

Algunos problemas de la traducción del vocabulario ético de las *Analectas* de Confucio

Pan Yen Ju / Universidad de Buenos Aires

Recibido el 19 de septiembre de 2021. Aceptado el 12 de octubre de 2021.

> Resumen

Los denominados términos culturalmente cargados presentan problemas de traducción a causa de las diferencias culturales entre la lengua original y la lengua meta. Mediante una revisión de algunos términos éticos culturalmente cargados, que aparecen en 论语 (*Lún Yǔ*), conocido también como *Las Analectas* de Confucio, este artículo analiza la problemática de la falta de equivalencia o correspondencia entre los términos chinos y sus respectivas traducciones. Como consecuencia de dicha insuficiencia, las traducciones resultan deficientes o susceptibles de malinterpretaciones. Finalmente, a partir de este análisis se propone como una posible solución a la problemática mencionada la transliteración de los términos culturalmente cargados con notas explicativas al pie, ya que de esta forma se puede alertar al lector de que está ante un término que no posee equivalente en su lengua y, a la vez, brindar informaciones adicionales para su mejor comprensión.

» *Palabras clave:* términos culturalmente cargados, diferencias culturales, *Las Analectas*, transliteración.

> Abstract

The so-called culturally loaded terms present translation problems because of cultural differences between the source language and the target language. Through a review of some culturally loaded ethical terms, which appear in 论语 (*Lún Yǔ*), also known as *The Analects* of Confucius, this article analyzes the problematic lack of equivalence or correspondence between the Chinese terms and their respective translations. As a consequence of such insufficiency, the translations turn out to be deficient or susceptible to misinterpretation. Finally, based on this analysis, the transliteration of culturally loaded terms with explanatory footnotes is proposed as a possible solution to the aforementioned problem, since in this way, the reader can be alerted that he/she is facing a term that has no equivalent in his/her language and, at the same time, provide additional information for a better understanding.

» *Keywords:* culturally loaded terms, cultural differences, *The Analects*, transliteration

> Introducción¹

Por ser 论语 (*Lún Yǔ*), *Analectas*, de Confucio, uno de los clásicos más importantes de China con mayor influencia en su historia, fue concebida por Occidente como la puerta de entrada para conocer a fondo la cultura china; por consiguiente, esta obra fue traducida a diferentes lenguas de la familia indoeuropea desde el siglo diecisiete en adelante.² Solo hablando de las traducciones al inglés, este clásico ya cuenta con decenas de versiones al día de hoy y se prevé que este número irá creciendo con el tiempo.

Los dos problemas fundamentales que enfrentan los traductores al emprender la traducción de esta obra de Confucio son, por un lado, la gran diferencia que hay en cuanto a la estructura lingüística entre la lengua fuente y la lengua meta y, por otro, la enorme disparidad entre las culturas que dieron origen a la semántica, la estructura y el uso de estos idiomas. De entre los dos problemas, E. Nida (1964, 130) afirma que “las diferencias entre culturas causan complicaciones mucho más severas para el traductor que las diferencias en la estructura del lenguaje”. Esta dificultad es un ejemplo de esta problemática, quizás un ejemplo especialmente severo con los cuantiosos términos de índole ético que aparecen en 论语 (*Lún Yǔ*) pues son términos cargados del trasfondo cultural y que remiten a valores arraigados en una tradición, respecto de los cuales, además, los filósofos realizaron operaciones teóricas de apropiación y resignificación a lo largo de los años.

Durante mucho tiempo, este vocabulario ético en 论语 (*Lún Yǔ*) ha sido traducido a términos de la lengua meta que parecen a simple vista cercanos en significado a los de la lengua china. No obstante, por tratarse de palabras provenientes de culturas tan diversas, ¿cómo podría asegurarse la equivalencia o correspondencia por medio de dicha traducción?

Por tanto, el presente trabajo propone revisar esta problemática de falta de correspondencia semántica que se encuentra a la hora de traducir los términos éticos de 论语 (*Lún Yǔ*), analizando tanto el significado de los términos chinos como el de las palabras empleadas en las traducciones. Para ello, se han seleccionado tres términos clave por su importancia en la ética confucianista y sus dificultades de traducción: 君子 (*jūn zǐ*), 仁 (*rén*) y 礼 (*lǐ*). Atentos a la correspondencia deficiente entre los términos chinos y su traducción, sugerimos como una posible solución el uso de la transliteración con notas explicativas al pie. Esta alternativa de la transliteración no es nueva: ya tuvo su antecedente en las traducciones de 玄奘 (*Xuán zàng*) de textos budistas del sánscrito al chino.³ Creemos que, de esta forma, aunque a costa de entorpecer la fluidez de la lectura a causa de la decisión de no traducir, se llama la atención del lector sobre un problema de inconmensurabilidad como puerta de entrada para la comprensión de lo diferente.

