



La traducción de los textos sagrados del budismo en China

Laureano Ramírez,
Universidad Autónoma de Barcelona.

La traducción de textos sagrados

A comienzos de nuestra era, el budismo irrumpe en China. La traducción al chino de las escrituras búdicas adquiere, desde entonces, una importancia sólo parcialmente emulada, desde un punto de vista cuantitativo, por la propia traducción de la Biblia. Poco se conoce de esta ingente labor de traducción, de la que aquí sólo pretendemos hacer un breve esbozo.

El budismo se extendió por China en los albores de la era cristiana desde los reinos indo-iranios de Serindia o Asia Central (Kushan, Parthia, Kang Ju) siguiendo las rutas comerciales de la época. De su difusión por China en estos primeros siglos existen pruebas fehacientes en Dunhuang, Chang'an y Luoyang, y también en el sur de las provincias de Shandong y Anhui, en el valle inferior del Yang-tsé, en los alrededores de la actual Wuchang y en el remoto sureste, en Zhaozhou, donde fue, al parecer, llevado por los navegantes y mercaderes indios.

La primera mención del budismo aparece en un edicto del emperador Ming Di (r. 59-75) en el que exculpa del delito de traición a su hermanastro Liu Ying, rey de Chu, porque "venera al Emperador Amarillo y a Lao Zi, es estudioso de Buda y guarda el ayuno y la abstinencia y (el ritual de) los sacrificios", y donde al mismo tiempo le devuelve las sedas que le había regalado (para ganarse su favor) "para que contribuya con (el producto de) ellas a los banquetes con que honra a los upasaka y sramana". Este pasaje demuestra que el budismo ya existía en China un siglo antes de que se empezaran a traducir los textos sagrados.

La difusión del budismo por China sólo fue posible gracias a la labor de los traductores de las escrituras sagradas. La traducción ocupó un espacio de cerca de un milenio, desde finales de la dinastía Han hasta la dinastía Song. Los historiadores del budismo distinguen tres etapas o momentos culminantes en este proceso, centrándose alrededor de las figuras de Kumarajiva y Xuan Zang.

1- Etapa inicial o arcaica: desde los años finales del emperador Huan, de Han del Oeste (147-168), hasta los finales de la dinastía Jin del Oeste (265-317) (hasta Kumarajiva).

2- Etapa de desarrollo o antigua: desde los primeros años de la dinastía Jin del Este (317-420) hasta finales de la Sui (581-618) (a partir de Kumarajiva).

3- Etapa de apogeo o nueva: durante la dinastía Tang (618-907) y a partir de Xuan Zang.

4- Otros añaden una cuarta etapa, la del declive, durante la dinastía Song del Norte (960-1127).

Los primeros difusores de las enseñanzas de Buda fueron extranjeros llegados de estos reinos, los que, en general, no conocían el chino y transmitían de palabra los sutras (aprendidos de memoria) a nativos que los redactaban por escrito. De ahí que, más que traductores, hubieran de ser llamados "propagadores" o, en todo caso, "coordinadores" de una traducción que, por regla general, realizaban en equipo. Y de ahí también su tendencia general a defender la traducción literal, pues su empeño no era otro que el de transcribir palabra por palabra, a un idioma desconocido, una doctrina sagrada que no admitía modificaciones o revisiones.

El más famoso de los primeros traductores, y el más importante desde el punto de vista de la teoría de la traducción, es, sin duda, QIAN el indoescita o ZHI QIAN (220-228). De origen indoescita, vivió en el reino de Wu del Este (sureste de China), donde había buscado refugio, y tradujo 30 volúmenes, entre los que destacan el sutra de *Vimalakirti-nirdesa*, el sutra de *Amida*, la parte IV del sutra de *Mahaprajña-paramita*, el sutra de la *Profesión de Bodddhisatva*, el sutra de *Mahaparanirvana*, además de revisar anteriores versiones de otros traductores del sutra de *Dharmapada* y otros textos budistas.

