



FACULTAD DE TEOLOGÍA
SAN VICENTE FERRER

ANALES VALENTINOS

REVISTA DE FILOSOFÍA Y TEOLOGÍA
Nueva Serie 2023 Año X / N° 20

ÍNDICE

Miguel Navarro Sorní	Alfonso Esponera Cerdán
Presentación 265	La predicación de san Vicente Ferrer en la
Miguel Moss Ferrer	solemnidad de Santa María
“Quid mihi et tibi est, mulier?” (Jn 2,4) 267	de la Esperanza (Illescas, 18-XII-1411)..... 397
José Antonio Heredia Otero	Manuel Ortuño Arregui
María subió a la montaña 275	La concepción inmaculista de D. Diego
Almudena Alba López	Pérez de Valdivia en su tratado de la
La Palabra hecha carne por María 289	singular y Purísima Concepción de
Pedro Luis Vives Pérez	la Madre de Dios (1582)..... 407
La colaboración de María a la obra de la	Viorel Coman
salvación..... 295	María como mediadora. Contribución
Gonzalo de la Morena Barrio	de André Scrima al capítulo mariológico de
María, primera misericordiada 311	<i>Lumen Gentium</i> 421
Carla Rossi-Espagnet	José Carlos Martín de la Hoz
La presenza di Maria nella famiglia	La Virgen y el atributo divino de la
cristiana..... 329	misericordia 445
José Manuel Montaner Isnardo	Román Sol Rodríguez
Aproximación a la predicación del	Una edad dorada de la mariología
padre Jofré en el siglo XXI, a partir de	española..... 459
algunas claves teológico-pastorales	Memoria Académica del Curso 2022-2023 473
del papa Francisco para las personas con	Recensiones 495
discapacidad 359	Publicaciones recibidas 503
Miguel Abril Agost	Presentación de un artículo y normas
Acompañamiento y evangelización de la	de edición 507
religiosidad popular mariana..... 375	

“QUID MIHI ET TIBI EST, MULIER?”-(Jn 2,4). EL TRATAMIENTO DE MARÍA EN EL EVANGELIO DE JUAN EN LAS TRADUCCIONES DE LA BIBLIA AL CHINO (S. XVIII-XX)

*Miguel Moss Ferrer**

RESUMEN

Uno de los problemas a los que se enfrentaron las misiones a China desde su llegada fue la aparente incompatibilidad entre determinados preceptos confucianos y el mensaje cristiano. En lo que respecta a la traducción del Nuevo Testamento, algunos de los pasajes más susceptibles de herir las susceptibilidades locales son Jn 2,4 y Jn 19,26, en los que Jesús se dirige a María como “mujer” en vez de “madre”. En el presente estudio analizamos las soluciones que se han dado a esta cuestión en un amplio corpus de traducciones de la Biblia al chino realizadas por católicos, protestantes y ortodoxos.

PALABRAS CLAVE

Biblia, Traducción, China, Confucianismo, Historia de las Misiones Cristianas

ABSTRACT

One of the issues missionaries encountered upon their arrival in China was the apparent incompatibility between certain Confucian precepts and the Christian message. With regards to translations of the New Testament, Jn 2:4 and Jn 19:26 stand out as two of the passages most likely to upset local sensibilities due to the fact that Jesus addresses Mary as “woman” as opposed to “mother”. In this paper I will discuss the solutions that have been proposed to overcome this issue by analyzing a large corpus of Catholic, Protestant and Orthodox translations.

KEYWORDS

Bible, Translation, China, Confucianism, History of Christian Missions

Cuando los primeros misioneros católicos llegaron a China encontraron una sociedad organizada en torno a los principios del confucianismo, una doctrina fundamentada en la búsqueda de la armonía social en base a un orden natural de origen divino: la ley del cielo.¹ En el ámbito

* Doctorando de la Universidad Autónoma de Barcelona. Investigador del Centre d'Estudis i Recerca sobre Àsia Oriental (UAB). Barcelona (España).

