UNIVERSIDAD DE GRANADA
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA GENERAL Y TEORÍA DE LA LITERATURA

ANÁLISIS DE LA OBRA: *BUSHIDO. THE SOUL OF JAPAN.* DE INAZO NITOBE, DESDE LA TRIPLE PERSPECTIVA TRADUCTOLÓGICA, CULTURAL Y JURÍDICA

TESIS DOCTORAL

Mª Teresa Rodríguez Navarro

Granada, julio de 2007

Editor: Editorial de la Universidad de Granada
Autor: Teresa Rodríguez Navarro
D.L.: Gr. 1927 - 2007
ISBN: 978-84-338-4453-8

UNIVERSIDAD DE GRANADA.
DEPARTAMENTO DE LINGÜÍSTICA GENERAL Y TEORÍA DE LA LITERATURA

ANÁLISIS DE LA OBRA: *BUSHIDO. THE SOUL OF JAPAN.* DE INAZO NITOBE, DESDE LA TRIPLE PERSPECTIVA TRADUCTOLÓGICA, CULTURAL Y JURÍDICA

TESIS DOCTORAL

Mª Teresa Rodríguez Navarro

Dirigida por:
Dra. Allison Beeby Lonsdale
Dr. Pedro San Ginés Aguilar

Granada, julio de 2007

ANÁLISIS DE LA OBRA: *BUSHIDO. THE SOUL OF JAPAN*. DE INAZO NITOBE, DESDE LA TRIPLE PERSPECTIVA TRADUCTOLÓGICA, CULTURAL Y JURÍDICA

Memoria de Tesis Doctoral

Firmado

Maria Teresa Rodríguez Navarro

Directores de la Tesis

Fdo.: Dra. Allison Beeby Lonsdale
Profesora Titular del Dpto. de
Traducció i d´Interpretació
Universitat Autònoma de Barcelona

Fdo.: Dr. Pedro San Ginés Aguilar
Profesor Titular del Dpto. de
Lingüística Gnral y Teoría de la Literatura.
Universidad de Granada

Escribir es en sí una alegría,
y los santos y los sabios lo han venerado desde tiempo inmemorial.

Porque es Ser, creado trabajando el Gran Vacío.
Y es sonido surgiendo del Profundo Silencio.

En una hoja de papel está contenido el Infinito.

Lu Chi (China, 261-303 d.C.)

Abreviaturas

CJ	Charles Jacob
GJE	Gonzalo Jiménez de la Espada
ES	Esteve Serra.
IN	Inazo Nitobe
M-A	Millán-Astray.
TO	Texto Original.
TM	Texto Meta
YT	Yanaihara Tadao
YI	Yanaihara Isaku

A mi hijo Yu

Y a todos los que me han inspirado esta tesis

AGRADECIMIENTOS

En primer lugar, quiero expresar mi más sincero y afectuoso agradecimiento a mis dos directores de Tesis, la Dra. Allison Beeby y al Dr. Pedro San Ginés.

A la Dra. Allison Beeby, Profesora Titular del Departament de Traducció i d´Interpretació de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), por su apoyo incondicional y por introducirme en este apasionante campo de investigación, por su valiosa orientación en el campo de la traductología y en el análisis del discurso, así como por su generosa dedicación y paciencia infinita durante estos cuatro años.

Al Dr. Pedro San Ginés, Profesor Titular del Departamento de Lingüística General y Teoría de la Literatura de la Universidad de Granada (UGR), por su entusiasmo expresado en relación con el tema de la tesis y por su valiosa orientación en el campo del pensamiento chino, así como por el apoyo que he recibido para que la tesis saliera a la luz.

Al Departament de Traducció i d´Interpretació de la UAB, por la disposición a prestar ayuda, así como por su apoyo y orientación en el trabajo de investigación.

Al Departamento de Lingüística y Teoría de la Literatura de la UGR, por su disposición a prestar ayuda.

Al grupo de investigación InterAsia de la UAB, dirigido por el Dr. Joaquín Beltrán, mi agradecimiento por los valiosos consejos que me han dado en diversos aspectos de la tesis, así como por la orientación, información y bibliografía que me han proporcionado.

Al Grupo de Investigación de Estudios Asiáticos (GIDEA) de la UGR, dirigido por el Dr. Pedro San Ginés, mi agradecimiento por su apoyo y constante disposición a prestar ayuda.

Al Dr. Sean Golden, Catedrático del Departament de Traducció i d´Interpretació y Director del Centre d´Estudis Internacionals e Interculturals (CEII) de la UAB, por su inestimable orientación en el tema de la recepción del pensamiento y la literatura de Asia Oriental en los países anglosajones.

A la Dra. Alicia Relinque, Profesora Titular del Departamento de Lingüística y Teoría de la Literatura de la Universidad de Granada, por sus muestras de apoyo, orientación en el campo del pensamiento chino y por su disposición a prestar ayuda.

A la Dra. Nicole Martínez, Profesora Titular del Departament de Traducció i d´Interpretació de la UAB, por su constante disposición a prestar ayuda y especialmente por su inestimable orientación y aclaración de dudas sobre la traducción al francés objeto del corpus.

A Anne Hélène Suarez, Traductora de chino/francés/español y Profesora de Lengua y Literatura China en el Departament de Traducció i d´Interpretació de la UAB, por su

valiosa orientación sobre las fuentes chinas, especialmente sobre Confucio y Lao zi, y por la orientación bibliográfica.

A mi padre, el Dr. Manuel Rodríguez Gallego, Profesor Emérito de la Universidad de Granada, por su incondicional disposición a prestar ayuda y valiosa orientación en la metodología de la investigación.

Al escultor Kan Masuda, por su apoyo y su inestimable ayuda y orientación en la elección del tema de investigación para la tesis, así como por la revisión y consulta de dudas sobre la traducción japonesa.

Al Dr. Willy Neuzing, del Departament de Traducció i d´Interpretació de la UAB, por su disposición a prestar ayuda y por su valiosa orientación bibliográfica sobre el marco teórico.

A los Dres. Carlos y Alejandro Rodríguez, Catedrático y Profesor Titular del Departamento de Mineralogía y Petrología de la UGR, respectivamente, y al Dr. Jorge Rodríguez, Profesor Titular del Departamento de Química Inorgánica de la UGR, por su disposición a prestar su ayuda, consejos sobre la impresión y presentación de la tesis, así como por los trámites burocráticos que han realizado para mí.

A la Dra. Elena Barlés, Profesora Titular del Departamento de Historia del Arte de la Universidad de Zaragoza y especialista en Historia del Arte de Asia Oriental, por su afectuosa y constante disposición a prestar ayuda.

Al Dr. Florentino Rodao, especialista en Historia Contemporánea de Asia-Pacífico y Profesor de la Facultad de Ciencias de la Comunicación de la Universidad Complutense, por su inestimable disposición a prestar ayuda, así como por la bibliografía proporcionada.

A la Dra. Mónica Fernández, Profesora del Departament de Traducció i d´Interpretación de la UAB, por sus útiles consejos y ayuda en la solución de los problemas informáticos y en la edición del texto.

A Kerstin Elert, del Departamento de Mineralogía y Petrología de la UGR, por su disposición a prestar ayuda, así como por la aclaración de dudas sobre los culturemas alemanes y sobre los problemas de formato y edición de textos.

A mi compañera Yoko Yada, doctoranda del Departamento de Traducció i d´Interpretació de la UAB, por sus consejos, así como por su valiosa orientación y bibliografía sobre el tratamiento de los culturemas japoneses en la traducción del corpus.

A mi compañera Hanna Stochnialek, doctoranda del Departament de Traducció i d´Interpretació de la UAB, por su constante disposición a prestar ayuda, información bibliográfica y orientación sobre el marco teórico.

Al jurista Rafael Serrano, especialista en derecho público, por su enfoque de la perspectiva jurídica y de derecho comparado; así como por su introducción de las grandes líneas de pensamiento de Asia Oriental.

A Yu Masuda, por haberme inspirado muchos aspectos de esta tesis y por la paciencia que ha tenido conmigo durante estos años.

A todos aquellos familiares, amigos y compañeros, que siempre me han animado, apoyado y “soportado” durante estos intensos años de elaboración de la tesis, igualmente, les expreso mi más sincero y profundo agradecimiento.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN **1**

1. Motivación **1**

2. Justificación del tema **5**

3. Objetivos **11**

4. Corpus **12**

5. Estructura de la tesis **14**

PRIMERA PARTE: ANÁLISIS DEL TEXTO ORIGINAL

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO **17**

1.1. La mediación cultural **18**

1.2. Los estudios sobre la traducción **21**

1.2.1. El funcionalismo alemán. 21

1.2.2. La Escuela de la Manipulación. 27

1.2.3. El Orientalismo 31

1.2.4. La visibilidad del traductor 33

1.3. Texto, Contexto y Pretexto **35**

1.4. Metodología **42**

1.4.1. Documentación: Corpusy bibliografía 42

1.4.2. Modelo de análisis 44

CAPÍTULO II. ANÁLISIS DEL TEXTO ORIGINAL **47**

2.1. Factores extratextuales: Contexto y Pretexto **47**

2.1.1. Preliminar **47**

2.1.2. Inazo Nitobe como divulgador del pensamiento y la cultura japonesa en Occidente **55**

2.1.2.1. Inazo Nitobe y su pensamiento sobre la traducción 63

2.1.2.2. El contexto histórico: La modernización de Japón en el S.XIX 65

2.1.2.3. Los movimientos cristianos en la Era Meiji 71

2.1.2.4. La recepción de la literatura occidental y la traducción en la Era Meiji 74

2.1.2.5. La traducción literaria 75

2.1.3. Antecedentes y fuentes del Bushido como sistema de pensamiento **77**

2.1.3.1. Confucianismo 79

2.1.3.2. TaoÍsmo 92

2.1.3.3. Budismo Zen 96
2.1.3.4. Fuentes autóctonas: Sintoismo 104
2.1.4. Los valores e instituciones del Bushido 108
2.1.4.1. Valores universales 110
2.1.4.2. Valores e instituciones singulares 117
2.1.5. Recepción del texto original 124
2.2. Elementos intratextuales 131
2.2.1. El género y el estilo 131
2.2.2. Contenido y estructura 135
2.2.3. El índice de contenidos y las referencias culturales 137
SEGUNDA PARTE: ANÁLISIS DE LAS TRADUCCIONES
CAPÍTULO III. LA TRADUCCIÓN DE JOSÉ MILLÁN—ASTRAY (1941) 143
3.1. Factores extratextuales: Contexto y Pretexto 143
3.1.1. Millán-Astray y su utilización del Bushido como instrumento propagandístico 143
3.1.2. La recepción de la traducción 153
3.2. Elementos intratextuales 156
3.2.1. El género y el estilo. 157
3.2.2. Contenido y estructura 158
CAPÍTULO IV. LA TRADUCCIÓN DE ESTEVE SERRA (1989) 161
4.1. Factores extratextuales: Contexto y Pretexto 161
4.1.1. Esteve Serra como traductor de encargo 161
4.1.2. La recepción de la traducción. 162
4.2. Elementos intratextuales. 163
4.2.1. El género y el estilo. 163
4.2.2. Contenido y estructura. 164
CAPÍTULO V. LA TRADUCCIÓN DE GONZALO JIMÉNEZ DE LA ESPADA (1909). 167
5.1. Factores extratextuales: Contexto y Pretexto 167
5.1.1. Gonzalo Jiménez de la Espada y la divulgación del Bushido en España 167
5.1.2. La recepción de la traducción 170
5.2. Elementos intratextuales 171

5.2.1. El género y el estilo. 171
5.2.2. Contenido y estructura. 172
CAPÍTULO VI. LA TRADUCCIÓN DE CHARLES JACOB (1927)
6.1. Factores extratextuales; Contexto y Pretexto 175
6.1.1. Charles Jacob y la primera traducción al francés 184
6.1.2. La recepción de la traducción 184
6.2. Elementos intratextuales 186
6.2.1. El género y el estilo. 187
6.2.2. Contenido y estructura 187
CAPÍTULO VII. LA TRADUCCIÓN DE YANAIHARA TADAO (1938) 189
7.1. Factores Extratextuales: Contexto y Pretexto 189
7.1.1. Yanaihara Tadao y la lealtad de la traducción 189
7.1.2. La recepción de la traducción 193
7.2. Elementos intratextuales 194
7.2.1. El género y el estilo 196
7.2.2. Contenido y estructura 197
CAPÍTULO VIII. REFLEJO DEL CONTEXTO Y DEL PRETEXTO EN LAS TRADUCCIONES 199
8.1. Análisis del texto original y de las cinco traducciones: La mediación de los traductores 199
CONCLUSIONES 297
BIBLIOGRAFÍA 313
1. Biografía traductológica 313
2. Bibliografía sobre Japón, el Bushido y las traducciones 319
3. Bibliografía jurídica 326
ANEXO: PERSPECTIVA JURÍDICA 329

INTRODUCCIÓN

INTRODUCCIÓN

1. Motivación

Hace más de veinte años, cuando era estudiante de la Licenciatura de Derecho en la Universidad de Granada, comencé a interesarme por la lengua y por la cultura japonesa. Sin embargo, no encontraba ningún centro ni persona preparada que me pudiera introducir en esta lengua, entonces tan lejana para mí, y mucho menos que me pudiera dirigir en el estudio de la cultura de este mundo tan fascinante y del que sólo llegábamos a conocer generalizaciones vagas y unos cuantos tópicos superficiales.

Un amigo danés muy versado en lenguas, me proporcionó la dirección de un centro en donde según él me podrían orientar y de paso traducir una carta escrita en japonés que acababa de recibir. El centro estaba situado en un inmueble del casco antiguo granadino, muy cerca de la Facultad de Derecho. Allí conocí a un señor muy delgado, de rasgos elegantes y enérgicos y que, en un primer momento, no me pareció que fuese español a pesar de hablar mi idioma sin ningún acento. Se llamaba Julio López Álvarez y había vivido en Japón durante más de treinta años. Más tarde supe que había sido jesuita, y que había colaborado en Japón con el Padre Pedro Arrupe, el "Papa negro" como se le conocía a este General de la Compañía de Jesús en el Vaticano, testigo presencial y superviviente de la inauguración de la era atómica en Hiroshima y Nagasaki con la que finalizó la II Guerra Mundial en Oriente.

Asimismo, J. López Álvarez se había especializado en filosofía oriental y había sido discípulo de Nakamura Hajime (1912-1999)[1], primera autoridad como filósofo experto y una de las figuras más representativas del *Budismo Zen* en Japón en los últimos años.

[1] Nakamura Hajime asistió al II Encuentro entre filósofos orientales y occidentales celebrado en Granada e impulsado por el Centro UNESCO de Andalucía. La Abadía del Sacromonte fue el lugar elegido para esta reunión en la que se trató especialmente de la contraposición entre el pensamiento occidental, que tiene como centro la palabra o el *logos*, y la cultura del silencio, que es el gran descubrimiento del hinduismo y del budismo. Y en el que reiteró que el acercamiento entre Occidente y Oriente es inevitable, durante la entrevista que en estas jornadas concedió al Diario Ideal y que fue publicada el día 19 de marzo de 1995.

Siendo jesuita, ejerció como profesor durante varios años en la Universidad de Sofía *(Jöchi)* de Tokyo. Por razones personales estaba temporalmente en Granada con su familia y planeaba con su esposa, que era japonesa, dar un curso de introducción a la lengua japonesa, "si encontraba alumnos suficientes". Me gustó mucho la idea y me matriculé en el curso.

Cuando le pedí que me recomendara bibliografía sobre la cultura japonesa, me aconsejó en primer lugar que leyese el libro del *Bushido,* de Inazo Nitobe. En ese momento lo pedí a una editorial londinense, pero nunca llegó. Sin embargo, ese encuentro y aquel curso de introducción a la lengua japonesa han sido determinantes en mi vida y, de hecho, me han llevado a elegir el estudio de cinco traducciones del *Bushido* de Nitobe para la tesis.

Asimismo, J. López Álvarez por aquel entonces era el promotor e impulsor de un proyecto de Universidad Internacional [2] ubicada en tres sedes: Japón, España (concretamente en la famosa zona de montaña de La Alpujarra granadina, en las laderas de los actuales Parques Natural y Nacional de Sierra Nevada) y EE.UU. Buscando siempre su emplazamiento en bellos entornos de naturaleza y paisajísticos, y no en las grandes urbes. Sería una Universidad de Estudios Internacionales e Interculturales entre Oriente y Occidente que formaría a sus alumnos en las áreas básicas siguientes (además de en otras ramas y especialidades): la Lingüística Aplicada, y la Filosofía Comparada. Y destacando su carácter intercultural e internacional, valoración ética y proyección exterior, así como el que pudiera servir de referencia al ciudadano y a los pueblos en un mundo cada vez más globalizado.

Este proyecto educativo, dada su gran envergadura de planteamiento y ambicioso desarrollo a nivel formativo internacional, y la falta de apoyo de las instituciones en ese

[2] *Crossroads Universitas. Proyecto de Universidad Internacional en La Alpujarra.* Antonio Martín Morillas y José Jesús García Aragón. Este artículo sobre el proyecto educativo de J. López Álvarez fue publicado en 1996 por dos de sus discípulos, conjuntamente con otros diversos trabajos y autores seleccionados, en una edición especial bajo el título "lª Conferencia sobre La Alpujarra", patrocinada por la Universidad de Granada y la UNESCO, a través de la Cátedra de Desarrollo Sostenible y Medio Ambiente. Finalmente, y como afirman los coautores del artículo citado: "Crossroads Universitas es una universidad trilingüe –inglés, español y japonés- e intercultural -Oriente y Occidente- creada en Tokio en 1992, que tiene por finalidad ayudar a las Naciones Unidas, a través de la UNESCO, a conseguir sus objetivos de mantenimiento de la paz mundial y desarrollo socio-económico de los pueblos".

momento pionero, no se ha podido llevar a la práctica hasta la fecha actual, pero fue un germen que despertó vivamente mi interés por el campo de los Estudios Interculturales.

Desde entonces, han transcurrido más de dos décadas de contacto permanente por motivos profesionales y personales con el mundo japonés, y siempre he deseado profundizar en sus raíces con la convicción de que el conocimiento de su pensamiento, y no sólo de su lengua, era la clave del entendimiento entre culturas tan lejanas.

Dado el elevado número de turistas, residentes y empresas japonesas ubicadas en el Estado Español, surgen irremediablemente problemas de incomprensión de toda índole, y muchos de los que he tenido evidencias a lo largo de mi experiencia profesional durante muchos años con los nipones se podrían evitar en gran medida, si hubiese voluntad de un conocimiento mas profundo de su pensamiento y cultura, ordenamiento jurídico e instituciones singulares.

Todas estas razones y también mi experiencia en el campo de la traducción entre el japonés y el castellano, han suscitado mi interés por los enfoques comunicativos de la traducción y me han concienciado de la importante labor del traductor como mediador intercultural, así como de su responsabilidad con relación a ambas culturas, esto es, con la cultura de origen y con la cultura de recepción; ya que la calidad de la traducción dependerá del grado de conocimiento y profundización en la cultura de los documentos que se traducen.

Otra de las circunstancias que ha supuesto una gran motivación para el trabajo, ha sido que cuando me hallaba en plena gestación del Proyecto de Investigación que ha dado lugar a la tesis, sucedió una feliz coincidencia. El médico granadino Dr. José Gómez Acha, casualmente me comentó la existencia de una traducción del *Bushido* al castellano, del general José Millán Terreros,- más conocido como Millán –Astray lo que acrecentó considerablemente mi interés por el tema, ya que suponía la comprobación de que el *Bushido* había tenido un impacto en un sector de la sociedad española (la clase militar) y en una determinada época histórica (la posguerra española a partir de 1939), y pensé que me ayudaría en este estudio de caso, a verificar la hipótesis de que una determinada ideología, contexto social, histórico, etc., puede condicionar el proceso, el producto y la recepción de la traducción. Esta asumpción está basada en las teorías de

los funcionalistas alemanes, de la Escuela de la Manipulación, y también de Widdowson (2004),

Así es que la presente tesis consta de dos etapas. La primera etapa culminó con el trabajo de investigación dirigido por la Dra. Allison Beeby Lonsdale, y titulado "*Bushido, The Soul of Japan,* de Inazo Nitobe (1905): El reflejo del contexto y de la ideología en las traducciones al castellano", defendido el pasado 7 de septiembre del 2005, dentro del Programa de Doctorado de Teoría de la Traducció[3] del Departament de Traducció i d´interpretació de la FTI (Universitat Autònoma de Barcelona.)

En este primer trabajo me dediqué al estudio de la obra original del diplomático y académico japonés Inazo Nitobe (1862-1933), pionero en la divulgación de la cultura y el pensamiento japonés en Occidente, y a dos de las traducciones al castellano, la de José Millán-Astray de 1941 y la de Esteve Serra de 1989 desde la perspectiva traductológica y de los estudios interculturales, e inspirado sobre todo en el modelo de análisis de Christiane Nord del texto original y las traducciones con el fin de estudiar la visibilidad de los traductores. A raíz de este trabajo se vio la necesidad de profundizar en el origen de la traducción de Millán-Astray de 1941, es decir, averiguar la relación entre esta traducción y la primera traducción al castellano realizada por Gonzalo Jiménez de la Espada en el 1909 y la primera traducción al francés de Charles Jacob, en 1927.

Pensé que sería también interesante para la tesis, analizar además alguna traducción de la obra al japonés y poder comprobar como se "reescribía" (Basnnett, 1991) para el público japonés de una determinada época histórica, su propio código ético, teniendo en cuenta que la particularidad de esta obra era que estaba pensada para explicar el Bushido a la cultura occidental. Para ello elegí la traducción de un discípulo de Nitobe, Yanaihara Tadao (1938). Tadao era un eminente investigador y profesor de Política Colonial en la Universidad de Tokio, y que al igual que su maestro, era cristiano. También escogí la meritada traducción por la época en la que se escribió, el año 1938, fecha especialmente difícil para las relaciones entre Japón, los EE.UU y Europa, justamente un año antes del estallido de la II Guerra Mundial.

[3] Programa de doctorado que más tarde se ha llamado *"Traducció i Estudis Interculturales"*.

Finalmente –y como jurista-, me interesaba mucho estudiar el Bushido como código no escrito y también noético de obligado cumplimiento legal, y me parecía un ejemplo muy claro de la costumbre como fuente del derecho. Así mismo, resulta de enorme interés la interpretación, y sistematización del código del Bushido que Nitobe nos presenta en su obra, en donde se puede apreciar su sensibilidad y formación en Derecho Comparado.

Por otra parte, considero conveniente detenerme en el análisis de los culturemas jurídicos y políticos de esta obra, ya que su comprensión es fundamental para captar la profundidad y el carácter multidisciplinar de este texto, por lo cual dedico un apartado a introducir esta obra desde la perspectiva jurídica, que no obstante, por su complejidad no voy a desarrollar en esta tesis, pero espero dedicarme a profundizar en ella en futuras investigaciones.

Para escribir esta tesis, he encontrado el apoyo del Departament de Traducció i d´Interpretació de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), del Grupo InterAsia de la UAB, del Grupo de Investigación de Estudios Asiáticos (GIDEA), de la Universidad de Granada (UGR) y del Departamento de Lingüística General y Teoría de la Literatura de la UGR. Estos grupos de investigación están trabajando activamente en la promoción de los estudios asiáticos en la Universidad.

2. Justificación del tema

Cuando me planteé elegir el tema del Proyecto de Investigación, llegó otra vez a mis oídos referencias al *Bushido* de Nitobe y decidí centrarme en este libro tan influyente a lo largo del S. XX. En esta obra he encontrado respuesta a muchas de mis preguntas sobre la mentalidad de este pueblo extremo-oriental, que continúa aún siendo para mí tan impenetrable e indescifrable en muchos aspectos, y a través de él he conocido sus valores, las fuentes de su pensamiento y todo lo que ha significado la clase *samurai* en *la* cultura y en la filosofía[4] japonesa a lo largo de muchos siglos. Este estamento militar

[4] El término japonés *tetsugaku*- traducción literal de la palabra griega, filosofía- fue introducido en Japón por Amane Nishi, y se incluyó en el diccionario japonés a finales del S. XIX. En esta época Tetsujiro Inoue creó el primer diccionario de Filosofía (*tetsugaku jii*). Este término se utiliza para referirse a la filosofía occidental, con origen en la filosofía griega. Sin embargo, esta concepción de la filosofía no se hallaba en ninguno de los sistemas de pensamiento de Asia Oriental (*hinduismo, sintoísmo, budismo,confucianismo*). A la filosofía oriental se denomina *shisö* en japonés. Hace miles de años que

feudal de los *samurais,* no solamente ha vertebrado sin interrupción y hasta el mundo contemporáneo a la sociedad japonesa, sino ha encarnado el espíritu y el modelo de vida de todo un pueblo que está muy orgulloso de su propia identidad. En cuanto a la filosofía del *Bushido* y a sus valores, una gran parte de ellos son universales y otros específicos del *Bushido*. Son estos últimos los que hacen diferente a los *Bushi* (*samuráis*), de los miembros de las órdenes medievales de caballería europea. Otro de los rasgos distintivos de los *samuráis* y de la sociedad japonesa con respecto a Occidente es que Japón mantuvo la estructura feudal de la sociedad hasta finales del S. XIX.

Me ha interesado también la figura del autor, Inazo Nitobe, perteneciente a una familia *samurai*, por ser uno de los artífices de la asombrosa modernización de Japón en la Era Meiji, y una figura muy vanguardista en su época al promover las relaciones interculturales entre Oriente y Occidente. Además, me ha interesado también el hecho de que Nitobe, además de investigador y diplomático, era jurista y con una amplia formación en Derecho Comparado[5], por lo que presenta los valores del *Bushido* también desde el punto de vista jurídico.

Por otra parte, en Europa hemos tenido constancia de viajeros e intelectuales europeos, que como Marco Polo y Ruy González de Clavijo primero, y posteriormente, Max Müller o Arthur Schöpenhauer, C.G. Jung o Erich Fromm, Lafcadio Hearn y Basil Chamberlain entre otros, viajaron o se interesaron por Oriente y nos trasmitieron sus experiencias y hallazgos, al profundizar en su forma de vida, pensamiento y cultura. Sin embargo, no conocemos la visión que han tenido los intelectuales e investigadores asiáticos, tanto de su propia cultura como de la nuestra a lo largo de la historia. Por lo cual, esta obra de Nitobe que viene a llenar en parte ese vacío, es significativa porque refleja la quintaesencia de los valores que integran la estructura vertebral de la pirámide social japonesa a lo largo de toda la etapa más reciente de su historia; y más aún desde

existía una "cosmovisión" y un pensamiento trascendental sobre la existencia humana la contingencia del ser, etc, aunque los métodos de solución han sido otros: sobre todo métodos intuitivos y de iluminación. González Vallés. 2001:19-25.

[5] Especialmente en la importante rama del Derecho Constitucional, que podemos decir que es el gran cerebro organizador en su conjunto y al máximo nivel normativo de todo el sistema jurídico; hoy tan actual y trascendente con motivo de la Constitución Europea.

el punto de vista de un nativo muy cultivado y perteneciente a esta estirpe *samurai* que ha configurado el Japón actual.

Siendo consciente de que este libro se publicó hace mas de cien años y de su notable repercusión en el mundo anglosajón, así como de la cantidad de estudios que se han hecho sobre el Bushido, el primer problema que me planteé era el de mi aportación personal a este tema y creo que he encontrado el camino con el estudio de las traducciones al castellano, de la traducción al francés del 1927, y de una traducción al japonés realizada en el año 1938. Y de otra parte, al tratar de analizar esta obra desde una múltiple perspectiva: tanto desde la traductología y los estudios interculturales, como desde perspectiva jurídica

Así es que decidí hacer un estudio de caso: Un estudio descriptivo de las referencias culturales del texto original. *Bushido: The Soul of Japan*, y comparativo y diacrónico de cinco de las traducciones existentes: La de Gonzalo Jiménez de la Espada del 1909, la antes citada de Millán–Astray y Terreros, del año 1941; y la realizada por Esteve Serra de 1989; la traducción al francés de Charles Jacob de 1927, y la traducción al japonés realizada por Yanaihara Tadao en 1938. Después de una primera lectura del texto original se acrecentó mi interés por su autor, como figura señera de los intelectuales de su tiempo; sobre todo por su afán de divulgación del pensamiento y la cultura japonesa en Occidente, y también por su esfuerzo en conocer el pensamiento y la cultura occidental en profundidad.

A través de la vida y obra de Nitobe comencé a investigar en las fuentes y en los valores del *Bushido*, y a introducirme en la historia del pensamiento chino y japonés, para detenerme en la época Meiji que fue en el periodo en el que nació esta obra, la época de la "revolución aristocrática" de un sector de los *samuráis* contra el poder absolutista del *shogun* (que ocupaba el vértice del sistema feudal). Esta apertura al exterior, después de varios siglos de aislamiento, logró que Japón evolucionara desde el feudalismo a un Estado constitucional de modelo europeo[6] y, en menos de veinte años, en una etapa trascendental y vertiginosa en la que se ponía fin al S. XIX y se inauguraba el S. XX.

[6] Al menos formalmente.

Así, como consecuencia de este primer contacto, fui tomando conciencia de la necesidad de estudiar esta obra desde un triple enfoque: Por una parte, el traductológico, que me proporciona las bases teórica y metodológicas para mi trabajo, así como una terminología, con los enfoques de los funcionalistas alemanes, los primeros que consideran a la traducción como acto de comunicación así como la perspectiva ideológica de la Escuela de la Manipulación y por otra, los estudios interculturales, -estrechamente unidos a los traductológicos-, que era mi pretensión desde el comienzo y que hacen hincapié en la figura del traductor como mediador intercultural. Y además desde el enfoque jurídico, esencial para poder entender los culturemas jurídico-políticos, tan abundantes en la obra y la labor de sitematización e interpretación del Código no escrito del Bushido, llevada a cabo por Nitobe.

En cuanto a este último enfoque, me he dado cuenta de que por su complejidad y trascendencia en el ámbito de la investigación jurídica, sería más provechoso desarrollar el tema en futuras investigaciones, por lo que finalmente, se ha decidido introducir el tema en un Anexo al final de la tesis.

Se ha elegido esta obra, en primer lugar, porque presenta de un modo sintético la esencia del pensamiento tradicional del pueblo japonés; en segundo lugar, porque su autor, el Dr. Inazo Nitobe, fue uno de los prohombres que participaron muy activamente en la modernización de Japón durante la Restauración Meiji; y en tercer lugar, porque creemos que el tratamiento de los referentes culturales entre dos culturas lejanas como la japonesa y la española, así como la circunstancia de que Nitobe escribiera esta obra en inglés, es muy interesante desde el punto de vista traductológico. Otra de las causas que justifican la elección del texto original, es la de constituir un un ejemplo muy interesante de “orientalismo”. (Said, 1978)

Este libro fue producto de la nostalgia, pero también de la esperanza del autor en una época de crisis del sistema feudal (que aún perduraba en la mitad del S. XIX), y de otros cambios determinantes de la historia de Japón, y sobre todo de su historia reciente ya que, con motivo de la Restauración Meiji de 1868, Japón se abrió al exterior después de más de dos siglos de aislamiento completo. Igualmente, es de destacar que Inazo Nitobe que pertenecía a la clase samurái, se convirtió al cristianismo y desde muy joven viajó al extranjero dispuesto a conocer la cultura de Occidente, para ayudar a formar a

los japoneses jóvenes y adultos en el pensamiento y la cultura americana y europea aunque sin renunciar a sus raíces, sino todo lo contrario, para asimilarla y adaptarla a su idiosincrasia, como en los siglos precedentes los japoneses habían hecho con la cultura china.

En consecuencia, con este libro el autor realizó una labor de introspección en su legado cultural, lo sintetizó e intentó divulgarlo en el exterior, con el fin de que Occidente conociera la enorme riqueza espiritual y ética de su pueblo, y para hacerle ver que los valores éticos no son exclusivos de la cultura occidental ni de la moral judeocristiana, sino que hay valores que son universales. De lo que se deduce, que Inazo Nitobe fue en aquella época, junto con Daisetz Teitaro Suzuki [7] un pionero en la divulgación del pensamiento japonés y también en el cultivo de las relaciones internacionales e interculturales.

Y en cuanto al estudio descriptivo y diacrónico de los referentes culturales de las cinco traducciones seleccionadas, pensamos que pueden ser claros exponentes de cómo en una determinada época se traduce de una manera o de otra, según las teorías y las normas imperantes[8], y de cómo un determinado contexto e ideología y unos determinados receptores condicionan las traducciones.

Para entender el texto original creemos que es necesario introducirnos en la historia de la cultura y en las corrientes de pensamiento de Japón, tanto las procedentes de China como las autóctonas; pues pensamos que servirán de ayuda para la comprensión de las

[7] Daisetz Teitaro Suzuki (1871-1966) ha sido una autoridad en Japón en el estudio del *Budismo Zen*, así como uno de sus principales divulgadores en Occidente. Comenzó su carrera docente como profesor de inglés, y estuvo entrenándose en las enseñanzas del budismo en un monasterio de Kamakura. Trabajó también como editor y como traductor desde el año 1897 hasta el 1908.
Se casó con una estadounidense, Beatyrice Erksine Lane y, poco después de contraer matrimonio fundaron juntos un periódico en inglés sobre budismo que se llamó "The eastern Buddhist". Su actividad investigadora ha sido muy fecunda, con más de cien trabajos publicados en el tema del *budismo*; así como su dedicación a la docencia ya que fue profesor en la Universidad Imperial de Tokio, en la Universidad de Columbia, en Harvard, y en Méjico. También impartió sus enseñanzas en Europa, concretamente en el Círculo Eranos de Suiza y asistió a varios Congresos Internacionales sobre filosofía comparada, .Suzuki fue un gran divulgador del *Budismo Zen* en Occidente y su pensamiento tuvo una enorme influencia en pensadores de la talla de C. G. Jung, Martin Heiddeger, Arnold Toynbee, Karl Jasper, etc.; e incluso llegó a mantener amistad con alguno de ellos.

[8] En el caso de la traducción al castellano del General Millán –Astray no se puede hablar de normas de traducción, ya que no nos consta su formación como traductor, ni tampoco a través del análisis del corpus podemos deducir que se avenga a alguna norma de traducción. Pensamos que sus motivaciones eran de carácter ideológico exclusivamente

influencias de las mismas en la gestación y en el desarrollo el Código del *Bushido*. Es por esta razón por lo que en el capítulo II se bosqueja una historia sucinta de la cultura japonesa y se dedica especial atención a la Edad Media y al periodo histórico de la Era Meiji (1868-1912), época en la que nació y vivió Inazo Nitobe y en la que se escribió el libro del *Bushido*.

La Era Meiji fue una época en la que, como se ha dicho anteriormente, Japón experimentó en muy poco tiempo el gran cambio cultural e ideológico que supuso pasar de una estructura medieval y autárquica, a la de un Estado Moderno, como cualquier otro país occidental de la época. Y es que a pesar de que habitualmente se habla del "milagro japonés" para hacer referencia a la sorprendente recuperación que experimentó este país en el período de 1950 a 1975, en que derrotado y masacrado en la II Guerra Mundial y renaciendo de sus cenizas como el ave fénix, llegó a situarse en los primeros puestos de la economía mundial, pensamos que la transformación que se vivió durante la Era Meiji fue cuando menos comparable.

Inazo Nitobe fue, junto a otros intelectuales de la época, uno de los exponentes de este cambio. Este grupo de intelectuales se preocupó del cultivo y la formación personal así como de promover la formación de los jóvenes japoneses en el extranjero, y sobre todo, colaboró en la apertura real de Japón hacia Occidente, esforzándose en conocer su cultura, ya que el conocimiento del Otro es el primer paso para el diálogo y el entendimiento entre los pueblos.

En cuanto a la justificación de las cinco traducciones del texto original, que completan el corpus de la tesis, las hemos elegido porque las consideramos buenos ejemplos para demostrar la relación entre el contexto, texto y pretexto (Widowson 2004), así como la visibilidad o invisibilidad de los traductores (Venuti 1995).

En cuanto a las tres traducciones al español, encontramos que cada una de ellas refleja diferentes momentos históricos de la España del S. XX. Además, la primera traducción al español de Gonzalo Jiménez de la Espada (1909), fue la que leyó por primera vez y que impactó tanto al General Millán-Astray, y una de las dos traducciones origen de la traducción de Millán-Astray (1941). Y de otra parte, hemos elegido la traducción al francés de Charles Jacob (1927), principalmente porque pensamos y pretendemos

demostrar que fue la traducción de la que partió la de Millán-Astray para su traducción de 1941.

Y por último se ha elegido la traducción al japonés de Yanaihara Tadao (1938) por mostrar como se reescribe al japonés y para los japoneses esta peculiar interpretación del Bushido que hace Nitobe en el texto original; y porque nos muestra la visión de la época histórica de la invasión japonesa en Manchuria que dio lugar a una nueva guerra chino japonesa en 1937, teniendo en cuenta además que el traductor japonés era discípulo de Nitobe, un experto en Política Colonial y pacifista.

Por otra parte, la importancia de la obra objeto de esta tesis, se puede ver por el gran número de traducciones que se han hecho hasta ahora. Y en nuestro caso, hemos de decir que los resultados encontrados han sido muy fructíferos en relación con los objetivos de este trabajo

3. Objetivos

El análisis que se pretende realizar en el presente trabajo, se basa en los siguientes objetivos.

Objetivo 1): Investigar la visibilidad del autor/traductor del texto original* y el papel de Nitobe como mediador cultural y traductor en la exportación de los valores y conceptos del *Bushido* a Occidente.
*NITOBE, Inazo. *Bushido. The Soul of Japan*: Charles E. Tuttle. New York/London, 2001. (Basado en la 10ª edición corregida y aumentada, publicada en 1905.

Objetivo 2): Investigar los conceptos y valores presentados en el texto original y sus fuentes, así como la importancia del Bushido en la historia y en la cultura japonesa.

Objetivo 3): Investigar la relación entre el pretexto, contexto y texto, y la visibilidad de los traductores en las cinco traducciones que componen el corpus.

Objetivo 4): Investigar el *Bushido* como código no escrito de obligado cumplimiento legal y su influencia en la Constitución japonesa de 1889 y en el Edicto Imperial de la Educación de 1890.

Se ha centrado el análisis en una selección de las referencias culturales del texto original basada en el índice de elementos culturales situado al final del texto original y algunos otros, que aunque no se encuentran en el mencionado índice, hemos considerado relevantes por su contenido, bien político, jurídico o ideológico. Se han comparado estos referentes claves para el autor, contrastándolos con las tres traducciones al castellano, la traducción al francés y la traducción al japonés.

El análisis se fundamenta en las teorías traductológicas que consideran a la traducción como acto de comunicación intercultural, las cuales dan mucha importancia a los factores extratextuales y a las normas de traducción vigentes en una determinada época y una determinada comunidad cultural. Trataremos de definir el concepto de referencia cultural así como los problemas de traducción que puedan plantear. Y en el análisis de los ejemplos extraídos del corpus se podrán observar las soluciones de cada traductor.

Asimismo, el presente trabajo parte de una **hipótesis general:**
La traducción de los elementos culturales reflejará el pretexto y el contexto de las traducciones y la ideología de los traductores

4. Corpus

La primera parte del corpus es la obra *Bushido: The Soul of Japan*, de Inazo Nitobe, que expresa los valores éticos que a través de los *samuráis* (la clase militar de carácter feudal), han impregnado a toda la sociedad japonesa. La segunda parte del corpus se compone de las cinco traducciones mencionadas arriba.

Como se ha esbozado en la Introducción, en el trabajo de investigación previo a esta tesis, nos interesó particularmente la traducción al castellano de 1941 que fue llevada a cabo por el general José Millán- Astray, en colaboración con Luis Álvarez de Espejo. El *Bushido* de Nitobe, le causó un gran impacto y, según las propias palabras del general,

le sirvió de inspiración para su Credo Legionario en 1920. J. Millán-Astray fue el fundador de la Legión Extranjera Española, y tradujo esta obra, en el contexto histórico, político y cultural de la posguerra dentro del país (Guerra Civil: 1936-1939), y con el exterior inmerso en plena II Guerra Mundial (1939-1945). Era un momento histórico en que España estaba aislada del resto del mundo y sometida a una férrea dictadura. Y también analizamos la traducción al castellano de Esteve Serra (1989) para compararla con la traducción de Millán-Astray, ya que se llevó a cabo en un contexto sociocultural y político radicalmente distinto al anterior, en el que el España gozaba de un sistema democrático consolidado y es una traducción de encargo.

