las imprentas en Filipinas, los dominicos ya tenían libros elaborados en lengua china, recordando que cuando Juan Cobo describe en su carta la misión de los dominicos en el Parián, menciona que Miguel de Benavides «hizo doctrina en su lengua (la lengua de los sangleyes)» (Cobo, 1589/2015) entre 1588 y 1589 —sea esta doctrina un primer borrador o no de la misma *Doctrina christiana* en lengua china que estudiamos aquí.

Por otro lado, la prioridad de las otras dos obras que se imprimieron en Manila está más confirmada. Una de ellas es la *Doctrina christiana en lengua española y tagala*, impresa en 1593, «en San Gabriel de la Orden de Santo Domingo en Manila», lugar que se refiere precisamente a la iglesia de San Gabriel, la casa y el hospital que tenían los dominicos al lado del Parián. Por eso, es muy probable que los dominicos acudiesen a algún artesano chino del Parián para emprender la labor impresora. Esta idea es corroborada por la información ofrecida en otra obra impresa en 1593, el *Shi lu* de Juan Cobo: aunque el ejemplar carece de portada, en la primera página se puede leer el título y la información de publicación en caracteres chinos, donde dice «al principio cuando llegamos a Manila, pedimos a algún artesano experto que cortase los bloques y publicase este libro». Según Van der Loon (1966), esta labor empezó a prepararse probablemente durante 1591, y se puso en marcha en 1593 (Van der Loon, 1966: 6,8), dejando tanto el *Shi lu*, como la *Doctrina christiana* hispano-tagala y la supuesta contemporánea *Doctrina christiana* china impresas con la técnica de la xilografía.

En cuanto al impresor o los impresores en Manila, la *Doctrina christiana* china ofrece un indicio en la portada en español, donde se especifica que el libro fue impreso «por Keng yong, China, en el Parián de Manila». Si la *Doctrina christiana* china fue realmente impresa en 1593, pues este Keng yong, del cual no tenemos más información, sería el mismo que imprimió la *Doctrina christiana* china y el *Shi lu*. Pero, por otro lado, el historiador dominico Aduarte en su crónica hace referencia a un chino cristiano llamado Juan de Vera, a quien considera el primer impresor en Filipinas:

«Ha habido en este pueblo (Minondoc, después Binondo) muchos chinos de muy ejemplar vida. Juan de Vera, no sólo era hombre muy devoto y de mucha oración, sino que hacía que todos los de su casa lo fuesen; oía siempre misa, y era frecuentísimo en la iglesia, y la adornaba curiosísimamente con colgaduras y pinturas, por entendersele esta arte; y sólo

atendiendo al mucho fruto que se sacaría con libros santos y devotos, se puso al gran trabajo que fue necesario para salir con imprenta en esta tierra, donde no había oficial ninguno que le pudiese encaminar ni dar razón del modo de imprimir de Europa, que es diferentísimo del que ellos tienen en su reino de China; y, con todo eso, ayudando el Señor tan pío intento, y poniendo él en este negocio, no sólo un continuo y excesivo trabajo, sino también todas las fuerzas de su ingenio, que era grande, vino a salir con lo que deseaba y fue el primer impresor que en estas Islas hubo, y esto no por codicia, que ganaba él mucho más en su oficio de mercader, y perdió de buena gana esta ganancia por sólo hacer este servicio al Señor y bien a las almas de los naturales, que no se podían aprovechar de los libros santos impresos en otras tierras, por no entender la lengua extraña, ni en la propia las podían tener, por no haber en esta tierra imprenta ni quien tratase de ella, ni aún la entendiese»

(Aduarte, tomo I, 1640: 108, citado en Medina, 1958: 7)

Hay académicos que identifican a este Juan de Vera como el mismo Keng yong bajo un nombre cristiano, pero difícilmente podemos compartir esta idea, ya que Juan de Vera no residía ni tenía su oficio en el Parián, donde Keng yong imprimió la *Doctrina christiana china*, sino en Binondo, donde los sangleyes concentrados por el gobernador en 1594 crearon un nuevo centro comercial, y donde los dominicos asentaron su tercera iglesia en el mismo año. Entonces ¿por qué Aduarte dice que Juan de Vera fue el primer impresor en Filipinas? Si nos fijamos en el contexto al cual alude Aduarte, en aquel entonces en Filipinas «no había oficial ninguno que le pudiese encaminar ni dar razón del modo de imprimir de Europa, que es diferentísimo del que ellos tienen en su reino de China», pues este «modo de imprimir de Europa» se refiere a la técnica de tipos móviles, teniendo en cuenta que los impresos de 1593

fueron realizados todavía de manera xilográfica (incluso la *Doctrina christiana* china). Por lo tanto, a nuestro entender, podría ser que Aduarte quisiera destacar a Juan de Vera como la primera persona en Filipinas que sabía manejar la impresión de tipos móviles.

Más adelante, como ya sabemos, en 1606 y 1607 se imprimieron dos nuevas obras dominicanas en lengua china. El impresor no fue Juan de Vera⁴⁵, sino un chino cristiano llamado Pedro de Vera: en la portada en castellano del *Memorial de la vida cristiana* en lengua china, de 1606, se lee «en Binondo en casa de Pedro de Vera sangley impresor de libros», mientras la *Introducción del símbolo de la fe* en lengua china de 1607 fue impresa «en Binondo en casa de Pedro de Vera sangley china cristiano». Algunos autores creen que este Pedro de Vera puede ser precisamente el hermano de Juan de Vera (Van der Loon, 1966: 31; Chan, 2002: 228), el cual también llegó a manejar la tipografía, ya que la portada, la dedicatoria y los documentos de aprobación de ambos libros mencionados fueron impresas por con tipos móviles en castellano, mientras el texto en chino fue impreso de manera xilográfica.

A modo de conclusión, la historia primitiva de la imprenta en Filipinas revela el hecho de la prolífica labor traductora de los primeros dominicos españoles en la evangelización de los sangleyes, sin olvidar que podrían haber más libros todavía no descubiertos, sean impresos o manuscritos, sean manuales lingüísticos como artes y vocabularios, o textos doctrinales y religiosos. Tampoco hay que olvidar que antes de la abertura de la imprenta en 1593, fray Juan Cobo ya había traducido un libro chino *Beng Sim Po Cam* a la lengua castellana en formato manuscrito y bilingüe, cuyo ejemplar fue entregado luego personalmente por fray Miguel de Benavides a la corte española. Una última cosa que debemos recordar es que, aunque la *Doctrina christiana* hispano-tagala fue producida en la imprenta de los dominicos, su autor principal es el franciscano fray Juan de Plasencia (Medina 1958: 13), y que la obra pasó por las

⁴⁵ Hasta ahora solo se sabe de una obra de los dominicos impresa por Juan de Vera, datada del año 1604, que está en el latín con el título: *Ordinationes generales provintiae Sanctissimi Rosarii Philippinarum*.

manos de los religiosos de diferentes órdenes para su corrección. Por lo tanto, excepto un documento de ordenanzas de la Provincia dominicana, todas las obras impresas bajo la iniciativa de los dominicos en Filipinas hasta la primera década del siglo XVI —a no ser que se descubran nuevos documentos— fueron dedicados exclusivamente a los sangleyes y en la lengua china.

4.4 El estudio sobre la racionalidad y moralidad de los chinos

Como ya sabemos, los gobernadores españoles también dieron gran peso a la labor evangelizadora de los chinos en Filipinas. Sin embargo, en vista de que la evangelización, incluso el bautizo de algunos sangleyes, no logró el fruto deseado en el sentido de su colaboración con el régimen económico y político de la colonia, los españoles empezaron a manifestar una actitud hostil hacia la comunidad china en Manila, actitud que Jiménez (2015) llama «racismo y xenofobia» (Jiménez, 2015: 130). Pero, en este asunto, un paso más dado por los españoles fue relacionar esta percepción negativa de los chinos con su «incapacidad» para convertirse al cristianismo, de modo que eso justificase la implantación de políticas más opresivas, e incluso violentas, respecto a los sangleyes en Manila.

Un ejemplo de dicha representación negativa de los sangleyes queda de manifiesto en la carta escrita por el tercer gobernador de Filipinas, Francisco de Sande, uno de los mayores defensores de la conquista armada de China y opuesto a que los misioneros intentasen ir a China desde Manila. Por un lado, el gobernador resalta el mal comportamiento moral de los sangleyes, como gente «mala», «tirana», «lujuriosa», «cobarde», «haragán», etc., y, por otro lado, pone en duda el nivel de sabiduría de los chinos en comparación con los españoles:

«Ninguna çiençia saben sino es leer y escrevir, y el que sabe bien leer y escrevir entre ellos, le haze el rei gran capitán. [...] Es gente que se maravilla de nuestra letra y modo de cosas,

y las tienen por mejores que las tuyas.»

(Francisco de Sande, 1576, citado en Jiménez, 2015: 131)

Teniendo en cuenta este ambiente en el que la percepción y representación de los sangleyes no era nada favorable, resulta muy curioso descubrir las abundantes descripciones por parte de los misioneros dominicos del mismo objeto, pero en un tono totalmente opuesto al de los colonizadores. A través de las fuentes dominicanas —no solo de cartas, sino también de las dedicatorias y prólogos de las propias traducciones dominicanas— se puede comprobar por un lado cómo los dominicos percibían a la gente china y su cultura, principalmente desde unos presupuestos teológicos, con alabanzas evidentes a su sabiduría, a sus virtudes y a su capacidad de razonamiento, pero por otro lado, como este enfoque teológico, basado en la premisa de la universalidad de la razón humana, podía conducir a paradojas inevitables, por ejemplo, destinar las obras traducidas a la lengua china principalmente a una cierta «élite» de letrados chinos, a la comparación de la civilización china con otros pueblos asiáticos «bárbaros», o a la cambiante actitud hacia la justicia de una evangelización pacífica de China.

4.4.1 El estudio de la cultura china mediante los sangleyes en Manila y mediante los libros chinos

4.4.1.1 La ley de la naturaleza reflejada en la moralidad china

Para empezar, no hay que pasar por alto el discurso sobre los chinos del propio obispo Domingo de Salazar, el mayor patrocinador de la misión dominicana entre los chinos en Manila. En su carta ya mencionada de 1590, Salazar describe a los «sangleyes amigos» como gente muy agradecida, valiente y amable, poniendo como ejemplo dos sangleyes infieles que «si no les faltase la fe tienen todas las partes que un hombre de bien puede tener». De este

modo, el obispo parece tener una actitud muy positiva hacia la disponibilidad de los sangleyes para ser cristianos. Como dice en otra parte de su carta:

«...como se [es] verdad que no se a descubierto esta agora gente tan aparejada para rescibir el Evangelio, como esta es, ni de quien tanta speranza se pueda tener del mucho fructo que en ellos se hará yéndoles á predicar el Evangelio...»

(Salazar, *Carta-relación*, 1590/2015)

Pero, por otro lado, parece que el contacto directo con los sangleyes no fue la única vía —ni siquiera la principal— mediante la cual Salazar se formó una concepción de la cultura china. Al final de su carta a Felipe II, Salazar menciona especialmente el libro chino *Beng Sim Po Cam* que Juan Cobo tradujo al castellano, y es muy interesante su forma de resaltar la particularidad del libro: «por ser tan peregrina y nunca vista en el Parián, y fuera de la China». Por eso, aunque es verdad que el obispo prestó mucha atención a los sangleyes y sacó la conclusión de que tenían realmente un buen comportamiento como para ser cristianos, nunca dejaba de poner los ojos en el reino chino al otro lado del mar como sueño final de todos los religiosos en Manila. Para Salazar, este libro chino de sentencias morales aportaría algún conocimiento más allá de lo que le contaran los comerciantes y trabajadores chinos en Manila.

En este contexto, quizás lo que más llama la atención del obispo —que también es un religioso dominico— es que en *Beng Sim Po Cam* «se vee la fuerça de la raçon humana», en el sentido de que «sin lumbre de Fee, se alcançan cosas tan conformes á lo que la Ley cristiana nos enseña» (Salazar, 1590/2015). Un punto de vista semejante se encuentra en el texto de Miguel de Benavides, una dedicatoria que escribió para la traducción de *Beng Sim Po Cam* realizada por Juan Cobo, con la intención de entregar tanto la traducción como la dedicatoria

personalmente a la corte española en el año 1595. El padre destaca las «riquezas» del reino chino:

«La religión de Santo domingo ofrece a V.A. como en parias las primicias de las riquezas de aquel grande reino de la China. Juzgan los chinos por sus grandes y verdaderas riquezas, no el oro, ni la plata, ni las sedas, sino los libros, y la sabiduría, y las virtudes y el gobierno justo de su república: esto estiman, esto engrandecen, de esto se glorian y de esto tratan en sus conversaciones la gente bien compuesta (que es mucha). Ofrece, pues, a V.A. la religión de Santo Domingo este libro chino, traducido en lengua castellana, el cual es como una colección y cadena de muchas sentencias de filósofos chinos, todas de materias virtudes morales; pretendiendo aquí ajustar al hombre con la ley de la naturaleza y guiarle a la perfección y entereza que la lumbre natural nos descubre.»

(Benavides, 1595)⁴⁶

En estos fragmentos, se ve claramente que Salazar y Benavides estaban fascinados con lo sistemático de cómo los chinos aplicaban la inteligencia y la capacidad de razonamiento en el logro de bienes morales. Aunque estos dominicos ya estaban bien informados de la existencia de «gente política» y civilizada gracias a las fuentes primitivas de Marco Polo y de los franciscanos que viajaron a China en el siglo XIII (Knauth, 1970: 4) —idea que también habían confirmado misioneros contemporáneos como el agustino Martín de Rada y el jesuita Matteo Ricci (Ollé, 2008: 68)— no resultó menos sorprendente para ellos descubrir en los libros chinos «la sabiduría, y las virtudes y el gobierno justo» que exactamente admiraban

⁴⁶ El texto de la dedicatoria que consultamos y citamos aquí está incluida en una de las reediciones modernas de la traducción de *Beng Sim Po Cam*, con transcripción adaptada a la grafía moderna del castellano. Consultar Cobo, J & Zhao, Z. (赵振江). (2013). *Espejo rico del claro corazón. [traducción y transcripción], fray Juan Cobo; anotado por Zhao Zhenjiang*. Madrid: Dirección de Marketing y Relaciones Institucionales de Deloitte.

Tomás de Aquino y los dominicos que seguían este enfoque racional del conocimiento de Dios.

Y ¿qué opinaba el propio traductor de *Beng Sim Po Cam*, fray Juan Cobo, sobre la cultura china? Antes que nada, Cobo dedicó la primera parte de su carta a describir la vida y los rasgos físicos de los sangleyes en Manila, de modo parecido a Salazar. Y a partir de la segunda parte, el dominico dio más énfasis a los aspectos intelectuales. Por ejemplo, en cuanto al nivel de cultura, Cobo contrasta la situación de los sangleyes con la de la gente común de España:

«... con ser tales las letras y tan dificultosas, y la gente que aquí viene, como dije, es la escoria de la tierra, entre mil se hallarán diez que no sepan letras y muchas, que en Castilla los pueblos de labradores, de mil apenas se hallan diez que las sepan. De que sepan escribir es la causa, que todas sus horas están en ser jueces y mandones [mandarines], y no lo son sino los que más letras saben; y en esto no hay excepción, sino que de cualquier fuerte que sean en letras, puede valer y vale de hecho mucho, y así todos aprenden letras.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

En otro caso, Juan Cobo profundiza al hablar de «la habilidad y ciencias de los chinos»:

«Todo lo dicho es lo de menos de lo que hay; y para que más se entienda, digo que la gente que aquí conocemos, y que viene aquí, es la escoria de la tierra, y la gente marítima y de mar, pescadores, y trabajadores, que vienen a ganar de comer. Y con ser esta la gente, que conforme la gente de su suerte de Castilla, habrían de tener los entendimientos llenos de berzas y tocino, son tan agudos y hábiles, que entre mil no se halla uno con quien no nos podamos poner a razones, no de pesquerías, sino de letras, movimientos de los cielos, de cosas morales, crianza, cortesía, y de justicia. Porque en cosas de filosofía moral, aunque sin

ciencia, son extremados.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

Al igual que el gobernador Francisco de Sande, Cobo afirma que en China no había ciencias, pero no en el sentido que los chinos no se preocupasen por algunas disciplinas como los europeos, sino que las estudiaban más bien de manera más teórico-práctica que científica. Y lo que importa más a Juan Cobo, así como a Salazar y Benavides, es su capacidad de razonar en asuntos relativos a la filosofía moral y social.

Más adelante, aunque Juan Cobo está hablando aquí de la habilidad de los sangleyes en Manila, a lo largo de la segunda parte de la carta no deja de citar frecuentemente informaciones que obtuvo de los libros chinos. Entre los libros que Cobo describe en la carta —de comedias, de la sucesión de los emperadores, de «diarios de viaje», etc.— se encontraba el mismo libro *Beng Sim Po Cam*, que Salazar menciona en su carta como «un libro sacado de otros que de la China le han traído, que esta comunicación comienza ya a haber entre ellos y nosotros, que no es mal principio para lo que deseamos» (Salazar, 1590/2015), de modo que entendemos que los libros chinos fueron muy probablemente traídos por los sangleyes al archipiélago. Por su parte, el historiador dominico Aduarte también indica que Juan Cobo «leía y entendía sus libros [chinos], y tradujo algunos por tener muy graves sentencias, aunque de gentiles, como los de *Séneca* y otros tales entre nosotros» (Aduarte, 1640: 129). Al final, el mismo traductor Juan Cobo dice lo siguiente sobre *Beng Sim Po Cam*:

«Otros [libros] he visto al modo de *Flores Doctorum*, de dichos de hombres doctos suyos, admirables por cierto, y de gran confusión nuestra. Este aún no está visto del todo, y así no se hace más mención de él que esta.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

«Admirable» y «de gran confusión», es la única descripción personal que dejó Juan Cobo sobre esta antología de sentencias morales, pero quizás ya suficiente para explicar por qué el dominico decidió traducirlo a una lengua europea antes que cualquier trabajo de traducción de textos religiosos a la lengua china — como solía y parece que debería pasar en la evangelización de los pueblos no cristianos. Aunque tampoco resultaría tan sorprendente este hecho si recordamos el lema de *veritas*, de estudio, y la larga tradición teológica de los dominicos, sensibles y abiertos a las culturas que pudiesen aportar sobre todo reflexiones filosóficas sobre el fin último de la vida. En el Capítulo 5 analizaremos cómo Juan Cobo aprovechó la traducción del *Beng Sim Po Cam* para una reconsideración de la moralidad cristiana y cómo esto influyó en su forma de traducirlo.

4.4.1.2 Traducción dominicana de obras cristianas para la clase de los letrados chinos

Hasta aquí hemos analizado cómo los primeros religiosos de origen dominico quedaron impresionados por la habilidad intelectual y racional de los chinos sangleyes en Filipinas, pero todavía sintieron una admiración mayor, sin duda, por los libros objeto de su lectura, en los que se perfilaba una civilización bien nutrida en valores morales y pensamientos filosóficos, que no solo regulaban perfectamente la sociedad sino también a cada individuo. Por eso, no es difícil imaginar que el deseo de Benavides y Juan Cobo por predicar en China se intensificase aún más.

Al justificar en su carta que los sangleyes («escoria de la tierra») poseían un «muy agudo entendimiento» y que podían mantener una buena conversación con los misioneros sobre multitud de temas, Juan Cobo añade enseguida informaciones sobre cómo los chinos en

general estudiaban las distintas disciplinas, dando la sensación de que utiliza el ejemplo de los sangleyes más bien a modo retórico para recordar que los chinos en el continente podrían alcanzar un nivel intelectual y moral aún más alto —una posibilidad que Cobo valoraba de veras si tenemos en cuenta cómo el dominico en su carta describió el próspero futuro que podría tener la cristianización de China⁴⁷. Ante esta situación, surge de inmediato la pregunta de ¿cuál era el público receptor que tenía en mente Juan Cobo, y más adelante, Domingo de Nieva y Tomás de Mayor, cuando traducían las obras cristianas de fray Luis de Granada a la lengua china?

Fray Juan Cobo y el *Shi Lu*

Antes de entrar en este tema, conviene citar un fragmento que consideramos interesante de la carta de Cobo, donde el religioso menciona la situación de los jesuitas en China, especialmente de los precursores Michele Ruggieri y Matteo Ricci establecidos en 1583 en el continente. Y dedica una atención especial al modelo jesuítico de una conversión «desde arriba a bajo»:

«Lo que hemos visto es que al Padre de la Compañía, y a su compañero, que saben lengua y sus letras, los han recibido. Del fruto que hacen no se sabe, entiéndese que es poco. Sabe Dios por qué. Algunos piensan que no son pasos del Evangelio el hacerse como ellos, y con su hábito andar escondidos entre ellos aguardando prudencias humanas, para convertir primero los reyes y ricos, que los pobres. Porque la gente común no se atreve a recibir la fe, por miedo de que le echen de la tierra, y se pierda todo. Al fin las buenas nuevas del

⁴⁷ Teniendo como receptor principal a sus compañeros en América y en Europa, Juan Cobo no solo aprovechó la carta para contar el fruto que había cobrado la Orden en la conversión de los sangleyes en Manila, sino también para demostrar la alta posibilidad de «cosechar almas» en el propio reino chino, de modo que más dominicos se animasen a incorporarse a esta misión. A finales de su Carta, Cobo dice: «Digo que para nosotros los dos que aquí estamos con ellos, ya estamos en aquello a que vinimos, y administramos chinos en lengua china, aunque no en su tierra, lo que hemos entendido de la entrada es, que es mucho más fácil de lo que se decía, especialmente ahora que se les ha comenzado a hablar en su lengua, y se les ha comenzado a abrir los ojos, y ellos están tan aficionados, de modo que lo experimentamos cada día. [...] Y así yo entiendo, que de un día para otro, no solo se predicará aquí a los chinos, sino en sus propias tierras. Gente es tal, que con breve tiempo serán ellos mismos sacerdotes y frailes, y han de tener sus monasterios, y ser ministros evangélicos. Y así ahora es menester ayudarlos, que después ellos ayudarán a otros.» (Cobo, 1589/2015)

Evangelio fueron, *Pauperes Euangelizatur*. Y así hay mucho recelo acá de este modo de proceder. Nosotros más a lo humano lo llevamos: porque lo más ordinario que viene al Evangelio es la gente pobre. Algunos han venido no pobres, pero no nos parece mala señal, que comience el Evangelio por los pobres.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

A juzgar por este fragmento Juan Cobo está insistiendo en el modelo primitivo de la predicación cristiana cuya idea compartían la mayoría de los frailes mendicantes: ser pobre y predicar a los pobres. Sin embargo, no hay que olvidar que tan temprano como en el siglo XIII ya había misioneros de origen mendicante que priorizaban una estrategia alternativa que consistía en la conversión primordial de la «élite» de una sociedad. Uno de los representantes fue precisamente el dominico Ricoldo de Montecroce: siendo defensor del método racional de la evangelización, cuando descubrió lo «estúpido y bestial» del pueblo común mongol, propuso en primer lugar una conversión de los gobernantes mongoles⁴⁸. Esto se puede considerar un choque interno entre la cosmovisión cristiana de una predicación igual para todos, y el ideal teológico de los dominicos de un camino racional al conocimiento de Dios.

Precisamente, esta complejidad de la mentalidad cristiana y teológica también se refleja en la labor predicadora y traductora de fray Juan Cobo. Entrando ya en el tema de *Shi Lu*, varios académicos comparten que el receptor de *Shi Lu*, un libro apologético con argumentos filosófico-teológicos basados en la *Introducción del símbolo de la fe* de Luis de Granada, no podía ser los sangleyes sino los letrados chinos (Fang, 1974a: 472; Villarroel, 1986: 75; Chia, 2011: 262; Jiménez, 2015: 73-74), con el objetivo de convencerles de la autenticidad de la religión

⁴⁸ Consultar Capítulo 2.4.2.1, pp. 90, nota 31, 32.

católica mediante una profundización en el conocimiento de las creaciones de Dios. Si observamos la primera página de *Shi Lu*, en la parte superior aparece una ilustración donde se perfila un fraile en su típico hábito dominico sosteniendo un libro en la mano, mientras enfrente de él hay un hombre vestido como los letrados chinos de la dinastía Ming, haciéndole una reverencia con las manos levantadas y dobladas, lo cual también muestra la cortesía china.



Imagen 3 Ilustración aparecida en la primera página de *Shi Lu* (capítulo 1) de fray Juan Cobo

¿Qué implica esta ilustración? El propio autor da la respuesta en el primer capítulo del libro, que sirve más bien como preámbulo donde no se trata directamente el tema central del libro (la contemplación de la naturaleza) sino que se ofrece una reflexión general sobre la importancia de la razón humana y sobre cómo las doctrinas chinas y la doctrina cristiana podrían entrar en diálogo para buscar la verdadera religión. Allí Cobo explica en chino el contexto en que se produjo este libro⁴⁹:

«Habiendo conocido anteriormente la doctrina y la enseñanza de China, tuve la fortuna de profundizar mi entendimiento mediante el contacto con algunas personas ilustres. Había unos sabios que solían venir a visitarme en esta iglesia, exponiendo sus respectivas opiniones con la intención de distinguir el camino para ingresar en la iglesia y entender su doctrina.»

(Juan Cobo, *Shi Lu*, 1593: 4b-5a)

En sus palabras no solo cristaliza el sentido de la ilustración arriba mencionada, sino que también se explica por qué el desarrollo de la temática de *Shi Lu* está basado en toda una serie de conversaciones entre unos eruditos chinos y un fraile (o «monje», *seng* 僧, según Cobo se llama a sí mismo en el libro). Se suele empezar un tema por la pregunta de un letrado chino, a la cual contesta Cobo exponiendo sus ideas, y sobre las cuales se pueden desarrollar unas discusiones más profundas. Es verdad que parece un hecho curioso que Cobo pudiese hablar con los letrados chinos en el archipiélago, ya que la mayoría de los chinos que venían allí eran comerciantes o trabajadores. Pero si tenemos en cuenta la intensa movilidad entre Manila y la costa de Fujian en esa época, y el círculo no solo de mercancías sino también de libros según

⁴⁹ En este trabajo, todas las traducciones de los textos en chino de los dominicos son aportadas por la misma autora, a no ser que se añada una nota indicando su traductor.

el propio testimonio de Cobo, tampoco sería imposible que entre los miles de chinos que viajaban a Manila cada año no hubiese algunos hombres con mayor formación cultural (Jiménez, 2015: 172; Ollé, 2008: 68).

De todas formas, si bien en la carta de 1589 Juan Cobo, partiendo de una vocación apostólica, se posicionaba como un predicador entre los pobres o los de una clase social baja, en el *Sbi LM*, publicado en 1593 (de hecho en 1592 Cobo ya tuvo que abandonar la conclusión del libro, porque fue a Japón y murió en el viaje de vuelta), parece que el padre estaba realmente fascinado por el diálogo con los literatos chinos, sobre todo al descubrir personalmente la alta sintonía entre el pensamiento chino y el paradigma teológico dominicano en cuanto al uso de la facultad de raciocinio para buscar la verdadera «doctrina». Para dejar aquí ya el caso de Cobo, citamos un último fragmento muy interesante del mismo capítulo 1 de *Sbi LM*, donde Cobo habla directamente del sentido de la conversión de los hombres intelectuales y virtuosos para la difusión del cristianismo, marcando así una compleja mentalidad no solo como predicador mendicante sino también como teólogo tomista:

«Sé que solo por la doctrina se puede exponer la enseñanza, solo con el estudio se puede conocer la doctrina, y solo mediante el contacto cercano con los hombres sabios y virtuosos se puede hacer la doctrina y enseñanza ampliamente propagada.»

(Juan Cobo, *Sbi LM*, 1593: 4b)

Domingo de Nieva y el *Memorial de la vida cristiana en lengua china*

Ahora pasamos a Domingo de Nieva y Tomás Mayor, cuyos libros en lengua china vieron la luz respectivamente en 1606 y 1607, en Manila. ¿Qué impresión tenían estos dominicos sobre la gente y la cultura china, y a quién iban dedicadas principalmente sus traducciones de las

obras de fray Luis de Granada? Antes que nada, debemos mencionar un hecho histórico que a la vez reveló y condicionó la relación sino-española en Manila a comienzos del siglo XVII: en 1603 se produjo una sublevación de los sangleyes contra las autoridades españolas, y el resultado fue una masacre que llegarían a una cantidad de alrededor de veintitrés mil (Jiménez 2015: 165). En este contexto entretendido por un mutuo sentimiento de xenofobia y miedo, sin embargo, el año siguiente de la sublevación, 1604, la Orden dominicana hizo otro intento de viajar hacia China con el objetivo de buscar una forma de evangelización; también durante ese tiempo se realizarían las dos traducciones dominicanas a la lengua china, publicadas en 1606 y 1607; y al final, en 1612 hubo otro intento por parte de los dominicos de establecerse en Macao como antesala de la misión en China. Entre los precursores de este plan se encontraba precisamente Tomás Mayor (Viana, 1891: 307; Jiménez, 2015: 50).

¿De dónde venía tanta confianza en la «convertibilidad» del pueblo chino al cristianismo? Obviamente, más que partir de un punto de vista evangélico en favor de la igualdad de todas las culturas en la recepción pacífica de la Buena Nueva, a los dominicos les importaría más la disponibilidad intelectual y moral de los chinos y, más que en los propios sangleyes, los dominicos se fijarían más en la gente china al otro lado del mar. En el caso de Domingo de Nieva, aunque no nos consta ningún otro escrito que la propia traducción realizada por el padre, el *Memorial de la vida cristiana en lengua china*, en su prólogo chino, explica claramente cómo se animó a emprender esta labor:

«Si la doctrina no funciona, es porque la lengua le impide [su comprensión]; si la enseñanza no se expone clara, es porque son diferentes las escrituras. El padre yo, por motivo del ejercicio de la doctrina y la enseñanza he viajado hasta aquí, y tuve la fortuna de hablar con los escolares de la gran dinastía Ming. Después de obtener un conocimiento aproximado de los caracteres y la lengua china, me emocioné [con lo que he conocido], por lo cual relaté el

contenido de un libro [antiguo] y lo convertí en caracteres y lengua de la gran dinastía Míng.

Redacté este libro para que los nuevos miembros de la religión lo puedan consultar.»

(Domingo de Nieva, *Memorial*, 1606)

Al igual que en el caso de Juan Cobo, sorprende saber que Domingo de Nieva tuvo oportunidad de hablar con los «escolares» provenientes de China. Dejando de lado la cuestión repetida de cómo podría haber tal gente en el archipiélago, lo cierto es que en el prólogo se lee una clara admiración del padre hacia el reino chino, obviamente gracias al contacto directo con los escolares chinos, ya que Nieva menciona dos veces «la gran dinastía Míng» tanto para resaltar la procedencia de estas personas como para definir el idioma al cual está traducido este libro.

¿Y a quien se dirigiría principalmente esta obra? Como hemos visto, el dominico empieza el prólogo por explicar cómo concibió la idea de traducir un libro a la lengua china después de hablar con los escolares chinos. Y durante todo el resto del prólogo, Nieva expone de manera detenida —y casi redundante— su idea sobre la importancia de leer libros como medio clave para entender la doctrina cristiana, justificando que si uno lee el libro puede «exponerse a la justicia y a la razón, y distinguir el bien y el mal para poder elegir el camino». Aunque a ojos del dominico los sangleyes también disponían de una admirable capacidad racional, ¿quién podían ser los más conscientes de la importancia de utilizar la razón y perseguir el camino justo, entonces más sensible al discurso de Nieva? La respuesta más apropiada sería, a nuestro entender, los literatos o escolares chinos como los llamaba Nieva.

Otro rasgo llamativo del *Memorial* en lengua china es su estilo y lenguaje, elegante en cuanto al uso de palabras y expresiones y al cuidado de la rima de algunas frases, mientras se observa

también en todo el libro frecuentes citas de los clásicos chinos para fortalecer el entendimiento de la doctrina cristiana, muchas de contenido moral⁵⁰.

¿Quizás fueron los mismos escolares chinos quienes le ayudaron a Nieva en la perfección del lenguaje y en el enriquecimiento retórico de la obra? De esto no sabemos nada, pero parece que Nieva no veía nada malo con adaptar el lenguaje y estilo de su obra a los receptores de la clase de literatos chinos. Hay que recordar que la obra original de *Memorial* en castellano fue realizado bajo un motivo propósito más dogmático y espiritual que apologético, para formar a los nuevos cristianos, sin olvidar tampoco un principio general que subyace a todas las obras de fray Luis de Granada: escribir para el gran público, sobre todo para «a la gente del pueblo, no exclusivamente ni principalmente a [...] un grupo selecto de “perfectos”», por lo cual la lengua castellana con la que escribía se dota siempre de «un estilo ameno y sencillo» (de Camino, 2009: 51). En este sentido el traductor del *Memorial* en a la lengua china no obedeció totalmente el ideal del autor original sobre una predicación universal —muy probablemente debido a la sorprendente conversación con los letrados chinos, cuya alta consciencia de las cosas morales sería, para el dominico, la base más ideal para que descubriesen hasta reconociesen lo recto de la moralidad y doctrina cristianas. Una vez más, la mentalidad de un dominico como predicador mendicante se ve condicionada por sus perspectivas teológicas, lo que se refleja perfectamente en su manera de emprender la labor traductora.

Tomás Mayor y el *Símbolo de la fe en lengua y letra China*

Como en el caso de Domingo de Nieva, la obra traducida por Tomás Mayor, el *Símbolo de la fe en lengua y letra China*, junto con los paratextos (dedicatoria, prólogo, etc.), constituye la única, pero no por ello menos importante, fuente para conocer la percepción de Mayor sobre la

⁵⁰ Para un estudio detenido sobre las expresiones elegantes y las citas de las fuentes chinas en el *Memorial en lengua y letra china*, se puede consultar Fang (1974b), pp. 450-451.

gente y la cultura chinas. En su dedicatoria de la traducción a Jesucristo, escrita en lengua castellana, Tomás Mayor muestra también la preocupación permanente de los dominicos por la evangelización del reino chino, diciendo: «[Ruego que] rieguen ya aquesta tierra tan seca de la gran China los Rios caudalosillimos de sangre preciosa...», y más adelante, resalta también el sobresaliente aspecto intelectual de los chinos al decir «Abrid los ojos a aquesta gente de tan agudos entendimientos...».

Este elogio de la facultad de raciocinio de los chinos se puede identificar de manera más intensa en el prólogo en lengua china de Tomás Mayor, en el que expresa su admiración hacia las virtudes y los pensamientos éticos de sus destinatarios:

«Como monje yo llevé tres años viajando desde mi país y sufrí mucho contratiempo hasta llegar al archipiélago filipino en el Oriente bárbaro⁵¹. Vi a personas de todo tipo de cualidades, que llegaron a reunirse aquí siguiendo sus respectivas ideas. Empecé a descubrir que cada uno tenía sus propias apariencias y también encantos, sin embargo, tengo el entendimiento de que la gente del reino del Centro (China) sois especialmente listos, sobresalientes en el talento y en la apariencia, y magníficamente superiores a la gente de afuera. Además, conocéis especialmente la cortesía, la justicia y las cosas éticas, lo cual os distingue de las personas de otra clase. [...] Siempre recordaba la fortuna que tuve de poder encontrarme con los chinos que sois tan listos y sobresalientes, ¡y esto me hace emocionarse cada día más desde mi corazón!»

(Tomás Mayor, *Símbolo chino*, 1607)

⁵¹ Aquí Tomás Mayor adopta la forma en que los chinos antiguamente hacían referencia a los pueblos o etnias situados al este de China, bajo el nombre *Dong yi* 东夷, «bárbaros del Este», mientras el propio territorio chino era reconocido como *Zhong guo* 中国 o *Zhong hua* 中华, «país del Centro».

Como se puede observar en este fragmento, Mayor no solo muestra una alta estima por la civilización china, sino que casi se posiciona dentro de una cosmovisión del «sinocentrismo», como le llama Sola García (2015: 41). El siguiente fragmento deja más explícita la actitud no coherente del dominico hacia las diferentes culturas según un criterio que atañe a los aspectos intelectuales o morales, comparando a chinos, filipinos y japoneses:

«Y si se hace comparación de los indios de este país (Filipinas) con los chinos, estos indios eran mucho más inferiores. En realidad, en los países del Oriente bárbaro también hay talentosos, pero su etiqueta y costumbre son incomparables con los vuestros. Supongo que los talentosos japoneses son especialmente superiores en las costumbres a los indios de este archipiélago, sin embargo tampoco pueden compararse con los chinos en cuanto a la etiqueta. Solamente los chinos sois superiores en este aspecto, y ¿qué más se puede necesitar?»

(Tomás Mayor, *Símbolo chino*, 1607)

A nuestro entender, este es uno de los fragmentos más curiosos que se pueden encontrar en las fuentes dominicanas, no solo por lo que dice sino por la franqueza con la que el dominico confiesa su actitud muy distinta frente a diferentes pueblos. De hecho, los dominicos en Filipinas, incluido el obispo Domingo de Salazar, se preocupaban mucho por el derecho natural de los nativos filipinos y también por la labor evangelizadora de estos mismos⁵², sin embargo, su actitud sobre la «convertibilidad» de este grupo nunca fue igual en comparación con la de los chinos. Recordemos cómo Aduarte, el cronista dominico del siglo XVII, relata a la vez la situación de la evangelización en Filipinas y en China a finales del siglo XVI:

⁵² Consultar Jiménez (2015), pp. 57-58, 61-63.

«La conversión, tan poco esperada, de la provincia de Pangasinán y las muchas maravillas que el Señor en ella obró incitaron al Padre Provincial a lo que él siempre deseaba y pedía con grande instancia, que era la conversión del gran reino de China. No era sólo en esta pretensión, antes era muy común en casi todos los religiosos, no sólo por haber sido ella la que principalmente los había sacado de España, sino porque, llegados acá, veían sus aventajados ingenios, mucha capacidad en lo natural y no mucha repugnancia a la fe, la cual habían ya recibido muchos y no daban mala cuenta de ella y de las demás obligaciones de cristianos, de donde inferían convenir tentar vado y ir a procurar promulgar el Evangelio a aquellas gentes.»

(Aduarte, 1640/1962, vol. 1: 187)

Las pocas palabras que dedicó Aduarte al fruto que se había cobrado en la cristianización de los nativos filipinos, con una definición de «tan poco esperada», contrasta evidentemente con la ilustración sobre la futura conversión del reino chino que se lograría antes que nada gracias a sus «aventajados ingenios» y «mucha capacidad en lo natural». Al final la valoración tan positiva de la cultura china por parte de los dominicos revela una paradoja respecto a la premisa de la vía racional de la evangelización dominicana —la universalidad de la razón humana, ya que, desde un punto de vista cultural del Evangelio, los dominicos no confirmaron el valor de todas las culturas y en todos sus aspectos con una la misma capacidad para comprender los mensajes divinos. Por lo tanto, y para concluir este tema, no podemos dejar de citar al historiador Resinas (2002). Aunque lo que Resinas está hablando es una «mentalidad europea» en general, y nosotros no creemos que los misioneros siempre partiesen del mismo punto de vista «eurocéntrico» en la historia, en muchos casos el ideal teológico de los dominicos, sobre destacando la importancia de la razón, sí que puede contribuir, aunque fuese

sin querer, a la consolidación del un discurso del eurocentrismo:

«Es obligado indicar que, desde la mentalidad europea, excluyente y autojustificada, eran iguales los «indios» de América, que los «indios» de la India y de Extremo Oriente; sólo el contacto directo con estos habitantes de Asia ayudó a matizar que Japón y China eran pueblos civilizados, a los que había que tratar con rango de estados constituidos, mientras que los habitantes de Filipinas siguieron entrando en el calificativos de «indios»: habitantes de inferior nivel cultural, idólatras, con los que se podía y debía hacer tabla rasa para implantar la cultura europea. Por eso fueron tratados en numerosas ocasiones con una conciencia superior, paternalista, propia de quien debía tenderles una mano y elevarlos al nivel más calificado, europeo, arrancándolos de la postración en que se encontraban.»