¹ El *Clásico de la piedad filial* (孝經) es una obra posiblemente pseudoepígrafa que describe un diálogo entre Confucio y su discípulo Zengzi (曾子) y que fue uno de los textos fundamentales del canon confuciano. En ella encontramos la frase 夫孝，天之經也，地之義也，民之行也 (“La

social, este orden se plasma en la rectitud de las relaciones interpersonales, gobernadas, entre otras, por las virtudes de 忠, la lealtad del sujeto hacia su señor, y de 孝, la piedad del hijo hacia sus progenitores y antepasados.² Este pensamiento y el modelo de sociedad que planteaba ocupaban un lugar tan central en la cultura china que cualquier propuesta que se alejase de esta vía recta (正道, “ortodoxia”) era calificada de “heterodoxia” (異端) y considerada una amenaza a la sociedad. La llegada del budismo a China en el siglo II después de Cristo supuso el primer reto serio a la ortodoxia confucianista y espoleó el desarrollo de un discurso antiherético que se aplicaría más en adelante, entre otras religiones, al cristianismo.³

En este sentido, uno de los puntos de tensión más evidentes en la predicación de los misioneros fue la aparente incompatibilidad entre el mensaje cristiano y la concepción confuciana de la piedad filial. Un ejemplo de ello es el imperativo moral de producir un heredero, incompatible con el celibato de los sacerdotes o con el sexto mandamiento, pues los antiguos chinos consideraban que el hecho de desposar concubinas con tal fin era un acto virtuoso: en palabras de Mencio, 不孝有三, 無後爲大.⁴ Esta incompatibilidad dio lugar, entre otros incidentes, a un enfrentamiento entre el misionero Giulio Aleni y el pensador neoconfuciano y polemista anticristiano Huang Zhen (黃貞) en torno al año 1639, en el que, presionado por su interlocutor, el misionero se vio obligado a aseverar que el rey Wen y muchos otros sabios

piedad filial es la ley del cielo, la justicia de la tierra, el [buen] comportamiento del pueblo”), que daría lugar a la expresión corriente 天經地義, que denota el orden bueno y natural de las cosas. Esta expresión parece haber sido retomada del *Zuo zhuan* (左傳), atribuido tradicionalmente a Zuo Qiuming (左丘明), contemporáneo de Confucio. Sobre este particular, véase D. HOLZMAN, “The Place of Filial Piety...”, 192.

² Estas dos virtudes se introducen por primera vez, respectivamente, en los versículos 1,2 y 1,4 de las *Analectas* de Confucio; sin embargo, en el pensamiento confuciano, estas no son más que aplicaciones prácticas de la virtud suprema, 仁 (*ren*), el principio ético del amor altruista. Sobre este particular, véase L. CHEN, “Historical and Cultural Features...”, 103-106.

³ Sobre la noción china de “ortodoxia” y “heterodoxia” y su aplicación al budismo y al cristianismo, véase P. COHEN, *China and Christianity*, 4-34.

⁴ MENCIO, *Mengzi*, 4A, 26. En el contexto de este versículo, Mencio alega que, si bien el emperador Shun se casó sin informar a sus padres, obró bien, pues lo hizo con la finalidad de producir descendencia, obedeciendo a su voluntad del mismo modo que si les hubiese informado. Sin embargo, el misionero Matteo Ricci señala que varias figuras alabadas como virtuosas por Confucio no tuvieron descendencia como contradicción en el canon confuciano: J. YOUNG, *Confucianism and Christianity*, 36.

de la antigüedad china probablemente estaban en el infierno por haber ejercido la poligamia.⁵

Las tensiones entre el confucianismo y el catolicismo darían lugar, en última instancia, a la expulsión de los misioneros que se negasen a acatar la autoridad imperial en los últimos años del reinado del emperador Kangxi⁶ y a la condena del cristianismo como “heterodoxia” por su sucesor Yongzheng en el año 1724.⁷

Antes de estos acontecimientos, a principios del siglo XVIII, un jesuita francés, Jean Basset, y un erudito chino convertido al cristianismo, Juan Xu, tradujeron por primera vez el Nuevo Testamento al chino clásico.⁸ Esta traducción, basada en la Vulgata, demuestra una gran fidelidad al texto base, incluso en uno de los aspectos más susceptibles de herir las sensibilidades locales: la piedad filial. En efecto, la expresión “Quid mihi et tibi est mulier?”, traducida fielmente como 婦者。余與汝何與 en Jn 2,4, resulta chocante para las sensibilidades confucianas, pero mantiene a la perfección el paralelo con Jn 19,26 donde María, nueva Eva, se convierte en madre de todos nosotros en la persona del discípulo amado: 婦。彼為爾子矣.

Casi un siglo más tarde, Louis de Poirot, otro misionero jesuita que tradujo clandestinamente⁹ la casi totalidad de la Biblia, esta vez en la

⁵ H. TIAN, “Confucian Catholics’ Appropriation...”, 173.

