

## The Spanish-Chinese Translation of Terms by the Dominicans at the End of the Ming Dynasty

### La traducción español-chino de términos empleados por los Dominicos a finales de la Dinastía Ming

#### 晚明多明我会之术语翻译

肖音

xiaoyin87@hotmail.com

Xiao Yin\*

*Nankai University*

School of Foreign Languages

Tianjin, China 300071

---

**Abstract:** By the end of the 16th century and at the beginning of the 17th century, the Spanish Dominicans initiated their missions with the Chinese merchants in Philippine Islands. This is a preparing

---

\* Este estudio ha sido patrocinado por el Proyecto de Humanidades y Ciencias Sociales del Ministerio de Educación de China (教育部人文社会科学研究项目) con número 20YJC770031 y el Proyecto de la Fundación de Investigación para las Universidades Centrales (中央高校基本科研业务费专项资金资助项目).

\*\* Xiao Yin (doctora en Estudios de Asia Oriental de la Universidad Autónoma de Madrid) es docente e investigadora en Filología Hispánica en la Universidad de Nankai. Investigadora principal del Proyecto de Investigación del Ministerio de Educación de China "El intercambio cultural sino-español en las Filipinas a finales de la Dinastía Ming" y el Proyecto de la Fundación de Investigación para las Universidades Centrales "Las obras chinas de los misioneros en Filipinas a finales de la Dinastía Ming".

 0000-0002-3910-1904

period before they land on the Continental China. During these years, they published four *incunabulae* in Chinese: Testimony of the True Religion (*Bian Zhengjiao Zhenchuan Shilu*, Juan Cobo, 1593), *Christine Doctrine* (Dominican Friars, 1604?), Memorial of the Christian Life in Chinese (*Liaoshi Zhengjiao Bianlan*, Domingo de Nieva, 1606), Symbol of Faith in Chinese (Gewu Qiongli Bianlan, Thomas mayor, 1607). This article will discuss how the Dominican missionaries translated the western terms in these *incunabulae*, the coherence in the use of translated terms between different *incunabulae*, the types of terms concerned in them and the difficult situation the friars faced translating them. Through this investigation, the early Dominican evangelic policy and method towards the local Chinese in Philippines will be revealed. Also we will comment on the particular methodology of the translation of cultural references between Western languages and Chinese.

**Key Words:** 16th and 17th century; Chinese *Incunabulae*; Translation of terms; Dominican missionaries.

**Resumen:** A finales del siglo XVI y a principios del siglo XVII los misioneros dominicos se limitaban a desenvolver sus trabajos evangélicos entre los comerciantes y obreros chinos en Filipinas. En esta etapa preparativa de las futuras misiones en China continental, publicaron cuatro *incunabulae* en chino: *Pien Cheng Chiao Chen-Chu'an Shih-lu* (《辨证教真传实录》, *Apología de la verdadera religión*, Juan Cobo, 1593), *Doctrina cristiana en letra y lengua china* (Padres Dominicos, ¿1604?), *Memorial de la vida cristiana en lengua china* (《新刊僚氏正教便览》, Domingo Nieba, 1606) e Introducción del símbolo de la fe (《格物穷理遍览》, Tomás Mayor, 1607). En la presente monografía trataremos sobre cómo estos dominicos tradujeron las referencias culturales al chino en sus obras, analizando la variedad y la dificultad a la hora de verter el lenguaje de especialidad católico en aquella época y la sistematicidad tanto en los métodos de traducción como en los términos trasladados que utilizaban en sus obras. De igual modo, se propondrán sugerencias sobre la metodología de la traducción español-chino de referencias culturales y se vislumbrará la orientación evangélica de los primeros misioneros dominicos que trabajaban con los chinos desde la perspectiva traductológica.

**Palabras clave:** Siglos XVI y XVII; *incunabulae* chinos; misioneros dominicos; traducción de términos.

**摘要:** 晚明西班牙多明我会传教士在菲律宾对当地华商传教,这是多明我会登陆中国传教的准备期。其间该修会共出版四部中文刻本:《辨证教真传实录》(高母羨,1593),《基督教义》(多明我会士,1604?),《僚氏正教便览》(尼埃瓦,1606)和《格物穷理便览》(马约尔,1607)。本文针对上述刻本中的术语翻译问题展开讨论,分别从其所涉术语之种类、翻译之困难、译法及译词使用的系统性等方面加以评析,从翻译的角度探究多明我会传教士在对华传教的早期所采取的方针政策,并提炼西中文化翻译的方法论。

[关键词] 晚明; 菲律宾中文刻本; 多明我会传教士; 术语翻译

A partir del año 1565 (cuando los primeros españoles desembarcaron en las Islas Filipinas), hasta 1632 (cuando el fraile dominico español Juan Bautista de Morales logró por fin emprender sus misiones en China continental viajando por Taiwán), los misioneros dominicos, que habían partido de España y habían llegado a Filipinas pasando por América, se limitaban a evangelizar entre los comerciantes, artesanos y marineros chinos que frecuentaban o vivían en el archipiélago. En este período, solo los frailes que habían obtenido la licencia para embarcarse en Portugal

y viajaban por el Océano Índico, sin importar su nacionalidad, lograban evangelizar en China (sobre todo en Macao). Entre estos, la gran mayoría eran jesuitas portugueses e italianos. Ello se debe primeramente al Tratado de Zaragoza firmado en 1529, que excluyó a los españoles de los derechos de comercio, conquista y navegación en China, Japón y Filipinas. En la competencia existente por conquistar el Extremo Oriente entre España y Portugal, los misioneros portugueses mostraban una actitud bastante hostil hacia los españoles y contendían en evitar su establecimiento en China (Cervera, 2015: 106-107). Además, era difícil la entrada o la permanencia en China para los extranjeros debido a la llamada política de Haijin (海禁, literalmente *prohibición del mar*) del gobierno chino para evitar disturbios en las zonas costeras.

Los misioneros dominicos publicaron cuatro *incunabulae* en chino en las Filipinas: *Pien Cheng Chiao Chen-Chu'an Shih-lu* (《辨证教真传实录》, en adelante el "Shih-lu", *Apología de la verdadera religión*, Juan Cobo, 1593), *Doctrina cristiana en letra y lengua china* (Padres Dominicos, ¿1604?), *Memorial de la vida cristiana en lengua china* (《新刊僚氏正教便览》, en adelante el "Memorial", Domingo Nieba, 1606) e *Introducción del símbolo de la fe* (《格物穷理遍览》, en adelante el "Símbolo", Tomás Mayor, 1607), además de un manuscrito de traducción chino-español de una obra popular china en aquella época a modo de ilustración infantil, dispuesto en textos paralelos chino-español, titulado *Beng Sim Po Cam* (《明心宝鉴》, *Espejo rico del Claro Corazón*, Juan Cobo, 1592). Según los registros históricos, existieron también obras o manuscritos de artes y vocabularios de la lengua china<sup>1</sup>, pero de las obras publicadas por los padres dominicos en Filipinas preservadas hasta hoy día y que han sido descubiertas solamente se cuentan aquellas mencionadas arriba.