1 Este trabajo fue realizado en el marco del proyecto FILO: CyT “Encuentros entre las filosofías de Grecia, India y China antiguas. Traducciones, interpretaciones y adaptaciones del vocabulario del ser, el tener y el hacer”, dirigido por las doctoras Elena Díaz y Gabriela Müller. Agradecemos a la FFyL de la UBA por su apoyo institucional y también a quienes evaluaron el trabajo.

2 La primera publicación de una versión traducida de esta obra en una lengua europea fue en el año 1687. Dicho trabajo, de título *Confucius Sinarum Philosophus*, fue una traducción al latín hecha por cuatro jesuitas: Philippe Couplet (1623-1693), Christian Herdtrich (1625-1684), Prospero Intorcetta (1625-1696) y Francis Rougemont (1624-1676). Esta traducción impresionó e influyó a varios intelectuales europeos de la época como Wolff, Voltaire y Leibniz, entre otros.

3 玄奘 (*Xuán zàng*) (602-664) fue uno de los más destacados traductores de la literatura budista en la historia de China. Cuando realizaba las traducciones del sánscrito a chino, planteó la teoría de los cinco intraducibles, los cinco casos en donde no hay que traducir por el sentido de los términos, sino optar por la transliteración. Esos cinco casos son: fórmulas como los mantras, términos polisémicos, términos que denotan objetos inexistentes en China, expresiones que ya han sido fijadas por traducciones autorizadas y nombres y términos especializados que infunden respeto (Cheung 2014, 156).

> Los términos culturalmente cargados

El lenguaje puede ser concebido como un sistema simbólico que refleja una cultura específica y es la manifestación del mundo tanto objetivo como subjetivo de esa cultura; distintas lenguas se originan en sus respectivos contextos culturales, por lo que, al traducir un determinado término de una lengua a otra, por más literal que intente ser la traducción, es muy probable que el factor cultural que subyace a los términos de la lengua meta termine tiñendo el texto de matices inesperados.

Incluso algunos términos con menos compromiso teórico que los éticos presentan dificultades. El carácter 龍 (*lóng*), por ejemplo, alude a un animal legendario que representa autoridad, poder y buen presagio. 龍 (*lóng*), junto con las connotaciones que lleva consigo, ocupa un lugar muy importante en la cultura china, hasta tal punto que los propios chinos, con orgullo, se denominan a sí mismos “descendientes de 龍 (*lóng*)” (龙的传人, *lóng de chuán rén*). Sin embargo, la palabra que se usa con frecuencia para traducir 龍 (*lóng*) es “dragón”, palabra que denota a una bestia cruel y malvada, con alas, una cola larga y que, según los mitos y leyendas, es capaz de tirar fuego por la boca. Muchas veces, “dragón” está asociado con ideas tales como poder, maldad y destrucción, es decir, conceptos muy diferentes a los que implica 龍 (*lóng*). Por tanto, al traducir 龍 (*lóng*) por “dragón” o viceversa, no solo las connotaciones que conlleva cada uno de ellos son distintas, sino que se podría decir que prácticamente denotan diferentes objetos, por lo que la equivalencia o correspondencia entre el original y la traducción no se está cumpliendo.

Esta problemática de traducción se acentúa cuando se trata de términos con una carga cultural más acentuada (referidos frecuentemente en inglés como *culturally loaded terms*), esto es, esos términos implican en sí sentidos, ideologías y usos que han ido conformándose y resignificándose en una determinada cultura a través del tiempo; ergo, revisten significaciones específicas que solo hablantes de dicha cultura comprenden. Dentro de esta clase de términos, podemos encontrar los vocablos éticos. Los valores morales son particulares de cada cultura, algunas culturas pueden estimar determinados valores mientras que otras pueden apreciar otros, y por más que haya valores compartidos entre las dos culturas, la ponderación será distinta. Por lo tanto, es inevitable que los términos que cada cultura emplea para denotar sus valores morales estén cargados de estos matices culturales. Además, las teorías éticas operan sobre ellos y los perfilan, resignifican y dotan de matices nuevos, cuando no los reformulan completamente. Tal es el caso del vocabulario ético que aparece en 论语 (*Lún Yǔ*), donde cada término adquiere su sentido como resultado de un entramado semántico con otros términos éticos que también son desafiantes para la traducción.