⁶ La denominada “controversia de los ritos” se avivó con la publicación en el año 1704 del decreto *Cum Deus optimus* por el papa Clemente XI y una serie de entrevistas desastrosas entre el emperador Kangxi, el legado apostólico Carlo Tomasso Maillard de Tournon y el vicario apostólico Charles Maigrot que culminó con la expulsión de estos últimos y la promulgación de un Decreto mediante el cual todo misionero debía obtener un permiso acatando la autoridad imperial para poder predicar en China. L. BROCKEY, *Journey to the East...*, 185-199.

⁷ Las *Instrucciones ampliadas sobre el edicto sagrado* (聖諭廣訓) son una serie de glosas publicadas en 1724 por el emperador Yongzheng sobre el *Edicto sagrado* (聖諭) promulgado en 1670 por su padre, el emperador Kangxi, que contenía dieciséis escuetas máximas sobre la ortodoxia. En sus comentarios y explicaciones, el emperador Yongzheng aprovechó para incluir al cristianismo entre los ejemplos de creencias dañinas y heterodoxas. P. COHEN, *China and Christianity*, 10-14.

⁸ El manuscrito, con el título *Testamentum Novum Sinice*, conservado en la Biblioteca Casanatense di Roma (Mss. 2024), termina con el primer capítulo de la Epístola a los Hebreos. Esto concuerda con el testimonio de Andrés Li, sacerdote chino y discípulo de Basset, en una serie de respuestas a la Sagrada Congregación para la Propagación de la Fe reproducida en sus diarios: “Ad 46am questionem, respondeo quod dum inter mortales viveret B. M. D. Joannes Basset et partium occidentalis et meridionalis hujusce provinciae Provicarii munus exerceret, [...] Novum etiam Testamentum, a latino sinicum in idioma, a sancto Matthaeo usque ad primum caput Epistolae B. Pauli Apostoli ad Hebraeos inclusive transluterat; sed morte praeventus, opus egregium a se susceptum, absolvere nequivit”. En A. LAUNAY (ed.), *Journal d’André Ly...*, 512.

⁹ Si bien este sacerdote obtuvo un permiso excepcional del emperador Qianlong para vivir y predicar en China, su sucesor, el emperador Jiaqing, endureció la persecución de los cristianos, prohibiendo terminantemente la impresión de textos religiosos y la predicación mediante un decreto promulgado en 1805: J. LU, “The Last Remaining Jesuit...”, 92-93.

lengua vernácula del pueblo llano,¹⁰ mantuvo la misma actitud de fidelidad a la letra; sin embargo, esta traducción incorpora por primera vez notas al final de cada capítulo¹¹ que le permiten apuntar que las palabras de Jesús no son un reproche, sino que el hecho de llamarla “mujer” y no “madre” responde a su voluntad de distinguir su naturaleza humana de su naturaleza divina, a la que corresponde el obrar milagros.¹²

A principios del siglo XIX llegarían los primeros misioneros protestantes, quienes no tardarían en acometer sus propias traducciones de la Biblia.¹³ El primero en hacerlo, Joshua Marshman, se basó en la traducción del jesuita Basset, y tanto su traducción, publicada en 1822, como la de Robert Morrison, publicada en 1823, siguen el mismo principio de literalidad y emplean un lenguaje en todo punto parecido al de Basset.¹⁴ Sin embargo, a mediados del siglo XIX, encontramos los primeros intentos de acomodación en la famosa “versión de los delegados”, de 1854, y la versión en mandarín de Nanjing de Medhurst y Stronach, de 1857, en las que la palabra “mujer” es sustituida por “madre”, sin anotación alguna, práctica que seguirían la versión en mandarín de Pekín de 1872, de John Griffith de 1885 y 1889, y de Schereschewsky, de 1902.

La publicación de la llamada Union Version (和合本) en 1919, coincidiendo con el denominado “Movimiento del Cuatro de Mayo” que supuso el abandono del chino clásico o literario y la promoción del chino vernáculo como lengua vehicular,¹⁵ definió el estándar de toda traducción moderna de la Biblia al chino, adaptando el apelativo a uno adecuado en la cultura meta (母親) pero añadiendo una nota textual en la que se deja constancia del texto original. En la versión de estudio editada por el Consejo Cristiano de China en 1996 se apunta, en referencia a Jn 2,4, que

si bien a los chinos nos resulta muy extraño oír a alguien dirigirse a su madre como “mujer”, este era un apelativo muy común en la época que

¹⁰ A diferencia del chino clásico, el lenguaje que emplea la traducción de Poirot se asemeja al de novelas contemporáneas como *Sueño en el pabellón rojo* y no dista mucho del mandarín contemporáneo. Sobre este particular, véase H. ZHENG, “De Poirot’s Chinese Bible...”, 99-100.