Fr. Fang Hao ha realizado una investigación detallada sobre la traducción de términos del dialecto amoy, o idioma minnan. Sin embargo, a pesar de que no se advirtió de las relaciones correspondientes de los textos chinos con sus originales en español, y valiéndose únicamente de su conocimiento del cristianismo y el español, pudo reconocer la mayor parte de los términos transcritos en amoy con caracteres chinos y proponer los términos en castellano. No obstante, aún existen faltas y fallos en sus proposiciones de términos originales, que pueden afectar la lectura correcta de los *incunabulae* chinos. De igual modo, Zhang Xiping ha publicado una monografía sobre la traducción de términos de *Símbolo*. Ambos autores

---

<sup>1</sup> Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas (1916: 43).

señalan que los *incunabulae* chinos publicados en esta etapa en las Filipinas fueron traducidos del castellano al dialecto amoy, puesto que casi todos los chinos que se encontraban en las Filipinas provenían de las ciudades de Zhangzhou 漳州 y Quanzhou 泉州, de la provincia de Fujian 福建, donde se habla el amoy (Ollé, 2008: 62). Es por eso que todos los libros en chino arriba mencionados tienen rasgos aparentes del dialecto amoy, lo cual se representa, sobre todo, en la transcripción en caracteres de términos españoles, aparte de la aplicación de un cierto número de palabras típicas del amoy. Este último caso se observa con mayor evidencia en la *Doctrina cristiana*, lo cual puede deberse a que dicha obra contiene dogmas básicos e importantes que toda la congregación suele tener inscritos en su memoria como, por ejemplo, el Padre nuestro, el Ave María, el Credo, los Diez Mandamientos, los Mandamientos de la Iglesia, etc. En efecto, es un opúsculo preparado para que los catecúmenos lo aprendieran de memoria; por lo tanto, debía de ser muy necesario acomodarlo al dialecto amoy.

En este artículo se analizarán las dificultades que encontraban los dominicos a la hora de traducir las referencias culturales en este período inicial de intercambio cultural chino-español. Basándose en la investigación exhaustiva de todos los términos existentes en los cuatro *incunabulae* chinos y sus correspondientes términos originales en castellano, se discutirá cómo los frailes mendicantes tradujeron las referencias culturales clasificándolas según la metodología de traducción y se comentarán los efectos de los diferentes métodos empleados. Se procederá, a continuación, a analizar la sistematicidad en la transcripción de términos según la fonética amoy, así como la unanimidad y la diferencia de uso de términos en los cuatro diferentes textos, mediante lo cual, se observarán las características de la traslación de términos en este período de evangelización dominica de los chinos que residían en Filipinas. Naturalmente, sus formas de verter los términos que, en cierto sentido, dejaron huella en las obras posteriores publicadas en China por los religiosos de la misma orden, son muy distintas de las de los jesuitas coetáneos en China continental. Por todo ello, este estudio tiene como objeto contribuir al conocimiento de las orientaciones y características evangelizadoras de los dominicos al ver su labor restringida únicamente en las Filipinas. De igual modo, este análisis podría tener cierto valor en los estudios históricos sobre el idioma minnan.

### **1. Las dificultades a las que se enfrentaban los dominicos a la hora de traducir los términos religiosos al chino**

Diversas escuelas de traducción han destacado la dificultad de transmitir el sentido y las connotaciones de las referencias culturales

que solo existen en los países, naciones y regiones de origen y para cuya representación no se encuentran objetos correspondientes en la cultura meta. Sin una base común del conocimiento ni un mismo marco cultural, los tecnicismos son referentes de los referidos que no existen en la lengua meta (Mayoral Asensio, 1999: 67-88), debido a lo cual, los términos religiosos del cristianismo, en el siglo XVI (igual que los de las disciplinas científicas) escaseaban en el contexto connotativo chino de la traducción, puesto que a este le faltaban recursos cognitivos para aceptar los nuevos conceptos. Es por eso que era prácticamente imposible encontrar palabras que perfectamente representasen tales objetos y la acepción de los términos traducidos solía plegarse al nuevo contexto literario y cultural.

Al final del siglo XVI y a principios del siglo XVII, los misioneros dominicos españoles se veían obligados a trasladar muchísimos conceptos culturales y científicos de Occidente (que abarcaban términos específicos y nombres propios) a fin de emprender sus trabajos evangélicos entre los chinos en Filipinas. El objetivo más relevante de escribir en chino consistía en introducir ideas de la cultura cristiana a los chinos; por tanto, cómo trataban los conceptos cristianos a la lengua meta podía influir en gran medida el resultado de su evangelización.

En esta etapa, el nombre de Dios de los cristianos aún no había quedado fijado en chino (ni hablar siquiera de otros términos de la cultura cristiana). En la dinastía Tang (siglos VII a X), el cristianismo se denominaba *jingjiao* 景教. En la dinastía Yuan (siglos XIII a XIV), había comunidades nestorianas de considerable tamaño dentro de las etnias mongólicas, y el cristianismo se llamaba *yelikewen* 也里可温 en aquel entonces. Ya que la mayoría de los cristianos eran mongoles, al replegarse estos al norte y oeste a finales de la dinastía Yuan, el cristianismo se vio decaído por completo en el centro y este de China. Los misioneros católicos iniciaron sus evangelizaciones a principio del siglo XVI: unos partían de Portugal y viajaban por el Océano Índico, y otros, desde los puertos españoles, atravesaban los Océanos Atlántico y Pacífico, y así todos iniciaron sus misiones evangélicas al unísono en el sureste de Asia. No obstante, los misioneros católicos no aplicaron el término *jingjiao* ni *yelikewen* para denominar el cristianismo, porque, por una parte, los usaban los nestorianos, una secta no aceptada por la Iglesia de Roma; y por otra, pocos chinos de la etnia Han 汉 eran creyentes del cristianismo en la Dinastía Ming (siglos XIV a XVII) y muchos de ellos se dispersaron en el noroeste de China continental sin contacto alguno con los misioneros católicos que provenían del mar. De este modo, los primeros autores religiosos que publicaron sus obras en chino, tanto jesuitas como dominicos (Michele Ruggieri -1543-

1607-, Matteo Ricci -1552-1610-, Juan Cobo -1546-1592- y Tomás Mayor -?-1612-, entre otros) hicieron un esfuerzo inmenso y fundamental al traducir los términos de la cultura occidental al chino. Aunque los autores consultaron las traducciones hechas por otros frailes coetáneos, todos contribuyeron a la introducción de tecnicismos occidentales con su parte de trabajo creativo y original de traducción. Michele Ruggieri fue el primero en crear el término *Tianzhujiao* 天主教 (Qi, 2003: 88-97), que se continúa empleando para referir el catolicismo. Juan Cobo había leído la obra de Ruggieri, el *Catecismo chino* 《天主实录》(1584), antes de escribir su *Shih-lu*, en que copió el *Tianzhu* (literalmente *Señor Celestial*) de Ruggieri para denominar a Dios (Chan, 1989: 482-483). No obstante, también lo denominaba *Taishiwuji* 太始无极, un término con acentuado tono taoísta y neoconfucionista que significa *principio del infinito*. También existen, en este mismo libro no muy extenso, una transcripción de *Dios* y otra de *Deus* según la fonética amoy, que son *Liaoshi* 僚氏<sup>2</sup> y *Lihushi* 礼乎氏 respectivamente. Más en adelante, en los siguientes *incunabulae* chinos publicados en Filipinas, *Doctrina cristiana*, *Memorial* y *Símbolo*, se seguía usando *Tianzhu* y la transliteración fonética *Liaoshi*, aplicándose esta última con mayor frecuencia. En cuanto al término *cristianismo*, hay diferentes formas de translación en los textos chinos de los dominicos publicados en Filipinas: *Tianzhu zhi zhengjiao* 天主之正教, traducido literalmente sería la *Religión Ortodoxa de Dios*, y *Benton*<sup>3</sup> *Liaoshi zhengjiao* 本头僚氏正教, la *Religión Ortodoxa de Nuestro Señor Dios*. El término *cristiano* fue transformado mediante la transliteración fonética *qinishidiannuo* 奇尼实典诺 y la traducción parafrástica *jingshuiren* 净水人, o *jingren* 净人 como su abreviatura, que transmite el perfil bautizado de los cristianos. De lo dicho se atisba que, en la versión de términos occidentales, los primeros autores jesuitas y dominicos eran vanguardistas y experimentaban diferentes maneras para encontrar el mejor método. Todos ellos contribuyeron en estos procesos tentativos, en cierto sentido, y también se influyeron mutuamente.