> 君子 [*Jūn zǐ*], el hombre ideal

君子 (*jūn zǐ*) es un concepto central en el pensamiento confucianista y generalmente designa al sabio y al hombre virtuoso. Etimológicamente hablando y de acuerdo a 说文解字 (*Shūo wén*

jiě zì),⁴ el más reconocido diccionario chino de etimología, el término 君子 (*jūn zǐ*) está compuesto por dos caracteres, 君 (*jūn*) y 子 (*zǐ*). A su vez, el primer carácter está compuesto por otros dos caracteres: (尹) y (口). El primero simboliza el bastón de la autoridad mientras que el segundo, boca o, en este caso, órdenes; por lo que, al unir las dos partes, se obtiene el significado de “aquel que posee la autoridad y que puede dar órdenes”, o sea, el “soberano”. Por su parte, 子 (*zǐ*) significa “hijo”, por consiguiente, de la combinación de los dos caracteres se obtiene el significado “hijo del soberano”.

Si bien originalmente el término 君子 (*jūn zǐ*) se usaba para referir a los hijos del soberano, a partir de Confucio se acuñó y se generalizó en este término un sentido ético muy acentuado que antes no comportaba. Este término aparece muchas veces en 论语 (*Lún Yǔ*) y es sumamente importante en la doctrina confuciana, porque es usado para demarcar cuáles son los comportamientos éticos para aquel que aspira a ser un sabio consejero en cuestiones ético políticas. Dicho en otras palabras, 君子 (*jūn zǐ*), lejos de ser un personaje real, es más bien un sujeto conceptual, o sea, aquel individuo que reúne en sí todos los valores ideales. En 14:28 de *Analectas*, Confucio dice: “Un caballero se rige por tres principios que yo soy incapaz de seguir: su humanidad desconoce la ansiedad; su sabiduría carece de dudas; su valor desconoce el miedo”.⁵ La frase citada es uno de los tantos ejemplos que ilustran los valores éticos que un 君子 (*jūn zǐ*) debe poseer de acuerdo al pensamiento confuciano.

En ninguna parte de 论语 (*Lún Yǔ*) se ofrece una definición precisa acerca de qué es un 君子 (*jūn zǐ*), si bien se realizan caracterizaciones y contraposiciones para delinear su concepto. Con frecuencia, Confucio también destaca esta caracterización por medio de comparaciones con su opuesto: 小人 (*xiǎo rén*), muchas veces traducido como “hombre común”, “persona mezquina”, “villano”, etc. En este término están reunidos todos los comportamientos y conductas humanas no deseables. Por ejemplo, *Analectas* 4.16, el maestro dice: “El caballero (君子, *jūn zǐ*) aprecia la justicia (义, *yì*); el hombre común (小人, *xiǎo rén*) aprecia lo que le beneficia (利, *lì*)”. Todas estas descripciones y caracterizaciones a lo largo de la obra contribuyen conjuntamente a la conceptualización del término 君子 (*jūn zǐ*).

Ahora bien, ¿cómo suele traducirse el término 君子 (*jūn zǐ*)? Como puede verse en las dos citas anteriores, en la versión de Leys Simón se optó por traducirlo como “caballero”, palabra que claramente supone un marcado trasfondo cultural, social e histórico. Lo que en la primera instancia refería al guerrero montado a caballo, luego, con el correr del tiempo, pasó a conformar una clase social distintiva que se caracterizaba por reunir determinados valores éticos, influenciados por la Iglesia católica. M. Keen dice que “la influencia más profunda de la caballería reside justamente en esto, en establecer el sello de aprobación sobre las normas de conducta, reconocidas como nobles cuando sean reproducidas en el acto y estilo individual”. (1984, 249) Se puede notar una clara incompatibilidad entre 君子 (*jūn zǐ*) y “caballero”, porque el primero nada tiene que ver con la práctica bélica y menos aún con el culto cristiano, connotaciones que muy posiblemente el lector asocie con el término “caballero”, perdiendo de vista lo que realmente significa el término

4 Este diccionario fue escrito por 许慎 Xǔ Shèn a finales del siglo I de nuestra era, y fue el primero que dio cuenta de la estructura interna de los caracteres y los clasificó de acuerdo con sus principios de construcción.