Para la tesis, vimos la necesidad de profundizar en las fuentes de la traducción de Millán-Astray. Aunque no se especifica cuando leyó por primera vez el libro de Nitobe, fue antes de 1927 (es muy posible que leyese la primera traducción al español de 1909). La mencionada traducción se llevó a cabo por Gonzalo Jiménez de la Espada y se publicó en Madrid en 1909). El traductor era por aquel entonces profesor en la Escuela de Lenguas Extranjeras de Tokio *(Tokio Gaigogaku)*. Millán-Astray mismo escribió que había traducido el Bushido del francés. Suponemos que se trata de la traducción al francés de Charles Jacob, de 1927 que fue la primera traducción que se hizo en lengua francesa. Está prologada por el prestigioso periodista, escritor y ensayista de la Academia de Francia, André Bellesort, un ferviente admirador de Japón y de su cultura.

Por último, hemos añadido al corpus la traducción al japonés de 1938, llevada a cabo por un discípulo y admirador de Nitobe, Yanaihara Tadao, basada en la décima edición corregida del texto original (de 1905), y en la primera traducción al japonés realizada por Sakurai Osson en 1908. La traducción de Yanaihara Tadao de 1938 fue publicada en Tokio por la conocida editorial Iwanami Shoten. Creemos que sería de gran interés cerrar el círculo y mirar esta traducción hacia la lengua y cultura propia de Nitobe, sobre todo porque la recepción de su figura y de su obra ha sido polémica en Japón, y también por las estrategias traductoras que se utilizan, debidas al mayor conocimiento del texto original y de su contexto.

5. Estructura de la tesis

Se ha dividido el contenido de la tesis en dos partes:
La primera parte se compone del marco teórico y metodológico y del análisis del texto original El capítulo I desarrolla las bases teóricas en que se fundamenta esta tesis y el modelo de análisis que se ha utilizado. El capítulo II está dedicado al TO y a los factores extratexctuales relacionados con el contexto y con el pretexto. Este capítulo, que es muy extenso, se compone de una pequeña introducción a la historia de la cultura y el pensamiento de Japón, con el fin de situar al lector en los momentos históricos que han determinado la gestación del *Bushido*, haciendo especial mención al Período Kamakura (1185 a 1333), época en la se instauró y fortaleció la clase *samurai*; y al Período Meiji (1868 a 1912), época de su declive. Se señala la contribución de un sector de los *samuráis*, desposeídos de sus privilegios en los últimos tiempos del shogunato de Tokugawa, a la modernización *(kindaika*), tanto de la lengua como de la totalidad de la cultura japonesa. Y se sitúa la vida de Nitobe y el contexto en el cual escribió el *Bushido* en el contexto histórico de la Era Meiji, y señalando las influencias que esta época tan trascendental tuvo en su formación y en su pensamiento. Seguidamente, se presenta un estudio de las fuentes y antecedentes del *Bushido*, así como de su sistema ético. Por último se analizan los elementos intratextuales del texto original.

La segunda parte analiza el pretexto, contexto y texto de las cinco traducciones, así como el análisis comparado del corpus. Las traducciones que constituyen el corpus son las siguientes: la de Millán-Astray de 1941 (Cap. III), y la de Esteve Serra de 1989 (Cap. IV); así como la primera traducción al castellano de Gonzalo Jiménez de la Espada de 1909 (Cap. V), y la primera traducción al francés, la de Charles Jacob de 1927 (Cap. VI), porque ambas influyeron en la traducción del 1941. Y finalmente, la traducción al japonés de Yanaihara Tadao de 1938 (Cap. VII), prestando especial atención a los factores extratextuales (contenidos en el pretexto y contexto) y a los elementos intratextuales.

Seguidamente, dedicamos un apartado a las Conclusiones. La Bibliografía se ha dividido en tres epígrafes, una bibliografía general de los libros de traductología utilizados en este trabajo, y una específica sobre Asia Oriental, Japón, el *Bushido* y las traducciones. El tercer epígrafe contiene la bibliografía jurídica.

Y para terminar, presentamos un **Anexo**, en donde trataremos de presentar una introducción del Código del Bushido desde la perspectiva jurídica, que no obstante, desarrollaremos en posteriores investigaciones, pero que es necesaria para explicar el Bushido como fuente del Derecho y su reflejo en las leyes fundamentales de la Era Meiji, así como para comprender la importancia de los culturemas jurídicos y políticos de la obra objeto de esta tesis.

PRIMERA PARTE

CAPÍTULO I

MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

CAPÍTULO I. MARCO TEÓRICO Y METODOLÓGICO

Dado nuestro interés en la traducción como instrumento de comunicación entre culturas, y del papel del traductor como mediador cultural, este estudio se ha basado en la definición de cultura de David Katán (1990) y en los diversas definiciones de mediador cultural que Katán recopila en su obra: *Translating Cultures. An Introduction for Translators, Interpreters and Mediators* (1990:1-12); Así mismo, este trabajo consiste en un estudio de caso descriptivo y comparativo, por lo cual haremos referencia a los estudios descriptivos de la traducción (Holmes, 1972), y (Toury, 1980, 1991a).

Nos apoyamos además en la corriente funcionalista alemana: la Teoría del Skopos, pero sobre todo en el enfoque de Christiane Nord, basado en el concepto de lealtad, así como en su modelo de análisis de traducciones y en su concepto de "*rich points*". También se fundamenta en las perspectiva de la Escuela de la Manipulación, -como propuso nombrar Lefevere a esta corriente traductológica-, ya que se dedica al estudio de los factores ideológicos y de las normas de la traducción (Toury, 1984, 1995) y en la Teoría de Polisistemas, que estudia también a la traducción como mecanismo de control de los sistemas

Por otra parte, tratándose de un corpus de traducciones entre lenguas y culturas lejanas, -japonés, inglés-castellano-, se debe tener en cuenta que a medida que aumenta la distancia cultural entre dos mundos, aumenta la dificultad de encontrar equivalentes culturales, sobre todo cuando se trata de traducir términos muy peculiares de esa cultura (culturemas) [9] Evidentemente, Inazo Nitobe, ha pensado en este problema como "autotraductor" haciendo una traducción inversa. Nitobe piensa que, por ejemplo, el término "*samurai*" no se debe traducir, pero sin embargo trata de definirlo, de ampliar la información, siendo consciente de que el público receptor de la época en que lo escribió (los estadounidenses del año 1900) no estaba familiarizado en absoluto con la cultura japonesa. Nitobe trató de ser consecuente con la pretensión de divulgación que perseguía al escribir esta obra, pero sin hacer una traducción "apropiadora" (Venuri, 1995), sino que enfatizaba en sus singularidades y en su lejanía. Parece que sus ideas

[9] El término **culturema** fue utilizado por Vermeer y también por Cristiane Nord que lo relacionó con su concepto de ***rich points***, y ha sido adoptado así mismo por Amparo Hurtado y por Lucía Molina.

sobre la traducción se aproximan a las del filósofo español Ortega y Gasset, y no es de extrañar, puesto que ambos estudiaron en Alemania en épocas cercanas. Por lo tanto, nos ha parecido interesante hacer referencia también a la opinión de Ortega y Gasset sobre la traducción, que expone de forma elegante y amena en su artículo "Miseria y esplendor de la Traducción"[10]. Otra de las razones que nos han motivado a referirnos a José Ortega y Gasset ha sido que, al igual que Inazo Nitobe, fue un pensador muy polifacético e innovador para su época, que trató de divulgar el pensamiento español en el exterior a principios del S. XX.

1. 1. La mediación cultural

Katán es un autor que se acerca a la traducción desde la perspectiva de la antropología y los estudios culturales. El concepto de **cultura** puede ser definido desde diferentes enfoques y a lo largo de la historia ha habido muy diversas definiciones. Según Katán (1999), ya en el año 1952, los antropólogos norteamericanos Alfred. L, Kroeber and Clyde Kluckhohn **[11]** compilaron 164 definiciones de la cultura, y podemos afirmar que hasta el momento actual no hay consenso por parte de los antropólogos en su definición. Sin embargo, nosotros pensamos con Katán (1999:16), que definir la naturaleza de cultura es importante para poder ayudar a delimitar como se percibe en relación con la traducción y hemos escogido su definición como la más útil para nuestro trabajo.

Anteriormente, Vermeer[12] definió la cultura adaptándola a los estudios de la traducción, como: "the entire setting of norms and conventions an individual as a member of his society must know in order to be like everybody or to be able to be different from everybody" (1987: 28). No obstante, en el presente trabajo, hemos elegido la definición de Katán (1999) porque es más desarrollada, es una definición que engloba todas las manifestaciones culturales y trata la traducción como acto de comunicación intercultural.

[10] Este artículo fue publicado por primera vez en el Diario "La Nación" de Buenos Aires, en 1937, y fue incluido en sus Obras Completas, publicadas en la editorial Revista de Occidente. Tomo V: 433-449. Madrid, 1961.
[11] Katan, 1999:16.
[12] Texto que también recoge A. Hurtado, 2001.

David Katán comienza su definición con el triple significado del verbo "colere" en latín: un significado físico: cultivar la tierra; un significado ético: cultivarse según el ideal de los humanistas; y un significado religioso: dar culto a Dios. En el ámbito de la antropología sociocultural, la palabra "cultura" designa a un conjunto de tres factores: instrumentos técnicos, en general, la técnica (agricultura, caza, ganadería); normas (costumbres, instituciones, leyes); y representaciones simbólicas (lenguaje, mito, religión). Estos tres factores culturales pueden ser representados con tres verbos de gran tradición cultural en Occidente: hacer, obrar, y saber. El conjunto de estas tres actividades y más concretamente, el resultado de ellas, es lo que se denomina cultura. (Katan, 1999:12)

Por otra parte, nos parece muy interesante la afirmación de Katán cuando se refiere a que las palabras "cultura" y "traducción" están cada vez más relacionadas. Nuestra investigación del papel de Nitobe, y de los cinco traductores de su obra sobre el Bushido, nos ha llevado a profundizar en el concepto de mediador cultural; es decir, en la necesidad que tienen los traductores de ser mediadores culturales.

A. El concepto de mediador cultural

George Steiner (1975: 45) definió al traductor como un agente mediador bilingüe: "The translator is a bilingual mediating agent between monolingual communication participants in two different language communities". Sin embargo, según Stephen Bachner (1981), en su obra *The mediating person and Cultural Identity*, la mediación cultural es mucho más que la traducción y la interpretación. Pero la definición de Taft, en su obra *The Role of Mediator* (1981:53) del papel de mediador intercultural, nos parece aplicable al traductor:

> "A cultural mediator is a person who facilitates communication, understanding, and action between persons or groups who differ with respect to language and culture. The role of the mediator is performed (....), by establishing and balancing the communication between them in order to serve as a link, in this

> sense, the mediator must be able to participate to some extent in both cultures. Thus a mediator must be to a certain extent bicultural".

Según Taft, un mediador cultural debe de poseer las siguientes competencias en ambas culturas: conocimiento de la cultura social; facilidad de comunicación (hablada, escrita y no verbal), conocimiento y habilidad de relaciones sociales, así como un fuerte autocontrol. Esta definición del papel del mediador y sus competencias proporciona una base teórica y metodológica a nuestro objetivo de demostrar la labor de Nitobe, de Millán-Astray, de Gonzalo Jiménez de la Espada, Charles Jacob y Yanaihara Tadao como mediadores culturales.

Katán añade que el mediador cultural debe ser muy consciente de su propia identidad cultural, y entender hasta que punto su propia cultura influye en su percepción de la traducción. Esta aseveración, pensamos que se puede trasladar a la figura de Nitobe, quien tenía muy clara su identidad cultural, y partiendo de esa base, actuaba como mediador entre culturas. Por otra parte, Katan aboga por dar un mayor protagonismo a la figura del mediador, que deriva de la concienciación general de la importancia del factor cultural.

En consecuencia, se cambia la imagen que tradicionalmente se tenía del traductor e intérprete, que a lo largo de la historia se ha visto como un ser discreto, "apocado" en palabras de Ortega y Gasset, en suma, casi invisible. La imagen actual del traductores la de un mediador cultural, de un negociador entre culturas y por consiguiente, su figura ha de ser cada vez más visible.[13]

[13] Katán, David. *Op. cit.*:8

1.2. Los estudios sobre la traducción

Se inicia una nueva etapa en la traductología con la propuesta de clasificación de James S. Holmes que fue presentada por primera vez en el año 1972, en la ponencia titulada "The Name and Nature of Translation Studies", en el "Third Congress of Applied Linguistics" que tuvo lugar en Copenhague los días 21 al 26 de Agosto[14]. Desde ese momento se aclaró la cuestión que hasta entonces se planteaba sobre la naturaleza y la ubicación de los estudios de la traducción dentro del campo de las humanidades. Y se puede afirmar que a partir de la aportación de Holmes, se establece la necesidad de estudios descriptivos, ya que hasta entonces predominaban los enfoques prescriptivos.

Holmes clasificó los Estudios de la Traducción en dos grandes apartados: Los estudios puros y los estudios aplicados. Y dividió los estudios puros en dos ramas: los teóricos y los descriptivos**.** Los estudios teóricos pueden ser generales y parciales. Los parciales están restringidos al medio, al área, al nivel, a los tipos textuales, a la época y al problema investigado. Los estudios descriptivos pueden estar centrados en lo siguiente: a) en el producto (el análisis de los textos traducidos); b) En el proceso; c) En la función de la traducción, en el contexto sociocultural de los receptores, y en la influencia de los factores extratextuales. Y los estudios aplicados, que se ocupan de la didáctica de la traducción, de las herramientas de traducción y de la crítica de las traducciones.

El presente estudio se enmarca dentro de los estudios descriptivos y, está centrado en el producto y en la función de la traducción, así como en el contexto socio-cultural de los receptores y en la influencia de los factores extratextuales.

1.2.1. El funcionalismo alemán

El auge de los enfoques comunicativos y culturales de la traducción empezó a partir de los años cincuenta y sesenta del S. XX. Estas corrientes de pensamiento tienden según Amparo Hurtado "a enfatizar la función comunicativa de la traducción, dando prioridad a los factores extratextuales, a los elementos culturales y a la recepción de la

[14] Texto recogido en: *Translated! Papers on Literary Translation and Translation Studies*: Rodopi, Amsterdam, 1988.

traducción" (2001: 128-129). Hemos utilizado estas teorías en nuestro trabajo porque los funcionalistas fueron, junto con Eugene Nida, los pioneros en considerar la traducción como un acto de comunicación entre culturas y porque nos ayudan también a comprobar como la finalidad del traductor condiciona la traducción.

El funcionalismo es una corriente de pensamiento que comenzó a principios del S. XX, y que analiza los hechos, los valora y los explica por sus consecuencias. Los primeros que aplicaron la teoría funcionalista a la traducción fueron Hans Vermeer (1983) y más tarde Hans Vermeer y Katharina Reiss (1996). Para Vermeer "la lengua es un elemento de la cultura. La traducción es una acción humana (una transferencia tanto de signos verbales como de no verbales), basada en un TO[15], con una finalidad; y que tiene lugar en una situación, en un espacio y un tiempo determinados. Y forma parte de la situación, pero al mismo tiempo la modifica" (Vermeer 1983: 49). Se trata de traducir de manera que el texto traducido funcione en la situación meta y para los receptores a los que se dirige. Un texto es funcional cuando es coherente con el contexto. Los funcionalistas distinguen dos tipos de coherencia: coherencia intratextual e intertextual. La coherencia intratextual implica la aceptabilidad del texto meta[16] por parte del receptor. Y hay coherencia intertextual cuando hay una analogía o un parecido con el texto original.

Tanto Vermeer como Reiss opinan que el principio dominante en una traducción es el "Skopos", de tal manera que lo más importante es conseguir con la traducción el propósito que se pretendía al realizar la traducción. Es decir, la traducción da prioridad a los receptores del texto meta, y estos receptores se encuentran en una cultura determinada que condiciona a la traducción.

Katharina Reiss (1983), formuló la "Spezielle Theorien", en la que dice que en la relación existente entre el texto original y el texto meta, se han de tener en cuenta dos conceptos diferentes, la "Equivalencia" y la "Adecuación". La "Equivalencia" es la relación entre el TM y el TO, siempre teniendo en consideración la finalidad de la traducción. La "Adecuación" es la relación entre el TM y el TO para que puedan llevar a cabo la misma función comunicativa en las dos culturas, la cultura de producción del texto y la cultura de recepción.

[15] Texto original, en adelante TO.
[16] Texto meta, texto traducido (en adelante TM). Cultura meta, cultura de recepción.

A. Christiane Nord y el concepto de lealtad

Otra de las representantes de la teoría funcionalista es Christiane Nord, quien aplica esta teoría a la traducción literaria. Según Christiane Nord, traducir consiste básicamente en producir un texto meta que funcione; pero sin embargo, a diferencia de la teoría del *Skopos*, para la que la fidelidad al texto original tiene una posición secundaria en la traducción, Nord da mucha importancia al concepto de "lealtad" al texto original. Pues, aunque Vermeer aboga por la fidelidad y coherencia entre el TO y el TM, esta fidelidad está siempre subordinada al Skopos; lo cual a nivel teórico no presenta ningún problema, pero sí cuando el texto ha de ser traducido de manera en que la intención comunicativa sea contraria o incompatible a la intención del autor del TO, ya que como se ha dicho anteriormente, no solo se traduce entre dos lenguas sino entre dos culturas.

La "lealtad" es, para Nord (1991a, 1994), la responsabilidad del traductor hacia todas las partes que intervienen en el proceso traductor. El traductor está comprometido con el productor del TO y con su cultura, y también con los receptores y la cultura del TM. Nord prefiere llamar a este concepto como "lealtad", porque hace referencia a las relaciones interpersonales. Y opina que este concepto resuelve las dos principales limitaciones que a su juicio tiene la Teoría del *Skopos*:

a) Debilita la relación entre el autor del texto original y el traductor, ya que la Teoría del *Skopos* no da importancia al TO.

b) La teoría del *Skopos* no soluciona el problema de la transferencia de marcadores culturales.

En resumen, Nord propone una Teoría de la Traducción basada en el funcionalismo y en la lealtad de la traducción entre dos culturas. No obstante, hay casos en que la lealtad se tiene que reducir o sacrificar en función del *Skopos*, dependiendo del texto a traducir, y señala la importancia de analizar el texto sin separarlo de su contexto.

B. El modelo de análisis de Christiane Nord

El modelo de análisis de Nord nace de necesidades didácticas. Más tarde, aplicó el mismo modelo al estudio de la traducción literaria, al TO y el TM. Nord propone una clasificación de la topología de las traducciones literarias que atiende a la función de la traducción y está basada en la clasificación de House[17]. El modelo de análisis que se sigue en este trabajo es una adaptación del modelo propuesto por C. Nord (1991b,1997). Según este modelo, se analizan los **factores extratextuales** que rodean al texto original y texto meta así como los **elementos intratextuales**.

- Los **factores extratextuales** son esenciales ya que los textos son el producto de unas circunstancias y de un contexto histórico, social y cultural determinado del que no se pueden aislar. El texto sin referencias a su entorno carece de gran parte de su sentido. Además, los factores extratextuales pueden condicionar las decisiones que toma traductor en la manera de traducir el texto y el producto, y también condicionan las decisiones que toma el traductor, los receptores o posibles lectores del texto traducido. Los **factores extratextuales** nos informan sobre el emisor, su propósito, la cultura del receptor, el lugar, la función, el medio (oral, escrito), el léxico, la recepción, etc…

- Los **elementos intratextuales** son: el tema, contenido, la imagen que el traductor tiene de los posibles receptores a quien se dirige, los elementos no verbales, la estructura, la puntuación, la sintaxis, el estilo, etc.

En la comparación del TO y el TM, Nord hace hincapié en la importancia del análisis intercultural.

a) En la interpretación de la intención del autor del texto original así como la compatibilidad de su intención con la situación de la comunidad meta.

b) En el análisis de la traducción para ver si es una traducción **instrumento** o **documento**, y qué funciones del texto original se pueden mantener en la traducción.

[17] House distingue entre traducciones **encubiertas** y **descubiertas**. Las encubiertas mantienen la función del texto original y dan primacía al la cultura de llegada. Las descubiertas no pretenden ser un original y no se dirigen directamente a los receptores.

c) En las restricciones de la distancia cultural que afectan la coherencia entre el contexto cultural de la traducción y la función que se persigue dar al texto traducido.

Según Christiane Nord (1997: 7-52) las traducciones se pueden clasificar en dos grandes bloques según la finalidad: traducción **documento** o **instrumento**.

a) La traducción **documento:** Se utiliza como documento de comunicación de la cultura de llegada entre el autor y el receptor original, y la función del texto traducido es meta textual. Estas traducciones documento pueden ser: Literal, filosófica y extranjerizante.

Las traducciones **documento** dan prioridad a las normas y convenciones de la comunidad de origen (1997:50). Estas traducciones se utilizan cuando el traductor pretende mostrar la cultura de origen. Serían las traducciones que Toury denomina como "adecuadas" Esta tipología se aproxima al concepto de traducción que tenía Nitobe -aunque a Nitobe le interesaba mucho la mediación intercultural-, y aún en mayor medida Ortega y Gasset[18]. En la traducción de nuestro segundo traductor, Esteve Serra, no es esencial la identificación del mundo textual propio con la cultura de llegada, y se puede realizar una traducción más **documento** o "foreignizing"[19] que resalte la lejanía cultural, y además añadir información que explique los referentes culturales, cosa que hace siempre el autor del texto original pensando en sus receptores. Nuestro segundo traductor, Esteve Serra mantiene que ha intentado ser lo más literal posible, como se puede ver en el siguiente ejemplo:

IN: "(Benevolence). It was deemed a **princely virtue** in a twofold sense. (p. 36)
ES: "Se consideraba una **virtud principesca** en un doble sentido (La benevolencia)". (p.43)

b) La traducción **instrumento:** Funciona como instrumento para trasmitir una intención comunicativa a la cultura de llegada. Por tanto, se aproxima más a las convenciones de la comunidad de llegada, y serían las que Toury denomina "aceptables", o Venuti, "domesticating".

[18] Ver epígrafe 2.1.1.3.
[19] Venuti, 1995: 20.

En la traducción de Millán–Astray de 1941, suponemos que se pretende la identificación del mundo textual como propio en la cultura de llegada, por lo cual se realiza una traducción más instrumental o apropiadora; tanto por la intención del traductor de asimilar a la caballería japonesa con la legión española, así como por la manipulación ideológica que supone "cristianizar"[20] los valores del *Bushido* para que fuesen aceptados por la cultura de llegada, hace de esta traducción mas bien una adaptación a la cultura de llegada. Por lo tanto, se puede decir que en la traducción de Millán-Astray se cumplen los presupuestos de la teoría funcionalista y que opta por una traducción **instrumento**, como se puede ver con el mismo ejemplo:

IN: (**Benevolence**). It was deemed a **princely virtue** in a twofold sense... (p. 36)
M-A: **Amor, magnanimidad, el amor al prójimo***, (...) Eran llamadas **virtudes señeras** ** en dos sentidos. (p.62).
(* **Benevolence** deviene **Amor, magnanimidad, el amor al prójimo,** resaltando la definición bíblica del amor).
(** **Señera**: Insignia, estandarte, según la RAE). En la primera traducción, Millán-Astray sustituye la palabra "principesca" por señera).

C. Culturemas

Fue también Christiane Nord quien aplicó a la traducción un término acuñado por el antropólogo americano Michel Agaar como **puntos ricos** (***rich points*****),** de enorme importancia para el estudio de las referencias culturales, ya que son los que marcan las diferencias culturales entre dos comunidades; y los relaciona con la noción de **culturema** de Vermeer (1983), para quien los **culturemas** son los fenómenos sociales específicos de una cultura que han de tenerse en cuenta por el traductor en el proceso de traducción. Así pues en el presente trabajo se ha realizado un análisis comparado de una selección de los culturemas, en base al glosario (o índice de elementos culturales que Nitobe presenta en el texto original -y que hemos reproducido en el epígrafe (2.2.3) y también otros culturemas que aunque no aparecen en el mencionado índice, nos han

[20] En este caso, dado el contexto socio – cultural de la época, trata de hacer católicos esos valores, obviando la tendencia religiosa de Nitobe.

parecido claves para entender el texto original en profundidad, y también, porque pueden presentar mayores dificultades de traducción.

Los conocimientos del traductor sobre la cultura de origen influyen en la calidad de la traducción, ya que el traducir supone un acercamiento entre dos culturas, y el traductor actúa como mediador intercultural: "A foreign culture can only be perceived by means of comparison with our own culture, the culture of our our own primary enculturation" (Witte, 1987:119)

1.2.2. La Escuela de la Manipulación

La perspectiva sobre la traducción de la Escuela de la Manipulación es muy valiosa para este trabajo, por la importancia que da a la ideología y a la comunidad de recepción, así como a la comunidad de producción del TO y también, debido a su vivo interés por la traducción entre lenguas y culturas lejanas.

Una de las principales líneas traductológicas que surgió después de la propuesta de Holmes, y que se dedicó a aspectos culturales de la traducción -especialmente en la traducción de textos literarios-, fue la Escuela de la Manipulación. Esta tendencia, influenciada por el formalismo ruso y el estructuralismo checo, tenía representantes en tres lugares distintos: En Bélgica (Lambert, Van Gorp), en los Paises Bajos (Hermans, etc.) y en el Tel–Aviv, Israel (Even- Zohar, Toury). Con motivo de la publicación del libro de Theo Hermans *The Manipulation of Literature* (1985) y, siguiendo una propuesta de Lefevere, se denominó así el trabajo de estos investigadores durante los años setenta y los ochenta.

Lefevere (1985, 1990, 1992), describe el concepto de sistema literario, de los mecanismos de control que actúan sobre los sistemas, y de los factores ideológicos y sociales. Dentro de esta teoría se han desarrollado varias tendencias. La más representativa es la Teoría del Polisistema, (de Even-Zohar y Toury), basada en las relaciones intertextuales, que se enfrenta a la teoría de la equivalencia y la adecuació de Reiss, Theo Hermans también trabaja con un enfoque descriptivo y sistémico. Por otra parte, Susan Bassnett (1990), quien se incorporó a esta corriente mas tarde, da un

enfoque aún ¡más ideológico y considera que la traducción es una "reescritura," y que como tal, refleja una ideología, y en consecuencia, manipula la literatura para que tenga una determinada finalidad.

El término "polisistema" fue introducido en la traductología por Even-Zohar para explicar el papel de la literatura traducida en una cultura. Se refiere a que la literatura que se traduce en una comunidad cultural determinada, forma parte del polisistema literario de dicha comunidad, y la posición que ocupa en ese polisistema dependerá de las circunstancias socio-políticas y de los modelos culturales de esa comunidad de recepción. La aportación de la Teoría del Polisistema a la traductología fue, según Genztler, (1993:125):

> "The theoretical advance of Polisystem Theory for Translation Studies should be readily apparent: instead of having a static conception of what a translation should be, Even-Zohar varies his definition of "equivalence" and "adequacy" according to the historical situation, freeing the discipline from the constraint that has traditionally limited its previous theories".

Este grupo de autores establece un nuevo paradigma para el estudio de la traducción literaria: Le da un enfoque descriptivo, funcional y sistémico, orientado hacia el TM. Tienen un especial interés por las normas y limitaciones que rigen tanto la producción como la recepción de traducciones, y también por el lugar que ocupan y el papel de las traducciones en una determinada literatura y por la relación entre literaturas (Hermans, 1985b: 10-11).

Toury hizo una definición de las normas de traducción de la forma siguiente: "The translation of general values or ideas shared by a community - so as to what is right or wrong, adequate or inadequate - into performance instructions appropiate for and aplicable to a particular situation" (1999: 54-55)

El contexto de recepción de la traducción poscolonial es una de las mayores preocupaciones de la Escuela de la Manipulación, porque los textos poscoloniales son como decía Bakthin (1977), "polifónicos", ya que su significado es intertextual, pues siempre está influido por varias lenguas y varias culturas. La Escuela de la

Manipulación pone también de manifiesto que el estudio de la Teoría de la Traducción adquiere una nueva dimensión después de la descolonización. Desde entonces, el oficio de traductor adquiere un enorme protagonismo y una gran responsabilidad, como puente entre la cultura del TO y el TM (Hatim & Mason, 1995), por lo que sus conocimientos de la cultura que pretende dar a conocer deben ser lo mas profundos posible, y no sólo basta con su conocimiento de las lenguas.

Por otra parte, el traductor tiene muchas limitaciones, como por ejemplo de quién o de qué institución procede el mecenazgo; en otras palabras, qué ideología financia esta u otra traducción y de qué manera interfieren en el proceso de producción y recepción de cualquier manifestación cultural (Hermans, 1999:163). Es decir, qué autores se traducen y cuales no en una determinada cultura de recepción. El traductor también puede caer en la tentación o en el peligro de convertirse en un manipulador del texto como solía pasar en la época colonial y este hecho también lo podemos apreciar con mucha claridad en la traducción de José Millán- Astray de 1941, y también, aunque en menor medida, en la traducción al francés de Charles Jacob de 1927.

La traducción llevada a cabo por Millán-Astray es un ejemplo muy evidente de manipulación ideológica de una traducción para fines específicos, en donde se tiene muy en cuenta el contexto cultural de la comunidad de recepción del texto. En este epígrafe citaré solo algún ejemplo, ya que mi intención es extenderme en el capítulo VIII, dedicado al Análisis del Corpus. Como se puede apreciar a continuación suponemos que son motivos ideológicos lo que lleva Millán-Astray a eliminar en su traducción la referencia a Karl Marx y a su obra *El Capital:*

IN**:** […] about the time our feudalism was in the last throes, of existence, **Carl Marx, writing his "Capital",** called the attention of his readers to the peculiar advantage of studyng the social and political institutions of feudalism (p. 2).

M-A: […] cuando ya el feudalismo exhalaba su último suspiro**, otro escritor** llama la atención de sus lectores sobre la particular ventaja que obtendrían de un estudio de las instituciones sociales y políticas del feudalismo (p.2).

En el siguiente ejemplo, podemos observar cómo la ideología imperialista implícita en el texto original se intensifica en la traducción de Millán-Astray, que presenta a los pueblos africanos de forma despreciativa y, sin embargo, Esteve Serra lo suaviza y expresa de un modo más "políticamente correcto". No obstante, el traductor japonés Yanahara Tadao es el más respetuoso con los pueblos africanos como se puede ver a continuación:

IN: -as though **the career of any people - even of the lowest African savages possessing no record -** , (p.179)
M-A: Como si **los destinos de un pueblo cualquiera -aunque sean los últimos salvajes africanos-, sin pasado alguno**- ..(p.234)
ES: Como si **la carrera de cualquier pueblo -incluso de los salvajes africanos sin historia escrita**-(p.169)
YT: 一国民の歴史を嘲る？——**彼らはいかなる民族の経歴**、"何らかの記録を所有せざるもっとも遅れたるアフリカ現住民の軽歴でさえも", […] 。(p. 140).

¿Hay que burlarse de la historia de un pueblo? La historia de un pueblo cualquiera, incluso las etnias africanas aborígenes más retrasadas, sin memoria escrita[21] […]

Finalmente, se puede observar en este otro ejemplo cómo Millán-Astray omite el párrafo de Nitobe alusivo a la derrota del ejército español en la guerra que siguió a la sublevación de Filipinas en 1896-98, donde precisamente estuvo luchando Millán-Astray[22]. Como consecuencia de esta derrota, el imperio español perdió una de sus últimas colonias (en esas fechas se perdió también Cuba), y fueron unos años de pesimismo general en España. Por lo tanto, no era un episodio muy conveniente de recordar en un libro de propaganda de las gestas y la fuerza de los militares, y menos en esos años de la posguerra española. Observamos también otras traducciones analizadas que no omiten dicho párrafo.

[21] Traducción literal de la autora.
[22] Millán-Astray fue enviado a reducir a los insurgentes en la sublevación de los filipinos en 1896, pero volvió a España al año siguiente.

IN: **Why did not Louis Napoleon beat the Prussians with his Mitrailleuse, or the Spaniards with their Mausers, the Filipinos, whose arms were no better than the old fashioned Remingtons?** Needless to repeat that... (p.188)
M-A: **¿por qué Luis Napoleón no batió a los prusianos con su ametralladora?** Es inútil repetir… (p.246)
ES: **¿por qué Luis Napoleón no derrotó a los prusianos con sus Mitrailleuse, o los españoles con sus Mausers a los filipinos cuyas armas no eran mejores que los anticuados Remingtons?** No es necesario repetir... (p.177)
CJ: Pourquoi Louis Napoleón ne battit-pas les Prussiens avec sa mitraileuse, ou pourquoi encore les Espagnols avec leurs Mausers, ne défirent-ils pas des Philippines, dont les armes ne valaient guère mieux que de vieux Remingtons ? Inutile de répéter ce qui est [...] (p. 253)

Otro de los rasgos de la traducción que han interesado a la Escuela de la Manipulación, es el enfoque poscolonial cuando se trata de traducción entre culturas lejanas; por ejemplo, los textos de Oriente Medio y del Lejano Oriente - sobre todo a partir de los años 70 y 80 del S. XX, en la India, Pakistán, Egipto, etc.- Muchos de estos países fueron colonizados por Occidente, y después de un lento -y muchas veces doloroso-, proceso de descolonización están intentando recuperar sus señas e identidad a través de la potenciación de la literatura propia, así como otras manifestaciones culturales autóctonas. Por lo cual, en las traducciones de las obras que producen, se tiende a remarcar el exotismo y la lejanía entre las culturas, dejando sin traducir la mayoría de los elementos culturales, en vez de buscar sus equivalentes, lo cual las hace en cierto modo elitistas, ya que sólo podrán ser comprendidas por lectores con una cierta erudición. Es interesante reseñar que Ortega y Gasset era partidario también de extranjerizar los textos, aunque su pensamiento sobre la traducción era diferente.

1.2.3. El Orientalismo.

Las antiguas metrópolis europeas han tenido una larga tradición orientalista, entendiéndose también el orientalismo como el lugar especial que Oriente ocupa en la experiencia colonialista de Europa Occidental, ya que Oriente ha significado para el viejo continente muchas de sus colonias más antiguas y más ricas.

Por otra parte, Oriente constituye una parte integral de la cultura material y de la civilización europea. No podemos olvidar, por ejemplo, que el latín es una lengua indoeuropea, y que las grandes religiones monoteístas (judaísmo, cristianismo e islamismo), surgieron en Oriente Medio. Además, siendo el cristianismo una seña de identidad característica de la cultura europea, hemos de tener en cuenta que Jesucristo nació, vivió y murió en una provincia del Imperio Romano en Oriente Medio[23] hace más de 2000 años.

La Escuela de la Manipulación está especialmente interesada en los fenómenos culturales relacionados con la imagen con que las metrópolis representaban o interpretaban la cultura de las colonias y antiguas colonias. La imagen de Oriente en Occidente, el "Orientalismo", ha tenido una fuerte repercusión en las Teorías Literarias y en los Estudios Interculturales y Poscoloniales. Edward Said (1935-2003), escritor palestino de raices cristianas, ha sido clave en construir este concepto.

En su libro *Orientalism* (1978) opina que esta tradición que tiene Occidente de presentar imágenes románticas y poco realistas de Asia y de Oriente Medio ha propiciado la justificación implícita del imperialismo europeo y americano. El "Orientalismo" justifica: "a subtle and persistent Eurocentric prejudice against Arabo-Islamic peoples and their culture." (Said 1978: 9) Saíd critica duramente las prácticas de las élites árabes que apoyan y asumen las ideas del Orientalismo británico y americano acerca de la propia cultura árabe

En consecuencia, según Said, Oriente ha ayudado a definir Europa, partiendo de la distinction entre Este y Oeste: "Orientalism expresses and represents that part culturally and even ideologically as a mode of discourse with supporting institutions, vocabulary, scholarship, imaginery, doctrines, even colonial bureaucracies and colonial styles". (Said, 1979:1)[24]

[23] Oriente Medio es una definición que se establece desde Europa y desde los EE. UU, de una franja de territorio que comprende aproximadamente la franja que va desde Egipto hasta la totalidad de la península arábiga).

[24] Esta cita ha sido encontrada en la siguiente página web.
http://www.scholars.nus.edu.sg/post/poldiscourse/bibl.html
(Orientalism: Vintage, New York, 1979), y hace referencia a una reimpresión en rústica de la primera edición de su obra Orientalism, publicada en Panteón Books en 1978.

Por tanto, hemos visto que para este autor el Orientalismo significa muchas cosas y todas son interdependientes. Opina que en el sentido académico, el orientalista es quien estudia e investiga las diversas facetas de la cultura oriental, e insiste en que los escritos occidentales sobre Oriente han contribuido a presentar ambos mundos como opuestos, y tienden a calificar a Oriente de irracional, débil y en suma, de inferior en contraposición a Occidente, que califican como cultura racional, más fuerte y superior. Y añade que el papel dominante que el colonialismo europeo y americano ha jugado en la historia, contribuye a distorsionar incluso las obras de los orientalistas más eruditos y amantes del pensamiento y la cultura oriental.

Aunque los estudios de Said se centran en la cultura árabe y de Oriente Medio, nosotros pensamos que el concepto de "Orientalismo" también se puede aplicar a la imagen que se tiene en Occidente de la cultura oriental - en sentido amplio-. Ya que hemos observado que en el texto original objeto de esta tesis, *Bushido. The Soul of Japan*, de Inazo Nitobe, ocurre algo parecido a lo que Said menciona. Sin embargo, no podemos calificar el TO de orientalista en sentido estricto, sino que nos encontramos con un texto híbrido.

De una parte, Nitobe dulcifica las rigideces del estamento samurai y lo dota de un halo romántico e idealizado, tratando de aproximar su sistema de valores a los valores occidentales, para que su obra y su visión de la cultura del Bushido sea "aceptable" para la comunidad internacional. Mientras que de otra parte, enfatiza en la singularidad de los samurais y en la marcada "diferencia" de los *bushi* de Japón respecto de otras instituciones de caballería.

1.2.4. La visibilidad del traductor

Venuti (1995) parte de presupuestos similares a los de la Escuela de la Manipulación; sin embargo, los considera insuficientes. Concretamente le parece insuficiente el modelo de análisis de Toury (1985), ya que opina que en el modelo de análisis de traducciones se han de incluir aspectos socioculturales, los valores y la ideología predominante de la cultura de llegada. O sea, es preciso recurrir a la teoría cultural para el análisis de las normas y la evaluación de datos. Además, Venuti no solamente quiere

describir la realidad, sino que toma una postura crítica contra el imperialismo cultural de los EEUU y las normas de traducción dominantes en la traducción hacía el inglés que tienden a "domesticar"[25] las otras culturas

Para Venuti (1995:14) la proporción de las obras traducidas a las diferentes lenguas refleja las relaciones de dominio y de poder de unas comunidades culturales respecto de otras. A partir de un estudio comparativo del número de traducciones realizadas (él estudió los años 1982 al 1984[26]) se puede deducir qué comunidad lingüística es la que tiene la hegemonía económica y cultural. Sus resultados demostraron la hegemonía económica, social y cultural de las comunidades de habla inglesa y que las lenguas menos traducidas eran el árabe, el chino y el japonés. Podemos apreciar el mismo fenómeno con el cine y con la televisión, pues la mayoría de películas que se traducen y se consumen en España son norteamericanas.

Sería interesante realizar de nuevo un estudio similar al anteriormente citado sobre los años 2004 - 2006, ya que suponemos que el número de traducciones al chino mandarín habrá aumentado considerablemente en estos veinte años como reflejo de la prosperidad económica y del poder que trae consigo esta situación para China. Esto no es más que una hipótesis, pues no disponemos de datos objetivos, pero pensamos que su confirmación proporcionaría mas peso aún a estas teorías.

Venuti relaciona estos datos con la actitud característica de la cultura anglosajona de resistencia a las influencias extranjeras, que se pone de manifiesto en la invisibilidad del traductor (1995:1) y con el predominio de las traducciones familiarizantes. La invisibilidad del traductor no obliga al lector a reconocer la lejanía de la otra cultura y ignora las barreras culturales. Además lleva implícitas prácticas de poder que favorecen la hegemonía de una cultura respecto a otra.