Las publicaciones en chino de los dominicos en las Filipinas abarcan muy extensos y variados contenidos: *Shih-lu* es una obra catequética destinada a probar la existencia y los principios de Dios a los pérfidos;

<sup>2</sup> En este artículo todos los caracteres chinos están escritos en letras latinas según Pinyin del chino estándar, aunque originalmente los términos chinos se translitaron del castellano o latín según la fonética del amoy y no se pronunciaban exactamente como aquí se detalla.

<sup>3</sup> Este vocablo, que significa nuestro *Señor*, procede del amoy.

el primer tomo de *Símbolo* tiene contenidos semejantes a los de *Shih-lu*: pruebas de dios con argumentos de la teología natural, el segundo tomo es narrativo de los sucesos históricos de la Biblia y el tercer tomo trata de los famosos santos, mártires y milagros religiosos; *Memorial* atañe todas las costumbres, las normas y los rituales en la vida cristiana, entre los cuales, destacamos el ayuno, la oración, la comunión, la misa, los sacramentos del matrimonio, etc; y *Doctrina cristiana* recopila los dogmas y rezos principales de los creyentes que se aprenden de memoria. Evidentemente, cada uno de los *Incunabulae* escritos y publicados por los dominicos en Filipinas tiene su propia orientación especial, lo cual debería ser una resolución del conjunto eclesiástico. Tan variados contenidos necesariamente englobarán copiosos conceptos específicos y nombres propios de Occidente. En un cálculo no muy exhaustivo fueron identificados más de 300 términos específicos occidentales, entre los cuales se encuentran nombres propios de lugares, de personas y fiestas, términos de astronomía, geografía, bestiario, flora y múltiples aspectos de la cultura cristiana. Con el propósito de obtener una idea aproximada de la proporción de diferentes tipos de términos en esas obras, tomemos *Símbolo* a modo de ejemplo: alberga 165 nombres propios de personas, 32 de lugares, 68 términos del cristianismo y un reducido número de terminología científica de diferentes disciplinas tales como la astronomía, la anatomía, etc.

## 2. Análisis de los métodos empleados por los dominicos para traducir el lenguaje de especialidad

### 2.1 Transcripción

Este método es el más usado en los textos chinos de los dominicos: todos los nombres propios de hombres y lugares, y la mayoría de los conceptos cristianos son transcritos en caracteres chinos. Por ejemplo, *gracia* es transcrito como *yalaoshe* 呀勝舍, *extremaunción*, *aishimawensong* 挨士马温松 y *hostia*, *ashidie* 阿实爹. Términos como las categorías de los ángeles, los siete sacramentos y los nombres de los infiernos son todos representados mediante transliteración. Aunque Ruggieri había utilizado ya el vocablo *diyu* 地狱 para denominar *infierno* y *lianyu* 炼狱 para *purgatorio* en su *Catecismo* (que son términos existentes en la creencia local, provenientes del budismo) los dominicos contemporáneos de aquel autor prefirieron las transcripciones *yinbienuo* 阴别懦 y *paolüjiaodaoliao* 匏吕交刀寮. Puede que, para los dominicos, *diyu* y *lianyu* representaran conceptos de otras religiones, así que no convenía usarlos en sus textos para evitar posibles confusiones. Resulta evidente que evitaban intencionadamente



usar los equivalentes de la cultura meta para representar los conceptos cristianos y, de esta manera, garantizaban que se transmitieran sus significados originales.

Algunas transcripciones resultan más apropiadas y aceptables que otras debido a que los caracteres chinos que se emplean pueden evocar imágenes relacionadas con la unidad conceptual a representar, tales como:

A. Limbo: *linmu* 临暮 (traducido como *jingjie* 净界 en chino moderno). *Linmu* en chino describe la penumbra que aparece cuando se aproxima el crepúsculo, lo cual es oportuno a la hora de describir el espacio infinito y oscuro donde los espíritus demoran antes de entrar en el cielo.

B. Jesús: *Xishishi* 西士氏 (traducido como *Yesu* 耶稣 en el chino moderno). *Xishi* significa *señor sabio y noble del oeste*. *Shi* significa *apellido*. Aparte de este nombre, todos los nombres propios de personas que aparecen en los textos dominicos, siempre que lleven una *s* al final, se transcriben con *shi* 氏 o *shi* 士, ambos relacionados con personas. De ese modo, resultan apropiados para traducir los nombres propios a pesar de que no son apellidos, sino nombres o títulos personales. Por ejemplo, Enós: *Ainuoshi* 挨懦士, Caifás: *Gaihuashi* 该华氏, Santos: *Shanchushi* 山厨氏, etc.

C. Nazaret: *Nashaling* 那沙陵; Belén: *Moling* 默岭: dos nombres de lugar en la Biblia. *Nashaling* 那沙陵 (que literalmente puede significar *esa colina de arenas*) y *Moling* (*sierra silenciosa*) son accidentes naturales muy acertados para traducir dichos términos, puesto que dan una imagen del lugar, mucho mejores que las transcripciones modernas (*Nasale* 拿撒勒 y *Boliheng* 伯利恒) que carecen de significación con la combinación de sus caracteres.

También aparecen términos transcritos cuyo sentido literal es muy inadecuado, como, por ejemplo:

D. Eva: *Yima* 姨妈, una palabra generalmente usada para referirse a *tía*, hermana de la madre, que aparentemente no es apropiada para traducir el nombre de Eva.

E. Persona: *Biesunzai* 别孙仔, que significa literalmente *otros nietos*. Esta traducción causa un efecto ridículo que distorsionaría el concepto, especialmente en contextos como "Dios tiene tres personas: *Liaoshi you san Biesunzai* 僚氏有三别孙仔", donde se suena como *Dios tiene otros tres nietos*.

## 2.2 Traducción parafrástica

La traducción parafrástica se refiere al método de explicar los atributos y funciones del concepto original con los recursos léxicos y



gramaticales del idioma meta (en este caso, en chino) en vez de utilizar los términos culturales equivalentes ya existentes en el contexto meta. Muchos términos traducidos mediante esta técnica se lexicalizan en la difusión y el uso masivo de ellos, incorporándose en la lengua meta como neologismos terminológicos. Veamos unos ejemplos:

A. Iglesia: *libaisi* 礼拜寺. *Libai* es la paráfrasis de la función de las iglesias, la cual significa *rendir homenaje a Dios*. Si se trata de un término ya existente para referir el convento budista o musulmán, equivalente de la Iglesia europea, porque señala las casas y los patios religiosos.