(Resines, 2002: 31)

Ahora cabe volver al tema del *Símbolo* chino y plantear una última pregunta: ¿quiénes eran exactamente los chinos que Mayor describe en el prólogo y a quiénes iba dedicado principalmente este *Símbolo* en lengua china? Citamos primero la información suplementaria que ofrece el mismo dominico sobre su contacto personal con los chinos en el archipiélago:

«Luego tuve la fortuna de hablar con las personas chinas, y aprendí la lengua china. Al tener un entendimiento bastante profundo sobre la fonética y las palabras, pregunté detenidamente el origen del país de China, hasta que lo tomé cada día más en serio; también pregunté sobre los emperadores chinos en la historia que implantaron políticas de benevolencia...»

(Tomás Mayor, *Símbolo* chino, 1607)

Seguramente Mayor había tenido mucho contacto con los propios sangleyes para darse cuenta de su excelente capacidad de raciocinio, como afirmaron muchos de sus compañeros. Sin embargo, todavía proponemos la posibilidad de que Mayor hubiese tenido un contacto incluso profundo con letrados chinos en Manila. En primer lugar, hay que recordar que cuando el otro dominico Domingo de Nieva menciona en su libro a los «escolares» provenientes de China, Tomás de Mayor estaba trabajando junto con él en el mismo ministerio, al tiempo que también estaría trabajando en su *Símbolo* chino, ¿podría tratarse de los mismos letrados chinos que Mayor también conocía personalmente? En segundo lugar, debemos fijarnos en la expresión de Mayor al decir «tuve la fortuna de hablar con los chinos», dando la sensación de que no era un hecho habitual hablar con estas personas en el archipiélago, algo que evidentemente contrasta con el contacto diario de los padres con los sangleyes en su territorio. En tercer lugar, igual como el *Memorial* chino, el lenguaje del *Símbolo* chino también está dotado de cierta elegancia y cultismos, y parece haber sido pulido con la ayuda de algún literato chino.

El último punto, pero no el menos importante, es que Mayor no solo tuvo conversaciones sencillas con estos chinos, sino que les preguntó sobre temas profundos, tales como el gobierno de China a lo largo de la historia, y en el propio prólogo el padre explica que también ha leído libros chinos sobre la historia, la religiosidad, etc., lo cual no puede ser mentira ya que el dominico, en el cuerpo del libro traducido, va añadiendo ideas y críticas que muestran un sorprendente conocimiento sobre la historiografía de la tradición china. Por todo lo expuesto anteriormente, ¿a quién podría tener en cuenta Tomás Mayor al traducir una obra espiritual cristiana con adaptación tanto del lenguaje como del contenido al interés de una clase intelectualmente más alta? Para nosotros la respuesta no puede ser otra que los letrados chinos, muy probablemente los mismos «escolares» que Domingo de Nieva menciona en su

libro.

4.4.2 La representación positiva sobre China por parte de los dominicos

Hasta aquí, hemos visto cómo los dominicos en Filipinas mostraban su aprecio por la facultad de raciocinio, la disponibilidad moral y el gobierno justo de los chinos mediante las cartas y textos que acompañaban sus traducciones. Si toda esta intensa producción de ideas sobre China se desarrolló principalmente desde una perspectiva teológica —centrada en lo ideal que era el sistema filosófico y ético de la cultura china para poner a prueba e incluso fomentar el paradigma racional de la teología dominicana— ahora cabe considerar otro factor externo que influiría en su forma de representar la imagen del reino chino en el mundo europeo, un factor que atañe principalmente a la competición entre las diferentes órdenes religiosas.

Antes que nada, cabe recordar, como indica Jiménez (2015), que en la época colonial tanto la crítica como la alabanza de los chinos por parte de los españoles fueron extremas (Jiménez 2015: 131). En el caso de los dominicos, este discurso extra positivo sobre los chinos aparece por primera vez cuando el obispo Salazar —también dominico—rompió totalmente con el jesuita Alonso Sánchez, que impidió que los dominicos pasasen a Manila o intentasen ir a predicar a China. Más aún, aunque Alonso Sánchez apoyaba fervorosamente la conquista militar de China, lo que estaba planteando era precisamente protagonizar él mismo la evangelización de China acompañando al ejército español. En esta situación, desde la posición de Domingo de Salazar, no era suficiente solo romper con Sánchez y con su plan conquistador, sino que había que tomar acciones positivas en aquella competición por la iniciativa en la evangelización del gran reino chino.

Éste es el contexto general en que estaban sumidas todas las órdenes a finales del siglo XVI, cuyo origen eran los debates en Europa sobre cómo debían actuar, tanto la Iglesia como la

corona española, respecto a la forma de establecer relaciones con el reino chino. Como bien explica Sola García (2015), se trata de dos debates principales:

«uno, sobre el papel de las órdenes religiosas en la evangelización de Oriente y, otro, sabe si China debía ser conquistada militarmente o bien ser dominada mediante la predicación cristiana.»

(Sola García, 2015: 383)

Así pues, ¿qué relación tenía, para los religiosos, encabezar para su Orden la evangelización de China y producir discursos sobre este mismo objeto? Como podemos imaginar, la actitud y la toma de decisiones de la monarquía, así como de la Curia Romana, dependían en gran medida de las informaciones recopiladas sobre la situación real del reino chino. Aparte de las monografías o informes civiles, muchos misioneros se adelantaron también en este trabajo, demostrando su manejo de conocimientos sobre China y luchando por la oportunidad de hablar en favor de sus respectivos intereses.

En el caso del jesuita Alonso de Sánchez, su idea de acompañar él mismo a los españoles en una entrada violenta en China y buscar la forma de emprender misiones, produjo todo un discurso negativo sobre ese país como «un pueblo plagado de ofensas contra Dios, viciado por el “pecado nefando” de la homosexualidad, absorbido por una idolatría hacia el dinero...», como bien resume Sola García (2015: 96). En el caso de los agustinos, apareció en ese tiempo precisamente un gran cronista sobre China —Juan González de Mendoza, cuya *Historia del Gran Reino de la China* se basó, entre otras fuentes civiles y eclesiásticas, en las aportaciones de sus propios hermanos agustinos que habían viajado a China. Mientras la obra transmitía una visión positiva sobre ese país en muchos aspectos, tenía también la intención de promover el

papel que podrían jugar los agustinos en la futura evangelización de China, basada, en este caso, en un acceso pacífico. Según Sola García (2015):

«(El general agustino) se interesó por el trabajo de fray Juan y entendió que su libro sería una buena estrategia-repuesta de los agustinos para persuadir al público romano [...] de los grandes esfuerzos y progresos que los agustinos estaban alcanzando en la diseminación de la fe cristiana en Oriente. [...] los agustinos proclamaron, a través de la *Historia del Gran Reino*, que ellos habían sido los verdaderos «descubridores» de China.»

(Sola García, 2015: 384)

Podemos, pues, examinar cómo los dominicos convirtieron sus discursos sobre China en una justificación de su poder para ejercer una evangelización en ella. Recordemos primero que, tanto la carta de Salazar de 1590 como la dedicatoria de Benavides para la traducción de *Beng Sim Po Cam*, fueron dirigidas precisamente a la corte española, a Felipe II y al príncipe Felipe respectivamente. El primer paso que tomaron los dominicos fue posicionarse como grandes partidarios de una evangelización pacífica de China: en la última parte de su carta Salazar resalta la idea de que «con tal gente como esta, más ha de poder la fuerza de la razón que la de las armas» (Salazar, 1590/2015), mientras Benavides, en su dedicatoria, suplicaba al rey y al príncipe de España que «les comunique pacífica y amorosamente esta sabiduría y ciencia del Cielo, y las altísimas virtudes y gobierno divino...» (Benavides, 1595). En ambos casos, los religiosos basaron sus argumentos en una exposición muy positiva sobre la capacidad racional, la sabiduría, las virtudes y el gobierno justo de los chinos, invocando el *Beng Sim Po Cam* como el mejor ejemplo que reflejaba dichos aspectos.

No dudamos de la sinceridad con la que ambos religiosos apreciaban el valor de la cultura china y deseaban una cristianización pacífica, pero no hay que olvidar que Salazar, un

dominico rigurosamente formado en la tradición teológica del tomismo y testigo de cómo los maestros Francisco de Vitoria y Bartolomé de las Casas lucharon por el derecho natural de los indios para recibir pacíficamente el Evangelio, sostuvo, al principio y durante varios años, una actitud totalmente contraria. Para nosotros, la representación positiva de China y la dedicación de la traducción de *Beng Sim Po Cam* a la monarquía tendrían una intención más allá de una simple admiración teológica de su cultura, revelando el interés de la Orden dominicana en la competición religiosa por una reputación que requería en gran medida el apoyo de la Iglesia y la Monarquía Católica. La actitud cambiante de Salazar sobre la justicia de una evangelización armada también revela la inestabilidad del propio enfoque racional tomista, sobre todo su falta de un punto de vista cultural coherente sobre el valor y dignidad de todas las culturas.

Más adelante, la propia traducción de *Beng Sim Po Cam* también pudo ser considerada por Salazar y Benavides como una demostración elocuente del conocimiento que los dominicos tenían sobre la lengua y cultura china, teniendo en cuenta que éste es el primer libro que tradujo la Orden en Filipinas, un hecho muy extraño ya que casi todas las labores traductoras en las colonias empezaban con la traducción de algún catecismo o doctrina a las lenguas nativas. Un detalle curioso es que esta traducción fue hecha de forma bilingüe, es decir, una hoja en castellano y otra en lengua china exponiendo en paralelo el contenido correspondiente. Aunque el traductor Juan Cobo podía tener sus propias consideraciones, no sería imposible que este rasgo hiciese a Salazar y Benavides valorar aún más esta traducción ya que mostraba de manera más visual la capacidad lingüística de los dominicos para llevar a cabo la evangelización, no solo de los chinos en Manila, sino también de los que vivían en su tierra natal.

TERCERA PARTE

CAPÍTULO 5 LA TRADUCCIÓN CASTELLANA DEL LIBRO CHINO *BENG SIM PO CAM*.

En este capítulo vamos a centrarnos en la percepción de Juan Cobo de la cultura china en la antología de sentencias morales llamada *Beng Sim Po Cam*. Su forma de traducir algunos términos claves de los valores morales, creencias populares y del sistema filosófico-teológico de la cultura china —todos influidos por los pensamientos neoconfucianistas de su época— nos permite fijarnos sobre todo en cómo Juan Cobo resolvió la relación entre el cristianismo y una tradición con ricas expresiones religiosas y pensamientos teológicos a partir de su mentalidad cristiana y de su formación teológica.

5.1 La obra original *Beng Sim Po Cam*

De hecho, el llamado *Beng Sim Po Cam* representa la traducción transliterada, realizada por Juan Cobo, del título de la obra original según la fonética del chino min nan, la lengua que hablaba la mayoría de los sangleyes en Manila. El título en chino mandarín se lee como *Ming Xin Bao Jian* 明心宝鉴⁵³, que puede explicarse carácter por carácter como «claro» (*Ming*), «corazón» (*Xin*), «precioso» (*Bao*) y «espejo» (*Jian*), dando en conjunto el sentido de «Espejo precioso donde se refleja el corazón claro y limpio». La versión que ofreció Juan Cobo es «Espejo rico del claro corazón».

⁵³ Pero para no causar posibles confusiones entre los lectores, en este trabajo utilizamos siempre *Beng Sim Po Cam* o su abreviatura *BSPC* para referirnos a la obra original en lengua china, adoptando la forma utilizada por Juan Cobo.

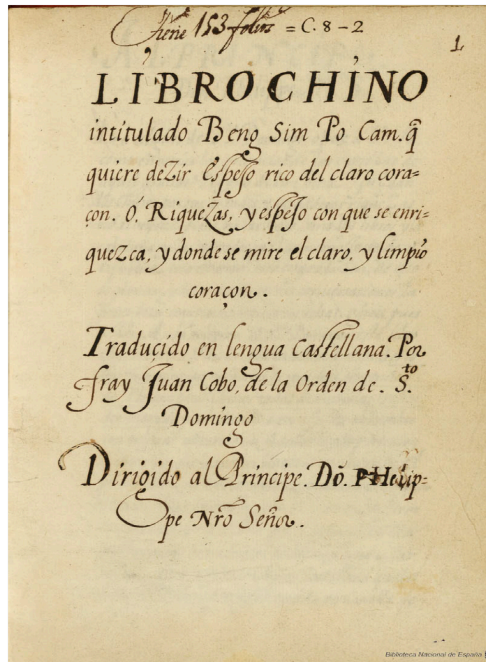


Imagen 4 Portada de la traducción castellana del libro chino Beng Sim Po Cam realizada por Juan Cobo

El libro chino *Beng Sim Po Cam* es una antología de sentencias morales recopiladas por Fan Liben 范立本 entre los años 1375 y 1393, que coincide con los comienzos de la dinastía Ming en China. La obra incluye más de 700 sentencias de los filósofos, religiosos y otros personajes ilustres de dinastías precedentes, así como dichos populares que reflejaban los valores morales más comunes entre el pueblo de esa época.

5.1.1 El objetivo de la obra original

Como podemos ver en el prólogo de la obra original, el compilador, Fan Liben, explica el contexto intelectual y moral en que se encontraban la mayoría de las personas de su tiempo. Ofrecemos aquí la traducción del mismo padre Juan Cobo, la cual sigue bastante bien la idea original de Fan Liben, aunque en dos sitios querríamos sustituir la expresión de Cobo con la nuestra por un obvio malentendido del traductor:

«Todos los libros que los antiguos doctores nos dejaron, cuantas palabras dijeron, todo fue por querer enseñar a los hombres el modo de vivir. En este tiempo los hombres gastan la

vida vagamundamente, y los que estudian como deben son los menos: y de éstos, los que ahora estudian, todo se les va en estudiar [la retórica de los libros] y apenas hay quien aprenda [la virtud y bien vivir que enseñan]; por lo cual en este tiempo muchos son los que siguen el mal y muy pocos son los que siguen el verdadero bien a que están obligados.»

(Fan Liben, traducido por Juan Cobo, ~1590)

De hecho, la decadencia moral, agudizada por otros factores como la corrupción del gobierno y los desórdenes sociales, fue un problema que ya llamó la atención de los gobernantes chinos en la dinastía de Song (960-1279). El mayor promotor de una reforma radical fue el propio fundador de Song, Tai Zu, quien mediante una serie de acciones políticas favoreció la posición social de los literatos, promoviendo su papel no solo en las actividades académicas, económicas y políticas, sino también en la específica labor de la educación moral del pueblo llano. En este contexto, la producción de libros recibió un mayor y decidido empuje, especialmente la de los libros que recopilaban sentencias moralizantes de los maestros y autoridades antiguas con el objetivo de exhortar a los comportamientos éticos de los individuos y regular el orden social. Este género literario enseguida cobró una gran popularidad que se prolongó durante las dinastías siguientes Yuan (1271-1368) y Ming (1368-1644). El *Beng Sim Po Cam* fue recopilado precisamente en este contexto, durante la dinastía Ming, con el objetivo, bien expuesto por Fan Liben, de:

«Lo que está en el corazón sale por la boca y vese en las obras, porque las palabras y obras se están siempre mirando. En este libro van como encadenadas o ensartadas todas las buenas sentencias que sirven para encaminar los hombres en todo lo que hicieren.»

(Fan Liben, traducido por Juan Cobo, ~1590)

Por lo tanto, muchos académicos modernos no ven inconveniente en clasificar el *Beng Sim Po Cam* bajo la categoría de *Shan Shu* 善书, es decir, «libro de exhortación a la bondad». Pero también hay autores que intentan fijarse en el público receptor más específico del libro: por ejemplo, a partir de un examen de las fuentes y del lenguaje y estilo del *Beng Sim Po Cam*, algunos lo definen como *Meng Shu* 蒙书. Es decir, libro para instrucción de los niños, mientras otros indican que el libro estaba dirigido a una clase de lectores con menos formación cultural, con el objetivo de divulgar el valor ético de los clásicos chinos de manera más sencilla y práctica entre el gran público (Zhou, 2009: 34). Esta observación quizás explique por qué el *BSPC* viajó con los sangleyes a Manila, ya que la mayoría de sangleyes eran trabajadores o comerciantes, pero tampoco hay que olvidar que los dominicos se sintieron fascinados al leer este libro que según ellos reflejaba la sabiduría, las virtudes, el gobierno justo y la razón natural de los chinos sobre todo porque, curiosamente, decidieron dirigir sus posteriores obras en lengua china a una clase de tipo «élite» en vez de dirigirse a los propios sangleyes.

5.1.2 El sincretismo filosófico y religioso en *Beng Sim Po Cam*

Ahora conviene profundizar en el contenido, esto es, la composición de las fuentes del *Beng Sim Po Cam*, que subraya para nosotros una de las características más importante de este libro. Según el estudio detallado de Zhou (2009) sobre una de las ediciones más completas del *BSPC*, entre las 775 sentencias, 668 provienen de palabras de algunos ilustres chinos, en concreto de 134 (Zhou, 2009: 27): desde los maestros más famosos como Confucio, Mencio, Lao Zi, hasta los monjes taoístas y budistas, desde los emperadores de diferentes épocas, hasta literatos, profesores, médicos y otros personajes históricos. Desde otra perspectiva, un total de 143 libros clásicos chinos son citados en el *BSPC*, sin contar los libros de los cuales no consta el origen, y Zhou aporta en su trabajo una tabla donde se listan y se agrupan todos los libros

citados bajo diez categorías (Zhou, 2009: 27-30). Aquí ofrecemos una versión simplificada y traducida de dicha tabla:

Categoría	Número de libros	Veces citadas en total
经书 (Clásicos confucianos)	8	139
史书 (Libros históricos)	13	29
子书 (Libros que presentan ideas de los maestros)*	14	163
文集 (Colección de ensayos)	61	219
家训戒子乡约 (Reglas familiares, cartas a los hijos y acuerdo contractual emitido por el gobierno local)	23	73
类书 (Enciclopedia)	3	74
医学养生典籍 (Libros de medicina y de cultivo de la salud)	6	8
修身典籍 (Libros de cultivo de las virtudes)	3	7
道教典籍 (Clásicos taoístas)	10	30
佛教典籍 (Clásicos budistas)	2	28

Tabla 1 Fuentes citadas en la antología china Beng Sim Po Cam

Mediante esta tabla se puede observar claramente el gran abanico de fuentes que abarca el *Beng Sim Po Cam*. Como hemos dicho, con la dinastía Song empezó una nueva valorización de los clásicos chinos en el ámbito académico y didáctico. Mientras el confucianismo seguía jugando el papel fundamental en las reflexiones filosóficas y las enseñanzas moralizantes, los literatos

también prestaron mucha atención a los pensamientos de otras escuelas filosóficas. Pero lo más curioso para nosotros es la asimilación de las ideas religiosas del taoísmo y del budismo, los cuales no solo ofrecían teorías completas sobre muchas cuestiones que interesaban también a los filósofos confucianistas, sino que también suplementaban la visión confucianista con una esfera poco tratada en su tradición —la metafísica.

Esta renovación se reflejaba en una serie de reflexiones morales y éticas basadas en temas como el origen del universo, el funcionamiento de la ley natural, la naturaleza del alma, las relaciones entre el individuo y el cosmos, etc. Toda esta reflexión a caballo entre ideas confucianistas, taoístas y budistas contribuyó a la formación de una nueva escuela de pensamiento que predominó en las dinastías de Song, Yuan y Ming —la llamada *Song Ming Li Xue* 宋明理学 o «neoconfucianismo». Como ya sabemos la producción del *Beng Sim Po Cam* se enmarca precisamente en este ámbito académico y cultural, mostrando, por un lado, un sincretismo pragmático de los valores morales más populares de la sociedad china —acompañados en muchos casos por las costumbres de la adoración del cielo, de los santos y de las deidades— y por otro, un sincretismo teórico de los fundamentos filosófico-teológicos del neoconfucianismo que argumentaban la importancia de seguir la razón natural y hacer el bien. En el apartado 5.2 de este capítulo, vamos a examinar hasta qué punto Juan Cobo fue capaz de percibir y distinguir todas estas expresiones peculiares y muy variadas de la cultura china a través del *Beng Sim Po Cam*.

5.1.3 La difusión de *Beng Sim Po Cam* dentro y fuera de China

Desde la primera impresión en el siglo XIV, hasta que Juan Cobo consiguió un ejemplar a finales del siglo XVI, el *Beng Sim Po Cam* había experimentado incontables ediciones. El libro empezó a llamar una mayor atención a mediados de la dinastía de Ming (coincidiendo con los comienzos del siglo XVI), cuando surgieron de manera vertiginosa las editoriales privadas

creadas por los letrados chinos, los cuales se fijaban mucho en los libros de tiempos anteriores que pudiesen atraer al público receptor más amplio posible. El *Beng Sim Po Cam* se encontraba entre estos libros, siendo publicado por muchas editoriales de manera completa o seleccionada y, gracias a los avances de la técnica de impresión, pudo beneficiarse de ser editado en muchas copias que no solo garantizaban su circulación en el mercado de libros sino también en las escuelas donde servía de manual para los niños.

Otro aspecto importante es la difusión del *Beng Sim Po Cam* en el extranjero, sobre todo en Corea, Japón y los países del Sudeste Asiático. A lo largo de la dinastía Ming, el desarrollo de las técnicas de navegación facilitó en gran medida el contacto diplomático, económico y también cultural que ya desde tiempos antiguos se mantenía entre el reino chino y los países cercanos. Por eso la exportación del *Beng Sim Po Cam* al extranjero podía ser, por un lado, un hecho surgido de manera inesperada en las interacciones económicas entre los países asiáticos —recordando que era uno de los libros que más posiblemente llevarían consigo los viajeros chinos de un estamento comercial por la sabiduría práctica contenida en él— y por otro lado, una repuesta a la necesidad generada en los países cercanos a China, sobre todo los de la «sinoesfera», cuya vida cultural y educacional se nutría mucho de libros chinos. El *Beng Sim Po Cam* debía ser una obra ideal por su síntesis de los valores más populares de la cultura china y por su lenguaje sencillo y claro, el cual seguramente facilitaba la comprensión de su contenido por parte de los lectores extranjeros.

En el contexto filipino, es cierto que la presencia del *Beng Sim Po Cam* representa más bien el primer caso, es decir, su difusión a través de los sangleyes que debían llevar el libro para uso personal durante el viaje y la estancia en Manila. Como la traducción castellana del *BSPC* de Juan Cobo consiste en un manuscrito bilingüe, que conserva también el texto original en caracteres chinos, es posible deducir mediante la observación de su contenido cuál fue la

edición en que se basaba esa traducción. Según el estudio exhaustivo de Zhou (2009), la parte en lengua china del *BSPC* de Juan Cobo guarda una relación clara con la edición de *Qing Zhou* 清州本, impresa en el año 1454 y que representa una de las ediciones más antiguas y completas de la obra original de Fan Liben (Zhou, 2009: 171). Sin embargo, debido a las relaciones muy complejas de filiación entre las diferentes ediciones del *BSPC* a lo largo de los siglos, no es seguro si Cobo tomó justamente esta edición de *Qing Zhou* como ejemplar de su obra traducida, o que ambas ediciones —la *Qing Zhou* y la de Juan Cobo— estuviesen basadas en otra edición muy completa de la obra original de Fan Liben. Pero lo que podemos asegurar es que, tanto la copia del texto chino como la traducción castellana correspondiente de Juan Cobo constituyen una presentación muy completa y parecida a la obra original del *Beng Sim Po Cam*, lo cual sugiere que Cobo al menos no habría hecho una modificación de la estructura del libro ni omisión intencionada de algunas citas contenidas en la edición original que consultaba.

Para concluir cabe mencionar que hasta el día de hoy se han identificado más de noventa ediciones del *Beng Sim Po Cam*, algunas completas y otras resumidas o adaptadas, once de las cuales son obras traducidas a lenguas extranjeras (Zhou, 2009: 121-131). La versión castellana de fray Juan Cobo se sitúa entre estas últimas, y representa una edición muy importante del *Beng Sim Po Cam* ya que la parte en lengua china conserva de manera muy completa la obra original de Fan Liben. Por otro lado, la obra de Cobo es considerada el primer libro que se tradujo de la lengua china a una lengua europea (y desde luego la primera traducción chino-castellana), realizada alrededor del año 1590 y muy probablemente anterior a los trabajos de los jesuitas en China continental⁵⁴. Para terminar, a todas estas ediciones del *Beng*

⁵⁴ Hasta ahora, la traducción más temprana de un libro chino realizada por los jesuitas se identifica con un documento en lengua latina conservado en el *Archivum Romanum Societatis Iesu*, que abarca la traducción de *Si Shu* 四书 (los Cuatro Libros) —es decir, cuatro libros canónicos de la tradición confuciana— junto con la traducción latina de una antología de aforismos de diferentes pensadores chinos. El traductor de dichas obras es considerado por muchos académicos el jesuita Michele Ruggieri, que se estableció en China en 1583 junto con

Sim Po Cam a lo largo de la historia hay que añadir al menos cinco más, todas en lengua castellana, que son precisamente las ediciones modernas (del siglo XX y XXI) que parten de la versión castellana de Juan Cobo.⁵⁵

5.2 Traducción de conceptos filosóficos y religiosos chinos a la lengua castellana

Al principio de conocer la cultura china mediante el *Beng Sim Po Cam*, para Juan Cobo resultaron altamente llamativos los valores morales y elementos de la religión popular china manifestados en las más de 700 sentencias citadas. En este apartado consideraremos las opciones de traducción observadas por Juan Cobo al trasladar estos elementos morales y religiosos a la lengua castellana, centrándonos sobre todo en su actitud hacia la cultura china a partir de su mentalidad cristiana y teológica.

5.2.1 Percepción de los valores morales y de la religión popular china

Para empezar, cabe citar otra vez la descripción que sobre el *Beng Sim Po Cam* nos legó Juan Cobo:

«Otros [libros] he visto al modo de *Flores Doctorum*, de dichos de hombres doctos suyos, admirables por cierto, y de gran confusión nuestra. Este aún no está visto del todo, y así no se hace más mención de él que esta.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

Matteo Ricci. Se cree que Ruggieri realizó esta labor traductora entre 1591 y 1593 (Zhang, 2017: 203).

⁵⁵ Sobre estas ediciones hemos realizado una breve presentación en el apartado de revisión de antecedentes (pp. 18).

Por las pocas palabras de Cobo se entiende que el padre no estaba resaltando nada más que la característica más llamativa y formal del *Beng Sim Po Cam*: una colección de sentencias morales de hombres ilustres de la historia china. Es la misma percepción que había ofrecido el cronista dominico Aduarte, de que el *BSPC* contenía «muy graves sentencias, [...] como los de *Séneca* y otros tales entre nosotros» (Aduarte, 1640: 129). Quizás las descripciones de Benavides y del obispo Salazar podían complementar de manera más expresiva la idea de Cobo, aunque tampoco profundizaban en ninguna filosofía sistemática de los pensamientos chinos: dijeron que era un libro que mostraba «la sabiduría, y las virtudes y el gobierno justo de su república» (Benavides, 1595), o que revelaba «la fuerza de la razón humana» y las «cosas tan conformes á lo que la Ley cristiana nos enseña» (Salazar, 1590/2015).

Pero en una época tan inicial de la fundación del ministerio dominicano en lengua china, dichas informaciones ya serían suficientemente estimulantes, y quizás sorprendentes, para los dominicos —como señaló el propio Cobo: las enseñanzas morales del *BSPC* le parecían «admirables» y hasta «de gran confusión». No hay que olvidar que en aquel entonces el objetivo primordial de los dominicos era establecer lo más rápido posible un modelo predicador para los chinos, y el grupo que tenía exactamente en mente eran los propios sangleyes de Manila. La popularidad que tenía el *BSPC* entre los sangleyes se justificaba por la necesidad de esta clase de comerciantes para disponer de una guía de conducta para la vida diaria —que, a pesar de estar formada por muchas rutinas diversas, no presentaba menos retos en cuanto al trato con personas de diferentes orígenes y clases sociales: familiares y vecinos chinos en los comercios, jefes y empleados de trabajo, clientes, gobernadores españoles, etc. Seguramente Cobo se dio cuenta de la gran similitud entre los preceptos morales que preocupaban a los sangleyes y la moralidad cristiana, lo cual le debió convencer de lo eficaz de abrir conversiones con los sangleyes basadas en temas morales que le sirviesen

para enseñar la doctrina cristiana.

En este contexto un hecho interesante a recordar es que, a pesar de ser un libro traducido a la lengua castellana, el *BSPC* de Juan Cobo incluye también el texto original con sus caracteres chinos. Es cierto que esto podría ser una prueba de que el misionero tomó el *BSPC* no solo como un material adecuado para conocer la cultura china sino también para aprender la lengua, de modo que la traducción castellana acompañada del texto chino pudiese servir como «manual» lingüístico para uso personal y para los misioneros sucesivos de aquel ministerio. Sin embargo, también consideramos posible que Juan Cobo tuviese como objetivo dedicar esta obra al uso directo en el ministerio y la predicación a los sangleyes; por ejemplo, cuando un misionero quería citar alguna idea del *BSPC* en sus sermones u obras en lengua china, una versión bilingüe del libro le serviría de gran ayuda para una localización más rápida de las citas.

Más adelante, aparte de una específica vocación predicadora, los valores morales expresados en el *BSPC* también habrían conmovido la espiritualidad de Cobo como cristiano en general —alguien que se fijaba en cómo los valores humanos ofrecidos por una civilización antigua podrían contribuir a la reflexión sobre los propios preceptos morales cristianos. Como bien explica Knauth (1970):

«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. [...] 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* [*Beng Sim Po Cam*] llevaría de nuevo a la ortodoxia de las relaciones sociales preestablecidas.»

(Knauth, 1970: 16)

En este sentido, también debemos fijarnos en cómo Juan Cobo tradujo los conceptos morales chinos en la versión castellana del *BSPC* destinada a los lectores occidentales. ¿Pudo el padre tener una comprensión profunda sobre estos conceptos morales y representar su peculiaridad en el contexto cristiano? Lo examinaremos en el siguiente apartado.

Antes debemos considerar otro elemento cultural importante, y explícitamente expresado en muchas de las citas del *BSPC*: la religiosidad, es decir, la religión popular de la tradición china. Tradicionalmente se ha dicho que la religión popular china tenía una gran variedad de expresiones que en muchos casos se practicaba de manera entremezclada, reflejando la gran influencia del sincretismo de doctrinas confucianistas, taoístas y budistas en la dimensión religiosa de la sociedad. Su forma más identificadora era un politeísmo complementado por la adoración de la naturaleza, de los santos y de los antepasados, por lo cual en el *BSPC* se puede observar claramente, por un lado, una frecuente mención de *Shen* 神, «deidades», *Xian* 仙, «inmortales», *Gui* 鬼, «espíritus» y *Fo* 佛, «budas», y por otro lado, un uso habitual del término de *Tian* 天, «cielo», que representa el poder supremo del universo. Se trata de un concepto más ambiguo, pero muy importante de los pensamientos chinos.

¿Se dio cuenta el padre Juan Cobo de estas ricas expresiones de la religiosidad popular china en el *BSPC*? Creemos que sí, aunque éste no debía ser su interés principal cuando comenzó su investigación sobre la cultura china. En su carta de 1589, cuando el padre ya estaba leyendo el *BSPC*, dedica un apartado para tratar de los «ídolos» de los chinos:

«En lo que toca a sus leyes, Es gente sin ley en lo comun, de suerte que sean compelidos a algun culto. Los Anhares que tienen, que son sus Idolos, lo que ellos dicen es, que

fueron hombres, y dellos cuentan cosas muy loables, y en ellas dizen que los reuerencian no como a Dioses, sino como a amigos del cielo; el qual ellos piensan que ay con mas certeza. Autor del no conocen, y assi quando nos ruegan algo dizen: Por amor del cielo y de la tierra. Desta manera entiendo que escriue mas largo el padre fr. Miguel, y assi no digo mas. Del principio del mundo escriuen estas letras. Leese de alto a baxo, al reues de las nuestras, que quieren dezir, Que ha diez y ocho mil años, que en el principio primero se hizo el cielo, y despues la tierra, y despues los hombres.»

(Juan Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

A pesar de la brevedad de este apartado en comparación con otros de su carta, hay que decir que Juan Cobo tuvo una percepción relativamente precisa y global sobre las creencias populares de los chinos, sobre todo de su culto a los santos y a los elementos de la naturaleza, y parece que el padre había mantenido conversaciones personales con los sangleyes sobre este tema. Pero por otro lado, es muy obvio que Juan Cobo no tenía la intención de seguir profundizando en los detalles de la religiosidad china después de tener una idea general sobre esta faceta cultural⁵⁶, probablemente porque para él, primero, las creencias populares chinas casi no presentaban ninguna similitud con la fe cristiana sobre un único creador omnipotente, y segundo, la religiosidad china no disponía de sus «leyes», o sea, de un sistema dogmático y teológico que permitiese uno efectivo diálogo intelectual.

Como hemos venido resaltando en los primeros tres capítulos, la religiosidad consiste en una parte esencial del sistema cultural de cada pueblo, por lo cual una comprensión profunda de sus representaciones en la mente de los nativos es imprescindible para una verdadera

⁵⁶ No hemos podido identificar el escrito de Miguel de Benavides que Cobo menciona en este fragmento.

«inculturación» de la fe cristiana. En nuestro caso, no será exagerado decir que las creencias populares chinas se hallaban arraigadas en casi todos los aspectos de la vida social de la gente común, jugando un fuerte papel de regulación moral a través de una serie de presuposiciones religiosas⁵⁷.

Pero la importancia de estudiar las creencias populares chinas no solo residía en comprender la mentalidad de sus practicantes para una estrategia adecuada de «inculturación», sino que también servía para evitar el posible sentimiento de antipatía de los no practicantes —por si un misionero se acercaba a ellos adoptando conceptos religiosos chinos que en realidad no compartían. Tal era precisamente el caso de muchos de los letrados chinos, que, a pesar de estar dispuestos a tratar de algunos preceptos morales del budismo con un interés filosófico, en realidad mantenían una actitud muy crítica hacia sus creencias y prácticas religiosas (Jiménez, 2002: 215, nota 3; Zhao, 2007: 68) ¿Hasta qué punto Juan Cobo fue capaz de identificar este matiz de las recepciones que tenían los diferentes grupos sociales chinos sobre la religión popular? Es una cuestión que examinaremos en el capítulo 6 cuando tratemos concretamente de cómo Cobo aplica algunos términos religiosos chinos en su obra *Shi Lu* dirigida a los letrados chinos.

⁵⁷ A pesar de no disponer de un sistema dogmático uniforme, la religión popular china sí que abarcaba una serie de conceptos religiosos claves que predominaban en las decisiones morales del pueblo común. Estas presuposiciones religiosas tenían fuentes sincréticas como el budismo, el taoísmo y el confucianismo: por ejemplo, *Bao Ying* 报应, «acción que causa su efecto» (que también se puede explicar por el concepto de «karma» del budismo) o *Yuan Fen* 缘分, «suerte predestinada», eran ideas típicas budistas; la creencia de la existencia de espíritus de los antepasados y el ritual del culto a ellos (*Ji Zu* 祭祖) se puede remontar al inicio del confucianismo; la concepción religiosa de la naturaleza de *Tian* 天, «cielo», en tanto que tema fundamental del confucianismo sobre un poder supremo personificado, fue reconsiderada también por algunos neoconfucionistas bajo un enfoque cosmológico.

5.2.2 El problema terminológico

5.2.2.1 Traducción de los conceptos morales chinos

En este apartado vamos a centrarnos en cómo fray Juan Cobo tradujo algunos conceptos básicos de la moralidad china a la lengua castellana:

El primer grupo de términos es *Zui* 罪 (delito, crimen), *Guo* 过 (fallo, error), y *Fei* 非 (error, no correcto), todos aparecen en la traducción castellana de Cobo como «pecado», un concepto clave del pensamiento cristiano. Si bien el traductor podía no tener claros todos los distintos matices entre estos conceptos, resultaría raro que Cobo nunca hiciese ninguna distinción entre ellos ya que son representados por caracteres totalmente diferentes, ni buscase otra explicación uniforme más «moderada» a estas palabras. Tomando como ejemplo el concepto de *Zui*, muy importante en la moralidad y religiosidad china, aparece con mucha frecuencia en las citas de los clásicos confucianistas y taoístas en el *BSPC*, aunque esto constituye también un elemento fundamental de la idea de karma en el budismo. Citamos primero una cita confucianista:

『子曰：“五刑之属三千，而罪莫大于不孝。”』

«El Maestro dice: entre mil diferencias de pecados, los cuales merecen uno de los cinco castigos, no hay tan grave pecado como el del hijo desobediente.»

(Juan Cobo, *BSPC*, ~1590)

En este contexto, a cada tipo de *Zui* (por ejemplo, la desobediencia a los padres) le correspondía cierto nivel de castigo, reflejando más bien el ideal confucianista de una sociedad humana gobernada por un alto nivel de conciencia ética complementada por las normas de

derecho, algo que se diferencia totalmente de la concepción cristiana de los pecados humanos que no se curan por ningún castigo ni regla sino por la propia sangre de Jesucristo. Mientras en el budismo, el concepto de *Zui* y su mecanismo de recompensación tampoco tenían mucha equivalencia con el sistema de «pecado original - salvación» cristiano, ya que según la idea del karma, todos los malos actos, palabras y pensamientos tendrán sus efectos no solo en la vida presente sino también en los «seis mundos del renacimiento».

Pasando a otro grupo de términos, encontramos el *E* 惡 (mal, maldad), que además de ser traducido en algunos casos por «pecado», fue interpretado también por Cobo como «vicio» o «mal», y su contraparte, *Shan* 善 (bien, bondad), como «virtud» o «bien». Esta combinación de «virtud» y «vicio» o «bien» y «mal», muy ligada también a las ideas cristianas, aparece incontables veces en la obra Juan Cobo. En otro caso, cuando traducía una cita del clásico taoísta *Tai Shang Gan Ying* 太上感应 (Tratado sobre la respuesta del Tao), Cobo dio a *Fu* 福 (bendición) y *Huo* 祸 (desgracia) también el sentido de «bien» y «mal», lo cual demuestra que el traductor fue incapaz de comprender la particularidad de esta pareja de conceptos dentro del paradigma taoísta, sobre todo en su dualismo cosmológico, según el cual la bendición y la desgracia no solo estaban interrelacionadas sino que también se podían transformar mutuamente.