Zhi Qian rechazaba la excesiva simplicidad y la pobreza retórica de las traducciones al uso, y a su vez fue criticado por la excesiva liberalidad de sus versiones con relación al original. Sin embargo, en el plano teórico defendió –si bien sin demasiado entusiasmo– la traducción literal. También fue el creador en China de la que podríamos llamar “traducción en equipo”, precursora de las escuelas dedicadas exclusivamente a la traducción de los sutras o textos búdicos, fundamentales en el quehacer traductor –y en la voluminosa producción– de los predicadores posteriores.

A Zhi Qian se le atribuye la primera alusión teórica a la labor concreta de los traductores de las escrituras búdicas, recogida en su prólogo del sutra de *Dharmapada*, del año 224. En él adopta una postura aparentemente contradictoria desde la perspectiva literal-libre, pues al mismo tiempo que critica la literalidad de traducciones de la época, como las de Wei Zhinan, partidario de “... ceñirse al significado original (de la palabra de Buda), sin adornos, y retener su doctrina, sin añadidos retóricos; los propagadores de las escrituras han de procurar que éstas sean fáciles de aprender y no pierdan su sentido original...” o las de Zhu Jiangyan, porque “... o están plagadas de extranjerismos, o de transliteraciones, y (en verdad) son casi directas (palabra por palabra, literales). A mí no me parecen elegantes”.

Al final, parece decantarse precisamente por la literalidad, plegándose a la opinión general del momento:

“Según Lao Zi, ‘las palabras bellas no son dignas de crédito, y las palabras dignas de crédito no son bellas’; y, según Confucio, ‘lo escrito no refleja cabalmente la palabra, y la palabra no refleja cabalmente el significado’. Los conceptos expuestos por los Sabios son ilimitadamente profundos; [por la misma razón], quien quiera transmitir el verdadero significado de los textos sánscritos, debe traducirlos directamente. [Por eso] ... es necesario seguir el original, sin añadir adornos retóricos... De esta manera, aunque el verbo sea simple, el contenido es profundo; aunque el estilo sea sobrio, el sentido es amplio.”

La contradicción de Zhi Qian es manifiesta: por un lado, reniega de la excesiva crudeza o simplicidad de traducciones hechas en gran medida por extranjeros desconocedores de los ideales retóricos de la buena literatura china; pero, al mismo tiempo, como ocurrió con los primeros traductores de la Biblia, se siente incapaz de modificar la palabra divina tal como aparece en las Escrituras, de abogar por una traducción libre más acorde con los cánones literarios chinos. De ahí que al final, posiblemente a su pesar, tome partido por la literal, pues “todos (así lo) dicen”. Su

posición teórica, a pesar de todo, no fue muy concordante con la práctica, pues muchas de sus traducciones fueron criticadas en su tiempo por su excesiva "libertad". El prólogo demuestra la vigencia en China, ya en aquella época, de la eterna dicotomía entre los partidarios de la traducción literal o "simple" (Wei Zhinan, Zhu Jiangyan) y los de la traducción libre o "retórica", una dicotomía que, como en Occidente, impregna el ejercicio y la teoría de la traducción hasta nuestros días.

En este punto, conviene reflexionar sobre la enorme distancia que separaba a la mentalidad china de la india. Los dos idiomas son (y eran) completamente diferentes. El chino es no flexivo, logográfico y casi en su totalidad (en la forma escrita de la época) monosilábico; las lenguas indias, y sobre todo el sánscrito, son flexivas, alfabéticas y polisilábicas. El chino carecía a la sazón de una gramática sistematizada, a diferencia del sánscrito, que ya contaba con un sistema gramatical formal y elaborado. Desde el punto de vista de la retórica, el chino prefiere lo escueto, las metáforas familiares, la imagen concreta, mientras que la literatura india tiende a ser discursiva, hiperbólica en sus metáforas y llena de abstracciones. "El ámbito imaginativo expresado en la literatura china –incluso en los clásicos taoístas– es mucho más limitado, más práctico, que el lenguaje abigarrado de la tradición sánscrita".