B. Biblia: *Shengjian* 圣鉴. En chino antiguo, la palabra *shengjian* se refiere a la visión altísima de los emperadores. Por ejemplo, en la "Biografía de Quan Deyu" de la *Historia antigua de la Dinastía Tang* 《旧唐书·权德舆传》(945), se dice: "Bixia ying shao hui shengjian, fu cha qun xin 陛下亦宜稍回圣鉴, 俯察群心 (A su majestad le conviene cambiar de visión altísima y escrutar un poco las opiniones de la multitud)". No obstante, en las obras de los dominicos, *Shengjian* es usado para indicar la Biblia y la palabra literalmente puede significar *el libro histórico sagrado*. Tomás Mayor siempre usa *jian* 鉴 para referir los libros históricos en su *Símbolo* como, por ejemplo, en el tomo II de su obra, antes de traducir la parte histórica de la Biblia, trató sobre la historia china comparando el gran Diluvio del tiempo de Noé con el de Yu 禹, donde aludía a las obras históricas chinas con la palabra *jianji* 鉴纪, en vez de con *shishu* 史书. Durante los reinados de los emperadores Jiajing 嘉靖 (1521-1566) y Wanli 万历 (1573-1619), gracias al súbito incremento del número de participantes en el examen selectivo de funcionarios y a la comercialización de libros impresos, aparecieron profusas ediciones de libros históricos relativamente concisas, basadas en la tradición histórica de *Zi zhi tong jian* 《资治通鉴》(959) de Sima Guang 司马光 y *Tong jian gangmu* 《通鉴纲目》(1172) de Zhu Xi 朱熹 (Standaert, 2013: 59). Podemos constatar en otro artículo que bajo la influencia de ese tipo de obras cronológicas, Mayor usaba *jian* como el término para referir los libros históricos.

C. Bautismo: *jingshui* 净水, que significa literalmente *agua clara*. Se trata de una metonimia del sacramento. Siendo el agua clara indispensable en este ritual católico, se lo denomina con este elemento representativo. Palabras relacionadas: *cristiano*: *jingshuiren* (o *jingren*, forma abreviada) y *cristianismo*: *jingshui zhi zhengjiao*.

D. Confesar/confesión: *jiezui* 解罪, palabra creada para describir la función y el objeto de la práctica, que significa literalmente *quita de pecados*.

E. Edén: *Guangjing* 光景, vocablo chino ya existente que significa *paisaje*, usado para señalar Edén en los textos dominicos donde se le añadió una nueva acepción.

### 2.3 Traducción literal

La traducción parafrástica es más usual para los conceptos tan complejos y abstractos que solo conviene denominarlos por medio de sus atributos o funciones más representativos, siendo imposible señalar en qué consisten completamente con una sola palabra. Sin embargo, la traducción literal se aplica a las referencias más sencillas, concretas y fáciles de comprender como, por ejemplo:

A. Apocalipsis: *moshi zhongqiong ri* 末世终穷日, que literalmente significa *el último día del fin del mundo*.

B. Nuestro Señor: *Ben Tou* 本头. *Ben* puede significar *de su propia parte* y *tou* tiene la acepción de *jefe o señor*. *Ben Tou* tiene rasgos del amoy.

C. Diez Mandamientos: *Shitiao Lüfa* 十条律法. Antes de la publicación de los *incunabulae* dominicos, el fraile jesuita Ruggieri lo había trasladado como *Shijie* 十诫 en su *Catecismo*, término que continuamos usando hoy en día.

D. Ayuno/ayunar: *jiancan* 减餐. No usaban el término análogo del budismo e islamismo *zhaijie* 斋戒, porque, en efecto, no son exactamente iguales. El *ayuno* cristiano implica comer poco o nada superado el apetito, en vez de evitar comer cierto tipo de carne como lo hacen los budistas, o no comer durante el día como lo practican los islamistas en el mes de ayuno musulmán.

### 2.4 Traducción con términos equivalentes

Este método consiste en enlazar los conceptos u objetos de la cultura origen con sus análogos en la cultura meta. Veamos, a modo de ejemplo:

A. Cielo: *tiantang* 天堂, originalmente un término budista. Por ejemplo, en el capítulo que trata de Tianzhu (parte meridional de Asia premoderna, sobre todo, India) de la *Historia de la Dinastía Song* (《宋书·夷蛮传》“天竺婆黎国”, 487d.c., por Shen Yue 沈约) aparece este término: “*Xu diyu ze min ju qi zui, fu tiantang ze wu huan qi fu* 叙地狱则民惧其罪, 敷天堂则物欢其福 (Al recordarle lo del infierno, el pueblo se preocupa por sus pecados; al describirle el cielo, se regocija de su fortuna)”. El famoso maestro budista Huineng 惠能 de la dinastía Tang escribió en *Tanjing* 《坛经》: “*Yiqie caomu, eren, shanren, e fa, shan fa, tiantang, diyu, jin zai kong zhong* 一切草木、恶人善人、恶法善法、天堂地狱, 尽在空中 (Todas

las hierbas y los árboles, todos los hombres, buenos o malos, todas las leyes, bondadosas o maliciosas, el cielo y el infierno, todo está en el vacío)."

B. Ángel: *tianren* 天人. En las obras anteriores chinas, el término *tianren* se refiere a los inmortales o divinidades que conocen el origen del universo y la vida. Por ejemplo, en el capítulo "Tianxia" de *Zhuangzi* 《庄子》 "天下", se observa: "*Bu li yu zong, wei zhi tianren* 不離於宗，谓之天人 (El que no se aparte del principio, se llama tianren)." En la obra biográfica de los inmortales taoístas de Ge Hong 葛洪 (283-343 d.c.) *Shenxian Zhuan* 《神仙传》 se lee: "*Hu you tianren xia, qiansheng wanji, jinche, yugai* 忽有天人下，千乘万骑，金车羽盖 (Pronto descendieron ángeles en miles de carros de caballos decorados con oro y doseles plumíferos)." En la biografía de Cao Ren de la *Historia del reino Wei* en la *Historia de los tres reinos* 《三国志·魏志》 "曹仁传" también lo encontramos: "*Jiao deng chu jian Ren chu, jie ju. Ji jian Ren huan, nai tanyue: 'Jiangjun zhen nai tianren ye!*' 矫等初见仁出，皆惧，及见仁还，乃叹曰：'将军真天人也!'" (Jiao y los otros tenían miedo al ver a Ren salir. Cuando entró este, se admiraron diciendo: 'General, ¡vaya tianren que es usted!')

En los *incunabulae* filipinos de principios del siglo XVII (*Doctrina cristiana, Símbolo y Memorial*) muy raras veces se encuentran términos traducidos con sus equivalentes de la cultura china y todos estos casos son copiados del *Shih-lu* de Juan Cobo, extrayéndolos dicho autor de la obra de Ruggieri. Como hemos mencionado previamente, Cobo había leído el *Catecismo* del jesuita antes de componer su propia obra. Este método de traducción se aplicaba con más frecuencia y desenvoltura para traducir los conceptos cristianos no fundamentales o los elementos culturales no religiosos en las obras dominicas. A modo de ejemplo, la torta que se usa en la comunión como hostia y el pan que los europeos consumían diariamente se traducen con *mantou* 馒头. equivalente del pan, aunque se prepara al vapor. Además, se han adaptado las medidas españolas a las locales al traducirlas. Véase el siguiente ejemplo que utiliza la unidad de longitud china *zhang* 丈 para sustituir la española *codo*:

C. *Yin qi shui geng gao shan you san zhang zhi shu...* 因其水更高山有三丈之数..... (Ya que las aguas están 3 *zhangs* por encima de los montes... *Símbolo* 136b).