Conviene centrarnos especialmente en el uso de la palabra «virtud» en la traducción de Juan Cobo. Como hemos dicho, ésta fue la mejor opción para Cobo al traducir el concepto de *Shan* 善 (bien, bondad) a la lengua castellana, aunque también existen otros casos cuando la expresión original no guardaba relación explícita con *Shan*, pero el padre resumió su sentido y empleó la técnica de explicación para traducirla, por ejemplo, *Jun Zi* 君子 (caballero, persona ejemplar⁵⁸), una figura con una personalidad ideal en el pensamiento moral confucianista,

⁵⁸ Según la traducción inglesa de Ames & Rosemont (2010), pp. 189.

aparece en la traducción de Cobo concretamente como «hombre virtuoso».

La virtud, una noción clave de la teología tomista basada en la tradición aristotélica, fue frecuentemente utilizada por los misioneros dominicos para dedicar algún elogio a los nativos que encontraron. Como hemos visto en el capítulo 2, bajo el enfoque tomista la virtud era considerada básicamente como lo que permitía al hombre conseguir el bien utilizando la razón natural. En este sentido, la virtud también guardaba relación íntima con otra facultad importante y específica del ser humano: la voluntad. Curiosamente, en el *BSPC* castellano la palabra voluntad también ha aparecido varias veces a la par de virtud, por ejemplo, 人有善愿 (cuando el hombre tiene el deseo de hacer lo bueno), es traducido por Cobo como «cuando el hombre tiene voluntad de la virtud», ajustándose perfectamente al discurso de Tomás de Aquino. Ponemos abajo la cita completa junto con la traducción de Juan Cobo:

西山真先生曰：“择善固执，惟日孜孜。耳听善言，不堕三恶。人有善愿，天必从之。”

«El maestro Zhen de Xishan dice: escoge la virtud y apriétala en tu mano, y cada día con grande cuidado y diligencia persevera en ella. Cuando los oídos oyen virtuosas palabras no se tornan a los tres males; cuando el hombre tiene voluntad de la virtud, necesaria cosa es que el Cielo le siga.»

(Juan Cobo, *BSPC*, ~1590)

En otro caso, al traducir otra parte de la mencionada cita de *Tai Shang Gan Ying* 太上感应 (Tratado sobre la respuesta del Tao), Cobo realizó una serie de operaciones muy interesantes a partir del concepto de *Xin* 心 (corazón): en la frase 所以人心起于善 (cuando en el corazón del hombre se despierta algún bien), Cobo substituyó el «corazón» por la «virtud»,

mientras en la frase 或心起于恶 (cuando en el corazón del hombre se despierta algún mal), el traductor substituyó el «corazón» por la «voluntad». En resumen, para una palabra tan fácil de traducir literalmente como *Xin*, el corazón, Cobo decidió hacer una interpretación según sus connotaciones filosóficas, e incluso dio un paso más adelante al asignar a *Xin* dos significados diferentes. La voluntad y la virtud, dos términos claves de la reflexión dominicana sobre temas morales, se fusionaron así en el concepto de *Xin* de la cultura china, el cual también implicaba la dimensión del interior del hombre y su naturaleza racional. Presentamos el ejemplo completo abajo:

『所以人心起于善，善虽未为，而吉神已随之。或心起于恶，恶虽未至，而凶神已随之。其有曾行恶事，后自改悔，久久必获吉庆，所谓转祸为福也。』

«Digo, pues, cuando en la virtud del hombre se despierta algún bien, aún antes que lo ponga por obra, luego el buen espíritu está en su compañía, y sigue a este buen deseo; y cuando en la voluntad del hombre se despierta algún mal, aún antes que llegue a ponerle por obra, luego el mal espíritu está en su compañía y sigue al tal mal deseo.»

(Juan Cobo, *BSPC*, ~1590)

Para concluir este apartado, podemos decir que, en comparación con cierta literalidad con la que Juan Cobo tradujo muchas palabras o expresiones en el *BSPC*⁵⁹, su interpretación de ciertos conceptos morales de la cultura china da la impresión de una mayor certeza en la elección léxica y mayor sencillez en el estilo, demostrando, como dice Knauth (1970), que «Cobo parece tener más autoridad y estar más seguro de sus preceptos» (Knauth, 1970: 15).

⁵⁹ Como bien explica Esquivel & Rodríguez (2016): «En cuanto a la técnica de traducción de Cobo, en algunos casos el dominico emplea una perífrasis para traspasar el contenido de una sola palabra, monosilábica en chino antiguo, lo cual si bien resta algo de fluidez al texto español, haciéndolo un lenguaje cortado y repetitivo, implica un claro respeto al original [...], las pocas libertades que Cobo se regala no son particularmente apologéticas ni cristianas.» (Esquivel & Rodríguez, 2016: 543)

Debido a la gran similitud entre los preceptos morales en la cultura china y las enseñanzas de la moralidad cristiana, en muchos casos Cobo no pudo llegar a cuestionar los fundamentos filosóficos y religiosos de algunos conceptos, ni reproducir su peculiaridad y diversidad en el contexto occidental. De todas maneras, no hay que olvidar que éste fue el primer intento de estudiar los valores populares de la cultura china por parte de un misionero occidental (Knauth, 1970: 16), y si bien su visión se ve reducida por una preocupación principalmente moralista y no basada en el objetivo predicador de «inculturar» el Evangelio en la cultura china, no consideramos adecuado confundir su actitud cultural con una actitud eurocéntrica o «orientalista».

5.2.2.2 Traducción de los conceptos religiosos chinos

Otro aspecto clave de la traducción de la cultura popular china por Juan Cobo se refleja indudablemente en el ámbito religioso. En este apartado nos centramos en cómo Cobo tradujo los diferentes términos que hacen referencia al ser divino en el *BSPC*, términos que representaban precisamente el carácter politeísta de la religión popular china influida por el sincretismo del budismo, el taoísmo y el confucianismo.

El primer grupo de términos estaba basado en el concepto básico de *Shen* 神 (deidad) que normalmente implicaba una pluralidad de deidades en el taoísmo, por ejemplo, *Shen Ming* 神明 (deidades), *Shen Xian* 神仙 (deidades e inmortales), *Tian Shen* 天神 (deidades del cielo). Dichos términos fueron traducidos por Juan Cobo, correspondientemente, como «Espíritu», «Espíritu claro», «Santos/Ángel» y «Espíritu del Cielo».

A pesar de que en algunos casos el dominico buscaba al pie de la letra el sentido de cada carácter de una palabra —por ejemplo *Shen Ming* por «Espíritu claro» (ya que *Shen* significa «deidad» y *Ming* significa «claridad») — hay que decir que Juan Cobo manifiesta una

comprensión bastante exacta de la realidad que representaban estos términos, sobre todo en el sentido de que para los chinos la palabra *Shen* no significaba «dios» del modo que se percibía en Occidente, sino cualquier tipo de ser espiritual, equivalente en su forma más bien al rango de los ángeles o los santos en el catolicismo (The Open Court, 1906: 601). Más adelante, por la traducción de «inmortales», se entiende que Juan Cobo también llegó a comprender *Xian* 仙 como un concepto muy particular de la cultura china, que hacía referencia a los hombres que podían convertirse en un estado inmortal en el ideal taoísta; por otro lado, *Gui* 鬼 (fantasmas, espíritus), que en muchas citas confucianistas indicaban a los espíritus de los familiares muertos o los antepasados, pasó precisamente a la expresión de «espíritus» en la versión de Cobo.

Por lo tanto, conviene afirmar primero que Juan Cobo tenía muy presente la incompatibilidad entre la creencia monoteísta judeocristiana y la religiosidad popular china, por lo cual en ningún caso el traductor ha intentado hacer una adaptación de los nombres de las deidades chinas al «Dios» cristiano. Pero, por otro lado, el padre no por eso dejó de hacer una investigación de las realidades básicas que representaban estos conceptos religiosos chinos, ni intentó representarlos al mundo occidental y cristiano como algo «raro» o «diabólico». En este sentido nos hace pensar en la actitud que muchos colonizadores y también misioneros españoles mostraron hacia la religiosidad de los diferentes pueblos. Para los colonizadores españoles, las prácticas religiosas de los indígenas siempre eran una preocupación importante, pero normalmente en un sentido negativo. En el caso de los sangleyes en Manila, sus ritos y costumbres religiosos fueron percibidos y descritos casi siempre en relación con supersticiones o con la concupiscencia. Como bien explica Andrade (2007):

«...the Spanish rulers of the Philippines enacted laws against Chinese marriage customs, sexual practices (such as sodomy), and religious rites. The Spanish colonists in the

Philippines, then, found themselves living closely among a people whose beliefs and customs Church leaders condemned and with whom their institutions could not cope. This situation led to a tendency to view the Chinese as a moral menace, creating an atmosphere conducive to extreme anti-Chinese violence.»

(Andrade, 2007, citado en Ollé, 2008: 65, nota 10)

Por eso, un grupo ética y religiosamente «contaminado» de comerciantes chinos en la sociedad filipina podía representar, para los colonizadores españoles, una justificación elocuente de la incapacidad de los sangleyes para recibir racional y pacíficamente los mensajes cristianos. Del mismo modo, quedarían justificados también para ellos los actos violentos contra los sangleyes y la imposición de algunos patrones culturales y religiosos «civilizados» de su país sobre la cultura china.

En cuanto a los misioneros católicos en la época colonial, hay que decir que muchos de ellos hicieron una investigación muy rigurosa sobre la religiosidad de los pueblos que intentaban evangelizar, la mayoría de los cuales contaban también con un mestizaje religioso. Sin embargo, en palabras de Teruelo (1988), lo que en realidad estaban haciendo era «[escarbar] en las creencias religiosas de los indios hasta la raíz» con el objetivo de desarraigar totalmente las costumbres supersticiosas e idolátricas de su cultura (Teruelo, 1988: 701). Y en este caso la labor traductora de los misioneros podía jugar un papel clave, como indica Valdeón (2014):

«Translation was also a key factor in the campaigns to repress idolatries. This process, known as extirpación de idolatrías [extirpation of idolatry], was a series of systematic investigations aimed at reforming suspect religiosity and was carried out in different waves from the sixteenth until the first half of the eighteenth century (Mills, 1996: 183; Mills,

Taylor and Graham, 2004: 255).»

(Valdeón, 2014: 142)

Volviendo al caso de Juan Cobo, es cierto que el padre, en su carta, también ha llamado «ídolos» a las figuras sagradas de la religión popular china, pero hay que saber, que esta palabra era casi comúnmente empleada por todos los misioneros católicos en esa época para hacer referencia a las creencias politeístas de una tradición no cristiana (Esquivel & Rodríguez, 2016: 529), y Cobo nunca hizo, como lo hicieron muchos de sus compañeros y frailes de otras órdenes en América, una planificación traductológica para dar «el nombre que los indios atribuían a Dios, al diablo» (Remesal, 1966, II: 277; citado en Ruiz, 2007: 6). Para una mentalidad dominica tan sensible a la ortodoxia y a sus fundamentos racionales como la de Cobo, era imposible no percibir los elementos «impuros» e «irracionales» de la adoración religiosa de los chinos, pero Cobo supo apreciar, como se deja ver en sus opciones traductoras, el valor de la dimensión religiosa de los chinos no por lo que era, sino por que constituía una parte inherente y particular de su cultura.

Para terminar, cabe considerar un último grupo de términos exclusivamente adscritos a la tradición budista. Presentamos estos términos seguidos por la traducción de Juan Cobo entre comillas: *Fo* 佛 (Buda o budas) como «santos», *Miao* 廟 (templo) como «templo», *He Shang* 和尚 (bonzo, monje) como «religioso» o «sacerdote», *Fo Tuo Jing* 佛陀经 (*Sutra*, considerada como palabra de Buda Gautama) como «los libros de Bitoc», y *Jing Zhou* 经咒 (*Dharani*, un tipo de mantra budista) como «oraciones y libros».

Hay que decir en primer lugar que Juan Cobo pudo tener una comprensión importante de la religiosidad de las creencias budistas mediante la traducción de *Fo* como «santos», ya que este

término no solo podía referirse a la figura histórica de Buda Gautama, que no era considerada una existencia divina, sino también a una variedad de budas y hombres santificados según la doctrina budista. Sin embargo, esta traducción del sentido de *Fo*, en vez de una traducción literal dejó planteado el problema de que la identidad budista que representaba este término quedó muy ambigua, pues debemos recordar que Juan Cobo también hace referencia a las deidades e inmortales taoístas con la expresión de «santos». A continuación, veremos un ejemplo ilustrativo de cómo un texto tratando la forma de vivir una vida en conformidad con las enseñanzas de Buda (o los Buda[s]), fue traducido por Juan Cobo sin ningún matiz budista:

礼佛者，敬佛之德；念佛者，感佛之恩；看经者，明经之理；坐禅者，登佛之境；
得悟者，证佛之道。

«El que reverencia a los santos reverencia a la virtud de los santos; los que hacen memoria de los santos hácenla para hacer memoria del beneficio recibido de ellos. Los que se asientan a contemplar y se apartan de otro cualquiera negocio subirán al lugar de los santos y, cuando se les concediere arrebatarse en éxtasis, serán testigos de la razón y de la virtud de los santos.»

(Juan Cobo, *BSPC*, ~1590)

Más adelante, si bien el dominico sabía traducir la palabra *Miao* 庙 como «templo», el uso de «religioso» o «sacerdote» para sustituir el término *He Shang* (monje, bonzo) debilita de nuevo el sentido particular de este término en el contexto budista y se le asimila sorprendentemente a la tradición católica. No creemos que ésta fuese una operación intencionada de Juan Cobo, sino que el misionero efectivamente no llegaba a percibir toda la realidad de la dimensión ritual de las creencias budistas desarrollada en el contexto del templo y en torno al papel clave de los

monjes budistas.

Por último, también es muy interesante la interpretación de Cobo del nombre de los clásicos budistas. Como hemos mencionado antes, *Fo Tuo Jing* era una *Sutra* considerada como la palabra del creador del budismo, Buda Gautama, y Juan Cobo la tradujo por «dos libros de Bitoc». Aquí lo que hace el padre dominico es una transliteración directa de *Fo Tuo* (referido a Buda Gautama) por «Bitoc»⁶⁰, lo cual indica que Cobo en realidad no sabía identificar a *Fuo Tuo* como Buda Gautama. Más adelante, *Jing Zhou* 经咒, que significa literalmente «libros de mantra», corresponde a un tipo de *Dharani* utilizada por los creyentes budistas en sus ritos bien de forma recitada, bien escrita o incluso sentida por las ondas de las banderas, y este término es traducido como «oraciones y libros». Hay que decir que el dominico ha captado una de las formas más básicas de *Zhou*, sin embargo, Juan Cobo no percibe, ni representa, que en su naturaleza era algo radicalmente diferente a una «oración» en el sentido occidental.

Aquí cabe citar las palabras de Esquivel & Rodríguez (2016) que consideran que los misioneros del siglo XVI en general percibieron y representaron la compleja religiosidad china:

«...los misioneros católicos representaron la religiosidad china como una sola, pero caracterizada por muchas variables, denotando una incomprensión de los contactos, diálogos y conflictos cosmológicos de la época.»

(Esquivel & Rodríguez, 2016: 528-529)

En este sentido, podemos decir que el descuido de Juan Cobo al representar la particularidad

⁶⁰ Aquí Juan Cobo hizo la transliteración de la palabra muy probablemente según cómo ésta se pronunciaba en el chino min nan.

de la religión budista podría ser un reflejo de su incapacidad por percibir el nombre y realidad del propio neoconfucianismo dentro de la cultura china, o sea, la convivencia, conexión, pero también distinción entre el confucianismo, el taoísmo y el budismo como escuelas institucionalizadas independientes y como cosmovisiones filosóficas y religiosas que en muchos aspectos eran radicalmente diferentes. Proseguiremos con algunas expresiones de esta problemática a lo largo de este capítulo y también en el capítulo siguiente.

5.3 La traducción de la «teología moral» china

Examinamos aquí hasta qué punto Juan Cobo pudo identificar el sistema filosófico-teológico que subyace en la redacción del *Beng Sim Po Cam* como una antología de sentencias morales. Y, mediante su forma de traducir algunos términos claves de esta «teología moral» china bajo la influencia neoconfucianista, vamos a observar a continuación las actitudes culturales implícitas del dominico teniendo en cuenta la formación cristiana y teológica de su mentalidad.

5.3.1 El estudio sobre el sistema filosófico-teológico chino

Antes de empezar, cabe recordar que cuando Juan Cobo mencionaba el *Beng Sim Po Cam* en su carta, este libro «aún no está visto del todo» (Cobo, 1589/2015), lo cual parece indicar que no había completado su estudio. Si en el apartado anterior hemos examinado la percepción de Juan Cobo sobre los valores morales y elementos religiosos de la cultura popular china, en este apartado apuntamos que, gracias a un estudio más detenido del *BSPC*, Juan Cobo tal vez pudo intuir un sistema completo filosófico-teológico en los pensamientos chinos, lo cual, por un lado, le convencería de lo eficaz de fundar un modelo intelectual dirigido exclusivamente a la predicación de los letrados chinos, y por otro lado, le serviría para una consolidación del propio paradigma filosófico de la teología dominicana.

Como ya sabemos, todos los dominicos en Manila que conocían el *BSPC* estaban fascinados

con las expresiones de las virtudes alcanzadas por los chinos mediante la razón natural, y por el acuerdo de aquellos principios morales con las verdades de la fe cristiana. En este caso, fue Benavides quien dio un paso más al identificar el fundamento teórico del libro, diciendo que los «filósofos chinos» en el *BSPC* pretendían «con sus discursos vencer en el hombre todo lo que nace del cuerpo» y «ajustar al hombre con la ley de la naturaleza y guiarle a la perfección y entereza» (Benavides, 1595).

Es cierto que Benavides comprende que el *BSPC* no es simplemente una guía de conductas, sino un discurso filosófico argumentado para justificar y persuadirnos de la importancia de perseguir el bien moral. Sin embargo, el padre no fue capaz de percibir, como hemos mencionado en el apartado 5.1, la mayor renovación de la filosofía confucianista a partir de la dinastía de Song: la incorporación de las reflexiones metafísicas. Y como indica el teólogo moderno Phan (2002), esta metafísica trascendental no podía existir sin la dimensión religiosa:

«...if Western (and even Christian) metaphysics is used as a tool for the inculturation of the Christian faith into Confucians Asia, both as a style of thinking and an ontological discipline, there must be a deep sensitivity first of all to the distinctive style of philosophizing in Confucianism. [...] the Chinese characteristically did not develop “non-religious transcendental metaphysics.”»

(Phan, 2002: 138)

Por lo tanto, vamos a ver cómo la organización temática de las más de 700 sentencias del *Beng Sim Po Cam* está en realidad guiada por una reflexión filosófica sobre la importancia de vivir una vida moral, pero soportada en mayor grado por la consideración entorno a un ser supremo del universo y su relación con cada individuo. Para comprender esta línea

filosófico-teológica del *BSPC* la mejor forma sería citar directamente los títulos de los veinte capítulos, que revelan bastante claro sus ideas principales. Ofrecemos la traducción castellana realizada por el propio padre Juan Cobo, pero también complementada por otra versión realizada por otro dominico casi un siglo después —fray Domingo Fernández de Navarrete, quien incluyó la traducción castellana del *BSPC* en sus *Tratados históricos, políticos, éticos y religiosos de la Monarquía de China*, publicada en 1676 en Madrid. Aquí el objetivo no es comparar las características de ambas versiones sino aportar al lector una visión lo más completa posible sobre la idea que se quería comunicar en cada capítulo:

Capítulos de BSPC	Traducción de Juan Cobo (~1590)	Traducción de Navarrete (1676)
1 继善	De que se ha siempre de ir juntando virtud a virtud	De animar al hombre a la virtud
2 天理	De la razón del Cielo	De la razón, y luz natural
3 顺命	De la predestinación y prefinición de las cosas	Que debe el hombre conformarse con la disposición del cielo, y no fiar en su poder, y fuerzas
4 孝行	De la honra que se debe hacer a los padres	De la obediencia de los hijos a sus padres
5 正己	De la rectitud que cada uno ha de guardar	Como debe el hombre componerse, y ajustarse a si mismo
6 安分	De la conformidad con el propio estado	Que cada uno debe contentarse con su suerte, y estado
7 存心	El dictamen de la razón	Como se debe conservar el corazón,

		o interior
8 戒性	De cómo deben los hombres refrenar sus condiciones naturales	Para tener a raya, y domar el natural
9 劝学	De cómo se debe estudiar con mucha diligencia, no tratando de otra cosa	En que exhorta al estudio de las letras
10 训子	De la doctrina que se debe dar a la familia	De la crianza de los hijos
11 省心	De la consideración que los hombres deben tener en las cosas	Del descanso del corazón
12 立教	De la doctrina que se debe de enseñar	De las instituciones de leyes, y doctrinas
13 治政	De la rectitud que se ha de tener en el gobierno	Trata del gobierno
14 治家	Del gobierno doméstico	Del gobierno doméstico
15 安义	De las relaciones entre marido y mujer, padres e hijos, y de los hermanos entre si	Del orden que ha de haber en la familia
16 遵礼	Trata de cómo se debe guardar el orden	De las ceremonias, y cortesías
17 存信	De cómo se debe guardar la verdad	Del modo de conservar la fidelidad
18 言语	De las palabras	De las palabras, y modo de hablar
19 交友	De los amigos que se han de tener	De los amigos
20 妇行	De las cosas que requiere tener una mujer	De las mujeres

Tabla 2 Desarrollo temático de Beng Sim Po Cam mediante los títulos de los veinte capítulos

Conforme con el objetivo de exhortación moral del libro, es razonable que el recopilar Fan Liben iniciase los capítulos recordando directamente a los lectores que debía seguir lo bueno —o como tradujeron los dominicos, la «virtud». Sin embargo, ya a partir del segundo capítulo, el compilador empezó a introducir un tema muy curioso para los misioneros, el de *Tian Li* 天理, o sea, «principio del cielo». En el pensamiento neoconfucianista influenciado por el taoísmo, *Li* 理 se puede entender como un principio absoluto del universo, o sea, el origen de todos los seres, entre los cuales el hombre es especial por ser dotado de la naturaleza del *Li* y, en consecuencia, capaz de cultivar las virtudes y perseguir el bien.

Al declarar el orden primordial del *Li* sobre el mundo real, el compilador, en el segundo capítulo, trató enseguida de la importancia de «obedecer la predestinación» (*Shun Ming* 顺命), y este *Ming* (mandato, predestinación) era considerado precisamente por los neoconfucianistas como la encarnación del *Li* en el hombre en la forma de su naturaleza inherente (Chen, 1983). Hasta aquí, el compilador del *BSPC* consiguió fundar la tesis teórica más importante de un discurso que no solo tenía el objetivo de presentar una mezcla de sentencias morales, sino también de animar al lector a razonar sobre lo indispensable de practicarlas. Y a partir del capítulo 4, Fan Liben empezó a organizar una serie de temas pragmáticos —por ejemplo, la obediencia a los padres, la relación entre el matrimonio, el arte de hablar, la selección de los amigos, la gobernanza del país, etc.— en que el principio superior del universo se convierte en preceptos morales concretos para guiar la vida familiar y social de cada individuo.

Por lo tanto, es sorprendente ver cómo la reflexión neoconfucianista sobre el principio absoluto de la naturaleza y su influencia en el hombre se adecuaba tanto a la idea de la ley natural de Tomás Aquino. Pero esta filosofía moral debió sorprender a los misioneros occidentales también en otro sentido: no olvidemos que el *Li* era percibido en el neoconfucianismo de manera metafísica, como un ser trascendental del universo, lo cual

implicaba también una visión religiosa en los filósofos chinos. De hecho, a lo largo del *BSPC* existe otro término clave subyacente a todos los argumentos filosóficos: el de *Tian* 天 (cielo), que en el contexto neoconfucianista se refería básicamente a la misma cosa que el *Li*, como un poder supremo o un principio universal que dio origen a todos los otros seres —aunque en la situación de los misioneros el término de *Tian* podía llamar más su atención ya que éste guardaba una equivalencia léxica directa con el lugar divino donde residía el Dios del cristianismo.

Un último paso que dio el compilador del *BSPC* para presentar el pensamiento neoconfucianista sobre el *Tian* o *Li* como una «teología moral» es que, después de establecer las bases teóricas en los capítulos 2 y 3 sobre el origen del principio universal y su autoridad sobre el hombre, en el capítulo 11 el compilador volvió a invitar a los lectores a «reflexionar en el corazón» sobre algunas cosas, y si observamos el contenido del capítulo 11, aparece una buena cantidad de citas destacando la predestinación o voluntad de *Tian* y su autoridad sobre los otros seres. Esto era, sin embargo, una repetición del tema del capítulo 3, y ¿por qué esta repetición? Citando primero una opinión de Zhou (1998), en un ambiente humanista como el que marcaba la producción del *BSPC*, la transformación del principio abstracto del cielo en ética concreta, y la práctica de ella, parecían ocultar a veces la visibilidad del propio *Tian* metafísico (Zhou, 1998: 239). Y en este contexto, lo que intentaba el compilador del *BSPC* era precisamente recordar la importancia de seguir reflexionando sobre la verdad de *Tian*: más concretamente, esperaba que cada individuo, mediante la práctica diaria de los principios morales, pudiese reconfirmar la existencia, valor y autoridad del *Tian* o *Li*, y obtuviese un mejor conocimiento sobre ellos. Hasta aquí, en el *BSPC* vemos la presentación de una «teología moral» china que revela la necesidad espiritual de los filósofos, los cuales buscaban conscientemente un acercamiento al poder supremo del universo siguiendo un camino

racional.

5.3.2 La traducción de los términos del sistema filosófico-teológico chino

Después de conocer el sistema filosófico-teológico que subyace los preceptos morales en el *BSPC*, una pregunta que surge enseguida es cómo Juan Cobo percibió esta faceta de la cultura china y hasta qué punto pudo identificar sus peculiaridades. Para nosotros la respuesta reside en la misma forma en que Juan Cobo tradujo algunos términos claves de este sistema filosófico-teológico a la lengua castellana, un tema que vamos a examinar enseguida, aunque también dejamos para el capítulo 6 la observación sobre cómo Juan Cobo aprovechó estos mismos conceptos o las ideas relacionadas para un diálogo filosófico-teológico con los letrados chinos, los cuales se convirtieron precisamente en su objeto primordial de predicación después de la traducción del *Beng Sim Po Cam*.

5.3.2.1 Términos chinos traducidos por la palabra española «razón»

Examinemos una serie de términos chinos que fueron traducidos por Juan Cobo en muchas ocasiones o siempre como «razón». Sorprendentemente, se trata de un corpus que comprende una gran variedad de términos: *Li* 理 (razón), *Dao* 道 (camino), *Fa* 法 (ley, método), *Xin* 心 (corazón), *Xin* 信 (integridad), *Cong Ming* 聪明 (inteligencia), *Zhong* 忠 (lealtad), *Yi* 義 (justicia, rectitud) y *Cheng* 诚 (honestidad).

Podemos clasificar estos términos a grandes rasgos en tres grupos, o sea, en tres niveles: *Li* 理 (razón), *Dao* 道 (camino), *Fa* 法 (ley, método). Son conceptos en la mayoría de los casos percibidos de manera abstracta y metafísica. En muchos casos, el *Dao* se utilizaba como sinónimo de *Li* o *Tian* para indicar el «camino» u orden superior del universo. Pero para algunas escuelas neoconfucianistas específicas, por ejemplo, la de *Cheng Zhu* (程朱理学), la idea de *Dao*, originada en el taoísmo más antiguo, era concebida como un tipo de flujo que da

origen a todas las cosas, pero difícil de definir en su forma y caracterizado por una mutación constante entre los seres opuestos. Obviamente, al menos a la hora de traducir el *BSPC*, Juan Cobo difícilmente pudo percibir este matiz.

Pero también existe otro uso del *Dao* en el *BSPC*, por ejemplo para hablar de la doctrina o enseñanza general de alguna religión, por ejemplo del budismo. En la siguiente cita budista que ya hemos mencionado anteriormente, se habla del objetivo del culto al buda y de la adopción de su estilo de vida, y al final hay una frase que dice 得悟者，证佛之道: los que quieren entender la verdad del budismo, deben ser testigos de su camino o doctrina (Dao). Por su parte, Juan Cobo tradujo la frase como «cuando se les concediere arrebatarse en éxtasis, serán testigos de la razón y de la virtud de los santos». He aquí el fragmento completo:

『礼佛者，敬佛之德；念佛者，感佛之恩；看经者，明经之理；坐禅者，登佛之境；得悟者，证佛之道。』

«El que reverencia a los santos reverencia a la virtud de los santos; los que hacen memoria de los santos hácenla para hacer memoria del beneficio recibido de ellos. Los que se asientan a contemplar y se apartan de otro cualquiera negocio subirán al lugar de los santos y, cuando se les concediere arrebatarse en éxtasis, serán testigos de la razón y de la virtud de los santos.»

(Juan Cobo, *BSPC*, ~1590)

Por lo tanto, Juan Cobo estaba entendiendo el *Dao* de Buda como «razón y virtud» de los «santos», un hecho que indica su insensibilidad a la cosmovisión específica del budismo sobre el mundo, cuyas creencias sobre el ciclo de existencia y renacimiento de los seres relacionado con la idea de karma marcaban una diferencia radical con el camino cristiano para la salvación.

De hecho, como ya hemos recordado antes, un buen porcentaje de letrados chinos tampoco aceptaron muchas de las presuposiciones budistas sobre el origen y destinación del mundo, por lo cual estarían difícilmente de acuerdo con que el *Dao* del budismo implicase la «razón» o principio del universo.

Para terminar, el término *Fa* 法 (ley, método) se podía usar tanto para referirse al conjunto de reglas o derechos en una sociedad concreta, o como una ley abstracta derivada de la naturaleza. En otras situaciones, al igual que *Dao*, el *Fa* podía implicar también la doctrina general de una religión, por ejemplo, *Fo Fa* 佛法 como ley o doctrina del budismo. Pero esta vez, Juan Cobo hizo una interpretación más discreta de este término en diferentes ocasiones, ya que solo cuando el *Fa* se aplica para hablar de un principio o ley abstracto del mundo, lo traduce como «razón».

En resumen, parece que Juan Cobo estaba muy impresionado de que los filósofos o letrados chinos hablaran conscientemente sobre la existencia e importancia de una razón superior del universo, mientras también daban mucha importancia a la facultad racional del hombre. Esto sería lo que dio una mayor autoridad a Cobo para que hiciese una asimilación de algunos conceptos claves del neoconfucianismo a la filosofía tomista, reconociendo su valor desde una mentalidad principalmente académica y teológica. Pero considerando el hecho dentro de la propia tarea predicadora de Cobo ante una cultura exótica, hay que decir que el dominico no pudo, y quizás no se interesó mucho, por conocer las presuposiciones profundas que subyacían a estos términos en el contexto cultural y religioso chino, muy probablemente porque no creía que esto influyese mucho en la efectividad de su diálogo «racional» con los letrados chinos —aunque como ya sabemos, la realidad dice otra cosa.

(1) *Xin* 心 (corazón):

Este término no formaba parte de la misma conceptualización del *Li* o *Tian* metafísico según las escuelas confucianistas que hemos presentado, pero sí que era considerado un término clave ya que, en un sentido no literal, sino filosófico, el corazón era el que guardaba la facultad racional de una persona⁶¹, y era por lo tanto el objeto principal para practicar los principios morales derivados del *Li*. Por eso, para Juan Cobo el *Xin* sería una palabra idónea para convertirse en el símbolo de la naturaleza racional de todos los hombres.

Sin embargo, no hay que olvidar que ni en la filosofía china ni en el discurso cristiano el corazón se limitaba a referirse a la misma facultad racional del hombre. En la cultura china el *Xin* representaba el hombre interior, que se manifiesta en todos sus actos, deseos, emociones, pensamientos, razonamientos, motivaciones, etc. (Zhou, 2009: 238), mientras en el contexto cristiano el «corazón» también es aplicado en un sentido figurado para indicar el interior de una persona. Aunque en la Biblia la palabra corazón sí que aparece en varias ocasiones para aludir al razonamiento, o sea, «las facultades del pensamiento» del hombre, nunca se las puede «aislar del resto de lo que compone la persona interior» (Jw, 1989: 550). Por lo tanto, al traducir el «corazón» por «razón», se entiende que Juan Cobo quería destacar el aspecto racional e intelectual —en lugar de efectivo y emocional— del hombre interior, no debido a una malinterpretación del pensamiento filosófico chino, sino a una operación consciente de elaborar un discurso constructivo para el propio enfoque racional de la teología dominicana.

(2) *Yi* 义 (justicia), *Xin* 信 (integridad), *Zhong* 忠 (lealtad), *Cheng* 诚 (honestidad), *Cong* 聰明 (inteligencia, entendimiento):

Estos términos eran las expresiones concretas de algunas virtudes o disposiciones de una persona para obrar el bien en el pensamiento filosófico chino. Entre ellos, *Xin* 信 (integridad)

⁶¹ En otras palabras, según algunas escuelas neoconfucianistas la facultad de razonar formaba la "muralla exterior" del corazón (Chen, 1983).

y *Yi* 义 (justicia) se encontraban entre los cinco principios éticos más importantes en el confucianismo tradicional, por lo cual estos términos siempre cobraron un sentido peculiar dentro del sistema canónico confucianista basado en el restablecimiento de la institución imperial de *Li Yue* 礼乐 (ritos y música).

Sin embargo, era casi imposible de darse cuenta de este trasfondo cultural, y lo que hizo Juan Cobo fue una interpretación generalizada de todos estos conceptos por la noción de «razón», para desvelar, estratégicamente, la relación inherente entre la razón y las virtudes, desde un punto de vista obviamente tomista. Entre ellos, el *Yi*, entendido de manera muy aproximada como justicia, y el *Cong Ming*, como inteligencia, se encajarían perfectamente para Juan Cobo a la categoría de virtudes intelectuales y la de virtudes morales que propuso Tomás de Aquino. Junto con la sabiduría y la prudencia, fueron las expresiones más aprovechadas por los dominicos en América y en Filipinas para resaltar el aspecto de disponibilidad racional y moral de algunos pueblos que encontraron en la misión.

5.3.2.2 La traducción del concepto de *Tian* 天 (cielo) a la lengua castellana

Como ya hemos visto en el apartado 5.2, Juan Cobo era consciente de la existencia de un sistema politeísta en las creencias populares chinas y de su incompatibilidad con el monoteísmo cristiano, por lo cual al traducir el amplio rango de nombres divinos del *BSPC* a la lengua castellana, nunca intentó adaptarlos a la palabra «Dios».

Y ¿qué pasó con el concepto de *Tian* (cielo)? Antes que nada, hay que recordar que las ideas sobre el *Tian* han sufrido una serie de transformaciones a lo largo de la historia china, mientras que las diferentes escuelas filosóficas y religiosas también tenían sus diferentes cosmovisiones sobre la realidad del cielo. En términos generales, la reflexión hasta el culto del *Tian* se puede remontar como más temprano a la dinastía de Shang (siglos XVII-XI a. C.), y durante mucho

tiempo era percibido, sobre todo en la tradición confucianista, como un ser supremo antropomórfico (Esquivel & Rodríguez, 2016: 546). Por eso el *Tian* también tenía otros nombres como *Huang Tian* 皇天 (Cielo royal), *Huang Shang* 皇上 (Rey de lo alto), *Tian Di* 天帝 (Emperador del cielo), *Shang Di* 上帝 (Emperador de lo alto), etc., estos dos últimos términos fueron aprovechados precisamente por el jesuita Matteo Ricci para llamar el propio Dios cristiano cuando predicaba en China. Pero volviendo al término de *Tian*, como ya sabemos, éste era identificado en el enfoque neoconfucianista principalmente con el concepto de *Li*, o sea, el principio natural y trascendental del universo. De este modo, aunque las ideas sobre el *Tian* se enmarcaban en una reflexión teológica de los neoconfucianistas sobre un único poder superior del universo, su atributo no personal sino más bien cosmológico marcaba la diferencia radical con la imagen del Dios cristiano.

A continuación, vamos a ver cómo Juan Cobo percibió esta similitud formal entre la teología moral china y la dominicana, y cómo resolvió la no equivalencia conceptual entre el ser supremo que respectivamente adoraban. Según nuestra revisión del texto castellano del *BSPC*, la palabra «Dios» ha aparecido en total 8 veces, mientras el «Supremo Señor» ha aparecido 1 vez. Vamos a ver de qué términos originales se derivaron estas traducciones:

Términos chinos	Significado	Traducción de Cobo
<i>Tian</i> 天	cielo	«Cielo», o « Dios » (6 veces)
<i>Tian Di</i> 天地	cielo y tierra	«Cielo y tierra», o « Dios » (2 veces)

<i>Huang Shang</i> 皇上	Rey de lo alto	«Supremo Señor» (1 vez)
--------------------------	----------------	----------------------------

Tabla 3 Términos chinos en el Beng Sim Po Cam adaptados por Juan Cobo al concepto de Dios cristiano

Si observamos ante todo este último caso, conviene saber que el término *Huang Shang* (Rey de lo alto) aparece en el prólogo original del compilador Fan Liben. A nuestro parecer, es bastante comprensible que aquí Juan Cobo hiciese un intento de asimilarlo al concepto cristiano de «Supremo Señor», dado que el término original transmitía la imagen de un gobernante superior divino, sobre todo en el contexto en que el compilador estaba explicando cómo este Rey de lo alto «dio existencia al agua y tierra» (皇上水土). Del mismo modo que los jesuitas pudieron conocer algunos términos parecidos provenientes de los clásicos del confucianismo primitivo, Juan Cobo también tuvo la oportunidad de entrever esta faceta de la religiosidad china mediante un libro tan sincrético como el *BSPC*, aunque no creemos que este padre subiese distinguir la existencia de una tradición confucianista más canónica en el ambiente neoconfucianista, ni creemos que mediante esta interpretación Juan Cobo mostrase una convicción profunda —como Matteo Ricci— de que este *Huang Shang* fuese el mismo Dios de la mentalidad de los occidentales.

Ahora vamos a centrarnos en el curioso hecho de que, el término *Tian* representaba precisamente la fuente más importante en la traducción de Cobo para una adaptación al concepto de «Dios» cristiano. Antes que nada, el hecho de solo haber traducido *Tian* (y en dos ocasiones *Tian Di*, cielo y tierra) por «Dios» indica que Juan Cobo era consciente del sentido religioso que le atribuyeron los filósofos chinos, pero ¿pudo identificar Juan Cobo la naturaleza cosmológica del *Tian* según la concepción neoconfucianista, y su incompatibilidad

con el sistema conceptual del cristianismo que presentaba un Dios creador personificado? En nuestra opinión la respuesta es afirmativa, teniendo en cuenta que, en comparación con la alta frecuencia con la que aparece la palabra *Tian* a lo largo del *BSPC*, el número de veces que este término es traducido por «Dios» es, de hecho, muy pequeño. Tampoco olvidemos las dos ocasiones en que Cobo tradujo *Tian Di* (cielo y tierra) por «Dios»: este término se aplica en el contexto del *BSPC* para hablar también de un orden abstracto y evidentemente de la propiedad natural que engendró todos los otros seres, por lo cual sería imposible que Juan Cobo identificase en este mismo término una imagen semejante al Dios cristiano. En resumen, el aprovechamiento selectivo del concepto de *Tian* o *Tian Di* para una representación del Dios cristiano sugiere que Juan Cobo no tenía el objetivo de demostrar una revelación cristiana propiamente dicha en la cultura china, sino que más bien lo hizo por intereses específicos. Y ahora la pregunta es ¿qué puntos interesantes tendrían estos raros casos para Juan Cobo?