5 Todas las citas provenientes de *Analectas* usadas en el presente trabajo son de la versión española de Leys Simón (1998), que no es directa del chino sino que se tradujo a partir del inglés, y las demás citas textuales de origen inglés y chino son traducciones propias.

chino. Por otra parte, en la versión de Suárez, 君子 (*jūn zǐ*) es traducido como “hidalgo”, y según el diccionario de la Real Academia Española, esta palabra significa “persona que por linaje pertenecía al estamento inferior de la nobleza”; asimismo, se trata de una palabra arcaica y de uso particular de España. Evidentemente, la elección de este término resulta inapropiada, ya que en el pensamiento confuciano, 君子 (*jūn zǐ*) fue resignificado de tal manera que pasó a ejercer un sentido ético y no tanto de jerarquía social.

> 仁 [Rén], el punto de partida de todas las virtudes

La principal virtud que hace tal a un 君子 (*jūn zǐ*) es 仁 (*rén*), que suele ser traducido como “humanidad” o “benevolencia”. Este término aparece más de cien veces en 论语 (*Lún Yǔ*), lo cual es una de las evidencias de la importancia de este concepto. De hecho, no es exagerado considerar que 仁 (*rén*) constituye el núcleo de la ética confuciana, porque representa la virtud fundamental entre todas las virtudes, hasta tal punto que Feng You Lan (1989, 64) llegó a afirmar que “Confucio usa a veces la palabra *ren* no sólo para denotar un tipo especial de virtud, sino también para denotar todas las virtudes combinadas”.

La forma que tiene este carácter ya provee cierta pista acerca de lo que podría significar. Con un “hombre” (人) a la izquierda y un “dos” (二) a la derecha, estaría sugiriendo el carácter social del ser humano y el trato debido entre dos personas. Ames y Rosemont (2010, 48) afirman que “este análisis etimológico resalta el supuesto confuciano de que uno no puede volverse una persona por sí mismo y que somos, desde nuestros comienzos, inconclusos, irreductiblemente sociales”.

En principio, 仁 (*rén*) significa “amar a todos”, respuesta de Confucio cuando su discípulo 樊迟 (Fán Chī) lo consulta acerca de su significado (*Analectas*, 12:22), es decir, denota la virtud o cualidad de las personas de sentir amor hacia los demás. Por esta razón, muchas veces este término también ha sido traducido como “benevolencia”. Sin embargo, esa no es la única respuesta de Confucio. Por ejemplo, en otra ocasión, cuando otro discípulo le hace la misma pregunta, contesta: “La práctica de la humanidad se reduce a domesticar el yo y a restaurar los ritos” (*Analectas*, 12:1). Aunque es discutible la traducción de 礼 (*lǐ*) por “ritos” en este contexto, tema que trataremos en el próximo apartado de este trabajo, es indiscutible su caracterización como un conjunto de acciones en esta respuesta; vale decir que, en el pensamiento de Confucio, 仁 (*rén*) no solo es un estado psicológico, sino que también debe ser capaz de transformarse en acciones concretas. En este sentido, Roger T. Ames criticó esta traducción de 仁 (*rén*) por “benevolencia” considerándola “restringida” por “psicologizar” una idea mucho más amplia dentro de una tradición que no tiene necesidad de la noción de *psyche* en sus esfuerzos para comprender y perfeccionar la experiencia humana” (2011, 177). De modo que Confucio ofrece diferentes aproximaciones para caracterizar este término ético complejo que, como vimos, puede ser pensado como el núcleo básico de los demás valores.

Tanto en la versión de Suárez como en la de Leys Simón, 仁 (*rén*) aparece traducido como “humanidad”, aludiendo claramente a una condición esencial compartida entre todos los humanos. No obstante, esta traducción también es criticada por Ames diciendo:

“humanidad” tiene sus propias limitaciones como traducción de *rén*. Puede que “humanidad” sugiera una condición compartida, esencial y precultural del ser humano poseída por todos los miembros de la especie: una naturaleza humana dada. Sin embargo, *rén* no es algo tan fácil. Lejos de ser un potencial del que uno está dotado de manera esencial, *rén* es lo que uno es capaz de hacer de sí mismo dada la interrelación entre las condiciones originarias e iniciales de uno y su entorno natural, social y cultural (2011, 177).