Quince codos por encima subieron las aguas después que los montes habían sido cubiertos (Génesis 7:20).

Obsérvese también la localización de la unidad monetaria:

D. *Zhong xiongdi yunnuo, yuanchu maiyu shangren yinqian ershi wen* 众兄弟允诺，援出卖与商人银钱二十文 (Sus hermanos se acordaron de sacarlo y venderlo por 20 *wens* al mercader, *Símbolo* 160b).

Cuando los mercaderes madianitas pasaron por allí, ellos sacaron del pozo a José y lo vendieron a los ismaelitas por veinte monedas de plata. Y ellos se llevaron a José a Egipto (Génesis 37:28).

### 2.5 Método combinado

Se traducen algunos términos combinando la transliteración con otros métodos de traducción, por ejemplo:

A. Combinando la transliteración y la traducción literal. Dios Hijo: *Liaoshi Zi* 僚氏子; Dios Padre: *Liaoshi Fu* 僚氏父. *Liaoshi* es la transcripción de *Dios*, mientras *zi* y *fu* significan *hijo* y *padre* respectivamente en chino.

B. Combinando la transliteración y la paráfrasis. Sacramento del Matrimonio: *Qianshou Jiaqu zhi Shajiaolanminchu* 牵手嫁娶之沙交览民厨. *Shajiaolanminchu* consiste en la transcripción fonética de *sacramento*, mientras *qianshou* en amoy significa *casarse* y *jiaqu* se refiere a la consumación de la ceremonia. Faraón: *Hualaowang* 花勝王. Básicamente un término transcrito, pero *wang* 王, al mismo tiempo de representar el sonido *ón*, también se refiere a *rey*.

C. Combinando la paráfrasis y la traducción con equivalente cultural. Sacerdote: *jingshui heshang* 净水和尚. *Jingshui* es una traducción parafrástica como hemos mencionado arriba, mientras *heshang*, que significa *monje* en chino, es el equivalente de sacerdote, religioso o fraile cristiano.

### 2.6 Coexistencia y reemplazo de diferentes formas de traducción

Con el fin de interpretar de mejor manera algunos conceptos cristianos para que los lectores los comprendieran sin vacilaciones, los frailes dominicos proponían, a veces (al lado de las transliteraciones), las entidades análogas en la cultura china para una mejor comprensión.

A. Coexistencia de la transcripción y la traducción literal de *Dios*: Aunque en los *incunabulae* filipinos se emplea con mayor asiduidad la transcripción *Liaoshi* para representar a Dios, también se observa el nombre *Tianzhu* que proviene del *Catecismo* de Ruggieri.

B. Coexistencia de la transcripción y la traducción con equivalentes culturales. Ejemplos:

*Infierno* se traduce con *diyu* 地狱, un término ya existente en chino, y paralelamente se propone la transliteración *yinbienuo* 阴别懦 como término de preferencia: "En este lugar hay otra cosa que no se ve, pero

verdaderamente existe, que se llama *diyū* según vosotros chinos y nosotros lo llamamos *infierno (yinbienuo)*” (*Símbolo 92a*)<sup>4</sup>.

*Espíritu* también se traduce con *tianren* a veces, mientras Fr. Mayor prefería la transliteración *aishibeinichu* 挨氏卑尼厨: “Aunque se llama *tianren*, yo lo llamaré *aishibeinichu*, que se refiere a lo que no tiene forma ni se ve” (*Símbolo 106b*)<sup>5</sup>.

*Demonio* se traduce tanto con *mogui* 魔鬼 (el término equivalente en la cultura china) como con *liwenniāng* 黎汶娘 (la transliteración): “Este *tianren* (ángel) rebelde y malvado lo llamamos *demonio (liwenniāng)*, que significa *mogui*. Vosotros chinos también lo conocéis, por eso lo llamáis *mogui*” (*Símbolo 121b*)<sup>6</sup>.

Para traducir el término *apóstoles*, aparte de la transcripción *yabaoshiduolishi* 哑褒士多黎氏, también se lo traslada como *tudi* 徒弟 o *xuesheng* 学生, que significan *alumno* en chino.

Aunque coexisten diferentes formas de traducir algunos términos cristianos, los dominicos siempre intentaban usar en la medida de lo posible las versiones transcritas, solo mencionando sus equivalentes para explicar a qué se referían. En el caso de *tianren*, aunque se ha propuesto este término como el equivalente chino para explicar lo que es espíritu (*aishibeinichu*), no reconocían que los dos son lo mismo: “Lo llaman *tianren*, pero no es como el hombre que tiene el cuerpo carnal. Puesto que no encuentro otro término adecuado en vuestro idioma chino, lo denomino *tianren*, en efecto, lo preferiría llamar *espíritu*” (*Símbolo 104b-105a*)<sup>7</sup>. Al contrario, en el caso de *demonio* o *apóstol*, se usan sus equivalentes chinos profusamente en estos textos, por una parte, porque estos vocablos eran de uso cotidiano en el idioma chino y no se trataban de términos específicos de religiones locales ni había riesgo de confundirlos con los conceptos cristianos; Por otra parte, no consisten en conceptos cristianos tan fundamentales como *Espíritu Santo*, una de las tres Personas de Dios, que concierne el propio Ser de Dios. En este último caso, los dominicos no usaban otra forma de traducción que la transliteración *Aishibeinichu Shanchu* 挨氏卑尼厨山厨.

<sup>4</sup> “又此地内，有一件事，虽人眼不得而见，但实有之，名曰‘地狱’。此乃汝唐人名之，我人名之曰‘阴别儒’。”

<sup>5</sup> “虽谓之曰‘天人’，我单名之曰‘挨氏卑尼厨’，释义为无形无影，故人眼不得而见之。”

<sup>6</sup> “此逆恶天人，我辈名之曰‘黎汶娘’，乃魔鬼。汝唐人亦尝知道，故有名之曰‘魔鬼’。”

<sup>7</sup> “虽名之曰‘天人’，不可谓之如人有肉身。予量汝唐人无别话，故名之曰‘天人’，我单名之曰‘挨氏卑厘厨’……”

## C. Coexistencia de la transcripción y la traducción parafrástica

*Cruz* tiene la transliteración *jūlüshi* 居律氏 y la traducción parafrástica *shizihao* 十字号, que literalmente significa *signo de la cruz*: “Se coge un tronco grande y pesado para hacer una cruz (*jūlüshi*), que vosotros chinos llamáis *shizihao*.” (*Símbolo* 224a)<sup>8</sup>. Según esta cita, *shizihao* es un término creado por los chinos y estos preferían usar esta versión parafrástica.

*Milagro* tiene la transcripción *miansaaoluo* 绵勝敖罗 y la versión parafrástica *zhengfa bianhua fajian zhi shi* 正法变化发见之事 (que significa *sucesos milagrosos con la magia del poder justo*) o *fajian zhi qing* 发见之情 (*la situación milagrosa*). El uso de *fajian* tiene matiz amoy.