Curiosamente, hallamos que la interpretación de *Tian* o *Tian Di* por «Dios» se concentra casi exclusivamente en el capítulo 11 del *BSPC*, dejando solo un caso en el capítulo 12. Si examinamos el contenido de las sentencias en las que *Tian* o *Tian Di* fueron traducidas por «Dios», la verdad es que no hemos identificado ningún rasgo especial que pudiese distinguir estas citas de las otras que abarcan estos términos en el *BSPC*. Y si nos centramos en el tema general del capítulo 11 allí se habla, como ya sabemos, de la importancia de reflexionar en el corazón sobre la autoridad suprema del cielo sobre los hombres, y eso sí que podía ser un punto llamativo para Juan Cobo. Sin embargo, no hay que olvidar que, en muchos de los capítulos, y sobre todo en el capítulo 3, también se enfatiza esta misma idea sobre el *Tian*. Por lo tanto, entendemos que la peculiaridad del capítulo 11 la vería Juan Cobo principalmente desde un punto de vista teórico, es decir, tomándolo como una parte clave en el sistema de una «teología moral» china.

Como hemos explicado en el apartado 5.3.1, después de establecer una visión sobre el *Li* o *Tian* como principio trascendental del universo, el compilador del *BSPC* justificó que cada individuo debiese seguir y practicar este principio según la naturaleza racional de que le había dotado el cielo. Pero después de unos capítulos con consejos prácticos, el compilador volvió a recordar en el capítulo 11 la necesidad de seguir buscando el conocimiento sobre el *Tian* o *Li*, ya que su autoridad sobre el hombre era absoluta e inmutable y no debía ser ocultada entre los asuntos mundanos. Juan Cobo se daría cuenta de que el capítulo 11 del *BSPC* era la verdadera conclusión de una reflexión no solo moral sino también, en su fondo, teológica, y aunque de contenido había muchos elementos no compatibles con las creencias cristianas, en su forma sí que presentaba un modelo perfecto que encajaría e incluso comprobaría el enfoque moral y racional de la teología tomista. Y más adelante, siguiendo el argumento del capítulo 11, en el capítulo 12 se recuerda otra vez la necesidad de «establecer la doctrina o las enseñanzas» (立教) en un sentido medio teórico, en cuya versión castellana Juan Cobo hizo un último intento de mencionar el nombre de Dios.

En resumen, según nuestra observación, la traducción de *Tian* o *Tian Di* a «Dios» no indicaría una interpretación forzada del dominico sobre la cultura china bajo una óptica cristiana, sino más bien una valorización de su peculiar sistema filosófico-teológico a partir de una mentalidad teológica y académica.

CAPÍTULO 6 LA TRADUCCIÓN DE TEXTOS CRISTIANOS A LA LENGUA CHINA POR LOS DOMINICOS EN MANILA

En este capítulo vamos a centrarnos en las traducciones español-chino realizadas por los dominicos durante su ministerio de los chinos en Manila entre el siglo XVI y el XVII. Más concretamente, se trata de dos versiones chinas adaptadas a partir de la *Introducción del símbolo de la fe* del autor dominico fray Luis de Granada, una doctrina cristiana en lengua china, y otra doctrina o catecismo más amplio y argumentado, basado en el *Memorial de la vida cristiana* del mismo autor, Luis de Granada.

Prestaremos una especial atención a cómo los dominicos tradujeron los conceptos claves del catolicismo —sobre todo el propio término «Dios»— a la lengua china. Cuestionaremos las actitudes subyacentes de los traductores misioneros hacia la cultura china al recurrir a los tres métodos básicos de la traducción que ya hemos identificado: aplicar neologismos basados en la transliteración fonética de un término español, buscar en la lengua china términos ya existentes para expresar los conceptos católicos, o hacer una traducción del sentido parcial de un concepto católico a la lengua china.

Para una interpretación más completa y fiel posible de sus decisiones, tendremos siempre en cuenta la complejidad de la mentalidad de los dominicos. Una dimensión representativa de dicha complejidad estriba en los múltiples compromisos a que estaban sometidos los dominicos, no solo con la propia autoridad bíblica, sino también con las autoridades católicas y colonizadoras. Pero tampoco hay que olvidar cómo sus ideas teológicas basadas en la Biblia también podían desarrollarse en distintas direcciones, que se solían entrelazar en el pensamiento de un mismo misionero para que difícilmente se formase una actitud sólida y unívoca hacia las culturas no cristianas.

6.1 El *Shi Lu* de fray Juan Cobo (1593)

6.1.1 Observaciones generales

Debido a la carencia de cubiertas, solo se puede deducir el título del libro de Juan Cobo mediante las informaciones aportadas en la primera página del ejemplar. En la parte superior de esta página se lee 『辯正教真傳章之首』 (narración fiel de la discusión sobre la propagación de la verdadera doctrina, capítulo primero), mientras en el margen derecho de la página aparece un registro más completo: 『新刻僧師高母羨撰無極天主正教真傳實錄章之一』 (libro nuevo del fraile Juan Cobo, llamado narración fiel de la propagación de la verdadera doctrina del Señor del Cielo infinito, capítulo primero). De estos dos lugares se deduce el título supuesto del libro: 辯正教真傳 (*Discusión sobre la propagación de la verdadera doctrina*), o 無極天主正教真傳實錄 (*Narración fiel de la propagación de la verdadera doctrina del Señor del Cielo infinito*), aunque para una mayor facilidad, en este trabajo siempre mencionamos este libro como *Shi Lu* 實錄 (*Narración fiel*), siguiendo la forma en que muchos autores lo llamaron.

Una primera impresión que bajo una perspectiva traductológica deja esta versión china de la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada es la falta de una relación explícitamente declarada entre ambas obras, constando solo lo que dijo Cobo: que el libro era fruto de un «relato fiel de algún clásico (cristiano) basado en el análisis de los caracteres chinos, con todos los capítulos hechos ya revisados» (『遵述古典，辨析唐字，校正數章』). Sin embargo, la dependencia del *Shi Lu* respecto a la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada está fuera de dudas, teniendo en cuenta no solo el evidente paralelismo del contenido entre ambos libros⁶², sino también la atención que debió suscitar la obra original de Granada para la labor

⁶² Ver los trabajos de Villarroel (1986), pp. 89-91, y Borao (2013), pp. 39-41, donde los autores examinaron y compararon exhaustivamente la Parte Primera de la *Introducción* de fray Luis de Granada y el *Shi Lu* de Juan Cobo, demostrando el paralelismo entre ambos libros en cuanto al desarrollo temático a lo largo de los capítulos. Por su

predicadora de Juan Cobo: ya que se trataba de una joya recién añadida a la literatura espiritual de los dominicos en 1583, la *Introducción del símbolo de la fe* sirvió, junto con otras obras prestigiosas de Granada, de material actualizado para la guía espiritual del público europeo, al tiempo que también cobraba mucha popularidad entre los misioneros en el Oriente. Como bien indica Villarroel (1986):

«El impacto que dichas obras [de fray Luis de Granada] 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 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*, del P. Granada, hecha por el P. Pedro Román, S.J., en japonés romanizado. Siete años después, salía a luz en la misma imprenta el *Guía do pecador* (Nagasaki, 1599) en caracteres chinos y en hiragana, versión del *Guía de pecadores* de Fray Luis de Granada.»

(Villarroel, 1986: 88)

Una de las características más distinguibles de la *Introducción* de Granada será su temática sobre la naturaleza, que dio un conocimiento profundo sobre «el magnífico orden de la creación y la maravillosa disposición de todos los seres» (Villarroel, 1986: 89), mientras en el sentido metodológico, la obra constituyó una armoniosa combinación del punto de vista filosófico y racional de la teología tomista, y el enfoque místico que impregna muchas de las obras de Granada. Todo esto apoyaba el objetivo más importante de esta obra de Granada: conducir al

parte, Borao también propuso algunas semejanzas textuales más minuciosas entre las dos obras.

lector al conocimiento y amor a Dios mediante la observación y reflexión sobre las cosas por él creadas.

Para Juan Cobo, teniendo en cuenta la suma habilidad racional de los chinos con los que había tenido contacto en Filipinas, sería muy apropiado tanto el tema naturalista como el método discursivo y racional de la *Introducción* de Granada para abrir la mente de los chinos hacia el cristianismo —con anterioridad, o al menos al mismo tiempo, que una exposición directa de las doctrinas cristianas. En palabras de Villarroel (1986), la obra de Cobo «pretende conducir a los chinos al verdadero Dios por medio del hombre, al Infinito por lo finito, al mundo sobrenatural por medio de los seres naturales y tangibles, a la fe por la recta razón» (Villarroel, 1986: 76). Por lo tanto, a partir del capítulo 4 de *Sbi Lu*, que se corresponde también con el capítulo 4 de la *Introducción*, Juan Cobo empezó a seguir bastante bien el diseño temático naturalista de la obra original, con explicaciones y argumentos idénticos a los de Granada para tratar los aspectos geográficos, astronómicos, biológicos e históricos de la naturaleza. Pero es cierto que el *Sbi Lu* es una versión mucho más resumida de la obra extensa de Granada, resultado tanto de una omisión consciente del traductor de varios capítulos originales, como de la interrupción inesperada de su trabajo debido a la muerte de Cobo en 1592, cuando regresaba de una embajada en Japón.

Pero por otro lado, no hay que olvidar que el *Sbi Lu* se había adaptado a un público receptor mucho más reducido que el de la obra original de Granada, teniendo en cuenta principalmente al grupo de letrados chinos que Juan Cobo había conocido en Filipinas. Una expresión directa de esta adaptación se refleja en cómo todo el discurso de *Sbi Lu* está presentado en forma de diálogos entre el propio padre Juan Cobo y algunos literatos chinos —un rasgo definitivamente ausente en la obra original de Granada—. Y esto no solo significa un cambio de forma sino sobre todo de contenido, ya que a lo largo de la obra se puede observar la

introducción libre de las ideas de los interlocutores chinos, a las cuales Juan Cobo prestó argumentos ajustados a su mentalidad y cultura. Esta adaptación cultural cuenta con muchas más expresiones en el *Sbi Lu* a diferentes niveles textuales, por ejemplo, la creación de un capítulo entero que falta en la obra original, o la traducción de algunos conceptos claves del cristianismo a través de términos preexistentes en la lengua china. Pero lo que más nos interesa es averiguar el punto de vista desde el cual Juan Cobo hizo dichas opciones, así como las actitudes culturales que mostró. Este es el objetivo principal al examinar la traducción de Juan Cobo en los siguientes apartados.

6.1.2 El enfoque filosófico de Juan Cobo a partir del uso de *Li* 理 (principio)

Si consideramos el trabajo de Juan Cobo en dos partes, los seis últimos capítulos representaron sin duda una aplicación del paradigma naturalista y científico de Granada para ayudar a los lectores chinos a tener un mejor conocimiento sobre la existencia y las cualidades de Dios mediante el razonamiento, mientras los tres primeros capítulos contribuyeron a una argumentación teórica, o sea, filosófica y teológica, para «probar la *credibilidad* del cristianismo, de su doctrina sobre Dios y sobre su obra creadora y redentora» (Villarreal, 1986: 76). Hay muchos autores que resaltan la segunda parte —es decir, los seis últimos capítulos— de *Sbi Lu* por su curioso tema científico, pero para nosotros su importancia también reside en que, con esta parte, Juan Cobo estaba probando prácticamente en la cultura china la viabilidad del enfoque racional y naturalista para llegar al conocimiento sobre Dios.

Más adelante, nos parecen aún más interesantes los tres primeros capítulos de *Sbi Lu*, es decir, la parte especulativa que abarca discusiones filosóficas y teológicas sobre la creencia cristiana. Hay que recordar que la obra original de Granada también dispone de esta parte compuesta por tres capítulos, que se dedican a argumentar, siguiendo las ideas de Tomás de Aquino, cómo muchos de los filósofos griegos y romanos habían alcanzado mediante la pura razón

una verdad con la que concordaban también los cristianos: la verdad de la existencia de Dios, y la importancia de contemplarlo para obtener el fin último de la vida. Todo esto sirvió para que Granada presentase, enseguida, el Dios Creador del mundo de acuerdo con la concepción cristiana, el cual, aunque se trate de un ser infinito e «incomprensible», puede ser percibido, según Granada, por las mentes humanas mediante la observación de las obras que ha creado. La pregunta es, naturalmente, ¿cómo Juan Cobo presenta esta tesis filosófico-teológica de Granada en su obra *Shi Lu*?

Curiosamente, la primera frase con la que Juan Cobo empieza el capítulo 1, así como toda la obra, es una cita de un clásico confuciano, seguida por los argumentos del propio dominico. Copiamos el fragmento original de Cobo abajo, junto con una traducción castellana entre paréntesis:

『大明先聖學者有曰：率性之謂道，脩道之謂教；性道無二致也，教其有二術乎哉？知此，則天主和與？一本之理，性同也，道同也，教亦同也。』

(Un académico sabio anterior a la dinastía Ming dijo: «El conformarse con su naturaleza se llama camino, el cultivar este camino se llama doctrina.» La naturaleza y el camino es la misma cosa, y ¿cómo la doctrina puede tener dos métodos para practicar? Sabiendo esto, ¿qué nos dio el Señor del Cielo? Pues es un principio básico, igual en naturaleza, igual en camino, también igual en doctrina.)

(Juan Cobo, *Shi Lu*, 1593: 1a)

Dejando para el siguiente apartado el tema de la traducción de «Dios» por *Tian Zhu* 天主 (Señor del Cielo), aquí lo que nos interesa es que, en vez de seguir la tesis de Granada presentando las ideas de los filósofos de la tradición greco-romana, Juan Cobo ya veía más

adecuado establecer una conversación directamente con las ideas filosóficas chinas. No sabemos si el padre tenía presente que el «académico sabio» al que estaba citando es Confucio, del siglo VI a. C., pero lo cierto es que el dominico estaba aprovechando sus palabras para una interpretación obviamente neoconfucianista. No olvidemos cómo le había atraído a Juan Cobo la concepción de este enfoque filosófico-teológico sobre el principio absoluto del universo —representado por el concepto de *Li* (principio) o *Tian* (cielo)— y su revelación en la naturaleza del ser humano, y quizás Cobo también había detectado el predominio de esta escuela metafísica neoconfucianista entre los letrados chinos en Filipinas. Por lo tanto, el padre propuso enseguida en este fragmento no solo la conformidad entre el *Dao* (camino) del cielo y el *Xing* (naturaleza) del hombre, sino también la relación que tenían con el *Li* (principio), o sea, el concepto más utilizado por los neoconfucianistas para referirse al principio o razón suprema y absoluta del universo.

Pero ¿cómo sirvieron estos argumentos para los fines apologéticos del religioso en este capítulo? Si Granada expuso «las razones principalmente por donde los filósofos conocieron que había Dios» (Granada, 1583/2004) para convencer al pueblo llano de la credibilidad de la creencia cristiana sobre un Dios dominante del mundo, el objetivo de Juan Cobo era más bien demostrar, a los propios letrados chinos, que sabía filosofar muy bien sobre las cosas metafísicas, su conocimiento y de acuerdo con la concepción neoconfucianista sobre la predominación de un principio absoluto del mundo —sea *Li*, *Tian*, *Dao* o cualquier nombre que le pusiesen. En este sentido, Juan Cobo escogió un acercamiento de «indigenización» hacia la propia cultura china mediante el enfoque filosófico, sabiendo que la admiración hacia el uso del raciocinio para buscar la verdad era el mayor punto en común entre él y los letrados chinos (Villarreal, 1986: 76).

Hasta aquí, solo le faltaba a Juan Cobo un último paso para cumplir su tesis en este fragmento:

que solo existía una verdad y una doctrina común en este mundo. El padre aprovechó el término chino *Jiao* (enseñanza) para destacar esta idea, afirmando que, si existe un principio absoluto del mundo, la doctrina para practicarlo no puede variar en diferentes maneras. ¿Pero por qué es tan importante este argumento para Juan Cobo en su razonamiento con los letrados chinos? En este caso el padre debería haber descubierto, por un lado, el sincretismo religioso dentro de la cultura china, y por otro lado, el típico sentimiento «sinocéntrico» que, en realidad, no solo predominaba en la mentalidad de los letrados sino que impregnaba toda la tradición del país⁶³. Como bien expuso el mismo padre en otro lugar del capítulo 1:

『僧嘗聞中國之人，惟知敬中國之衆，於夷人則侮而慢焉。且有言曰，彼乃夷狄人也，非吾徒也，於理何所知哉？惟知遵中國之教，於夷教則輕而忽焉。且有言曰，彼乃夷狄教也，非正教也。於我何以從哉。』

(El Padre ha oído que los chinos solo saben hacer reverencia a los suyos, y en cuanto a lo de los bárbaros, muestran una actitud de desprecio e indiferencia. También hay chinos que dicen: «Sois bárbaros y no de parte de nosotros, ¿qué sabéis de la razón?» Por eso solo sigue la doctrina china, y en cuanto a la de los bárbaros, la desprecian y prestan atención. También dicen: «La doctrina vuestra es de los bárbaros, y no es recta, nosotros ¿cómo la podemos seguir?»)

(Juan Cobo, *Shi Lu*, 1593: 10a)

Justo después de este fragmento, el padre hace otro comentario similar al del principio del capítulo, pero con actitudes todavía mucho más claras:

⁶³ Para entender cómo los chinos percibían su superioridad cultural respecto al resto del mundo, ver Sola García (2015), pp. 41-42.

『僧謂之曰，天下一理，無二理也。正理一教，無二教也。使於理當耶，於教正耶，雖夷狄而中國之，信以理之正也，從之不以為嫌。使於理否耶，於教非耶，雖中國而夷狄之，不信以理之非正也，遺之不以為過。』

(El Padre dice así: «Bajo el cielo solo hay una razón, no dos. La verdadera razón tiene solo una doctrina, no dos. Si la razón es razonable, si la doctrina es recta, aunque sea de los bárbaros, también puede ser de los chinos. La creemos porque tiene razón recta, y seguirla no resulta repugnante. Si la razón no es razonable, si la doctrina no es recta, aunque sea de los chinos, la vemos como de los bárbaros. No la creemos porque la razón no es recta, y no sentimos pena por dejarla.»)

(Juan Cobo, *Shi Lu*, 1593: 10a)

Para nosotros éste es uno de los fragmentos más interesantes del libro de Cobo. Es cierto que el objetivo primordial del misionero era preparar estratégicamente, siguiendo con un argumento racional, la mente de los letrados chinos para que escuchasen la noticia de una doctrina «rara» y «bárbara» para ellos, pero no podemos pasar por alto la misma actitud cultural que se transmite en las palabras de Cobo. Es muy sorprendente ver que Juan Cobo, un misionero occidental del siglo XVI, se pone a sí mismo en el lado de los «bárbaros» frente a los chinos. Es cierto que esto podía formar parte de la misma estrategia misionera del padre respecto a la particular mentalidad china, pero si profundizamos en su discurso, se descubre también una reflexión teológica subyacente que podía desafiar la propia ideología «eurocéntrica» en el sentido de propagar la hegemonía católica en el dominio espiritual sobre el mundo: ya que el padre expresa, a partir de la propia relación entre la fe y las culturas, la idea de que la verdadera religión la puede tener cualquiera cultura y no está adscrita a su

dignidad, por lo cual predicarla o adoptarla no significa necesariamente una imposición o sumisión cultural.

Por lo tanto, el hecho de la existencia de un único Dios verdadero y una única religión verdadera era algo ante lo que Juan Cobo nunca podía ceder, pero respecto a dónde reside toda la «razón recta» sobre su doctrina, el dominico dejó una puerta abierta para poder entrar más en diálogo con los letrados chinos. Esto, para nosotros, además de ser un modelo predicador diseñado para implantar las doctrinas católicas en la cultura china, muestra también el interés teológico del dominico por una investigación constante sobre las verdades de Dios. Vamos a seguir profundizando en este punto en los siguientes apartados basados en la traducción del concepto de Dios a la lengua china en el *Sbi Lu*.

6.1.3 La traducción del concepto de «Dios» a la lengua china

Una vez superada la discusión sobre si existía una doctrina o religión universal del mundo, Juan Cobo empezó a centrar su discurso en cómo distinguir esta verdadera doctrina, cuyo tema central era sin duda la propia figura de Dios. Si volvemos a revisar los títulos que pusieron Granada y Juan Cobo respectivamente a sus obras, descubrimos que mientras Granada hizo más hincapié en el «símbolo de la fe» como método naturalista para conocer a Dios, Cobo mostró una clara preocupación —que también sería la de sus interlocutores chinos— por «la discusión sobre la propagación de la verdadera doctrina» o «la propagación de la verdadera doctrina del Dios infinito». El padre o los letrados chinos, ¿quién poseería la verdadera doctrina sobre el Dios del mundo?

Como ya hemos visto en el capítulo 5, además de la influencia de un complicado sistema de creencias politeístas, también existía en la tradición china un sentimiento especial por un Ser Supremo de todas las cosas, el cual quedaba configurado básicamente en el objeto del cielo, o

sea, *Tian* 天 en lengua china. La reflexión sobre el *Tian* ocupa un lugar importante en casi todas las escuelas filosóficas a lo largo de la historia, por ejemplo, el confucianismo tradicional reconocía con gran respeto el cielo como el poder supremo del mundo, poder que tenía voluntad y podía comunicar con sus agentes en la tierra —es decir, los mismos emperadores chinos que eran considerados como «Hijo del Cielo» (*Tian Zi* 天子) (Woodhead, Partridge & Kawanami, 2016: 146, 150). Por lo tanto, el *Tian*, bajo esta tradición, también tenía otros nombres como *Huang Shang* 皇上 (Rey de lo alto), *Shang Di* 上帝 (Emperador de lo alto), etc., que subrayaban su aspecto antropomórfico (Esquivel & Rodríguez, 2016: 546).

Sin embargo, en la época de Cobo, la que más había asimilado el padre y que predominaba entre los letrados chinos era sin duda otra doctrina sobre el cielo, es decir, la conceptualización neoconfucianista sobre el principio absoluto del universo, representado más bien por el *Li* (razón) o *Dao* (camino). Según nuestros estudios anteriores, Juan Cobo a la hora de traducir *Beng Sim Po Cam* ya debía ser consciente de la naturaleza cosmológica y no personal de la figura del cielo bajo esta percepción, que presentaba una mayor incompatibilidad con el concepto cristiano de Dios. ¿Cómo se resuelve este problema en el caso de *Shi Lu* al traducir los conceptos claves del catolicismo a la lengua china, sobre todo el mismo término «Dios»? ¿Dónde estaría para Juan Cobo el punto de confluencia? Vamos a ver las varias opciones que ha tomado a lo largo del *Shi Lu*, fijándonos en los puntos de vista y actitudes de este misionero occidental frente a la cultura china en plena época colonial.

6.1.3.1 Las diferentes estrategias para traducir «Dios» a la lengua china

Liao Shi 僚氏/寮氏, transliteración fonética de «Dios»

Una de las opciones más habituales que tomaron los dominicos españoles en Manila al traducir los conceptos católicos a la lengua china es, sin duda, la transcripción literal de las

palabras españolas según su fonética en lengua china⁶⁴. De este modo, aunque los términos traducidos estaban en formas de caracteres chinos, éstos solo servían para marcar el sonido, sin poder transmitir ningún sentido familiar para los receptores chinos. Este también es el caso de la traducción de los dominicos del término clave de su creencia, «Dios», a la lengua china, que apareció como *Liao Shi* 僚氏 en la *Doctrina christiana en letra y lengua china*, el *Símbolo de la fe en lengua china* y el *Memorial de la vida cristiana en letra y lengua china*, mientras en el *Shi Lu* Juan Cobo escogió otro carácter 寮 en vez de 僚, en total *Liao Shi* 寮氏, pero sin representar una gran diferencia ya que los dos caracteres sonaban lo mismo y no transmitían ningún sentido efectivo.

Como hemos discutido en la parte teórica de esta tesis, muchos académicos han relacionado esta estrategia traductora de los misioneros españoles con una «política lingüística» colonial para imponer la norma universal del castellano sobre las culturas nativas (Rafael, 1993: 29; Ruiz, 2007; Fernández Rodríguez, 2014: 274-75). Por otro lado, también es muy recordado el hecho de que la Iglesia insistió mediante el Tercer Concilio de Lima (1582-1583) en la misma regla de introducir términos españoles, o sea, hispanismos⁶⁵ en las lenguas indígenas, con el objetivo de mantener la pureza dogmática del catolicismo (Valdeón, 2014: 133, 137). Si observamos la idea cultural-teológica subyacente a los intereses de ambas partes, mientras la Iglesia se apoyaba en la convicción de la «inmutabilidad» del dogma católico sobre la verdad de Dios, los colonizadores españoles no dudaron en promover la lengua y cultura castellana como el mayor (incluso el único) portador de dicha verdad.

⁶⁴ Hay que tener en cuenta que, en el específico contexto filipino, la equivalencia fonética que buscaban los dominicos bajo esta estrategia traductora era entre el castellano y el chino min nan hablado en el siglo XVI y XVII. Por eso la romanización moderna que ponemos a estos términos chinos según su fonética en el chino mandarín podrían no representar la pronunciación real que querían transmitir los padres en aquella época.

⁶⁵ En este trabajo adoptamos este término siguiendo la forma en que varios autores lo aplicaron en su trabajo, refiriéndose no solo a palabras exactamente escritas en forma castellana sino también a las que habían sufrido una adaptación fonética, tal como se da en nuestro caso. Ver la explicación de Fernández Rodríguez (2014), pp. 279, nota 2.

Sin embargo, dejando para más adelante el tema de cómo los traductores dominicos resolvieron su compromiso con las autoridades eclesiásticas y coloniales en el asunto de la traducción de los conceptos católicos en los catecismos, en este apartado queremos investigar las actitudes personales de Juan Cobo respecto al tema de ortodoxia y culturas cuando hizo la misma opción de introducir hispanismos en la lengua china. Para empezar, conviene citar ante todo un curioso fragmento de la obra original de Granada, donde el dominico expresa en la dedicatoria a los lectores su actitud hacia cómo los filósofos identificaban a Dios, mencionando sobre todo su forma de denominarlo:

«En esta Parte se ponen las razones principalmente por donde los filósofos conocieron que había Dios, al cual llamaron *primer movedor, primer principio, primera verdad, sumo bien y primera causa*, de que dependen todas las otras causas, y ella no pende de nadie, porque no tiene superior.»

(Granada, *Introducción*, 1583/2004, “Al cristiano lector”)

En este fragmento Granada muestra un acuerdo básico con el conocimiento que tenían los filósofos sobre Dios, en el sentido de reconocer su posición superior en la orden y en el movimiento de las cosas. De este modo, cuando los filósofos griegos hablan del «primer movedor, primer principio, primera verdad, sumo bien y primera causa», Granada no los relaciona con ninguna forma de paganismo, sino que los entiende solamente como los diferentes nombres del mismo *Dios* que él tenía en mente. De hecho, la palabra Dios en español, o *Deus* en latín, tampoco era el nombre propio del Dios de los israelitas, teniendo en cuenta que su verdadero nombre está compuesto por cuatro letras hebreas en la Biblia original: יהוה (YHWH), las cuales se leerían en la época de Cobo como *Jehovah*, de forma latinizada con

vocales añadidas (Cetina, 2002).

Por lo tanto, Granada muestra en su obra una actitud tolerante hacia las diferentes formas de llamar a Dios, hasta que en el capítulo 3 él mismo reconoce que la cosa más perfecta de todas «es la que llamamos *Dios* o *primera verdad*, *primera causa* y *primer movedor*, y *autor de todas las cosas*» (Granada, 1583, Cap. 3). El dominico tendría claro que el problema no residía en si se podía llamar a Dios con otros nombres, sino si la imagen de él era correcta y completamente proyectada en la cognición del receptor al escuchar dichos nombres. Por eso, después de asegurarse de que los filósofos habían alcanzado algunas verdades básicas y compatibles con la fe cristiana, dedica el resto de su obra a proporcionar un conocimiento más exacto y profundo sobre el Creador del mundo —sea *Dios*, *primer movedor*, *primer principio* o cualquier nombre que se le pudiese— destacando sobre todo sus «perfecciones divinas» como bondad, sabiduría, omnipotencia y providencia. (Granada, 1583, Cap. III).

Ahora podemos pues situar la actitud de Juan Cobo respecto al uso del término «Dios» en un ambiente lingüístico y cultural más complicado que aquel al que enfrentaba Granada. En primer lugar, hay que decir que aunque Cobo ha utilizado varias veces la transcripción fonética de la palabra española «Dios» a la lengua china en el *Shi Lu* —como *Liao Shi* 寮氏— ésta no fue la opción primordial para Cobo cuando quiere mencionar a Dios, sino otro término, *Tian Zhu* 天主, que significa «Señor del Cielo». Dejando para más adelante este tema, ahora vamos a ver el motivo por el cual Cobo introdujo por primera vez la palabra *Liao Shi* en su obra:

『獨一位之尊大，一理之中正，無以異也。世人以異而疑之。亦未知同以理，而不同以語者乎。是以弗朗機者同聲稱之，一則曰寮氏，一則曰裡乎氏，一則曰遙目。稱揚於世，雖異其名也，著明於予（予），實不異其理也。即大明國所稱述之名曰無極而太極者 [...] 僧既知，所以從中國無極之理，人可不知所以遵僧師寮氏之教也哉，胡分華夷二之也哉。』

(Solo existe un señor que es supremo y una razón que es recta, en esto nada se puede diferenciar. Los hombres del mundo piensan que hay diferentes doctrinas, así que sospechan de las de los demás. Pero no saben que en realidad estas doctrinas tienen la misma razón, pues la diferencia solo reside en el lenguaje. Este Señor es lo que llamamos los españoles fonéticamente como *Liao Shi*, *Li Hu Shi* o *Yao Mu*. Él es conocido y propagado por todo el mundo a pesar de la variación de sus nombres, y aunque parece tener figuras contrarias, en realidad no se diferencia en la razón. Es el mismo que llamáis los chinos *Wu ji* y *Tai ji* [...]. El padre yo conozco todo [lo que creéis los chinos], por eso sigo la doctrina de *Wu Ji* de los chinos. Y ¿cómo los chinos pueden pasar por alto la doctrina de *Liao shi* del padre? ¿Cómo pueden diferenciar lo de los chinos y lo de los bárbaros (españoles) como dos doctrinas distintas?)

(Juan Cobo, *Shi Lu*, 1593: 22a-22b)

Este fragmento se encuentra en el capítulo 2 titulado «Sobre la existencia de un Señor infinito, principio de todas las cosas» (論真有一位無極為萬物之始也), en el cual Cobo introdujo algunas cualidades básicas de Dios después de discutir con los letrados chinos sobre la existencia de una razón universal en el mundo. En este contexto, el padre no solo presentó *Liao Shi* 寮氏 sino también *Li Hu Shi* 裡乎氏 y *Yao Mu* 遙目 como diferentes nombres de Dios, transcritos fonéticamente desde la palabra *Dios* en español, *Deus* en latín y *Jehovah* en latín (Villarroel, 1986: 394, nota 54).

¿Tendrían algún sentido estos nombres para sus interlocutores y lectores chinos? Cobo entendería que no, pero que esto no significaba que los chinos no conociesen la realidad que representaban estos nombres raros —como declaró el mismo padre, la diferencia solo

estribaba en el lenguaje, no en la razón o doctrina sobre Dios. Igual como en el caso de Granada con los filósofos greco-romanos, Cobo estaba fascinado con el acuerdo a que llegaron los filósofos neoconfucianistas sobre la existencia de un Ser superior y absoluto del universo, a pesar de su ignorancia sobre la personalidad y otros atributos de este Ser. Y para llenar el vacío conceptual de las cualidades de Dios en la mente de los chinos, Cobo no creía que solo el uso del término raro *Liao Shi* pudiese llevarlos a formar esta conceptualización, por eso muy pocas veces Cobo lo aplicó en el *Shi Lu*. En cuanto a cómo al final el padre identificó, sorprendentemente, la equivalencia conceptual entre el Dios cristiano y dos conceptos chinos, *Wu Ji* 無極 (Nada Última) y *Tai Ji* 太極 (Principio Último), lo discutiremos pronto en el apartado 6.1.3.2.

Volviendo a fijarnos en la misma actitud cultural que transmite Juan Cobo al introducir el hispanismo *Liao Shi* (junto con dos términos latinos) en su obra china, nos sorprende ver que Cobo no tenía intención de propagar el uso del hispanismo sino de declarar una conceptualización bastante moderna sobre la relación entre el Evangelio y las diferentes lenguas y culturas (incluso la suya), indicando que *Liao Shi* solo era la forma en que la gente de España —*Fo Lang Ji* 弗朗機, también una transcripción fonética— denominaba a Dios, sin implicar el privilegio exclusivo de los españoles para explicar su significado. En este sentido el dominico coincide con una de las reflexiones más importantes de los teólogos modernos sobre el punto de vista cultural del propio Evangelio, el cual en su naturaleza rechaza la hegemonía de la cultura occidental como la precondition o destinación del Evangelio (Sanneh, 2015: 126-127, 214-215; Walls, 2015: 7-9).

Es cierto que en el contexto colonial las autoridades civiles y eclesiásticas propusieron otra cosa, es decir, el valor universal de la lengua y cultura castellana para propagar el Evangelio mediante algunas políticas lingüísticas y traductoras, pero no hay que olvidar los puntos de

vista y actitudes de los propios misioneros cuando hicieron una opción traductora, tal como refleja el caso de Juan Cobo. Solo después se podrá hablar de cómo esta ideología misionera entró en tensión, incluso en colusión, con otros intereses institucionales. Para terminar esta reflexión, cabe citar el resumen que hizo Sanneh (2015):

«Even the insistence on Castilian as the language of religious life in the Spanish dominions represents a further translation of the heritage of the apostles, to be justified only on the basis that gospel is without restriction as to language, and thus must assume the cultures it encounters in its progress through history, of which Castilian was only one stage rather than the final destination. That rule of cultural specificity would, of course, be violated in the context of non-Spanish cultures where political pretensions might encourage the authorities to claim a normative, universal value for Castilian. All forms of authentic Christian mission would come into contention with such a course of action.»

(Sanneh, 2015: 126)

***Tian Zhu* 天主 (Señor del Cielo), traducción explicativa del concepto de Dios**

Ahora vamos a examinar otra estrategia mucho más priorizada por Juan Cobo para traducir el concepto de Dios a la lengua china: *Tian Zhu* 天主 (Señor del Cielo). De hecho, este término no era invención de Juan Cobo ni de los dominicos en Filipinas, ya que en 1584, nueve años antes de la publicación de *Shi Lu*, el jesuita Michele Ruggieri ya publicó en lengua china una catequesis bajo el título *Tian Zhu Shi Lu* 天主實錄 (*Narración fiel sobre el Señor del Cielo*)⁶⁶

⁶⁶ Hay muchos autores que indican que Michele Ruggieri solo redactó el borrador latino de este libro, el cual fue traducido luego a la lengua china por algunos chinos que habían servido de intérpretes para los jesuitas. Pero es cierto que la versión china fue aprobada por el mismo padre Ruggieri y tuvo muy buena circulación en la misión jesuita en China (Cervera, 2002: 213-214). Por eso, el término *Tian Zhu* 天主 sí que era ampliamente adoptado por los jesuitas para hablar del Dios cristiano con los chinos, junto con otro término *Shang Di* 上帝 (Emperador de lo alto), escogido de los clásicos confucianos. De hecho, hasta el día de hoy, todavía se utiliza la expresión *Tian*

durante su misión en China. Curiosamente, Juan Cobo menciona en su carta de 1589 un libro chino realizado por un jesuita, que es considerado precisamente el *Tian Zhu Shi Lu* de Ruggieri (Van der Loon, 1966: 4; Villarroel, 1986: 73; Jiménez, 2015: 182). Cobo no solo lo conoció sino que lo tenía a mano y muy bien estudiado:

«También el Padre de la Compañía que está en China ha escrito, y está impreso en letras chinas un libro, todo él de la Unidad de Dios, y de la Creación del mundo, y de los Mandamientos, explicados; y llega hasta la Encarnación del Hijo de Dios en este libro. De este no hablo de oídas, porque yo lo tengo, y estoy tan cierto de ello, como quien lo ha pasado letra por letra, que así lo he pasado todo. Del cual me he aprovechado para las letras chinas.»

(Cobo, *Carta de la China*, 1589/2015)

De este modo, entendemos que el *Tian Zhu Shi Lu* no solo inspiraría a Juan Cobo para que cogiese la idea de hacer un libro en formato de *Shi Lu* (narración fiel), sino que también le impresionaría con el uso del término *Tian Zhu* para referirse a Dios, cuyo significado, «Señor del Cielo», se adhería perfectamente a la imagen politeísta y personal que querían transmitir los misioneros católicos. De hecho, la palabra *Tian Zhu* 天主 ya había existido en diferentes fuentes chinas como nombre de cierta o ciertas deidades según el contexto concreto en que se aplicaba esta palabra⁶⁷. Sin embargo, no creemos que los jesuitas adoptasen este término para arraigarse en el campo semántico al que se refería en la religiosidad china, sino para

Zhu Jiao 天主教 (Religión del Señor del Cielo) para hacer referencia al catolicismo en el mundo de habla china.

67 Por ejemplo, en el famoso libro histórico *史记* (*Memorias históricas*) compuesto por el historiador Sima Qian entre 109 a. C. y 91 a. C, se menciona que en algunas regiones chinas se adoraba a *Tian Zhu* como la deidad del cielo, entre otras siete deidades que gobernaban la tierra, la luna, el sol, etc. (ver *史记*, capítulo *封禅书*); también en el budismo se usaba *Tian Zhu* para referirse a los dueños de los diferentes «cielos» del «Reino de los Deva» (ver un texto budista traducido a la lengua china en el siglo V titulado *佛说观弥勒菩萨上生兜率天经*); y en la tradición taoísta, también existían varias deidades cuyos nombre incluían la palabra *Tian Zhu* para resaltar su posición superior (ver un texto taoísta del siglo XV titulado *無上九霄玉清大梵紫微玄都雷霆玉經*).

aprovechar el significado más explícito y literal de esta palabra compuesta por dos caracteres, *Tian* 天, el cielo, y *Zhu* 主, el dueño, el principal, el señor. De este modo, la palabra *Tian Zhu* ofreció una aproximación lingüística más directa y menos polémica para que los jesuitas hiciesen referencia al Dios del catolicismo en lengua china (Jiménez, 2002: 229; Golden, 2009: 380), mientras otro término que utilizaban, *Shang Di* 上帝, «Emperador de lo alto», implicaba una identificación de los jesuitas con el concepto de Dios en el «monoteísmo natural» de la tradición clásica confuciana (Golden, 2009: 378)⁶⁸.