Venuti distingue entre dos tipos de traducción en base a las teorías de Schielermacher, posteriormente adoptadas por Ortega y Gasset: La "apropiadora" (domesticating), y la "extranjerizante" (foreignising). Siendo la primera una forma de "naturalizar" y hacer suyos los elementos foráneos, mientras que el segundo método trata de exotizar, de

[26] Venuti (1995)

remarcar la lejanía cultural, en donde el traductor queda visible; Venuti opta por la extranjerizante. Lo que intenta Venuti es poner de relieve que la traducción es distinta, tanto del texto original como de otros textos de la cultura de llegada. En este caso pensamos que coincide con Ortega y Gasset (1961), que considera a la traducción como "género aparte". [27]

Esta postura prescriptiva de Venuti tiene sentido en el contexto de la crítica del imperialismo cultural de los Estados Unidos, pero actualmente es muy discutible dentro de la comunidad cultural europea, donde hay lenguas minoritarias luchando por la supervivencia. De todas formas, pensamos que Inazo Nitobe en el libro sobre el Bushido, se manifiesta como un traductor muy "visible". Asimismo, creemos que tanto Millán-Astray, a pesar de que sus traducciones son apropiadoras, como Esteve Serra que resalta la lejanía de la otra cultura, Gonzalo Jiménez de la Espada, que también enfatiza en el exotismo de la cultura japonesa; de otra parte, Charles Jacob, con una traducción apropiadora y por último Yanaihara Tadao, con una traducción híbrida, nos hace concluir que todos los traductores se manifiestan como traductores muy visibles.

1.3. Texto, Contexto y Pretexto

Hemos encontrado de gran utilidad para este trabajo las aclaraciones de Widdowson (2004) en torno a las definiciones de Texto, Contexto y Pretexto, sobre todo para la introducción del concepto del Pretexto; tanto en la producción del texto original (en este caso del Bushido de Nitobe), como de las diferentes traducciones del mismo que se analizarán en la presente tesis, tanto para los traductores como para la percepción e interpretación del TO y el enfoque de las traducciones, influye en la transformación del texto en discurso por la comunidad de recepción. Todo nuestro corpus -el texto original y las traducciones-, vienen acompañadas de introducciones, y preámbulos del autor y del traductor así como de expertos en Japón: educadores y críticos. Y por otra parte la edición, las tapas, etc. Estas introducciones y la presentación misma del libro nos hacen muy conscientes del pretexto del texto en su contexto y de cómo el autor, el traductor y el lector, transforman el texto en discurso.

[27] Esta cita ha sido encontrada en la siguiente página web.
http://www.scholars.nus.edu.sg/post/poldiscourse/bibl.html
(Orientalism, New York: Vintage, 1979), y hace referencia a una reimpresión en rústica de la primera edición de su obra Orientalism, publicada en Panteón Books en 1978.

Texto

Widdowson, en su obra, Text, Context, Pretext. Critical Issues in Discourse Analysis. (2004), nos dice que a pesar de que el tema del análisis del discurso lleva muchos años estudiándose, no hay una definición clara de lo que es y aún hay una confusión entre el concepto de texto y el de discurso. Sin embargo, Widdowson insiste en la importancia de la distinción.

El término *Discourse Analysis* se debe a Harris (1952), pero no distingue entre *texto* y *discurso* ya que utiliza ambos términos indistintamente para referirse al lenguaje producido por un autor. Tampoco Stubbs (1983) distingue ambos términos, e incluso Wallace Chafe (1992/2003) en la obra *Oxford Internacional Encyclopedia of Linguistics,* emplea ambos términos indistintamente.

Teniendo en cuenta esta confusión terminológica, Widdowson trata de delimitar la distinción entre *texto y discurso*, o sea, entre el lenguaje que producen las personas y que proporciona datos objetivos para el análisis lingüístico, y la manera en que es procesado por las diferentes partes y que "is a matter of interpretation" (Widdowson 2004:9).

Según Widdowson[28], el **texto** hablado en una conversación es el reflejo directo del **discurso** establecido entre dos, o entre varias partes. En resumen, el **discurso** es el proceso pragmático de negociación de significados y el **texto** es el producto. Y añade: "These assumptions are naturally and inevitably made in the basis of your conception of the world, your social and individual reality, your values, beliefs, prejudices". (*ibid* 2004:13).[29]

[28] Brown and Yule (1983) se pronunciaban en la misma línea que Widdowson.
[29] Widdowson tiene muy en cuenta la teoría de la Relevancia de Sperber & Wilson () . Sin embargo, no lo hemos tratado en este epígrafe en este epígrafe porque pensamos que no está en los objetivos de esta tesis la especial mención a la Teoría de la Relevancia.

Contexto.

Como han insistido los autores que hemos mencionado, cuando se estudia el discurso es necesario tener clara la naturaleza del contexto, ya que el discurso únicamente se lleva a cabo cuando los diferentes aspectos el texto entran en contacto (se interrelacionan), con los factores contextuales. Widdowson (2004), examina las diferentes representaciones y definiciones del contexto que han ido aportando los diferentes lingüistas, como en el caso de Malinowsky (1923) quien, como veremos a continuación, fue de los primeros lingüistas que empezaron a dar importancia al contexto. Sin embargo, Malinowsky tuvo dificultades para definir y clarificar la noción del "contexto de situación".[30] toma la idea de "context of situation" de Malinowsky como la base de su "Contextual Theory of Meaning", aunque la noción de "context of situation" continúa sin clarificarse totalmente, ya que la teoría de Firth depende del concepto de *relevancia*, que no está definido y tampoco avanza mucho en la explicación de cómo su teoría se puede aplicar empíricamente.

Sin embargo, según Widdowson, en donde se encuentra mejor explicado el concepto de **contexto** es en la *Relevance Theory* (*Teoría de la Relevancia)* de Sperber & Wilson (1995): "However, it gets detached from the socio-cultural context of situation as Malinowsky and Firth conceived of it and becomes the function of an inferential process itself" (Widdowson 2004:54). No obstante, el problema de la "Teoría de la Relevancia" es que la comunicación se representa como un proceso sólo cognitivo, disociado de las condiciones socio-culturales en donde normalmente tiene lugar.

Una forma de ser más claro y específico con el contexto y distinguirlo de la situación, es definirlo como un "*schematic construct*" (*ibid*: 54) en la línea de Malinowsky, pero con una formulación más precisa, y también próxima a Firth y su *Schematic construction*, pero no como una herramienta para el análisis lingüístico -para agrupar y clasificar los tipos de función del lenguaje-, sino como un proceso discursivo llevado a cabo por los participantes mismos "in the online achivement of pragmatic line". Las críticas de Widdowson son de gran utilidad orientativa. Sin embargo, no llega a desarrollarlas en

[30] Firth, citado en Widdowson (2004: 40)

profundidad, por lo que no ofrece una alternativa desarrollada que solvente estas lagunas.

No obstante, para nosotros, el **contexto** sería el conjunto de factores y circunstancias históricas, políticas, sociales y culturales en su más amplio sentido, que rodean tanto al autor del texto original y a los traductores, así como a la comunidad cultural a quienes los textos se dirigen, y que evidentemente, influye enormemente en la producción textual y en la interpretación de los textos como discurso. Así pues, los diferentes contextos (las circunstancias geográficas históricas y políticas) de Inazo Nitobe, autor del TO objeto de esta tesis, de los cinco traductores, así como de la comunidad de recepción en cada caso, son determinantes en la producción textual y en su comprensión por el lector -como veremos en los siguientes ejemplos y más detalladamente en los capítulos dedicados al análisis del corpus-.

En cuanto a Widdowson, pensamos que no hace una propuesta muy desarrollada, por lo que nosotros hemos presentado el contexto de forma holística. Es decir, hemos hecho referencia a la historia social, política y cultural así como al autor, el productor iniciador y traductores del libro.

Pretexto

Desde la perspectiva sociológica de Garfinkel (1972), el objetivo del analista del discurso es confrontar los datos textuales directamente y tratar de discernir cómo la gente les da sentido. Ya que, lo que la gente dice (o escribe), es una versión parcial, ambigua y elíptica de lo que realmente quiere decir, y añade que los miembros de una particular comunidad, imponen en su discurso "a coherent pattern in their interaction", incluso cuando lo que están diciendo es aparentemente confuso. A esto le llama Garfinkel "*practical reasoning*", que no es otra cosa que poner en práctica las "*rules of inference"* de Sperber and Wilson. En resumen, los significados construidos por el análisis lingüístico "can not be equated with those that are constructed by language users in the discourse process". (Widdowson 2004:75)

Por tanto, aunque el texto puede ser aislado y tratado como un objeto lingüístico, nunca es vivido por los usuarios en aislamiento contextual, ni tampoco el contexto es

experimentado en aislamiento, sino que también es una construcción analítica. Es decir, que la gente interpreta o da sentido al lenguaje relacionando los elementos intratextuales con los factores contextuales extralinguísticos, pero este proceso lo lleva a cabo de forma diferente a como lo hace el analista del discurso ("systematic processing data"), sino desde sus **propósitos** (intenciones) y esos propósitos pueden dejar de lado caracteres contextuales y co-textuales identificadas a duras penas "*painstakingly*", por los lingüistas. Es decir, "what is relevant in a text is what the users chose to make relevant in relation to what they are processing the language for". (*ibid*: 76)., Así el término **pretexto** hace referencia a "an ulterior motive, :a pretendending to do one thing but intending to do something else" (ibid: 79)

Debido a que la inestabilidad de las palabras hace imposible la precisión comunicativa, pero proporciona al mismo tiempo la única comunicación posible, "which is bound to be imprecise" (*ibid*), la relación que se activa cuando se usa el lenguaje en la comunicación, no es entre palabras elementales y significados, sino entre palabras y palabras en textos relacionados con las condiciones del contexto, de su producción y recepción. Así, para Garfinkel, la relación entre lo que se dice y lo que se quiere decir es mucho más indirecta: "What people said is an extremely distorted representation of what they mean, so communication is necessarily imprecise". (Garfinkel 1972)[31]
Widdowson concluye que, a pesar de que los lingüistas "construct the sense del language" por medio de "serial analysis" etc,… lo que no se resuelve es como la gente corriente "construye" el sentido del lenguaje que utilizan. Es decir, se trata de ver cómo ese discurso is "actually enacted in reality". (*ibid*: 75). La noción de **pretexto** generalmente se refiere a un motivo ulterior (o último); o en otras palabras, a pretender hacer una cosa pero intentando hacer algo más. Consecuentemente, el significado de las palabras en los textos está siempre subordinado al propósito del discurso": we read into them what we want to get out of them" (*ibid*: 86). Así es que el pretexto está claramente relacionado con los diferentes roles de los participantes en la interacción comunicativa que Gauffman (1981) identificó originalmente, y que Levinson (1988) elaboró.

Por tanto, nuestra comprensión de un texto, y consecuentemente, su "realization as a discourse", depende del grado en que podamos captar el conocimiento tanto lingüístico

[31] Texto recogido en la referida obra de Widdowson, *Text, Context, and Pretext(. Critical Issues in discourse analisis (*2004)

como contextual que el autor presume que conocemos. Pero también tiene que ver con por qué estamos procesando el texto, qué deseamos extraer de él, es decir, el objetivo pretextual, que controla la naturaleza de la interacción ("engagement") y que regula nuestro foco de atención, pues lo que importa es el "perlocutionary effect", en términos de actos de habla.

El concepto de pretexto es particularmente útil en el análisis de nuestro corpus ya que los pretextos, tanto de Nitobe, autor del TO, como los de los traductores de 1909, 1927, 1938 y 1941 se hacen muy explícitos en cada uno de los textos mencionados.

Como ejemplo vamos a hacer referencia a la traducción de 1941 de Millán- Astray en la edición del año 1941, editada por Ibarra y la edición basada en la misma traducción y que está editada por Obelisco en el año 2002[32]. La edición de 1941 se titula *Bushido. El Alma del Japón*, y en la portada hay un enorme protagonismo del General Millán-Astray, así como en el Preámbulo, firmado también por el traductor, y que es fundamental para la interpretación de la mencionada traducción como discurso por la comunidad de recepción. Podemos observar, sin embargo, que en la edición de Obelisco del 2002 es difícil de reconocer la huella de Millán-Astray, aunque el texto es básicamente el mismo

Hemos observado igualmente, que la traducción M-A del Bushido de Nitobe publicado por la editorial Obelisco tiene diferentes títulos según las diferentes ediciones. La primera edición, de 1989, se titula *Bushido. El corazón de Japón*; sin embargo, la segunda edición publicada en 1995, se titula simplemente *Bushido* y pertenece a la colección de Artes Marciales de la mencionada editorial. En la cuarta edición se vuelve a cambiar de título, y en esta ocasión la obra pasa a ser *El Código Samurai: Bushido* y sigue perteneciendo a la colección de Artes Marciales, por lo que nos inclinamos a pensar que el título se haya cambiado en tantas ocasiones en base a criterios comerciales, pensando en los posibles lectores. Es interesante señalar que la edición del 2002 a la que hemos tenido acceso no tiene ninguna referencia al traductor. Tampoco hay ningún texto introductorio, ni del autor, ni del traductor, aunque la editorial nos ha dicho que parece ser que está basada en la traducción de M-A del 1941, pero que los archivos están muy borrosos, etc.

[32] ver el epígrafe 2.1.5. La recepción del TO.

Por todas estas circunstancias, nos da la impresión al leer la edición del 2002, que es un texto que no tiene nada que ver con la edición de 1941. Y tampoco el lector tiene ninguna predisposición a encontrarse con una traducción influenciada por la ideología de M-A, la Guerra Civil Española del 1936, ni por la censura del régimen de Franco, porque no sabe quien lo ha traducido. Así, los lectores de estas últimas ediciones están muy lejos de los lectores de la edición de 1941 en cuanto al pretexto y el contexto, y su negociación con el texto produce discursos muy diferentes. No obstante, hemos cotejado ambos textos y deducimos su evidente conexión. Pensamos también que a la editorial Obelisco, radicada en Barcelona-, no le habrá parecido oportuno hacer mención al traductor, por razones de oportunidad y también de diplomacia.

1.4. Metodología

1.4.1. Documentación: Corpus y bibliografía

En cuanto a la metodología utilizada en la elaboración de la tesis, hemos partido de unos objetivos previamente trazados en la introducción y un modelo de análisis adaptado del modelo de Nord, a la luz de los conceptos de contexto y pretexto definidos por Widdowson. Nos hemos apoyado en la definición de cultura y mediador cultural de Katán, así como en el enfoque funcionalista enriquecido con la perspectiva ideológica de la Escuela de la Manipulación. Comenzamos nuestro trabajo con una exhaustiva labor de documentación, primero, la recogida de datos tanto sobre los factores que rodeaban a la obra original (relativos a la Historia de Japón y del *Bushido*), como sobre su autor, y segundo, para encontrar un corpus de traducciones que se adecuase a nuestros objetivos.

Para ello nos dirigimos en primer lugar a las bibliotecas y librerías de Barcelona y alrededores. En cuanto a las bibliotecas, las más frecuentadas fueron: la Biblioteca de Humanitats de la Universitat Autònoma de Barcelona (UAB), de la Universitat Pompeu i Fabra (UPF), la Biblioteca de Catalunya, y las de Casa Asia y del CIDOB, todas ellas en Barcelona. Así mismo, nos pusimos en contacto con algunas bibliotecas y librerías de Madrid y de Granada (en esta última, la Biblioteca de Andalucía, la de la Universidad de Granada, situada en el Hospital Real, la de la Facultad de Filosofía y Letras, Facultad de Derecho y la de la Facultad de Traducción e Interpretación). Nos han proporcionado también material bibliográfico de librerías de Osaka (Japón). Hemos "rastreado" así mismo librerías de viejo en busca de ediciones para elaborar nuestro corpus, tanto en Barcelona, como en Madrid, Granada, así como las bibliotecas de familiares y amigos estudiosos de Oriente. Nos dirigimos también a diversas editoriales que habían publicado traducciones al castellano de la obra objeto la tesis.

La edición del texto original se encontró con bastante facilidad en la Casa del Llbre de Barcelona, y se titula, *Bushido. The Soul of Japan*: Charles E. Tutle, New York/Tokio, 2001.

A continuación comenzamos a buscar traducciones al español, y la primera que encontramos, es la realizada Esteve Serra en 1989. Se titula *Bushido. El alma de Japón* y está publicada por la editorial mallorquina José de Olañeta.

Seguidamente, iniciamos la búsqueda de la traducción de Millán –Astray de 1941 por diversas librerías de viejo del casco antiguo de Barcelona, de Madrid y de Granada. Precisamente, en una de esas librerías barcelonesas de la Calle Canuda, tuvimos noticia de la traducción de Gonzalo Jiménez de la Espada (1909), que en ese momento no se pudo localizar.

Encontrar la traducción de Millán–Astray ha sido lo que nos ha llevado más tiempo y planteó más dificultades. Tras varios meses de búsqueda infructuosa, la pedimos a la Biblioteca Nacional que inmediatamente nos facilitó una fotocopia de la traducción de M-A de1941, titulada, *El Bushido. El alma del Japón*: Ibarra, Madrid, 1941. En cambio, la traducción de Gonzalo Jiménez de la Espada de 1909 se encontró poco después y sin ninguna dificultad en la Biblioteca de Catalunya (Barcelona). Esta traducción se titula, *Bushido. El alma de Japón*: Daniel Jorro, Madrid, 1909. La traducción al francés de Charles Jacob de 1927.se encontró igualmente en la Biblioteca de Catalunya, y se titula *Bushido. L´Âme du Japon:* Payot, Paris, 1927.

Curiosamente, la traducción japonesa de Yanaihara Tadao de 1938, (*Bushido*: Iwanami shoten, Tokio, 2001), es la que teníamos más a mano, ya que hacía tiempo la habíamos traído de Japón y estaba en la biblioteca de casa. Ciertamente, fue esta traducción, que ya conocíamos, la que nos decidió a buscar tanto el texto original como las restantes traducciones para la tesis.

Hemos tenido también acceso a una adaptación al japonés contemporáneo (de 2004), que nos han facilitado recientemente desde Japón,- que describiremos con más detalle en el epígrafe 2.1.5 y que a pesar de no formar parte del corpus, ha sido bastante útil y esclarecedoras para este trabajo. Asimismo hemos contado en todo momento con la

inestimable opinión y consejo de familiares cercanos que conocían y admiraban la figura de Nitobe desde hacía tiempo.

Igualmente, las nuevas tecnologías y especialmente los buscadores de Internet, han sido de gran ayuda; y sobre todo nos han permitido apreciar mejor el efecto que ha causado la obra de Nitobe en Occidente a lo largo de los últimos cien años y sus continuas traducciones, reediciones y reimpresiones en diferentes países. Una vez realizada la recopilación de información, se procedió a su selección y filtrado para realizar a continuación su análisis y ubicación dentro del trabajo.

1.4.2. Modelo de análisis

Se ha elaborado un modelo de análisis inspirado en el modelo de Christiane Nord (1991, 1997), e incorporando los conceptos de **Texto, Contexto y Pretexto** de Widdowson (2004) para analizar tanto **los factores extratextuales** como los **elementos intratextuales**,

El mismo modelo de análisis se ha utilizado tanto en el TO como en las cinco traducciones. En el TO, el análisis de los factores extratextuales fue muy útil para ayudarnos con la contextualización y el análisis del TO dentro de las historia de la cultura y del pensamiento de Japón, así como en la ubicación del autor dentro de su época (Cap.II). El análisis de los factores extratextuales nos ha ayudado igualmente, a conocer el contexto y las circunstancias históricas y personales de Millán-Astray, y a captar mejor la ideología que se refleja en la traducción del 1941 (Cap. III). En el caso de la traducción de 1989 de Esteve Serra (Cap.IV), se han visto también los factores extratextuales, pero no hemos profundizado mucho sobre el contexto histórico de la comunidad de recepción porque no difiere esencialmente del actual. En cuanto a los elementos intratextuales, su análisis nos ha ayudado a ver el género y el estilo, tanto del autor como de los traductores, y también a apreciar las diferencias (si las hubiese) en las traducciones respecto del contenido y de la estructura del TO. En los capítulos V, VI, y VII se han analizado los factores extratextuales y los elementos intratextuales del segundo grupo de traducciones (la de Gonzalo Jiménez de la Espada de 1909, la de Charlas Jacob de 1927, y la de Yanaihara Tadao de 1938). En el capítulo VIII se ha

realizado un vaciado del corpus y se han clasificado los elementos culturales en relación con la mediación del traductor.

Los conceptos de **Texto, Contexto, Pretexto** de Widdowson se han adaptado a nuestro modelo de análisis, y se ha hecho hincapié en el concepto de **Pretexto**, ya que las traducciones tienen pretextos muy explícitos, que son claves, pues aportan datos de gran interés a la hora de analizar e interpretar el texto traducido. En nuestro análisis nos hemos referido, dentro de los factores extratextuales, al contexto general de cada una de ellas (contexto histórico y político del traductor y de la comunidad de recepción), y también al Pretexto, es decir a los textos introductorias (prefacio, palabras del traductor, intención del traductor, iniciador, etc,). Y por último analizamos el contenido del texto propiamente dicho

Así pues, en la traducción al castellano del general Millán-Astray (1941), se sustituyen los tres textos introductorias del texto original -el prefacio del autor a la la primera edición de 1899 y a la décima edición de 1905, el prólogo del editor y el prólogo del insigne pedagogo americano, William Ellioth Grifis, por su propio texto introductorio, que titula "Preámbulo", que no tiene nada que ver con el mensaje de los textos introductorios del TO. Dicho Preámbulo es muy solemne, y de carácter propagandístico, refleja claramente sus pretensiones y su ideología, es decir, su "ulterior motive" Widdowson (2004: 79).

En cuanto a la traducción al castellano de Esteve Serra (1989), mantiene el prefacio a la primera edición del texto original de Nitobe y es el único traductor que no añade ningún texto introductorio propio, ni del editor, etc.

Por otra parte, la traducción al castellano de Gonzalo Jiménez de la Espada (1909), presenta un texto introductoria propio: "Algunas palabras del traductor", que nos muestra de forma nítida su pretensión, lo que intenta "decir" al lector mediante su traducción. En cuanto a la traducción al francés de Charles Jacob (1927), tiene un pretexto muy poderoso. En primer lugar, la introducción del Académico André Bellesort, que funciona como un reclamo para la s ventas, por ser un personaje muy conocido en la Francia de los años veinte, en donde expone su motivación, intención pretensión, su visión orientalista de Japón. Esta introducción condiciona de tal manera

al lector, que incluso, nos parece que es André Bellesort el que realiza la traducción, mientras que el traductor (Charles Jacob) comparte total y absolutamente la ideología del autor del prólogo. A continuación, hay otros dos textos:

El prefacio de Nitobe a la décima edición revisada del texto original, así como otro prefacio del autor, mas breve, dedicado a la mencionada tradición francesa. Estos textos tienen tanta "fuerza", que pensamos que sin ellos, la traducción no se percibiría igual por los lectores.

Y por último resaltar igualmente el **Pretexto** de la traducción japonesa. El prólogo del traductor, Yanaihara Tadao, refleja su veneración por Nitobe. Se observa que, aunque afirma que su motivación es acercar el texto al lector, por sus palabras y por la época en que la escribió se puede ver que era una reivindicación de los valores tradicionales, de Japón como nación y de un Bushido idealizado y dulcificado por el cristianismo al igual que pretendió su maestro -el Dr. Nitobe-, al escribir el texto original, pero intentando convencer a su cultura de origen de esta versión del Bushido tan particular en el país del Sol Naciente.

CAPÍTULO II

ANÁLISIS DEL TEXTO ORIGINAL

CAPÍTULO II. ANÁLISIS DEL TEXTO ORIGINAL

2.1. Factores extratextuales: Contexto y Pretexto

Como se ha dicho en la introducción, está entre nuestros objetivos de una parte, resaltar la importancia del autor como mediador cultural y de otra parte, poner de manifiesto la complejidad del texto original y su importancia para entender el mundo japonés. Por esta razón hemos hecho una especial mención en el presente capítulo al contexto de la obra y del autor. También dedicaremos varios epígrafes a las fuentes, los antecedentes y los valores del *Bushido*.

2.1.1. Preliminar

La gestación del código del *Bushido* duró varios siglos desde que su germen se implantó en la Edad Antigua de Japón (645-1184), cuando se produjeron los primeros contactos con la cultua y el pensamiento del continente asiático tamizados por el filtro de China y de Corea, y enriquecidos por el progresivo sincretismo con la cultura autóctona.

No obstante, el *Bushido* comenzó a "tomar forma" en el Periodo Kamakura (1185-1333), y se fue desarrollando y articulando a lo largo de varios siglos, paralelamente a la evolución de los *samuráis* (Nitobe, 2001:5). Se considera como un código ético, pero pensamos que es mucho más que eso, pues en el mismo se encuentra la esencia del pensamiento japonés que ha permanecido "grabado" en el inconsciente colectivo de este pueblo hasta nuestros días.

El archipiélago japonés ha mantenido a lo largo de su historia un dilatado contacto con Asia continental y posteriormente con Occidente. Sin embargo, ha habido también épocas más o menos prolongadas de aislamiento. Estos sucesivos periodos de relación con el exterior y de aislamiento fueron determinantes en el fenómeno de absorción de la cultura importada de China y Corea y de simbiosis con la cultura autóctona, que ha dado lugar a una cultura con características muy singulares, ya que los japoneses han

sabido adaptar las manifestaciones culturales exteriores a sus necesidades propias y a su sentido estético. Se puede decir que el proceso de "japonización" de la cultura foránea, ha sido una constante en su historia.

Desde la Edad Arcaica, hay vestigios del flujo de comunicación del archipiélago japonés con el continente euroasiático[33] . En el S. IV.d. C, lo más relevante desde el punto cultural y filosófico fue la introducción y progresiva asimilación del Confucianismo; y posteriormente del Budismo (S.VI.d. C), escuela de pensamiento que junto con el Confucianismo influyó tanto en la clase *samurai*.

A partir del S.VI se hicieron los primeros estudios sobre las traducciones chinas de los *sutras* (textos sagrados), influenciados a su vez por la cultura India (hinduismo). El Budismo en general, proponía una esperanza de otra vida después de la muerte, y fue adoptado al principio por la clase dominante, siendo uno de sus valedores el Príncipe Shotoku (596-622).

El primer periodo de aislamiento del continente y de "japonización" de la cultura foránea se dio a finales del S. IX, durante la segunda época del Periodo Heian (794-1185), bajo la dictadura de carácter aristocrático de la familia Fujiwara. Este cambió se dio a pesar de que durante el primer periodo continuó la fuerte influencia China del periodo Nara (710-784). Una de sus manifestaciones más patentes fue que la ciudad de Heian (la actual Kyoto), se urbanizó siguiendo el modelo chino de calles perpendiculares y su sistema legislativo seguía siendo confuciano.

Durante el periodo Heian se fundaron varias sectas budistas. La secta *Tendai*, por el monje Suichö que promovía la gratificación de los placeres mundanos, y la secta *Shingón*, por el monje Kukai, que inmediatamente fueron aceptadas por parte de la nobleza de la época, hedonista y ociosa, totalmente replegada sobre si misma. En los últimos tiempos del periodo Heian surgió una nueva secta budista denominada *Jödö*, que trasmitía la idea de que el mundo actual era un lugar vacío para el hombre, y que se podía renacer en el paraíso (*tengoku*), por medio de la invocación a *Amida buda*. Esta

[33] Algunos teóricos dicen que en este periodo se hablaba una lengua de origen polinesio, mientras que en el periodo Yayoi, que fue el nombre que se dio a los últimos años del Neolítico, se introdujo desde el continente una nueva lengua de carácter Altaico.

secta tuvo mucha aceptación en el pueblo llano, aunque agradó también a la aristocracia.

Otro de los hechos que propiciaron este proceso de japonización fue la creación del silabario *kana*, importantísima para el desarrollo de la creación literaria, ya que facilitaba la expresión de los matices genuinamente japoneses, lo que se echaba en falta al utilizar solamente el sistema de escritura chino (*kanjis*).

Fue en la Edad Media, a partir del periodo Kamakura cuando comienza el fortalecimiento de la clase *samurai*, que continuó a lo largo de varios *shogunatos* hasta su declive con el derrocamiento del *shogunato* de Tokugawa en el 1868. La "época de la hegemonía samurai" se divide en varios periodos.

Periodo Kamakura (1185-1333). El primer shogunato (*Kamakura Bakufu*)

Como se ha visto, en el S.X. la cultura en Kyoto alcanzó la cumbre de su refinamiento, pero se descuidaron los asuntos de administración y gobierno en las provincias. Por lo cual, el control de los asuntos fuera de esta región central de Japón, quedó en manos casi en exclusiva en las grandes familias de provincias, las cuales para mantener el orden local recurrieron a las armas, y fue a mediados de la Era Heian cuando constituyeron una clase guerrera emergente.

Su área de influencia fue en principio las provincias orientales de Kantö. A pesar de que estos guerreros provincianos nunca dejaron de admirar el refinamiento por la cultura de la corte imperial, sus valores esenciales eran completamente diferentes.Eran samurais, y se regían por un código no escrito que promulgaba valores como el autocontrol, la arrogancia, la rectitud, el honor, la lealtad al señor, y sobre todo un gran orgullo por el linaje y clan al que pertenecían. Curiosamente, los samuráis más importantes provenían de la aristocracia de la corte, pues eran miembros de la familia Fujiwara y de la familia imperial, pero tal vez, eran los miembros de la familia que no heredaban el patrimonio familiar, por lo que dejaron Kyoto para ocuparse del gobierno de las provincias.Y al finalizar su mandato se hicieron guerreros y tomaron como vasallos a familias samurais de más bajo rango. Así, los dos clanes guerreros más importantes del final de la época Heian –los Taira y los Minamoto- provenían de la

familia imperial. Las luchas entre estas dos grandes familias fueron inmortalizadas en la monumental obra épica *El Romance de Heike* (que era otro de los nombres de los Taira), considerado como uno de las mejores obras de literatura histórica del Japón medieval.

A causa de la corrupción y las luchas internas, el poder de la aristocracia de Kyoto se fue debilitando y comenzó a emerger el estamento militar. En 1192 el emperador nombró a Yoritomo no Minamoto, como *shogún*[34] .Este cargo existía anteriormente, aunque a partir de Yoritomo, tuvo carácte hereditario. Yoritomo no Minamoto fundó la capital en Kamakura, que se convirtió en la sede del poder "*de facto"* mientras que el poder "*de iure*" lo ostentaba el emperador, que permaneció en Kyoto con su corte. Durante el dominio samurai se calificaban a los emperadores como "emperadores enclaustrados" (Varley,1984). Yoritomo comenzó por hacer una reforma administrativa y dividió el país en cinco provincias militares, a cuyo frente colocó un gobernador militar (*shugo*).

Durante este periodo, la clase samurái se fortaleció tanto social como económicamente. Hasta ese momento, uno de los clanes más poderosos era la familia Minamoto, sin embargo a partir del S. XIII la familia Höjo se convirtió en la más influyente. Esta familia concertó el matrimonio de sus descendientes con el shogún, pero no contentos con eso, llegaron a conspirar contra Yoritomo, e intentaron un complot para quitarle la vida, aunque no lo lograron.

Aunque no llegaron nunca a ser *shogun*, los Höjo ocuparon el cargo de regentes (*shikken*) con el beneplácito del emperador,llegando a haber doce regentes pertenecientes a esta familia a lo largo del primer shogunato y a tener más poder incluso que el propio *shogun*, hasta el punto de que influían tanto en su nombramiento como en su destitución

En esta época se reanudaron las relaciones comerciales con China, acompañadas de una nueva ola de transmisión cultural, lo que originó un renovado interés por la investigación sobre la cultura china. Ya en el periodo Nara siguiendo el modelo chino

[34] En realidad el título completo era: *sei taishogun*, que significa literalmente: generalísimo para subyugar a los bárbaros.

de la dinastía T´ang-, se creó una gran escuela en la capital con delegaciones provinciales, para formar a los futuros letrados y a la burocracia en los clásicos confucianos, las leyes, literatura, matemáticas, etc. Los alumnos de estas escuelas provenían de la aristocracia más baja, pero la formación fue decayendo con el tiempo, ya que en la época Heian los cargos se ostentaban exclusivamente por derechos nacimiento y no por formación, dándose primacía al conocimiento de la literatura y la poesía frente a las *Analectas* de Confucio.

Sin embargo, en este nuevo periodo (Kamakura), y gracias a la influencia de la dinastía Song de China, los japoneses se quedaron fascinados por la cantidad de libros impresos allá en las más diversas disciplinas; y la posesión de estas obras se convirtió en un signo de estatus entre las clases altas japonesas. En consecuencia, esto provocó la promoción de la impresión de sus propios libros y la creación de bibliotecas, lo que contribuyó eficazmente a despertar el interés por el saber durante la época medieval.

Ocurrió también que durante las cruentas luchas entre los Taira y los Minamoto, fueron destruidos el Templo Todaiji y el templo Köfukuji, los más importantes exponentes de la época de Nara, siendo reconstruidos mas tarde bajo los auspicios del shogunato. Como consecuencia de este renacimiento de Nara a finales del S. XII, se creó un grupo de intelectuales y artistas denominado "*kei*", siendo de destacar el escultor Unkei, llamado "el escultor samurai", por las fabulosas esculturas realistas que realizó de la emergente clase guerrera, y Kaikei, famoso por sus esculturas religiosas budistas. En cuanto a las manifestaciones pictóricas, destacaba la pintura realista en contraste con la época Heian, en la que se perseguía la representación de modelos ideales y sublimes.

En cuanto a la literatura, en el 1205 se recopiló una gran serie de poemas *Shinkokinshü*, compilados principalmente por los dos grandes poetas de la época: Fujiwara Teika (1162-1241), conocido por su deseo de escapar de la realidad refugiándose en el arte, y por el poeta Saigyo (1118-1190), en la tradición de los poetas viajeros de clara influencia del Budismo *Zen* [35] , que iban errantes por Japón componiendo sus versos y mirando al pasado para inspirarse (Varley, 1984). Fue a partir este periodo cuando el Budismo *Zen* penetró en todas las manifestaciones culturales japonesas.

[35] Ver el epígrafe dedicado a las Fuentes del Bushido (2.1.3), y al Budismo Zen. (2.1.3.3).

El declive de la época Kamakura se debió entre otras causas, a las invasiones de los Mongoles, y a la dificultad del shogunato de Kamakura, para controlar por a las bandas guerreras emergentes y dispersas; y también a las disputas por la sucesión entre dos ramas de la familia imperial.

Periodo Muromachi (1333-1568). El segundo shogunato: Ashikaga Bakufu.

En este periodo histórico, el gobierno militar se trasladó a Muromachi, que era un distrito de Kyoto, y se considera como la época más tumultuosa de la hegemonía samurai (Varley,1984). El emperador Go-Daigo, trató de restaurar el control de la administración del Imperio, pero fracasó y en el año 1336 fue expulsado de Kyoto por Ashikaga Takauchi (1336-1574), que había sido su vasallo. Ashikaga propuso un candidato a emperador llamado Kogon, y Go-Daigo acompañado de su corte se exiló a Yoshino, en la isla de Honshu.

Como consecuencia de estos hechos, hubo una cruenta guerra civil entre los partidarios de Go-Daigo y los de Ashikaga, y sus emperadores electos, que duró cincuenta y seis años. En 1392 Ashikaga Kameyama instó a Go-Daigo a la abdicación de todos sus derechos en favor del emperador propuesto por él. Pero Ashikaga nunca tuvo control de los *daimyos* que estaban siempre enfrentados entre sí.

No obstante, a pesar de la inestabilidad política de este periodo, hubo un enorme florecimiento del arte y de la cultura. Este fenómeno se debía al patronazgo del Budismo Zen por parte del *shogun* y del pujante estamento militar. Se dio también la circunstancia de que algunas sectas budistas llegaron a tener un significativo poder político.

En consecuencia, en esta época histórica se alcanzó el mayor esplendor de la influencia del Budismo Zen en el arte y la cultura. Y es que en Japón ocurrió algo paralelo a lo que sucedió en la Europa de la Baja Edad Media y del Renacimiento, cuando la Iglesia Católica favoreció a los monasterios cristianos, los cuales se convirtieron en importantes centros culturales dedicados a la investigación y a la creación artística, con la intención de que estas expresiones ayudasen a propagar el mensaje de Cristo.

En la época Muromachi se desarrolló el *ikebana* (*kado*), el cultivo de los *bonsáis* y la ceremonia del té (*cha no yu),* así como la meditación Zen (*zazen),* el teatro *Nö;* los jardines Zen (el jardín del templo *Ryoanji*, en Kyoto), la pintura *sumi-e,* la poesía (*haiku y tanka*) y también la arquitectura *Zen*, como por ejemplo, los hermosos templos *Kinkakuji y Ginkakuji*[36], cuya serena belleza aún nos emociona cuando tenemos ocasión de visitar la actual Kyoto.

Periodo Azuchi-Momoyama (1568-1600). La unificación de Japón: Nobunaga Oda y Toyotomi Hideoshi

Nobunaga Oda (1534-1582) era un general del clan Taira que se hizo cristiano, y muchos de sus vasallos también. Nobunaga favoreció el comercio con los paises occidentales y redujo el poder de los monasterios budistas, acabando con la fuerza política del budismo. Uno de sus seguidores, Toyotomi Hideoshi (1536-1582), de extraordinaria inteligencia y un gran estratega aunque muy ambicioso, fue quien logró la unificación de Japón alrededor del año 1590.

Hideoshi, alentado por sus deseos expansionistas llevó a cabo dos invasiones a Corea. No llegó a ser *shogún*, probablemente por su origen humilde, pero en 1586 se le otorgó el título de *kuamba*, que significa regente del emperador. Sin embargo, no tenía poder sobre la clase militar.

No obstante, bajo el mandato de Hideoshi se prohibió tajantemente a los misioneros cristianos la evangelización de Japón, aunque se continuaban manteniendo relaciones comerciales con Occidente. Esta prohibición dio comienzo a un nuevo cerramiento de Japón al exterior (*sakoku*), que duró casi cuatro siglos y que fue aún más estricto bajo la dictadura del *shogun* Tokugawa Iyeyasu prolongándose durante todo el periodo de Edo (1600-1868).

[36] *Kinkakuji* (Templo dorado; *Ginkakuji* (Templo plateado).

Periodo Edo (1600-1868). El tercer shogunato: Tokugawa *Bakufu*

Tokugawa Iyeyasu llegó al poder en 1603 tras su triunfo en la batalla de Sekihara, y estableció su gobierno militar en Edo, la actual Tokio. En el centro de Edo construyó un fabuloso castillo alrededor del cual se fue formando progresivamente la ciudad. Pronto abdicó en favor de su hijo Hidue, pero siguió en activo como militar y como hombre de estado.

La primera etapa del periodo Tokugawa (que fue bastante tranquila, se conoce como "Pax Tokugawa", y esta situación favoreció el auge de la burguesia, especialmente la burguesía de Edo, así como el desarrollo artístico en las ciudades comerciales (teatro Kabuki, pinturas *ukiyo-e*, etc), en detrimento de la clase samurai , que a falta de guerras había perdido el protagonismo de las épocas precedentes.

Tokugawa continuó la reorganización del sistema feudal que había comenzado Hideoshi; por medio de la cual, todos los *daimyos* y *samuráis* así como el emperador y su corte, estaban sometidos al control del *shogun*. Hasta el punto de que los *daimyos* necesitaban su consentimiento para los asuntos importante, tales como concertar matrimonios, e incluso en todo a lo concerniente a la administración de sus feudos. Otra de las medidas de control consistió en ordenar a cada *daimyo* que debía tener residencia en Edo y permanecer allí una gran parte del año. En el caso de que se ausentara, su esposa e hijos debían permanecer en la capital como garantía.

La estructura de la sociedad fue dividida en cuatro clases: *samuráis*, campesinos, artesanos y comerciantes; Y se llegó a regular hasta el color y el tipo de ropa que debían vestir. En cuanto al emperador, seguía detentando el poder honorífico, mientras que el poder real pertenecía al *shogun* como continuaba ocurriendo desde la Era de Kamakura, con el auge de la clase guerrera.