*Cristiano* tiene la transcripción *qinishidiannuo ren* 奇尼实典懦人 y las parafrásticas *jingshui ren* (o *jing ren*) y *ru miao ren* 入庙人, literalmente *el que entra en el templo o iglesia*.

*Santo Papa* tiene la transcripción *Shanchu Baba* 山厨巴罢 y la parafrástica *Heshang Wang* 和尚王, literalmente *rey de los monjes*.

## D. Coexistencia triple de la transcripción, la traducción literal / la con equivalente cultural y la paráfrasis

*Expíritu*, cuando se refiere al alma racional, se detalla de tres formas paralelas: *aishibeinichu* 挨氏卑尼厨, que es la transliteración; *shenhun* 神魂, la traducción literal; y *zhong ren zhi xing* 中人之性, traducción parafrástica que significa *la personalidad o naturaleza del hombre*. Leamos el fragmento en que Mayor describe este concepto: “Así que el hombre tiene otra ventaja que se halla en su cuerpo humano, el llamado *shenhun*, que vigoriza al ser humano, le ayuda a crecer y moverse. Aun cuando muera, esta alma espiritual no morirá ni desvanecerá jamás. Por tanto lo llamo *zhong ren zhi xing*.” (*Símbolo* 123a)<sup>9</sup>

*Padre* tiene la transcripción *bali* 巴礼, la traducción con su equivalente *seng* 僧, que se refiere al monje budista, y la traducción parafrástica *simu* 司牧: *si* significa *administrar* y *mu*, *pastar*. *Seng* fue copiado de Ruggieri por Juan Cobo y los demás escritores dominicos posteriores como Tomás Mayor y Domingo de Nieba lo usaban en sus obras. *Pastor* es una metáfora usual en la Biblia que representa a los padres religiosos, de la cual proviene el término *simu*, que describe las funciones del padre.

<sup>8</sup> “取个重大柴木，做一居律氏，汝等唐人名之为‘十字号’。”

<sup>9</sup> “是以人必有别种之良贵，在于人身之中，名曰‘神魂’，能活人之性命，助人之长大，相人之为事，虽至人身之死，而此精灵之魂，永不能灭，故予名言之曰‘中人之性’。”



### 3. La sistematicidad en la traducción de términos de los dominicos

Como hemos comentado previamente, las publicaciones evangélicas en las Filipinas de los dominicos fueron muy bien planeadas y cada una tenía su propia orientación y objetivo. De todo ello podemos deducir que los autores dominicos (sobre todo los de *Doctrina cristiana*, *Memorial* y *Símbolo*) no escogieron los materiales al azar ni tradujeron los términos de forma independiente a su propia preferencia o capricho. *Doctrina cristiana* es una obra colectiva cuyo autor no es un individuo, sino “los padres ministros de los Sangleyes, de la Orden de Sancto Domingo”. *Memorial* y *Símbolo* se publicaron en 1606 y 1607 respectivamente y ambos fueron imprimidos por Pedro de Vera (nombre español de un chino), así que los dos no solo se asemejan en los rasgos tipográficos y estilos caligráficos, sino también en el estilo lingüístico y la traslación de términos. Es decir, la traducción de términos por los frailes dominicos representa evidentes y fuertes características sistemáticas.

Todo ello se muestra, en primer lugar, en el uso unánime de los términos traducidos en diferentes obras, solo con variaciones de unos pocos caracteres homófonos. Como se puede apreciar en la tabla 1, existen claras distinciones entre los términos traducidos por los dominicos y los usados por los jesuitas coetáneos. De igual modo, se observa que en los textos filipinos el uso de términos goza de alta unanimidad, sobre todo, en las tres obras posteriores del siglo XVII (*Doctrina cristiana*, *Símbolo* y *Memorial*), donde casi todos los términos cristianos, los nombres personales y locales se han vertido de la misma forma. La obra del jesuita Ruggieri se publicó en China y él tradujo del latín al chino mandarín; por eso su forma de traducir los términos es muy distinta que la de los dominicos en Filipinas.

En segundo lugar, se manifiesta cierta regularidad en la aplicación de caracteres para la transliteración. Por ejemplo, casi todos los nombres que llevan una *s* al final se traducen con *shi* 氏, que significa *apellido*. Tomás: *Duomashi* 多麻氏, Sedecías: *Xiliyiyashi* 西黎已啞氏, Manasés: *Manaxishi* 马拿西氏; El título personal *San* se traduce unánimemente como *Shan* 山. Los siguientes caracteres son muy usuales para transcribir fonemas castellanos: *ya* 啞, *lao* 勝, *luo* 罗, *nuo* 懦, *li* 厘, *ni* 尼, *shi* 实, *xi* 奚, *sha* 沙, *xu* 须, *ma* 麻, *mao* 冒, etc, pero tales regularidades no llegan al nivel de que un determinado carácter corresponda fijamente a un fonema castellano. Por el contrario, un mismo fonema español se transcribe con diferentes caracteres chinos, y un mismo carácter podría corresponder en ocasiones a varios fonemas españoles, lo cual acarrea dificultades para el reconocimiento de términos: solo se puede fijar el



término original a través del contexto comparándolo con el texto original español (véase la Tabla 2).

Debido a la característica señalada arriba, se puede deducir que los padres dominicos habrían recurrido a diferentes ayudantes chinos para transcribir los términos al chino, pues si los padres dominicos habían redactado sus obras de manera completamente independiente, ¿por qué razón habrían usado diferentes caracteres chinos para un mismo fonema español? Otro detalle que puede sostener tal sospecha es que *emperador* se transcribe como *lunpilaolü* 伦丕勝律, *lun* 伦 en amoy tiene la consonante [l]<sup>10</sup>, mientras la palabra original no la tiene, pero junto con el artículo determinado *el*, *el emperador* suena como *lunpilaolü*. Mediante este caso podemos suponer que muchos términos transcritos en los textos dominicos fueron creados y fijados en el proceso de comunicación oral entre los padres y los chinos en Filipinas.

#### 4. Conclusión

En resumen, la traslación de términos en los textos evangélicos redactados por los dominicos en Filipinas tiene evidente sistematicidad, de lo cual se puede inducir que la traducción y publicación de esas obras estuvieron bajo un planeamiento colectivo. Los dominicos se inclinaban a aplicar las versiones enajenantes de los términos occidentales, tomando la transliteración como su principal método, mientras que la traducción parafrástica y la literal jugaron papeles secundarios. Evitaban cuanto pudieron usar los términos equivalentes de la cultura china, los pocos de los cuales que se encuentran mantenidos en estos textos provienen del texto más antiguo de Juan Cobo.