¿Y cómo sucedió en el caso de Juan Cobo? Como hemos dicho antes, es muy probable que Cobo viera por primera vez la palabra *Tian Zhu* mediante el libro de Ruggieri, por lo cual difícilmente podría conocer el uso específico de este término en algunas tradiciones religiosas chinas. En cambio, igual como los jesuitas, Juan Cobo adoptaría *Tian Zhu* más bien como una traducción explicativa del concepto de Dios a la lengua china, sobre todo si tenemos en cuenta que en muchos casos Cobo también utilizó el carácter singular *Zhu* 主 para referirse al Ser supremo del mundo, lo cual indica que el dominico no trataba el término *Tian Zhu* como un nombre propio ni de alguna divinidad china ni del Dios cristiano, sino como una palabra creada y compuesta por dos caracteres que se destacaban por sus respectivos significados.

En este contexto, encontramos un fragmento en el *Sbi Lu* que deja ver más claro cómo la traducción del concepto de Dios como *Tian Zhu* era una opción consciente y muy relevante para Juan Cobo. En el capítulo 2, «Sobre la existencia de un Señor infinito, principio de todas las cosas», el padre mencionó curiosamente el libro *Beng Sim Po Cam* que él mismo había traducido a la lengua castellana, diciendo que en el capítulo de *Tian Li* 天理 (razón del cielo) de este libro había un proverbio que le había llamado mucho la atención. El religioso cita el

⁶⁸ En cuanto a cómo Matteo Ricci y sus seguidores identificaron la analogía entre el concepto de *Shang Di* bajo una interpretación confucianista primitiva, y el de Dios en el cristianismo, ver Jiménez (2002), pp. 221, 226, 228-231, y Golden (2009), pp. 378, 380.

proverbio, donde se expresa que aunque el cielo, *Tian*, está alto y lejos, los hombres pueden escuchar de él y mirarlo, por lo cual ya no está tan alto ni lejos para ellos. De esta idea discutió el padre:

『若以天体為尊之至乎，无二上也；以天体為大之至乎，莫可踰也。[...] 使不可冒認形体之天為至尊之稱，至大之名也。何則覆生者豈能形載？形載者豈能教化？是可見天道無全功矣，惟天主無極有全能焉。職司非有所偏，運化非有所窮。』

(Si el cuerpo celestial es el más prestigioso, no habrá otro más superior; si el cuerpo celestial es el mayor, nadie lo puede exceder. [...] No hay que reconocer el cielo corpóreo como el mayor ni el más prestigioso del mundo, ya que ¿cómo puede tener cuerpo el que ampara a todos los seres? ¿y si tiene cuerpo, cómo puede iluminar a los demás? Así se ve que la doctrina del cielo no ha hecho todo el trabajo: solamente el Señor del Cielo es infinito y omnipotente, cuyo gobierno nunca es arbitrario, y cuya labor de transformación nunca se acaba.)

(Juan Cobo, *Shi Lu*, 1593: 21b-22a)

En este curioso fragmento podemos observar, en primer lugar, que Juan Cobo se ha fijado en cómo el concepto de *Tian* se representaba en la mentalidad de los chinos de su época —como un cielo físico, corpóreo, aunque en realidad su comprensión no era muy profunda ni completa, al menos sin relacionar debidamente el concepto de *Tian* con la percepción neoconfucianista sobre un principio metafísico y abstracto del universo, el *Li* o el *Dao*. En segundo lugar, sobre esta supuesta conceptualización de *Tian* como el cielo corpóreo, Cobo no consideraba la falta de personalidad de este Ser como el mayor problema a resolver, el problema era la ignorancia de los chinos sobre algunos atributos importantes suyos: su

infinitud, y su carencia de forma física. Es por eso que el religioso explicó que el Señor del Cielo «es infinito y omnipotente, cuyo gobierno nunca es arbitrario, y cuya labor de transformación nunca se acaba». De esta manera, aunque la estrategia traductora de Cobo para dar al cielo, *Tian*, un cierto Señor, *Zhu*, tendría el objetivo directo de resaltar el aspecto personal del Supremo Ser del mundo, el dominico esperaba algo más —es decir, que el término *Tian Zhu* crease un espacio semántico relativamente vacío para los chinos, donde la imagen del Señor del Cielo se podría ir configurando como uno infinito, omnipotente y sin forma física.

¿Y cómo se entendería en este caso el punto de vista subyacente de Cobo respecto a la cultura china? Como ya sabemos, el dominico no tomó el nombre castellano de Dios, *Liao Shi*, como la mejor forma para referirse a este sujeto, ni eligió un término preexistente en lengua china para dicha referencia, sea *Tian*, *Li* o *Dao* bajo una concepción neoconfucianista, o *Shang Di* (Emperador de lo alto) de la tradición confuciana. Todo esto indica, en primer lugar, que Cobo tenía poca intención de imponer, «in the name of some universal and historic orthodoxy, a set of requirements and inhibitions that arise from the Christian history of another community» (Walls, 2015: 7). Y en segundo lugar, después de «renunciar» a su propia lengua y cultura como premisa a la interpretación del sentido de Dios (Sanneh, 2015: 127), parece que Cobo tampoco se quedó totalmente del lado de la cultura china, ya que al usar la palabra *Tian Zhu* para referirse a Dios, Cobo no estaba aprovechando su representación en cierta tradición religiosa china, sino, como hemos dicho antes, su potencial para crear un nuevo campo semántico en la lengua china con el objetivo de transformar la mentalidad de los chinos hacia un Dios infinito y omnipotente.

De este modo, más allá de un intercambio y transformación horizontal de ideas entre dos culturas, podemos observar cómo predominaba la preocupación teológica de Cobo para el

enriquecimiento del campo semántico de *Tian Zhu*, y el tema que más le preocupaba era sin duda el atributo de la infinitud de Dios: una idea que destacaba Tomás de Aquino en la formación de su teología natural, y que seguía jugando un papel importante en la tesis de la *Introducción* de fray Luis de Granada. Pero cabe recordar que al principio el uso de la expresión de «infinitud» como atributo de Dios tampoco era familiar para los pueblos europeos, sobre todo por cuanto en la cultura griega esta palabra implicaba algo negativo, más bien como «imperfección» (Todorovitch, 2002: 180). Así que quizás Juan Cobo también había pensado cómo el concepto de la infinitud de Dios podría ser «raro» para sus interlocutores chinos, no solo por provenir de una cultura occidental desconocida, sino también porque este tema metafísico y teológico era intelectualmente difícil de declarar para gente de cualquier cultura.

En este sentido, el trabajo de Cobo nos recuerda lo que dijo el teólogo moderno Walls sobre un principio bíblico que se origina en el mismo Evangelio: el principio de «pilgrim» (*pilgrim principle*), es decir, lo que une a los cristianos mediante una serie de ideas, conceptos y supuestos universales de la fe que van más allá de los rasgos identificadores de cada cultura, de modo que ningún cristiano se sienta totalmente como el dueño propio del Evangelio (Walls, 2015: 8-9). Pero es cierto que el ejercicio de este principio de «pilgrim» se tiene que basar siempre en una «inculturación» previa y profunda de la fe en cada sociedad concreta, sea en Occidente o en Oriente. Este aspecto ya lo hemos observado mucho en la labor traductora de los dominicos, lo cual se puede expresar por otro principio evangélico: el principio de «indigenizing» (*indigenizing principle*) (Walls, 2015: 7-8). Y solo después, un misionero podrá ver en qué sentido la cultura de un pueblo «pagano» puede contribuir a la reflexión de los fundamentos de la fe cristiana, y en qué sentido este pueblo tiene que conciliarse —hasta sacrificar algunas de las herencias particulares de su cultura— para poder unirse en las verdades superiores de Dios.

Por lo tanto, el ideal de Juan Cobo de investigar el tema de la infinitud de Dios en el contexto chino se enfrentaba también con esta doble tarea: tanto de establecer una conversación auténtica con los pensamientos filosóficos y religiosos chinos, como de resumir de este intercambio intelectual y teológico unas ideas más claras y universalmente compatibles sobre la figura de Dios. Vamos a ver en el siguiente apartado cómo y hasta qué punto Juan Cobo llegó a cumplir su objetivo.

6.1.3.2 El uso de *Wu Ji* 無極 (Supremo Vacío) y *Tai Ji* 太極 (Gran Último) para referirse al Dios cristiano

Como ya sabemos, una vez superada la discusión sobre la existencia de un único Ser Supremo en el mundo, Juan Cobo propuso la consideración de la figura concreta de este Ser en los capítulos 2 y 3 para concluir la parte más teórica y apologética del libro *Shi Lu*. Como se puede observar en los títulos de dichos capítulos —«Sobre la existencia de un Señor infinito, principio de todas las cosas» y «Sobre el asunto de la infinitud»— lo que quería destacar Juan Cobo era especialmente el atributo de «infinitud» de Dios.

De hecho, el autor original de la *Introducción del símbolo de la fe*, fray Luis de Granada, también destaca en su obra el aspecto infinito de Dios. Pero hay que recordar que el dominico no tenía intención de desarrollar un discurso teológico especulativo sobre este mismo tema, sino partir de él para presentar alguna metodología espiritual que pudiese servir para un mejor conocimiento de Dios —si el Creador es infinito y nunca totalmente comprensible por la mente humana, no habría otra mejor forma que empezar contemplando lo creado por Éste para percibir no solo la analogía que guarda Dios con las criaturas, sino también su superioridad en cuanto a sabiduría, poder y bondad.

Sin duda, Juan Cobo compartía la idea de Granada como tesis importante de su obra, por lo

cual a partir del capítulo 4 de *Sbi Lu* empezó a centrarse en la presentación de los temas naturalistas que había propuesto Granada. Sin embargo, como hemos dicho antes, lo distintivo del caso de Cobo es que el dominico tenía un mayor interés por profundizar en la conceptualización de la infinitud de Dios en el diálogo con los letrados chinos. Una razón directa de esta atención especial tendrá que ver con lo problemático que era para Juan Cobo el concepto de *Tian* en la cultura china, ya que, como se ve en el apartado anterior, Cobo creía que los chinos percibían el *Tian* principalmente como un cielo corpóreo, con límite en cuanto a la forma y potencia, contradictorio con el atributo infinito de Dios según la creencia cristiana. Para resolver este problema, a Cobo no le bastaba con impresionar a los chinos solo «con vocablos superlativos que describen solo pálidamente los atributos divinos, “inalterable”, “inmenso”, “admirable”, “excelso”» (Villarreal, 1986: 77), sino que intentaba buscar una base accesible en la cultura china para que el concepto de la infinitud de Dios enraizase.

En este contexto, una vez rechazado el concepto de *Tian* como base adecuada para «inculturar» la idea de lo infinito de Dios, el dominico se giró hacia otras facetas de la filosofía-teología china, y encontró, curiosamente, una palabra que luego aplicó a lo largo de su libro para sustituir la palabra «infinito» o «infinitud» en español: *Wuji* 無極, que significa literalmente «sin límite». Vamos a ver un ejemplo, entre los incontables en el libro de *Sbi Lu*:

『誠如此書之旨，其所以綱離主宰使者，不外乎一位無極之尊。[...] 然獨賴此書之存，盾諸唐文，刊諸唐字，辯說無極真傳，為天地人物之綱維主宰者。』

(Tal como pretende mostrar este libro, el que gobierna todas las cosas no es nadie más que un Supremo infinito (*Wu Ji*). [...] Nos apoyaremos en este libro publicado en lengua y letra china para discutir sobre la verdadera doctrina de la infinitud (*Wu Ji*), es decir, sobre un gobernador de todos los seres del mundo.)

Debido a la aproximación lingüística entre la palabra española «infinitud» y la china *Wu Ji* (sin límite), uno puede pensar que ésta solo representaba una simple estrategia traductora de Juan Cobo. Sin embargo, como acabamos de decir, el concepto de *Wu Ji* tenía su significado propio y profundamente enraizado en la cultura china, y de hecho fueron los letrados chinos quienes introdujeron esta idea en el Capítulo 2 cuando discutían con el padre sobre los atributos de un Ser Supremos del mundo y la formación de las cosas (Cobo, 1593: 12b). ¿Cómo reaccionó Juan Cobo? El padre aprendió rápido las ideas de los letrados chinos y marcó la diferencia entre esta doctrina de *Wu Ji* y la adoración del cielo corpóreo por parte de los «indígenas» chinos en el archipiélago (『彼土番者』) (Cobo, 1593: 13a). A partir de aquí, el padre desarrolló un discurso donde la introducción del atributo infinito de Dios se entrelazaba en mayor grado con el pensamiento chino sobre *Wu Ji*, pero también de otros conceptos claves como *Tai Ji*, *Yin*, *Yang*, *Qi*, etc.

Para conocer un poco el trasfondo de esta tradición filosófico-teológica china, hay que decir que *Wu Ji*, *Tai Ji* y muchos de los términos relativos ya aparecían en fuentes muy antiguas como el *Yi Jing* 易经 (*Libro de las mutaciones*) donde se destacaba una cosmogonía muy particular sobre el origen del universo, mientras maestros taoístas como Lao Zi 老子 y Zhuang Zi 庄子 también empleaban estos conceptos en sus obras para explicar el *Dao* 道 (camino) del universo. Sin embargo, lo que más nos preocupa es cómo estas ideas fueron recibidas más de diez siglos después bajo una conceptualización neoconfucianista: Zhou Dunyi 周敦颐 (1017-1073), uno de los fundadores del neoconfucianismo, introdujo esta visión cosmológica y metafísica en su obra *Tai Ji Tu Shuo* 太极图说 (*Explicación sobre el diagrama de Tai Ji*) para teorizar sobre el origen del universo. Más adelante, Zhu Xi 朱熹

(1130-1200) siguió desarrollando este enfoque dentro de la escuela neoconfucianista de Cheng Zhu (程朱理学) y fundó unas doctrinas muy importantes para los académicos de las siguientes épocas.

De manera general, el término *Wu Ji* 無極 puede traducirse como el Supremo Vacío según la idea de Jiménez (2013: 417), y *Tai Ji* 太極 como el Gran Último basado en la traducción inglesa de Chan (2008: 460), aunque Zhu Xi no los diferenciaba como dos cosas sino como el mismo origen del universo. En otras palabras, se puede entender *Wu Ji* y *Tai Ji* como dos dimensiones inseparables del mismo concepto de *Li* 理 (principio), o sea, el principio absoluto del universo que hemos presentado antes en el trabajo. Bajo la interpretación de Zhu Xi, el *Li* es algo extremadamente superior a cualquier otra cosa del mundo (*Tai Ji*), lo cual indica, en otro sentido, un estado sin extremos, sin principio ni final, y también sin formas físicas (*Wu Ji*). Más adelante, se consideró que la creación de las cosas del mundo desde el *Li* dependía de la función de *Qi* 氣, otro concepto importante de la tradición taoísta, percibido como una «esencia» o energía vital e intangible. El *Qi* dio lugar a *Yin* 陰 (lo femenino) y *Yang* 陽 (lo masculino), como dos fuerzas opuestas pero interdependientes y complementarias, y mediante la interacción incesante entre el *Yin* y el *Yang* se creía que el *Qi* podía formar cualquier ser del mundo⁶⁹

Ahora bien, ¿qué atractivos podía tener esta cosmología china sobre el origen del mundo para Juan Cobo? No creemos que la atención de Cobo se haya desviado a cosas muy complicadas sino que debe haberse focalizado en la idea central de que, si existía un Ser Supremo del

⁶⁹ Sobre esta escuela del pensamiento chino existen varios estudios muy interesantes, que tratan también el problema de la adopción de Juan Cobo de estas ideas en el *Shi Lu*: ver Chan, A. (1989). "A Note on the Shih-lu of Juan Cobo." *Philippine Studies*, (37), 479-487, pp. 485; Jiménez, J. A. C. (2013). *Tras el sueño de China: Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*. Plaza y Valdés, pp. 416-420; o Jiménez, J. A. C. (2016). "El *Shilu* del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos." *Estudios*, (32), 496-517, pp. 508-512. También se puede consultar la reflexión muy original de Esquivel, R. M., & Rodríguez, P. (2016). "Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la 'otra' primera divergencia?" *Revista Estudios*, (32), 518-557, pp. 547-548.

universo, como el *Tai Ji*, éste no tenía que estar limitado a ninguna forma física, algo que estaba perfectamente expresado en el concepto de *Wu Ji*. Vamos a ver dos ejemplos cuando el mismo padre explica a los letrados chinos sobre el atributo infinito de Dios, basándose en la fusión de los dos conceptos *Wu Ji* y *Tai Ji* como hacían también los neoconfucianistas chinos:

『僧解無極之說曰：世人不識天主之辯，吾以化生天地化至萬物為太極之理。主宰而綱維是耶，居無事而推行是耶。[...] 無極之神，無形之形，無象之象，此天主之真乎，何有極，何有窮哉？』

(El padre explica la doctrina de *Wu Ji* diciendo: Los hombres del mundo no saben distinguir la verdadera doctrina sobre el Señor del Cielo (*Tian Zhu*), y yo considero la transformación del cielo y la tierra, así como de todas las cosas del mundo como la doctrina de *Tai Ji*. El Dios infinito (*Wu Ji*) que tiene forma sin forma, y figura sin figura, es el verdadero Señor del Cielo. ¿Y cómo éste puede tener principio y final?)

(Juan Cobo, *Shi Lu*, 1593: 25a)

『僧答曰：欲求太極之理，無有形迹之懸，未易以言語形容為者。[...] 動靜無端，陰陽無始。』

(El padre responde: Para comprender la doctrina de *Tai Ji*, hay que saber que es algo que no se puede verificar por su forma o movimiento, y que es difícil describir con las palabras. [...] Su movimiento o reposo no tiene principios, y el *Yin* y el *Yang* no tienen comienzos.)

(Juan Cobo, *Shi Lu*, 1593: 23a)

Como podemos ver, aparte de *Wu Ji* y *Tai Ji*, Cobo también adoptó los conceptos *Yin* y *Yang*

en su discurso, muy probablemente porque la supuesta transformación continua entre estas dos fuerzas para generar las cosas del mundo también apoyaba la idea de que el origen del universo no tenía que tener ninguna forma física reducida. En el capítulo 4, «Sobre los asuntos de geografía», cuando ya se superaba la parte más discursiva y apologética del libro, el padre seguía citando la teoría muy identificable de esta escuela neoconfucianista para explicar la formación del cielo y de la tierra:

『自太亟（太極）化生成之日，而兩儀奠位。是故天之輕清上浮最矣，而地之重濁下凝者，則有形勢之可言焉？』

(Desde el día cuando el *Tai Ji* se formó y se produjo, las dos fuerzas (*Yin* y *Yang*) también sentaron su posición, de modo que lo ligero del cielo subió flotante en lo más alto, y lo pasado y turbio de la tierra quedó abajo. Entonces ¿cómo [el *Tai Ji*] puede tener figura?)

(Juan Cobo, *Shi Lu*, 1593: 29a)

Todavía existen más manifestaciones del pensamiento filosófico chino en el discurso de Cobo (por ejemplo, en las hojas 21a, 22a-22b, 23a). Un ejemplo muy claro es cuando el dominico dice 『自太亟（太極）生兩儀，兩儀生四象，四象發生而從類繁矣。』 (33b), es decir, «Del *Tai Ji* se generan las dos fuerzas (*Yin* y *Yang*), de las dos fuerzas se generan los cuatro fenómenos, y de estos cuatro fenómenos nacieron todos los seres multiplicándose según sus géneros». Es una cita completa de la teoría sobre la creación del mundo que se estrena en el libro chino *Yi Jing* que mencionamos antes, donde no solo se habla de *Yin* y *Yang* sino también de *Si Xiang* 四象, refiriéndose a los cuatro fenómenos denominados *Shao Yin* (*Yin* menor), *Tai Yin* (*Yin* mayor), *Shao Yang* (*Yang* menor) y *Tai Yang* (*Yang* mayor). Aparte de *Yi Jing*, Cobo también ha citado obras chinas como *Zi Zhi Tong Jian* 資治通鑑 (21a) y *Zhong Shuo* 中說 (22b)

para apoyar la tesis del origen y la creación del mundo en una manera neoconfucianista y con matiz taoísta.

Hasta aquí, ya nos damos cuenta de cómo Cobo llegó más allá de una simple búsqueda de analogía entre el pensamiento chino y el cristiano para introducir la idea de la infinitud de Dios. Lo que hizo el dominico es más bien una identificación real de Dios en los conceptos chinos *Wu Ji* y *Tai Ji*. Como indica Chen (1989), el término *Wu Ji* 無極 aparece 62 veces en el *Shi Lu*, y *Tai Ji* 太極 27 veces (Chen,1989: 485), y el caso más curioso es cuando Cobo confirma explícitamente que *Wu Ji* y *Tai Ji* son tan solo los diferentes nombres del mismo Dios que adoraban los cristianos occidentales. Volvemos a citar este fragmento en el capítulo 3:

『獨一位之尊大，一理之中正，無以異也。世人以異而疑之。亦未知同以理，而不同以語者乎。是以弗朗機者同聲稱之，一則曰察氏，一則曰裡乎氏，一則曰遙目。稱揚於世，雖異其名也，著明於予（予），實不異其理也。即大明國所稱述之名曰無極而太極者 [...] 僧既知，所以從中國無極之理，人可不知所以遵僧師察氏之教也哉，胡分華夷二之也哉。』

(Solo existe un señor que es supremo y una razón que es recta, en esto nada se puede diferenciar. Los hombres del mundo piensan que hay diferentes doctrinas, así que sospechan de las de los demás. Pero no saben que en realidad estas doctrinas tienen la misma razón, pues la diferencia solo reside en el lenguaje. Este Señor es lo que llamamos los españoles fonéticamente como *Liao Shi*, *Li Hu Shi* o *Yao Mu*. Él es conocido y propagado por todo el mundo a pesar de la variación de sus nombres, y aunque parece tener figuras contrarias, en realidad no se diferencia en la razón. Es el mismo que llamáis los chinos *Wu ji* y *Tai ji* [...]. El padre yo conozco todo [lo que creéis los chinos], por eso sigo la doctrina de *Wu Ji* de los chinos. Y ¿cómo los chinos pueden pasar por alto la

doctrina de *Liao Shi* del padre? ¿Cómo pueden diferenciar lo de los chinos y lo de los bárbaros (españoles) como dos doctrinas distintas?)

(Juan Cobo, *Shi Lu*, 1593: 22a-22b)

Desde el punto de vista de cómo el misionero percibía la tarea predicadora en una cultura oriental muy distinta, hay que admitir la actitud que muestra para una verdadera «inculturación» del Evangelio en la mentalidad y lógica de los chinos. Sin embargo, debido a una preocupación predominante por declarar el atributo infinito de Dios, Cobo no pudo sino pasar por alto los preceptos culturales y religiosos incompatibles con la creencia cristiana cuando acudía a algunos conceptos chinos. Basta con recordar que, para un neoconfucianista de su época, ni *Li*, ni *Wu Ji* y *Tai Ji* pudieron ser percibidos como un Ser personal —y aún peor: la figura propia de un «Ser» tampoco existía en esta cosmovisión china, si «lo único inmutable es el cambio» a través de la interacción incesante entre *Yin* y *Yang*. (Esquivel & Rodríguez, 2016: 547)⁷⁰. Un malentendido de estos términos por parte del dominico podría provocar interpretaciones aún más distorsionadas de los chinos sobre el concepto de Dios. Y quizás esta sea una razón muy importante por la que, a pesar de las buenas intenciones de Cobo de acomodarse al pensamiento de los letrados chinos, el libro *Shi Lu* no tuvo mucha repercusión después de su publicación (Chan, 1989: 485; Jiménez, 2016: 512-514).

Y ahora cabe considerar otro objetivo complementario de Cobo cuando se dedica a estudiar los conceptos chinos. Siendo un dominico bien formado en las tradiciones teológicas de la Edad Media y atento a los nuevos retos de su época, Cobo no solo estaría preocupado por la

⁷⁰ En este caso es muy curioso mencionar la opinión del jesuita Niccolò Longobardi que predicaba en China a principios del siglo XVII, ya que a partir de un estudio de los mismos conceptos que atraían a Juan Cobo, el jesuita sostenía que existía una gran incompatibilidad conceptual entre la cosmología neoconfucianista y el catolicismo. Para conocer más sobre sus argumentos, ver Golden (2009), pp. 382-383.

predicación en el sentido de divulgación de dogmas establecidos, sino también por descubrir en las diferentes culturas materias para considerar y comprobar hasta renovar el propio sistema teológico de los dominicos. En este contexto, cabe repetir cómo los autores dominicos del siglo XVI, incluso el propio Luis de Granada, preconizaban la idea de la infinitud de Dios en sus obras espirituales y teológicas, ya que ésta era un método muy importante según la teología natural de Tomás de Aquino para estudiar la naturaleza de Dios. Así como Aquino se había preocupado por justificar el atributo infinito de Dios que parecería algo «extraño» para sus contemporáneos (Kretzmann 2001: 166-168), Cobo también tomaría como tarea constante comprobar la validez de este enfoque teológico tomista en diferentes circunstancias. Precisamente, la cosmología neoconfucianista podía ofrecer algo quizás sorprendente para Juan Cobo en el sentido metodológico: mientras Aquino había intentado clasificar los tipos de «cantidad» y elaborar unas medidas de la «energía activa» para demostrar lo infinito de Dios (Kretzmann, 2001: 166-168), el concepto chino *Qi* 气, como energía esencial que podía formar cualquier tipo de ser, también indicaba la magnitud y potencialidad infinita del origen del universo.

Por otro lado, para Cobo también podrían ser atractivas las ideas de *Yin* y *Yang* por su coincidencia con una corriente escolástica que, a pesar de estar desarrollada dentro de la tradición franciscana, contaba también con partidarios dominicos como el mismo fray Luis de Granada. Según explica Jiménez (2013), bajo este paradigma teológico la idea de la «coincidencia de los contrarios» y su ruptura con la *dualidad* occidental «se acerca a la visión organicista del mundo dominante en Asia» (Jiménez, 2013: 438-439), sobre todo a la doctrina del *Yin* y *Yang* como dos fuerzas opuestas, pero íntimamente unidas. A este respecto, hemos identificado también en la obra original de Granada algunos indicios de este pensamiento:

«...así como los cuerpos celestiales se revuelven sobre los dos polos del mundo (que llaman

Ártico y *Antártico*), así todos los misterios y artículos de nuestra fe se fundan en estos dos tan principales que decimos.»

(Granada, *Introducción*, 1583/2004, “Al cristiano lector”)

En este curioso texto, para explicar la importancia y relación entre las dos obras principales de Dios —es decir, la creación del mundo y la redención del género humano— Granada citó el ejemplo de cómo el cielo se movía sobre el Ártico y el Antártico, como dos polos opuestos pero que funcionaban con el mismo fundamento. Juan Cobo, como buen conocedor de las líneas teológicas de su época con mente muy abierta, quizás se interesase también por profundizar en la naturaleza de Dios en este sentido, es decir, en su complicitad y omnipotencia al dejar las cosas —incluso opuestas— unidas en conformidad con su voluntad⁷¹. Y en este caso Cobo podía recordar fácilmente la doctrina de *Yin* y *Yang*, como dos fuerzas —o polos— opuestas pero coexistentes en todas las cosas para su correcto funcionamiento, lo cual dejaría ver claro lo complicado y todopoderoso de esa fuerza original del universo. Para Juan Cobo, la filosofía china no solo apoyaría, sino que incluso revelaría mejor este misterio sobre la naturaleza de Dios.

En este punto, cabe repetir lo que mencionamos en el apartado 6.1.3.1: cuando Cobo intentaba crear un nuevo campo semántico relativo al término *Tian Zhu* (Señor del Cielo), su objetivo ideal era cumplir su vocación teológica de acercarse más a una visión precisa sobre los atributos de Dios, a lo cual cualquier cultura podía contribuir pero ninguna de ellas tenía una autoridad absoluta. Esto recuerda lo que llama el teólogo Walls (2015) el principio de «pilgrim» nacido en el propio Evangelio (Walls, 2015: 8-9). En muchos momentos creemos que Cobo sí que tenía este principio presente, sobre todo si la propia idea de «infinitud» ya

⁷¹ Para conocer sobre cómo esta línea teológica percibía la naturaleza de Dios bajo unas proposiciones filosóficas, provenientes en mayor grado de Platón, ver Jiménez (2013), pp. 439.

indicaba que «ni en Europa ni en China se puede llegar a entender la infinitud de las cosas; en las dos se muestra por igual la imposibilidad de que la razón humana, que es finita, pueda llegar a comprender la infinitud de Dios» (Jiménez, 2013: 437-438). También como declaró el mismo dominico: «Así que la alta doctrina del Dios infinito no se puede decir con palabras, ni se puede manifestar, ni aclararla inteligiblemente»⁷² (Cobo, 1593: 24b).

Sin embargo, la identificación completa de la figura de Dios en *Wu Ji* y *Tai Ji* indica que, aunque Cobo fue capaz de escapar de la «prisión» cultural occidental para interpretar los principios de la fe, al final no pudo «resistirse» a que la cultura china fuese tan solo una parada por la cual tenía que pasar el Evangelio. En otras palabras, según Cobo, el concepto de la infinitud de Dios resultó totalmente familiar para los chinos, hasta convertirse ellos mismo en el «cultural host» de las verdades sobre Dios. Mirando este hecho en la historia del intercambio cultural, la iniciativa de Cobo es curiosa, hasta admirable, pero si lo valoramos dentro de las normativas procedentes del Evangelio, la actitud no equilibrada de Cobo hacia las culturas —a pesar de que la cultura china estaba en el lado favorecido— conduciría predeterminadamente a una evangelización fracasada. No es de extrañar que la propia orden dominicana, al detectar los contenidos de *Shi Lu* no compatibles con los valores universales del catolicismo, decidiera suprimir todos sus impresos en Manila (Chia, 2011: 268, citado en Jiménez, 2016: 514).

6.2 El Símbolo de la fe en lengua y letra china de fray Tomás Mayor (1606)

6.2.1 Observaciones generales

Es sabido que en 1607, catorce años después de la publicación del *Shi Lu* de Juan Cobo, Tomás de Mayor volvió a traducir la *Introducción del símbolo de la fe* de fray Luis de Granada

⁷² Aquí adoptamos la traducción del texto chino realizada por Antonio Domínguez, O.P., recogida en Villarreal (1986), pp. 195.

durante su ministerio de los chinos en Manila. El título chino de esta versión es *Xin kan ge wu qiong li bian lan* 新刊格物穷理便览 (*Guía para la observación de las cosas y la investigación de los principios de la razón*), mientras en la cubierta posterior aparece también el título español *Símbolo de la fe en lengua y letra china*. Sobre esta obra la primera pregunta que se plantea debería ser: ¿por qué una nueva traducción de la *Introducción* de Luis de Granada? Boraó (2013) propone una serie de hipótesis: «¿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?» (Boraó, 2013: 51).

Examinando la estructura general del *Símbolo* chino de Mayor, descubrimos que entre los tres tomos que componen la obra, el primer tomo consiste precisamente en una representación de los temas naturalistas expuestos en la obra original de Granada, que va desde la naturaleza de los animales, hasta el cuerpo del ser humano, desde los conocimientos geográficos hasta los astronómicos. En este sentido el objetivo de Mayor no se diferenciaba en nada del de Granada, es decir, guiar a los lectores hacia un conocimiento más preciso y un amor más profundo por el Creador del mundo. Y comparando su trabajo con la parte correspondida de la obra de Juan Cobo, hay que decir que Mayor ha aportado una descripción más voluminosa y completa sobre las obras de la naturaleza —pero no por eso creemos que Mayor tuviese la intención de invalidar el trabajo de Cobo, puesto que las dos versiones guardan en muchos aspectos una clara relación de filiación, sobre todo en cuanto al uso de ilustraciones y de argumentos y expresiones para una comunicación eficaz con los chinos. Como bien se explica en el trabajo Villarroel (1986):

«Peter van der Loon, que ha examinado el único ejemplar conocido (o fragmentos de él) en el Instituto Sinológico de Leiden (Holanda) nos asegura que las ilustraciones del libro del P.

Tomás Mayor están tomadas de la obra del P. Granada, excepto aquellas que demuestran la redondez de la tierra, pues, éstas “no hay duda que fueron tomadas del *Shih-Lu* del P. Cobo, porque, no solamente los diagramas son semejantes sino que hasta las explicaciones en chino son idénticas”. [...] Que el P. Tomás Mayor copiara del *Shih-Lu* algunas ilustraciones para su *Símbolo* no tiene mucho de extraño, porque el *Shih-Lu*, a su vez, es una obra calcada principalmente en la *Introducción al Símbolo de la Fe* del P. Granada.»

(Villarroel, 1986: 88)

Sin embargo, no podemos olvidar que el trabajo de Mayor, al igual que el de Cobo, no solo se limita a una traducción de los materiales naturalistas de Granada. Aparte de una introducción reflexiva y apologética para el primer tomo con el objetivo de preparar bien la mente de los lectores chinos, Mayor también aportó dos tomos más que, por lo profuso de su contenido, faltan totalmente en la obra original de Granada. Según el estudio de Zhang (2010), en el segundo y el tercer tomo Mayor no solo presentó las historias claves registradas en la Biblia y los Diez Mandamientos, sino que también hizo una exhaustiva investigación sobre la historia, leyendas y tradiciones religiosas de los chinos (Zhang, 2010: 78-79). Así cabe repetirnos la pregunta de Borao (2013): cuál era la actitud de Mayor hacia la cultura china, o sea, cómo éste reaccionó a las «posiciones acomodaticias» mostradas por Juan Cobo en su obra (Borao, 2013: 51). A continuación, vamos a examinar el texto de Mayor fijándonos otra vez en el uso de palabras o expresiones chinas tanto para traducir los conceptos católicos, como para organizar su propio discurso dirigido a los lectores chinos.

6.2.2 El enfoque filosófico de Tomás Mayor a partir de la idea de *Li* 理 (razón)

Como hemos observado en el capítulo 4, Tomás Mayor también debió tener muchas oportunidades de contactar con los letrados chinos en Manila, a los cuales dirigiría precisamente este *Símbolo* en lengua china. Impresionado por sus facultades de raciocinio, es natural que Mayor, antes de utilizar los argumentos basados en la observación de la naturaleza en el primer tomo, buscara establecer una conversación más especulativa con los letrados chinos para declarar algunos asuntos de la fe. En este aspecto Mayor adoptó una posición muy similar a la de Juan Cobo, indicando que solo existe una doctrina o razón recta del mundo (*Li* 理), y que la gente de cualquier origen podía comprenderla mediante el uso del razonamiento. Basta con citar dos fragmentos de su obra:

『乃書以教人當知止有一位無上至真，乃萬物众事之根源。[...] 然此理亦非難知，求則得之。何者為其人良知良能之資，苟格物窮理，而自可得。又不特僧類而能知此理，至汝中國及諸四夷之人，苟用心而求此理，可坐而致也。』

(Escribo este libro para enseñar a la gente sobre un Señor verdaderamente supremo, que es el origen de todas las cosas del mundo. [...] Esta razón no es difícil de perseguir, si uno la pide, la obtendrá. Los que tienen buen conocimiento y discernimiento por naturaleza, solamente con observar las cosas e investigar sus principios (*Ge Wu Qiong Li*), puede obtener esa razón. Y ésta no es un privilegio de los religiosos como yo, sino que los chinos y los bárbaros que viven alrededor también podéis llegar fácilmente a esta razón si la perseguís con todo vuestro corazón.)

(Tomás Mayor, *Símbolo*, 1607: 9a-9b)

『且汝中国乃书文之邦，凡有正理，则著之于書... [...]此書首篇，皆格物穹理之事，

使人尋見一位天主。』

(Vuestro país China tiene muy rica cultura y literatura. Siempre que se obtenga alguna razón recta, la registráis en los libros...[...]. La primera parte de este libro trata precisamente las cosas que hay que observar para investigar los principios de la razón (*Ge Wu Qiong Li*), así que el Señor del Cielo (*Tian Zhu*) se puede hallar por la gente.)

(Tomás Mayor, *Símbolo*, 1607: 314b-315a)

En estos dos fragmentos se puede observar claramente el énfasis que Mayor ponía en la vía racional para conseguir la verdadera doctrina religiosa, una vía con la cual sabía que sus interlocutores chinos también estaban de acuerdo. Pero por su afirmación de que los chinos también habían llegado a conseguir alguna «razón recta» y a guardarla en sus libros, entendemos que el dominico no solo estaba admitiendo la capacidad de razonamiento de los chinos, sino que también se interesaba por saber cómo el propio sistema de pensamiento filosófico —e incluso teológico— chino podía conversar con el cristianismo.

De este modo, el dominico habría llegado a entender que para los letrados chinos existía la conceptualización de un principio o una razón absoluta del universo, *Li* 理, a priori de todas las cosas. Y un paso más del dominico es asimilar en su obra otra expresión muy propia del neoconfucianismo: *Ge Wu Qiong Li* 格物窮理, es decir, «observar las cosas y averiguar los principios de la razón (*Li*)». Esta idea propuesta por Zhu Xi —al cual también había recurrido Juan Cobo— es más bien un método para comprender ese *Li* absoluto, ya que según el filósofo, aunque el *Li* es infinitivamente alto, existe en todas las cosas del mundo. En este sentido, *Ge Wu Qiong Li* coincidía curiosamente con el método naturalista de Granada. No es de extrañar que Mayor no solo mantuviese esta expresión visible en el propio título

chino de su obra —*Xin kan ge wu qiong li bian lan* 新刊格物穷理便览 (*Guía para la observación de las cosas y la investigación de los principios de la razón*)— sino también en el cuerpo del texto.

Pero en último término, debemos insistir otra vez en el problema de que el *Li* en la percepción de los neoconfucianistas se alejaba radicalmente a la imagen del Dios cristiano, a pesar de la similitud metodológica entre los dos sistemas filosófico-teológicos. En el siguiente apartado examinaremos otros aspectos de la adaptación terminológica de Tomás Mayor a la lengua china, para saber hasta que punto el dominico tenía en cuenta esta diferencia como el mayor obstáculo para una verdadera «inculturación» de la fe en las idiosincrasias del pensamiento chino.

6.2.3 La traducción del concepto de «Dios» a la lengua china y el uso de otros términos religiosos chinos

6.2.3.1 *Liao Shi* 僚氏 (Dios), *Tian Zhu* 天主 (Señor del cielo) y *Wu Ji* 無極 (Supremo Vacío) como nombres de Dios

Recordemos que en el apartado 6.1.3.1 hemos visto cómo Juan Cobo tomó la iniciativa de hacer un comentario muy interesante sobre el hecho que *Liao Shi* 僚氏, la transliteración fonética de «Dios», es tan solo el nombre que los españoles le atribuían a ese Ser Supremo del mundo, sin implicar que únicamente una cultura o civilización tuviese el privilegio de nombrarle o explicar las verdades sobre Él. Curiosamente, en el trabajo de Tomás Mayor también se alude a este tema cuando el padre discute sobre la creación de las cosas del mundo (en la sección «Sobre la existencia de un único Señor Supremo del mundo» del primer tomo). En su discurso Mayor muestra una actitud muy semejante a la de Juan Cobo al rechazar la lengua y cultura castellana como el propio «dueño» o destino final del Evangelio, de modo que esta actitud quedase como la parte más sólida en la mentalidad colectiva de los dominicos en

Manila. Solo citamos dos de los fragmentos más ilustrativos:

『與此天主名之曰僚氏，解釋此一位本頭惟最大，無物可加；我等入教之人，聞此僚氏之名，其心中自生敬畏。』

(Este Señor del Cielo (*Tian Zhu*) se llama *Liao Shi* (transliteración fonética de «Dios»), que se trata de un Señor supremo con el cual nada se puede comparar; Nosotros los miembros de la religión al oír este nombre *Liao Shi*, sentimos gran temor y admiración en el corazón.)