Es importante destacar que Nitobe nace al final del Periodo Edo (1862), en un ambiente rural, pero que su formación y desarrollo posterior se debe a los grandes cambios ocurridos en la Era Meiji.

2.1.2. Inazo Nitobe como divulgador del pensamiento y la cultura japonesa en Occidente

A. Biografía

El académico y diplomático japonés Inazo Nitobe (1862-1933) nació en la Prefectura de Morioka, en donde su padre se dedicaba a las plantaciones de arroz. Se da la circunstancia de que el año en que Nitobe nació se recogió la primera cosecha de arroz en el pueblo, y por este motivo su padre le puso el nombre de Inazo (uno de los *kanjis* que lo componen es un antiguo carácter relacionado con el arroz).

Ingresó en la escuela primaria a la edad de 9 años, época en la que comenzó a estudiar inglés. A la edad de 11 años, se trasladó a Tokio para estudiar en el Colegio Internacional, en donde todas las asignaturas se impartían en inglés. A los 15 años, comenzó a estudiar Técnicas Agrícolas Modernas en el Agricultural College de Sapporo, que estaba dirigido por el profesor William. S. Clark (1826-1886). Este profesor de origen estadounidense, -concretamente de Massachussets y que además era militar retirado- fue un magnífico educador, con mucho carisma e influencia entre los jóvenes. Era conocido tanto por el entusiasmo que les imbuía para que se cultivaran y prosperaran en su carrera, como por su labor de proselitismo de la religión cristiana.

En ese centro Nitobe hizo amistad con Uchimura Kanzo[37] y se convirtió al cristianismo. Durante esos años escribió varios tratados sobre técnicas agrícolas, como el "*Nogyo ronbun*" y se graduó en el año 1883.

Más tarde regresó a Tokio, donde impartió clases de inglés durante un tiempo. Se matriculó en la Universidad de Tokyo, donde estudió dos años de Relaciones Internacionales, pero sin llegar a graduarse, ya que marchó a los Estados Unidos con una beca para continuar sus estudios en la Universidad John Hopkins (Baltimore), en donde se licenció en Económicas. Uno de los amigos y compañero de estudios que

[37] Ver el apartado sobre la biografía de Uchimura Kanzo.Epígrafe 2.1.2.3., apartado B.

conoció en esa universidad fue Woodrow Wilson (1858- 1924), quien años después sería presidente de los EE.UU., y creador e impulsor de la Sociedad de Naciones.

Nitobe conoció también a una estudiante cuáquera, Mary Elkintorf, hija de un importante hombre de negocios de Filadelfia, con la que se casó en 1891 aún a pesar de la oposición de la familia de ambos. Nitobe se hizo cuáquero, porque pensaba que su ética era similar a la ética de los samuráis.

Poco tiempo después de contraer matrimonio, regresó de nuevo a Japón, donde ejerció como profesor durante un tiempo para marchar de nuevo al extranjero. En esta ocasión viajó a Alemania para estudiar en diferentes universidades, tales como la Universidad de Bonn y la Universidad de Berlín. Durante su estancia en Alemania, y tras una decisiva conversación con un eminente jurista belga, De Laveley[38], quien se interesó por las enseñanzas religiosas o éticas que se impartían en la escuela japonesa, y también ante las insistentes preguntas de su esposa por el tema, comenzó a plantearse escribir un libro sobre el Bushido.

Diez años más tarde, en 1897, y durante un periodo de convalecencia en el Estado de California, se dedicó a escribir el libro del Bushido. La particularidad de esta obra radica en que fue escrita en inglés y en los Estados Unidos, y no fue traducida al japonés hasta años después. El libro "*Bushido, The Soul of Japan* fue publicado por primera vez en el año 1899 o 1900, en Filadelfia por la editorial The Leeds & Biddle Co.

Nitobe volvió a Japón y estudió Ciencias Políticas y Derecho en la Universidad de Kyoto, donde se doctoró y fue profesor. En el año 1909 fue nombrado profesor de Política Colonial en la Universidad Imperial de Tokio. También fue Rector de una universidad cristiana para mujeres en Tokio.

Además de su brillante carrera en el campo de la docencia y de la investigación, en donde llegó a tener cinco doctorados[39] por diversas universidades americanas y japonesas, desarrolló una importantísima labor diplomática en todo el mundo. En 1918,

[38] Nitobe. 2001: XI.
[39] Dos de ellos honoríficos.

participó en el Tratado de Versalles y, en 1920 fue nombrado Vice-Secretario de la Sociedad de Naciones, por lo que trasladó su residencia a Ginebra.

Durante esa época constituyó una comisión de notables "The Internacional Comitte for Intellectual Cooperation"[40] entre los que formaban parte figuras de la talla de Albert Einstein y de Marie Curie, para crear un organismo internacional que ayudase a la difusión de la educación y de la cultura por todo el mundo, y que velase por la conservación del Patrimonio de la Humanidad. Se puede decir que fue el germen de lo que posteriormente sería la UNESCO.

Tuvo mucha influencia en las relaciones internacionales, ya que su mayor deseo era ayudar para que los japoneses fueran comprendidos en el exterior y llegó a acuñar una frase que resumía su idea: **"I want to be a bridge over the Pacific line**". Ostentó diferentes cargos políticos también en Asia, como el de Gobernador de Taiwan durante unos años, entre otros. Hizo del diálogo entre las naciones el objetivo primordial de su carrera profesional y de su vida. Su labor de mediador entre los Estados Unidos y Japón fue muy relevante, y se intensificó a partir de 1930, cuando comenzaron a agravarse las relaciones entre los dos países. A causa de estos problemas, ya no le fue permitido a su esposa viajar al Japón durante un tiempo, por el mero hecho de ser estadounidense.

Era un hombre de talante conciliador y pacifista que siempre estuvo en contra de la intervención de Japón en ninguna guerra, pues pensaba que las guerras eran inútiles. Murió el 15 de octubre 1933 a la edad de 71 años en la ciudad de Victoria, durante el transcurso de una misión diplomática en Canadá. Desgraciadamente falleció en una época en que las relaciones bilaterales entre Japón y EE.UU., eran especialmente difíciles, sobre todo después de la invasión de Manchuria por los japoneses. Estas desavenencias desembocaron en la Guerra Chino japonesa en 1937, y años después, en la intervención armada de Japón en la II Guerra Mundial.

Nitobe escribió numerosas obras sobre Japón y las relaciones entre Oriente y Occidente, entre ellas:

[40] Howes, 1993: 4.

- *Intercourse Between the United States and Japan: A Historical Sketch*: John Hopkins University Press, Studies in Social Sciences, Extra.Vols:8.Baltimore, 1891. www.amazon.com/exec/obidos/external-search/

-*The Japanese nation, its land, its people and its life, with special consideration to its relation with the United States*: G.P. Putnam's Sons. New York, 1912, www.amazon.com/exec/obidos/external-search/ y www.bnf.fr

- *The Use and Study of foreign Languages in Japan*: League of Nations, Comitte of Intellectual Cooperation, Geneve, 1923. www.bnf.fr

- *A Japanese View of Quakerism*: Friends Service Council, London, 1926.

- *Western influences in Modern Japan: a series of papers on cultural relations* (Nitobe y otros autores): University of Chicago Press, Chicago, 1931. www.amazon.com/exec/obidos/external-search/

De su abundante obra en los más diversos temas, es de destacar que la cuarta parte está escrita en inglés. Las obras completas de Nitobe se titulan *The Works of Nitobe Inazo*, y han sido editadas por la Universidad de Tokyo Press. Tokyo, 1972.

Inazo Nitobe también está considerado junto con Uchimura Kanzo, Nijima Jö y Hiromichi Kozaki[41], como una de las figuras más representativas del pensamiento cristiano en Japón durante la época Meiji y la primera mitad del S. XX.

Sin embargo, su figura ha sido objeto de crítica en Japón por algunos sectores ya que lo consideraban proclive al colonialismo, y su pensamiento ha sido objeto de polémica. No obstante, en los últimos años se ha reivindicado su labor de mediador cultural y diplomático a favor de la paz, y se están celebrando diversos eventos sobre este personaje así como diversas reediciones del *Bushido*. En el año 1984 se emitió un billete de cinco mil yenes japoneses con su imagen por el gobierno nipón, que ha sido de curso legal hasta el año 2004.

[41] González Vallés. 2001: 532.

B. La obra

El libro del *Bushido* se puede considerar como un ensayo que trata de explicar en términos sencillos el sistema de valores de los samuráis, que se ha constituido de forma progresiva y consuetudinaria en la base del sistema ético de Japón ya a partir del S. XII, y hasta finales del S.XIX. Es interesante remarcar que aunque los *samuráis* eran guerreros, el *Bushido* nunca promueve el ataque gratuito ni la provocación, sino la defensa.

En nuestro trabajo, el análisis está basado en la edición publicada por la editorial Charles E. Tuttle en el año 2001 (con ISBN: o-8048-3413-X); y la hemos elegido por ser una edicción facsimil de la edición de 1905, publicada por Putnam´s Sons, ya que no hemos conseguido una copia de la primera. Hemos extraido referencias a una edición del 1899 en el prefacio a la primera edición, que se reproducen tanto en la edición del 2001, como en la traducción al castellano de Esteve Serra de 1989. Sin embargo, no estamos seguros si la primera edición se llegó a publicar en 1899 o en 1900, ya que sólo hemos encontrado una referencia bibliográfica a una publicación de 1900, en una traducción al japonés del año 1938 publicada por Iwanami shoten, de Tokio y en otra edición bilingüe inglés/ japonés del 2004 publicada por la editorial Takarashimasha, Inc, en la página 144: "The English text was first published in 1900 by The Leeds & Biddle Co, Philadelphia.". Curiosamente no consta ninguna referencia a los autores y traductores de este libro del 2004. Suponemos que la primera publicación de 1900 fue más limitada que la de 1905.

La publicación del 2001 es una edición de bolsillo encuadernado en rústica. La portada está diferenciada en dos partes, la parte superior, es de color crema y tiene un dibujo en tonos azules de un *samura*i a caballo y empuñando una *katana*[42]. Encima del dibujo, en la parte superior del libro se lee la palabra *Bushido*, en letras grandes del alfabeto latino en color marrón oscuro y, a la izquierda, en vertical y con caligrafía japonesa del mismo

[42] *Katana*, espada larga japonesa.

color azul de la ilustración, se lee de nuevo: *Bushido* y el nombre del autor, Nitobe Inazo[43].

La parte inferior es de color azul azafata y se puede leer: "*The Soul of Japan*", y en el extremo inferior derecho, Inazo Nitobe, ambos en caracteres latinos. Como fondo aparece un dibujo muy sutil, en tinta negra, de un paisaje con castillo feudal amurallado y con un lago, imitando el estilo de las pinturas *sumi-e.* En la parte superior izquierda de la contraportada se lee Martial Arts, que suponemos que indica que la obra se incluye en una colección dedicada a las artes marciales. Hay también una breve referencia al contenido y al estilo de la obra, y una referencia al autor en pocas líneas.

El libro tiene 203 páginas. En la primera página hay una dedicatoria del autor a su "amado tío TOKITOSHI OTA, quien le enseñó a admirar las gestas de los Samuráis y a venerar el pasado"[44]. A continuación aparece la tabla de contenidos, un prefacio del editor, y a continuación, el prólogo a la primera edición escrito por el autor, así como una introducción de Willian Elliot Griffis. Le sigue una página con tres citas que muestran sus conocimientos de la cultura europea:

1) Un poema de Robert Browning extraído de la obra, (*Bishop Blougram´s Apology)*. El mencionado poema de Browning es conocido por plantear el debate de la razón *versus* la fe.

2) Un texto de Henry Hallam, de la obra *Europe in the Middle Ages.* Hallam (1777-1859), fué un historiador británico de la época victoriana y muy interesado en el proceso de formación de los estados europeos. Otra de sus obras más conocidas trata de la historia de la constitución inglesa. La obra de donde parte la cita de Nitobe (*Europe in the Middle Ages*) fue publicada en 1818, en los comienzos del romanticismo en Europa y la cita se refiere al espíritu de la libertad, de la religión y del honor, que según Hallam, a veces emergen desde el fondo de las aguas a la superficie, y constituyen poderosos impulsos para la humanidad. Hallam señala pues, las características que definen el ideal de la caballería europea. Es interesante comentar que la meritada obra de Hallam está

[43] En este caso observamos el nombre del autor escrito en el orden habitual en japonés: el apellido (Nitobe) seguido del nombre (Inazo). Sin embargo en el presente trabajo empleamos el orden inverso, al estilo occidental, para referirnos a Inazo Nitobe, puesto que el propio autor siempre que escribe su nombre con alfabeto latino utiliza este orden.
[44] Traducción del inglés de la autora.

citada en el *Protocolo Adicional de la Convención de Ginebra* del 12 de agosto 1949, y en relación con la *Protección de la Victimas de Guerra de Conflictos Armados Internacionales* (Protocolo I), 18 de Junio de 1977. Y, teniendo en cuenta que Inazo Nitobe fue Vicesecretario de la Sociedad de Naciones desde 1920 a 1926, nos ha llamado la atención esta referencia, y nos ha hecho pensar en la huella que Nitobe probablemente haya dejado en la Organización de Naciones Unidas.

3) Y por último una cita de Friedrich von Schelegel (1777-1829), de su obre *Philosophy of History*), que hace referencia a la caballaría como la poesía de la vida. Schelegel fue un filósofo, escritor y crítico literario muy polifacético, que sirvió en la armada y en el Ministerio de Exteriores austriaco. Fue contemporáneo de Goethe y de Schiller, estudió sánscrito como su hermano August, quien introdujo los estudios de sánscrito en Alemania. Schelegel fue pionero además en el estudio comparativo de la lingüística indoeuropea y la filología comparada. Estuvo muy influenciado por los precursores del Romanticismo alemán, y precisamente se le conoce como el introductor del término "*romantish*" en el contexto literario.[45]

Finalmente, para concluir nuestra descripción de la edición facsimil del TO, hay un índice de nombres propios y de elementos culturales con referencia a las páginas donde aparecen (páginas 195-203).

El tema del libro es el Código del *Bushido* y su explicación detallada contrastándolo con ejemplos paralelos de la cultura occidental. Su estilo es más bien académico, conprofusión de citas y de referencias a autores de las más variadas disciplinas, pero aunque pueda parecer contradictorio, relativamente sencillo y didáctico, debido a su pretensión de hacer llegar la obra al mayor número de lectores. Los elementos más característicos del estilo son: La arcaización del lenguaje cuando reproduce o hace referencia a textos antiguos (en donde se aprecia la influencia del lenguaje de la Biblia en su traducción al inglés de 1616), la referencia a otros idiomas y culturas además de la japonesa, sobre todo a expresiones en latín, griego y alemán; los préstamos y las

[45] Referencia encontrada en la páginaweb:
file:///C:/Documents%20and%20Settings/pc/Escritorio/Friedrich%20von%20Schlegel.htm

transliteraciones de los elementos culturales, así como los neologismos, lo cual puede plantear diversas dificultades en la traducción.

La intención del autor de la primera edición del libro del *Bushido*, es dar a conocer a los receptores extranjeros el desarrollo del sistema ético japonés, que es un punto clave para entender el contexto socio-cultural de Japón. Para ello se vale de todo su saber en el campo de la filosofía comparada, de la literatura universal, del derecho y las religiones comparadas, tratando de buscar una aproximación entre los valores tradicionales japoneses y los occidentales; poniendo en entredicho la división maniquea occidental entre cristianos y paganos, y demostrando que hay otras comunidades culturales con valores éticos similares.

Sin embargo, creemos que tal vez idealiza y sublima a la clase guerrera en exceso. Por otra parte, Nitobe temía que el concepto del *Bushido* fuese manipulado por los gobernantes japoneses para su propio beneficio, y desafortunadamente así ha sido; y no sólo por parte los gobernantes japoneses. En el trabajo objeto de esta investigación podremos observar como la traducción del General Millán-Astray de 1941 es un ejemplo de este tipo de manipulaciones.

De otra parte, el hecho de estar expresamente escrito en inglés implica que va destinado al público anglosajón y posiblemente de formación cristiana, ya que como se ha dicho antes, procura comparar los valores del Bushido con los valores cristianos.

Dice Nitobe en el prefacio a la primera edición:

> "All through the discourse I have tried to illustrate whatever points I made with parallel examples from European history and literature, believing that these will aid in bringing the subject nearer to the comprehension of foreign readers. (Preface: xiii).

Con esta obra, Nitobe deseaba paliar el desconocimiento que en ese momento histórico (alrededor del año 1900), se tenía en Occidente respecto de Japón. Su pretensión era sobre todo, como él mismo explica en su libro (Nitobe 2001:109), mostrar el funcionamiento de la mentalidad japonesa, que a primera vista puede parecer excesivamente dura y a veces incongruente, por esta mezcla de risa y de tristeza que nos

choca tanto a los occidentales. Por lo cual, su estilo deliberadamente procuró no ser excesivamente académico, ni riguroso, para llegar al mayor número de lectores posible y poder cumplir la función de dar a conocer el sistema ético japonés en la cultura de llegad

2.1.2.1. Inazo Nitobe y su pensamiento sobre la traducción

Inazo Nitobe se pronuncia sobre la traducción de forma expresa. Su pensamiento sobre la imposibilidad de la traducción es similar al de Ortega y Gasset (1961), en algunos párrafos de su obra sobre el *Bushido*. Suponemos que estaba influido por las corrientes de pensamiento que respecto a la traducción imperaban a finales del S.XIX, fruto del romanticismo tardío y propiciado por el auge de los nacionalismos. Es interesante tener en cuenta que este fenómeno nacionalista se dio de forma casi coetánea en Europa y en Japón (en este país una década más tarde de la Revolución Meiji, entre 1880 y 1890). Por otra parte, se ha de señalar el hecho de que Nitobe había llevado a cabo parte de su formación académica en Alemania, al igual que años más tarde lo hiciera Ortega y Gasset -quien obtuvo una beca de ampliación de estudios del gobierno español -, con lo que es fácil inferir que tuvieran parecidas influencias.

A continuación citaremos algunos ejemplos extraídos del texto del *Bushido* en donde Nitobe opina acerca de la traducción de los elementos culturales específicos de la cultura japonesa y también de otras culturas:

1-. IN: The use of the original term, ***(bushido)***, is also advisable for this reason, that a teaching, **circumscribed and unique, engendering a cast of mind and character so peculiar, so local, must wear the badge of its singularity** on its face". (*Op. cit*.: 4).

2-. IN: Then, **some words have a national timbre so expressive of race characteristics that the best of translations can do them but scant justice**, not to say positive injustice and grievance. (*Op. cit*.: 5).

3-. IN: Who can improve by translation what the German "Gemuth" signifies, or who does not feel the difference between the two words verbally so close allied as the English **gentleman** and the French **gentihomme.** (*Op. cit*.: 5).

4-. IN: The Japanese word that I roughly rendered Chivalry[46] is in the original, more expressive than Horsemanship. *Bu-shi-do* means literally: Military-Knight-Ways.The ways which fighting nobles should observe. In a word: The Precepts of Knighthood, the **"noblesse oblige**" of the warrior class. (*Op.cit*.:5).

Tal como hemos adelantado, el filósofo español José Ortega y Gasset (1883-1955)[47] trató también con mucho interés el tema de la traducción. En su ya citado artículo "Miseria y esplendor de la Traducción", hace referencia a un debate que se llevó a cabo con ocasión de la invitación de profesores y alumnos del Colegio de Francia. Está bellamente escrito en forma de diálogo y expone ante sus interlocutores su hipótesis de que hay pensadores alemanes que no se pueden traducir.

Así, Ortega y Gasset parte de la idea de que todo quehacer humano, y también la traducción, es un afán utópico al que uno se puede aproximar en mayor o menor grado, pero que nunca se logra totalmente. Con ello se está planteando la cuestión de la intraducibilidad como se la plantea Nitobe en varios de los ejemplos del *Bushido*, presentados en este epígrafe. También se refiere Ortega a la comunicación y al lenguaje en general, y cree que el hablar es también una acción utópica y paradójica, y a que el lenguaje es insuficiente para comunicar los pensamientos.

Para Ortega, la traducción sólo es posible cuando las lenguas son cercanas y cuando la materia a traducir se refiere a las ciencias naturales o a las matemáticas, pero que a medida que la distancia entre las lenguas, y entre las formas de pensamiento de un pueblo aumentan, y sobre todo si se trata del campo de las humanidades, la dificultad de traducir es mayor. Pero también de forma paradójica opina que a pesar de ser difícil, la traducción está dotada de sentido. La comunicación y el lenguaje de un pueblo expresan su forma de pensar y de sentir, y siguiendo Humboldt, opina que el significado la palabra alemana "Forst" (bosque), no designará el mismo paisaje que la palabra

[46] Chivalry también significa Military-Knigts-Ways y no sólo horsemanship, como afirma Nitobe. (Beeby, 2004)

[47] Ortega y Gasset, José. Catedrático de Metafísica de la Universidad Complutense de Madrid. Completó su formación en Alemania, (principalmente en la escuela de Marburgo), en sus comienzos seguidor de la corriente historicista, pero que mas tarde se apartó de esta tendencia así como del racionalismo y se inclinó por la línea vitalista

española “bosque”. Y que el color blanco en el polo Norte no será igual que el color blanco en Andalucía.

Está también muy influenciado por el teólogo y filósofo alemán, Schleiermacher (1768-1834) y, en especial por su libro: *Sobre los diferentes métodos de traducción* (1813*).* Ortega se pronuncia en la misma línea cuando dice que “al traducir se debe de respetar siempre el texto original” (Ortega y Gasset, 1961: 449). En consecuencia, es partidario de “exotizar” las traducciones para resaltar su lejanía; tanto la lejanía en el tiempo, como la lejanía geográfica y cultural.

Ortega y Gasset añade que la traducción es un género aparte e independiente del género del texto original. Incluso llega al extremo de opinar que en el caso concreto de la traducción de sus obras al alemán, y dado que una lengua determinada refleja la manera de pensar de un pueblo, es necesario forzar la gramática y la sintaxis alemana de tal forma que los alemanes “perciban la manera de pensar de la cultura española”. En cuanto a Nitobe, como hemos visto antes, era muy consciente de la dificultad de traducción entre lenguas y culturas lejanas, y pensamos que por esa razón optó por la auto traducción, para hacer más asequible su obra a la mentalidad occidental de finales del S. XIX.

2.1.2.2. El contexto histórico: La modernización de Japón en el siglo XIX

Esta época también nos ha parecido relevante en el presente trabajo ya que fue el contexto histórico en que creció y se formó Inazo Nitobe. Se da la circunstancia de que muchas de las figuras más relevantes de este periodo y que participaron de alguna manera en la Restauración Meiji, fueron sus maestros, sus compañeros de estudios, o bien le influyeron de alguna forma, tanto en su visión de Japón y de Occidente, como en su trayectoria vital.

Japón llevaba más de dos siglos cerrado al exterior, pero llegó un momento en que ya no podía permanecer mucho tiempo en esa situación ya que, de una parte, China había sido vencida por los británicos en la Guerra del Opio (1839-1842) y, de otra parte, la

capacidad de la marina occidental con barcos cada vez más potentes no permitían a Japón ese aislamiento del resto del mundo. En 1844, el rey Guillermo II de Holanda, envió una carta al shogun invitándole a que abriera sus fronteras para conseguir y mantener la estabilidad en la zona, pero no recibió ninguna respuesta concreta.

A partir de ese momento hubo debates internos a favor y en contra de la apertura, y las ideas a favor de la apertura se gestaron principalmente por los intelectuales de la Escuela de Mito, cuyo *daimyo* tenía relaciones de parentesco con la familia Tokugawa.

Este debate estaba en pleno apogeo cuando en el año 1853 llegó a la bahía de Edo (antiguo Tokio) la escuadra estadounidense de los "barcos negros" (*kurobune*), a cuyo frente estaba el Comodoro Matthew Perry, enviado por el entonces presidente Millard Fillmore con la intención de forzar a Japón a abrir sus fronteras y al establecimiento de relaciones diplomáticas y comerciales entre los dos países. En el 1854 se firmó un Tratado de Amistad[48] entre los dos países y se intercambiaron diplomáticos. Townsend Harris fue el primer cónsul americano y quien logró un pacto comercial con cláusulas parecidas a los anteriores tratados bilaterales con China, y que fueron bastante desiguales, siempre a favor de los americanos[49].

Las diferencias de opinión en cuanto a la apertura al exterior continuaron sin solucionarse y el debate se centraba en esta ocasión sobre si la apertura de Japón debería mantenerse limitada a unos pocos puertos, tal y como se había acordado en el Tratado de Harris, o si debía de abrirse totalmente. Había quienes opinaban que la apertura debería ser una estrategia para fortalecer a Japón y una vez conseguido el objetivo, echar a los "bárbaros occidentales" fuera y cerrar de nuevo las fronteras. Sin embargo, había otra corriente que pensaba que las relaciones con Occidente serían beneficiosas a largo plazo.

Los últimos años del shogunato de Tokugawa fueron muy convulsos. Los que primero se opusieron a su política internacional fueron un grupo liderado por uno de los gobernadores (*tozama*) rebeldes más poderosos de Japón occidental, por lo que fueron excluidos de la participación en los asuntos de Edo.

[48] El Tratado bilateral de 1854 se conocía como el Tratado de *Kanagawa*. (Hane, 2001:231)
[49] Varley, 1984: 206-207.

En 1860 hubo un acuerdo entre el shogunato y los *daimyo* rebeldes[50], e incluso se intentó un arreglo con la corte de Kyoto por medio de un matrimonio concertado entre el *shogún* y la *princesa* imperial. Sin embargo continuó la oposición de algunos samuráis de las regiones de *Satsuma* y de *Chöshü* y de otras zonas, que renunciaron a su condición de vasallos y se convirtieron en *rönin* (*samurais* sin *daimyo*), para perseguir sus ideales políticos como los caballeros andantes. Se les llamó *Shishi* (hombres de grandes propósitos). Su lema era: "Bárbaros fuera"; estaban a favor de la Restauración del Emperador y se aliaron en pro de la causa con los ministros anti-Tokugawa. Después de muchas intrigas, el ejército del *shogun* fue vencido y capituló en el año 1867.

Hubo un personaje fundamental en la rebelión contra Tokugawa: Sakamoto Ryoma. Nació en Shikoku, y pertenecía a la clase *samurái* pero de bajo rango. Desde muy temprana edad era huérfano de madre y fue criado por una hermana, la cual lo inició en el arte de la espada. No mostraba habilidad ni interés por los estudios, por lo que sus hermanos decidieron enviarlo a Kyoto para que se perfeccionara en el *kendo*[51]. Sakamoto Ryoma llegó a ser magnífico con la espada y se cuenta que llegó a derrotar al número uno de la época. Sin embargo, al regresar a su pueblo no tenía aún una idea de cual sería su camino en la vida. Como le gustaban mucho los barcos, solicitó ayuda económica a algún *daimyo* del lugar y construyó un barco con el que se dedicaba al comercio especialmente con los feudos de Satsuma y de Chöshü.

A raíz de un desafortunado incidente que tuvo con un barco de la flota de Tokugawa, sucedió que al reclamar la reparación de los daños, le comunicaron que al haber ocurrido el incidente en aguas internacionales, ningún tribunal japonés tenía competencia sobre el asunto. Por primera vez tuvo conocimiento de la existencia del Derecho Internacional y también del desconocimiento y del vacío legal que había en Japón en esta materia; sobre todo en cuanto al Derecho Marítimo, así como de la necesidad por conocerlo.

[50] Los feudos (*han*) de Choshü, que es actualmente la Prefectura de Yamaguchi y los de Satsuma, que actualmente forman parte de Kyushü.
[51] Esgrima japonesa, literalmente "Camino de la espada".

Quizás su aportación más decisiva a la historia de Japón fue el poner en contacto a los señoríos rebeldes de Satsuma y de Chöshü, y conseguir que se aliaran para derrotar a Tokugawa, lo que ha sido llamado por algunos historiadores la "revolución aristocrática". Pues Sakamoto Ryoma, a pesar de ser un *samurái*, de su indiscutible destreza con la espada y de tener su propio ejército, estaba convencido de que Japón debía modernizarse, y que para ello el sistema feudal y la clase *samurai* debía ser abolida y restaurarse el Imperio *Meiji*.

En consecuencia, pensó en la necesidad de un marco legal que sentara las bases y los principios legales de tamaña reforma. Se podría decir que escribió el borrador de lo que mas tarde sería la Constitución Japonesa y que tenía ocho capítulos. Sin embargo, era consciente de que no tenía formación jurídica, y por tanto, fue uno de los que propusieron a Itö Hitobumi para que fuese a Europa a estudiar su legislación. Itö Hitobumi había sido uno de los alumnos del intelectual reformista del señorío de *Chöshü*, Yoshida Shöin y se le conoce como el "padre" de la primera Constitución japonesa[52].

Es interesante resaltar que varios de los alumnos de Yoshida Shöin fueron los artífices de la reforma de la Era Meiji, y muchos de ellos fueron ministros y altos cargos del nuevo gobierno, como el anteriormente mencionado Itö Hitobumi o el conde Katsu, otro *samurai* formado también por el ideólogo Yoshida Shöin a quien Tokugawa tenía entre sus consejeros. El conde Katsu era de talante reformista y conciliador, y aconsejó al *shogun* que no debía entrar en guerra con los rebeldes por el bien de Japón. Y consiguió que el *shogun* se rindiera de forma pacífica con lo que se evitó el derramamiento de sangre.

Otro de los episodios en los que se aprecia el carácter visionario de Ryoma, fue el siguiente: Su hermana mayor se casó con un médico que tenía contacto con los holandeses y poseía libros extranjeros. Hojeando uno de esos libros Ryoma vio por primera vez un planisferio y localizó a Japón, comprobando lo pequeño que era y el lugar que ocupaba en el mundo. Así que se cuenta que dibujó y dio a conocer por primera vez un planisferio en su país. Desde entonces sus ansias por conocer otros

[52] Ver Anexo.

mundos se acrecentaron, y comenzó a hacer negocios con barcos extranjeros a pesar de las prohibiciones del shogunato, y a recabar información del exterior. Ryoma fue también el primer japonés que realizó un viaje de bodas, que hasta entonces no era costumbre en Japón. Solía llevar zapatos y pistola, al estilo occidental.

La Restauración debía su nombre al Emperador Meiji (1852-1912)[53], y fue propiciada como hemos visto anteriormente, por la revolución de los jóvenes samuráis ilustrados de la clase samurai dominante y algunos samuráis de bajo rango [54]. En los primeros momentos y, debido a que no habían definido una estrategia concreta de gobierno, desearon el retorno a los valores de las viejas instituciones del S. VIII y al Código *Taihö* (idea romántica que también se dio en Occidente de forma coetánea), pero se dieron cuenta que era mas beneficioso mirar al futuro y a Occidente. En 1868 se promulgó en nombre del Emperador, una Carta Jurada, conocida como el *Juramento de los Cinco Principios* en la que se expresaba el deseo de modernizar el país.[55]

Se tomaron una serie de medidas, tales como la abolición de los *han* (señoríos que pertenecían a un *daimyo* o señor feudal, y que solían tener una relativa autonomía del gobierno central); y se tendió a un Estado unitario y centralizado dividido en prefecturas. Se disolvió la clase *samurai* y se prohibió llevar *katana* ni ninguna otra espada, excepto a la policía y al ejército del Emperador.[56] Se proclamó el principio de igualdad legal para todos y se instauró el servicio militar obligatorio en 1873.

Muchos samuráis, de una parte se rebelaron al ser desposeídos de sus privilegios, pero por otra parte, miraban con interés el progreso de Occidente. Fue entonces cuando se produjo el fenómeno denominado "*bummei kaika*" (civilización e ilustración). Se organizó un viaje oficial a los Estados Unidos, encabezado por Iwakura Tomotomi y por aristócratas y altos funcionarios, que se denominó Misión *Iwakura*; y llevaron

[53] "*Meiji Isshin*", como se conoce en Japón, y que literalmente significa Renovación Meiji.
[54] Dentro de la casta de los *samuráis* había diferentes rangos, según la renta de que disponían. La renta se medía en *koku* (sacos de arroz que se cobraban como estipendio y se pagaban como tributo). En líneas generales los samuráis se dividían en dos grandes grupos, los de alto rango (*joshi*) y los de bajo rango (*hirazamurai*), estos dos grupos estaban divididos a su vez en varios subgrupos.
Según Andrew Gordon (2003), una de las peculiaridades de la revolución de la Era Meiji en Japón frente a las revoluciones llevadas a cabo en Europa, fue que sus artífices pertenecían a las clases dominantes.
[55] Ver Anexo**.**
[56] A los *samuráis* les estaba permitido hasta entonces llevar dos espadas: la *katana*, que era larga y se utilizaba para exteriores, y la *wakisashi*, que era más corta.

consigo niños becados por el gobierno para que fueran educados en EE.UU. y en Europa. Se invitaron a Japón personajes relevantes como profesores y como consejeros técnicos para que formaran a quienes no podían salir al exterior. (Varley, 1984: 207)

Los signos externos de este cambio comenzaron en ciudades como Tokio y Yokohama, con la instalación de gas en el alumbrado público, el aumento de la red del ferrocarril, el telégrafo, el servicio postal, la instalación de industrias, etc. Se extendió el uso de uniformes occidentales a diferentes grupos (policía, ferrocarriles). A partir del año 1873 se adoptó el Calendario Gregoriano. Se empezaron a ver ropas occidentales en las ciudades, aunque mezcladas con piezas de la indumentaria tradicional. Los hombres comenzaron a cortarse la coleta tradicional, práctica que iniciaron los militares para poder llevar los sombreros del uniforme, si bien esta costumbre no se extendió hasta 1890. El Emperador también la adoptó. Incluso se comenzó a poner de moda llevar barba y bigote; no obstante, las clases populares y el campesinado tardaron bastante en aceptarla.

Poco a poco se construyeron casas de ladrillo, sobre todo para los edificios públicos y comerciales. En Tokio, el barrio comercial de Ginza sufrió un devastador incendio en 1874, y se reconstruyó con casas de dos pisos de estilo occidental, hechas de ladrillo. Sin embargo, para las viviendas privadas, los japoneses continuaban prefiriendo las casas tradicionales de madera.

Uno de los grupos de intelectuales más prestigiosos que proponían estos cambios se llamó *Meirokusha* - literalmente, la asociación del año seis de la era Meiji, llamada así por el año de su fundación-. Su principal líder fue Fukuzawa Yukichi (1835-1901). Fukuzawa era un *samurai* de clase baja, pero muy ambicioso. Se dedicó a estudiar las armas occidentales y la lengua holandesa, que pronto cambió por el inglés pues entendió que era mucho más útil para relacionarse con Occidente. En 1860 viajó a los EE. UU. de América en una misión oficial, y mas tarde hizo otros viajes transoceánicos y escribió un libro:*"Seiyö jiyö"* (La situación de Occidente). Este libro causó un gran impacto a nivel general y lo convirtió en un pionero de la divulgación del mundo occidental en Japón, siendo uno de los introductores de las teorías del liberalismo económico en este país.

También escribió *Gakumon no Susume* (Incentivos para el aprendizaje), que estaba influenciado por la idea de la Ilustración pero también confuciana, del perfeccionamiento del individuo a través de la educación. En esta obra se daba prioridad al aprendizaje de cosas prácticas. Fukuzawa denunció las injusticias del régimen de Tokugawa y proclamó los principios, basados en el derecho natural, de la libertad para todos los hombres y de la soberanía y autodeterminación de los pueblos. Asimismo, fue uno de los impulsores de la educación primaria universal y pública, y de los derechos de la mujer. Por su labor de crítico social siempre quiso ser independiente de las instituciones del gobierno.

Hubo otro grupo de *samuráis* liderado por Taisuke (1837-1919), que reclamaba los derechos individuales y políticos del pueblo. Pero el gobierno estaba en contra, y como resultado promulgó una ley en contra de la libertad de prensa (1872), que provocó la disolución del grupo *Meirokusha.* A esta ley le siguieron otras en la misma línea, pero a pesar de todo, comenzaron a crearse partidos políticos, tales como *Aikokusha* (El Partido Patriótico). Sin embargo, hasta el 1881 no hubo un reconocimiento oficial de los derechos del ciudadano a participar en los asuntos políticos.

No obstante, tras esta década caracterizada por la apertura a Occidente, siguió otra de retroceso, en donde se dio un giro radical hacia el nacionalismo por parte de un grupo de intelectuales. Se reivindicó la literatura clásica y la poesía de Matsuo Bashó y los cánones estéticos clásicos como los únicos válidos. No obstante, siguiendo un movimiento pendular, le sucedió de nuevo una tendencia más moderada en favor de la occidentalización, pero salvaguardando los valores culturales genuinamente japoneses.

2.1.2.3. Los movimientos cristianos en la Era Meiji

A. La influencia formativa de Inazo Nitobe (1862-1933)

El cristianismo gozó de su mayor popularidad durante la Era Meiji; sin embargo, nunca ha tenido más de un 1% de seguidores. Este porcentaje disminuyó a causa del nacionalismo virulento que siguió al aperturismo inicial de la Restauración. Sin embargo, su influencia se mantuvo en el campo de la medicina y en el sistema

educativo, ya que los protestantes ingleses y estadounidenses desarrollaron una importante labor en el campo de la investigación y de la docencia. Ellos fueron quienes compilaron varios diccionarios de inglés–japonés y se dedicaron a traducir la Biblia al idioma nipón.

Los misioneros se dedicaron a la educación de forma muy fructífera. Los centros más conocidos fundados en esta época fueron la Universidad Cristiana "*Doshisha"*, en Kyoto, fundada por Fukuzawa, y la Universidad de Keiö en Waseda, fundada por Okuma[57]. Y en el ámbito socio-político, fueron también los movimientos cristianos los que apoyaron las primeras corrientes socialistas en Japón.

Muchos de los jóvenes educados por los cristianos eran *samuráis* que habían perdido sus privilegios durante la Restauración y que trataron de escalar socialmente mediante la educación y la formación académica. Para ellos, estos profesores tenían cualidades similares a los *samuráis* y para los profesores, era muy gratificante formar a estos jóvenes que ya tenían la base ética y los valores del *Bushido*. Uno de los pedagogos más importantes de la restauración Meiji, así como uno de los pensadores más representativos del pensamiento cristiano en esta época junto con Inazo Nitobe fue Uchimura Kanzo.

B. Uchimura Kanzo (1861-1930)

Asimismo, Uchimura Kanzo era hijo de un samurai. Fue amigo y compañero de estudios de Inazo Nitobe en la Escuela de Estudios Agrícolas de Hokkaido, que actualmente forma parte de la Universidad de Hokkaido. Esta escuela era de orientación cristiana. Fue alumno del Dr. William S. Clark, un cristiano estadounidense y laico, que tenía mucha capacidad de influencia entre los jóvenes. Uchimura Kanzo se convirtió al cristianismo y fue bautizado en la Iglesia metodista de Sapporo. (Gonzalez Vallés 2001: 238-270).

Se especializó en la industria de productos marítimos. En 1885 se divorció y emprendió un viaje a los EE.UU. en donde estudió Filosofía, Teología y Hebreo. A su vuelta a

[57]Estas universidades siguen siendo muy prestigiosa en la actualidad.

Japón fue profesor en un Instituto de Enseñanza Media de Tokio, y tuvo problemas, ya que en una ocasión fue acusado de traidor hacia la nación y hacia su Emperador, por no inclinarse ante una copia del "Edicto Imperial de Educación". Como represalia, se le obligó a dimitir de su puesto de docente, aunque más tarde se disculpó públicamente en atención a sus colegas docentes y a sus alumnos.

Uchimura fue víctima del giro ultra nacionalista por parte de un sector de los intelectuales, que en un principio fueron internacionalistas acérrimos. A partir de entonces Uchimura se dedicó a la enseñanza privada y a escribir sobre temas religiosos. A Uchimura se le reprochaba que fuese cristiano hasta el punto de ser infiel al Emperador. El lo negó diciendo que era devoto de Jesús y de Japón, insistiendo en que era un cristiano japonés, al igual que había cristianos anglicanos. Fundó un movimiento cristiano llamado *mukyoukai* (lit: sin iglesia), que trataba de ser independiente de la jerarquía eclesiástica. Sólo se declaraba fiel seguidor de la Biblia y en especial de las enseñanzas del Nuevo Testamento

Pensamos que Inazo Nitobe, tanto por su amistad con Uchimura, así como por los comentarios que hace en el libro del *Bushido*, tenía una concepción del cristianismo bastante próxima.