DHARMARAKSA o Fa Hu (ca. 266-317) era, como Zhi Qian, de origen indoesquita. Vivió principalmente en Dunhuang –la última ciudad china hacia occidente, puerta de acceso desde los reinos centroasiáticos–, y entre los años 266 y 308 tradujo, según el cómputo de Seng You en su *Antología de traducciones del Tripitaka*, 159 volúmenes y 309 libros, entre ellos el sutra de *Saddharmapundarika*, una parte del sutra de Prajña-paramita, el sutra de *Bhadrakalpa*, y el sutra de la *Gran Compasión*. Sus traducciones figuran catalogadas en el *Catálogo de Nie-Dao*, realizado, como su nombre indica, por sus discípulos Nie Chengyuan y Dao Zhen.

Para Demiéville, Dharmaraksa fue el primer traductor que logró hacer accesibles y razonablemente inteligibles a los letrados chinos las ideas especulativas del *Mahayana*, pues con sus discípulos inicia la larga e importante tradición de los "comentarios", en los que interpreta las ideas budistas en términos chinos. Influye en los traductores del momento porque su empleo de conceptos pertenecientes al mundo cultural chino para facilitar la difusión del budismo creó escuela entre numerosos traductores, aunque tampoco se libró de las críticas posteriores de otros muchos. La febril actividad traductora de la época redundaba, inevitablemente, en la calidad de muchas traducciones, y no son pocas las voces críticas. Como la del monje Zhi Mindu, uno de los adeptos, con Kumarajiva, de la Secta del Prajña, con relación a las versiones que del sutra de *Vimalakirti* habían hecho, entre otros, Zhi Qian y Dharmaraksa: "Quitán y ponen palabras y frases sin respetar el original, o se ajustan y separan de él en la medida que se les antoja; abusan de las glosas y dichos de la antigüedad, sin importarles su justeza o fealdad, o se exceden en el uso de términos sánscritos, dando lugar a extrañas interpretaciones; y confunden retórica y significado, como si dudaran por cuál decantarse".

El primer traductor chino que esbozó unos criterios teóricos de traducción fue, posiblemente, DAO AN (312-385), del reino de Kucha, discípulo de Tu Cheng el Budista. Dao An intenta emancipar el budismo de las ideas taoístas prevalecientes hasta entonces, labor que será proseguida por Kumarajiva. Sus puntos de vista fundamentales se hallan contenidos en el prólogo del sutra de *Mahaprajapati-paramita*, en el que expone las "Cinco pérdidas del original" (wu shi ben), o infidelidades necesarias con relación al texto original, y las "Tres inmutabilidades" (san bu yi), o infidelidades innecesarias en que solían incurrir los traductores de la época.

Las "Cinco pérdidas del original"

- El sánscrito es (en su orden gramatical) en todo diferente (del chino), y por lo tanto, hay que adaptarlo al (orden del) chino.

- El sánscrito empleado en las escrituras es muy austero, y los chinos gustan de la retórica; para (que estas escrituras puedan) penetrar en el corazón de las gentes es necesario adornarlas retóricamente.

- El sánscrito empleado en las escrituras es reiterativo, y especialmente en lo que hace a las salmodias, que se repiten insistentemente, por monótonas que parezcan; (estas salmodias) hay que suprimirlas.

- El sánscrito recurre frecuentemente al yi shuo (estribillo cantado al final de un episodio), semejante al chino luan ci, un resumen de lo anterior cuya extensión parece no importar, pues lo mismo tiene quinientas o mil palabras; (este estribillo) hay que suprimirlo, como si no existiese.

- Concluido un episodio, (en sánscrito) es necesario rematarlo con un comentario, que se repite continuamente al presentar nuevos episodios; estos (comentarios) huelgan, por repetitivos.

Las "Tres inmutabilidades"

- Suprimir las elegantes palabras (de los sabios de la antigüedad) para adaptar (las escrituras) al lenguaje de hoy.

- Adoptar a los usos terrenales modernos las palabras profundas escritas hace más de mil años.

- Enjuiciar y recortar, según el gusto moderno y el parecer de los no versados en el budismo, las escrituras que Ananda recopiló con repetido y esmerado celo.