(Tomás Mayor, *Símbolo*, 1607: 62a)

『若僧也自有一定之見，真知此世上，惟有一位至靈，為天地萬物之主，直大至尊，極其富有，變化無窮，非餘物之可比，蕩蕩而無能名，非言語可得而稱，惟我干施蠟稱之僚氏僚氏是也。』

(El padre yo también tengo mi opinión de que, en este mundo existe realmente un Señor de todas las cosas que es santísimo, grandísimo y el más noble. Su riqueza es inmensurable y su transformación no tiene límite, lo cual es incomparable con otras cosas. Su inmensidad es difícil de nombrar, así que no se puede llamar a este Señor con las palabras, solamente que los españoles le llamamos *Liao Shi* (transliteración fonética de «Dios»).)

(Tomás Mayor, *Símbolo*, 1607: 54b-55a)

En este primer fragmento también nos damos cuenta de que Mayor ha aplicado el término *Tian Zhu* (Señor del Cielo) como la forma más habitual para referirse a Dios en la lengua china, una idea tomada muy probablemente de la obra de Juan Cobo. Y del mismo modo, Mayor no estaba aprovechando la representación de *Tian Zhu* en algunas tradiciones religiosas chinas,

sino el sentido más literal de esta palabra y el potencial de su campo semántico relativamente «limpio» y vacío. ¿Cómo esperaba Mayor que se proyectase la imagen de Dios en el pensamiento de los chinos, cuando escuchasen la palabra *Tian Zhu*?

Al igual que Juan Cobo, Mayor se centraba en introducir los atributos más importantes de Dios mientras desarrollaba los temas de la naturaleza, y el atributo que más destacaba era, otra vez, la infinitud de Dios. No sorprende que en este caso Mayor tomase el término que había aparecido tantas veces en la obra de Cobo, *Wu Ji* 無極, con el cual quería enseñar que el Dios era «transformable sin límite» (62b) y que «no tenía ni forma ni principio» (63a).

Sin embargo, por el tan frecuente uso de esta palabra *Wu Ji* en su obra, parece que Mayor no tenía un conocimiento muy claro sobre su uso concreto en el contexto chino, sino que lo aplicaba más bien como una aproximación lingüística a la palabra «infinito» en lengua china. Por eso no es de extrañar que el dominico de vez en cuando alterne la expresión *Wu Ji* con otra *Wu Qiong* 無窮 (por ejemplo, en la página 62b), la cual es una traducción directa de la palabra «infinitud» a la lengua china sin aludir a ningún enfoque específico de la filosofía china. Otra prueba de que Mayor no era consciente de los presupuestos culturales detrás del término *Wu Ji* es que, a pesar de tener la oportunidad de conocer las ideas de *Yin* y *Yang* en otra ocasión en su trabajo, desconocía su relación íntima con *Wu Ji*, de modo que incluso criticó esta teoría:

『又汝中国有一說天地為夫婦陰陽交感生育萬物...[...] 因其首篇予已書天地之本性，如何生育萬物，則可知其非天地之本力，而有天地主之運用。』

(También existe una teoría china de que, la interacción entre lo femenino y lo masculino (*Yin* y *Yang*) dio la vida de todas las cosas... [...] Como yo he explicado en la primera parte sobre la naturaleza del cielo y de la tierra y sobre cómo se crearon los seres, es fácil

entender que *Yin* y *Yang* no son la fuerza original del cielo y de la tierra, sino que hay un Señor que lo está manejando todo.)

(Tomás Mayor, *Símbolo*, 1607: 318b-319a)

Por lo tanto, si Juan Cobo tenía claramente el objetivo de profundizar en el pensamiento filosófico y teológico chino —aunque al final no pudo prestar suficiente atención a algunos puntos incompatibles con el sistema cristiano, Tomás Mayor parece menos preocupado por saber cómo el neoconfucianismo estaba profundamente arraigado en la cultura china. De este modo, el uso de las palabras idiosincráticas del neoconfucianismo en el *Símbolo* podía causar, al igual que *Sbi Lu*, malentendidos entre sus lectores chinos. Una de las diferencias de esta obra de Mayor, publicada catorce años después de la versión de Juan Cobo, es que, junto a los tres tomos en lengua china, se adjuntan las licencias y dedicatorias realizadas por los superiores de la Orden dominicana en Filipinas, lo cual implica que la obra de Mayor al principio superó las censuras para poder publicarse. Sin embargo, tal como indica Jiménez (2016), muy probablemente a finales del siglo XVII el contenido «peligroso» del *Sbi Lu* de Juan Cobo debió llamar la atención de la Orden, en el momento en que «el vocabulario para los términos religiosos se estandarizó, especialmente con la Controversia de los Ritos Chinos» (Jiménez, 2016: 513), por eso se debe considerar que el *Símbolo* chino de Mayor también podría haber sufrido estas inquisiciones más adelante, a finales del siglo XVII.

6.2.3.2 El uso de términos budistas *Seng* 僧 (monje, bonzo), *He Shang* 和尚 (monje, bonzo) y *Miao* 廟 (templo)

Si en el primer tomo del *símbolo* chino Tomás Mayor mostró un conocimiento relativamente superficial sobre los pensamientos filosóficos chinos, en los dos últimos tomos sí que

observamos la gran preocupación del dominico por penetrar en otras facetas de la cultura china. Concretamente, Mayor dedicó el segundo tomo a comparar las historias registradas en la Biblia, y los hechos y leyendas más conocidos de la tradición china, mientras que, en el tercer tomo, su atención se fija más en temas religiosos, no solo para presentar los Diez Mandamientos a la cultura china, sino también para averiguar el mismo hecho de la religiosidad de los chinos.

En cuanto a este último aspecto, hay que decir que el nivel de conocimiento a que había llegado Mayor sobre las creencias populares chinas era relativamente alto, no solo en comparación con los misioneros en el contexto filipino sino también con los de China continental. Aparte de unas observaciones sobre la adoración de deidades que derivaba más bien de la tradición taoísta, Mayor se centró sobre todo en las prácticas budistas de los chinos, y un hecho curioso a este respecto es que Mayor no tomaba su estudio como una repuesta rápida a la necesidad de predicar a la comunidad china en Manila, sino que se preocupaba más por la realidad y el significado del budismo para la cultura china en diferentes aspectos. Por ejemplo, entre las hojas 314b y 320a, el dominico repasa las historias del Buda Gautama y de Maitreya, describe los ritos que se celebraban en los templos y la función de los monjes budistas, mientras que también trata el tema de cómo los antiguos emperadores y el gobierno actual de China se posicionaban ante la adoración de los Budas en los templos. Todo este amplio rango de informaciones no lo hubiera podido conseguir Mayor sin una consulta detenida de los libros chinos que debieron llegar a sus manos.

Pero todo el esfuerzo dedicado por Mayor a estudiar la religiosidad de los chinos no siempre indica una actitud positiva hacia su cultura. Tal como proclamó el propio padre el objetivo del tercer tomo de su obra es:

『今之末篇释異端邪說之行，使人知乃瞞人耳目。予真知汝中土神像多等，淫詞

多端 [...] 今專解一二神佛之迷誑，俾汝可知餘類乃邪說異端矣。』

(En este último tomo se explicarán algunas ideas y prácticas heréticas, para enseñar a la gente sobre cómo éstas engañan su vista y oído. Yo sé realmente que en vuestra tierra china hay tantas estatuas de deidades y Budas, y tanto tipo de doctrinas obscenas [...] Aquí solo me centro en unos de los misterios y mentiras de la adoración de las deidades y de budas, de modo que los chinos sepáis que el resto de las doctrinas de tal tipo también son heréticas.)

(Tomás Mayor, *Símbolo*, 1607: 315a)

Mostrando ya una actitud claramente hostil hacia las creencias «heréticas» de los chinos, no es de extrañar que en esa parte dedicada al budismo el dominico también dejase una abundancia de expresiones como «capcioso», «engañoso», «diabólico», para destacar la falsedad de las doctrinas y prácticas budistas.

Sin embargo, una cosa que nos llama especialmente la atención en este contexto es que, a pesar de tener muy presente la incompatibilidad, hasta la enemistad, entre el budismo y el cristianismo, Mayor utiliza frecuentemente algunos términos budistas en su obra para los discursos exclusivamente cristianos. Por poner algunos ejemplos ilustrativos, *Seng* 僧 (monje, bonzo) y *He Shang* 和尚 (monje, bonzo) fueron aplicados por Mayor para llamar a los padres católicos (y a sí mismo, desde luego), mientras *Miao* 廟 (templo), lugar tan importante para el culto popular a los Budas en el contexto chino, se convirtió en la obra de Mayor en sinónimo de las iglesias católicas.

En este sentido nos preguntamos: ¿por qué esta estrategia traductora?, ¿existe alguna consideración profunda de Mayor a este respecto? Antes de responder a estas preguntas hay

que mencionar que Juan Cobo, en su *Shi Lu*, también había aplicado estos términos budistas para referirse a los elementos católicos. Pero según lo que hemos observado en el capítulo 5, esta opción se debía a la falta de un conocimiento profundo sobre las representaciones particulares de estos términos budistas en el contexto chino, y de hecho, Cobo podría haberlos sacado directamente del libro *Tian Zhu Shi Lu* (1584) de Michele Ruggieri, en el cual se adoptaban exactamente los mismos términos budistas. En cuanto al caso de los jesuitas, este acercamiento lingüístico representa su método de «acomodación» a las costumbres budistas en la etapa inicial de su misión en China, pero ya a partir de finales del siglo XVI, Matteo Ricci se dio cuenta de los «errores» radicales de la cosmovisión budista sobre muchos temas que también preocupaban a los cristianos, así que empezó a desechar el uso de los términos budistas en todas sus actividades evangelizadoras en el contexto chino. Ricci publicó en 1603 un catecismo llamado *Tian Zhu Shi Yi*, en el cual mostró una actitud claramente opuesta al budismo, y, desde luego, sin usar ningún término de origen budista para traducir conceptos católicos (Jiménez, 2002: 224, 228, 234). En cuanto al *Tian Zhu Shi Lu* de Ruggieri, esta obra sufrió una revisión definitiva a partir de 1596, mientras otra versión nueva fue preparada más adelante con todos los términos budistas eliminados (Jiménez, 2002: 214).

Volviendo al caso de Tomás Mayor, es curioso saber que el dominico, al igual que Matteo Ricci, conocía claramente la imposibilidad de implantar el cristianismo sobre la base de las presuposiciones budistas, pero en su obra seguía adoptando —hasta enfatizando— los términos budistas. En este contexto sería conveniente recordar un pensamiento que era casi abrumador entre los misioneros en América y el Pacífico, y es que, en vez de estudiar la religiosidad de los pueblos con el objetivo de arraigar la fe en los verdaderos fundamentos de su cultura, la mayoría de los misioneros se preocupaban más por detectar los «errores» de sus creencias, así como por extirparlas desde lo profundo de su cultura (Teruelo, 1988: 701). Si la

forma que adoptaron los jesuitas para desarraigar el budismo de la cultura china era eliminar en sus escritos todo uso de los términos budistas, ¿puede ser que Mayor, con el mismo objetivo, optase por sustituir los significados de los términos budistas por los preceptos cristianos mediante un uso reforzado de estos términos en sus discursos cristianos? Nuestra respuesta es afirmativa.

Otra cuestión relativa a esta estrategia traductora es por qué el dominico incluyó un estudio exhaustivo sobre las costumbres religiosas del pueblo llano en una obra dirigida a los letrados chinos —los cuales estaban impregnados más bien a las cosmovisiones neoconfucianistas sobre el principio absoluto del mundo, *Li*. A nuestro entender, el dominico tendría claro que para justificar la «irracionalidad» del budismo y de otras creencias populares chinas, no había mejor forma que conseguir la comprensión y apoyo de los letrados chinos que según él eran «sabios» y «racionales». Para llegar a este objetivo, Mayor presentó algunos argumentos muy tácticos en el mismo tomo tres:

『或有從之者，亦乃愚昧村夫之輩。在乎高明之士，則不如是矣。』

(Si algunos siguen [la adoración de los dioses o budas], es porque son del tipo de campesinos ignorantes. En cuanto a los letrados sabios, no hacen cosas como así.)

(Tomás Mayor, *Símbolo*, 1607: 314b)

『彼僧家奉釋迦之教門，予亦嘗聞汝大明太祖洪武皇帝亦崇尚之，是以今之官府亦重望之，給其糧食。此皆魔鬼張計，惑世誣民，誑君之信听，而后庶民必順從之。[...] 明智者其可崇尚乎哉？』

(Los budistas siguen la doctrina del Buda Gautama, y he oído que el emperador Hong Wu, fundador de la dinastía Ming, también la había seguido. Es por eso que hasta hoy en día las autoridades locales todavía aprecian esta religión y le suministran ayuda económica. Sin embargo, toda la doctrina budista consiste en ideas del demonio que confunden al mundo y hechizan al pueblo. El budismo engaña primero a los nobles para que la acepten, y luego el pueblo llano seguramente obedecerá esta opción. [...] ¿Pero cómo puede ser que los sabios también la preconicen?)

(Tomás Mayor, *Símbolo*, 1607: 316b)

Si bien en época de Cobo ya prevalecía entre los letrados chinos un sentimiento hostil hacia el budismo, ahora el padre conseguía que se sintiesen como aliados suyos dentro de un mismo grupo intelectual. Un segundo paso de la estrategia evangelizadora de Mayor consistiría en lo que hemos explicado anteriormente: sustituir toda la representación budista detrás de términos como *Seng*, *He Shang* y *Miao* mediante una inculcación de las prácticas religiosas cristianas. Probablemente Mayor pensase que si el uso renovado de dichos términos era aceptado primero por la clase élite de la sociedad china, sería más fácil sacudir luego los cimientos de la religión budista en la cultura popular china.

Por lo tanto, el ejemplo de Mayor nos permite ver que, a pesar de que el padre tenía un gran interés por penetrar en la faceta religiosa de la cultura china y hacer una adaptación lingüística de sus discursos cristianos al contexto chino, su punto de partida estaba más alejado del imperativo evangélico de fundar la fe en las idiosincrasias de una cultura. Al intentar reconstruir por completo el significado de algunos signos lingüísticos, que ya tenían sus representaciones profundamente radicadas en la mentalidad de los chinos, el padre estaba

negando en realidad la integridad de una cultura tan compleja como la de China.

6.3 La *Doctrina christiana en lengua y letra china* y el *Memorial de la vida cristiana en lengua china*. Los dos catecismos chinos

6.3.1 Trasfondo de la producción de los dos catecismos chinos

Como hemos mencionado en el apartado de revisión de antecedentes, muchos autores coinciden con Gayo Aragón (1951) que la *Doctrina christiana en letra y lengua china* fue impresa en el año 1593 (Gayo Aragón, 1951: 69), es decir, esta *Doctrina china*, junto con el *Sbi Lu* de Juan Cobo y otra *Doctrina christiana en lengua española y tagala*, son consideradas los tres primeros libros impresos en Filipinas. Más adelante, como en la portada de la *Doctrina china* solo consta que ésta fue «compuesta por los padres ministros de los sangleyes de la Orden de Santo Domingo», muchos historiadores modernos se han interesado por cuestionar los autores concretos de esta obra. La conclusión más aceptada es que fue Miguel de Benavides quien se encargó principalmente de la redacción de esta obra, y Juan Cobo quien la sometió a una corrección en su mayor parte. También se cree que Domingo de Nieva participó en las enmiendas finales de esta obra para preparar su impresión en 1593 junto con el padre Juan Maldonado de San Pedro Mártir (Gayo Aragón, 1951: 69).

¿Por qué los dominicos dieron prioridad a producir una doctrina en lengua china entre cualquier otro tipo de textos religiosos? Al igual que en el caso de la evangelización de América, los catecismos o doctrinas fueron los primeros textos —aparte de los diccionarios y gramáticas— elaborados en lenguas nativas por los misioneros para una instrucción directa y sistemática de los «nuevos cristianos». Pero la principal característica a recordar de este proyecto es su índole institucional, es decir, por poner un ejemplo de América, la publicación de los primeros catecismos en lengua quechua y aymará no hubiera podido realizar sin que el

segundo concilio celebrado en Lima (1567) hiciese este mandamiento a los misioneros (Valdeón, 2014: 132). En esta situación, para las autoridades eclesiásticas, la función principal que debía cumplir un catecismo era establecer una versión estandarizada de los dogmas católicos para evitar alguna interpretación tergiversada. Mientras, las autoridades coloniales, que no siempre estaban a favor de los proyectos traductores a las lenguas indígenas (Valdeón, 2014: 121), también debían ver la posibilidad de aprovechar un catecismo o doctrina para imponer alguna «política lingüística» que sirviese a la castellanización de los indígenas (Ruiz, 2007).

Del mismo modo, la publicación de la *Doctrina christiana* en lengua china (así como la otra doctrina en lengua tagala que se publicó en el mismo año 1593) debía resultar de la propuesta de los superiores de la Orden de Predicadores, apoyada, o mejor dicho, controlada, por los representantes de la Iglesia y de la Corona española en Manila⁷³. Como bien resume la Real Academia de la Historia (2020) basada en las fuentes históricas, esta *Doctrina* china tuvo un uso muy activo por part del ministerio de los chinos en Manila, de modo que su contenido quedase grabado en su modo de ejercer la vida religiosa:

«Si su compañero Benavides conocía la lengua china, fray Juan no tardó en superarle. Juntos lograron perfeccionar y completar la *Doctrina*, y mediante la técnica xilográfica multiplicar las copias de la *Doctrina christiana en letra y lengua china* que repartieron no sólo entre los chinos de Manila, sino también entre los numerosos navegantes de Cantón que cada año llegaban a esa ciudad para comerciar. Esta *Doctrina* era repetida en voz alta las tardes de domingo en la iglesia y, además, servía como lectura espiritual, que cada cristiano podía hacer en su propia casa.»

⁷³ Como bien indica Medina (1990), el proyecto de hacer una doctrina en lengua china como parte de la labor evangelizadora de los dominicos en Manila, había conseguido muy probablemente la aprobación del gobernador Gómez Pérez Dasmariñas (Medina, 1990: 956, 961).

Más de una década después, en 1606, otra doctrina en lengua china vio la luz en Manila, y esta vez su autoría es mucho más cierta: el dominico fray Domingo de Nieva. Como ya sabemos, este padre, al unirse al ministerio de los chinos a partir del año 1592, es considerado precisamente como quien participó en la enmendación y publicación de la primera doctrina china en 1593. La primera pregunta es, ¿cómo se animó Nieva a publicar una nueva versión de la doctrina o guía espiritual para el ministerio de los chinos en Manila?

De hecho, esta obra llamada *Memorial de la vida cristiana en lengua china* (y su título chino: *Xin kan liao shi zheng jiao bian lian* 新刊僚氏正教便览, «Guía de la verdadera doctrina de Dios»), es una versión resumida del *Memorial de la vida cristiana* del dominico fray Luis de Granada. Como bien había declarado Granada, el *Memorial* nació de la motivación más directa de inculcar a los cristianos «las leyes y fundamentos de su religión» (Granada, 1657/2009), por lo cual este escrito «espiritual teórico-práctico» (de Camino, 2009: 19) podía servir para los misioneros en ultramar como un material adecuado para el adoctrinamiento de los nuevos cristianos.

Pero volviendo a la pregunta inicial, ¿qué es lo que hizo este *Memorial* chino indispensable para Domingo de Nieva si ya existía en su ministerio una *Doctrina christiana* en lengua china? Para esto hay que recordar que la primera doctrina china es una versión bastante sencilla y esquemática de los principios de la fe cristiana —siguiendo en gran medida el modelo de la *Doctrina Christiana en lengua española y mexicana* impresa en México en 1548 (Medina, 1990: 959-961)— mientras el *Memorial* chino, guardando bien el espíritu escolástico de los dominicos, es mucho más expositivo y con argumentos justificados. Recordemos lo que observábamos en el capítulo 4 (apartado 4.4.1.2, pp. 192): el público que preocupaba

principalmente a Nieva cuando traducía el *Memorial* era los letrados chinos en Manila, pues para él, este libro no solo podría ofrecerles un conocimiento más a fondo sobre lo que sostenía la fe cristiana, sino también responderles de manera más razonada sus dudas u objeciones al respecto.

Más adelante, cabe fijarnos en un aspecto que aún nos interesa saber más sobre el trabajo de Nieva: la posición que ocupaba el padre en la traducción del *Memorial* como proyecto inherente a la empresa evangelizadora de los chinos en Manila. Hay que afirmar, ante todo, la autoridad y visibilidad que Nieva tuvo en esta obra en cuanto a la adopción del estilo y los métodos de traducir —sobre todo en comparación con la *Doctrina christiana* en lengua china de 1593 que consiste en un trabajo colaborativo entre los dominicos del ministerio a los sangleyes. Pero, por otro lado, no hay que olvidar que cualquier trabajo escrito o traducido de los dominicos —sea la *Doctrina christiana* en lengua china, o las traducciones realizadas por Juan Cobo, Tomás Mayor y Domingo de Nieva de las obras de Granada— tenía que pasar por la censura de los superiores de su Orden, así como de los responsables de la Iglesia y de la Corona. Este hecho queda comprobado en el estudio de Justel (2002):

«En mayo de 1584, Felipe II (1526–1598), mediante Real Cédula ordenó que no se publicara en Filipinas nada hasta que no hubiera sido examinado por las autoridades civiles y eclesiásticas correspondientes.»

(Justel, 2002: 92, citado en Rodríguez, 2014: 274)

El propio *Memorial* chino también deja un ejemplo claro a este respecto. Al cuerpo del texto chino se adjuntan cinco documentos en lengua castellana: Un informe de aprobación del censor de la Orden, Francisco de Herrera; una licencia otorgada por Don Pedro de Cuña, por

mandado del gobernador Melchor de Baeza; una licencia otorgada por Miguel de Benavides, que en aquel entonces ya era arzobispo de Manila; una licencia otorgada por Miguel de S. Jacinto, provincial de la Provincia del Santísimo Rosario de la orden en Filipinas; y al final una carta del propio autor, Domingo de Nieva, dedicada a Diego de Soria, obispo de la Nueva Segovia y del Consejo del Rey. Todo esto indica la relevancia de los factores institucionales que podían intervenir en el proceso de producción y en la presentación final de una obra dominicana en lengua china.

Por eso proponemos observar, mediante los dos catecismos producidos en lengua china, hasta qué punto las ideas propias de los dominicos se visibilizan en sus formas de traducir los textos religiosos, y hasta qué punto tuvieron que mostrar su compromiso con las normas lingüísticas dictadas desde lo arriba, o, como bien explica Zwartjes (2014):

«The catechisms are the most important missionary sources in which translation theory and practices become visible. If we investigate translation in religious texts, we have to establish first to what extent the missionaries worked as individual linguists, using their own strategies, and trying to find their own creative solutions in their texts for the translation of certain Christian concepts, and on the other hand, to what extent they were forced to adhere strictly to the guidelines of the church as a whole, or those of the religious orders to which they were affiliated.»

(Zwartjes, 2014: 9)

6.3.2 La transliteración fonética de los términos católicos

6.3.2.1 Compromiso de los traductores dominicos con la «política lingüística» de la Iglesia

Siguiendo la tesis del apartado anterior, los catecismos en lenguas nativas constituyen un corpus muy interesante para observar cómo las autoridades eclesiásticas y civiles impusieron algunas normas lingüísticas en las actividades traductoras de los misioneros. Un aspecto que despeja de manera más visual dicha intervención es la traducción de los términos católicos a las lenguas indígenas.

Repasando un poco el trasfondo general, el Tercer Concilio de Lima (1582-1583) manifestó el giro de las actitudes de la Iglesia hacia la traducción de catecismos o doctrinas a lenguas indígenas, animando a los misioneros en América a participar en este oficio. Pero el reto de traducir términos católicos para un público totalmente ajeno al contexto europeo pronto llamó la atención de los misioneros, de modo que muchos de ellos empezaron a desarrollar sus propios métodos traductológicos para resolver este problema (Zwartjes, 2014: 9). Un ejemplo es el del dominico Domingo de Santo Tomás (1499-1570), que figura entre los que preferían usar los términos preexistentes en las lenguas indígenas para traducir los conceptos cristianos (Valdeón, 2014: 137).

Sin embargo, como afirma Zwartjes (2014), para la empresa de la evangelización católica esta diversidad en la interpretación de conceptos católicos en lengua indígenas necesitaba un control (Zwartjes, 2014: 9). De hecho, la Iglesia ya había declarado sus ideas mediante la «Epístola de la traducción» incluida en la *Doctrina cristiana y catecismos para instrucción de los indios y demás personas que han de ser enseñadas en nuestra Santa Fe* (1583), donde se insistía en que la única forma para traducir los conceptos católicos era introducir hispanismos, o sea, neologismos en

las lenguas indígenas (Valdeón, 2014: 133, 136, 137). Esta posición nunca fue cambiada por parte de las autoridades eclesiásticas en América.

Bajo este contexto, no es difícil descubrir que la *Doctrina christiana en letra y lengua china* proporciona una de las mejores muestras de la intervención eclesiástica en las decisiones traductoras de los dominicos en Manila, sobre todo en el aspecto terminológico. Según el estudio de Fang (1974b), en la *Doctrina* china se pueden identificar cincuenta y tres términos cristianos transliterados fonéticamente a la lengua china, o mejor dicho, al dialecto min nan que hablaban la mayoría de los chinos en Filipinas (Fang, 1974b: 442-445). La técnica más concreta que adoptó el traductor (es decir, muy probablemente Miguel de Benavides) es escoger caracteres que representaban el mismo sonido que las sílabas de una palabra española, de modo que aunque los términos estaban escritos en caracteres, no transmitían ningún sentido efectivo para sus receptores chinos. Incluso hay casos en que, una misma palabra española no está siempre representada con los mismos caracteres, muy posiblemente porque en la lengua china existe más de un carácter que comparta el mismo sonido, así que el traductor, sin prestar mucha atención, podía elegir uno u otro carácter chino para transliterar una misma sílaba española. Medina, basado en los estudios anteriores, también confirma este punto:

«El P. Antonio Domínguez [...] afirma que la caligrafía [de la *Doctrina christiana en letra y lengua china*] es vacilante, con pequeños errores de caligrafía. Idénticos términos fonéticos van representados con distintas letras que tienen el mismo sonido. [...] Por el contrario el texto del *Shih-Lu* es más seguro y uniforme en su terminología...»

(Medina, 1990: 966-967)

De este modo, para seguir rígidamente la instrucción de priorizar el uso de hispanismos o neologismos en las doctrinas en lenguas nativas, el traductor de la *Doctrina* china perdió de vista, paradójicamente, la importancia de la uniformidad en la terminología católica al enfrentarse un idioma tan diferente como el chino. Y obviamente, el supuesto corrector Juan Cobo y el enmendador Domingo de Nieva tampoco pudieron darse cuenta de este problema.

Más adelante, entre todos los términos introducidos como hispanismos o neologismos en la *Doctrina* china, el más importante será la propia palabra «Dios», que fue transliterada como *Liao Shi* 僚氏. Recordemos que Juan Cobo también aplica esta traducción en el libro *Shi Lu* publicado en el mismo año 1593, aunque sin duda su favorito es otro término, *Tian Zhu* 天主 (Señor del cielo), que tenía más sentido en lengua china. De hecho, no solo Juan Cobo, sino también Tomás Mayor (en su *Símbolo* chino) y Domingo de Nieva (en su *Memorial* chino, es decir, otra doctrina en lengua china) utilizan el término *Tian Zhu* para referirse a Dios, de modo que la *Doctrina* china es la única obra que solo admite el uso del hispanismo *Liao Shi*.

¿Creían los dominicos que *Liao Shi* era la mejor opción para traducir a la palabra «Dios»? Al menos ya sabemos que el supuesto corrector de la *Doctrina* china, Juan Cobo, favorecía más el uso del término chino *Tian Zhu*. Pero tampoco sorprende que el padre al final no pudiese evitar las normas lingüísticas ya establecidas por la Iglesia para cuando se elaborase una doctrina cristiana en lenguas nativas. De hecho, si volvemos a revisar la mencionada *Doctrina cristiana y catecismos para instrucción de los indios y demás personas que han de ser enseñadas en nuestra Santa Fe* (1583), la Iglesia ya había expresado claramente su idea de que, pese a que existiese una mejor opción traductora, la primera tarea de los misioneros siempre tenía que ser evitar duplicidades:

«...aunque hubiese cosas que por ventura se pudiesen decir mejor de otra suerte (que forzoso es que haya siempre en esto de traducción diversas opiniones), pero hase juzgado,

y lo es menos inconveniente, que se pase por alguna menos perfección que tenga por ventura la traducción, que no dar lugar a que haya variedad y discordias.»

(*Doctrina cristiana y catecismos para instrucción de los indios...*, 1583, citado en Valdeón, 2014: 134)

Ahora debemos centrarnos más en el caso del *Memorial de la vida cristiana en lengua china* (1606) de Domingo de Nieva, esto es, otra doctrina más expositiva para los literatos chinos en Manila. Como ya hemos mencionado, en esta obra Nieva no solo utilizó el hispanismo *Liao Shi*, sino también el término chino *Tian Zhu* para designar a Dios. Este último era el preferido de Nieva, ya que en el propio prólogo en lengua china de la obra, la palabra *Tian Zhu* aparece ocho veces, en sustitución total de *Liao Shi*, mientras en el cuerpo del texto el padre incluso utiliza la expresión 『天主教』 (Religión de *Tian Zhu*) para hablar del catolicismo (Fang, 1974b: 440). Todo esto significa que, trece años después de la publicación de la *Doctrina china* en que se estandarizó el uso del hispanismo *Liao Shi* en el ministerio de los chinos en Manila, los dominicos seguían teniendo sus propias ideas teológicas y traductológicas al respecto.

Pero la libertad de un traductor dominico siempre era relativa. El mejor lugar para observar la tensión entre las propias decisiones de Nieva y las normas institucionales será el título chino de esta obra. *Xin Kan Liao Shi Zheng Jiao Bian Lan* 新刊僚氏正教便覽, «Guía de la verdadera doctrina de Dios», donde la palabra «Dios» está precisamente representada en lengua china por el hispanismo *Liao Shi*. Si en el prólogo el padre ya abandonó totalmente el uso de *Liao Shi*, ¿por qué en el título lo volvió a adoptar? A nuestro entender, esto responde al resultado de la censura por parte de los superiores de la Orden y de los representantes de la Iglesia — recordemos los cuatro documentos de aprobación adjuntados al *Memorial* chino que eran imprescindibles para su publicación. Este eclecticismo era lo mejor que pudiese hacer un

traductor dominico en esa situación, y como ya sabemos, al final fue el término *Tian Zhu* el que permaneció en la historia, hasta hoy en día, que el catolicismo en lengua china todavía es llamado *Tian Zhu Jiao* 天主教 (Religión de *Tian Zhu*).

6.3.2.2 Actitud de Miguel de Benavides hacia el uso de hispanismos

Hasta aquí, hemos analizado cómo la política lingüística de la Iglesia podía jugar un papel clave en las decisiones traductoras de los dominicos al elaborar una doctrina en lengua china. A veces, aunque el traductor prefiriese otras estrategias a partir de ciertas consideraciones teológicas, tenía que hacer una transacción entre sus compromisos no solo con la propia autoridad bíblica, sino también con las autoridades religiosas. En muchos casos parece que los traductores dominicos, como dice Zwartjes (2014), «were forced» a tomar esta decisión (Zwartjes, 2014: 9).

Pero tampoco hay que olvidar que la Corona española, en muchos casos en alianza con la Iglesia, también veía muy importante la introducción de hispanismos como método para promover la «castellanización» de los pueblos indígenas en el contexto colonial. ¿En qué sentido podían participar de manera activa los traductores misioneros en este proyecto? Para responder a esta pregunta esto es necesario volver a averiguar más detenidamente la mentalidad de cada uno, sobre todo su actitud hacia la relación entre el Evangelio y las diferentes culturas humanas.

Como ya hemos visto, Juan Cobo, como supuesto corrector de la *Doctrina* china, y Domingo de Nieva, supuesto enmendador de esta obra y traductor de otra doctrina en lengua china, tuvieron que priorizar en algunos casos el uso del hispanismo *Liao Shi* para designar a Dios. Pero independientemente de que aceptasen o no *Liao Shi* como la mejor estrategia para garantizar la ortodoxia religiosa, al menos no tuvieron la intención de mostrar que solo la

cultura castellana poseyese toda la verdad sobre Dios. Nuestra pregunta es, ¿cuál fue la actitud del supuesto traductor principal de la *Doctrina* china, Miguel de Benavides? ¿Fue un receptor pasivo de la instrucción de usar los hispanismos, o un activo promotor de la lengua y cultura castellana entre los chinos de la sociedad colonial de Manila?

En el capítulo 4 de este trabajo nos hemos centrado en cómo Benavides fue uno de los dominicos en Manila que más admiraba «la sabiduría, y las virtudes y el gobierno justo» de los chinos (Benavides, 1595), todo lo cual se halla bien expuesto en su dedicatoria al príncipe Felipe III (1595) para presentar la versión castellana de *Beng Sim Po Cam* de Juan Cobo. Pero, por otro lado, también hemos visto que Benavides, junto con el obispo de Manila Domingo de Salazar, tenía la idea de conseguir más favor por parte de la Corona española para que la Orden de Predicadores desarrollase su misión en China continental. De este modo, la justificación de la racionalidad de los chinos también podría ser estratégica, para que el plan conquistador de China se enfriase y que la responsabilidad de evangelizar el país cayese en manos de los dominicos.

Después de todo esto, en la misma dedicatoria, el padre Benavides pide al príncipe que «envíe la luz de fe de que (por la misericordia de Dios) goza España» a China:

«Y es orden de la sabiduría de Dios que el primer libro de aquella nación se tradujese en letras y lengua castellana, y por fraile de religión castellana, cual es la de Santo Domingo; religión nacida en Castilla, de padres castellanos, criada (por usar el término de Isaías) a los pechos y en los brazos y palmas de los catolicísimos Reyes de Castilla; y que se ofrezcan estas primicias a V.A., príncipe heredero de Castilla, queriendo la Providencia divina que esto nos sea un pronóstico de que aquel grande y admirable imperio ha de venir, las manos puestas, suplicando a su Majestad el Rey nuestro Señor, y a V.A. le reciba debajo de su amparo y le envíe la luz de fe de que (por la misericordia de Dios) goza España...»

(Benavides, *Dirigido al príncipe Don Felipe nuestro Señor*, 1595)

En este fragmento ya se puede observar claramente cómo Benavides entendía la misión predicadora de la fe a otras culturas. Según él, España gozaba del privilegio de tener la religión católica «nacida» en ella, por lo cual la única forma de que los chinos tuviesen acceso a esta fe era que el Rey de España aprobasen su evangelización. De este modo, a diferencia que Juan Cobo y Tomás Mayor que declararon que *Liao Shi* solo era una forma para llamar a Dios en la lengua castellana, parece que Benavides se identificaba realmente como «dueño cultural» del Evangelio, es decir, considerando que la ortodoxia quedaba restringida a la cultura española. Podemos decir, desde el punto de vista de cómo el propio Evangelio acepta todas las culturas como buenas tierras de cultivo, pero no rechaza ninguna de ellas como su destino final, que la actitud que mostró Benavides pasó a entenderse más bien como un patriotismo, para llevar a cabo una «uncritical alliance with colonial rule» (Sanneh, 2015: 150).

Por lo tanto, en vez de aceptar pasivamente las normas lingüísticas de introducir hispanismos en lenguas nativas, es probable que Benavides estuviese personalmente a favor de esta decisión al elaborar la primera doctrina en lengua china, no solo en consideración del propio problema de ortodoxia, sino también de la autoridad de la lengua y cultura castellana sobre la ortodoxia. Otra cosa curiosa es que, cuando Domingo de Nieva publica el *Memorial* chino trece años después, Benavides (que era arzobispo de Manila en aquel entonces) se encontraba precisamente entre los encargados de examinar el contenido de este libro. No sabemos si Benavides había cambiado en cierto momento sus ideas durante todos estos años, pero un hecho que se puede confirmar es que, a pesar de la preferencia de Nieva por usar el término chino *Tian Zhu* en su obra, al final el título chino de este libro quedó con el hispanismo *Liao Shi* para referirse al Dios cristiano.

CONCLUSIONES

La presente tesis se ha centrado en el estudio histórico de la mentalidad de los traductores misioneros, con el objetivo de investigar no solo por qué tomaron ciertas decisiones traductorales, sino también qué actitudes hacia las culturas no cristianas pueden revelar dichas decisiones. El caso de los traductores dominicos tanto en la época medieval, como en la del descubrimiento ha confirmado nuestra hipótesis que la mentalidad de un traductor misionero puede ser muy compleja, dejándose influir por su compromiso no solo con las autoridades eclesiásticas y civiles, sino también con su propia identidad como cristiano y teólogo. Por lo tanto, un punto de vista teológico es clave para interpretar su forma de percibir las otras culturas y realizar su labor traductora. Esta perspectiva es la que hemos aplicado y desarrollado en nuestro estudio de caso sobre los dominicos españoles traductores del chino en Filipinas con una preocupación especial por el problema terminológico.

Los resultados principales logrados en la tesis, correspondientes a los objetivos planteados al iniciar su desarrollo, son:

1. Proponer un marco general para estudiar la mentalidad de los traductores misioneros.

A partir de una revisión de los estudios poscoloniales que se preocupan por el tema de la traducción misionera en la época colonial, hemos visto cómo los académicos perciben el papel de la labor traductora de los misioneros principalmente a partir de la conceptualización de la colisión entre la colonización y la evangelización. En otras palabras, los traductores misioneros son considerados «imperialistas culturales» que, en muchos casos, ejercieron una política lingüística mediante sus estrategias para traducir los términos cristianos a las lenguas vernáculas.

Por otro lado, también hay cada vez más académicos que bajo este enfoque intentan investigar el mundo interior de los traductores misioneros, buscando el razonamiento de sus decisiones traductorales en diferentes campos: lingüístico, traductológico, filosófico, teológico, etc. Sin embargo, hemos identificado una curiosa ruptura entre esta preocupación por la complejidad mentalidad de los traductores misioneros y una interpretación muy unívoca sobre su actitud hacia las culturas no cristianas. A partir de aquí proponemos un estudio más detenido sobre los aspectos que abarca la mentalidad de un traductor misionero, no solo para saber por qué tomaron algunas decisiones traductorales, sino también qué actitudes realmente tenían hacia las culturas a las que tenían que predicar el Evangelio.