> "I trust my attitude toward Christianity itself will not be questioned. It is with ecclesiastical methods and with the forms which obscure the teachings of Christ, and not with the teachings themselves, that I have little sympathy. I believe in the religion taught by Him and handed down to us in the New Testament, as well as in the law written in the heart." (Nitobe, 2001: XIV).

En el párrafo anterior también se puede apreciar también la influencia cuáquera de Nitobe, ya que los cuáqueros son menos jerárquicos que los metodistas.

2.1.2.4. La recepción de la literatura occidental y la traducción en la Era Meiji

La traducción de las ideas de la cultura occidental a la lengua japonesa comportó en un principio una serie de dificultades: Se planteó la manera de codificar mejor el conocimiento importado de Occidente dada la dificultad de la lengua japonesa de transcodificar la terminología occidental (Howland, 2002: 61). Por consiguiente, en los años 1860-1870, a causa de estos problemas los investigadores y los educadores se plantearon la necesidad de la transformación de la lengua japonesa al comenzar a escribir sobre la occidentalización.

El primer problema a resolver fue la creación de una nueva terminología. Esto ya se había cuestionado durante el shogunato de Tokugawa, ya que cuando se comenzaron a firmar Tratados Internacionales con los EE.UU. y con Holanda, en 1858, necesitaban traducir el Derecho Internacional para saber a qué se obligaban. Lo único que tenían hasta ese momento era la traducción al chino del libro: *Elementos del Derecho Internacional*, de Henry Wheaton; del que se hicieron varias traducciones al japonés. Seguidamente se llevaron a cabo más traducciones de libros de Derecho Internacional, Derecho Natural y Derecho Constitucional, en el Instituto Oficial de Estudios Exteriores (*Banshö Shirabeshö*).

A continuación comenzaron a interesarse en la traducción de libros de Economía y de Política, sobre todo ingleses y estadounidenses. Por ejemplo, el gran pensador y pedagogo Fukuzawa Yukichi, tradujo en su libro *Seijo jijö,* una gran parte del libro de *Economia Política* de Robert Chambers. Y Nakamura Keio tradujo el libro *Self Help,* de Samuel Smiles, y en 1870 *On Liberty,* de Stuart Mill[58] . Otro de los pensadores que influyó en los artífices de la modernización de Japón fue el filósofo y sociólogo inglés Herbert Spencer (1820-1903), defensor de las teorías positivistas.

[58] John Stuart Mill fue uno de los "padres" del liberalismo económico y del "utilitarismo" en Inglaterra en el S.XIX.

2.1.2.5. La Traducción Literaria

Ya en el siglo XVI, los jesuitas llevaron a cabo una versión libre de las *Fábulas de Esopo*, que fue una de las pocas obras que habían sobrevivido a la erradicación llevada a cabo por Tokugawa para borrar cualquier vestigio de la relación que la cultura japonesa tuvo con Occidente, y aunque se había hecho alguna adaptación de libros famosos ya antes de la Restauración, como la de *Robinsón Crusoe*, de Daniel Defoe, fue en esta época histórica (Era Meiji), cuando se procedió a la traducción de obras occidentales a la lengua japonesa de forma generalizada.

Al principio de la Era Meiji estaban de moda los libros frívolos y satíricos (*kokkeibun*). Uno de los escritores con más éxito fue Kanagaki Robún (1829-94), con obras más bien mediocres, tales como *Seijö Döchü Hizakurige*, por lo que suponemos que se comenzó a recurrir a la traducción de libros occidentales en la búsqueda de literatura de mayor calidad y se tradujo a Scott y a Disraeli. En esta época había mucha afición por los relatos de aventuras científicas, como los de Julio Verne (*La vuelta al mundo en ochenta días*, y *Viaje a la Luna*, etc.); y más tarde a las aventuras políticas. En 1885 aparecen las primeras traducciones japonesas de Cervantes, concretamente de dos novelas ejemplares: *El casamiento engañoso*, y *La fuerza de las sangre*; y en 1887 aparece otra traducción de *El casamiento engañoso*. No se sabe nada del traductor o traductores y es muy curioso comentar que estas novelas eran confundidas con el *Quijote* y atribuidas un tal Cervanto[59]. Sin embargo, en esos años Tsujiro Watanabe publica la primera versión libre y parcial de los primeros veinte capítulos del *Quijote* y un poco mas tarde, en 1915 aparece la primera traducción completa del mismo a través del inglés de Shimamura Katakami, y otra de traducción de Morita en el mismo año. No obstante la primera traducción directa del castellano del Quijote, apareció mucho más tarde, en 1948.

Los primeros traductores tuvieron muchos problemas con el estilo, debido a la enorme diferencia que en la lengua japonesa existía entre el lenguaje escrito y la lengua hablada,

[59] Estas referencias a las traducciones de obras de Cervantes las hemos extraído de la Conferencia que el Dr. Shimizu Norio, Catedrático del Departamento de Filología Hispánica de la Universidad de Jöchi (Tokio), dio en la Casa Asia (Barcelona), el 17 de junio del 2005**.**

con diferentes registros dependiendo del grado de formalidad del discurso. Por lo cual, las primeras traducciones eran mas bien versiones libres o adaptaciones. Para tratar de solventar este problema, se constituyó un movimiento liderado por Futabatei Shimei (1864-1909), llamado *Genbun-itchi*, tendente a salvar la enorme distancia entre el lenguaje escrito y la lengua hablada. Es interesante destacar que Futabatei Shimei además de traductor, fue también el creador de la auténtica novela japonesa moderna.

Según los investigadores Yamamoto Masahide y Nanette Twine (2001), esta tendencia a aproximar la lengua escrita y el habla, la comenzaron a aplicar los periodistas en la prensa escrita y los creadores de la nueva novela japonesa, muchos de los cuales también eran traductores, como ocurría con Futabatei Shimei. Se aceptó el dialecto de Tokio como el japonés estándar y esta fue la lengua que se utilizó en los libros de texto de la escuela primaria y también por los periodistas.

El proceso de traducción constaba por consiguiente de dos etapas: traducción más transformación. La segunda etapa, la transformación, estaba fundamentada en la idea de que para transmitir las ideas occidentales de forma más eficaz, la lengua japonesa debía ser transformada. Entre las propuestas que se plantearon sobre el tema, las más arriesgadas fueron las de Nishi Amane, quien propuso sustituir el lenguaje escrito (*kanji y kanas*), por el *romaji* o alfabeto latino, para poder transcribir directamente los conceptos occidentales. Otros, como Shimizo Ozaburo sugirió la supresión de los *kanjis* (caracteres chinos), utilizando sólo el alfabeto silábico de origen japonés llamado *hiragana.*

Como hemos señalado anteriormente, en un principio la mayoría de los neologismos se escribían con caracteres chinos. Pero fue en la década de 1880-1890, cuando en la Universidad Imperial de Tokio, se llevó a cabo la labor de estandarización de las palabras que designaban los conceptos occidentales. Entonces se escribían con caracteres chinos + *katakana*. Pero en los años siguientes se comenzaron a escribir estos términos en *hiragana*. En el 1884, Otsuki Fumikako introdujo los préstamos (*gairaigo*) y se acordó escribirlos en *katakana.* Así fue como se comenzaron a usar los préstamos y no las transliteraciones con caracteres chinos. Por consiguiente, podemos concluir que la necesidad de traducir las obras occidentales a la lengua japonesa propició la evolución del japonés escrito tal y como lo conocemos en la actualidad.

A continuación citaremos como ejemplo de este proceso de traducción + transformación, dos de las traducciones al japonés del libro del Bushido de Nitobe, a las que hemos tenido acceso. La primera traducción al japonés se llevó a cabo en el año 1908 por Sakurai - que era amigo personal de Nitobe-, con el título de "*Bushido*" escrito en *kanji*. La citada traducción está escrita con muchos arcaísmos, probablemente por que se intentaba utilizar el lenguaje caballeresco de la época feudal, con lo cual era de muy difícil lectura, sólo reservado para la élite intelectual de la época.

Hemos tenido también acceso a la décima edición de una traducción del libro del *Bushido* de Nitobe, del año 1938, publicada por la prestigiosa editorial japonesa Iwanami Shoten en edición de bolsillo, y traducida por Yanaihara Tadao, que se titula igualmente "*Bushido*" en *kanji* y que forma parte del corpus. En esta traducción hay un prólogo firmado por el mismo Yanaihara Tadao, que es muy esclarecedor sobre la iniciativa y la intención como traductor, en donde asegura que su principal objetivo al realizar esa traducción era hacer la obra, cuyo contenido era ya muy complicado- más asequible a los lectores japoneses del año 1938, como se podrá ver más detalladamente en el Cap. VII. de esta tesis. Efectivamente, hemos observado que en la misma se hace una adaptación a un japonés más moderno, por lo que resulta más fácil de leer que la de 1908. En este caso concreto, comparando las dos traducciones mencionadas, se ha podido observar el proceso de la modernización del sistema de escritura en la traducción del año 1938 con respecto a la traducción de Sakurai publicada en la Era Meiji.

2.1.3. Antecedentes y fuentes del Bushido como sistema de pensamiento

Según Daisetz T. Suzuki (1993), hay dos líneas originales del pensamiento chino: El Confucianismo y el Taoísmo originario, ya que este último se fue deformando por tabúes y creencias populares. Y continúa este autor afirmando que la línea confuciana es pragmática y positivista, mientras que la taoísta es una corriente mística y especulativa. Cuando el budismo mahayana se introdujo en China, se encontró con el terreno

"abonado" por el pensamiento de Lao Zi y de Zhuang-Zi. Así el budismo, se mezcló con la línea taoista, lo que facilitó su asimilación por la mentalidad china.

La comprensión de la idea de "*sûnyata"* (o vacuidad), tan difícil de asimilar para la mentalidad occidental, pero sin embargo fundamental en el budismo, fue enormemente facilitada por la idea taoista de "*wu*" –"la Nada Absoluta, el no-ser causa de todo ser, en japonés *mu"*[60]- , que provenía de Lao Zi. [61]

El budismo chino se escindió en diferentes escuelas o sectas, algunas de las cuales penetraron en Japón a partir del S.VI d. C. Pero como veremos a lo largo de este epígrafe, la más influyente escuela para los samuráis fue la del *budismo Ch´an* (*Zen* en japonés), que penetró en Japón en el S.XII y que ha adquirido gran desarrollo en este país hasta la actualidad.

Como se ha dicho anteriormente, la situación geográfica de Japón, que es un archipiélago situado en el extremo oriental del continente euroasiático, es determinante para comprender la influencia que ha ejercido el pensamiento y la cultura china a lo largo de su historia. Ya que, de una parte, está lo suficientemente cerca de China para asimilar su cultura, pero lo suficientemente lejos como para no ser dominado, ni política ni militarmente, al menos en los siglos precedentes al actual.

Y, de otra parte, durante el periodo Edo (1600 a 1868), con motivo de que el *shogun* Tokugawa Iyeyasu era budista acérrimo y temía que las relaciones comerciales con el exterior favoreciesen la entrada de misioneros cristianos y que, tras estos misioneros, se escondiese el ejército de los colonizadores, Japón se aisló completamente del exterior (*sakoku*), -sobre todo a partir del año 1635 y su gobierno ejerció un enorme control sobre las influencias extranjeras. Esta situación propició que Japón se replegara sobre sí

[60] Lanzaco 2003: 141.
[61] Miyamoto Musashi, el legendario e intrépido *ronin* (caballero andante) de la época Muromachi, en su tratado de Estrategia, titulado *Los cinco Anillos* (*gorin no shö)*, describe el concepto de Vacio: "Por Vacio entiendo todo aquello que no tiene ni principio ni fin. Observar sus enseñanzas significa a la vez no observarlas" (Musashi, 2000: 24).

mismo y desarrollara una cultura propia a pesar de la enorme influencia que hasta ese momento había ejercido el continente asiático (sobre todo China y Corea).

En relación con el origen y las fuentes chinas del Bushido nos vamos a referir a continuación al Confucianismo, Taoísmo y Budismo *Zen (Ch´an*)., y también a la fuente autóctona, el Sintoismo japonés, fuentes que Nitobe menciona con especial atención en su obra sobre el *Bushido.*

2.1.3.1. Confucianismo

A. Confucio (551-479 a.C.)

Confucio fue el gran educador de Asia en la antigüedad, y también se puede considerar como un precursor de la sociología política en Oriente, ya que le interesaba fundamentalmente el hombre como miembro de la comunidad. El testimonio más directo acerca de su vida y su personalidad se encuentra en el libro titulado *Diálogos o Analectas* (*Lun Yu),* que se elaboró a partir de las notas recopiladas por sus discípulos, en donde se transmiten las enseñanzas de Confucio a través del diálogo con sus discípulos y seguidores.

Kong Zi ((Köshi en japonés, y Confucio en Occidente), nació y murió en el señorío de Lu, en la provincia actual de Shandong, en China (aproximadamente en el 551-479 a.C), en la época de la decadencia de la dinastía Zhou. Era de origen aristocrático, y pertenecía a la clase de los "*shi*", que era intermedia entre la nobleza guerrera, el campesinado y los artesanos, y que más adelante formaron la clase de los letrados-funcionarios de la China Imperial. Su sabiduría le llevó a ser conocido como Kong el sabio (Kong Fu Zi), nombre que fue transliterado por los misioneros occidentales como Confucius.

Confucio estuvo al servicio de varios duques y estados, y pasó los últimos años de su vida viajando errante, de un estado a otro tratando de plasmar sus teorías en una realidad política en otros reinos con bastante poco éxito. Terminó pensando que para ser

político se había de pactar con soberanos que habían perdido el Mandato del Cielo. A lo largo de su vida errante solía estar acompañado de sus discípulos

Regresa a su Estado natal a la edad de sesenta y ocho años, con la sensación de haber fracasado[62]. Pasó los ocho últimos años de su vida en Lu, en donde no aceptó ningún cargo y estudió y compiló los seis libros clásicos (*liuying, rokyo*). Tres siglos después de su muerte, la dinastía Han adoptó el Confucianismo como doctrina oficial.

Los seis libros clásicos son:

El libro de las Mutaciones (*Yijing, eki-kyö)* que, según el el historiador chino, Sima Qiam[63] "trata del Cielo y de la Tierra, del Yin y el Yang, de las Cuatro Estaciones y de los Cinco elementos, es el estudio por excelencia del devenir"[64]*; El libro de la Historia* (*Shijing, Shokyö),* llamado también el Libro de Documentos, que "es el libro de la política"; *El libro de las Odas* (*Shujing, Shikyö).* Se trata de una antología poética de aproximadamente trescientos cinco piezas de la dinastía Zhou (S.XI-VI.a.C), que según la tradición fueron compilados por Confucio (Lun Yu, 1997:162)); *El libro de los Ritos* (Li ji, Raiki), y *Las Crónicas*, o *Primaveras y Otoños* (*Chunqiú, Shunjü*)[65], que siguiendo a Sima Qiam, "son el estudio del buen gobierno de la humanidad".[66] Se dice que compiló también el *Libro de la Música*, pero lamentablemente se ha perdido su rastro. Según la tradición, la música y la armonía siempre fueron muy importantes en sus enseñanzas.

Además de la compilación de los Seis Clásicos, se le atribuyen los llamados Cuatro Libros que han constituido, junto con los anteriores, la base fundamental de la educación tradicional en China y también en Japón desde tiempo inmemorial. Los cuatro libros de las enseñanzas de Confucio son: *Analectas, La Gran Enseñanza, El libro del Medio y El libro de Mencio.* Si bien, las *Analectas (Lun yu,* que se pronuncia *Rongo* en japonés), constituyen la base de las enseñanzas de Confucio que trasmitió a sus discípulos, y que en Japón eran memorizados por los niños *samuráis*.

[62] Jasper, 2001: 42-43.
[63] Citado en Cheng, 2002:77
[64] Cheng, 2002: 77.
[65] Confucio (*Lun Yu*, traducción y notas de de Anne Hélène Suárez), 1997:162.; Lanzaco, 2001: 130-132.

La época en que vivió Confucio era la época de crisis de los valores y división del imperio chino en estados enfrentados entre sí. Para Confucio la única solución a estos problemas era conocer las tradiciones de la antigüedad china para renovarlas y transmitirlas. Esta postura pone de manifiesto la importancia de las tradiciones frente a la insignificancia del individuo, como explica en su obra Lun Yu. "Transmito, no invento. Siento confianza y querencia a la antigüedad". (VII-1) Aún así, Confucio trata de extraer y de repetir lo verdadero, pero no de imitar el pasado. "Aquel que repasando lo sabido, aprende de ello algo nuevo, puede ser maestro" (II-11). Este amor por los ritos y tradiciones ha sido también heredado por el pueblo japonés.

Cuando estudia la historia, observa que las dinastías que son hereditarias acaban por fracasar. Así, a Confucio le gustaba escoger modelos históricos concretos dignos de imitar. El modelo en que se inspiró fue el del soberano de Zhou, del S. Xll. a. C., (época de apogeo de la Dinastía Zhou), el cual gobernó en nombre de su sobrino que a la sazón era menor de edad, sin caer en la tentación de usurpar el trono.

Para Confucio el ser humano es bueno por naturaleza, pero necesita ser educado por un buen educador, es decir, con "valores" que lo conduzcan por el camino recto. Se plantea el modo de aprender y de enseñar, y exige una disposición y vida ética.

Insiste en el cultivo de las relaciones interpersonales, y sobre todo en amar y respetar a los padres y hermanos (ya que a la familia y, en este caso, la de carácter patriarcal, la considera como un pilar fundamental en la sociedad), también insiste en la importancia de ser franco y formal, pues para Confucio quien tiene mala conducta nunca podrá aprender lo esencial: la humildad, la indulgencia, la paciencia y la constancia. Dentro de la humildad, uno no debe intentar usurpar u ocupar el lugar de otro, y debe conocer sus propias limitaciones. Esta disposición sería la base para aprender tanto la música, como la escritura, el tiro con arco, etc. El camino del aprendizaje es largo y difícil, y es una aproximación a la verdad que no se llega a alcanzar del todo. Esto es importante tenerlo en cuenta, no obstante, hay que estudiar sin pensar en alcanzar una meta.

[66] Cheng, 2002:77.

Los principios básicos de Confucio son los siguientes:

a) Su pensamiento ético y político, y su ideal del "noble" (el hombre de bien).

b) Las nociones del saber fundamental vigente.

c) La conciencia sobre los límites (el límite de la educación, del conocimiento).

d) El concepto de "*li*", que se traduce por razón, y sería equivalente al término griego "*logos*". Como señaló el sinólogo francés Démiville (1997)[67], la traducción literal del término sería "las venas de la piedra de jade". Esto se puede interpretar como una manifestación del carácter indirecto de la lengua china, esto es, como expresión de una manera indirecta de pensar.

Para Confucio los "*li*" (en japonés "*ri*")[68], son los principios: "Guíalo (al pueblo) por la virtud, manteniéndolo en orden por los ritos: tendrá sentido del honor y se avendrá."(II-3). Confucio se dedicó a observarlos, recopilarlos y sistematizarlos. Son los usos chinos que regulan todas las actividades de la vida en sociedad, desde "cómo se camina, como se saluda, las reglas de la vida social, en las formas específicas correspondientes a cada situación, las ceremonias de los sacrificios y de las ofrendas […], los ritos de casamiento, nacimiento, muerte y entierro, las normas de trabajo, de la guerra y el quehacer cotidiano". (Jasper, 2001: 48)

Un principio fundamental en la filosofía de Confucio es la idea de orden y de armonía universal, y que el individuo, en cuanto que no tiene sentido sin la sociedad de la que forma parte, no puede escapar nunca de esta sociedad estrictamente jerárquica e inamoviblemente estructurada. Y es humano "Vencer su ego para volver a seguir los ritos, en esto radica el *ren*". (XII-1).[69] Aunque también concede mucha importancia a otros factores.

[67] Esta referencia al sinólogo francés Démiville se ha estraido del libro de K. Jasper (2001).

[68] Según explica Anne Hélène Suárez en las notas de su traducción del *Lun Yu*- que hemos escogido principalmente para nuestra referencia al pensamiento de Confucio,junto con una obra de Karl Jaspers y otra de Anne Cheng, ambas sobre el pensamiento oriental y sobre el pensamiento chino-, los "*li*" significaban originariamente "favor del cielo". Sin embargo, en el *Lun Yu* tienen un sentido más amplio, refiriéndose también a las ceremonias, a las reglas, a los usos de cortesía, convenciones sociales, de la civilización y conveniencia. La "función de los *li* se complementa con la música". Confucio, 1997: 174.

[69] Recogido en la obra de Cheng, 2002:65.

Siendo el pensamiento chino trinómico [70], frente al pensamiento dualista de Occidente basado en la filosofía griega, Confucio no distingue entre moral, usos sociales o derecho, y tampoco diferencia la ética de la estética, sino que todo esto forma parte de una misma cosa.

Es de destacar como se ha esbozado anteriormente, la importancia que Confucio otorga a la música en la educación social, hasta el punto de que opina que el gobierno debe intervenir en el tipo de música que escuche su pueblo: "Quien entiende de música alcanza a penetrar los misterios de las normas de convivencia". Y añade:" Iníciate con el *Libro de las Odas*, consolídate con los ritos, complétate con la música" (VIII-8) "En las relaciones sociales imperan las convenciones sociales y la música […]". Y "Una música exacerbada hace que la gente se desmande. Exacerba la fuerza del placer desbordante y destruye". Pero también dice que la música tampoco es en sí absoluta y se cuestiona: "Si siendo hombre, se carece de humanidad, ¿de qué sirve la música?", (III-3).

Este interés por la relación entre la música en la educación nos recuerda al filósofo griego Platón (427-347), quien también se ocupó de la importancia de la música en la formación del carácter y en fomentar los valores y pensaba que la música no sólo formaba parte de la educación del individuo, sino del Estado, en su obra sobre la organización del Estado, *La República*. De este tema también trataron otros filósofos griegos de la época clásica, como es el caso de Aristóteles, en su obra titulada *Política* (González Pardo, 2002). [71]

Para Confucio todo lo natural es considerado positivamente, y respecto al trato en las relaciones lo considera fundamental cuando afirma que: "El hombre no se desentiende de sus semejantes." Pero aunque todos deben ser tratados con respeto, la sociedad es muy jerárquica: "El noble honra al digno y soporta a todos". Para Confucio,la lealtad para con los tuyos y con los demás es primordial. En cuanto a las mujeres, apenas se

[70] Trinomía, "[…] esta idea gira en torno a tres conceptos básicos muy conocidos: en primer lugar el binomio *ying* y *yang*, y en segundo lugar, el *Dao*, el tercero, que representa la unidad de ambos" (San Ginés 2007: 369)

[71] Además de laas obras clásicas de Platón yAristóteles más arriba mencionadas, citamos estun artículo sobre el tema de Diego González Pardo, "Lo que bailaban Platón y Aristóteles", publicado en la revista digital argentina Aterion XXI, 2. , 2002. http://www.asterionxxi.com.ar/numero2/griegosmusica.htm

refiere a ellas: "A los hombres superiores a la media debe hablarse de cosas elevadas. A los inferiores no (VI-6)".

Para él, el buen gobierno sólo es posible en un estado en donde se observen los "*li*", la justicia y la humanidad en el trato. No es muy favorable a las leyes, que considera un instrumento limitado, el último recurso y prefiere los modelos: "Para fallar pleitos yo no soy mejor que cualquier otro. Lo que procuro es que no haya pleitos".[72] Esto ocurre igualmente con el pueblo japonés, que suele dar más importancia a las costumbres que a la ley escrita. Asimismo, un buen gobierno necesita un buen soberano, alimento suficiente, un ejército y que el pueblo confíe en el gobierno, así como la figura de un estadista. Distingue entre el ideal del "noble" (*junzi),* nobleza de sangre y condición de sabio, en contraposición con el hombre vil (*xiaoren).*

Confucio se plantea si es mejor vivir en soledad o en sociedad, y elige vivir en sociedad porque es un hombre de acción, de actuar aquí y ahora, aunque siendo siempre tolerante para quienes eligen vivir en soledad. Su filosofía siempre se refiere al hombre y a la comunidad: El "*ren*" o el sentido de lo humano se escribe con un *kanji* que significa "hombre y dos"[73]. El *ren* significa también el respeto reverente, la justicia y el estudio, la benevolencia. Un buen soberano deberá ser generoso, veraz, digno, bondadoso, responsable e indulgente. "El señor ha de disponer de sus vasallos según los ritos. Los vasallos (han de) servir a su señor con lealtad" (III-19). Es un valor muy alto que a casi nadie concede y menos a sí mismo, pero que considera un ideal a seguir.

Cree que en el punto medio está la virtud, y está en contra del exceso, tanto en expresiones como en los actos, porque rompe la armonía. Mientras que el noble ("*junzi*") está en el medio y no se inclina hacia ningún lado, en cambio, el vil ("*xiaoren*", literalmente hombre pequeño) se inclina al exceso. Para concluir que: "El hombre de bien conoce lo justo, el hombre vil sólo conoce el provecho" (IV-16).

El mero pensamiento especulativo no significa nada si no hay una manera de obrar que plasme ese pensamiento. El orden social ha de ser mantenido "Lo que no deseo que los demás me hagan, tampoco deseo hacerlo a los demás (V-11). Del principio de autoridad

[72] Jasper, 2001:50.
[73] Cheng, 2002:63.

dice que "sin autoridad no hay orden", y que el gobernante debe ser ejemplar para su pueblo, independiente y tener su propio criterio, sin dejarse influir por la opinión pública. También alaba el carácter previsor de situaciones, ya que "le preocupa especialmente la desigual distribución de la riqueza y la falta de paz y de seguridad". (Jasper, 2001:50)

Confucio, aunque creía en ciertas deidades y respetaba el Mandato del Cielo, no creía demasiado en la existencia de Dios ni en los demonios, sino en el sentido de que había que respetar a los espíritus pero mantenerse alejado de ellos, dando prioridad a la resolución de los problema terrenales (VI-20). Por consiguiente, el confucianismo no se puede considerar como una religión, sino que más bien es una ideología de pensamiento con un código moral y ético, que regula sobre todo las relaciones interpersonales, las relaciones sociales y las instituciones políticas; y sus representantes eran letrados y funcionarios. Se extendió sobre todo en Corea y en Japón, al igual que se propagaron otras corrientes del pensamiento chino junto con su sistema de escritura.

El confucianismo se introdujo en Japón en el S. IV d. C. a través de Corea. En las crónicas *Kojiki* (712), a las que se hace referencia como "la Biblia"de las antiguas tradiciones niponas y *Nihongi* (720), en donde se narra la historia de Wani, el letrado coreano que fue enviado por un rey coreano a la corte de Yamato para ocuparse de la educación del príncipe heredero Öjin.

El mencionado letrado, utilizó en su labor educadora las *Analectas* de Confucio *(Lunyu-Rongo* en japonés) y *El libro de los Tres Caracteres* (en japonés, *Sanjimon*). Este último estaba constituido por poemas con palabras de tres caracteres, que trasmitían el pensamiento de Confucio y fue utilizado en el Japón desde esa época como método de enseñanza de la escritura china. Sin embargo, el emperador Öjin no se consideraba un buen gobernante en el sentido confuciano y se suicidó por ello. Le sucedió su hermano el emperador Nintoku, quien según las crónicas fue un magnífico gobernante, y cuya tumba, en Sakai (la prefectura de Osaka), es el monumento funerario más colosal que se ha erigido en Japón.

Otro de los emperadores a quien más le influenció el pensamiento chino y promovió el intercambio con China y la absorción de su filosofía en el siglo VII, fue el príncipe

Shötoku. En el año 604, el príncipe Shötoku redactó una Constitución de 17 artículos (*jünanajü kempo*) inspirada en los principios confucianistas y budistas. El príncipe Shötoku se encontró con las dos tendencias predominantes de confucianismo y el budismo, que se integraron fácilmente en Japón, ya que sus valores se mezclaron con los tradicionales del sintoísmo. De hecho, al adoptarse estas líneas de pensamiento por el pueblo japonés, se ha producido una simbiosis tal que resulta difícil distinguir qué valores son de origen propiamente chino y cuales son autóctonos.

El príncipe Shötoku en su Constitución, utilizó el pensamiento de Confucio para los asuntos administrativos y de gobierno, y el pensamiento Budista para los asuntos religiosos. Ya en el S. VIII. d. C. el confucianismo había influenciado en gran medida el sistema político nipón, por lo que, desde entonces, los emperadores se aficionaron a celebrar grandes ceremonias para honrar a Confucio.

Con el transcurso del tiempo, el confucianismo en Japón se fue entremezclando con el sintoísmo y con el Budismo Zen, adquiriendo características nuevas que lo diferenciaban del confucionismo importado de China, y que se conoce como neoconfucianismo. Esta corriente de pensamiento tuvo muchísima influencia en los diferentes shogunatos de la época feudal japonesa, pero sobre todo en el shogunato de los Tokugawa. No obstante, y aunque parezca paradójico, el neoconfucianismo alcanzó también un gran protagonismo durante la Restauración Meiji y su influencia perduró durante varias décadas después. Según Gonzalez Vallés (2001) las tres escuelas principales neoconfucianas durante la época de la hegemonía samurai, fueron la escuela *Xushi, Yömei* y *Kogaku*.

Los monjes budistas desempeñaron un papel muy importante en la introducción del confucianismo en Japón, así como también en la propagación de otras corrientes del pensamiento y la cultura china. Durante el S. XII, en los monasterios budistas de la escuela Zen se impartían las enseñanzas de Confucio durante los periodos Kamakura (1185-1333) y Muromachi (1333-1568). Fue durante estos dos periodos en los que el **Budismo *Zen*** y la **clase samurai** gozaron de su máximo esplendor. Les influyó especialmente la difusión del pensamiento de Xushi (aprox. en 1130 d. C).

La Escuela Xushi está basada en la doctrina del filósofo chino Chu- Tzu (1130-1200 d. C.), uno de cuyos mayores representantes en Japón fueron Fujiwara Seika (1561-1619) y Razan Hayashi. Este último logró que el *shogun* Tokugawa Iyeyasu adoptase el confucianismo como el fundamento ideológico de su política. Esta doctrina establece el dualismo entre los *li* (*ri*) en japonés y el *ch´i*. (en japonés *ki)*, que significan "razón y energia" respectivamente. Se insiste en la "razón eterna como razón del universo en cuanto fuente del orden moral y social tuvo favorable acogida en los ambientes gubernamentales y en algunos sectores intelectuales del Japón feudal" (Gonzalez Vallés 2001: 159) Por tanto, se hacía hincapié en la obediencia y sumisión incondicional de los súbditos al shogun como vértice del poder legítimamente establecido.

Otro de los representantes más notables de esta corriente doctrinal fue Yamazaki Anzai (1618- 1682) que fue monje y también samurai, y que según Gonzalez Vallés, su obra titulada *Keinai–gigai*/ (*Reverencia interior-deber exterior),* fue decisiva en la justificación del poder absoluto del shogún primero y tras la Restauración Meiji, del poder del Emperador.

En el S. XIV los cinco templos más importantes del Budismo Zen (*Gozan*), fueron importantes centros de estudios neo-confucianos. Sin embargo, como se ha dicho en párrafos anteriores, fue durante el periodo de Edo (1600-1868), cuando se desarrolló el confucianismo japonés propiamente dicho, con diferencias del chino y del coreano, ya que las familias gobernante del shogunato Tokugawa adoptaron estas enseñanzas como el fundamento ideológico del shogunato, especialmente el modelo de Estado absolutista y centralizado. Así pues, el neo-confucianismo japonés en el periodo de Edo tuvo un importante papel, tanto en las clases superiores, el *daimyo* y los *samuráis*, como en los habitantes de las ciudades y los campesinos. Por el contrario, el confucianismo chino tradicional sólo influyó en la clase dirigente.

Como se ha esbozado anteriormente, los hijos varones de los samuráis eran instruidos en las enseñanzas de Confucio y las recitaban de memoria como una parte muy importante de su formación. De esta forma, los valores confucianos han impregnado el alma samurái y siguen influyendo profundamente en el alma japonesa. Y desde el punto de vista político, este confucianismo "japonizado" fue una importante fuente de

inspiración en la reforma social y política de la Era Meiji, pues estaba en contra del despotismo de los señores feudales. (Cauquelin-Ling-Kóning Mayer, 2000: 92 -93).

Por otra parte, el comienzo de la Era Meiji fue una época de predominio de la filosofía racionalista y del humanismo, sin el sentido antropocéntrico del humanismo europeo (sino que se consideraba al hombre como una parte más del cosmos), y también del fomento del estudio de las tradiciones del pasado, del apoyo de la clase agrícola, y del auge del sentimiento nacionalista. En este periodo sin guerras la clase samurai se dedicó a las actividades docentes e intelectuales y, entre ellas, a trasmitir las enseñanzas neo-confucianistas. Así, la Escuela de Mito[74](*Mito-Gaku*), fue una de las corrientes más representativas del neo-confucionismo en la época de Tokugawa. Y en especial de la **escuela clasicista**. Esta corriente doctrinal, que en Japón se llamaba *kogaku*, proponía un retorno a las obras de Confucio, y era contraria a la escuela de Xushi. Uno de sus representantes más notables fue Yamaga Soko ((1622-1685), que había sido samurai, y educado en la doctrina de Xushi, pero pronto mostró su rechazo. Su pensamiento se basaba básicamente en que el principio que lo crea todo el *Ying* y el *Yang* "es la causa primera del origen e interrelaciones de los seres del cielo y de la tierra". (Gonzalez Vallés, 2001:167)

Dada la importancia de Confucio en Japón, Nitobe le dedica especial atención en el capítulo segundo del libro del *Bushido*, referente a las fuentes del mismo: "As to strictly ethical doctrines, the **teachings of Confucius** were the most **prolific source** of Bushido. His enunciation of the **five moral relations** between master and servant, (the governing and the governed), father and son, husband and wife, older and younger brother and between friend and friend […]" (Nitobe, 2001:15-16)

[74] Escuela de Mito. Ver el epígrafe 2.1.2.2. "La modernización de Japón en el S. XIX".

B. Mencio (372-289 a.C.).

Después de la muerte de Confucio, el confucianismo comenzó a evolucionar con las interpretaciones que de su pensamiento hicieron Mencio (en japonés *Moshi*) y de Xu shi, siendo la escuela de Mencio una de las corrientes doctrinales más próximas a Confucio.

Meng Zi, transcrito en Occidente como Mencio (372 a. C -289 a.C), nació en el periodo de lo Reinos Combatientes, en el Reino de Zhou. Fue discípulo de un discípulo de Zisi, nieto de Confucio. Vivió en una época muy convulsa y también muy corrupta. Y no sólo en la esfera de la política, pues muchas de las escuelas filosóficas estaban enfrentadas. La escuela legista de Shen bu Hai (de la escuela legista Fa Sia), los estrategas de Sun Zu (*El arte de la guerra*) y la escuela de Mozi.

Mencio dedicó gran parte de su vida a la enseñanza particular como maestro, y a partir de los sesenta años viajó por diferentes reinos al igual que Confucio y también fue letrado. Los letrados en la época de los Reinos Combatientes estaban bajo la protección de un soberano, como consejeros itinerantes[75]. Los letrados – burócratas del imperio tuvieron en la época entre la caída del feudalismo y la unificación del imperio, un cierto poder de decisión y una relativa independencia respecto al poder político. Decidían incluso a qué príncipe se dirigían y en qué momento. Los letrados evolucionaron hacia *shi*[76] en el sentido de empleo o especialización, y según Anne Cheng, este "sería el origen del carácter ambiguo de la relación entre el intelectual y el poder en China"[77].

Mencio viajaba divulgando su teoría del "hombre de bien" y también anunciaba la venida de un "sabio–rey ", pues opinaba que cada quinientos años llegaba a este mundo un ser excepcional. Fue bien recibido por muchos gobernantes, pero sus opiniones y consejos de carácter político nunca fueron aceptados. Continuó y desarrolló la idea de Confucio de "humanidad" y también la idea de misericordia (*buren*), de la vergüenza y

[75] Cheng, 2002: 140.
[76] La diferencia del matiz de estas dos acepciones de "*shi"* sólo se puede apreciar viendo el *kanji* correspondiente o ideograma chino.
[77] *Op.cit.*: 141.

del sentido del bien y del mal. Es el primero que expresa la diferencia entre el hombre de bien (*junzi*) y el poder del príncipe *(jun).* Según Mencio, el hombre de bien trata al príncipe de igual a igual (pero esto nunca se permitió completamente).

> "Hay dignidades otorgadas por el Cielo y dignidades otorgadas por los hombres. El sentido de lo humano y de lo justo, la lealtad y la buena fé…..son dignidades otorgadas por el Cielo. Los títulos de duque, ministro y gran oficial son dignidades otorgadas por los hombres" (VI A 16). *Libro de Mencio.*

El letrado (*shi*) es un súbdito del príncipe desde el punto de vista político, pero es su maestro desde el punto de vista moral. Los dos se necesitan, ya que el poder político necesita una justificación moral y el intelectual necesita un reconocimiento de carácter oficial. Mencio sigue la línea confuciana en cuanto que considera al hombre como parte de la energía cósmica, y cree en la bondad intrínseca de su naturaleza, pues lo que distingue al ser humano del animal es su naturaleza moral (*liang xing*). Pero cree que el ser humano para llegar a ser de verdad bueno ha de cultivarse. Sin embargo, el discurso de Mencio es más preciso y dialéctico que el de Confucio, y fue recopilado por sus discípulos posiblemente después de su muerte. Desde el punto de vista político coincidía con Confucio en los pensamientos siguientes: En el ideal del "buen gobernante" donde debía prevalecer el "*ren";* En que un reino sólo será estable si se une; En el origen de la legitimidad del poder en el pueblo, incluso hasta el punto de justificar el magnicidio en caso de tiranía: "el pueblo es lo primero, los altares de la Tierra y el Mijo van después y el soberano es lo último". (VII B 14). Mencio.

Sin embargo, aunque estas teorías nos puedan parecer como el germen del pensamiento democrático, según la opinión de Anne Cheng (2002) no es así, ya que Mencio respeta siempre la jerarquía existente, tanto la jerarquía política como la social; y más bien las utiliza para la justificación moral de dicha jerarquía. Lo que sí es cierto es que se muestra en contra del despotismo en su teoría del "gobierno humano". Para Mencio la única manera de gobernar es mediante el consenso. Así pues, un soberano que trata al pueblo "con humanidad, lo atrae naturalmente hacia sí"[78]. Y "Los duques tienen tres

[78] Cheng, 2002:143.

bienes, que son preciosos: las propiedades, el pueblo y los asuntos de Estado". (Cheng 2002:143)

Con las frases anteriores, afirma que el pueblo es para un Estado más importante que su monarca, y que para unificar el Estado y gobernar la nación se han de administrar con diligencia los asuntos del pueblo, ya que pensaba que el éxito político de un gobernante dependía del apoyo que le prestaba su pueblo.

Un monarca que no hacía bien a su pueblo debía ser destituido. Para hacer bien, lo primero era dejar que la gente conserve sus propiedades, ya que lo consideraba como una de las bases de equilibrio personal y familiar. También estaba en contra de las guerras y de los que las promovían porque quien sufría siempre era el pueblo. Mencio consideraba la rectitud como el valor moral más preciado, y aceptaba incluso el autosacrificio en favor de la rectitud ya que "se debe entregar la vida por una causa justa". Es decir, daba primacía a la rectitud sobre el beneficio.

Una de las lineas neoconfucianas que seguía las enseñanzas de Mencio y que tuvo mucha influencia en Japón, fue la escuela Yomei. **La Escuela Yomei,** surgió en la epoca del shogunato de los Tokugawa y seguía principalmente la doctrina de Mencio y se basaba en la armonía entre la sabiduría y la acción. Fue una corriente de pensamiento que parte del filósofo chino Wang Yang Ming (1472-1528) -a quien Nitobe hace referencia en las páginas 18 y 191 del texto original objeto de esta tesis- ,Uno de los discípulos más representativos de Wang Yan Ming en Japón fue Nakae Töju, (1608-1648) que insistió mucho en la importancia del *Kö* (piedad filial). La escuela Yomei fue una corriente que tuvo mucho calado entre el pueblo llano, porque promovia la libertad de las clases populares, cosa que desagradó mucho a la clase dirigente del shogunato, por lo que muchos de sus seguidores fueron perseguidos. Precisamente Gonzalez Vallés comenta que el pensamiento de Nakae posiblemente estuviese influenciado por el pensamiento cristiano, aunque nos dice este autor español que no hay constancia documental de ello. Y también añade que la corriente de Yomei tuvo muchísima influencia también en la Restauración Meiji, ya que estaba en contra del "conservadurismo del shogunado" (Gonzalez Vallés 2001: 165-166).