La exposición es, en su conjunto, una defensa de la traducción "simple", literal o directa frente a la "retórica" o libre, como señala claramente la segunda de las "Cinco pérdidas del original". El punto primero también apunta, posiblemente, en la misma dirección, aunque algunos estudiosos, como Qian Zhongshu, lo consideren obvio e innecesario, ya que cualquier traducción supone la adaptación gramatical de la lengua de llegada a la de partida, o, en caso contrario, "no sería tal traducción". Lo que Dao An parece plantear, sin embargo, no es este hecho evidente, sino los excesos en la adaptación, el trastocar por completo –y muchas veces innecesariamente– el orden y la estructura del original para ajustarlo a las

afinidades retóricas de un traductor cuya maestría del lenguaje podía ser dudosa; significar a toda costa, en una palabra, el original, para adaptarlo a las convenciones lingüísticas y culturales chinas. En ambos puntos subyace una crítica implícita de los traductores que rechazaban la "crudeza" o excesiva austeridad del sánscrito de las escrituras, concepción poco respetuosa con un idioma marcado por una gran riqueza retórica y creativa. Los tres puntos siguientes de las "Pérdidas" son más concretos, ya que identifican los errores de traducción usuales a la hora de verter al chino las características retóricas peculiares de las escrituras sánscritas.

Las "Tres inmutabilidades", por su parte, suponen un paso más en la defensa de la traducción literal al plantear el porqué de la invariabilidad de los términos del original: 1) porque son términos expuestos por los sabios y santos de la antigüedad, 2) porque han sido dichos hace siglos y no existen en la época equivalentes apropiados y 3) porque son producto de un esmerado esfuerzo de reflexión y precisión. En otras palabras, por su condición de sacros, arcaicos y precisos.

La obra de KUMARAJIVA (344-413), también originario de Kucha, marcó un punto de inflexión en la traducción de los sutras por la belleza de su lenguaje y la hábil adaptación del sánscrito al chino. Sus traducciones fueron abundantes, aunque no así su reflexión teórica, recogida por algunos de sus discípulos en fragmentos dispersos. En todo caso, de sus traducciones se desprende que era partidario de la versión libre. Un estudio comparativo de su versión del sastra de *Sutralankara* con los fragmentos que quedan del original sánscrito demuestra que realiza una versión libre sujeta a numerosas alteraciones, una libertad traductora que él mismo confirma en una alocución de despedida dirigida a otros monjes: "... De los trescientos sutras y comentarios budistas que he traducido, el único al que no he añadido ni quitado nada es el vinaya de Sarvastivada".

Lo más importante para Kumarajiva es transmitir el sentido global del texto de partida en un lenguaje estilísticamente bello y apropiado que inculque la fe en el lector u oyente. Y lo consigue con creces, pues además de crear la más numerosa escuela de seguidores con que hasta entonces contara cualquier predicador o traductor del budismo, sus traducciones fueron un modelo para generaciones contemporáneas y posteriores.

Su diferencia con Dao An es manifiesta, pues ambos abogan por cosas contrarias. Uno, por la más estricta obediencia al original; el otro, por la plasmación del sentido, aunque para ello haya que añadir y cortar (en ello le da la razón, quince siglos más tarde, el erudito Hu Shi al afirmar que las escrituras budistas "son tan exuberantes y repetitivas, que sólo pueden ser leídas una vez pulidas y repulidas por un buen especialista"). Como buen conocedor de ambas lenguas (a diferencia de otros traductores, que contaban con la ayuda de un numeroso equipo de especialistas), Kumarajiva es plenamente consciente de este hecho, pero, como Dao An –y aquí coincide con él–, es a la vez contrario a la supresión arbitraria del texto original. Muestra de ello es el diálogo con su discípulo Seng Ru. Kumarajiva y Seng Rui comentaban las características idiomáticas del sánscrito, y como en algunas cosas estuviesen de acuerdo y en otras no, (Kumarajiva) dijo:

“El idioma de la India es muy repetitivo y retórico, y parece estar hecho expresamente para ser cantado. Los que tienen audiencia con el rey, han de cumplir el rito de elogiar su virtud, como si estuviesen en presencia de Buda, y le cantan y recitan en señal de veneración. Las partes recitadas de las escrituras están hechas con este fin. Pero al ser traducido al chino, el sánscrito pierde su retórica y su elegancia; y por más que quiera conservarse el sentido, si se suprime y recorta el texto, es como si se le diera de comer a otro un alimento masticado, que ya ha perdido su sabor y es, además, repugnante.”