Antes que nada, hemos tenido que definir un marco general en que se puedan considerar los factores claves para entender cómo un traductor misionero llega a una decisión. A este respecto Chesterman (2009) propone un *translator study* en tres dimensiones: cultural, cognitiva y sociológica (Chesterman, 2009: 19). A partir de su aportación podemos considerar la funcionalidad de la mentalidad de un traductor misionero del siguiente modo: por un lado se trata de agentes activos en la estructura eclesiástica y, en las sociedades coloniales, organizados normalmente en grupos religiosos; por otro lado, los misioneros eran intermediarios o, como insisten muchos autores, «imperialistas» culturales que tuvieron que enfrentarse a unas civilizaciones de valores y creencias muy diferentes a los suyos; pero después de todo, tanto dichos factores sociales como culturales tenían que pasar por el nivel cognitivo de los traductores misioneros, no simplemente como un proceso de interiorización sino más bien como una continua interacción con su propia mentalidad, o sea, personalidad, actitudes e ideologías formadas a lo largo de la vida.

2. Elaborar un modelo explicativo sobre por qué los misioneros tomaron ciertas decisiones en su labor traductora.

Una vez definido un marco general para profundizar en el mecanismo de la toma de decisiones de los traductores misioneros, nos hemos centrado en definir el campo principal en que un traductor misionero podía formarse unas convicciones relativamente sólidas para guiar sus actos. En otras palabras, hemos intentado reconocer la identidad más relevante que comparte un misionero cuando realiza su labor traductora. Examinando los puntos de vista a caballo entre los estudios de la traducción y los de la misión y la teología cristiana, hemos definido la importancia de las presuposiciones religiosas y teológicas, fundamentales para que un misionero teorice no solo sobre la labor evangelizadora, sino también sobre la labor la traductora. Solo después es posible observar cómo la identidad en tanto que teólogos de los traductores misioneros puede llevar a una relación de tensión ante su compromiso con otras responsabilidades sociales y religiosas.

3. Elaborar un modelo crítico sobre las actitudes reflejadas en las decisiones traductorales de los misioneros hacia las culturas no cristianas.

Aparte de buscar en los pensamientos teológicos de los misioneros el razonamiento de sus decisiones traductorales, también hemos querido averiguar cómo dichas decisiones pueden reflejar las actitudes de los misioneros hacia las culturas «paganas». Según el punto de vista poscolonial, tanto la actividad evangelizadora en general como la traducción, en tanto que vehículo de aquella, se lleva a cabo en un plano «transcultural», o en otras palabras, el acto de transmitir y traducir el Evangelio a otras culturas es considerada por muchos autores como una «aculturación» de un pueblo hacia el otro.

Sin embargo, analizando, desde un punto de vista muy distinto, las visiones teológicas

modernas sobre la relación entre el Evangelio y la cultura llegamos a la idea de la «inculturación de la fe». Entendiendo que se trata de una conversación directa entre el Evangelio y la cultura, los teólogos, con ideas que son defendidas por la misma Iglesia católica, han propuesto dos principios nacidos del Evangelio con los que guiar la forma en que un misionero pueda conectar con una cultura «pagana».

El primer principio es el de «indigenización» (*indigenizing principle*), bajo el cual la fe debe ser contextualizada y radicada auténticamente en la idiosincracia de una cultura, en el sentido de sus costumbres, ritos, pensamientos, etc. Esto significa que, por un lado, un misionero debe respetar la dignidad, complejidad e integridad de una cultura diferente a la suya y, por otro lado, que un misionero occidental debe renunciar, idealmente, a su propio ropaje cultural en tanto que norma universal para interpretar el Evangelio.

El segundo principio es el de «pilgrim» (*pilgrim principle*), que enfatiza los factores universalizantes y esenciales de la fe, en muchos casos no siempre compatibles con las particularidades de cada cultura. Este principio regula el contacto de los misioneros con otros pueblos en el sentido que, aunque pueden identificar en las culturas muchos valores interesantes (por ejemplo, pensamientos filosóficos y morales) para una reflexión teológica sobre el cristianismo, siempre hay que tener cuidado de comprobar si estos pueden contribuir realmente con algo universalizante y compatible con la esencia de la fe cristiana. Para esto hemos entendido que la clave es una estrecha colaboración entre el principio de «indigenización» y el de «pilgrim». Es decir, aunque un misionero puede apreciar mucho, hasta identificarse con algún contenido de una cultura no cristiana, un estudio profundo sobre sus raíces puede ayudar a que el misionero no caiga en la trampa de considerar esa cultura como el «dueño» cultural del Evangelio. De este modo, vemos que una actitud positiva del misionero hacia el valor de una cultura (expresada en muchos casos por el uso de términos nativos en las

obras traducidas) puede no indicar siempre una actitud adecuada desde el punto de vista cristiano.

Ahora bien ¿hasta qué punto los misioneros a lo largo de la historia podían tener una conceptualización cultural idéntica a los puntos de vista teológicos modernos, y hasta qué punto pudieron ponerla en práctica en su labor evangelizadora y sobre todo, traductora? Es así cómo hemos planteado un modelo para evaluar las motivaciones y actitudes que subyacían en las decisiones traductoras de los misioneros. Dichas decisiones no solo abarcan las que fueron tomadas en el proceso de selección y difusión de una obra traducida, sino también las estrategias concretas utilizadas para traducir los términos cristianos a una lengua vernácula, o viceversa, para traducir términos preexistentes en una cultura «pagana» a una lengua europea.

Este último aspecto indica nuestro interés por otro tipo de labor traductora que los misioneros han llevado a cabo a lo largo de la historia, que es la traducción de las obras pertenecientes a un pueblo «pagano» a una lengua europea. Consideramos que un punto de vista teológico es importante en este caso para interpretar las decisiones traductoras y las actitudes subyacentes de los misioneros, recordando que muchos autores solo suelen incidir en cómo esta labor traductora puede servir a motivaciones imperialistas para construir la imagen de la «otredad» cultural mediante manipulaciones lingüísticas.

4. Comprobar la complejidad de la mentalidad misionera, así como la aplicabilidad de nuestro modelo explicativo y crítico en el caso de los traductores dominicos.

En el capítulo 2 de nuestro trabajo, hemos examinado de manera exhaustiva los aspectos que puedan ser constructivos para la formación de una «*personalidad religiosa dominica*» (García, 2014: 478). Con un análisis sobre las tradiciones de la Orden de Predicadores a partir de su fundación en el siglo XIII, llegamos a la conclusión que la mentalidad de los dominicos

traductores se basa principalmente en dos labores fundamentales de su vida religiosa: la predicación y el estudio. Mientras los dominicos ya percibían desde sus principios la naturaleza universal de su labor predicadora —es decir, el imperativo de aprender lenguas y divulgar el Evangelio entre grupos y pueblos de tradiciones muy distintas— su vocación por el estudio les ofreció algunas normas más específicas para dirigir su actividad predicadora (y traductora).

«Estudio» se refiere ante todo al estudio de las Sagradas Escrituras, destacando el lema de la *Veritas* de los dominicos. Un lema entendido como una búsqueda constante de la verdad sobre Dios, que se relaciona también con la vocación de los dominicos por estudiar teológicamente las materias en diferentes campos del conocimiento. Uno de los campos en el cual los dominicos desarrollaron de manera más integral su teología es, sin duda, la filosofía, recordando el gran maestro Tomás de Aquino y la tradición escolástica de la Edad Media.

A partir de aquí hemos definido el primer enfoque por el cual un dominico percibe y se acerca a una cultura no propia —el enfoque «filosófico» o racional. Esto significa, ante todo, una valoración normalmente muy positiva sobre el contenido filosófico y moral de una cultura, por ejemplo, el de la cultura árabe en el contexto de la llamada «Escuela de Traductores de Toledo». Pero, guiado por un interés teológico respecto a los argumentos filosóficos para reflexionar sobre la fe cristiana, la labor evangelizadora de los dominicos puede presentar algunos rasgos interesantes pero no siempre coherentes con el principio evangélico: ante todo, un dominico podía considerar el nivel de racionalidad y moralidad de un pueblo como el criterio más importante para decidir si ejercer una evangelización pacífica o no de dicho pueblo; más adelante, aunque el dominico se dedicase al estudio de la cultura meta, su interés filosófico podía hacer que no siempre tuviese una visión muy completa ni profunda de los verdaderos fundamentos de sus pensamientos.

Pero hay otro enfoque «religioso» o cultural que también hemos identificado en el modo de evangelizar de los dominicos. Este enfoque enfatiza el interés de los dominicos por conocer de manera más auténtica la religiosidad de un pueblo. Bajo este enfoque, hemos visto el ejemplo de varios dominicos que se preocuparon por investigar las verdaderas presuposiciones que sostenían las creencias de los pueblos islámicos, de los griegos cismáticos y los nestorianos orientales, con un reconocimiento importante de que su religión formaba una parte integral de su cultura. Lo cual permite descubrir una conceptualización bastante moderna de los dominicos sobre la dignidad, complejidad e integridad de la cultura de los pueblos no cristianos.

Después de definir los enfoques teológicos con los cuales los dominicos percibían una cultura no propia, y de reflexionar sobre su papel en las instituciones eclesiásticas y civiles en una época no exenta de conflictos políticos y religiosos (como las cruzadas), hemos hecho una reflexión sobre cómo aplicar dichos puntos de vista para interpretar las decisiones traductoras de los dominicos. La primera observación es que los dominicos medievales ya mostraron un gran interés por todo tipo de labores traductoras, es decir, no solo la traducción de textos religiosos *hacia* las lenguas vernáculas occidentales y orientales, sino también la traducción *de* obras «paganas» de diferentes pueblos para darlas a conocer al mundo occidental. Más adelante, el tipo de obras que tradujeron también presentó una gran variedad, lo cual indica que en vez de una simple imposición de doctrinas católicas o una representación de la «otredad» cultural bajo un motivo imperialista, en muchos casos los traductores dominicos tenían más bien un interés especial por desarrollar sus visiones teológicas a partir de la labor traductora.

También hemos considerado el problema terminológico concreto con el cual también se encontraron algunos traductores o «teóricos» de la traducción medievales, por ejemplo,

Raimundo Martí para traducir algunos fragmentos de las obras filosóficas árabes, y Riccoldo de Montecroce para traducir los conceptos religiosos de los nestorianos orientales. Una conclusión importante es la imposibilidad de atribuir a cierta estrategia traductora siempre una misma motivación o actitud de los traductores. Lo más importante es, como hemos propuesto a lo largo del trabajo, la necesidad de profundizar en la compleja mentalidad de los traductores dominicos.

5. Investigar la compleja mentalidad de los traductores dominicos del chino en Filipinas, y aplicar nuestro modelo explicativo y crítico sobre sus decisiones traductorales y sobre las actitudes implicadas.

Para examinar la labor traductora de los dominicos en Filipinas, hemos profundizado ante todo en la múltiple dimensión de su compromiso no solo con una identidad cristiana y teológica, sino también con los factores institucionales y religiosos en la sociedad colonial de Manila. En otras palabras, hemos puesto de manifiesto que las relaciones bilaterales entre los colonizadores españoles, la comunidad china y los misioneros de diferentes órdenes religiosas son claves para contextualizar las actividades de los dominicos en Filipinas.

Por un lado, frente a la inesperada competencia de los comerciantes chinos en Manila, los gobernantes españoles no solo ejercieron una serie de políticas para restringir sus actividades económicas, sino que también utilizaron la tarea evangelizadora como una efectiva herramienta para controlar, hasta interferir, en su mente con pautas culturales españolas. De hecho, una vez comprobada la dificultad para convertir a los sangleyes, los gobernantes no dudaron en señalar lo peligroso y perjudicial de las tradiciones y costumbres religiosas de los chinos en Manila.

Por otro lado, cabe destacar el factor de la competencia entre las órdenes religiosas en el

archipiélago filipino, que partían del objetivo común de evangelizar el reino de China. El primer obispo de Manila, Domingo de Salazar, de origen dominico, llegó precisamente a un punto de tensión con el jesuita Alonso Sánchez, que impidió que los dominicos en Manila pasasen al continente chino. Una de las justificaciones de jesuita era la necesidad de entrar en China por las armas, intención que ocultaba el deseo de encabezar él mismo la evangelización de China. Este plan conquistador tenía también muchos partidarios entre los gobernantes españoles.

Es en este contexto donde vemos que la identidad como teólogos de los dominicos podía entrar en tensión con su compromiso religioso. En el capítulo 3 describimos la sólida base de formación tomista de los dominicos en Filipinas, lo que explica su gran sensibilidad y apreciación de lo racional y el alto nivel de moralidad de los chinos, no solo de los establecidos en Manila, sino del pueblo chino en general. Tanto Salazar en su carta al Rey de España, como Miguel de Benavides en su dedicatoria al príncipe Felipe III (adjuntada a la traducción castellana de *Beng Sim Po Cam* realizada por Juan Cobo) destacan esta faceta de la sabiduría y las virtudes de los chinos, y mostraron una actitud muy diferente a la de los gobernantes españoles. Este argumento también fue utilizado por Salazar y Benavides para persuadir a la Corona que permitiese una evangelización pacífica de China.

Sin embargo, teniendo en cuenta los complejos factores políticos y religiosos, una conclusión importante es que esta valoración y representación positiva de la cultura china también podía ser parcialmente estratégica para oponerse al plan del jesuita Alonso Sánchez y para conseguir el apoyo del Rey, confiando que la asignación evangelizadora en China recayese en los dominicos.

Más adelante, al centrarnos en la labor traductora específica de los dominicos para el ministerio chino, hemos examinado ante todo la dedicación al estudio del chino y la

promoción de la imprenta para garantizar esta labor traductora entre el chino y el español — muy importante no solo en Filipinas sino en la historia de la traducción en general—. Sin embargo, al examinar la actitud de los religiosos hacia la cultura china a nivel más profundo, hemos descubierto el curioso hecho que las tres traducciones chinas de las obras de fray Luis de Granada están dirigidas principalmente a un grupo chino minoritario en Manila: los letrados chinos. Así vemos que los dominicos, con gran preocupación por el nivel de racionalidad de la gente, aplicaron un modelo evangelizador practicado por sus antecesores en la Edad Media: la conversión desde arriba de una clase de élite.

Por lo tanto, se puede decir que las decisiones traductoras de los dominicos respecto a la cultura china —tanto la de adaptar una obra cristiana a un público reducido chino, como la promoción de la traducción castellana ante el Rey de España de un libro chino, para competir así con otras órdenes religiosa— no siempre mostraron una actitud coherente con el imperativo del Evangelio.

6. Analizar de manera principal el problema terminológico en el caso de la traducción entre el chino y el español en el contexto filipino.

Para poder estudiar lo problemático que resulta en la labor traductora de los dominicos traducir ciertos términos, hemos de distinguir ante todo dos tipos de traducción: la traducción a la lengua castellana del *Beng Sim Po Cam*, y la traducción a la lengua china de cuatro obras cristianas: dos versiones diferentes de una obra espiritual de fray Luis de Granada, un catecismo, y otro catecismo más extenso también basado en la obra de fray Luis de Granada.

Más adelante, para poder interpretar sus estrategias traductoras, hemos tenido en cuenta la importancia que tiene averiguar la base teórica gracias a la cual los traductores dominicos percibían y se acercaban a la cultura china. Y no sorprende mucho descubrir que, debido a un interés por el valor de la filosofía y por la vía racional para el conocimiento de Dios, los

dominicos estaban fascinados por la comunicabilidad con los letrados chinos sobre los asuntos de la fe, ya que estos concedían mucha importancia también al uso de la razón para llegar a cualquier tipo de conocimiento. Es en estas percepciones que consiste precisamente lo que hemos definido como enfoque filosófico de los dominicos para acercarse a una cultura no cristiana.

Bajo este enfoque, el caso de la traducción de los términos chinos en *Beng Sim Po Cam*, hemos visto que Juan Cobo tuvo relativamente más autoridad y certeza en la interpretación de los conceptos morales chinos bajo un punto de vista moralista cristiano, adoptando normalmente una estrategia de «domesticación» —en el sentido que usa palabras como «razón» «virtud» «pecado», muy familiares para el mundo occidental. Hay que decir que en muchos casos Juan Cobo no pudo llegar a cuestionar los fundamentos religiosos de algunos conceptos, ni reproducir su peculiaridad y diversidad en el contexto occidental, pero por otro lado, no consideramos adecuado confundir su actitud cultural con una actitud eurocéntrica u «orientalista».

Otra observación importante bajo este enfoque filosófico es que Juan Cobo no solo pudo confirmar el valor de la moralidad china, sino que identificó casi todo un sistema filosófico-teológico en el pensamiento chino. Según su estudio del neoconfucianismo, los filósofos chinos también habían conceptualizado sobre un principio absoluto o un fin último del mundo, expresado como *Li*, *Tian* o *Dao* según el discurso filosófico más concreto. A este respecto, el dominico muestra una comprensión relativamente precisa sobre la base cosmológica de esta «teología» china, por lo cual no se precipitó a interpretar dichos conceptos, sobre todo el *Tian* (cielo), como un Dios del mundo cristiano.

Hemos destacado también cómo un interés por desarrollar la propia teología dominicana hizo que en muchos casos los dominicos perdieran de vista la raíz no compatible de este sistema

filosófico-teológico chino con el cristianismo. El ejemplo es la forma en que los dominicos tradujeron los términos católicos, sobre todo la propia palabra «Dios», a la lengua china.

De entrada, es interesante mencionar que no impusieron el hispanismo *Liao Sbi* en la lengua china, lo cual demuestra que, en general, no tenían intención de imponer algún tipo de ropaje cultural español sobre la cultura china. Más bien adoptaron una estrategia más neutral, utilizando *Tian Zhu* (Señor del cielo) para traducir parcialmente el sentido del concepto de Dios. Pero, por otro lado, los dominicos, encabezados por Cobo, adoptaron algunos conceptos chinos que en su raíz eran muy distintos a la creencia cristiana —*Wu Ji* (Supremo Vacío) y *Tai Ji* (Gran Último)— para referirse a Dios. La razón principal es que estaban fascinados por el sentido de «infinitud» que transmitían estas palabras chinas, lo que confirmaba la consideración dominicana sobre la cualidad infinita de Dios. Por lo tanto, según algunos autores, este quizás fuera el motivo más directo de la difícil difusión de sus obras entre los letrados chinos. Más adelante, según nuestra perspectiva de la teología moderna, los dominicos no pudieron absorber de la cultura china nada verdaderamente constructivo para el cristianismo, y de ahí la imposibilidad de llevar a cabo el principio de «pilgrim».

Todavía cabe mencionar otro enfoque mediante el cual los dominicos se acercaron a la cultura china: el enfoque religioso. Recordemos que en el capítulo 3 hemos visto como Bartolomé de las Casas, a pesar de destacar en muchos casos como defensor de los derechos de los indios, fue un dominico respetuoso con las creencias «paganas» de los indios, reconociendo que constituían una parte particular e integral de su cultura. Pues bien, en el caso de Juan Cobo, él también mostró una actitud similar. Al traducir los nombres de las divinidades de la religión popular china, el dominico tuvo la precaución de representar la distinción entre cada una de ellas, mientras también evitaba interpretarlas forzosamente, bajo una concepción cristiana, con la palabra española «Dios».

Otro caso es el de Tomás de Mayor y cómo en su obra china utilizó algunos términos budistas para referirse a un sacerdote o a una iglesia católica. Sin embargo, a nuestro parecer la actitud de este padre es muy distinta a la de Juan Cobo. Al igual que muchos misioneros que también se interesaron por estudiar las creencias locales de los indios, la intención de Mayor no fue entender la base de estas ideas y buscar una forma de adaptación a la cultura china, sino más bien desarraigar totalmente este elemento religioso de la cultura china. Mediante la estrategia lingüística de usar palabras budistas en una obra cristiana traducida a la lengua china, el dominico esperaba que el sentido de estos términos cambiase a una concepción católica por medio de su uso repetido.

Al final de nuestro trabajo, también hemos examinado cómo la traducción de las doctrinas cristianas puede revelar la intervención del factor institucional en las opciones traductoras de los dominicos en Manila. Hemos visto cómo en la *Doctrina christiana en lengua y letra china* se impuso el uso de neologismos, o sea, hispanismos, como una política lingüística muy importante que la Iglesia ya había propiciado en el contexto americano. También hemos visto cómo un traductor misionero podía identificarse realmente con alguna ideología colonizadora, por ejemplo: la adaptación de hispanismos por parte de Miguel de Benavides nos parece no solo una obediencia a la instrucción de su Orden y de la Iglesia, sino también una conceptualización del Evangelio como algo propio de la cultura española.

Por lo tanto, una conclusión importante de la revisión del problema de la traducción de términos religiosos en el caso de los traductores dominicos es que, de ninguna manera deberíamos hacer una interpretación unívoca sobre la motivación o actitud detrás de cierto tipo de estrategia traductora. La clave en la consideración de estas cuestiones reside en la consideración comprensiva de la mentalidad de los dominicos, teniendo en cuenta no solo sus presupuestos teológicos, sino también la posible tensión entre éstos, sus otras ideologías

culturales, y el papel que jugaban en la estructura eclesial y en la sociedad colonizadora.

A modo de conclusión, consideramos así que tanto el marco general que hemos aplicado en el estudio de la compleja mentalidad de los traductores misioneros, como nuestro modelo explicativo-crítico sobre sus decisiones traductoras podrán ser de utilidad en futuras investigaciones interesadas en la labor traductora de los misioneros cristianos. En este campo, un caso que nos parece de sumo interés es el estudio de la labor evangelizadora y traductora de los frailes católicos (concretamente, de las órdenes franciscana y dominica) en la China continental a partir del siglo XVII, un tema que ha recibido mucha menos atención que la destinada a la orden de los jesuitas y en el que es necesaria, por tanto, más investigación.

BIBLIOGRAFÍA

Fuentes primarias

Aduarte, D. (1640). *Historia de la Provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Iapon y China* (Vol. 1). Manila: Colegio de Santo Tomás, por Luis Bertran.

Aduarte, D. (1640). *Historia de la Provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Japon y China* (vol. 2). Colegio de Sancto Thomas, por Luis Beltran.

Aduarte, D. (1640/1962). *Historia de la Provincia del Sancto Rosario de la Orden de Predicadores en Philippinas, Iapon y China* (2 volúmenes). [Edición moderna: Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Departamento de Misionología Española, colección Biblioteca «Misionologica Hispanica», Seria A, XIV., 1962.]

Benavides, D, M. (1595). “Dirigido al príncipe Don Felipe nuestro Señor” [Dedicatoria para *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 límpido corazón*]. Madrid.

Cobo, J. (1589/2015). “Carta de la China, enviada a los religiosos dominicos de Chiapas y Guatemala, y a los de España.” Manila. [Edición moderna: México, recopilado en *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*, 2015.]

Cobo, J. (1590?). *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 límpido corazón. Traducido en lengua castellana por fray Juan Cobo, de la orden de Santo Domingo. Dirigido al príncipe Don Felipe nuestro Señor*. [Manuscrito]

Cobo, J. (1593). *Wu Ji Tian Zhu Zheng Jiao Zhen Chuan Shi Lu* 无极天主正教真傳實錄.

Manila.

Domingo de Nieva. (1606). *Xin Kan Liao Shi Zheng Jiao Bian Lan* 新刊僚氏正教便覽/
Memorial De La Vida Christiana En Lengya China. Manila.

Durán, J. G. (1583). *Doctrina Cristiana y catecismo para instrucción de los indios y demás personas que han de ser enseñados en Nuestra Santa Fe, Compuesto por autoridad del Concilio Provincial que se celebró en la Ciudad de los Reyes, en el año de 1583, y por la misma traducido en las lenguas Generales de estos Reinos: Quechua y Aymara, facsímil y transcripción de Antonio Ricardo*.

Feria, P. D. (1567). *Doctrina christiana en lengua castellana y çapoteca*. México: en casa de Pedro Ocharte. [Disponible en <http://bdh-rd.bne.es/viewer.vm?id=0000058002&page=1>].

Granada, F. L. D. (1583/2004). *Introducción del símbolo de la fe*. Salamanca. [Edición moderna: Alicante, Biblioteca Virtual Miguel de Cervantes, 2004].

Granada, F. L. D. (1657/2009). *Memorial de la vida cristiana*. [Edición moderna: Santiago de Compostela, Edición on-line preparada por fr. José María OP., 2009].

Las Casas, B. D. (1942). *Del único modo de atraer a todos los pueblos a la verdadera religión*. [Edición moderna: México, Fondo de Cultura Económica, Colección popular 137, 1975].

Las Casas, B. D. (1967). *Apologética historia sumaria*, tomo I. [Edición moderna: México, Universidad Nacional Autónoma de México, Instituto de Investigaciones Históricas, 1967.]

Orden de predicadores. (1590?). *Doctrina christiana en letra y lengua china, compuesta por los padres ministros de los Sangleyes, de la Orden de Sancto Domingo*. Manila.

Salazar, D. D. (1590/2015). “Carta-relación de las cosas de la China y de los chinos del Parían

de Manila, enviada al rey Felipe II.” Manila. [Edición moderna: México, recopilado en *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*, 2015.]

San Agustín, G. D. (1698/1975). *Conquista de las Islas Filipinas (1565-1615)*. [Edición moderna: Madrid, CSIC, 1975].

Mayor, T. (1607). *Xin Kan Ge Wu Qiong Li Bian Lan 新刊格物窮理便覽/ Simbolo de la fe en lengua y letra China*. Manila.

Bibliografía general

- Albir, A. H. (2013). *Traducción y traductología. Introducción a la traductología* (Sexta edición). Madrid: Cátedra.
- Alvar, C. (2010). *Traducciones y traductores: materiales para una historia de la traducción en Castilla durante la Edad Media* (Vol. 2). Centro Estudios Cervantinos.
- Álvarez del Manzano, B. (1895). *Compendio de la reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días por un religioso de la misma Provincia.. Comprende desde 1587 a 1895*. Manila: Real Colegio de Santo. Tomas.
- Ames, R. T., & Rosemont Jr, H. (2010). *The analects of Confucius: A philosophical translation*. Ballantine books.
- Anderson, G. H. (Ed.). (1999). *Biographical Dictionary of Christian Missions*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Andrade, T. (2008). *How Taiwan became Chinese: Dutch, Spanish, and Han colonization in the seventeenth century*. Columbia University Press.
- Aquino, T., & Bergadá, M. M. (1951). *Suma contra los gentiles*. Club de lectores. [Disponible en http://www.traditio-op.org/biblioteca/Aquino/Suma_Contra_Gentiles_Sto_Tomas_de_Aquino_OP.pdf].
- Aranda, A. (2002). "Identidad cristiana y configuración del mundo. La fuerza configuradora de la secularidad y del trabajo santificado", en Fazio, M. (ed.) *La gradezza della vita quotidiana. Vocazione e missione del cristiano in mezzo al mondo*. Edizioni Università della Santa Croce, Roma, 175-198.

Archivalladolid.org. (2019). *Dominicos*. [Disponible en:

<http://www.archivalladolid.org/entidad.php?Clave=-OP2>].

Atta-Akosah, T. (2010). *Bible translation in Christian mission: a case study of the spiritual and socio-cultural impact of the Bible translation strategy of the Ghana Institute of Linguistics, Literacy and Bible Translation on the Dega people of Ghana* (Tesis doctoral).

Ávila, M. G. de (2010). *Cultura y razón: antropología de la literatura y de la imagen*. Anthropos.

Bartolomé, B., & Santa María, F. (1992). *La educación en la Hispania antigua y medieval*. Madrid: Ediciones SM.

Bauerschmidt, F. C. (2013). *Thomas Aquinas: Faith, Reason, and Following Christ*. OUP Oxford.

Becker, B. (2016). "Riccoldo da Montecroce's *Epistolae V commentariae de perditione Acconis, 1291* as Evidence of Multi-Faceted Textual Movement in the Eastern Mediterranean", en Langermann, Y. T., & Morrison, R. G. (Eds.). *Texts in Transit in the Medieval Mediterranean*. Penn State Press.

Beitia, A. C. (1977). "San Ramón de Penyafort y las escuelas dominicanas de lenguas." *Escritos de Vedat VII*, 124-54. Facultad de Teología de S. Vicente Ferrer.

Benedicto XVI. (2010). *Audiencia General dedicada a Santo Tomás de Aquino, Plaza de San Pedro, miércoles 16 de junio de 2010*. [Disponible en http://w2.vatican.va/content/benedict-xvi/es/audiencias/2010/documents/hf_ben-xvi_aud_20100602.html].

Berault-Bercastel, A. H. (1854). *Historia general de la Iglesia desde la predicación de los apóstoles, hasta el pontificado de Gregorio XVI*. (Vol. 8). Imp. de Ancos.

Bernard, H. (1936). *Les îles Philippines du grand archipel de la Chine: un essai de conquête spirituelle de*

l'Extrême-Orient, 1571-1641. En vente à la procure de la Mission de Sienhsien.

Bernard, H. (1942). "Les origines chinoises de l'imprimerie aux Philippines." *Monumenta Serica*, 7(1-2), 312-314.

Bernard, H. (1945). "Les Adaptations Chinoises D'Ouvrages Europeens: Bibliographie Chronologique Depuis la Venue des Portugais à Canton Jusqu'à la Mission Française de Pékin 1514-1688." *Monumenta Serica*, 10(1), 309-388.

Bes, A. O. (2015). "Los indígenas en el proceso colonial: leyes jurídicas y la esclavitud." *Anales: Anuario del centro de la UNED de Calatayud*, (21), 189-206.

Beuchot, M. (1989). "Argumentación, retórica y conversión en Bartolomé de Las Casas." *Cuadernos para la historia de la evangelización en América Latina*, 123-128.

Beuchot, M. (1990). "La aplicación del derecho natural a los indios, según Bartolomé de las Casas. De la Teología Académica a la Profética", en Saranyana, J. I. *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra / edición dirigida por Josep-Ignasi Saranyana, Primitivo Tineo, Antón M. Pazos, Miguel Lluch-Baixaulli y María Pilar Ferrer* (Vol. 2). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 1111-1119.

Beuchot, M. (1994). "Bartolomé de Las Casas, el humanismo indígena y los derechos humanos." *Anuario Mexicano de historia del derecho*, 6, 37-48.

Beuchot, M. (1994). *Los fundamentos de los derechos humanos en Bartolomé de las Casas* (Vol. 3). Anthropos Editorial.

Bevans, S. B. (2002). *Models of contextual theology*. Orbis Books.

Bevans, S. B. (2018). *Essays in Contextual Theology*. Brill.

- Birchwood, M., & Dimmock, M. (Eds.). (2005). *Cultural encounters between East and West, 1453-1699*. Cambridge Scholars Press.
- Blázquez, D. P. (2018). “Dominicos en el Reino de Valencia: una aproximación traductográfica”, en García, A. B. (dir.) *Los Dominicos Españoles e iberoamericanos y la traducción*. Comares, 355-368.
- Borao, J. E. (2013). “La «Escuela de traductores de Manila»: Traductores y traducciones en la frontera cultural del Mar de China (siglos XVI y XVII)”, en Donoso, I. *Historia cultural de la lengua española en Filipinas: ayer y hoy*. Madrid: Verbum, 23-52.
- Brooke, C. N. L. (1999). *Churches and churchmen in medieval Europe*. A&C Black.
- Cadoré, B. (2018). *La santidad de Domingo, luz para la Orden de Predicadores*. [Disponible en: <https://jovenes.dominicos.org/2018/08/08/la-santidad-de-domingo-luz-para-la-orden-de-predicadores/>]
- Carbonell, C. (2008). “La cultura como lugar de encuentro entre fe y razón.” *Una lectura de J. Ratzinger. Pensamiento y Cultura*, 11(1), 13-22. [Disponible en <http://pensamientoycultura.unisabana.edu.co/index.php/pyc/article/view/191/1746>].
- Carbonell, O. (1999). *Traducción y cultura. De la ideología al texto*, Salamanca, Ediciones Colegio de España.
- Carcedo, L. R., & Robles, L. (1992). *Tomás de Aquino* (Vol. 74). Universidad de Salamanca.
- Catalá, M. L. (1995). *San Vicente Ferrer y los aspectos socioeconómicos del mundo medieval*. Valencia: Not Avail.
- Celada Luengo, G. (1999). *Tomás de Aquino, testigo y maestro de la fe*. Salamanca: San Esteban.

- Cernuda, M. Á. V. (2014). "El escrito (r) misionero como tema de investigación humanística." *In-Traduções Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC*, 6.
- Cessario, R. (1994). "Early Dominican Confessional Practice." *New Blackfriars*, 75(885), 425-428.
- Cessario, R. (2005). *A short history of Thomism*. CUA Press.
- Cetina, E. S. (2002). "¿Jehová, Yahvé, Señor...? ¿Qué hay en el Nombre y cómo traducirlo?" *Traducción de la Biblia*, vol. 12. núm. 2.
- Chan, A. (1989). "A Note on the Shih-lu of Juan Cobo." *Philippine Studies*, (37), 479-487.
- Chan, A. (2002). *Chinese Books and Documents in the Jesuit Archives in Rome: Descriptive Catalogue: Japonica-Sinica I-IV*. ME Sharpe.
- Chan, A. (2015). *Chinese Materials in the Jesuit Archives in Rome, 14th-20th Centuries: A Descriptive Catalogue: A Descriptive Catalogue*. Routledge.
- Chan, W. T. (2008). *A Source Book in Chinese Philosophy*. Princeton University Press, 460-480.
- Chen, C. (陈淳). (1983). *Bei Xi Zi Yi 北溪字义*. 中华书局.
- Chesterman, A. (2009). "The name and nature of translator studies." *HERMES-Journal of Language and Communication in Business*, 22(42), 13-22.
- Chia, L. (2011) "Chinese Books and Printings in the Early Spanish Philippines", en Tagliacozzo, E., & Chang, W. C. (eds.). *Chinese Circulations. Capital, Commodities, and Networks in Southeast Asia*. Durham & London: Duke University Press, 259-282.
- Chubb, T. E., & Kelley, E. D. (2013). *Mendicants and Merchants in the Medieval Mediterranean*. Brill.

- Cisneros, F. (2001). "Dante y el Islam. Enfoques a partir del texto de la commedia." *Estudios de Asia y Africa*, 53-81.
- Clavel, J. A. (2010). "Política, el aporte de Santo Tomás." *La Razón Histórica*, 10, 32-41.
- Cobo, J & Getino, L. G. A. (1924). *El Libro chino Beng Sim Po Cam o Espejo rico del claro corazón, traducido en lengua castellana por Fray Juan Cobo. Edición e introducción del P. Getino*. Madrid: Claudio Coello.
- Cobo, J & Zhao, Z. (赵振江). (2013). *Espejo rico del claro corazón. [traducción y transcripción], fray Juan Cobo ; anotado por Zhao Zhenjiang*. Madrid: Dirección de Marketing y Relaciones Institucionales de Deloitte.
- Cobo, J. & Liu, L. (刘莉美). (2005). *Espejo rico del claro corazón. Traducción y Transcripción del texto chino por Fray Juan Cobo*. Madrid: Letrúmero.
- Cobo, J. & Ollé, M. (1998). *Rico espejo del buen corazón (Beng Sim Po Cam). Máximas, proverbios y sentencias sapienciales de la antigua tradición china. Un compendio de aforismos filosóficos de raíz budista, taoísta y confuciana, compilados por Fan Liben en el siglo XIV y vertidos al castellano por el fraile dominico Juan Cobo en el siglo XVI*. Barcelona: Península.
- Cobo, J. & Sanz, C. (1959). *Beng sim po cam, o, Espejo rico del claro corazón: primer libro chino traducido en lengua castellana*. Madrid: Librería General Victoriano Suarez.
- Coleman, A. (1919). "The Friars Pilgrims for Christ." *Studies: An Irish Quarterly Review*, 8(31), 456-468. [Disponible en: <http://www.jstor.org/stable/30092788>].
- Coll, J. M. (1944). "Escuelas de lenguas orientales en los siglos XIII y XIV." *Analecta sacra tarraconensia: Revista de ciències historicoeclesiàstiques*, (17), 115.

- Comisión Teológica Internacional. (1987). *La fe y la inculturación*. [Disponible en http://www.vatican.va/roman_curia/congregations/cfaith/cti_documents/rc_cti_1988_fede-inculturazione_sp.html#_edn*].
- Conde, F. J. F. (2000). *La religiosidad medieval en España* (Vol. 15). Universidad de Oviedo.
- Corsi, E. (2008). *Órdenes religiosas entre América y Asia: ideas para una historia misionera de los espacios coloniales*. El Colegio de Mexico AC.
- Cuadra, P. V. (2018). “La ‘Reprobación del Alcorán’ de Ricoldo da Montecroce: dominicos, traducción y evangelización en la España del siglo XVI”, en García, A. B. *La traducción en la Orden de Predicadores*. Editorial Comares, 305-316.
- Cuadrado, G. & Teófilo, L. (2002). “La influencia musulmana en la cultura hispano-cristiana medieval.” *Anaquel de estudios árabes*, 13, 27-65.
- Cunill, C. (2012). “Fray Bartolomé de las Casas y el oficio de defensor de indios en América y en la Corte española.” *Nuevo Mundo Mundos Nuevos. Nouveaux mondes mondes nouveaux-Novo Mundo Mundos Novos-New world New worlds*.
- da Costa, R. (2011). “Mahoma fue un engañador que redactó un libro llamado Corán”: la imagen del Profeta en la filosofía de Ramón Llull (1232-1316).” *Revista NOTANDUM*, n. 27, Año XIV, set-dez 2011, 19-35. Editora Mandruvía.
- Dam, H. V., & Zethsen, K. K. (2009). “Translation studies: Focus on the translator.” *Hermes Journal of Language and Communication Studies*, 42(1), 7-12.
- Dbe.rah.es. (2020). *Juan de Cobo | Real Academia De La Historia*. [Disponible en: <http://dbe.rah.es/biografias/4503/juan-de-cobo>].

Dbe.rah.es. (2020). *Pedro De Ledesma* | *Real Academia De La Historia*. [Disponible en:

<http://dbe.rah.es/biografias/20893/pedro-de-ledesma>].

de Ávila, M. G. (2010). *Cultura y razón: antropología de la literatura y de la imagen*. Anthropos.

de Ayala Martínez, C. (2017). *Ibn Tumart, el arzobispo Jiménez de Rada y la 'Cuestión sobre Dios'*. Madrid: La Ergastula Ediciones.

de Camino, J. D. C. P. (2009). *La espiritualidad naturalista de fray Luis de Granada: la contemplación de Dios en la naturaleza en la "Introducción del símbolo de la Fe"*. Fundación Universitaria Española.

de León Lastra, J. J. (2010). "Santo Tomás, la Mística de la Teología." *Temas de Estudio y Reflexión*. Campus Dominicano. [Disponible en: <https://www.dominicos.org/media/uploads/recursos/documentos/santo-tomas-la-mistica-de-la-teologia.pdf>].

de Luis Carballada, R. (2018). "Revelación y traducción", en García, A. B. *La traducción en la Orden de Predicadores*. Editorial Comares, 113-120.

de Medrano, M. J. (1734). *Historia de la provincia de España, de la Orden de Predicadores: Tercera parte*. Imprenta de Alfonso de Mora.

de ZepeDa, R. N. (2013). "Fe y cultura en algunos documentos eclesiales actuales: Evolución y perspectivas." *Cuadernos de teología-Universidad Católica del Norte (En línea)*, 5(2), 180-196.

DeJonge, M., & Tietz, C. (Eds.). (2015). *Translating Religion: What is Lost and Gained?*. Routledge.