La transcripción preserva mejor el concepto original, pero al traducir las referencias culturales al idioma chino (que pertenece a otro sistema idiomático totalmente diferente, ya que los códigos lingüísticos del chino están basados en los caracteres que transmiten imágenes o sentidos, en vez de letras latinas que construyen las sílabas fonéticas), gran cantidad de transcripciones obstruye la fluidez del discurso y opaca el significado del concepto. Por tanto, no creemos que la metodología de traducción entre chino y español pueda ser igual que la de la traducción entre idiomas europeos. Las lenguas latinas son todas escrituras alfabéticas

---

<sup>10</sup> Vea la página de pronunciación amoy de lun 伦 en Handian 汉典 (Diccionario de la lengua china), <https://www.zdic.net/zd/yy/my/伦>, consultado el 06/10/2019.

y, para transcribir términos de una a otra, solo hace falta deletrear la pronunciación original según las normas ortográficas de la lengua meta, y los nuevos vocablos transcritos no resultarán agramaticales en el idioma meta ni perderán su significado original. Ello se debe a que las lenguas latinas tienen mucho en común en la forma de lexicalización, y por tanto, los términos transcritos son más aceptables para los lectores de esas culturas. Sin embargo, debido a la característica simbólica de los caracteres chinos, las transcripciones con estos códigos ora parecen un sinsentido tal que difícilmente se lexicalizan o se difunden eficazmente, ora contraen algunos significados literales que causan ideas desviadas. Por un lado, demasiadas transcripciones fonéticas, siendo elementos extranjeros, son ásperas para lectores chinos e impiden la comprensión, el uso y la propagación de los mismos. Por otro lado, también causa confusión si se emplean demasiados equivalentes culturales para traducir los conceptos clave de la civilización occidental, como lo ha hecho Juan Cobo, quien denominó a Dios con el término neoconfucionista o taoísta *Wuji* 无极. Por lo tanto, la traducción parafrástica o literal entre español y chino sería el método más admisible para transmitir los conceptos religiosos y filosóficos occidentales al chino.

Sea como sea, estos *incunabulae* publicados por los dominicos españoles constituyen preciosas pruebas y muestras del intercambio cultural sino-occidental en las Filipinas del siglo XVI y XVII, el cual se caracteriza por el uso de un idioma mezclando castellano, chino mandarín y amoy. De estos textos podemos vislumbrar la situación real del intercambio cultural en ese espacio y tiempo, donde ni los misioneros españoles ni la comunidad china utilizaban el chino o el castellano estándar.

La traducción enajenante de los dominicos se debe a su contexto histórico especial: en aquella época, no podían acceder a China para emprender sus misiones evangélicas por la hostilidad de los portugueses y la política prohibitiva de la entrada de extranjeros por mar del gobierno chino, aunque habían tenido múltiples tentativas y seguían intentándolo hasta 1632, cuando pudieron establecer su misión en la provincia de Fujian (González, 1964: 31-48). En aquel entonces, se notaba una alta tensión competitiva entre los dominicos y los jesuitas. Respetar la ortodoxia evitando cualquier sospechosa práctica pagana podría ser una ventaja de los dominicos para solicitar la autorización y apoyo para la evangelización de los chinos en Roma. Limitándose a trabajar los primeros misioneros dominicos entre los chinos en Filipinas (mayoritariamente mercaderes, marineros y obreros, en comparación con sus contrapartes jesuitas en China continental, que estaban en constante contacto con los funcionarios

letrados o mandarines), los predicadores no se encontraban bajo la presión o la amenaza del gobierno chino (hecho que sometía a los jesuitas a la moderación de sus actividades evangélicas), al contrario, representaban la cultura oficial de las Filipinas en aquel entonces, porque los españoles gobernaban allí, lo que aventajaba sus misiones en sentido político.

Para razonar la característica enajenante de la traducción de los dominicos, también cabe considerar la censura rígida de la Inquisición española. En los siglos XVI y XVII, muchos autores religiosos tuvieron que presentarse ante el tribunal de la Inquisición por sus obras. Al final de *Memorial y Símbolo*, se adjuntan varios documentos de licencia rubricados por el obispo de Filipinas, el prior provincial y el arcediano, entre otros frailes. Tomemos *Símbolo* como un ejemplo: el primer documento adjuntado, firmado por Fr. Francisco de Herrera, es fechado el 10 de noviembre de 1606 y el último del prior provincial Fr. Miguel Jacintho, el 26 de mayo de 1607, así que tardó medio año en hacer los trámites para conseguir la aprobación de publicación. Fr. Francisco de Herrera y Fr. Diego de León presentaron dos informes cada uno: puede que lo hubieran revisado dos veces. Bajo tan rígida censura eclesiástica de las publicaciones, los padres tuvieron que componer sus obras con mucha precaución, pues sospechosos términos paganos podrían contraer problemas en la publicación.

La evangelización de los chinos locales también servía para mantener la convivencia pacífica entre las comunidades española y china, asimilando a los inmigrantes chinos con los valores y principios cristianos. De esta manera, los dominicos ayudaban a los gobernantes españoles en Filipinas en controlar y administrar a los chinos en el aspecto cultural, y al mismo tiempo, se preparaban a establecer sus misiones en China. En tal contexto histórico, los dominicos tenían el motivo y las condiciones de aplicar las estrategias relativamente ortodoxas y enajenantes en sus misiones. Tal postura ha sido el cimiento histórico de sus posteriores misiones en China continental y siguieron manteniendo su principio ortodoxo en los siguientes siglos.

## BIBLIOGRAFÍA

Cervera, José Antonio. 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.

- Chan, Albert. 1989. A Note on the Shih-Lu of Juan Cobo. In *Philippine Studies*, 37, 4: 479-487.
- Cobo, Juan. 1986. *Pien Cheng Chiao Chen-Chu'an Shih-lu* (辨正教真传实录, *Apología de la verdadera religión*), ed. Fidel Villarroel. Manila: UST Press.
- Dudink, Ad. 2012. Biblical Chronology and the Transmission of the Theory of Six "World Ages" to China: *Gezhi Aolüe* 格致奥略. In *East Asian Science, Technology, and Medicine* 35 : 89-138.
- Fang, Hao 方豪. 1974a. 明末马尼拉华侨教会之特殊用语与习俗 Special Linguistic Elements and Customs of the Chinese Church in Manila in the Late Ming Dynasty. In 方豪六十至六十四自选待定稿 *Fang Hao's Own Anthology from 60 to 64*. Taipei: Taiwan Student Editorial: 437-454.
- .1974b. 莱顿汉学院藏吕宋明刻汉籍之研究 Study on a Philippine *Incunabula* in Chinese of the Ming Dynasty, Found in the Sinological School of Leiden University. In 方豪六十至六十四自选待定稿 *Fang Hao's Own Anthology from 60 to 64*. Taipei: Taiwan Student Editorial: 455-467.
- González, José María. 1964. *Historia de las misiones dominicanas de China*, Vol I. Madrid: Imprenta Juan Bravo.
- Granada, Luis de. 1989. *Introducción del símbolo de la fe*. Ed. José María Balcells. Madrid: Cátedra.
- Li, Yan. 2015. Las misiones dominicanas a finales de la Dinastía Ming en China in *Catalogación y estudio de las traducciones de los dominicos españoles e iberoamericanos*. Programa Estatal de Fomento de la Investigación Científica y Técnica de Excelencia, su Programa Estatal de Generación de Conocimiento 2015-2017, Ref.: FFI 2014-59140-P, <http://traduccion-dominicos.uva.es/pagina/extremo-oriente>, consultado el 23/03/2017.
- Liu, Limei. 2002. *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*. Madrid: Universidad Complutense, tesis doctoral.
- Mayor, Fr. Tomás. 1607. *Símbolo de la fe en lengua china* 格物穷理遍览. Manila: Pedro de Vera.
- Mayoral Asensio, Roberto. 1999. La traducción de referencias culturales. In *Sendeban* 10: 67-88. [http://www.ugr.es/~rasensio/docs/Referencias\\_culturales.pdf](http://www.ugr.es/~rasensio/docs/Referencias_culturales.pdf). consultado el 15/04/2017.
- Moule, Arther Cristophor 阿·克·穆尔. 1984. 一五五0年前的中国基督教史 *Christians in China before 1550*. trad. Zhenhua Hao 郝振华译. Beijing: China Editorial.
- Nieba, Domingo. 1606. *Memorial de la vida cristiana en lengua china* 新刊僚氏正教便览. Manila: Pedro de Vera.