Con su discípulo Seng Zhao y la ayuda de cerca de ochocientos seguidores (tres mil, según otras versiones) entrenados por Dao An, Kumarajiva tradujo del sánscrito un total de 35 volúmenes y 294 libros (74 y 384, respectivamente, según algunas fuentes), entre los que destacan los “Tres tratados” o sastras (el *Madhyamaka* o Tratado del medio, el *Dvadasanikaya* o Tratado de las doce partes y el *Sata* o Tratado de los cien versos); el sastra de *Mahaprajñā-paramita* (monumental comentario sobre el *Sutra de la Perfección* en 25.000 versos), el *sutra Saddharma-pundarika*, el *Sutra del Diamante* o *Vajracchedika-prajñā-paramita*, el *Sutra de Vimalakirti*, el *Sutra de Amida*, el *Sutra de Surangamasamadhi*, el sastra de *Satyasiddhi* y el vinaya de *Sarvastivada*.

Las versiones de Kumarajiva, pulidas y repulidas por sus discípulos, fueron ejemplo, por su concisión y elegancia de estilo, para los traductores de generaciones posteriores. Hasta entonces, la mayoría de las traducciones eran realizadas o dirigidas por monjes extranjeros que recitaban de palabra el texto búdico –aprendido de memoria– a correctores o redactores chinos encargados de ponerlo por escrito y pulirlo. Eran inevitablemente, versiones muy imprecisas que sólo recogían el significado general. Pero Kumarajiva prescinde de este proceso, pues conocía bien las dos lenguas, y con él la traducción se hizo más precisa.

Este afán de precisión es el que anima las traducciones y comentarios de traductores y recopiladores posteriores, como Hui Yuan (334-416), Seng Rui (371-438) y Seng You (445-518), preocupados por la traducción exacta del término sánscrito, para lo cual abogan por la profundización en el estudio de las dos lenguas y, sobre todo, en las posibilidades idiomáticas del chino. Su afán de perfección sigue coexistiendo, no obstante, con el de los grandes predicadores y traductores a la vieja usanza, cuyas versiones merecen ser tenidas más por recopilaciones debidas a sus propios discípulos, que por traducciones propiamente dichas. En esta línea se enmarcan las del monje indio PARAMARTHA (Zhen Di, 499-569), al que se le atribuye la traducción de 49 volúmenes y 140 libros del budismo Mahayana (en especial de la corriente tántrica), entre las que sobresale la del sastra de *Mahayana-samparigraha*, uno de los textos más influyentes en la propagación del budismo en China.

Los “Cuatro grandes maestros traductores” del budismo fueron, según el criterio tradicional, Kumarajiva, Paramartha, Xuan Zang y Yi Jing (otros no incluyen a este último, o lo sustituyen por Amogha). Pero el más importante de ellos fue, sin duda, XUAN ZANG (ca. 600-664), personaje que adquirió fama casi le-

gendaria por su viaje de diecisiete años de duración por la India y otros reinos situados al oeste de los dominios del imperio Tang, recogido con detalle en su *Crónica de las regiones occidentales del Gran Imperio de Tang* y en innumerables obras literarias, como el célebre *Viaje a Occidente*, uno de los grandes clásicos de la narrativa china. Con él, la traducción de los sutras inaugura su época de mayor esplendor, una etapa nueva que se prolongó durante toda la dinastía Tang hasta iniciar posteriormente su ocaso durante la dinastía Song.

Según Dao Xuan, otro gran teórico del budismo de la época (y corrector de estilo en la escuela de traductores presidida por Xuan Zang), el proceso habitual seguido hasta entonces para la traducción de las escrituras comprendía tres etapas: 1), la traducción al chino en el mismo orden del original en sánscrito, 2) su adaptación al orden gramatical del chino y 3) su corrección estilística o "pulido" en manos de un especialista. Como antes Kumarajiva, Xuan Zang –cuyo conocimiento en profundidad de ambas lenguas le permitía traducir directamente al chino según leía del sánscrito–, prescinde de un proceso en cuyo transcurso se distorsiona en mayor o menor medida el original y añade el recurso, además, a todo tipo de figuras retóricas.