En su lugar, Ames y Rosemont eligieron una traducción bastante interesante y novedosa para 仁 (*rén*): “*authoritative conduct*” (2010, 48). La razón por la cual ellos han optado por esa traducción es que entienden a 仁 (*rén*) no solo como una mentalidad o un estado dado, sino como una construcción continua que la persona debe desarrollar en relación con la comunidad en la cual se encuentra inserta, para así, eventualmente, poder generar respeto y reconocimiento en esa comunidad. Es recién en función de la relación con los otros que se puede afirmar que una persona se conduce con *rén* y que *rén* ha pasado a formar parte de su carácter.

Como puede verse, traducir 仁 (*rén*) sea por “benevolencia” o por “humanidad” es insatisfactorio, pues, en ambos casos, estos términos no llegan a dar cuenta del concepto extenso que representa 仁 (*rén*), remitiendo solo a aspectos parciales. “*Authoritative conduct*”, por su parte, no da cuenta del respeto y la consideración del otro en tanto ser humano.

> 礼 [*Lǐ*], la guía para la conducta

礼 (*lǐ*) constituye uno de los pilares de la ética confuciana y en 论语 (*Lún Yǔ*) encontramos referencias a este concepto en reiteradas ocasiones. Para una mejor comprensión de la etimología de este carácter, es necesario recurrir a la forma tradicional 禮 en lugar de observar solamente la forma simplificada 礼, ya que en esa simplificación se han perdido partes importantes que pueden llegar a esclarecer su sentido. Según 汉语大词典 (*Hàn yǔ dà cí diǎn*) y 说文解字 (*Shūo wén jiě zì*), la parte izquierda de 禮, esto es 礻, se trata de un radical⁶ que simboliza “altar”, “deidad” o “espíritu”; mientras que la parte derecha es una derivación de 豊, que actualmente significa “abundancia”, pero la forma que posee simboliza las ofrendas que se entregan por medio de un rito. En consecuencia, al unir las dos partes, 禮 significa el rito por el cual se hacen ofrendas a los espíritus para que de esa manera se obtenga buena fortuna. Esa es la significación original de 礼 (*lǐ*).

Sin embargo, Confucio y todos los confucianistas posteriores a él colaboraron colectivamente en un proceso de ampliación, extensión y resignificación de dicho carácter. Así pues, en las distintas

⁶ El radical o 部首 (*bùshǒu*) es un componente gráfico de un carácter chino bajo el cual el carácter aparece tradicionalmente en un diccionario chino. Este componente suele ser un indicador semántico similar a un morfema, aunque a veces puede tratarse solamente de un principio de organización formal.

ocasiones en las que Confucio habla de 礼 (*lǐ*), lo hace con distintas acepciones, sin limitarse exclusivamente a su significado de ceremonia ritual. De hecho, para Confucio, 礼 (*lǐ*) es la condición básica para que una persona pueda desenvolverse en la sociedad; esto puede verificarse en una oportunidad, cuando le dice a su hijo: “Si no estudias los ritos, no serás capaz de situarte en la sociedad” (*Analectas*, 16:3). En este sentido, 礼 (*lǐ*), además de referirse a toda clase de ritos tales como ofrecer sacrificios a los espíritus, los casamientos, los funerales, etc., también abarcaría todas las costumbres, normas, hábitos, conductas y convenciones sociales en la vida diaria de una persona. Por otra parte, Confucio también sostiene que 礼 (*lǐ*) es una manifestación y exteriorización del 仁 (*rén*) que rige las acciones del 君子 (*jūn zǐ*). Por eso, afirma: “Si un hombre no tiene humanidad, ¿para qué le sirven los ritos?” (*Analectas*, 3:3). De este modo, el concepto de 礼 (*lǐ*) fue adquiriendo nuevos contenidos a partir de Confucio y luego por obra de los confucianistas posteriores, hasta tal punto que los neo-confucianistas de la dinastía Sòng llegaron a afirmar que 礼 (*lǐ*) era equivalente a 理 (*lǐ*), carácter que denota los principios del orden natural. Por eso, Wing Tsit Chan explica en su libro *A source book in chinese philosophy*: “Li significa originalmente un sacrificio religioso, pero ha llegado a significar ceremonia, ritual, decoro, reglas apropiadas, buenas formas, buenas costumbres, etc., e incluso se ha equiparado con la Ley Natural” (1963, 790).