- Ocio, Hilario. 1895. *Compendio de la reseña biográfica de los religiosos de la Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas*. Manila: Establecimiento Tipográfico del Real Colegio de Santo Tomás.
- Ollé, Manuel. 2008. Interacción y conflicto en el Parián de Manila. In *Illes i imperis: Estudios de historia de las sociedades en el mundo colonial y post-colonial*, 10/11: 61-90.
- Padres Dominicos. 1593. *Doctrina cristiana en letra y lengua china*. Manila: Keng Yong.
- Provincia del Santísimo Rosario de Filipinas, 1916. *Los dominicos en el extremo oriente*. Barcelona: Industrias Gráficas Seix & Barral Herms, S. A.
- Qi, Yinping 戚印平. 2003. “Deus”的汉语译词以及相关问题的考察 The Chinese Translation of “Deus” and the Related Questions. In *世界宗教研究 Studies in World Religions 2*: 88-97.
- Ruggieri, Michele. 1584. 天主实录 *Catecismo chino*. Zhaoqing.
- Standaert, Nicolas 钟鸣旦. 2013. 耶稣会士的中国史与纪年著作及其所参考的中国文献 Jesuit Accounts of Chinese History and Chronology and their Chinese Sources. In *世界汉学 Explorations in the History of Sinology 11*: 55-102.
- Zhang, Xiping 张西平. 2010. 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 Further Studies on Early Chinese Book in Philippine Islands on *Xin Bian Ge Wu Qiong Li Bian Lan*. 南洋问题研究 *Southeast Asian Affaires 3*:73-80.

**Tabla 1: Traducción de algunos términos cristianos por diferentes misioneros a finales de la Dinastía Ming**

	<b>Michele Ruggieri Jesuita Catecismo chino</b>	<b>Juan Cobo dominico Shih-lu</b>	<b>Padres dominicos Doctrina cristiana</b>	<b>Domingo Nieba Memorial</b>	<b>Tomás Mayor Símbolo</b>
Adán	<i>Yadang</i> 亚当	<i>Yanan</i> 哑难		<i>Yalan</i> 哑兰	<i>Yalan</i> 哑兰
Agustín		<i>Yayushichen</i> 亚遇是尘		<i>Yayushizhen</i> 哑 余实珍	<i>Yayushizhen</i> 哑余实珍
ángel	<i>tianshen</i> 天神	<i>tianshen</i> 天神	<i>tianren</i> 天人	<i>tianren</i> 天人 / <i>wangxilishi</i> 尅奚黎氏	<i>tianren</i> 天人 / <i>wangxilishi</i> 尅奚黎氏
cielo	<i>tiantang</i> 天堂	<i>tianting</i> 天廷 / <i>tiantang</i> 天堂	<i>tiantang</i> 天堂	<i>tiantang</i> 天堂 / <i>jingjing</i> 净境 / <i>tianshang</i> 天上	<i>tiantang</i> 天堂
cristianismo	<i>Tianzhu (sheng)jiao</i> 天主(圣)教 / <i>shengjiao</i> 圣教 / <i>gongjiao</i> 公教	<i>daojiao</i> 道教 / <i>zhengjiao</i> 正教		<i>Tianzhu jiaomen</i> 天主教门	<i>Tianzhu zhi zhengjiao</i> 天主之正教 / <i>Bentou Liaoshi zhengjiao</i> 本头僚氏正教 / <i>jingshui zhi zhengjiao</i> 净水之正教
cristiano		<i>juzi</i> 居子	<i>lianshui ren</i> 濂水人 / <i>rujiaoren</i> 入教人 / <i>rumiaozhe</i> 入庙者	<i>chinishidiannuo</i> 奇尼实典儒 / <i>rumiaoren</i> 入庙人	<i>chinishidiannuoren</i> 奇尼实典儒人 / <i>jingshui ren</i> 净水人 / <i>jingren</i> 净人

Dios/Deus	Tianzhu 天主	Tianzhu 天主 / Lihushi 礼乎氏 / Liaoshi 寮氏 / Wuji 无极	Liaoshi 寮氏 / Tianzhu 天主 / Zhu 主	Liaoshi 寮氏 / Tianzhu 天主	Liaoshi 寮氏 / Tianzhu 天主 / Zhu 主
espíritu	Linghun 灵魂 / renhun 人魂	Shenhun 神魂 / hun 魂	Shenhun 神魂	Shenhun 神魂 / 魂灵	Aishibeinichu 挨氏卑尼厨 / shenhun 神魂 / zhong ren zhi xing 中人之性
Santa Iglesia	Sheng er Gongzhi Egelexiya 圣而公之额格勒西亚 / Tianzhu Jiaohui 天主教会		Shan(Xian) jiao Yilishan 山(仙)礁益礼社	Shanjiao Yilishan 山礁益礼社	Shanjiao Yilishan 山礁益礼社
Jesús	Yesu 耶稣	Xishi 西士	Xishishi 西士氏	Xishi 西士 / Xishish 西士氏	Xishi 西士 / Xishish 西士氏
padre	xiru 西儒 / zunseng 尊僧 / xishi 西士 / badele 罢德肋	seng 僧 / zunseng 尊僧	bali 巴礼	bali 巴礼 / seng 僧	bali 巴礼 / seng 僧
papa		heshangwang 和尚王	baba 巴罢	baba 巴罢	baba 巴罢
Santa María	Sheng mu Maliya 圣母玛利亚		Xianjiao Maliya 仙礁妈厘啞 / Shanjiao Maniya 山礁妈尼亚 / Liaoshi Shengmu Niangniang 寮氏圣母娘娘	Shanjiao Maliya 山礁妈厘啞 / Shanjiao Maliye 山礁妈厘耶	Shanjiao Maniya 山礁妈尼啞



**Tabla 2: La correspondencia múltiple entre caracteres chinos y fonemas castellanos en la transcripción de términos de los dominicos**

fonema en castellano	Caracter chino empleado	Ejemplos
ma	Ma 麻	Amasías: <i>yamashiye</i> 哑麻施耶 Matatías: <i>majiaozhiya</i> 麻礁知哑 Matusalén: <i>mazhushana</i> 麻诛沙南
me		Mehujael: <i>maweyayi</i> 麻微哑翌 Metusael: <i>mazhushayi</i> 麻诛沙翌
ma	Ma 马	Confirmación: <i>guangpimasong</i> 光丕马松 Extremaución: <i>aishimawensong</i> 挨士马温松 Manasés: <i>manaxishi</i> 马拿西氏
	Ma 玛	Machalaleel: <i>malaoliyi</i> 玛勝黎乙 Martina: <i>malaozhenya</i> 玛勝珍亚 Roma: <i>luoma</i> 罗马
ma	Ma 妈	Ave María: <i>yamimaniya</i> 哑迷妈尼哑 Getsemaní: <i>xiximanian</i> 奚西妈畔 Matatías: <i>majiaozhiyashi</i> 妈礁知哑氏
na		Nagai: <i>maqí</i> 妈訖 Nahum: <i>masuoluoyu</i> 妈唆罗鬱