Xuan Zang volvió de las regiones occidentales cargado con 650 textos budistas, y en el plazo de dos décadas tradujo o dirigió la traducción de 75 libros y 1335 capítulos, entre los que destacan los sastras de *Aryavaca-prakarana*, *Nyaya-pravesataraka* y *Yogacara-bhumi*, los sutras de *Sandhinir-mocanavyuha* y del *Diamante* o *Vajracchedika-prajña-paramita* y, sobre todo, el monumental *Mahaprajña-paramita*, en 600 capítulos, aparte de una traducción al sánscrito del sastra *Mahayana-sradhhotpada* –para la que utilizó una versión anterior traducida al chino por Paramartha, ya que el original en sánscrito se había perdido– y otra del Lao Zi; pero, a pesar de tan voluminosa producción, y su tradicional reconocimiento como el mejor y más fecundo de los traductores de las escrituras búdicas, su legado teórico en torno a la traducción se limita a un par de comentarios dispersos. Entre estos fragmentos se halla una corta frase que condensa su visión teórica de la traducción: "(toda traducción) tiene que buscar la fidelidad al original y la fácil comprensión del lector".

Sin embargo, la paternidad de esta frase es dudosa, y no faltan los estudiosos (Chen Fukang, 1992) que la atribuyen a Dao An. La que no plantea dudas de paternidad es su teoría de las "Cinco clases de conceptos que no han de ser traducidos" (wu zhong bu fan), alusiva a aquellos conceptos que han de ser transliterados directamente del sánscrito, sin traducirlos al chino:

- conceptos esotéricos, como Dharani;
- conceptos polisémicos, como Bhagavat;
- conceptos referentes a objetos que no existen en China, como Jambu;
- conceptos ya aceptados por el uso desde la antigüedad, como Anubodhi;
- conceptos cuya traducción conlleva pérdida de solemnidad, como Prajña, que pierde su solemnidad al ser traducido por "conocimiento y sabiduría."

La postura de Xuan Zang frente a la traducción es global, a medio camino entre la literal y la libre, sin excederse en ninguna de ellas y procurando, ante todo, verter el original en su integridad. Es más libre que Dao An, pero más literal que Kumarajiva, y además de valerse de sus profundos conocimientos de ambas lenguas y de la doctrina budista, aprovecha la experiencia anterior para evitar caer en los errores de traducción por exceso o por defecto característicos de otros traductores. Su más claro exponente está, quizá, en uno de los "Encomios" que figuraron al final de las primeras ediciones de su *Crónica de las regiones occidentales del Gran Imperio de Tang*, en el que se da cuenta de la actitud de Xuan Zang frente a la traducción:

"Para lograr una buena traducción basta con no alejarse del original. Si se abusa de la retórica, (el texto final) resulta empalagoso; si se abusa de la literalidad, (el texto final) resulta "crudo". Con ser directo sin incurrir en la retórica, y hábil en las palabras sin incurrir en la simplicidad, se evitan los grandes errores y es posible lograr una buena traducción."

YI JING (635-713) fue presidente de la Escuela de Traductores del Sutra de Buddhavatamsaka-mahavaipulya, de Luoyang (la más importante después de la de Chang'an, creada expresamente para Xuan Zang por orden imperial a mediados del S. VII), y también fue, como Xuan Zang, viajero por tierras de la India (e Indonesia), de donde regresó cargado con alrededor de 400 textos budistas, de los que tradujo 56 volúmenes y 229 libros, entre ellos el sutra de *Suvarnaprabhasotta*, el sutra de Mayura, el sastra de *Buddhavatamsaka-mahavaipulya* y el sutra del *Mérito de la ablución de la imagen de Buda*. Yi Jing es, además, autor de *Biografías de monjes eminentes*, libro en el que recoge la historia de 56 monjes budistas y el ambiente que rodeaba a la Universidad de Nalanda, centro principal de la enseñanza del budismo en la época.