礼 (*lǐ*) fue traducido como “ritos” en las versiones en español, tanto en la de Suárez como en la de Leys Simón. Consideramos que esta traducción es algo estrecha, pues, si bien la palabra “rito” puede entenderse, en su extensión, como hábitos y costumbres, igualmente es insuficiente para representar todo el conjunto de significaciones que el término chino viene a proponer y que están asociadas a la noción de orden social y político. En realidad, esta elección de la palabra “rito” para traducir 礼 (*lǐ*) fue, en cierto modo, influenciada por las decisiones de los primeros traductores que emprendieron la tarea de traducir 论语 (*Lún Yǔ*). André Bueno destaca la influencia religiosa en la traducción por “ritual”:

La traducción de la palabra “li” como “ritual”, tomada por los religiosos James Legge (1815-1897) y Seraphim Couvreur (1835-1919) –ambos traductores y divulgadores de las obras de Confucio en Europa– ha contaminado profundamente la comprensión de este concepto, lo que podría ser traducido como “costumbre”, “normas sociales”, “normas culturales”, etc. (2015, 118).

Por lo tanto, al igual que en el caso de 仁 (*rén*), el mayor obstáculo para la traducción de 礼 (*lǐ*) radica en la complejidad y diversidad de los sentidos que este término integra. Uno puede optar por traducir “ritos”, “costumbres”, “normas sociales”, “normas culturales”, entre otros términos, pero el problema está en que 礼 (*lǐ*) significa *todos* esos conceptos en su conjunto; entonces, ¿cómo es posible usar una sola palabra para representar todo ese universo complejo de sentidos sin que se deje afuera ninguno de ellos? Aquí es donde puede intervenir la elección de no traducir y optar por la transliteración como una solución factible.

> Conclusión

Como puede verse mediante el análisis de los términos 君子 (*jūn zǐ*), 仁 (*rén*) y 礼 (*lǐ*), las variantes empleadas para traducirlos resultan o deficientes o extrañas a la cultura china, a raíz de la gran cantidad de connotaciones culturales y éticas detrás de cada uno de ellos. Asimismo, cada concepto forma parte de una red de sentidos, por ejemplo, en este caso, 仁 (*rén*) es la virtud base para tener 礼 (*lǐ*), y en conjunto 仁 (*rén*) y 礼 (*lǐ*) son virtudes importantes que constituyen al 君子 (*jūn zǐ*). Por tanto, el tratamiento de los problemas de traducción no debe concebirse de forma aislada, sino que es necesaria una aproximación integral. En este sentido, creemos que la utilización de la estrategia de transliteración puede ser un recurso adecuado para enfrentar el problema de los términos culturalmente cargados, como, en este caso, los términos éticos analizados de 论语 (*Lún Yǔ*).

Ciertamente la transliteración no está exenta de problemas, pues supone la elección de dejar el término sin traducir, lo cual puede constituirse en un obstáculo para la lectura. Sin embargo, ante la ya analizada inevitable imprecisión de la traducción, consideramos que debe tener prioridad ofrecer al lector algún recurso indirecto para comprender lo que los términos significan en su lengua original. La transliteración cumple perfectamente esta función, alertando al lector de que está ante un concepto proveniente de otra cultura y que no hay una palabra equivalente en la lengua meta. Al mismo tiempo, se abre la posibilidad de brindar una explicación que sea más satisfactoria que el mero reemplazo por una palabra equívoca, lo cual puede conseguirse mediante una nota explicativa al pie.

Un proyecto impulsado por el gobierno chino denominado *Key Concepts in Chinese Thought and Culture Translation and Communication Project*⁷ respalda esta estrategia de transliteración para los términos culturalmente cargados. Dentro de los términos que el proyecto ha seleccionado y traducido hasta hoy, podemos encontrar 君子 (*jūn zǐ*), 仁 (*rén*) y 礼 (*lǐ*), y todos fueron transliterados.⁸

En verdad, en la traducción siempre se pierde algo:

Como no hay dos lenguajes idénticos, tanto en los sentidos dados a los símbolos correspondientes como en los modos en que esos símbolos fueron ordenados para formar frases y oraciones, hay razón para sostener que no puede haber correspondencia absoluta entre lenguajes. Ergo, no puede haber traducciones totalmente exactas (Nida, 1964, 126).