¹¹ Sobre el trabajo de anotación de Louis de Poirot, véase H. ZHENG, “薪傳與新詮”. Este autor relaciona la introducción de notas con la práctica de anotar los clásicos confucianos durante la época en los reinados de Qianlong y Jiaqing.

¹² L. DE POIROT, *古新聖經殘稿*, 2909-2910.

¹³ D. CHOI, “A History of the Chinese Bible”, 28-29.

¹⁴ Y. ZHOU, “從“白、徐譯本”到“二馬譯本”...”, 289-300.

¹⁵ G.K.W. MAK, *Protestant Bible Translation...*, 205-212.

no implicaba una falta de respeto. Al traducirlo como “madre”, la *Union Version* sigue la costumbre china.¹⁶

Resulta llamativo, sin embargo, contrastar la labor de los traductores protestantes, mayoritariamente de origen occidental, con el de los traductores católicos del momento. En efecto, a partir de la segunda mitad del siglo XIX encontramos un gran número de traducciones del Nuevo Testamento llevadas a cabo por sacerdotes de origen chino, dotados tanto de un estilo literario refinado como de una excelente formación teológica, como Wang Duomo (1875), Li Wenyu (1897), o Xiao Jing-shan (1922), que optaron por mantener la política de fidelidad a la letra, si bien en este periodo el uso de anotaciones ya está generalizado, utilizándose, en referencia a Jn 2,4, para indicar que el apelativo “mujer” no implica una falta de respeto.

A la hora de llevar a cabo el presente estudio hemos analizado un total de cuarenta y cuatro traducciones realizadas en los últimos tres siglos. De ellas, quince son católicas, veintisiete son protestantes, y dos son ortodoxas. En ellas hemos identificado cuatro soluciones a la hora de cómo traducir Jn 2,4 y Jn 19,26.

La primera de ella es la fidelidad a la letra, empleando uno de los siguientes sinónimos de “mujer”: 婦, 女, 女人, 媼 –un cultismo que solamente aparece en dos versiones¹⁷ y 婦人. Esta solución es mayoritaria, siendo empleada en veinticinco de las traducciones estudiadas.

La segunda solución consiste en el uso de la palabra “madre”: 母, 母親, 媽媽 o, en la traducción del ortodoxo Figurovsky, de 1910, 娘, con una nota textual, en cinco ocasiones, o sin ella, en nueve ocasiones. Esta solución aparece principalmente en propuestas protestantes, si bien la utilizan, una versión ortodoxa, como lo hemos señalado con anterioridad, y la traducción católica producida por los jesuitas György Litványi, René Archen, Édouard Petit y Xiao Shunhua en 1949.

¹⁶ Y. TANG – H. BAO, 中文聖經啟導本, 1485.

¹⁷ Concretamente, en la versión en chino clásico de la *Union Version*, protestante, y en la traducción del Nuevo Testamento de Wu Jingxiong, que parece basarse en esta última. El diccionario histórico *Shuowen jiezi* (說文解字) define este término como un apelativo para una mujer mayor: 媼, 女老僂也. No obstante, la obra *Guangya shuzheng* (廣雅疏證), de época Qing, lo define como un apelativo para una madre: 媼, 母也. En determinados usos, como la expresión 翁媼, puede hacer referencia a los padres mayores por metonimia.

Otra solución, que encontramos en cuatro propuestas católicas, consiste en utilizar un apelativo adecuado para dirigirse a una mujer de manera educada: Ma Xiangbo, en su traducción al chino clásico de 1937, utiliza la expresión 夫人, que retoma la versión china de la Biblia pastoral, de 1998, y las propuestas del seminario Xuhui, de 1953, y del seminario Sheshan, de 1994, utilizan la palabra 太太, pudiéndose traducir ambas como “señora”.

Por último, la traducción del ortodoxo Gury Karpov, de 1864, omite el apelativo por completo tanto en Jn 2,4 como en Jn 19,26.

Más allá de la consagrada distinción entre traducción literal y dinámica, las soluciones anteriores pueden clasificarse, en base a la denominada “teoría del escopo” (*Skopostheorie*) y, en particular, a las categorías planteadas por Christiane Nord. Esta teoría plantea la noción de que es imposible que una única traducción satisfaga a todos los públicos y necesidades, de forma que es necesario elegir una de dos maneras de abordar la cuestión de las diferencias culturales.