Desde luego, para Nitobe, Mencio era muy importante. "**Next to Confucius, Mencius** exercises an immense authority over Bushido". (Nitobe 2001:16). "The **writings of Confucius and Mencius** formed the principal text-books for youths and the highest authority in discussion among the old". (ibid)

Dice Nitobe en el libro del *Bushido* acerca de la rectitud, virtud tan ponderada por Mencio: "Here we discern the **most cogent precept** in the code of samuray" (Nitobe 2001:23); "Another (bushi) speaks of it in the following terms: "Rectitud is the bone that give firmness and stature" (ibid); "Mencius calls **Benevolence man´s mind and Rectitude his path**" (Nitobe 2001:24)

2.1.3.2. Taoísmo

Las figuras más representativas del pensamiento taoísta en China que tuvieron más influencia en el pensamiento japonés fueron Lao Zi y Zhuang Zi.

A. Lao Zi (604-531 a.C.)

Según la leyenda, Lao Zi (en japonés *Röshi),* fue contemporáneo de Confucio y vivió entre los siglos VI y V a.C. Parece ser que era originario del reino de Zhou. Su apellido, Li, significa ciruelo pues, según la tradición nació bajo este árbol tras 62 años de gestación, por lo cual le llamaban "niño viejo".

Se cuenta que estuvo encargado de los archivos de Zhou durante un tiempo, pero al desilusionarse por la decadencia de los Zhou decidió marchar hacia el Oeste. Cuenta la leyenda que cuando llegó al último puesto fronterizo con la intención de retirarse de los asuntos del mundo y escribió el *Daodejing*, o libro de la Via y la Virtud "luego se fue y nadie sabe donde murió" (Cheng 2002:164).

El *Daodejing* tiene una estructura diferente a los libros sobre las enseñanzas de Confucio y Mencio. No se trata de diálogos sino "de una serie de poemas cadenciosos y rimados de extrema concisión de un estílo único..." (*Op.Cit*.:164). Se trata de aforismos, de metáforas y paradojas. Según Isabelle Robinet (2002), su estructura está pensada

para ser memorizado y cantado. Su mensaje principal es la **no-acción (*wuwei*),** y su aplicación como estrategia en la política, e incluso en la guerra, como recurso para desarmar al enemigo. Pues Lao Zi vivió en una época de violencia terrible que se dio al final de los Reinos Combatientes. Para Lao Zi el principio de la no-acción se basa en que, tanto en la naturaleza como entre los humanos, el uso de la fuerza acaba volviéndose contra uno mismo. El Lao Zi rechaza las teorías de Confucio y de Mozi:

> Prescinde de la sabiduría y el discernimiento
> Y el pueblo se verá cien veces beneficiado.
> Prescinde de tu sentido de lo humano y de lo justo
> Y el pueblo recobrará el amor humano y filial. .
> De la aparición de la inteligencia y el discernimiento nació del gran engaño. (Lao Zi, 8)

Otra de las características del pensamiento de Lao Zi es su **exaltación de lo femenino**, en contraposición con la veneración que Confucio sentía por lo masculino. Para el taoismo, y para todas las escuelas de pensamiento chino, el universo está regido por dos principios energéticos, el masculino y el femenino, el ***yin* y el *yang*,** que se atraen mutuamente y forman una unidad en perfecto equilibrio. Y también pone de manifiesto la exaltación de lo frágil frente a lo aparentemente fuerte, de ahí su metáfora del agua. El agua es un elemento omnipresente en el Lao Zi, queriendo indicar que lo débil puede más que lo fuerte, lo humilde y lo flexible vence a lo poderoso. La grandiosidad del agua radica en su humildad y en su capacidad de adaptación. La no-acción es más efectiva que la acción.

El agua en su fluir se dirige hacia abajo de forma natural:

> "Nada en el mundo es mas blando y débil que el agua.
> Pero para mellar lo duro y lo fuerte nada la supera.
> Nada puede reemplazarla.
> Que la debilidad domine a la fuerza.
> Y la blandura a la dureza.
> Nadie en el Cielo ignora cómo hacerlo.
> Pero nadie es capaz de practicarlo".
>
> (Lao Zi, 78)

La metáfora del agua nos recuerda a alguno de los *haikus* del poeta japonés del S. XVII, Matsuo Bashö (1644-1694) -que había sido samurai en su juventud y que posteriormente se hizo monje-, y especialmente aquel *haiku* en que nos habla del junco que por su flexibilidad y fragilidad es doblegado por el viento, pero sin llegar nunca a romperse. Pensamos también, (aunque no es nuestro campo de investigación), que esta metáfora del agua, así como otros principios taoístas y del budismo Zen, se han venido aplicando en la arquitectura japonesa para poder hacer frente a los frecuentes y devastadores seísmos que padece Japón.

Lao Zi proclama la bondad natural del hombre antes de formar parte de la sociedad, una idea que expresó en Occidente Jean Jacques Rousseau en su libro: *Emilio o la educación*, publicado en el S.XVIII. En consecuencia, Lao Zi propone el **retorno a la Madre Naturaleza** para unirse al *Dao*[79] y fundirse en él, con el fin de lograr la armonía universal y el retorno al Origen, es decir, al estado primitivo.

Precisamente, según Gonzalez Vallés (2001) entre otros autores, el pensamiento japonés ha incorporado el concepto de *Dao* (en japonés *do*/camino), de la tradición taoista china. De este concepto taoísta proviene un término clave para nuestra tesis: Se trata del referente cultural "Bushido" o "camino del samurai", entre otros muchos culturemas que iremos analizando en este trabajo y que curiosamente, son tanto de carácter confuciano como budista y sintoista.

Finalmente, reiterar que Lao Zi utiliza la poesía y la paradoja en términos como la fortaleza de la debilidad, el poder de la no acción, etc., y que esta técnica se ha seguido practicando en Japón, especialmente en el budismo Zen. Así, los *koans* son preguntas y respuestas de carácter paradójico que utilizan los maestros Zen como veremos en el epígrafe siguiente, dedicado al budismo Zen.

[79] El *Dao* fue introducido por el taoísmo en el Japón. El *Dao* es inexplicable, es el *no-Dao* y sólo lo conoce quien se ha fundido con el.

B. Zhuang Zi (369-286 a.C.)

Zhuang Zi, en japonés (*Söshi*), fue otra de las grandes figuras del taoísmo . Según la tradición nació en la actual provincia de Henan, en China; se casó y fue funcionario aunque no quiso estar al servicio de ningún gobernante y se dedicó a divulgar sus enseñanzas. Piensa al igual que Lao Zi en el Dao como la totalidad del cosmos, el principio de toda la existencia. El pensamiento de Zhuang Zi, de gran profundidad, constituye una de las obras fundamentales de la cultura china. Sin embargo, está escrita en un estilo complicado y ambiguo,-aunque también el Lao Zi-, lo que la hace muy difícil de traducir y más aún, al utilizar las metáforas y las paradojas.

Para Zhuang Zi lo único verdadero era la Naturaleza y, el ideal del hombre que propone Zhuang Zi es un ser totalmente liberado, tanto exteriormente como interiormente de sus propios condicionantes mentales. En suma, un ser que vive con austeridad y muestra desapego por las cosas mundanas, aunque siempre estaba dispuesto a dar amor, aún recibiendo odio, para así unirse en total armonía con el *Dao*. El *Dao –no Dao,* como el Absoluto o como la Nada.

En definitiva, Zhuang Zi propone una vida de eremita, ya que no le interesa para nada los problemas de la sociedad y la ignora constantemente; un tipo de vida que solían seguir los poetas y los artistas de su tiempo. En cambio, Lao Zi muestra su interés por los problemas sociales y políticos, puesto que habla de la sencillez y de la vuelta al estado primitivo como un ideal que debe perseguir el buen gobernante. Existía también el *Daojiao* que era la religión popular taoísta, en donde se practicaban los rituales de magia, el chamanismo y la adivinación.

El taoísmo se introdujo en Japón en el S. VII. d. C., y queda constancia de ello sobre todo en los rituales mágicos. Durante le época Heian se aplicaban los principios taoístas de orientación y de distribución de viviendas (*fengshui*, en japonés *fusui)* en la arquitectura doméstica de las casas de los aristócratas. También se estudiaban los astros a la manera taoísta.

El pensamiento de Zhuang Zi tuvo mucha influencia en el pensamiento filosófico-religioso (budismo *Zen* y budismo *Jödo)* y en la literatura japonesa. Esta influencia se puede observar en bastantes poemas de la colección *Manyöshü,* así como en otras obras de la literatura clásica. También el anteriormente aludido poeta Matsuo Bashö (1644-1694) entre otros, está influenciado por este filósofo[80].

Como consecuencia de la influencia taoísta, se comenzaron a estudiar los textos de medicina china, y en especial de la acupuntura, y se incorporaron en el *Ishinpo*, escrito en el 984 [81] y que fue el primer libro de medicina japonesa.

2.1.3.3. Budismo Zen

Vamos a comenzar nuestra referencia al Budismo *Zen* con una cita de Nitobe acerca del mismo, en su libro del *Bushido*: "A sense of calm trust in Fate, a quiet submission to the inevitable, that stoic composure in sight of danger or calamity, that disdain of life and friendliness with death". (Nitobe 2001:11)

Y a continuación, con una cita de un maestro *Zen* recogida en el texto originalobjeto del presente trabajo que añade: **"Zen is the** Japanese equivalent for the **Dhyâna[82]** which represents human efforts to reach through meditation zones of thought beyond the range of verbal expression". (Nitobe 2001:11)

Para seguir introduciéndonos en este tema, vamos a remitirnos a la primera historia de la taza de té de la antigua antología anónima de Budismo Zen (aunque no está recogida en el TO), cuya traducción al castellano se titula: "*Carne de Zen –Huesos de Zen***"**y constituye un clásico de esta literatura.

> "Nan-in, un maestro de la era Meiji (1868-1912) recibió cierto día la visita de un erudito, profesor en la Universidad, que venía a informarse del Zen.
> Nan-in sirvió el té. Colmó hasta el borde la taza de su huésped, y entonces, en vez de detenerse, siguió vertiendo té sobre ella con toda naturalidad.

[80] González Vallés, 2001:86-87.
[81] Lanzaco, 2001:206-235.

> El erudito contemplaba absorto la escena, hasta que al fin no pudo contenerse más: "Está ya llena hasta los topes. No siga, por favor".
>
> "Como esta taza", dijo entonces Nan-in, "estás tu lleno de tus propias opiniones y especulaciones. ¿Cómo podría enseñarte lo que es el Zen a menos que vacíes primero tu taza?". (*Op. Cit***:** 11)

El relato de la taza de té - un relato de un profesor y un monje de la época Meiji-, hace referencia a la necesidad de liberarse del ego y de las ideas preconcebidas para sumergirse en un universo cultural diferente. Hemos citado este relato porque pensamos que se puede aplicar también a la interpretación de las lenguas de culturas diferentes o lejanas. Esta tendencia la avanzó también el famoso psicoanalista y orientalista suizo C.G. Jung, discípulo de Daisetz Suzuki, cuando al aproximarse al estudio comparativo de las culturas occidental y oriental, y en paralelo a su clasificación de tipos psicológicos, llamó a la primera extrovertida y racional, así como a la segunda introvertida e intuitiva.

A.¿Qué es el Zen?

Como afirma el prestigioso maestro Daisetz Suzuki, en su obra "*Zen and Japanese culture"* (1993), el *Zen* fue el resultado de la fusión del Budismo Mahayana (Gran Vehículo) con la mentalidad china. El Budismo Mahayana fue introducido en China en el S.I d.C. por Bodhidarma -el vigesimo octavo patriarca-, procedente del sur de la India, quien introdujo en China las enseñanzas del primer patriarca, Sakiamuni, que fue a su vez discípulo de Buda. Cuentan las crónicas que en esa época ya se encontraban en China algunos practicantes. No obstante, el Budismo *Ch´an* era posterior, y la época de su florecimiento fue al final de la dinastía Song (1127-1279), y a partir de entonces el budismo Ch´an comenzó su decadencia en el "pais del centro".

Los chinos no tienen una actitud tan filosófica como los indostánicos. Se dice que son más prácticos y se dedican a cosas reales, mas arraigadas a la tierra, y aunque estaban

[82] *Dhyâna*:expresado en términos sencillos, es uno de los estadios del Budismo mahayana, de concentración y meditación que hay que ir alcanzando para llegar al estadio último, el *nirvana*

profundamente subyugados por el Budismo de la India, nunca perdieron el contacto con la realidad de la vida diaria. Esta idiosincrasia transformó el Budismo Indio en Budismo *Zen*.

Decir qué es *Zen* es verdaderamente complicado, pues solo puede llegar a saber realmente qué es *Zen* quien experimenta el "*satori*" (iluminación), que es un contacto directo con la supraconsciencia o energía cósmica. No obstante, Suzuki dice que el *Zen* es una disciplina para alcanzar la iluminación. La iluminación es el "*satori*" en lengua japonesa y se pronuncia "*wu*" en chino, aunque el ideograma es el mismo. "*Zen* is a discipline of enlightenment. Enlightment means emancipation. And emancipation is no less than freedom". (Suzuki.1993: 5). La iluminación es el objetivo del budismo *Zen y* de todo el Budismo. Para llegar hasta ella se utilizan varias técnicas, que provocan la liberación de los procesos de razonamientos mentales que se consiguen al llevarlos hasta el límite de las contradicciones o paradojas. Las técnicas más importantes son: los *koans* (peguntas y respuestas paradójicas) y *zazen* (meditación sentado).

Esta escuela del Budismo Mahayana nació en la India (sofisticada rama heterodoxa del Hinduismo), y aunque allí no se desarrolló mucho por la rápida reacción de las escuelas budistas heterodoxas, se transmitió por los monjes budistas a través del Tibet; primero a China, en donde llegó a integrarse en el taoísmo y a quedar influida por la doctrina moral del confucionismo. A continuación dicha escuela del budismo siguió extendiéndose por el continente asiático llegando hasta Corea, y transmitido por los monjes *Zen* a Japón en el S. XII, pues aunque su introducción datas del S. VII, bien es verdad que no fue hasta el S. XII, cuando el Zen arraigó en profundidad en el país del Sol Naciente.

En Japón ya había otras escuelas budistas y, en un principio, el budismo *Zen* a través del maestro Eisai intentó introducirse en Kyoto, que a la sazón era la sede de la Corte Imperial, pero no fue aceptado por la aristocracia de la Corte (*kuge*), ni tampoco por otras sectas budistas de más antigüedad y raigambre en la Corte, las sectas *Tendai* y la *Shingon*, y ello a pesar de que el monje Eisai intentó establecer un diálogo entre el *Zen* y las demás sectas. Sin embao, al fracasar en su intento se desplazó hacia el norte, hasta llegar a Kamakura (situada cerca de Tokio), en donde el estamento militar se estaba fortaleciendo y se instauraba el poder creciente de los *samuráis*.

En esos momentos, Kamakura estaba dominada por el clan Höjo, que acababa de hacerse con el poder tras derrotar al clan Minamoto. Este régimen era de carácter militar y muy austero en sus costumbres. Entre sus integrantes, comenzó a tener aceptación la vía de conocimiento del budismo *Zen*. Y "tuvo gran impacto por su ascetismo y su carácter vital" (Suzuki, 1996: 48). De este modo, la influencia del budismo *Zen* se fue extendiendo cada vez más entre los samuráis, y alcanzó su máximo esplendor en los periodos Ashikaga y Tokugawa.

Los monjes *Zen* establecieron una forma especial de vida monástica. Cada monasterio era un ente de carácter democrático, y estaba dividido en una serie de departamentos al servicio de la comunidad monástica, y que siempre declaraban su independencia del poder político. Se respetaba en especial a los ancianos, pero todos trabajaban por igual en las labores manuales, incluso el maestro que, trabajando al unísono, guiaba a sus discípulos por el camino del *Zen*. También tenían mentalidad tanto política como económica, pero esta quedaba reducida a la administración y organización de su monasterio. (Suzuki 1993::4).

Los monjes *Zen* no estaban obligados a rezar constantemente, ni a soportar penitencias, ni a leer ni discutir libros sagrados, sino que se dedicaban a cosas prácticas y escuchaban los sermones ocasionales del maestro, que solían ser cortos y crípticos. Básicamente consistían en preguntas y respuestas. Las respuestas eran paradójicas e incomprensibles siguiendo el pensamiento racional y estaban acompañadas siempre por acciones directas.

Desde el punto de vista metafísico absorbieron muchos principios *taoístas*, pero desde el punto de vista práctico se alejaban tanto del trascendentalismo taoísta como del desapego indio por la vida productiva. No obstante, el *Zen* comparte con ellos su disciplina de acceso por vía intuitiva para acceder a un nivel superior al mental (la iluminación). Así pues, si en Occidente se distingue desde Freud los dos niveles de subconsciente y consciente, la psicología de Oriente aporta el tercer nivel de la supraconciencia, al que se accede con la ayuda de las técnicas del *Zen*.

Por consiguiente, el *Zen* es muy difícil de definir en términos teóricos ya que es una disciplina para alcanzar la iluminación ("*satori*"), esto es, la experiencia directa intuitiva por la que se accede al estado de supraconciencia o energía cósmica. Las técnicas para acercarse al "*satori*", comienzan por romper el mecanismo del razonamiento lógico y mental.

Así, los maestros de *Zen* aplican a sus discípulos sus precisas y rigurosas técnicas para intentar "romper" el proceso lógico, liberarlos de los razonamientos mentales y abrir la vía intuitiva. Para ello, les ponen pruebas difíciles de superar, les someten a preguntas y respuestas paradójicas (*koans*), para hacer "saltar en pedazos su mecanismo intelectual" al llegar a su límite de tensión al no obtener la respuesta imperativamente solicitada, y finalmente "explosionar y liberarse del ego" con lo que se accede al estado de supraconciencia, no dualista; más allá de la mente racional ordinaria y que la consideran un obstáculo a superar, y con el fin de que no interfiera en la captación de la Realidad última. En suma, en la experiencia del *satori* el "yo" desaparece, y con ello la preponderancia de la mente racional que ocupa su lugar subordinado, para acceder por vía intuitiva al nivel superior del acceso directo a la energía cósmica u océano desconocido de la supraconciencia.

Dada la dificultad de expresar con palabras este elevado camino de realización para alcanzar la iluminación, citaré un relato que creo que es bastante ilustrativo del proceso del budismo Zen en términos más sencillos:

> "En una obra de Linchi[83] (876 d.C.), nos habla de un monje que venía del monasterio de Rinzai, y en el camino encontró a tres monjes que pertenecían a otra escuela budista, y uno de ellos preguntó al monje Zen: ¿Cómo es de profundo el río del Zen? El monje que acababa de sostener una entrevista con Rinzai, que se distinguía por sus acciones directas, contestó de forma inmediata: Descúbrelo por ti mismo, y propuso arrojar a su interlocutor por el puente. Pero sus compañeros intercedieron por él y se solucionó la situación."[84] (Suzuki, 1993: 5)

[83] Lin-Chi, en japonés Rinzai. Monje Zen que nació aproximadamente en el año 810-815 d. C. en la China de la dinastía Tang y que en Japón fundó una de las sectas Zen más importantes: la Rinzai.
[84] Traducción de la autora.

A continuación reproduciremos también el relato de un leñador que ilustra de forma magistral el estado de no-mente *(mu-shin)*, fundamental para alcanzar el *satori* o la iluminación, que el maestro Suzuki incluye también en su obra *Zen and Japanese culture*. (Suzuki, 1993:115).

> A woodcutter was busily engaged in cutting down trees in the remote mountains. An animal called "satori" appeared. It was a very strange-looking creature, [...]. The woodcutter wanted to catch it alive. The animal read his mind. You want to catch me alive, do you not?
>
> Completely taken aback, the woodcutter did not know what to say, where-upon the animal remarked, ´you are evidently astonished at my telepathic faculty`. Even more surprised, the woodcutter conceived the idea of striking it with one blow of his ax, when the satori exclaimed: ´Now you want to kill me`.
>
> The woodcutter felt entirely disconcerted, and fully realizing his impotence to do anything with the mysterious animal, he thought of resuming his business. The *satori* was not charitably disposed, for he pursued him saying:, " So at last you have abandoned me"`.
>
> The woodcutter did not know what to do with this animal or with himself. Altogether resigned, he took up his ax and, paying no attention whatever to the presence of the animal, vigorously and single-mindedly resumed cutting trees. While so engaged, the head of the ax flew off his handle, and struck, the animal dead.
>
> **The *satori***, with all its mind-reading sagacity, **had failed to read the mind** of ´ **no-mind-ness`.**

Finalmente, sólo insistir en que el *Zen* no está necesariamente en contra de las palabras, pero las palabras se alejan de la realidad y se vuelven conceptos, y el *Zen* está en contra de la conceptualización, contra las ideas abstractas. Se llega al espíritu del Zen ineludiblemente a través de prácticas no mentales y, en suma, viviéndolo a través de la experiencia directa del *satori*.

El budismo *Zen*, aunque tuvo mucha influencia en la doctrina moral china, y a pesar de impulsar la filosofía china en la dinastía Song y alguna escuela de pintura, no afectó

tanto a su cultura como a la japonesa. Pues, aunque otras escuelas budistas ya habían influido en la esfera espiritual de los japoneses, el Zen ha ido más allá y ha penetrado en todas y cada una de las fases de la vida cultural de Japón.

B. El Zen y Los Samurais.

Puede parecer extraño que el *Zen* fuese aceptado por la clase militar, ya que el Budismo es la religión de la benevolencia y de la compasión y nunca ha estado relacionada con la guerra. Pero ha estado ligada a ellos tanto moralmente como filosóficamente: moralmente, porque su tendencia estoica y ascética congenia con el espíritu del luchador; filosóficamente, porque se trata a la vida y a la muerte sin diferenciarlas, indistintamente[85]; y contrapone la intuición y el intelecto. Se planteaba la intuición como la mejor manera de alcanzar la verdad, y como la mente del militar es relativamente sencilla y no proclive a complicarse en filosofar, congenió con el espíritu del Zen y lo acogieron como guía espiritual. Como se ha dicho, el *Zen* comenzó a implantarse en Kamakura en el S.XII. bajo la protección del régimen Höjo, que se había rebelado contra la nobleza cortesana.

En Japón se suele relacionar a las diferentes sectas budistas con los diferentes estamentos: *Tendai* para la familia real, *Shingon* para la nobleza, *Zen* para el guerrero y *Jödo* para las masas, por su extrema simplicidad. (Suzuki, 1996: 49). Las sectas *Tendai* y *Shingón* se caracterizaban por sus pomposos rituales y la parafernalia de sus ceremonias, según el gusto refinado y decadente de la familia imperial y de la aristocracia de Kyoto. En cambio, la Via del *Zen* caracterizada por su austeridad y por su ascetismo, también fomentaba el valor, pues prometía otra vida, lo que les ayudaba a vencer el miedo a la muerte, y el auto-control que fortalecía su voluntad. Estas cualidades eran muy apreciadas por los guerreros. Por otra parte, la secta *Jödo* era más sencilla y sus enseñanzas mas fáciles de asimilar por el pueblo llano.

A continuación nos referiremos a los samuráis y el arte de la esgrima. Suzuki establece un paralelismo entre el arte de la esgrima y la lucha de carácter conceptual del Budismo entre el *nirvana* (iluminación) y el *samsara* (realidad humana sin iluminación en la que

[85] En el budismo, la vida y la muerte son dos estadios que parten de una misma unidad, dentro de la rueda de la vida.

vivimos la inmensa mayoría de los mortales), pues para llegar al *nirvana* se ha de superar el estadio inferior del *samsara*[86]. El *nirvana* sólo se puede alcanzar cuando no se desea, y con el arte de la espada (*kenjutsu*) sucede algo similar, ya que sólo se domina cuando la mente se libera del ego y por tanto, del miedo a la muerte (*op.cit.:* 68) y es que la lucha en el arte de la esgrima es una lucha real entre la vida y la muerte.

Cuando se dice que "la espada es el alma del samurai", significa que es el símbolo de todos los valores e instituciones del Código del *Bushido*. Así la espada tiene una doble función: Destruir todo lo que se oponga a la voluntad de su propietario y sacrificar todos los impulsos viles. Los maestros espaderos han sido muy venerados, y se dice que para fundir una espada, lo hacían en estado de oración. Invocaban al dios guardián para que les guiara, se sometían a abluciones para purificarse y se vestían con ropas de ceremonia.

La espada no es para los samurais un objeto de destrucción, sino un símbolo de inspiración y que tiene un poder misterioso. La espada ayuda a cultivar la lealtad, el autosacrificio, el respeto, la benevolencia y otras virtudes. La práctica de este arte estaba encaminada, no sólo a dominar la técnica sino al perfeccionamiento espiritual. Se ha de profundizar hasta llegar al estado de "no-mente" (*mushin*), superar el dualismo de la vida-muerte y liberarse de los estados mentales para llegar a alcanzar el inconsciente cósmico (*satori*).

El samurai llevaba siempre dos espadas: una larga, para la defensa y el ataque, y una corta, para su autodestrucción si se daba el caso (*seppuku*). El arte de la esgrima y todas las artes marciales son luchas a vida o muerte contra el propio *ego*. La práctica de este arte estaba encaminada no sólo a dominar la técnica, sino al perfeccionamiento espiritual, con el fin de liberarse de todo pensamiento o sentimiento y así poder dominar este arte. "La mente se para con el objeto. La espada erecta atraviesa la dualidad de las cosas". (Suzuki, 1996:74) Representa la fuerza de la intuición vs. el intelecto.

[86] El *nirvana* es el *satori* o la iluminación. El *samsara* es el mundo fenomenológico, la Rueda de la Vida (uno vive, muere, vive, muere...).

El samurai nunca se separaba de su espada. En los momentos más cruciales de su vida, como el nacimiento de un hijo, la espada estaba en su habitación para proteger a la criatura de los malos espíritus, y en el momento de su muerte la espada también se hallaba presente, para ayudarle a cruzar el puente hacia el más allá. Para concluir con la referencia al Budismo *Zen*, es interesante señalar que en la España de principios de siglo XX, el General Millán-Astray, quedó entusiasmado con el libro de Nitobe sobre el *Bushido* y posiblemente utilizó su propia interpretación del *Zen*[87], para sus clases en la Academia de Infantería de Toledo y años más tarde, para el Código de la Legión Extranjera.

2.1.3.4. Fuentes autóctonas: Sintoismo

La palabra *Shinto* significa "el camino de los dioses". El sintoismo (*Shinto*) es la religión que expresa por excelencia la identidad del pueblo japonés. Es una religión de la época arcaica que se llega a confundir con el orígen de la cultura japonesa.

Este término aparece por primera vez en la literatura japonesa en las crónicas del *Nihongi o "Crónicas del Japón"* en el S.VIII. y según González Vallés (2001: 39) " el *camino de los dioses*, tal como es descrito en los libros mitológicos japoneses, está en cierto modo vinculado a la idea típica de *camino* del pensamiento chino. " Así la palabra china parece ser que aparece por primera vez en el *I Ching* (en japonés "ekikyo"), o *Libro de las Mutaciones* que data de los S. III y II a. C. y que "tiene un significado de ley sagrada y misteriosa de la naturaleza, gracias a la cual las estaciones del año se suceden ordenadamente y los gobernantes sabios dirien a sus subordinados con suavidad y eficacia*"*. (*Op. Cit.*: 44)

En sus épocas primigenias parece ser que no tenía un nombre concreto, ya que al principio la religión japonesa era una amalgama de cultos y ritos a la naturaleza, a la agricultura, a la fertilidad y a los antepasados, y con la figura del emperador como una divinidad[88]. Había unos clanes de carácter religioso llamados "*uji*", que eran grupos de

[87] No obstante, creemos que es muy poco probable que Millán–Astray conociera la via del Zen.
[88] Algunos datos se han extraído de la conferencia "*El Shinto en Japón*", impartida por el Dr. Alfonso. J. Falero de la Universidad de Salamanca, en la Universidad de Granada en febrero del 2005, y organizada por el Seminario de Estudios de Asia Oriental de esta Universidad.

carácter hereditario que adoraban a su *uji* (una divinidad). Cada jefe *uji* era a la vez un jefe político y religioso. Existía desde el principio la palabra "*matsurigoto*", que significa a la vez gobierno y ritos religiosos, lo que implica que el poder político y el religioso eran una misma cosa, como solía suceder en las sociedades primitivas. Esta palabra se continúa utilizando en la actualidad para referirse a las fiestas tradicionales en general.

Además del *Nihongi*, el *Kojiki* (712) o *Libro de los hechos de la antigüedad*, es otra de las fuentes que nos narran la mitología y las diversas manifestaciones religiosas y éticas del Japón antiguo. En el *Nihongi* aparece otra expresión: "*Kamu nagara"* - que significa literalmente seguir la voluntad de los dioses- y, según algunos investigadores era el nombre de la antigua religión *Shinto*[89]. Pero en realidad sólo se comenzó a estudiar el *Shinto* cuando comenzaron las interferencias con el Budismo y el Confucianismo, y, curiosamente, fueron los monjes budistas los pioneros en su estudio.

Precisamente, ya en el periodo Tokugawa ocurrió que como reacción a la doctrina neoconfuciana, había una corriente doctrinal denominada ***Wagaku***, que promovía el retorno del *Shinto* como fuente de pensamiento auténticamente japonés, y que rechazaba todas las corrientes de pensamiento que habían llegado de fuera, pues se pensaba que, en cierto modo habían desvirtuado el Shinto originario, por lo que sus seguidores se dedicaron al estudio de las fuentes mitológicas japonesas. Parece ser que este movimiento se inició con Keichu (1640-1701), quien anteriormente había abrazado el budismo y estudiado los clásicos confucianos. Uno de los representantes mas conocidos de esta corriente de pensamiento fue sin duda Motoori Norinaga (1730-1801),-

Uno de sus rasgos característicos ya desde tiempos ancestrales, era el culto a los antepasados, y mediante ese culto colectivo, les hacía sentirse parte de un clan. Es característico también que para el *Shinto* no hay otra vida después de la muerte (que es

[89] Según Holtom (2004), el término *kamu* es muy similar tanto fonéticamente como en su significado a la palabra de origen polinesio *tabu* (que se escribe también *kabu* o *kapu*) y del que proviene el término *tabú*. Sin embargo, no se han realizado todavía estudios suficientes que verifiquen la relación de ambos términos.

el reino de las tinieblas), por lo cual, solo se persiguen la felicidad y el bienestar material, por lo que se trata de vivir el presente con la mayor felicidad (*yorokobi*).

En la religión sintoísta la palabra "*tsumi*" o pecado, se asocia más con el concepto de impureza o de contaminación que con el concepto de culpa o de moralidad, como ocurre cuando nos referimos a las religiones monoteístas de Occidente. La impureza suele estar asociada con la sangre: las heridas, las relaciones sexuales, la menstruación, el nacimiento de los hijos y la muerte. Los rituales de purificación son muy importantes. Así pues, antes de orar se observa siempre un ritual de purificación de las manos y de la boca. Por eso, en todos los templos sintoístas hay una fuente o un arroyo que facilita las abluciones. Una de las tradiciones más arraigadas y cotidianas en Japón que posiblemente provengan del *Shinto,* son los "*onzen*", baños termales y públicos a los que los japoneses acuden con asiduidad y que forman parte de la vida cotidiana de este pueblo. Dice Nitobe acerca del sintoísmo: "Shinto theology has no place for the dogma of original sin". (2001:12)

La palabra en sentido amplio "*kami*" significa dioses o también "los de arriba". Sin embargo, su significado ha planteado bastantes problemas a los filólogos japoneses. El significado más completo se debe al eminente investigador japonés de la corriente doctrinal *wagaku*, anteriormente referenciado, Motoori Norinaga:[90]

> "No comprendo todavía el significado del término *kami*. Sin embargo, en general, puede decirse que *kami* significa en primer lugar, las divinidades del cielo y de la tierra que aparecen en los documentos antiguos y también los espíritus de los santuarios en que son adorados.
>
> Innecesario es decir que incluye a los seres humanos. Incluye también objetos como pájaros, animales, árboles, plantas, mares y montañas, etc. En el uso antiguo, cualquier cosa que se saliera de lo habitual, que poseyera un poder superior o inspirara temor era denominado *kami"*.

Un ejemplo bastante ilustrativo de un *kami* es el Fujiyama, la montaña sagrada más bella y representativa de Japón Estos dioses se adoran en templos en donde no hay imágenes y se les adora con una inclinación y unas palmadas; a veces se toca una

[90] La cita de Motoori Norinaga se ha extraido de la obra de Holtom 2004: 35.

campana levemente. El Shinto es una religión muy sencilla y su fuerza emana del profundo amor que el pueblo japonés tiene por la naturaleza y por su país. Así, en el *Nihongi* se define a Japón como "la tierra donde las divinidades (*kamis*) brillaban como la luz y donde los árboles y la hierba podían hablar"[91].

A las generaciones sucesivas de emperadores se les considera *kamis* y se les llama "*kamis distantes*" por su majestuosidad y su distanciamiento del pueblo llano. Según la leyenda, la diosa del Sol, *Amaterasu* - que era descendiente de los dioses *Izanami* e *Izanagi*, creadores de *Yamato*[92]-, llegó a las costas de Ise[93] hace miles de años y fundó la dinastía imperial. Desde entonces esta dinastía se ha mantenido sin ninguna interrupción hasta nuestros días, y las tumbas de la familia imperial se hallan en el santuario de Ise. Así pues, los principios de patriotismo y lealtad al emperador del pueblo japonés, reflejados en el espíritu del *Bushido*, están influenciados por el *Shinto*.

Según Holtom (2004) el término *kami*, además del significado en general de lo sagrado, tiene un significado más específico, y hace referencia a los espíritus y las deidades de la naturaleza; a los espíritus de los antepasados[94]; y como se ha dicho antes, a los emperadores y personajes relevantes; al gobierno, a la antigüedad etc.,…

Es interesante señalar que el año 1945, cuando Japón fue derrotado en la II Guerra Mundial, el Emperador Hirohito se dirigió por primera vez al pueblo japonés renunciando públicamente a su condición divina y hablando en japonés estandar, ya que la familia imperial hablaba una lengua diferente y exclusiva para sus miembros.

Nitobe añade respecto al sintoismo:

> "What Buddhism failed to give, Shintoism offered in abundance. Such loyalty to the sovereign, such reverence for ancestral memory, and such filial piety […]were inculcated by the Shinto doctrines, imparting passivity to the otherwise arrogant character of the samurai" (Nitobe 2001: 12).

[91] Gardini 1995:23.
[92] El nombre que se daba a Japón en la antigüedad.
[93] La actual prefectura de Mie, al sudeste de Japón.

"The Emperor is the bodily representative of Heaven on earth[95]" (Nitobe 2001: 14).

"To us the country is the sacred abode of the gods, the spirits of our fore father" (Nitobe 2001: 14)

"The tenets of Shintoism cover the two predominating features of the emotional life of our race: Patriotism and Loyalty! (Nitobe 2001:14)

2.1.4. Los valores y las instituciones del Bushido

La palabra *samurai* procede del verbo ***"****saburau"* que significa servir. El *Bushido*, como hemos visto anteriormente, es un código ético que surgió de la necesidad que tenía la clase guerrera de unas normas de comportamiento y unas directrices comunes por las que se pudieran guiar y dirimir los conflictos que surgían entre ellos. Al principio fue un código de transmisión oral, y mas tarde sus principios se recogieron por escrito.

En cuanto al comienzo del empleo del término *Bushido*, hay posiciones diferentes. Según algunos intelectuales, aparece por vez primera en la lengua japonesa a finales del siglo XVI, en el legado de Toori Mototada (1539-1600) entre otras obras[96], pero la corriente mayoritaria opina que el término *Bushido* no se empleó hasta el periodo Tokugawa. Sin embargo, ya en el periodo de Kamakura (S. XII), se hacía referencia al "*yumi no narai"* (or the Way of bow and arrow). Durante el periodo Meiji se recurrió con mucha frecuencia al término *Bushido* para ayudar al fortalecimiento del espíritu nacional y de las señas de identidad del pueblo japonés.

Existe una obra anterior sobre el *Bushido*, traducida al español en 1998 y titulada *El código del samuray*. Esta obra data del S. XVI, y "constituye un tratado único sobre las leyes y preceptos internos de estos aristócratas guerreros". Fue escrito por Yüzan Daidöji, que pertenecía a una importante familia de samuráis. Daidoji fue un escritor notable y buen estratega que conoció el ambiente de lo primeros años del shogunato de Tokugawa, ya que su padre era vasallo de esa casa y fue discípulo de Mitsukini, el

[94] No podemos dejar de tener en cuenta que el culto a los antepasados es una tradición tambien confuciana.
[95] El Cielo y la Tierra son la base del *yin* y el *yang*.
[96] Yüzan Daidoji, 1998. Nota del traductor de la versión inglesa.

señor de Mito y también de Yamaga Soko, otro experto en el *Bushido*. Merece la pena resaltar que Yüzan había sido testigo de las hazaña heróica de "*Los cuarenta y siete Gishi*", los cuarenta y siete leales que vengaron la muerte de su señor, que ha constituido un episodio clave en la épica japonesa[97]. La obra de Yüzan se tradujo por primera vez al inglés en el 1941, mucho después de que Nitobe escribiera su famoso libro sobre el *Bushido*.

Sin embargo, el primer tratado propiamente dicho sobre los valores del *Bushido*, se titula *Hagakure*; fue escrito por un samurai llamado Yamamoto Tsunemono en el S.XVII, y se considera un clásico. Estuvo muy de actualidad en la época anterior a la segunda Guerra Mundial, pues fue una época muy nacionalista y también en la posguerra (a partir de 1945). Esta obra influyó mucho en el novelista japonés Yukio Mishima, tanto en su vida como especialmente en su muerte, que se produjo mediante el *seppuku* en 1970 (suicidio ritual), así como en su obra literaria.

En este libro se insistía en la subordinación total del *samurai* a su *daimyo*, en su aceptación de la fatalidad del destino y en su preparación para la muerte. Y aconsejaba la desconfianza en los demás. Se llegaba a sugerir que un samurai que se preciara de serlo, debía guardar silencio en muchas ocasiones, y dedicarse a la concentración y a la meditación.

Así que, como se ha dicho anteriormente, fue durante la época de Tokugawa cuando se comenzó a perfeccionar la articulación del *Bushido* como código ético, aunque nunca llegó a ser una ley positiva[98]. Una de las razones que propiciaron este código fue la de definir y justificar ante la sociedad la utilidad de la función del *samurai*, puesto que no se dedicaba a un trabajo productivo en términos mercantiles. Su principal deber era ser virtuoso y dedicarse al *Bushido* o Camino del Guerrero. Los samuráis de la clase superior recibían una renta de sus señores; y generalmente, en una familia de *samuráis*, el segundo o tercer hijo se dedicaba al comercio o a otras actividades lucrativas para ayudar al sostenimiento de toda la familia.

[97] Nitobe hace referencia a los "Cuarenta y siete *Gishi*" en las páginas 125 y 127 del TO.
[98] Ver Anexo.

Los principios rectores del *Bushido* están basados en valores, la mayoría de los cuales son universales. Sin embargo, hay otros valores e instituciones específicos del *Bushido* mas difíciles de entender por culturas diferentes a la japonesa, y en especial en un contexto cultural de raíces judeo-cristianas, a pesar de que Nitobe intenta encontrar puntos de coincidencia entre los valores cristianos y los valores del *Bushido*.

Podemos concluir diciendo que el *Bushido* es un código de carácter consuetudinario; y parafraseando a Nitobe, "un código no pronunciado pero ratificado por los hechos y por una ley escrita en las tablas de la carne". (Nitobe 2001: 5)

2.1.4.1. Valores Universales

Inazo Nitobe se refiere de forma expresa a las similitudes de los principios que inspiran los distintos códigos de honor de la caballería europea con los principios del Bushido.