Las traducciones de los sutras búdicos se sucedieron hasta mediados de la dinastía Song, pero la figura de Xuan Zang ensombrece la de los otros traductores de la época, quienes, por otra parte, no han dejado ningún comentario teórico acerca de la traducción, salvo alguna alusión aislada de DAO XUAN (596-667), continuador, con su *Historia complementaria de los monjes eminentes*, de la labor de recopilación de Seng You y Hui Jiao, y de AMOGHA o Amoghavajra (705-774), el gran difusor del tantrismo, traductor de 77 volúmenes y 120 libros, entre los que destacan el sutra *Prajña-paramita* del Rey benevolente para la salvación del Imperio, el sutra *Mahayana-vairocana* y el sutra de la *Corona de diamantes* o *Vajrasekhara*.

El principal teórico de las épocas finales de la traducción de los sutras en la China fue, posiblemente, ZAN NING (919-1001), adepto de la secta de Nan Shan y autor, entre otras obras, de *Breve historia de los monjes budistas de la Gran Dinastía Song*. Sus principales reflexiones teóricas sobre la traducción se hallan recogidas en el capítulo dedicado a los "Traductores de las escrituras". En él dice:

“Traducir es mudar, transformar lo no existente en lo existente. Si tomamos como ejemplo el naranjo, según el lugar donde se plante recibe el nombre de ju o zhi. Ambos reciben denominaciones distintas, pero el sabor, el olor, el tronco y las hojas son los mismos.”

La reflexión contenida en este pasaje es, curiosamente, análoga a la de los primeros traductores occidentales, forjadores de los términos ‘traducere’ (“llevar de una parte a otra”) o ‘transladar’ para designar la labor traductora. En ello insiste Zan Ning:

“O como el árbol del nyag-rodha, que en la parte oriental de la China llaman ‘sauce’. El nombre es distinto, pero el árbol es el mismo... En tiempos de Jin y Wei, los (monjes) indios que venían hablaban del árbol nyag-rodha, y ésta era la única denominación que existía; y los chinos que participaban en la traducción (de los sutras) sólo comprendieron su significado al advertir que los monjes occidentales se referían al sauce. Con el tiempo, y el peregrinar de monjes entre oriente y occidente, quedó confirmado que el nyag-rhoda no era otra cosa que el sauce de la China oriental.”

Por ello, arguye Zan Ning –aludiendo a lo que hoy llamamos “complementos cognitivos”–, lo mejor es que los traductores visiten el país de cuyo idioma traducen, y “vean sus usos y costumbres y sepan de su política y sus leyes”, como hicieron Xuan Zang y Yi Jing, a la manera de los verdaderos traductores de la antigüedad: los xiang xu o “conocedores de las lenguas extranjeras”.

En el mismo pasaje compara la traducción a un brocado: “la traducción es como un brocado, que si bien lleva flores en el anverso y en el reverso, unas están al revés de las otras”.

Un símil que, nos recuerda Qian Zhongshu, es semejante al empleado en el Quijote al comparar un texto traducido con una alfombra vista al revés.

Pero la principal aportación de Zan Ning a la teoría de la traducción de la época quizá sea su categorización de las diferentes posibilidades de traducción de las escrituras, englobadas en el mismo pasaje bajo el epígrafe de la “Seis ordenes” (liu li).

1. Traducción - transliteración: caben cuatro posibilidades: a) traducir y no transliterar; b) transliterar y no traducir; c) traducir y transliterar a la vez; y d) no transliterar ni traducir.

2. Lengua(s) bárbara(s) - lengua sánscrita: caben cuatro posibilidades: a) que el original esté escrito en el sánscrito puro de las Cinco Regiones de la India; b) que esté escrito en la(s) lengua(s) bárbara(s) del norte de las Montañas Nevadas; c) que lo esté en una mezcla de lengua(s) bárbara(s) y sánscrito; y d) que no esté ni en lengua(s) bárbara(s) ni en sánscrito.