La primera estrategia, que vemos desde las primeras traducciones y que mantiene toda su vigencia hoy en día, es la de la llamada traducción documental: la traducción es un documento que conserva, en la medida de lo posible, las idiosincrasias del texto y la cultura de origen.¹⁸ Estas traducciones, más filológicas, son óptimas para un público abierto de miras y dispuesto a experimentar el texto de origen con todas sus peculiaridades e, incluso, su exotismo. Sin embargo, para un público meta para el cual las diferencias culturales puedan resultar confusas o incluso puedan inspirar rechazo, se impone una traducción instrumental que se adapte lo más posible a la cultura meta, eliminando cualquier obstáculo que pudiera impedir al público lector llegar al fondo del mensaje.¹⁹

Ambas soluciones están ampliamente representadas en el corpus de traducciones de Jn 2,4 y Jn 19,26 al chino, predominando la primera en los primeros años de la misión y la segunda en el punto álgido de la actividad misionera que fue el siglo XIX, y hoy en día encontramos propuestas tanto eruditas como legibles representativas de ambas corrientes, señal del elevado grado de madurez y exigencia del público lector chino.

¹⁸ X. DU, “A Brief Introduction...”, 2189-2193.

¹⁹ K. PENG, “Issues, Challenges, and Promises...”, 183-194.

BIBLIOGRAFÍA

- BROCKEY, L., *Journey to the East, the Jesuit Mission to China, 1579-1724*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 2007.
- CHEN, L., “Historical and Cultural Features of Confucianism in East Asia”, en R. Ames y P. Herschok (ed.), *Confucianisms for a Changing World Cultural Order*, University of Hawai'i Press, Honolulu 2017.
- CHOI, D., “A History of the Chinese Bible”, en K. Yeo (ed.), *The Oxford Handbook of the Bible in China*, Oxford University Press, Oxford 2021.
- COHEN, P., *China and Christianity. The Missionary Movement and the Growth of Chinese Antiforeignism 1860-1870*, Harvard University Press, Cambridge (MA) 1963.
- DE POIROT, L., *Guxin Shengjing Cangao* (古新聖經殘稿), Zhonghua Shuju, Pekín 2014.
- DU, X., “A Brief Introduction of Skopos Theory”, *Theory and Practice in Language Studies* II/10 (2012).
- HOLZMAN, D., “The Place of Filial Piety in Ancient China”, *Journal of the American Oriental Society* CXVIII/2 (1998).
- LAUNAY, A. (ed.), *Journal d'André Ly, prêtre chinois, missionnaire et notaire apostolique, 1746-1763*, Alphonse Picard et fils, Paris 1906.
- LU, J., “The Last Remaining Jesuit in China after Suppression in Europe”, *International Journal of Sino-Western Studies* 22 (2022).
- MAK, G.K.W., *Protestant Bible Translation and Mandarin as the National Language of China*, Brill, Leiden 2017.
- MENCIO, Mengzi.
- PENG, K., “Issues, Challenges, and Promises in Bible Translation”, en K. YEO, *The Oxford Handbook of the Bible in China*, Oxford University Press, Oxford, 2021, 181-200.
- TANG, Y. – BAO, H., *Zhongwen Shengjing Qidao Ben* (中文聖經啓導本), Haitian Jijinhui, Hong Kong 1996.
- TIAN, H., “Confucian Catholics' Appropriation of the Decalogue. A Case-Study of Cross-Textual Reading”, en C. Starr (ed.), *Reading Christian Scriptures in China*, T&T Clark, Londres 2008.
- WANG, N., *Guangya shuzheng* (廣雅疏證), Zhonghua Shuju, Pekín 2004.
- Xu, S., *Shuowen jiezi xinding* (說文解字新訂), Zang Kehe y Wang Ping (ed. y com.), Zhonghua Shuju, Pekín 2002.
- YOUNG, J., *Confucianism and Christianity. The First Encounter*, Hong Kong University Press, Hong Kong 1983.
- ZHENG, H., “De Poirrot's Chinese Bible and its Influence”, en K. Yeo (ed.), *The Oxford Handbook of the Bible in China*, Oxford University Press, Oxford 2021.
- , “薪传与新诠：《古新圣经》的解经之道”，文贝 01 (2014).
- ZHOU, Y., “從‘白、徐譯本’到‘二馬譯本’——簡論白、徐《新約》譯本的緣起、流傳及影響”，天主教研究學報 2 (2011).