> "it is striking how closely the code of knightly honour of one country coincides with that of others; in other words, how the much abused oriental ideas of morals find their counterparts in the noblest maxims of European literature." (Nitobe 2001: 43)

A. La Rectitud y la Justicia.

La palabra japonesa que designa este valor se denomina "*Giri*", que significa literalmente la recta razón y también sentido del deber. Nitobe lo califica como el precepto más sólido y como una virtud viril, sincera y honesta; y para definirlo prefiere citar las palabras de conocidos "*bushi*": "Rectitude is the power of deciding upon a certain course of conduct in accordance with reason, without wavering: to die when it is right to die, to strike when to strike is right" (Nitobe 2001: 23)

Confucio se refiere al "*Giri*" como el deber para con nuestros padres, nuestros superiores y nuestros inferiores, así como para con la sociedad en general. Nitobe opina que ese sentido confuciano del "*Giri*" es inferior a la doctrina cristiana del amor, y que en cierto modo viene a sustituirlo. Cuando las cosas no se hacen por amor, se hacen por

sentido del deber. La Rectitud va siempre unida al valor y se considera como la columna vertebral del cuerpo del samurai.

Mencio define a la rectitud como un largo y estrecho sendero que el hombre ha de recorrer para recuperar el paraíso perdido. Un "camino de perfección", como dirían los cristianos. Sin embargo, este sentido del "*Giri*" ha sido a menudo manipulado y utilizado también para esconder y justificar otros sentimientos menos nobles; y a veces, como una "máscara" para justificar la hipocresía y la cobardía de muchos; es interesante señalar que según André Gordon[99]: "(*giri*) Degenerated into a vague sense of property, called up to explain, for example a daughter must sell her chastity to get funds to pay for her father´s dissipation". (p. 27)

No obstante, el *Bushido* intentó siempre ayudar a que este valor no perdiese su sentido original a pesar de las muchas manipulaciones sufridas.

B. La Veracidad y la Honestidad.

Decía Confucio que "la sinceridad es el principio y el fin de todas las cosas", y siguiendo en esa línea, era de la opinión de que con sinceridad se pueden conseguir los objetivos. La palabra japonesa sinceridad (*makoto*) está constituida por el kanji "palabra" (*kotoba*) y el "perfecto" (*tadashii*). Este valor coincide con los valores cristianos: "Thou shalt not bear false witness"? [100]

A causa de su elevado status, al *bushi* se le exigía esta virtud más aún que a los pertenecientes a otros estamentos sociales. Por consiguiente, la palabra de un *bushi* era sagrada y se consideraba ofensivo formalizar cualquier contrato o documento por escrito. La palabra dada era suficiente. Los juramentos eran muy excepcionales pues se consideraban también contrarios al honor al igual que para los cristianos: "Thou shalt not swear". "Let your yea be yea and your nay, nay"[101]. Esta práctica sigue en el Japón actual, pues hay muchos contratos privados que se formalizan verbalmente y que se

[99] Gordon, 2003:27.
[100] Referencia a los mandamientos de la ley de Dios. King James ´s Bible. Deuteronomio, Capítulo 5, versículos 11 y 22.
[101] Idem.

respetan como si fuesen escritos. Se llegaba al extremo en la época feudal de pagar las ambigüedades y mentiras con la muerte[102].

Dice Nitobe sobre la veracidad: "To emphasize our words, a practice was literally resorted to or literally sealed with blood" (Nitobe 2001:.63) Y también "[...] **(falsehood**). This word,(in japanese ***uso***) is employed to denote anything which is not a truth(***makoto*)** or fact **(*honto*)**.*(ibid)*

En cuanto a la estratificación social, el ideal del pueblo japonés del S.XIX eran los *samurais* y la aristocracia[103]. Después venían los campesinos por la importancia que se ha dado siempre en la cultura japonesa a la tierra y a sus frutos. Le seguían los artesanos, quienes producían objetos útiles para la sociedad, mientras que el lugar más bajo en la escala social lo ocupaban los comerciantes.

Los *samuráis*, que eran señores feudales o vasallos, obtenían sus rentas principalmente de la tierra y no estaba mal visto que se dedicasen al trabajo en la granja como entretenimiento. En cambio, las actividades mercantiles no se consideraban apropiadas de su status. Esta forma de actuar se basaba en la idea de que no era bueno que el poder y la riqueza estuviesen en las mismas manos Nitobe lo compara esta postura con las teorías del profesor Dill sobre la caida del Imperio Romano. Según el prof. Dill, una de las causas de la caida del Imperio Romano fue que la nobleza obtuvo permiso del Emperador para dedicarse a actividades mercantiles lo cual dio lugar a un monopolio por parte de unos pocos. (Nitobe, 2001:65).

Un fenómeno similar ocurrió en España en el S. XVII, ya que durante el reinado de Felipe II se prohibió trabajar a los nobles e hidalgos a quienes sólo les era permitida la carrera militar o eclesiástica, o bien, vivir de las rentas. Este hecho, además de las sucesivas guerras en que España participó y tuvo que financiar, contribuyó al declive del Imperio Español. Esta prohibición no se dio en otros países europeos, sobre todo en los países de ética protestante. Sin embargo, en España la prohibición permaneció hasta el reinado de Carlos III, época de la recepción del pensamiento de la Ilustración.

[102] La palabra dada del *samurái* se llama *ichi gon*. Y las mentiras y ambigüedades: *ni gon* (doble lenguaje)
[103] Parece que era similar en la China del S. XIX.

En la Restauración Meiji, cuando se abolió el feudalismo de manera oficial, los samuráis desposeídos de sus feudos y de sus privilegios fueron compensados con bonos del Estado, y se les dio libertad para que los invirtieran. Sin embargo, el resultado fue un fracaso, ya que a su falta absoluta de práctica en asuntos financieros, se le unía el hecho de afrontar una situación que era contraria a su código de honor. (Nitobe, 2001)

C. La benevolencia

Decía Nitobe que el amor, el afecto y la compasión hacia los demás eran los atributos más altos del ser humano, y las consideraba virtudes principescas; y consideraba -en la misma línea que Confucio y Mencio-, que la benevolencia y la compasión eran esenciales en un buen gobernante. Es decir, que la bondad y la compasión del soberano generaban prosperidad en su pueblo. Así pues, Nitobe cita a Confucio: "Never has there been a case of sovereign living benevolence and the people not living righteousness". (Nitobe 2001: 37). No obstante, es un valor universal, y tenemos ejemplos de él en todas las religiones y culturas. Así, la Biblia nos recomienda amar al prójimo como a nosotros mismo en los Diez Mandamientos y nos habla del amor fraterno en el Nuevo Testamento. Así mismo, en el derecho romano el principio de buena fe era uno de los principios generales a la hora de llevar a cabo cualquier negocio jurídico y afortunadamente, a pesar de las flaquezas y egoísmos que tenemos los humanos es un valor que no ha perdido vigencia en la actualidad.

En esta obra observamos que la benevolencia es un valor que Nitobe resalta mucho porque lo considera esencial y nos cita muchos ejemplos, tanto de Occidente, como de China y Japón. Como se ha visto anteriormente, en el TO suele citar a Mencio y Confucio para referirse a ella, como en este caso: "When the prince loves what people love and hates what people hate, then is he what is called the parent of the people". (Nitobe 2001: 39).

Para Nitobe, la benevolencia es una virtud femenina y maternal, en contraste con la rectitud que es una virtud, a su entender, más dura y viril. Por lo tanto, Nitobe pondera especialmente la benevolencia para con los débiles, para con los oprimidos y los vencidos como una virtud muy apropiada de un *samuray* (pero también de un buen cristiano): "Tenderness, Pity and Love were traits which adorned the most sanguinary

exploits of a samurai" (Nitobe 2001: 46); y nos relata varios así mismo episodios de la historia japonesa en donde se pone de manifiesto esa benevolencia del vencedor para con el vencido, como por ejemplo, lo que aconteció en la terrible batalla de Sumano – ura (1184. d.C), una de las más decisivas en la historia de Japón, y que recoge en la página 44-45 del TO.

Es curioso también que Nitobe, (al igual Confucio y Platón en la Antigüedad), se refiere a la importancia del cultivo de la música armoniosa y de la poesía para fomentar el cultivo de la Benevolencia y de los buenos sentimientos en general

D. El honor.

El honor era el valor por excelencia del Código del Bushido. La idea de honor en lengua japonesa se compone de tres caracteres o *kanjis*: *na* (nombre), *menmoku* (compostura) y *guaibun* (oido exterior)". (Nitobe, 1989: 75)

Se trata del buen nombre, de la honra, como diríamos en Occidente; y según explica Nitobe, era por la fama por lo que luchaban los jóvenes samuráis, y no por la riqueza ni por el conocimiento. El honor se sustenta en el sentido de la vergüenza, que les era inculcado desde los primeros años de su vida. Mencio decía al respecto que: "Shame is the soil of all virtue, of good manners and good morales". (Nitobe 2001: 74) La paciencia y el sufrimiento era otra de las recomendaciones de Mencio: "Though you denude yourself and, what is that to me? You cannot defile my soul by your outrage."(Nitobe 2001: 77).

El sentido del honor se inculcaba en los *samuráis* desde su más tierna infancia, y los jóvenes para llegar a hacerse un nombre, se sometían a todo tipo de pruebas y a una tremenda disciplina solo comparable en Europa con la disciplina de la antigua Esparta. Consistía en ritos para probar su valía y su resistencia, tanto física como su capacidad y equilibrio de carácter mental. Nitobe nos da varios ejemplos de estas pruebas en las páginas 32 a 35 del TO.

El honor era un valor superior a la propia vida, y se les preparaba para que siempre estuviesen dispuestos a entregarla por una causa justa y sin ningún titubeo. Por eso, a

los samuráis se les ha comparado siempre con la flor del cerezo (*sakura*), la flor emblemática de Japón; por lo efímero pero a la vez por la extraordinaria belleza de su existencia.

E. El deber de lealtad

La **lealtad** (*chugi)* del vasallo (*samurai*) a su señor (*daimyo*) es una de las características determinantes del feudalismo en general, y del *Bushido* en particular, ".but it is only in the code of chivalrous honour that loyalty asumes a paramount importance". En el caso de Japón, por el hecho de que el sistema feudal ha durado (al menos oficialmente), más que en ningún otro país europeo, el deber de lealtad se ha llevado a unos extremos a donde no se ha llevado en ningún otro lugar.

El deber de lealtad se extendía a toda la familia ya que, frente al carácter individualista de Occidente (que en cuando se refiere a la familia diferencia perfectamente los intereses de cada uno de sus miembros), para el *Bushido* es una unidad y su interés es común y único. Por consiguiente, cualquier miembro de la familia del *samurai*, consideraba un deber dar la vida por su señor, o por los familiares de éste si se daba el caso, pues el deber de lealtad era superior incluso al afecto, "the samuray matron stood ready to give up her boys for the cause of loyalty". (Nitobe, 2001: 88)

La idea socrática de que el individuo debe vivir y morir por el Estado o por su representante legítimo, se expresa en el Bushido como sigue:

> "(Socrates) makes them (the laws and the State) say: " Since you were begotten and nurtured and educated under us, dare you once to say that you are not **our offspring and servant** , you and your fathers before you?". (Nitobe, 2001: 89)

La propia vida era la ofrenda que todo *samurai* ponía a disposición de su señor. No obstante, siendo a la vez vasallo y su hombre de confianza, cuando el *samurai* veía que su señor se equivocaba era su deber convencerle del error, pero si éste no llegaba a entender su fallo, entonces el samurái podía demostrar que su señor estaba equivocado pagándolo con su propia sangre.Por último, y como ejemplo de este tremendo sentido de la lealtad, no podemos dejar de referirnos al General Nogi de la época Meiji, quien

fue el héroe de la batalla de Port Arthur, (1904-1904), en el extremo sur de la península de Manchuria, y que fúé la batalla más larga y más cruenta librada en tierra durante la mencionada guerra.ruso-japonesa Precisamente, dos de sus hijos entregaron su vida por la causa en dicha guerra.El General Nogi se inmolé junto con su esposa mediante *seppuku* tras la muerte del Emperador Meiji como muestra de su lealtad.incondicional, siguiendo la práctica del *Bushido* de seguir al maestro hasta la muerte (*junshi*). (Nurikaya 1973/2005)

F. La cortesía

Se puede decir que la **cortesía** (*rei*) es un valor universal, porque todo caballero ha de ser cortés y es algo que los padres tratan siempre de inculcar en sus hijos. La urbanidad (o buenas maneras) ha sido hasta la primera mitad del S. XX una asignatura impartida en los colegios de un cierto status en la sociedad occidental.

Sin embargo, en Japón la cortesía es algo muy especial. Históricamente se le ha dado muchísima importancia; tradicionalmente había varias escuelas que desarrollaron diferentes teorías y estilos diversos. Una de las más conocidas era la Escuela de Ogasawara, en la que se decía que el fin de toda etiqueta era el cultivo de la mente. Dice Nitobe: “Courtesy and urbanity of manners have been noticed by every foreign tourist as a marked Japanese trait”. (Nitobe 2001: 50)

La disciplina de las buenas maneras ayuda al cuerpo y la mente a mantenerse en armonía con uno mismo y con el entorno, facilitando el autocontrol y el dominio del espíritu sobre los instintos. Se podría decir que la impronta del Bushido ha elevado a la cortesía a la categoría de arte, y ha considerado a este valor, no como algo meramente estético ni como un fin en sí mismo, sino como medio de cultivo espiritual.

Una de las ceremonias de etiqueta por excelencia de la cultura japonesa, reflejo del Budismo *Zen* y del espíritu del *Bushido*, es la ceremonia del té (*cha-no-yu*). Se dice que era una forma de evadirse de las constantes luchas de los periodos Ashikaga y Muromachi, época en que la ceremonia del té alcanzó su máximo esplendor.

Nitobe la describe así: "As an example of how the simplest thing can be made into an art and then become spiritual cultive, I may take chan-no-yu […]. Tea sipping is a fine art! [...]. That calmness of mind, that serenity of temper, that composure and quietness of demeanour that are the first essentials of cha-no-yu"[104]. (pp.55-56). Y "**Cha-no-yu** is more than a ceremony, it is a fine art, it is poetry which articulates gestures for rhythms, it is a modus operandi of soul discipline" (pNitobe 2001: 57).

Y para terminar, sólo añadir que para el alma japonesa la etiqueta consiste en compartir con los demás y en hacer de lo más simple e insignificante, y de los gestos de la vida cotidiana una obra de arte; pues siendo Japón un país tan castigado por la naturaleza se trata de vivir cada instante con la máxima intensidad

2.1.4.2. Valores e instituciones singulares

G. La educación y el adiestramiento del samurai.

Lo primero que se pretendía era la formación de su carácter. Una vez conseguido este paso, se les instruía en la prudencia, en el cultivo de la inteligencia y en la dialéctica. Y por último se les introducía en el camino del *Zen*.

Las **bases del Bushido** eran tres: ***Chi*** = Sabiduría; ***Jin*** = Benevolencia.; ***Yu*** = Valentía. (Nitobe, 94)

Los *samuráis* eran hombres de acción y su mentalidad no era especulativa sino de una enorme sencillez, ya que constantemente se estaban jugando la vida, y lo fundamental era la rapidez en tomar decisiones. Por esto, eran contrarios a la erudición como meta del aprendizaje, tal como decía Confucio, y su educación se dedicaba a fines prácticos, esto es, a desarrollar sus habilidades.

El maestro era muy venerado y se consideraba como el segundo padre del discípulo. El maestro daba preferencia a forjar el carácter frente al cultivo de la inteligencia, y a

[104]El *cha-no-yu* o ceremonia del té es una manifestación de la influencia del budismo *Zen* en la cultura japonesa.

cultivar el espíritu antes que la mente. La religión no era importante para ellos y sin embargo, adoptaron el budismo Zen por su extrema austeridad, y porque les ayudaba a liberarse del miedo a la muerte.

La filosofía y la literatura formaban una parte primordial de su educación. La filosofía les ayudaba a la formación del carácter, aunque no la utilizaban para solucionar sus problemas tácticos; y la literatura la utilizaban como "divertimento". Se le daba mucha importancia a la caligrafía, ya que se considera un arte muy cercano a la pintura, y en sus trazos se refleja el carácter de la persona. Aún en nuestros días se aprende este arte (*shödo*) que se considera muy refinado. Se les enseñaba también el tiro con arco, el *kendo*, el *jiujutsu*[105], la equitación, táctica, historia y ética. No se les enseñaban las matemáticas ya que los *samuráis* no eran en absoluto aficionados ni a los números ni a la economía.

Nitobe hace un paralelismo con el desapego de Don Quijote de la Mancha por los bienes materiales y el espíritu del Bushido, que pensamos que en este caso es muy acertado, ya que Don Quijote era un Caballero Andante, el prototipo de hidalgo español, y que Millán –Astray en la traducción del *Bushido* del 1941 trata de asimilarlo al *samurai*, de forma a nuestro entender algo exagerada por lo que creemos que no lo captó, ya que hay bastantes diferencias.[106]

Nitobe dice así: "Hence children were brought up with utter disregard of economy. It was considered bad taste to speak of it, and ignorance of the value of different coins was taken as a sing of good breeding". (Nitobe, 98) Y también: "Luxury was thought the greatest menace to manhood and severest simplicity of life was required of the warrior class". (p. 98)

El desprecio por el dinero era llevado al extremo de que los *samuráis* no aceptaban dinero por sus servicios ni por sus enseñanzas, ya que se consideraba que estos bienes intangibles eran tan elevados que no se podían pagar. A cambio, los bienes que recibían

[105] Es un arte marcial para la defensa que no usa armas.
[106] *El Quijote* se escribió con la intención de críticar a las novelas de caballería, muy de moda en la época. Y también al *status quo*. Sin embargo, pensamos que la intención de Millán-Astray era justificar y dar una base caballeresca y espiritual a la Legión.

los maestros por parte de sus discípulos (tanto en dinero como en especie), se consideraban ofrendas (*iwai*) que eran aceptadas de buen grado.

En la actualidad se sigue practicando la costumbre de dar gratificaciones por servicios o favores recibidos en principio altruistas; y se lleva a cabo de forma elegante. La gratificación se llama *iwai*, y consiste en una cantidad discreta de dinero dispuesta en un bello sobre especialmente diseñado para este uso, o bien en regalos diversos. En Japón es costumbre también que los jefes de una empresa o los altos cargos y funcionarios, reciban presentes de sus subordinados y clientes dos veces al año, en Año Nuevo (*shögatsu*) y en verano (*chugen*).

H. El autocontrol

El **autocontrol** es un valor universal. No obstante, lo hemos incluido dentro de los valores específicos japoneses[107] porque creemos que el entrenamiento y los niveles de autocontrol exigidos a los samuráis no tienen parangón en Occidente. En todo caso, sólo podrían ser comparados a la disciplina espartana de la Grecia clásica.

El autocontrol enseña a resistir, a ser fuerte y cortés. Está basado en la idea de no disturbar el ánimo a los demás con la manifestación de nuestros problemas y nuestros estados de ánimo. Esto no significa tratar de hacerlos insensibles a los sentimientos, ya que este extremo puede originar el efecto contrario. Pero sí se pretende no perder la compostura, ni llorar en público. “It was considered unmanly for a samurai, to betray his emotions on his face, […]. The most natural affection was kept under control”. (Nitobe 2001:107)

Se reprimía también la expresión verbal de los sentimientos profundos e íntimos ya que, se consideraba que el hecho de exteriorizarlos verbalmente, implicaba su poca profundidad. Creemos que esta idea sigue “grabada” en el pueblo japonés; por lo cual en esta lengua es muy importante captar el sentido de las pausas, de los silencios y de los gestos tanto o más que el sentido de las palabras. Y Nitobe trata de explicar esta

[107] El autocontrol es una constante en el pensamiento chino, especialmente en el taoísmo.

actitud. "I believe that it is our very excitability and sensitiveness which made it a necessity to recognise and enforce constant self-repression". (Nitobe 2001: 109-110)

I. La institución del suicidio y el desagravio

El ***seppuku*** era una institución legal y solemne. Era una ceremonia de expiación de las culpas (de los guerreros y sus familiares)[108] en donde expresaba el arrepentimiento y se pedía perdón públicamente. Incluso se consideraba que al mostrar sus entrañas en público, era una forma de demostrar su inocencia. En muchas ocasiones era un castigo impuesto por el *daimyo*.

Las ceremonias de *seppuku* llegaron a un alto grado de refinamiento, y se puede decir que era en esos momentos cruciales en donde los *samuráis* alcanzaban el culmen del autocontrol. El ritual se llevaba a cabo siguiendo unas normas, y según relatan las crónicas de la época tenía una gran plasticidad.

Se llevaba a cabo en la sala principal de un templo o de un edificio importante, a la luz de las velas o bien al aire libre. La víctima llevaba el traje de ceremonia destinado para las grandes ocasiones, y le acompañaba un *kaishaku* y tres oficiales. El *kaishaku* era el encargado de cortarle la cabeza al reo una vez que éste había llevado a cabo el *seppuku*; no era exactamente un verdugo, sino que más bien le ayudaba a morir. Era por consiguiente, un cargo que estaba reservado a los caballeros más diestros en el manejo de la espada. Esta función se consideraba un honor, y era usualmente desempeñada por alguien muy cercano a la víctima. Se llevaba a cabo mediante el *wakisashi o espada corta*. Dice Nitobe acerca de la ceremonia: "The oficial handed **(the *wakisashi***) postrating himself to the comdemned man, who received it reverently raising it to his head with both hands. (Nitobe 2001: 117)

El *seppuku* también se conoce más popularmente como *harakiri* (literalmente cortar el vientre), "which means self-inmolation by disembowelment" (Nitobe 2001: 111). Se

[108] La responsabilidad penal era solidaria y alcanzaba a todos los vasallos del *daimyo*, y a toda la familia del acusado.

dice que la muerte por destripamiento se fundamenta en una antigua creencia que situaba en el abdomen el alma y los sentimientos. Esto ocurre también con la palabra francesa ***entrailles*** y la española **entrañas,** una de cuyas acepciones se refiere al afecto y la compasión, y también en la Biblia se hace mención a la "inquietud de las entrañas". Según Nitobe "The word hara was more comprehensive than the Greek *phren* or *thumus,*" (Nitobe: 2001: 113). Los japoneses pensaban, al igual que ocurría en la cultura helénica, que los puntos más importantes del ser humano eran el hígado y los riñones, así como la capa de grasa que los envuelve. La justificación del suicidio era el honor, que estaba por encima de la vida.

En cuanto al **desagravio** *(kata-uchi),* esta era una práctica bastante corriente, que demostraba la lealtad al *daimyo*. Sólo se permitía para reparar los daños al señor, pero nunca cuando se atenta contra la propia familia o amigos. Un caso célebre de "*vendetta*" fue el de "Los Cuarenta y siete Ghisi" al que nos hemos referido anteriormente. Sin embargo, a partir del S. XVIII, se intentó restringir esta práctica. Para llevarla a cabo se debía obtener antes un permiso del *bakufu* (gobierno). Es significativo señalar que en el caso de los mencionados héroes legendarios, después de llevar a cabo el desagravio de su señor asesinado, derivado de su deber de lealtad, fueron condenados por el *Bakufu* a cometer *hara-kiri* "por haber disturbado el orden público".[109]

J. La formación y la posición de la mujer

Según Nitobe, la mujer en general tiene un halo de misterio que la mujer japonesa trata de potenciar como uno de sus principales atractivos. Esta visión del ideal femenino es una característica de las culturas asiáticas, sobre todo en Oriente Medio y en Asia Oriental. El ideograma chino que representa a lo misterioso está formado de dos *kanjis*: uno que significa joven y otro que significa mujer, y que se puede interpretar como que el alma femenina es misteriosa e incomprensible a los hombres.

La palabra **esposa** se representa por el ideograma compuesto del *kanji* de "mujer" y el de "escoba", es decir, una mujer que limpia la casa. Algo parecido al origen de la palabra inglesa *wife*, que procede de la palabra *weaver* (tejedora).

[109] Hane 1999:144.

Aunque el ideal femenino era la mujer dentro de la casa y dedicada por completo a la vida doméstica, las virtudes mas ponderadas de las mujeres samuráis eran también de carácter militar, y sobre todo aprendían a ser abnegadas. El ideal femenino del *Bushido* era también "amazónico". Se trataba de una mujer que podía manejar las armas pero sólo para la defensa, para la educación y entrenamiento de los hijos cuando el padre estaba ausente, o para la auto-inmolación en caso de que su honor o su castidad fuesen amenazados o violentados. La castidad era su virtud mas elevada, más aún que la propia vida[110].

> "Young girls therefore were trained to repress their feelings, to indurate their nerves, to manipulate weapons, [...] specially the long-handled sword called nagi-nata" (Nitobe 2001: 140)

Se prestaba especial atención en enseñarle la mejor manera de suicidarse, si se daba el caso (cosa que sucedía con bastante frecuencia). Y se le instruía, por ejemplo, en qué parte del cuello debía herirse para morir desangrada (en la carótida), o como atar sus piernas para que en caso de abrirse el vientre su cuerpo cayese sobre sus rodillas de forma elegante y honesta.

Otra parte importante de su educación consistía en enseñarle las artes más refinadas, la música, la danza y la literatura. A lo largo de la historia de Japón muchas mujeres de clase *samurai* han ocupado puestos relevantes sobre todo en el mundo de la literatura japonesa. Pero los fines de esta esmerada y exquisita preparación estaban dirigidos a complacer a sus esposos y a sus padres, y el objetivo último era la purificación de las almas. Las mujeres samuráis, al igual que la mayoría de las mujeres de las sociedades patriarcales, estaban destinadas a hacer la vida mas agradable a su círculo mas íntimo, pero no para enorgullecerse ni para beneficiarse de sus talentos. "It was to maintain its honour and integrity, that they slaved, drudged and gave up their lives". (Nitobe 2001: 144)

[110] En el tratado de Louis de Frois de 1585, se hace alusión a las costumbres de los japoneses, y se dice que las mujeres japonesas no les importa la pureza ni la virginidad, y que a los hombres tampoco. Este malentendido pensamos que puede ser debido al desconocimiento de la lengua japonesa en profundidad y a la costumbre de bañarse en público de los hombres y mujeres japonesas. Louis de Frois, *Traité sur les contradictions de moeurs entre Européens et Japonais* [Trad. Xavier de Castro] Changdeigne, 1993: 51.

Se entregaban a los demás desde su nacimiento hasta su muerte, primero se sacrificaban por el padre, después por el marido, y también como madres se sacrificaban por sus hijos. Eran adiestradas desde su juventud para anularse como personas y a servir a los demás en una situación de total subyugación[111]. Hasta el punto de que se dejan ver junto al marido únicamente en las ocasiones en que su presencia pueda ser útil a su esposo; pero si su presencia se considera un obstáculo, ella debe de permanecer oculta. Hay una palabra japonesa que define este papel de la mujer y es "*naijo***"** (lit. ayuda interior).

Esta renuncia personal de la mujer en favor de su esposo o de su familia, es paralela a la renuncia del del esposo samurai a favor de su señor y a la renuncia del señor por el bien de su país. En resumen, todos están encadenados y sometidos a un superior y la mujer ocupa el escalafón más bajo. La mujer está anulada por el esposo, el esposo por su señor, y el señor se debía al Mandato del Cielo. Esta desigualdad es contraria al cristianismo, que proclama que cada ser humano tiene que rendir cuenta únicamente ante el Creador. Sin embargo, no podemos olvidar que el cristianismo también se gestó dentro de una sociedad y una cultura patriarcal, y que estas situaciones de discriminación también se han dado aunque no de una forma tan extrema.

A pesar de que el objeto de este trabajo no es el estudio comparativo en profundidad entre la caballería japonesa y la europea, creemos interesante señalar, aunque sea de forma superficial, los rasgos más acusados que las diferencian. Y podemos apreciar que en la caballería japonesa hay una gran diferencia respecto de las órdenes de caballería europea en cuanto a la posición de la mujer y al trato que se les da socialmente.

El ideal femenino de la caballería europea era la mujer-musa, fuente de inspiración y a la vez destinataria de sus hazañas. La lealtad hacia la amada era uno de los principales deberes caballero europeo. Otro de los rasgos distintivos en Europa eran los amores ilícitos, que no se censuraban, y que más bien eran de buen tono. Así pues, los amores

[111] La esposa de un *samurai* era quien dentro de la estructura social japonesa tenía menos derechos y a quien se le exigía una mayor represión de sus sentimientos. Hasta el punto de que, mientras que al esposo se le permitía tener todas las amantes que deseara, el adulterio de la esposa estaba castigado penalmente con la muerte. Por el contrario, la esposa de un *samurai* no podía sentir celos, ni mucho menos demostrarlo. Cuando el esposo moría se le exigía la fidelidad absoluta a su recuerdo hasta la muerte. Hane, 1991: 154.

de los caballeros andantes con damas casadas era un tema frecuente en la poesía de la Edad Media.

2.1.5. La recepción del texto original

Desde su publicación en 1900, el *Bushido* de Nitobe, tuvo un gran impacto en el público norteamericano, y una notable difusión en los países anglosajones. Sin embargo, fue a partir del triunfo del ejército nipón en la Guerra Ruso–Japonesa (1904- 1905), que se despertó un vivo interés a nivel internacional por los samuráis y el Bushido. En el prólogo del editor a la edición que hemos utilizado en el presente trabajo (la de Charles E. Tuttle, 2001), que es una reedición de la de 1905, hay una referencia expresa a la excelente acogida del texto desde la publicación de la décima edición revisada en 1905 por la editorial Putnam´s Sons, pero se han encontrado pocas referencias a la recepción de la primera publicación en 1900.

> "This attractive little book […] has had a remarkable response since it was first published in 1905. Today the demand is as great as ever despite the ´Westernization` of Japan". (Nitobe 2001::x)

Según las palabras del editor en el prólogo, la razón de esta acogida es que la obra continua dando respuestas, tanto a los japoneses, como a los occidentales sobre la razón de la permanencia en el tiempo de determinadas ideas y costumbres en Japón. Hemos encontrado también una referencia a esta obra en una ponencia sobre la figura de Nitobe de John. H. Howes, "[…] he wrote *Bushido: The Soul of Japan*, probable the single most influential volume on Japan in the English language and a modern Japanese classic in translation". (Howes 1993:3)

A continuación citamos unas palabras de Nitobe en el prólogo a la meritada edición de 1905 en relación con la repercusión de la obra:

> "In the meantime, *Bushido* has been translated into Mahratti by Mr. Dev of Khandesh, into German by Fräulein Kaufmann of Hamburg, into Bohemian by Mr. Hora of Chicago, into Polish by the Society of Science and Life in Lemberg,—although this Polish edition has been censured by the Russian Government. It is now being rendered into Norwegian and into French. A Chinese translation is under contemplation. A

> Russian officer, now a prisoner in Japan, has a manuscript in Russian ready for the press. A part of the volume has been brought before the Hungarian public and a detailed review, almost amounting to a commentary, has been published in Japanese. Full scholarly notes for the help of younger students have been compiled by my friend Mr. H. Sakurai, to whom I also owe much for his aid in other ways"[112]. (Nitobe, 1905)

Hemos encontrado en internet una referencia al la obra en una revista irlandesa de 1906, titulada *Dana*, lo que nos ha parecido un documento muy interesante para comprobar el interés que suscitó el libro desde sus primeros años en el mercado anglosajón. Parece ser que había por aquella época en Londres y en Dublín un grupo de intelectuales, en torno al escritor norteamericano Ezra Pound (1885-1972) y su esposa, Dorothy Shakespear, que estaban vivamente interesados e influenciados por Oriente, gracias entre otras cosas a su descubrimiento de la obra de Confucio, y a su amistad con el polifacético escritor, orientalista, y especialista en arte americano Ernest Fenollosa (1853-1908), quien pasó una gran parte de su vida en Tokio, como profesor de Ingles en la Universidad Imperial de Tokio y en la Escuela Normal de la capital nipona y llegó a ser director del Departamento de Bellas Artes del Museo Imperial de Tokio. Sus escritos sobre Confucio, arte y poesía oriental influyeron tremendamente en la poesía de Ezra Pound y de su círculo. Precisamente, Ezra Pound editó dos traducciones sobre dramas japonesas de Teatro *Nö* de Fenollosa en 1916.

Por otra parte, en el prólogo a la décima edición de la traducción japonesa del *Bushido*, publicada en 1938 por la editorial Iwanami shoten, se narra la anécdota de que el libro gustó tanto al presidente de los EE.UU., Franklin Delano Roosevelt (1882-1945), que lo solía regalar a sus colaboradores y personas allegadas.

Esta obra ha tenido y sigue teniendo un gran impacto a nivel internacional, y en muy diferentes grupos sociales. En una búsqueda en la página web, http//: www.Google.com, en junio del 2005 se encontraron 14.200 entradas referentes a Inazo Nitobe y a su obra sobre el *Bushido*, y en Abril del 2007 se han encontrado 77.600 entradas, por lo que el interés por la obra en los dos ultimos años ha crecido de forma exponencial. La repercusión abarca a sectores tan diversos como grupos y organizaciones pacifistas,

[112] www.harvest fields.ca/ebook/017007/01.html

grupos relacionados con las artes marciales, e incluso movimientos políticos de la extrema derecha.

Una de las repercusiones más importantes a nivel politico internacional de Nitobe y su mencionada obra ha sido que al parecer, sirvió de inspiración a los movimientos políticos que culminaron en la independencia de Polonia a principios del S.XX. Según el artículo de Ko Hirano, publicado en el periódico "Japan Times" el 9 de agosto del 2003, Nitobe sirvió de inspiración a muchos polacos que veían en Japón un ejemplo de resistencia a las presiones imperialistas, según expresó recientemente al periódico "Kyodo News", el diplomático polaco en la Embajada de Tokio, Rodowicz (2003), quien está investigando sobre estas relaciones de Nitobe con Polonia. Rodowicz escribe: "Nitobe perhaps saw an example in Poland of what could happen to a country once it loses sovereignty, and is subjugated to foreign powers, a kind of European China". La independencia de Polonia tuvo lugar el 11 de noviembre de 1918.

El citado artículo relata que Nitobe tuvo un encuentro en Warsaw, en 1922 con Josef Pildulski, el padre del estado moderno polaco, que a la sazón mostró su contento por la victoria japonesa contra los rusos en 1904. Continua el artículo citando a Eiichiro Uchikawa, Secretario General de la Fundación Nitobe en Morioka, quien comenta lo siguiente, "[…] many Poles were fascinated with Japan´s spiritual force through Nitobe´s writings, such as *Bushido,* as they searched for inspiration while striving for independence".

Asi mismo, en los últimos años no ha dejado de tener vigencia la labor y la obra de Nitobe. Precisamente, el 9 de junio de 2004, se celebró en Tokyo un symposium sobre su vida y obra, promovido por la United Nations University (UNU) en colaboración con la Nitobe Foundation de Morioka (Japón), la Japan Foundation y la UNESCO, titulado *Why Nitobe Now* ? con el objetivo de recordar su figura y aplicar sus enseñanzas para buscar alternativas frente a la inestable situación que atraviesa la Comunidad Internacional en la actualidad, así como analizar la actual tendencia aislacionista de Japón, replegado sobre si mismo y enfocado sólo hacia sus asuntos internos

El libro de Nitobe continúa reeditándose, y desde sus comienzos se tradujo a diferentes idiomas, lo que indica su ininterrumpida repercusión desde su publicación en 1900. A

continuación citamos una selección de títulos de diferentes épocas y en diferentes idiomas que constatan la acogida de la obra, así como su vigencia en nuestros días.

En cuanto a las diferentes ediciones del texto original, en una visita a la página web, http://www.worldcatlibraries.org/oclc/32463?tab=holdings en mayo del 2007, se ha encontrado una relación de las reimpresiones y ediciones del mismo, que muestran la repercusión de la obra desde su primera publicación; y sobre todo el auge que experimentó su pecepción desde la publicación de la décima edición revisada en 1905 , tanto en Estados Unidos y Canadá, como en Japón a lo largo del S. XX, de las cuales destacamos las siguientes:

-*Bushido. The Soul of Japan; an exposition of japanese thought*: Putnam´s Sons,, New York, 1906/1907/1908/1909.

- *Bushido. The Soul of Japan:* Boston, Massachussets, 1908.

-. *Bushido. The Soul of Japan; an exposition of Japanese thought*: Young People´s Missionary Movement of the U.S. and Canada, New York, 1909.

-*Bushido. The Soul of Japan; an exposition of Japanese thought*: Tutle. Co., Rutland. Co., 1969/ 1994.

-*Bushido. The Soul of Japan; an exposition of Japanese thought*: Shokwabo, Tokyo, 1901.

- *Bushido. The Soul of Japan; an exposition of Japanese thought:* Teimi Pub.Co. , Tokyo, 1907/1908/ 1914/1918.

- *Bushido. The Soul of Japan:* Teimi Pub, Co, 1909.

- *Bushido. The Soul of Japan:* Students. Co, Tokyo, 1914.

-*Bushido. The Soul of Japan; an exposition of Japanese thought*: Kenkyusha, Tokio, 1938/1939.

- *Bushido, The warrior's code*. 1989.
http://www.amazon.fr/exec/obidos/search-handle-url/ix=books-fr-intl-us&rank=%2Bsalesrank&fqp=author%01Inazo%20Nitobe

- *Bushido. The Soul of Japan; an exposition of Japanese thought*: Kodansha, International, 1998.

- *Bushido, The Soul of Japan*: Ed. Tuttle, New York /Tokio 2001.

-*Bshido: Samurai Ethics and the Soul of Japan*, 2004. www.amazon.com/exec/obidos/external-search/

Selección de traducciones encontradas en Internet.

- I. Nitobè. *Bushido, Japans själ*.Auktoris-erad öfversätting Ekenstiema: [sn], Stockholm, 1906 (Uppsala: Almqvist& Wiksells).

-I. Nitobe. *El Bushido: El alma de Japón*. Esta traducido de la 13ª edición del autor por Gonzalo Jiménez de la Espada: Ed. Daniel Jorro, Madrid, 1909.

- Nitobe. I. *Le Bushido: L´Ame du Japon*. Traduction de Charles Jacob. Preface de M. André Bellessort : Payot. Paris, 1927.

- I. Nitobe. *El Bushido: (El alma de Japón):* Traducción española del general Millán Astray. Colaborada por Luis Älvarez de Espejo: Gráf. Ibarra. Madrid, 1941. [113]

- I. Nitobe. *Bushido: El corazón de Japón*.: Obelisco. Barcelona, 1989.

- I. Nitobe. *Bushido*: Obelisco, 2Ed. Colección Artes Marciales. Barcelona, 1995.

[113] Las cuatro primeras traducciones se han encontrado en la Biblioteca Nacional, cuya página web es: www.bne.es

- *Bushido: dusza japonii*/ Inazo Nitobe [tl. Z ang.].: Keiko Publishers, Warsawa, 1993. Este título es el de la traducción del Bushido al polaco. Se ha traducido como Bushido: el alma de Japón; y la traducción está hecha del inglés.

- Nitobe, I. *El código Samurai: Bushido*. Obelisco. Colección Obelisco-Artes Marciales. 4ª Ed. Barcelona, 2002. La editorial Obelisco se dedica principalmente a libros de auto ayuda, artes marciales, y ciencias ocultas. La traducción es la del General Millán – Astray, aunque no consta en el libro el nombre del traductor.

- I. Nitobe. *Bushido. El alma de Japón. Exposición del pensamiento japonés*. (trad, Esteve Serra): J. de Olañeta. Palma de Mallorca, 1989 y 2002. Este título también se ha encontrado en el catálogo de la Biblioteca Nacional de Japón.

-I. Nitobe. *Bushido, El camino del guerrero* (se trata de la traducción literal del término japonés al español).No hemos podido encontrar más información acerca de este título. www.lsf.com

- I. Nitobe.*Bushido. Die Seele Japan.s:* Taschenbuch. Kistkeitz. Verlag, 2000.