3. Traducción indirecta - traducción directa: a) traducción directa del sánscrito; b) traducción indirecta desde alguna lengua bárbara, a la que anteriormente se haya traducido del sánscrito; c) traducción directa y a la vez indirecta del sán-

crita cuando sea una mezcla de éste y alguna lengua bárbara; y d) traducción ni directa ni indirecta, es decir, no traducir el texto una vez que ha sufrido la influencia de las lenguas bárbaras.

4. Lenguaje general - lenguaje minucioso: a) General y no minucioso; b) minucioso y no general; y c) general y a la vez minucioso.

5. Lenguaje culto - lenguaje vulgar: a) Culto y no vulgar; b) vulgar y no culto; c) culto y vulgar a la vez.

6. Lenguaje directo - lenguaje esotérico: a) Directo y no esotérico; b) esotérico y no directo; c) tanto directo como esotérico; y d) ni directo ni esotérico.

Zan Ning es poco explícito con su división, en la que, por un lado, resume la experiencia global de otros traductores y, por otro, ofrece diferentes criterios que han de regir toda traducción. De particular interés son los tres últimos puntos, en los que, quizá por primera vez en la traductología china, se refiere a lo que hoy conocemos como "registro". Y también son los que más desarrolla (en particular el punto 5) en un diálogo ficticio que sigue a la exposición. En él defiende el uso del lenguaje culto, pero advierte que, de ser mal empleado, puede dar lugar a confusión; por ello: "... más vale no escribir nada, que escribirlo confusamente (en tal caso) es preferible emplear un lenguaje vulgar, y no culto, si bien no excesivamente vulgar, puesto que de sumergirse profundamente en lo vulgar, el lenguaje resulta (coloquial) en exceso y no es fácil de entender. (Por lo tanto), hay que adoptar un término medio, pues con tal de reflejar (cabalmente) la doctrina budista, la traducción (puede decirse que) logra el objetivo de las escrituras".

Bibliografía

- CAO QI; PENG YAO (ed.), *Shijie san da zongjiao zai Zhongguo (Las tres grandes religiones mundiales en china)*, Pekín, ed. De las ciencias sociales, 1991.
- CHEN FUKANG, *Zhongguo yi xue lilun shi gao (Historia de las teorías de la traducción en china)*, Shanghai, Didáctica de las lenguas, 1992.
- FANG LITIAN, *Zhongguo fojiao yu chuantong wenhua (El budismo chino y la cultura tradicional)*, ed. Popular de Shanghai, 1988.
- HU KUNG-TZE, *Fanyi lilun zhi yanbian yu fazhan (Evolución y desarrollo de la teoría de la traducción)*, Taipei, Shu Lin, 1994.
- JI XIANLING, et al. (ed.), *Xuan Zang da tang xi yu ji jiao zhu (Crónica de las regiones occidentales del gran imperio de Tang, de xuan zang, edición revisada y anotada)*, Pekín, Zhong Hua, 1985.
- LATIKI LAHIRI, *Chinese monks in india*, N. Delhi, Motilal Banarsidass, 1968.
- LI SHU-TZY, (ed.), *Tang Xuan Zang xin chuan (Nueva biografía de Xuan Zang, de la dinastía Tang)*, Taipei, ed. Comercial, 1978.
- MING FU, el monje, *Zhongguo fojiao xue renming cidian (Diccionario onomástico del budismo chino)*, Pekín, Zhong Hua, 1988.
- SOOTHILL, W. E.; HODOUS, L. A., *Dictionary of chinese buddhist terms*, Londres, 1937, reimp. N. Delhi, Motilal Banarsidass, 1977.
- TWITCHETT, D.; LOEWE, M., "The ch'in and han empires, 221 B.C.-A.D. 220" (*The Cambridge history of China*, V.I), Cambridge Univ. Press, 1986.
- WEI CHENGSI, *Zhongguo fojiao wenhua lun gao (Escritos y comentarios en torno a la cultura budista china)*, Shanghai, ed. Popular, 1991.
- WRIGHT, ARTHUR F., *Buddhism in chinese history*, California, Stanford University Press, 1959.
- XUAN ZANG, *Da Tang xi yu ji (Crónica de las regiones occidentales del gran imperio de Tang)*, edición de Jin Ling, contrastada con las principales versiones del S. VII, Shanghai, ed. Popular, 1977.