- del Valle Rodríguez, C. (1998). *La controversia judeocristiana en España:(desde los orígenes hasta el siglo XIII): homenaje a Domingo Muñoz León* (No. 11). Editorial CSIC-CSIC Press.
- Delisle, J., & Woodsworth, J. (Eds.). (2012). *Translators through History: Revised edition* (Vol. 101). John Benjamins Publishing.
- Doak, M., & Houck, A. (Eds.). (2013). *Translating Religion* (Vol. 58). Orbis Books.
- Dobre, C. F. (2009). *Mendicants in Moldavia: Mission in an Orthodox Land:(thirteenth to Fifteenth Century)*. BoD–Books on Demand.
- Domínguez, M. F. (2004). “El papa Nicolás IV, destinatario del Liber de passagio y Ramon Llull.” *Studia lulliana*, 44(100), 3-15.
- Dominicos.org. (2019). *Biografía ampliada de Domingo de Guzmán de Guzmán*. [Disponible en: <https://www.dominicos.org/quienes-somos/santo-domingo-de-guzman/vida/biografia-amplia>].
- Dri, R. (2000). “Teología política de Santo Tomás”, en Boron, A. A. (comp.). *La filosofía política clásica: de la Antigüedad al Renacimiento*. Buenos Aires: Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales.
- Duan, C. (段春生). (2017). “Li ma dou yu tian zu he shang di zhi ming de fan yi 利玛窦与天主和上帝之名的翻译.” [Disponible en: <https://www.xinde.org/show/38734>].
- Duby, G. (1989). “La vulgarización de los modelos culturales en la sociedad feudal.” *Hombres y estructuras de la Edad Media*. Madrid, 198-208.
- Durston, A. (2007). *Pastoral Quechua. The History of Christian Translation in Colonial Peru, 1550–1650*. Notre Dame, IN: Notre Dame University Press.

- Eco, U. (2016). *La Edad Media, I: Bárbaros, cristianos y musulmanes*. Fondo de Cultura Economica.
- Edelheit, A. (2014). *Scholastic Florence: Moral Psychology in the Quattrocento*. Brill.
- Esquivel, R. M., & Rodríguez, P. (2016). “Entre la religiosidad china y el evangelio cristiano: ¿una mirada a la ‘otra’ primera divergencia?” *Revista Estudios*, (32), 518-557.
- Etzebarria, Á., & Ureta, I. (2012). “La Defensa de los Derechos del Indígena en la Conquista de América: S. XVI.” [Disponible en <http://www.oc.lm.ehu.es/cupv/univ98/Comunicaciones/Comun12.html>].
- Fang, H. (方豪). (1969a). “Ming wan li jian ma ni la kan yin zhi han wen shu ji 明萬曆間馬尼拉刊印之漢文書籍”, en *Fang hao liu shi zì dìng gāo 方豪六十自定稿*. 台北：台灣學生書局.
- Fang, H. (方豪). (1969b). “Ying han fang shu ji 瀛寰訪書記”, en *Fang hao liu shi zì dìng gāo 方豪六十自定稿*. 台北：台灣學生書局.
- Fang, H. (方豪). (1974a). “Lv song ming ke wu ji tian zhu zheng jiao zhen chuan shi luz hi yan jiu 呂宋明刻「無極天主正教真傳實錄」之研究”, en *Liu shi zhi liu shi si zì xuan dai dìng gāo 六十至六十四自選待定稿*. 台北：台灣學生書局.
- Fang, H. (方豪). (1974b). “Ming mo ma ni la hua qiao jiao hui zhi te shu yong yu yan jiu 明末馬尼拉華僑教會之特殊用語與習俗：「新刊僚氏正教便覽」與 Doctrina Christiana en lengua China 二書之綜合研究”, en *Liu shi zhi liu shi si zì xuan dai dìng gāo 六十至六十四自選待定稿*. 台北：台灣學生書局.

- Fang, H. (方豪). (1974c). “Lai dun han xue yuan cang lv song ming ke han ji zhi yan jiu 萊頓漢學院藏呂宋明刻漢籍之研究”, en *Liu shi zhi liu shi si zi xuan dai ding gao 六十至六十四自選待定稿*. 台北: 台灣學生書局.
- Fernández Rodríguez, P. (1994). *Los dominicos en el contexto de la primera evangelización de México, 1526-1550*. Salamanca: Editorial San Esteban.
- Fernández Rodríguez, R. (2012). *Lexicografía de la lengua ilocana. Estudio de una obra manuscrita del siglo XVIII: el Calepino ilocano*. Valladolid: Universidad de Valladolid (Tesis doctoral inédita).
- Ferrando, J. (1871). *Historia de los pp. Dominicos en las islas Filipinas y en sus misiones del Japon, China, Tung-kin y Formosa: que comprende los sucesos principales de la historia general de este archipiélago, desde el descubrimiento y conquista de estas islas por las flotas españolas, hasta el año de 1840* (Vol. 5). Impr. y estereotipia de M. Rivadeneyra.
- Ferrer, J. J. P. (2007). “Los exempla medievales: Una etapa escrita entre dos oralidades”. *Oppidum: cuadernos de investigación*, (3), 165-188.
- Finnis, J. (2018). “Aquinas’ Moral, Political, and Legal Philosophy”, en Zalta, E. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). [Disponible en <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas-moral-political/>].
- Folch, D. (2008). “Biografía de fray Martín de Rada.” *Revista Huarte de San Juan, Geografía e Historia*, n. 15. Pamplona: Universidad Pública de Navarra, 33-63.
- Frühwirth, C. F. A. (1899). *Acta capitulorum generalium ordinis praedicatorum* (Vol. 4). In domo generalitia.

FUNCI - Fundación de Cultura Islámica. (2019). *La percepción del Islam, siglos XII-XVII*.

[Disponible en: <https://funci.org/la-percepcion-del-islam-siglos-xii-xvii/>].

Gabrielbernat.es. (2019). *Los albigenses (Cátaros)*. [Disponible en:

<http://www.gabrielbernat.es/espana/inquisicion/ie/delitos/albigenses/albigenses.html>].

Galli, C. M. (1991). “Evangelización, cultura y teología. El aporte de JC Scannone a una teología inculturada.” *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, (58), 189-202.

Galmes, L. y Gómez, V. T. (eds.) (1987). *Domingo de Guzmán de Guzmán. Fuentes para su conocimiento*. Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.

García García, E. (2011). “Bartolomé de Las Casas y los derechos humanos”, en Fafián, M. M., & Francisco, L. M. *Los derechos humanos en su origen: la república dominicana y fray Antón Montesinos*. San Esteban Editorial, 81-114.

García, A. B. (2010). “Ética y estética de la traducción monástica. Los traductores y lingüistas franciscanos españoles del árabe y el hebreo.” *Translationes*, 2(1), 25-38.

García, A. B. (2014). “Del traductor invisible al que se deja ver: estudio de la presencia del traductor en la traducción monástica.” *eHumanista: Journal of Iberian Studies*, (28), 477-486.

García, A. B. (dir.) (2018). *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción*. Editorial Comares.

García, A. B. (Ed.) (2018). *Revelación y traducción en la Orden de Predicadores (Mittelalter und Renaissance in der Romania n° 7)*. Peter Lang.

- García-Serrano, F. (1997). *Preachers of the City: The Expansion of the Dominican Order in Castile (1217-1348)* (No. 2). New Orleans: University Press of the South.
- García-Serrano, F. (2018). *The Friars and their Influence in Medieval Spain*. Amsterdam University Press.
- Gayo Aragon, J., & Dominguez, A. (1951). *Doctrina Christiana: Primer libro impreso en Filipinas. Facsimile del ejemplar existente en la Biblioteca Vaticana, con un ensayo historico-bibliografico por Fr. J. Gayo Aragon, OP, y observaciones filológicas y traduccion espanola de Fr. Antonio Dominguez, OP*. Manila: Imprenta de la Real y Pontificia Universidad de Santo Tomas de Manila.
- Gelabert, M., J. M. Milagro y J. M. de Garganta (ed.) (1976). *Domingo de Guzmán de Guzmán visto por sus contemporáneos*. Madrid: Editorial Católica.
- Gellner, E. (2013). *Postmodernism, reason and religion*. Routledge.
- Gentzler, E. (2001). *Contemporary translation theories* (Vol. 21). Multilingual Matters.
- Goering, J., & Payer, P. J. (1993). "The 'Summa penitentie Fratrum Predicatorum': A Thirteenth-Century Confessional Formulary." *Mediaeval Studies*, 55, 1-50.
- Golden, S. (2009). "'God's Real Name is God' The Matteo Ricci-Niccolo Longobardi Debate on Theological Terminology as a Case Study in Intersemiotic Sophistication." *The Translator*, 15(2), 375-400.
- González-Muñoz, F. (2007). "El cristianismo oriental a los ojos de Riccoldo da Monte di Croce", en Sala, J. P. M. (Ed.). *Eastern crossroads: essays on medieval Christian legacy*. Gorgias Press LLC, 231-246.

- Guerrero, D. S. (2017). “Sobre los fundamentos platónicos del pensamiento político de Al-Farabi.” *Historias del Orbis Terrarum*, (19), 33-52.
- Guerrero, R. C. R. (2016). “Los dominicos y la traducción. Su Contribución a la educación durante la baja Edad Media y el Renacimiento”, en García, A. B., Serrano Bertos, E., & Pérez Blázquez, D. *Dominicos 800 años. Labor intelectual, lingüística y cultural*, 513-556.
- Guerrero, R. C. R. (2018). “Los dominicos y la traducción. Su contribución a la educación durante la baja Edad Media y el Renacimiento”, en García, A. B. (dir.) *Los Dominicos Españoles e iberoamericanos y la traducción*. Comares, 461-497.
- Gutiérrez Merino, J. C. (2016). *Raíces que inspiran una misión inculturada: espiritualidad Ignaciana e Inculturación*.
- Guzman, G. G. (1974). “The Encyclopedist Vincent of Beauvais and His Mongol Extracts from John of Plano Carpini and Simon of Saint-Quentin.” *Speculum*, 49(2), 287-307.
- Haskins, C. H. (1905). “The sources for the history of the papal Penitentiary.” *The American Journal of Theology*, 9(3), 421-450.
- Hinnebusch, W. A. (1973). *The History of the Dominican Order: The intellectual and cultural life to 1500* (Vol. 2). Alba House.
- Hinnebusch, W. A. (1975). *The Dominicans. A Short History*. New York: Alba House.
- Hodous, F. (2016). “Faith and the Law: Religious Beliefs and the Death Penalty in the Ilkhanate”, en De Nicola, B., & Melville, C. (Eds.). *The Mongols' Middle East: Continuity and Transformation in Ilkhanid Iran*. Brill, 106-129.
- Honorio, V. M. (2013). *Hablar y pensar, tareas culturales. Temas de antropología lingüística y antropología cognitiva*. Editorial UNED.

- Hueriga, Á. (2006). “fray Luis de granada, teólogo.” *Scripta Theologica*, 38, 777-793.
- Huijbers, A. (2018). *Zealots for Souls: Dominican Narratives of Self-Understanding during Observant Reforms, c. 1388-1517* (Vol. 22). Walter de Gruyter GmbH & Co KG.
- Israel, H. (2014). “Translating the Sacred: Colonial Constructions and Postcolonial Perspectives”, en *Kubivczak, P., & Littau, K. (Eds.). (2007). A companion to translation studies*. Multilingual Matters, 557-569.
- Jackson, P. (2018). *The Mongols and the West: 1221-1410*. Routledge.
- Janin, R. (1953). *La géographie ecclésiastique de l'Empire byzantin*. Institut français d'études byzantines.
- Jiménez, J. A. C. (1997). “Misioneros en Filipinas y su relación con la ciencia en China: Fray Juan Cobo y su libro ‘Shi Lu’.” *Llull: Revista de la Sociedad Española de Historia de las Ciencias y de las Técnicas*, 20(39), 491-506.
- Jiménez, J. A. C. (2002). “La interpretación ricciana del confucianismo.” *Estudios de Asia y África*, 37(2), 211-239.
- Jiménez, J. A. C. (2007). “El modo soave y los jesuitas en China.” *Revista de Humanidades: Tecnológico de Monterrey*, (22).
- Jiménez, J. A. C. (2013). *Tras el sueño de China: Agustinos y dominicos en Asia Oriental a finales del siglo XVI*. Madrid: Plaza y Valdés.
- Jiménez, J. A. C. (2015). *Cartas del Parián. Los chinos de Manila a finales del siglo XVI a través de los ojos de Juan Cobo y Domingo de Salazar*. México: Palabra de Clío.
- Jiménez, J. A. C. (2016). “El Shilu del dominico Juan Cobo (1593): apuntes sobre su

- interpretación de algunos conceptos filosóficos chinos.” *Estudios*, (32), 496-517.
- Jiménez, J. A. C. (2017). “Cosmología y ontología en el Neoconfucianismo: taiji 太極, qi 氣 y li 理 en Zhou Dunyi, Zhang Zai y los hermanos Cheng”, en Arsovska, L. *América Latina y el Caribe y China. Historia, Cultura y Aprendizaje del Chino 2017*. México: UNAM, 35-46.
- Jordan, M. D. (1986). “The Protreptic Structure of the ‘Summa Contra Gentiles’.” *The Thomist: A Speculative Quarterly Review*, 50(2), 173-209.
- Justel, J. S. (2002). *La política lingüística española en América y Filipinas (siglos xvi-xix)*. Tris Tram.
- Justel, J. S. (2014). “Algo más que construyendo identidades: Fray Andrés López (1690) y la traducción en la lingüística misionero-colonial Filipina”, en *Missionary Linguistics V/Lingüística Misionera V*. John Benjamins, 295-336.
- Jw. (1989). *Perspicacia para comprender las Escrituras*. Vol. 1. México: Watch Tower Bible and Tract Society of Pennsylvania.
- Kim, S. (2004). *Strange Names of God: The Missionary Translation of the Divine Name and the Chinese Responses to Matteo Ricci's "Shangti" in Late Ming China, 1583-1644* (Vol. 70). Peter Lang.
- Klöter, H. (2005). “Written Taiwanese.” *Otto Harrassowitz Verlag*, 41-58
- Klöter, H. (2011). *The language of the Sangleys: A Chinese vernacular in missionary sources of the seventeenth century*. Brill.
- Knauth, L. (1970). “El inicio de la sinología occidental: las traducciones españolas del Ming Hsin Pao Chien.” *Estudios Orientales*, 5(1), 1-21.

- Kretzmann, N. (2001). *The metaphysics of theism: Aquinas's natural theology in Summa contra gentiles I*. Oxford University Press.
- Lafarga, F., & Pegenaute, L. (Eds.). (2004). *Historia de la traducción en España*. Salamanca: Ambos mundos.
- Lakos, W. (2010). *Chinese ancestor worship: A practice and ritual oriented approach to understanding Chinese culture*. Cambridge Scholars Publishing.
- Lawrence, C. H. (1994). *The friars: the impact of the early mendicant movement on Western society*. Longman Pub Group.
- Lawrence, C. H. (2013). *The friars: The impact of the mendicant orders on medieval society*. IB Tauris.
- Lawrence, C. H. (2015). *Medieval monasticism: forms of religious life in Western Europe in the Middle Ages*. Routledge.
- Lázaro, C. C. (2018). “La traducción de los dominicos como fuente de conocimiento y de doctrina.”, en García, A. B. (dir.) *Los Dominicos Españoles e iberoamericanos y la traducción*. Comares, 417-434.
- Liu, L. (刘莉美). (2003). *La traducción castellana del libro chino Beng Sim Po Cam / Espejo rico del claro corazón, realizada por Juan Cobo c. 1590. Estudio crítico y bio-bibliográfico*. (Tesis doctoral, Universidad Complutense de Madrid).
- Lockman, Z. (2009). *Contending visions of the Middle East: The history and politics of Orientalism* (Vol. 3). Cambridge University Press.
- Long, L. (Ed.). (2005). *Translation and religion: holy untranslatable?* Multilingual Matters.
- López Amozurrutia, J. A. (2008). “Teología y cultura.” *Libro Anual del ISEE 2008*, 187-209.

[Disponible en <http://amoz.com.mx/Teoycult.pdf>].

- López, É. A. L. (2009). "Dignidad humana, diversidad cultural y calidad de vida." *Revista Latinoamericana de bioética*, 9(16), 28-39.
- Lynch, J. H., & Adamo, P. C. (2014). *The medieval church: a brief history*. Routledge.
- Maataoui, M. E. M. (2000). "Las escuelas de traductores en la Edad Media.", en de la Iglesia Duarte, J. I. (2000). *La enseñanza en la edad media: X Semana de Estudios Medievales, Nájera, [2 al 6 de agosto de] 1999*. Gobierno de la Rioja, 97-128.
- Marmara, R. (2003). *Précis historique de la communauté latine de Constantinople et de son eglise: de l'Empire byzantin à la République de Turquie*. Latin Katolik Ruhani Reisliği.
- Marmolejo, J. R. G. (2002). *Sexo y confesión: la Iglesia y la penitencia en los siglos XVIII y XIX en la Nueva España*. Plaza y Valdés.
- Martínez, B. B. (1992). *Historia de la educación en España y América: La educación en la España contemporánea (1789-1975)* (Vol. 3). Ediciones Morata.
- Martínez, J. P. (2012). "La dignidad de la persona humana en Santo Tomás de Aquino. Una lectura moral acerca de la ancianidad." *Intus-Legere: Filosofía*, 6(1), 141-158.
- Martínez, V. M. (2002). *La misión de la Iglesia: un estudio sobre el debate teológico y eclesial en América Latina (1995 [ie 1955]-1992), con atención al aporte de algunos teólogos de la Compañía de Jesús*. Ed. Pontificia Università Gregoriana.
- Mateos-Gago y Fernández, F. (1869). *Colección de opúsculos. Tomo I*. Sevilla: Imprenta y librería de D. Antonio Izquierdo, Francos 60 y 62.

- McInerny, R., & O'Callaghan, J. (2018). "Saint Thomas Aquinas", en Zalta, E. N. (ed.) *The Stanford Encyclopedia of Philosophy* (Summer 2018 Edition). [Diponible en <https://plato.stanford.edu/archives/sum2018/entries/aquinas/>].
- Medina, J. T. (1958). *Historia de la imprenta en los antiguos dominios españoles de América y Oceanía. Tomo II*. Santiago de Chile: Fondo histórico y bibliográfico José Toribio Medina.
- Medina, M. A. (1990). "Paralelismo entre la 'doctrina christiana en lengua española y mexicana' y la 'doctrina en lengua china' (México 1548 - Manila 1593)", en Saranyara, J. I., Tineo, P., Pazos, A. M., Baixauli, M. L. & Ferrer. M. P. (eds.). *Evangelización y teología en América (siglo XVI): X Simposio Internacional de Teología de la Universidad de Navarra* (Vol. 2). Servicio de Publicaciones de la Universidad de Navarra, 955-971.
- Menegon, E. (2009). *Ancestors, Virgins, & Friars: Christianity as a Local Religion in Late Imperial China* (Vol. 69). Harvard University Press.
- Molina Martínez, L. (2001). *Análisis descriptivo de la traducción de los culturemas árabe-español*. (Tesis doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona).
- Mora, J. M. (2014). "Universidades de inspiración cristiana: identidad, cultura, comunicación." *Romana*, enero-junio 2012, 220.
- Muldoon, J. (2017). *Travellers, intellectuals, and the world beyond medieval Europe*. Routledge.
- Murillo Rubiera, F. (1992). *América y la dignidad del hombre: los derechos del hombre en la filosofía de la historia de América*. Madrid: Mapfre.
- Niño de Zepeda Gumucio, R. (2015). "Fe y cultura en las reflexiones teológicas de Comblin, Scannone y Trigo: convergencias y diferencias." *Veritas*, (33), 183-201.
- Niranjana, T. (1992). *Siting translation: History, post-structuralism, and the colonial context*. Univ of

- California Press.
- O'Boyle, C. (1998). *The art of medicine: medical teaching at the University of Paris, 1250-1400* (Vol. 9). Brill.
- Ollé, M. (1998). “La invención de China: Mitos y escenarios de la imagen ibérica de China en el siglo XVI.” *Revista española del Pacífico*, (8), 541-568.
- Ollé, M. (1998). *Estrategias Filipinas Respecto a China: Alonso Sánchez y Domingo de Salazar en la empresa de China (1581-1593)*. (Tesis doctoral, Universitat Pompeu Fabra, Barcelona).
- Ollé, M. (2000). *La invención de China/The invention of China: Percepciones Y Estrategias Filipinas Respecto a China Durante El Siglo XVI/Philippine Perceptions and Strategies Towards China During the Sixteenth* (Vol. 9). Otto Harrassowitz Verlag.
- Ollé, M. (2002). *La empresa de China: de la Armada Invencible al Galeón de Manila* (Vol. 60). El Acantilado.
- Ollé, M. (2008). “Interacción y conflicto en el Parián de Manila.” *Illes i imperis*, (10/11), 61-90.
- O'Malley, J. W. (1993). *Los primeros jesuitas*. Editorial SAL TERRAE.
- Orden de Predicadores (1924). *Mapas de las misiones dominicanas en Extremo Oriente, de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas*. Madrid: Estab. Tip. del Real Colegio de Santo Tomás.
- Orden de Predicadores. (1985). *Familia Dominicana. VOL. I: Nueve personajes históricos*. Caleruega, Burgos: Editorial OPE.
- Palazzo, B. (1946). *L'Arap-djami: ou, Eglise Saint-Paul à Galata*. Hachette.
- Pelliot, P. (1924). “Quelques remarques sur le Chouo fou.” *T'oung Pao*, 23(4), 163-220.
- Pelliot, P. (1929). “Neuf notes sur des questions d'Asie centrale.” *T'oung Pao*, 26(1), 201-266.

- Pérez, F. J. P. (1993). *Expansión de las órdenes conventuales en León y Castilla: franciscanos y dominicos en el siglo XIII* (pp. 179-198). Instituto de Estudios Riojanos.
- Phan, P. C. (2002). "Inculturation of the christian faith in asia through philosophy: a dialogue with fides et ratio of John Paul II", en Ting, P., Gao, M., Li, B., & Li, J. (Eds.). *Dialogue between Christian philosophy and Chinese culture* (Vol. 17). CRVP.
- Phan, P. C. (2015a). *In Our Own Tongues: Perspectives from Asia on Mission and Inculturation*. Orbis Books.
- Phan, P. C. (2015b). *Being religious interreligiously: Asian perspectives on interfaith dialogue*. Orbis Books.
- Ponce, M. O. (2013). "El fin último: Consideraciones en torno al pensamiento de Santo Tomás de Aquino." *Studium: Revista cuatrimestral de filosofía y teología*, 53(2), 217-242.
- Porter, S. E., & Hess, R. (Eds.). (2005). *Translating the Bible*. A&C Black.
- Poupard, P. (1993). "El dinamismo cultural de la fe." *Scripta theologica: revista de la Facultad de Teología de la Universidad de Navarra*, 25(3), 1049-1069.
- Prats, J. B. (1989). *La Escuela de Salamanca ante el descubrimiento del Nuevo Mundo* (Vol. 33). Editorial San Esteban.
- Pueyo, J. M. B. (2016). *Ramon Llull y el islam: ¿es posible un diálogo entre occidente y oriente?*. [Disponible en: <https://www.monografias.com/trabajos109/ramon-llull-islam-dialogo-occidente-oriente/ramon-llull-islam-dialogo-occidente-oriente.shtml>].
- Pym, A. (2009). "Humanizing translation history." *HERMES-Journal of Language and Communication in Business*, 22(42), 23-48.

- Quesada, J. M. (2005). *El mundo jurídico en al-Andalus*. Delta Publicaciones.
- Rafael, V. L. (1993). *Contracting colonialism: Translation and Christian conversion in Tagalog society under early Spanish rule*. Duke University Press.
- Ralph McInerny. (1987). *Aquinas's moral theory*. [Disponible en <https://jme.bmj.com/content/medethics/13/1/31.full.pdf>].
- Ramírez, E. I. Z. (2014). “La figura del traductor de catecismos al náhuatl. Actitudes, motivaciones y puntos de vista sobre la traducción.” *In-Traduções Revista do Programa de Pós-Graduação em Estudos da Tradução da UFSC*, 6, 237-249.
- Ramos, A. L. (1988). “La expansión misional de la Orden por América.” *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo: Sevilla, 21-25 de abril de 1987*. Deimos, 133-156.
- Ramos, G. D. (2003). “‘Cultura’ e ‘inculturación’ en Juan Pablo II.” *Teología: revista de la Facultad de Teología de la Pontificia Universidad Católica Argentina*, (81), 137-156.
- Recanati, G. C. (2013). *Filosofía inculturada: una aproximación a la obra de Juan Carlos Scanonne* (No. 1). Ediciones del ICALA.
- Reichert, B. M. (Ed.). (1900). *Litterae encyclicae magistrorum generalium Ordinis Praedicatorum ab anno 1233 usque ad annum 1376*. (Vol. 5). In domo generalitia.
- Resines, L. (1992). *Catecismos americanos del siglo XVI* (Vol. 1). Junta de Castilla y León, Consejería de cultura y turismo.
- Resines, L. (1993). *Las raíces cristianas de América* (Vol. 42). Consejo Episcopal Latinoamericano, CELAM.

- Resines, L. (2002). *Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fr. Pedro de Feria: Conversión y evangelización de moriscos e indios* (Vol. 10). Editorial CSIC-CSIC Press.
- Retana, W. E. (1911). *Orígenes de la imprenta filipina: investigaciones históricas, bibliográficas y tipográficas*. V. Suárez.
- Reyes, E. A. G. (1995). “La concepción de la cultura en la Apologética historia sumaria.” *Saber novohispano: anuario del Centro de Estudios Novohispanos*, 2, 11-20.
- Robert, D. L. (Ed.). (2008). *Converting colonialism: visions and realities in mission history, 1706-1914*. Wm. B. Eerdmans Publishing.
- Robinson, D. (1997). *Translation and Empire*, Manchester, St. Jerome.
- Rodríguez Manso, N. (2003). “Reseña de ‘Catecismo del Sacromonte y Doctrina Christiana de Fray Pedro de Feria. Conversión y evangelización de moriscos e indios’ de Luis Resines.” *Fronteras de la Historia*, (8), 291-292.
- Rodríguez, E. S. (2014). *Toledo y los Dominicos en la época medieval: Instituciones, economía, sociedad* (Vol. 66). Universidad de Castilla La Mancha.
- Rodríguez, J. (2004). *Transculturación, interculturación, inculturación (enculturación)*. [Disponible en http://inculturacion.net/phocadownload/Autores_invitados/Rodriguez,_Transculturacion,_Interculturacion,_Inculturacion.pdf]
- Rodríguez, R. F. (2014). “Traducción de términos religiosos en los vocabularios filipinos (1565–1800)”, en *Missionary Linguistics V/Lingüística Misionera V*. John Benjamins, 273-294.
- Romanus Cessario, O.P. (2016). *Divine Providence and Dominican Vocation: Black and White in a World of Grey*. Washington, D.C.: Dominican House of Studies.

- Rouxpetel, C. (2015). “Riccoldo da Monte Croce’s Mission towards the Nestorians and the Jacobites (1288–c. 1300): Defining Heresy and Inventing the Relationship with the Other. From Theory To Missionary Experience.” *Medieval Encounters*, 21(2-3), 250-268.
- Rouxpetel, C. (2016). “Dominicans and East Christians: Missionary Method and Specific Skills (13th-14th centuries)”, en E. Piazza (ed.), *Quis est qui ligno pugnat? Missionaries and Evangelization in Late Antique and Medieval Europe (4th-13th centuries)*. Verona: Alteritas, 367-376.
- Ruiz, J. G. (2007). “El misionero, las lenguas mayas y la traducción. Nominalismo, tomismo y etnolingüística en Guatemala.” *1611: revista de historia de la traducción*, (1).
- San José, A. M. H., & María, A. (2015). *El Libro del Gobernador o Suma de collaciones o de ayuntamientos: versión castellana del “Communiloquium” de Juan de Gales*. Universidad Complutense de Madrid, pp. 37-38.
- Sánchez Herrero, J. (1988). Antecedentes Medievales de la orden Dominica. *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo: Sevilla, 21-25 de abril de 1987*. Madrid: Deimos, 29-71.
- Sanneh, L. (1990). “Gospel and culture: ramifying effects of scriptural translation”, en Stine, P. *Bible translation and the spread of the Church: The last 200 years*. Brill.
- Sanneh, L. (2015). *Translating the message: The missionary impact on culture*. Orbis Books.
- Santos, J. F. D. L., & de Aquino, C. D. S. T. (1783). *Historia de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, China, y Tunquin Orden de Predicadores: Quarta parte desde el año de 1700 hasta el de 1765*. Manila.

- Santoyo, J. C. (1994). *El siglo XIV: Traducciones y reflexiones sobre la traducción. Livius*, 6 (1994), 17-34.
- Sanz, C. (1958). *Primitivas relaciones de España con Asia y Oceanía: los dos primeros libros impresos en Filipinas, más un tercero en discordia*. Madrid: Librería General Victoriano Suarez.
- Saranyana, J. I. “Tomás de Aquino: Significante, significado y ‘palabras fundamentales’.” *Scripta Theologica*, 11(1), 187-195.
- Scannone, J. C. (1988). “Pastoral de la cultura hoy en América Latina”, en Congreso Internacional de Teología. *Evangelización de la cultura e inculturación del Evangelio*. Buenos Aires: Ed. Guadalupe.
- Scannone, J. C. (1990). *Evangelización, cultura y teología*. Guadalupe.
- Scannone, J. C. (2005). *Religión y nuevo pensamiento: hacia una filosofía de la religión para nuestro tiempo desde América Latina* (Vol. 149). Anthropos Editorial.
- Scharlau, B. (2003). “Repensar la Colonia, las relaciones interculturales y la traducción.” *Iberoamericana* (2001-), 3(12), 97-110.
- Seibold, J. R. (1991). “Nuevo punto de partida en la filosofía latinoamericana. Las grandes etapas de la filosofía inculturada de JC Scannone.” *Stromata*, 47(1/2), 204.
- Sela-Sheffy, R. (2014). “Translators’ Identity Work: Introducing Micro-Sociological Theory of Identity to the Discussion of Translators’ Habitus.” *Remapping Habitus in translation studies*, 40, 43.
- Serra, R. B. (1946). “La personalidad y obra jurídica de San Raimundo de Peñafort.” *Revista española de derecho canónico*, 1(1), 7-47.

- Sharkey, H. J. (2004). "Arabic antimissionary treatises: a select annotated bibliography." *International Bulletin of Missionary Research*, 28(3), 104-106.
- Sierra, A. R. & Cerdán, A. E. (2005). "Introducción a los sermones", en *San Vicente Ferrer: vida y escritos* (Vol. 106). Edibesa, 629-643.
- Sierra, A. R. (1986). *Fray Ramón Martí de Subirats O.P. y el diálogo misionero en el siglo en el siglo XIII*. Caleruega (Burgos): OPE.
- Sierra, A. R. (1993). "Conciencia de misión en los dominicos valencianos del siglo XVI", en Bravo, J. *Ética y teología ante el Nuevo Mundo: Valencia y América: actas del VII Simposio de Teología Histórica (28-30 abril 1992)*. Facultad de Teología San Vicente Ferrer, 419-442.
- Smalley, W. A. (1991). *Translation as mission: Bible translation in the modern missionary movement* (Vol. 2). Mercer University Press.
- Sola García, D. (2015). *La formación de un paradigma de Oriente en la Europa moderna: la Historia del Gran Reino de la China de Juan González de Mendoza*. (Tesis doctoral, Universitat de Barcelona).
- Solano, E. S. (2016). "Misiones, evangelización y el Nuevo Mundo, siglos XVI-XVII: un balance historiográfico para re-pensar el mundo misionero." *Revista Estudios*, (32), 341-376.
- Soto Posada, G. (2007). *Filosofía medieval*. Bogotá: San Pablo.
- Stanford Encyclopedia of Philosophy. (2005). *Aquinas' Moral, Political, and Legal Philosophy*. [Disponible en <https://plato.stanford.edu/entries/aquinas-moral-political/>].
- Steiner, G. (2013). *After Babel: Aspects of language and translation*. Open Road Media.

- Stopka, K. (2016). *Armenia Christiana: Armenian Religious Identity and the Churches of Constantinople and Rome (4th–15th Century)* (Vol. 8). Wydawnictwo UJ.
- Sutil, M. C. A. (2018). “Traductores dominicos de la de ‘Consolatio Philosophiae’ de Boecio de la segunda mitad del siglo XIV”, en *Los dominicos españoles e iberoamericanos y la traducción*. Comares, 91-104.
- Sweeney, E. C. (2012). *Anselm of Canterbury and the Desire for the Word*. CUA Press.
- Szpiech, R. (2011). “Citas árabes en caracteres hebreos en el Pugio fidei del dominico Ramón Martí: entre la autenticidad y la autoridad.” *al-Qanṭara*, 32(1), 71-107.
- Teruelo, A. H. (1988). “La obra intelectual de la Orden de Predicadores en América”, en *Actas del I Congreso Internacional sobre los Dominicos y el Nuevo Mundo: Sevilla, 21-25 de abril de 1987*. Madrid: Deimos, 689-714.
- The Open Court. (1906). “Confucianism and Ancestral Worship. (Illustrated.)” *The Open Court*: Vol. 1906: Iss. 10, Article 3. [Disponible en: <https://opensiuc.lib.siu.edu/ocj/vol1906/iss10/3>]
- Todorovitch, F. B. (2002). “Worshipping the divine in spirit and in truth”, en Ting, P., Gao, M., Li, B., & Li, J. (Eds.). *Dialogue between Christian philosophy and Chinese culture* (Vol. 17). CRVP.
- Tolan, J. V. (2002). *Saracens: Islam in the medieval European imagination*. Columbia University Press.
- Tolan, J. V. (2005). “Looking East before 1453: The Saracen in the Medieval European Imagination”, en Birchwood, M., & Dimmock, M. (Eds.). *Cultural encounters between East and West, 1453-1699*. Cambridge Scholars Press, 13-28.

- Tremml-Werner, B. (2015). *Spain, China, and Japan in Manila, 1571-1644: local comparisons and global connections*. Amsterdam University Press.
- Tvrkovic, R. G. (2007). *The ambivalence of interreligious experience: Riccoldo da Monte Croce's theology of Islam*. (Tesis doctoral, University of Notre Dame).
- Tvrkovic, R. G. (2012). *A Christian pilgrim in medieval Iraq: Riccoldo da Montecroce's encounter with Islam*. Brepols.
- Uchida, K. (2017). *A Study of Cultural Interaction and Linguistic Contact: Approaching Chinese Linguistics from the Periphery* (Vol. 7). Vandenhoeck & Ruprecht.
- Valdeón, R. A. (2014). *Translation and the Spanish Empire in the Americas* (Vol. 113). Amsterdam-Philadephia: John Benjamins Publishing Company.
- Valdez, M. A. (1987). "El poder político en la filosofía de Santo Tomás de Aquino". *Thémis*, 7, 11-12.
- Van der Loon, P. (1967) "The Manila incunabula and early Hokkien studies. Part 2." *Asia Major*, 12, 95-186.
- Van der Loon, P. (1996). "The Manila incunabula and early Hokkien studies. Part 1." *Asia Major*, 12, 1-43.
- Vaquero, J. S. (1955). "Causas y remedios del cisma griego según los latinos, antes de la unión de Lyon (1274)." *Salmanticensis*, 2(2), 350-401.
- Verger, J. (1999). *Gentes del saber: en la Europa de finales de la Edad Media*. Editorial Complutense.

- Viana, H. M. O. (1891). *Reseña biográfica de los religiosos de la provincia del Santísimo Rosario de Filipinas desde su fundación hasta nuestros días* (Vol. 1). Manila: Real Colegio de Santo Tomas.
- Villarroel, F. (1986). (Ed.) *Pien Cheng-Chiao Chen-Ch'uan Shib Lu*. Manila: Universidad de Santo Tomás.
- Viñaza, C. D. L. (1892). “Escritos de los portugueses y castellanos referentes a las lenguas de China y el Japón”, en *Lisboa M. Gomes. Congreso Internacional de Orientalistas*. Lisboa.
- Walls, A. F. (1990). “The Translation Principle in Christian History”, en Stine, P. *Bible translation and the spread of the Church: The last 200 years*. Brill.
- Walls, A. F. (2015). *Missionary Movement in Christian History: Studies in the Transmission of Faith*. Orbis Books.
- Wang, P. C. M. (Ed.). (2007). *Contextualization of Christianity in China: an evaluation in modern perspective*. Institut Monumenta Serica.
- Wickham, C. (1995). *Las Crisis en la historia: Sextas Jornadas de Estudios Históricos organizadas por el Departamento de Historia Medieval, Moderna y Contemporánea de la Universidad de Salamanca*. Ediciones Universidad de Salamanca.
- Wolf, E. (1947). *Doctrina Christiana: The first book printed in the Philippines, Manila, 1593*. Washington: Library of Congress.
- Wolf, M. (2014). “The sociology of translation and its ‘activist turn’”, en Angelelli, C. V. (Ed.). *The sociological turn in translation and interpreting studies* (Vol. 66). John Benjamins Publishing Company, 7-23.

- Woodhead, L., Partridge, C., & Kawanami, H. (Eds.). (2016). *Religions in the modern world: Traditions and transformations* (Third ed.). New York: Routledge, pp. 143-172.
- Yue, A. O., & Yu, A. (余霽芹). (1999). "The min translation of the 'Doctrina christiana' / '基督教義' 閩語譯本." *Journal of Chinese Linguistics Monograph Series*, 42-76.
- Zagano, P., & McGonigle, T. C. (2006). *The Dominican Tradition*. Liturgical Press.
- Zamagni, S. (2013), *La avaricia. Pasión por tener*. Antonio Machado Libros.
- Zhang, X. (张西平). (2010). "Fei lü bin zao qi de zhong wen ke ben zai yan jiu 菲律宾早期的中文刻本再研究-以《新编格物穷理便览》为中心." *南洋問題研究*, 2010(3), 73-80.
- Zhang, X. (张西平). (2017). "Ou zhou di yi bu la ding wen shou gao si shu de li shi ming yun 歐洲第一部拉丁文手稿《四書》的歷史命運." *道風: 基督教文化評論*, (47), 203-223.
- Zhao, T. (赵轶峰). (2007). "Ming chao zong jiao zheng ce he lun 明朝宗教政策合论." *古代文明*, 1(2), 68-85.
- Zhou, A. (周安邦). (2009). *Ming xin bao jian yan jiu 《明心寶鑑》研究*. 逢甲大學中國文學系博士班博士論文. (Tesis doctoral, Universidad de Feng chia, Taiwán).
- Zimmermann, A. (1978). "En torno a la doctrina de Tomás de Aquino sobre el 'ius naturale'." *Anuario filosófico*, 11(1), 169-184.
- Zimmermann, K. (2005). "Traducción, préstamos y teoría del lenguaje: La practica transcultural de los lingüistas misioneros en el México del siglo XVI", en *Missionary Linguistics II/Lingüística misionera II*. John Benjamins, 107.

Zwartjes, O., Zimmermann, K., & Schrader-Kniffki, M. (Eds.). (2014). *Missionary Linguistics V/Lingüística Misionera V: Translation theories and practices. Selected papers from the Seventh International Conference on Missionary Linguistics, Bremen, 28 February-2 March 2012* (Vol. 122). John Benjamins Publishing Company.