Por consiguiente, ¿por qué oponerse a la transliteración cuando la traducción, en el fondo, es también un *no traducir*, constituyéndose más bien en una interpretación parcial? En el caso de los términos culturalmente cargados, en esta interpretación no se pierde solo exactitud, sino en muchas ocasiones el sentido en su totalidad. Además, las lenguas evolucionan con el tiempo y las transliteraciones a la larga pueden llegar a ser incorporadas en los diccionarios de las lenguas

⁷ El proyecto, impulsado por el gobierno chino, tiene como objetivo difundir en el mundo, de una manera concisa y adecuada, conceptos elementales de la cultura y los valores de China que han sido centrales en la historia de su tradición.

⁸ *Key concepts in Chinese thought and culture*, <http://www.chinesethought.cn/EN/>

en que fueron introducidas, como podemos observar en los casos de “kungfu” y “tofu”, enriqueciendo, de esta forma, el vocabulario de dichas culturas a medida que determinadas prácticas y elementos culturales ajenos van siendo incorporados y van resultando cada vez más familiares. Este mismo proceso se ha dado en términos filosóficos como *yin* y *yáng*, reconocidos por la RAE, y *tao* o *dào*, que todavía aguarda la incorporación que ya tuvo en otras lenguas indoeuropeas.

> Bibliografía

- » Ames, Roger T. (2011). *Confucian Role Ethics a Vocabulary*, Hong Kong: The Chinese University Press.
- » Ames, Roger T. & Rosemont Henry Jr. (2010). *The Analects of Confucius: A Philosophical Translation*, New York, Ballantine Books.
- » Bao, Mingjie (2019). “The Analysis of Cultural Connotation in English-Chinese Translation”, *Journal of Advances in Education Research*, Vol. 4, No. 3, pp.113-117.
- » Bueno, André (2015). “La comprensión del «Nuevo Confucianismo»: La reinención del Confucianismo y el futuro de China”, *Revista de Estudios de Ciencias Sociales Y Humanidades*, núm. 33, pp. 117-121.
- » Chan, Wing-Tsit, comp. y trad. (1963). *A Source Book in Chinese Philosophy*, New Jersey: Princeton University Press.
- » Chen, Fukang 陈福康 (1996). *Zhongguo Yixue Lilun Shigao* 《中国译学理论史稿》 (Borrador de la historia de la teoría de traducción de China), Shanghai: Waiyu Jiaoyu Chubanshe 外语教育出版社.
- » Cheung, Martha (2014). *An Anthology of Chinese Discourse on Translation Volume One: From Earliest Times to the Buddhist Project*, New York, Routledge.
- » Feng, Youlan (1989). *Breve Historia de la Filosofía China*, trad. Wang Hongxun y Fan Moxian, Beijing: Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- » Huang, Ji (2018). “Six Important Concepts for Cross-cultural Translation”, *Journal of East China Normal University*, nº 6, pp. 72-80.
- » Keen M. (1984). *Chivalry*, New Haven and London: Yale University Press.
- » Lei Dai (2019). “Cultural Turn and Chinese Literature’s Go-global: Problems and Solutions”, *Advances in Economics, Business and Management Research*, vol. 82, pp. 286-288.
- » Leys Simon, (1998). *Analectas*, trad. Alfonso Colodrón, España: Editorial Edaf.
- » Nida, Eugene (1964). “Principles of Correspondence”, en Venuti Lawrence (ed.), *The Translation Studies Reader*, London: Routledge.
- » Suárez Girard, Anne-Hélène (1997). *Lun Yu: Reflexiones y Enseñanzas*, Barcelona: Editorial Kairós.
- » Wang, Zhiqin (2008). “On Transliteration and Chinese Culture”, *World Literature Review*, Vol. 2, pp. 224-226.
- » Xu Shen 许慎 (2001). *Shuowenjiezi* 《说文解字》, Beijing: Jiuzhou Chubanshe 九州出版社.
- » Yang, Lihua (2014). “Treatment of Cultural Differences in Translation”, *Studies in Literature and Language*, Vol. 8, No. 1, pp. 39-42.