- I. Nitobe. *Die Seele Japan´s*: Eveirlerte.Angkor. Verlag, 2003. Eirwerte Fassung.Esas dos traducciones lo son al alemán y ambas se titulan*: El Alma de Japón.*

- I. Nitobe. *Bushido L´anima del Giappone*. www.ciao/it/Bushido

-*I.* Nitobe.*Die Sieben des Samurai*: Piper Verlag, 2006

En abril del 2007, hemos encontrado de forma totalmente casual otra traducción al castellano del texto original objeto de este trabajo que se titula:

-*Bushido . El Código ético del samurai y el alma de Japón.*

Está traducido del inglés por el escritor José Javier Fuente del Pilar y editado por Miraguano, en 2005. Al final del libro está escrito que se terminó de imprimir el 15 de

octubre del 2005. La traducción está muy documentada, con profusión de notas del traductor referentes a los múltiples autores y personajes históricos a los que Nitobe hace referencia, y que facilitan mucho la lectura y comprensión de la obra. Este hallazgo, ha sido tan inesperado como interesante, y ha sido una lástima no haber tenido información sobre esta traducción con anterioridad, ya que posiblemente nos hubiesemos cuestionado el incluirla en el corpus. No obstante, en esta ocasión se ha decidido posponer su estudio para posteriores investigaciones.

Por tanto, la aparición de esta nueva traducción en fecha tan reciente, constata que el interés por las obras relacionadas con la cultura japonesa y en concreto, con el Bushido de Nitobe continúa creciento en España en los últimos años.

Títulos en japonés a los que hemos tenido acceso

-Nitobe, I. *Bushido.* (Se titula simplemente *Bushido* y está escrito en caracteres japoneses. Se trata de la 10ª edición de la traducción japonesa de 1938, publicada por la editorial Iwanami shöten, una editorial muy prestigiosa de Tokio; y traducida por Yanaihara Tadao, que analizaremos detenidamente en el Cap. VIII de esta tesis. Yanaihara era, al igual que Nitobe- cristiano y pacifista; y fue también profesor de Política Colonial en la Universidad Imperial de Tokio, Es interesante observar que al estar dirigida esta traducción a los lectores japoneses se titula simplemente *Bushido,* al igual que la primera traducción al japonés de la obra, realizada por Sakurai Osson en 1908.

- *Bushido o eigo de yomu* (lit /*El Bushido leído en inglés*). El título también está escrito en *kanjis* y no consta el nombre del autor o autores. Es un libro de carácter didáctico que reproduce la primera edición de 1899, con el prólogo incluido. Se acompaña una biografía de Nitobe escrita en japonés y acompañada de fotos de las diferentes etapas de su vida, y de su familia y amigos; y contiene una adaptación de la obra al japonés moderno, lo cual facilita mucho la lectura a los estudiantes de japonés, y también a los estudiantes japoneses de la lengua inglesa. Está publicado por la editorial Takarashimasha, Inc., de Tokio, en abril del 2004. No consta el nombre del traductor al japonés.

2.2. Elementos intratextuales

2.2.1. El género y el estilo

El libro de Nitobe se puede considerar como un ensayo. La época en que se escribió, llamada del *bummeikaika* –civilización e ilustración -, y por tanto de fuerte influencia del pensamiento de la Ilustración europea, se prestaba a la utilización del género ensayístico. Sin embargo, el ensayo se había venido utilizando en la literatura japonesa desde la Edad Antigua.

La primera evidencia de aproximación al género de ensayo japonés se le denomina zuihitsu. Aparece a partir del periodo histórico de Heian[114]. Uno de los ensayos más famosos de esta época se titula *Makuranosöshi* (Librito de la almohada de hierba), escrito en la Era Heian por Sei Shonagon[115] - una dama de la corte muy refinada-. Es un libro único en la literatura japonesa, tanto por el significado que encierra su título, como por sus agudas observaciones, por sus pensamientos sobre la naturaleza humana, y sus brillantes evocaciones con un fino sentido del humor, sobre la vida en la corte. Escribe en un tono alegre y distendido y utiliza la forma de un diario. El diario, gracias a las señoras de la Era Heian, llegó a desarrollarse en Japón como un importante género literario.

Hay otra definición de ensayo, en la que se le denomina ***hojuoki,*** que comenzó también en la Edad Media (S.XII). El *hojuoki* consiste en una serie de reflexiones con un

[114] Era Heian(794 -1185). Hace referencia al periodo histórico en que la Corte Imperial de Japón se trasladó a Kyoto. Fue un corte en que la aristocracia tenía un papel relevante, y además era muy culta y refinada, y se dedicaban al cultivo de las artes y de las letras. En esta época las mujeres destacaron desde el punto de vista intelectual, y especialmente en la literatura. Una de las obras cumbres de la literatura japonesa *Genji monogatari (El relato de Genji),* de lady Murasaki Shikibu que era una dama de la corte, fue escrito en este periodo histórico.La posición privilegiada de estas mujeres permitía tratar con los hombres en términos de igualdad.

[115] Sei Shonagon; dama de la corte de la Emperatriz Sadako, la cual era una mujer muy instruida que gustaba de tener a su alrededor una corte de mujeres interesantes y divertidas. La posición privilegiada de estas mujeres permitía tratar con los hombres en términos de igualdad. A Sei Shonagon le gustaba disturbar a sus interlocutores masculinos con sus bien fundamentadas e ingeniosas críticas.

argumento uniforme, en contraste con otro género literario: ***tsurezuregusa*.** El género *tsurezuregusa*, se desarrolló en el periodo histórico de Kamakura (1185-1333), y el máximo exponente fue un monje budista llamado Yoshida Kenko, de hecho este género literario toma el nombre del título de la mencionada obra de Yoshida Kenko.. Así pues, el nombre *tsurezuregusa* alude a *kusa* (hierba), como una metáfora de las palabras, y también como una metáfora del sistema de escritura *hiragana*. A pesar de estar escrito en *hiragana*, parece que el autor es un hombre. De otra parte, la palabra "*tsurezure*" alude a pasar el tiempo; es decir, el término significa literalmente, palabras para pasar el tiempo. Y se describen todas aquellas cosas que van pasando por la cabeza del autor de forma espontánea, mientras paseaba y escuchaba las anécdotas que ocurrían a su alrededor, pero sin ninguna pretensión intelectual, ya que el *Budismo Zen* está en contra de los procesos exclusivamente mentales. Yoshida Kenko llegó a componer 243 proverbios. La mencionada obra está traducida al español y se titula: *Ocurrencias de un ocioso:* Hiperión, Madrid, 1986.[116]

De todas formas el ensayo, tal como lo conocemos en Occidente, y en este caso, el ensayo de Nitobe, es considerado en Japón algo más elaborado y de una categoría superior al *hojuoki* y al *tsurezuregusa*. Por otra parte, el interés de los intelectuales japoneses por el ensayo europeo, comenzó aproximadamente hace 100 años. Nitobe había leído a Michel de Montaigne y a al Barón de Montesquieu entre otros autores y en consecuencia, estaba influido por este tipo de ensayo

El estilo del autor es sencillo y didáctico, ya que teniendo en cuenta que Nitobe escribe en una lengua "prestada" (Nitobe 2001: 8), su mayor preocupación es hacerse entender, si bien es verdad que utiliza con frecuencia frases largas y subordinadas. De todas formas trata de explicar los referentes culturales y los conceptos más complicados ayudándose de ejemplos de la cultura y el pensamiento occidental, lo que pone en evidencia tanto su erudición, como su capacidad de síntesis. Sin embargo, a pesar de su vasta cultura, no abusa de los cultismos, -y si los utiliza, los explica con palabras sencillas-.

[116] Ver el artículo sobre Yoshida Kenko, de Linda H. Chance., " Formless in Form: Kenko, "Tsurezuregusa", and the Rhetoric of Japanese Fragmentary Prose". *Harvard Journal of Asiatic Studies,* Vol. 59, No. 1, 1999, pp. 254-265. Pagina web, http://links.jstor.org/sici

Lo que sí hemos observado es la utilización de palabras y frases idiomáticas no sólo en japonés- aunque transliteradas a la grafía latina-, sino también en latín, en alemán, en griego y en francés. Pensamos que la profusión de expresiones en griego y en latín se debe a que el conocimiento de estas lenguas era el distintivo de todo hombre cultivado en la Europa de principios del S.XX.

La utilización del alemán para referirse a términos específicos y a instituciones, creemos que se debe tanto a su formación jurídica, como en filosofía occidental. Esta práctica de mantener los elementos culturales en la lengua original, también es coherente con su pensamiento sobre la traducción. En cuanto a la utilización de frases idiomáticas y expresiones en francés, se ha de tener en cuenta además que, en el S. XIX, la capital de la cultura occidental era París. Por lo tanto, el francés era la lengua de la cultura. Esta recurrencia a tan diversos idiomas, en principio choca con su afán de divulgación, aunque hay que tener en cuenta que siempre procura traducir al inglés estas expresiones o ampliar la información. Tal como dice la nota del editor: "Bushido presents the cause of Japan in simple and readable terms" (*Op. cit*: x).

En la contraportada se hace también referencia al estilo "fluido y poético, influido por su filosofía quákera"[117]. Efectivamente, el texto tiene una gran carga emotiva y para ello su autor utiliza muchos adjetivos y metáforas. Precisamente, el libro termina así: "Then in the beautiful words of the Quaker poet,

> ´The traveller owns the grateful sense.
> Of sweetness near, he knowa not whence
> And, pausing, takes with forehead bare
> The benediction of the air". (Nitobe 2001: .193).

Nitobe recurre a menudo a las metáforas para ponderar con entusiasmo las virtudes de los samuráis -que no siempre fueron tan virtuosos, pues también tuvieron sus épocas de corrupción, sobre todo en el periodo Ashikaga-; así como para suavizar lo que pueda parecer chocante a los occidentales.

[117] Traducción de la autora.

El texto original tiene una fuerte carga emotiva y poética como se ha dicho anteriormente y, para ello, el autor recurre a determinados recursos estilisticos además de las metáforas. En el análisis comparado del corpus (Cap.VIII), intentaremos mostrar mediante ejemplos cómo se manifiesta esa emotividad, y si se reproduce o en qué grado se mantiene en cada una de las traducciones.

A. La emotividad del texto y la ortografía

En cuanto a la ortografía, observamos que en el texto original se usan las mayúsculas de manera muy frecuente. Pensamos que el autor recurre tanto a ellas para potenciar la emotividad del texto y dar prioridad a determinados personajes y conceptos. Por otra parte, suponemos que en esa época las reglas ortográficas no eran tan estrictas como en la actualidad.

Así pues, los conceptos: Absolute, Heaven. (p.123), Hell (p.131), Divine (p.41) Rational or Quasi (p.130), the Modern Japan (p.162) y también en las instituciones: (the Precepts of Knighthood (p.157, 163), Kingship (p.41). Se suelen escribir en mayúscula también los valores: Right Reason, Valour, Rectitude, Great Valour, Fortitud, Bravery, Benevolence, Loyalty (p. 89, 90, 178.), por citar sólo algunos ejemplos.

Sin embargo, en la traducción de GJE al castellano de 1909 no se utilizan tantas mayúsculas como en el TO, lo que le resta emotividad, por lo que pensamos que el traductor, en este caso da prioridad al cumplimiento de las normas ortográficas de la lengua meta.

En cuanto a la taducción francesa de CJ de 1927, sí que utiliza muchas mayúsculas, lo que ayuda a reproducir la emotividad, y en algunos párrafos resulta aún mas emotivo que el TO, fenómeno que ocurre en la siguiente traducción analizada, la de M-A al castellano y que es un indicio más de que la traducción de 1941, parte de la mencionada traducción al francés de 1927. Respecto a la traducción al japonés, este análisis no tiene sentido puesto que está escrita en *kanji y kanas*; y no existen ni mayüsculas ni minüsculas como ocurre en la grafïa latina.

Como se verá más adelante, en la traducción de M-A se usan bastantes mayúsculas, si bien el traductor no tiene un criterio unitario, pues a veces escribe palabras con mayúsculas, y en otras partes del texto no lo hace, pero esta traducción desprende una fuerte emotividad, y a veces resulta muy vehemente. En la traducción al castellano de ES de 1989, en algunos casos se mantienen las mayúsculas debido a la proximidad del traductor al texto original. No obstante, ES suele respetar en general las reglas ortográficas del castellano. En la traducción de ES no se aprecia con la misma intensidad el nivel de emotividad del texto original.

2.2.2. Contenido y estructura

El titulo original es, *Bushido: The Soul of Japan*. Si se analiza este título desde una óptica funcionalista, se observa que la aclaración: "The Soul of Japan" no es la traducción literal del término *Bushido*, que significa "el camino del guerrero", sino que el autor ha elegido esa frase para explicar el tema del libro a unos lectores que aún no están familiarizados en absoluto con la cultura japonesa.

También se han encontrado diferentes traducciones al castellano, en las que el título se ha modificado en función al público al que se dirigen. Por lo cual, nos ha parecido muy interesante comprobar que la Editorial Obelisco de Barcelona - que ha venido publicando la traducción del *Bushido* de Nitobe al castellano ha cambiado el título en varias ocasiones. La primera edición se titulaba, *Bushido, el corazón de Japón*, y se publicó en 1989. Hay también una edición de la misma colección que se titulaba simplemente *Bushido* y se publicó en 1995. Sin embargo, la cuarta edición ha vuelto a cambiar el título, a pesar de que se trata de la misma traducción. Se titula, *El código Samurai Bushido*. Obelisco. Colección Obelisco-Artes Marciales. 4ª Ed. Barcelona, 2002. (Ver el epígrafe 2.1.5) Desafortunadamente, no hemos podido averiguar la causa de los frecuentes cambios del título de la obra, pero pensamos que se trata de una estrategia comercial, para que el libro atraiga el mayor número de lectores posibles.

Por otro lado, la traducción de Esteve Serra publicado por la editorial Olañeta, que analizamos en la presente tesis, se titula *Bushido. El alma de Japón. Exposición del pensamiento japonés*. (J. de Olañeta. Palma de Mallorca, 1989 y 2002). En este caso este título pertenece a la colección, "Los pequeños libros de la sabiduría" que se dedica

a la divulgación de los clásicos de la literatura y la filosofía de todo el mundo, por lo que pensamos que la especificación "*Exposición del pensamiento japonés*", está pensada en función de la colección y de los lectores a los que va dirigida. En cuanto al título de la traducción al francés de CJ (1927) es, *Bushido. L´Âme du Japon*, por lo que se reproduce literalmente el título del TO.

Sólo cabe añadir que las diferentes traducciones al japonés que hemos encontrado se titulan simplemente como *Bushido*, ya que ese termino es suficiente al lector japonés para comprender el contenido de la obra. Por lo tanto, se ve otra vez la influencia de la función de la traducción a nivel del título de la misma.

El libro consta de XVII capítulos, cada uno de los cuales tiene un título que está escrito en mayúsculas. No obstante, a pesar de la estructura en capítulos, según explica su autor en el capítulo 1, el contenido del libro se divide en cuatro partes,

- La primera parte, se dedica al estudio de las fuentes del *Bushido*.
- La segunda parte, se dedica a analizar sus características y sus enseñanzas.
- La tercera, estudia su influencia en el pueblo japonés.
-La cuarta, nos explica su continuidad (la continuidad del espíritu del *Bushido*), y la permanencia de su influencia en la estructura de la sociedad japonesa contemporánea (p. 3).

En cuanto a la cuarta parte, que se refiere a la permanencia de la influencia del *Bushido* aún hoy en Japón, pensamos que se puede observar fácilmente en la particular concepción que se tiene de la relación entre los empresarios y los trabajadores, la cual se podría considerar como una versión actualizada de la relación de carácter paternalista del *daimyo* hacia los *samuráis* y el vasallaje (*on*) de estos hacia él; por lo que el sistema económico de Japón se ha definido por algun autor como "feudalismo capitalista", a pesar de que a primera vista estos términos pueden parecer contradictorios.

Al final del texto original y como hemos esbozado anteriormente, Nitobe presenta un índice alfabético de nombres propios y de términos, que a nuestro entender facilita mucho la lectura de la obra. De otra parte, nos resulta muy interesante observar la cantidad de nombres de personajes históricos, tanto estrategas, como de la historia del

pensamiento y de la literatura universal así como de sus obras maestras, que Nitobe cita en su libro. Este índice no existe en ninguna de las tres traducciones al castellano analizadas, pero sí existe en la traducción al francés de 1927 y en la traducción al japonés de 1938.

2.2.3. El índice de contenidos y las referencias culturales

En cuanto a las referencias culturales del japonés al inglés, este ensayo está "plagado" de marcadores culturales, de la mayoría de los cuales, el autor ha tomado préstamos de la lengua japonesa y los ha transliterado[118] al sistema de escritura y a la pronunciación inglesa[119], añadiendo notas que los explican en detalle.

Pensamos que el autor ha preferido utilizar las notas a los equivalentes culturales, ya que a lo largo del texto se da la contradicción de que, por una parte el autor desea exotizar el texto, es decir, marcar la peculiaridad y la lejanía de la cultura original respecto de la cultura de recepción, y de otra parte, se esfuerza en explicar minuciosamente el significado de estos referentes culturales con notas y ejemplos. Esta tendencia se podría considerar como un deseo del autor de **remarcar** su labor de puente entre las dos culturas lejanas. Como se ha dicho anteriormente, el índice incluye elementos culturales y figuras relevantes tanto de Japón como de Occidente.

Para terminar el análisis del texto original, reproduciremos el índice de elementos culturales que incluye el autor del texto original al final de la obra, en el que nos hemos basado principalmente para realizar el análisis del corpus, seleccionando los elementos culturales que nos han parecido más relevantes y acordes con nuestros objetivos, aunque hemos analizado también algunos otros referentes culturales que no aparecen en el índice, porque pensamos que nos pueden ayudar en los objetivos propuestos.

Si observamos el índice, se puede apreciar que es muy prolijo, y que hace referencia a elementos culturales tanto de la cultura oriental como occidental, en donde un elevado

[118] Siguiendo a Carmen Magirón (2002), nos referimos a transliteración en sentido amplio en este párrafo. Sin embargo, utilizaremos la transliteración en sentido estricto, para los nombres propios, mientras que para la traducción de las demás referencias culturales hablaremos de préstamos.

[119] Sistema Herpburn, que es el sistema que se usa habitualmente.

porcentaje son nombres propios, (antropónimos y topónimos) de personajes, batallas y lugares históricos, grandes pensadores y literatos. Esto nos indica el carácter multidisciplinar y la elevada complejidad de la obra; que aún a pesar de estar escrita con la intención de divulgar, es evidente que cuanto mayor conocimiento se tenga de ambos contextos culturales (Japón y Occidente), mejor se podrá entender y traducir.

Index

A

Absolute, the, 12. Adzuma, 145. Analects of Confucius, 17, 19. Arcadia, 47. Aristotle, 88. Arnold, Sir Edward, 112. Arnold, Matthew, 164.

B

Bacon, 100. Bakin, novelist, 46, 160. Balzac, 73. Benevolence, 35, 36, 37, 43. Benkei, 161. Bentham, 183. Bismarck, 41, 69, 83. Black, Hugh, 66. Boutmy, 89. Buddhism, method of, 11. Burke, 2, 39. Bushi, 6, 7, see Samurai. Bushido, literal meaning of 4;:use of word, 4; sources,15, 16; family interest, 87; state, 88, 89, 92; pay for service, 101; teaching, 123; influence of, 158, 170, 175.

C

Caesar, 7. Camillus, 35. Carlyle, 74,185. Cha- no-yu, tea ceremony, 55, 56, 57. Cherry blossom, 162, 164, 166. Cheysson, M., 170. Chikamatsu, 160. China, war with, 105, 187. Chinese Book of Poetry, 38. Chivalry emblem,1; in Japan of the present, 3; historical comparison of, in Europe and Japan, 3; meaning of, 4;Christ, 24; 63,76,147. Christianity, 26, 27, 49, 190, 191. Christians, 62, 91, 115, 125, 178.

Commerce, 64, 65, 66; obloquy attached to, 66. Confucius five moral relations, 16; Analects of, 29; sayings of, 36, 39, 51, 100, 128. Conscience, definition of, 29. Courage, distinction between moral and physical, 29, 30; stories of children's, 31, 32. Cramb, Prof., 189. Crito, 89.

D

Dante, 123. Dean, Prof., 51. Dennis, 172. Descartes, 113. Diana, see Zen. Dill, Prof., 65. Doctrine of the Mean, 61. Don Quixote, 97. Dreyfus trial, 83, 125.

E

Eastlake, 176. Edicts of 1870 and 1875, 187. Emerson, 158, 160, 169, 170. Emperor of Japan, 14. Endurance, reason of, 31, 107, 108. Esterhazy, 125. Etiquette, schools of, 54, 55, 59.

F

Faust, 63. Feudalism, living form seen only in Japan, 1, 2, 38. Fichte, 19. Forty-seven ronins, 25, 127. Frederick the Great, 38.

G

Garth, 114. Gauss at Rome, 55. Geneva Convention, 46. Genzo, see Michizané, 86. German Emperor, 41. German merchants, 69. Gibbon, 149. Gifts, 24. Giri, meaning of, 25, 26. degeneration of, 27. Gishi, 24. Go-boards, game of checkers, 131. Government, despotic and paternal, 39. Griffis, 83. Guercino, painting by, 112. Guizot, 149, 150.

H

Hachimaro, 121. Hallam, 149. Hamilton, James, 128. Hannibal, 128. Hara-kiri , see Seppuku. Hawaii, 180. Hearn Lafcadio, 11, 172. Hegel, 148. Heredotus, 133. Hideyóshi, 77, 175. Hojo, 35. Honour, Japanese equivalent, 72. Horus, 126. Huxley, 17.

I

Iago, 92. Ian Mc Laren, 106. Itagaki, 173. Iyéyasyu, 77; son of, 80, 121.

J

Jowett, 181. Jiu-Jitsu, Jiu-Jutsu, 95, 96.

K

Kaiser, the, 139. Kakemono, 56. Katsu, Count, 135. Kenshin, 35. Kent, 93. Kido, 173, King Lear, 93. Kingship, duties of, 41. Knapp, A.M., 14, 70. Ko, filial piety, 88. Koran, 190. Corner, 48. Kumagayé, 44. Kumazawa, 77.

L

Lamartine, 10. Lao-Tse, 128. Le Bon, 168, 169. Lecky, 68, 69, 139. Legge. Dr., 123. Lessin, 9. Logos, 6. Lowell, 64. Loyalty, 89, 90, 178. Literary savant, comparisons, 17, 18.

M

Mahomet, 131. Mallock, 162. Mantuan, bards, 43. Marx, Carl, 2. Masamuné, 41, 61. Maxims, 5. Mazelière, impressions of the 16th century, 20, 22. Mediaeval Christian Church, 15. Mencius, 16, 24, 36, 42, 74. Merchants, 63, 66. Mercy, 451, 42. Michizané history of, 84. Military Statutes, 5. Mill, 183. Millar, Dr. George, 2, 187. Mission work, 173; why failure, 179. Missionaries, 172. Mitford, 117. Mito, 30. Miwa Shissai, 18.

Miyamoto Musashi, 128. Mommsem, 13. Momotaro, 161. Montesquieu, 65, 73, 83. Morselli, 129. Motoöri, 164. Mowbray, Thos, 92. Murray, Hugh, 169. Music, 143.

N

Naiki, 120, 123.

New Testament, quotations, 18, 91, 125, 189. Nietzsche, 21,191. Noblesse oblige, 4. Nobunaga, 161. Norman Conquest, 6. Norman, Henry, 173.

O

Ogasawara, 54. Ogawa, 77. Okubo, 173. Okuma, 173. Old Japan, 144. Oriental Despotism, 38. Osaka siege of, 80. Osiris, 126. Ota Dokan, story of, 33.

P

Paradise, 45. Peery. Dr., 63. Penningtong, Isaac, 19. Perry, Commodore, 2. Philosophy, lack of in Japanese, 176. Pobyedonosteff, 40. Polybius, 47. Precepts, the, 92, 99, 124, 163, 172.

Q

Quaker poet, 193. Quaker, 9.

R

Ransome, Mr., 70, 171. Rectitude, definition of, 23, 35. Red Cross Movement, 46. Revenge, kataki-uchi, 125, 126. Revivals Christians, 106, 106. Romans, 153. Rose, compared with cherry blossom, 164,165, 166. Royalty Japanese, compared with that of other nations, 14. Ruskin, 9.

S

Sadato, 34. Saigo, 78. Sakon, 120, 121. Sakuna, 173. Samurai, meaning of, 6; Satsuma, 46, 47. Scott, 27, 160. Self-control, 103. Sendai, 31. Seppuku, 116, 123, 123, 130. Shakespeare, 29, 36, 74, 84. Shigemori, 88. Shingen, 35. Shinto, teology, 12, 13, 14. Shirakawa, 47. Shosei, 177. Sincerity, Chinese ideogram or, 62. Smith, Adam, 43. Socrates, 89, 91, 116. Soga, 1 63. Solipsim, 20. Sophists, 91. Sper, 172. Spencer, Herbert, 53. 53, 89, 90,149. Stoicism, 105, 120. St. Pelaye, 182. Strahan, Dr., 130. Suicide, 115. Sumano-ura, battle of, 44. Sword, 135. Sympathy, 42, 43.

T

Tacitus, 7. Taine, 21, 159. Taki Zenzaburo, 117. Tom Brown, 8. Towsend, Meredith, 175.

U

Uguisu, warbler, 48. Ulpian, 151.

V

Valour, 25, 30, 32, 33, 35. Voblen, 52. Ventidius, 97. Veracity, 61, 63, 69.

W

Waitz, Theo, 169. Wang Yang Ming, 18, 191. War Ruskin on, with China, 9. Warbler's Notes, 48. West journey to, 45; change of fashion, 52; individualism, 87. Winckelmann, 139. Woman, training status, education, of, 140, 143, 144, 147, 149, 151, 152. Wordsworth, 64.

Y

Yalu, battle of, 188. Yamada, 176. Yamato Damashii, 164,174. Yin, House of, 38. Yoritomo, 6. Yoshida Shoin, 171.Yoshitsuné, 161. Yozan, 38.

Z

Zen teaching, meaning of, 11. Zeno, 193.

(Nitobe, 2001:195-203)

SEGUNDA PARTE

CAPÍTULO III

LA TRADUCCIÓN DE MILLÁN–ASTRAY (1941)

CAPÍTULO III. LA TRADUCCIÓN DE JOSÉ MILLÁN-ASTRAY (1941)

3.1. Factores extratextuales: Contexto y Pretexto

3.1.1. Millán – Astray y su utilización del Bushido como instrumento propagandístico

A. Contexto

El contexto histórico de la traducción de esta obra así como la personalidad de su traductor, que a la sazón era Jefe de Prensa y de propaganda del Régimen de Franco, fue determinante para la utilización de la presente traducción como instrumento de propaganda de las gestas militares. En el año 1941, los militares estaban en plena euforia, pues no podemos olvidar que los años siguientes al 1939 fueron llamados Años de la Victoria por parte del régimen.

De otra parte, el mundo estaba inmerso en la II Guerra Mundial, y aunque España no participó activamente, era simpatizante del eje italiano-alemán-japonés. Por ende, Millán –Astray se dedicó muy activamente a la labor propagandística del fascismo en Italia y en España, como se verá en su biografía.

Además, según Florentiono Rodao (1998: 1)

> "Las dos guerras que sirvieron de prólogo a la II Guerra Mundial tuvieron lugar en los dos extremos del continente eurasiático y pronto hubo ese sentimiento mutuo de coincidencia de objetivos. Los republicanos se solidarizaron con la lucha china contra la invasión japonesa mientras que los nacionales lo harían con los japoneses, basándose en esa lucha contra el comunismo que ambos divulgaban. Los nacionales aceptaron pronto que Japón había de ser el gendarme en Asia y, lo que es más interesante, dejaron de

> considerar a este país como asiático. Cuando se referían a la "barbarie asiática" en consecuencia, no incluían a Japón".[120]

Es importante tener en cuenta que la Guerra Civil española comenzó el 18 de julio de 1936 y la Guerra Chino-Japonesa, el 7 de julio de 1937. En 1941 comenzó la Guerra en el Pacífico entre los EE. UU y Japón, una guerra que se siguió con mucho interés en España *ibid):*

> "Al tener noticia de las victorias japonesas, no faltaron los motivos de alegría y de esperanza en el triunfo final del "Nuevo Orden", pero era ya un distinto tipo de amistad. La imagen de Japón pasó a estar totalmente mediatizada por la guerra y las relaciones con el Eje, sin que apareciera característica propia alguna. Los artículos alabando a Japón ya no se referían a los aspectos positivos (las semejanzas mutuas, etc.), sino a los negativos, a saber, los enemigos comunes.
>
> Volvió una breve ola de "japonesismo" a principios de 1942 y se pueden encontrar varias referencias a un renovado entusiasmo […] y el que fuera Agregado Militar en Japón, Fernando Navarro Ibáñez, recordaba años después que los miembros de la Legación japonesa en Madrid "consiguieron extraviar a la opinión pública española, que los recibía en todas partes con grandes muestras de simpatía y amistad". (Rodao 1998:1-3)

Por tanto, este clima bélico era propicio a la reivindicación de los valores guerreros por excelencia, por lo que en España se potenció en esos años la imagen de Japón como potencia militar de primer orden, imagen muy adecuado a la propaganda del bando nacional:"por un lado, la admiración ya mencionada en los ambientes militares -principalmente en la Marina- por la estrategia llevada por Japón durante la Guerra Ruso-japonesa de 1905, que llevó a la publicación de un libro sobre el comandante en jefe de la flota japonesa en este conflicto, Tôgô Heihachirô. […] Por otro lado, fue la imagen del Bushido, o luchador dispuesto a dar la vida en la batalla sin mayor pregunta, la que simbolizó mejor los tiempos que se vivían y muestra de ello fue la reimpresión, financiada por la Legación japonesa en Madrid, de un libro ya traducido

[120] Las dos citas del artículo de Florentino Rodao -"Japón y la propaganda totalitaria en España, 1937-1945)", que introducen este capítulo se han encontrado en la siguiente página web: http://www.florentinorodao.com/academico/aca98b.htm#_1._COINCIDENCIA_DE

en 1908, *Bushido. El alma del Japón*, con un prólogo del General Millán Astray" (Rodao, 1998).

En consecuencia, no es de extrañar que Millán-Astray interpretara a su manera la profunda filosofía del *Bushido*, sacándola de su contexto, y la utilizó para su campaña aprovechando el desconocimiento que en la España de 1941 se tenía de la historia y de la cultura japonesa, y posiblemente porque él tampoco la conocía mucho.

B. Biografía del traductor

José Millán y Terreros nació el 5 de julio de 1879 en A Coruña. Su padre era Letrado y funcionario del Ministerio de Gracia y Justicia, y ocupó también el puesto de Director de la Modelo de Madrid. Adoptó el segundo apellido de su madre, Astray, como su segundo apellido, y es por este nombre por el que se le ha conocido siempre.

Millán–Astray ingresó en la Academia de Infantería de Toledo a los 15 años. Fue destinado en primer lugar a Madrid, pero cuando ocurrió la sublevación de Filipinas se marchó allá en 1896 y regresó a España en 1897. En el año 1905 lo ascienden a capitán. Contrajo matrimonio al año siguiente y en 1909 fue nombrado profesor de la Academia de Infantería de Toledo. En 1912 fue destinado a África, en donde lucha contra El Raisuni, que se había sublevado contra las fuerzas de ocupación española.

En 1919 se le ocurrió la idea de crear una Unidad Extranjera y, después de muchas gestiones, logró crear un Cuerpo de Voluntarios Extranjeros para la guerra, pensada sobre todo para la guerra colonial en el Norte de África, y en Septiembre del mismo año se le nombra para una comisión en Argelia destinada a estudiar el Régimen y los Fundamentos de la Legión Extranjera francesa. En 1920, crea el Tercio de Extranjeros.

Para crear el Tercio de Extranjeros se inspiró además de la Legión Francesa, en los Tercios Españoles de los S. XVI y XVII. Estaba formado en sus comienzos por gentes de las más diversas procedencias, sobre todo por mercenarios y desarraigados. Según contaba el propio Millán-Astray, a los primeros legionarios, los sacó de la cárcel de Barcelona, y los envió en tren hasta el Norte de África; y cuenta asimismo que en el desplazamiento fueron arrasando por donde pasaban; Sin embargo, no se ha podido

probar qué parte era cierta y qué parte era de leyenda, dadas las dotes propagandísticas de su fundador y su deseo de dotar al Cuerpo de un halo de leyenda.

Hay indicios de que también se inspiró en el *Bushido* de Inazo Nitobe, y posiblemente leyó la primera traducción del *Bushido* al español de que tenemos constancia: la traducción realizada en 1908. Le causó un gran impacto y más adelante, en el Preámbulo de la traducción de 1941 cuenta que lo tradujo al castellano del francés. La traducción de Millán-Astray fue publicada en 1941. Parece ser que fue en *El Bushido* en lo que basó las enseñanzas morales inculcadas a los Cadetes de Infantería y también para inspirar su Credo Legionario. "El **Credo Legionario** es un código ético redactado en el clásico estilo militar de la arenga o la proclama, abundante en hipérboles, en la misma línea de la conocida y recitada fórmula de juramento a la Bandera : "[...] hasta la última gota de vuestra sangre". "No debe entenderse o interpretarse como una norma jurídica, sino como lo que es: Un compendio de Virtudes Militares". (www.lalegion..com). Pensamos que la influencia del *Bushido* le hizo considerar a los legionarios no como simples soldados, sino como Caballeros Legionarios.

Hemos encontrado también otra referencia a Millán–Astray y al Bushido por parte del historiador e hispanista Paul Preston,

> "la obsesión de Millán por la muerte se deja ver en su Credo Legionario según el cual "[…] el morir en el combate es el mayor honor. [...] La muerte llega sin dolor y él no es tan terrible como parece. Lo más horrible es vivir siendo un cobarde`. Millán imprimió a los legionarios la idea de que no existe pecado que no pueda limpiarse con la muerte."
>
> "En esto, su **Biblia** era un libro publicado en 1895 por un japonés; Inazo Nitobe, *Bushido: El alma de Japón*. Se supone que la traducción al castellano, a partir de la versión en inglés del propio Nitobe, era del propio Millán, si bien nada indica que supiese inglés o japonés. Tampoco existen pruebas de que los sádicos borrachos de la legión siguieran el austero código del bushido del Japón. No obstante, la idea sirvió para otorgar dignidad a una unidad cuyos soldados rasos eran tratados como carne de cañón fácilmente sustituible". (Preston, 1999: 121-124).

En cuanto a este último párrafo - y con todos nuestros respetos-, pensamos que es una postura tendenciosa de Preston, que no se corresponde con la realidad.

Sin embargo, hay himnos de la legión que dicen frases de un romanticismo exacerbado, tales como: "Soy el novio de la muerte"o "Viva la muerte", que podrían derivar de su particular interpretación de la institución japonesa del *seppuku* o *harakiri*.[121]

Como se puede observar en el comentario al Preámbulo de la traducción de 1941, y en la cita anterior de Paul Preston, hay dos referencias sobre la traducción del Bushido de Millán Astray. Ambas referencias son contradictorias. Una versión dice que se tradujo del francés mientas que Paul Preston apunta que se tradujo del inglés, sin embargo, el propio Millán–Astray asegura en el mencionado Preámbulo, que fue traducida del francés. Esta hipótesis se reafirma por el hecho de que el traductor tuvo contacto con la lengua francesa, tanto en el Norte de África (Marruecos y Argelia), como por su estancia en Francia en el año 1919, y lo intentaremos demostrar mediante el análisis de la traducción al francés de Charles Jacob (1927). Además, en esa época la lengua extranjera que se estudiaba normalmente en los colegios españoles era el francés.

Millán fue muy temerario y radical en todos sus gestos y también en el campo de batalla, lo que le costó heridas muy graves. Perdió un brazo en Fondak, Marruecos, en 1924, y también perdió un ojo por herida de bala en el 1926. Estaba muy orgulloso de sus mutilaciones y solía ir con un parche negro. Se decía de él que su extremismo se debía en parte a la fascinación que sentía por el extravagante "poeta-aventurero" italiano Gabrielle d´Anunzzio.

Era también muy aficionado a cantar himnos para animar a la tropa, incluso en plena batalla. En 1927 fue nombrado general de brigada, y en 1927 coronel honorario. Estuvo en Francia durante un tiempo, y a su regreso lo nombraron jefe de la Academia de Infantería de Toledo, y según Preston, sus ideas fueron el germen de la instrucción

[121] Florentino Rodao (2001: 122-123), hace alusión a la relación del *seppuku* y el *Bushido* con Millán – Astray.

militar que impartía Francisco Franco, que fue discípulo suyo (aunque no hemos llegado a comprobar esta afirmación de Preston documentalmente).

Cuando se produjo el Alzamiento Nacional de 1936, Millán estaba en Suramérica, pero en cuanto se enteró de lo sucedido, volvió a España en barco. Llegó primero a Lisboa y después a Cádiz en donde dijo que había regresado de Suramérica porque la legión le reclamaba y seguidamente, se instaló en Sevilla con Franco. Se cuenta que allí pronunció a voz en grito su siniestra máxima: "¡Viva la muerte!" Y continuó haciendo una ferviente propaganda del bando nacional durante la Guerra Civil.

> "y también proclamó el 4 de octubre del 36, tres días después de que Franco se erigiera en jefe del Estado 'que el **Caudillo es enviado de Dios** como **Conducto**r para la liberación y engrandecimiento de España[122]".

Es conocido su enfrentamiento con Miguel de Unamuno en el transcurso de un discurso de este último en la Universidad de Salamanca en el año 1936, en donde era Rector a la sazón [123] .Parece ser que sus discrepancias venían de tiempo atrás, pero en esta ocasión, la situación era especialmente tensa en el país. Y ese día Unamuno hizo un comentario que ofendió a Millán–Astray, quien irrumpió en el claustro. Dijo entonces Millán – Astray: "¡Muera la inteligencia!".Y Unamuno le contestó: "[…] Venceréis pero no convenceréis. Venceréis porque tenéis sobrada fuerza bruta, pero no convenceréis, porque convencer significa persuadir. Y para persuadir necesitáis algo que os falta: razón y derecho en la lucha"

Creemos que es interesante dedicar un comentario tanto al tristemente famoso grito de Millán: "Muera la inteligencia", como al de: "Viva la muerte", pues pensamos que pueden estar influenciados en parte por una interpretación peculiar del libro del *Bushido* y en especial del *Budismo Zen*, tan profundo y difícil de captar para nuestra mentalidad occidental. Cuando Millán ataca a los intelectuales diciendo: "Muera la inteligencia", además de expresar el recelo que tradicionalmente han tenido algunos militares hacia ellos, puede estar refiriéndose a la primacía que otorga el *Zen* a la intuición sobre el intelecto, como vía de captación de la realidad que Nitobe expresa entre otros, en el

[122] Preston, 1999: 122-126.
[123] Thomas, 1964: 353-355.

capítulo X de su obra titulado: "The education and training of a Samurai"-de ahí la aceptación del *Zen* entre los samuráis-. En cuanto al de: "Viva la muerte", como se esbozó anteriormente, creemos, en la misma línea de Florentino Rodao (2001), que está influenciada por una mal interpretación de la institución japonesa del suicidio ritual (*seppuku*), como expresión máxima del honor, la lealtad y autocontrol de un *Bushi*, y también del patriotismo, como mas tarde ocurrió en la segunda Guerra Mundial con los "*kamikaze*".[124]

Después de este incidente imborrable, M-A continuó con su labor propagandística y de mediador enviado por Franco junto con otros seguidores. Y se decía que convocaba a la prensa a toque de silbato y los hacía ponerse en fila. Era muy mujeriego y tuvo muchas amantes, la más famosa fue quizá la cantante de cabaret y artista Celia Gámez. Llegó incluso a ser su padrino de boda. En 1941, se enamoró de Rita Gasset, sobrina de Ortega y Gasset, que era mucho menor que él. Ella se quedó embarazada, y Millán quiso anular su matrimonio con su esposa Elvira. Fue informado de que debido a una circunstancia personal, no habría problema en la anulación canónica. Pero Franco no estaba de acuerdo y la pareja marchó a Lisboa, donde nació su hija, llamada Peregrina.

En 1943 Franco lo nombró procurador en Cortes, como una especie de retiro y de compensación por los servicios prestados. Pero a Millán le seguía gustando estar presente en los asuntos de Estado, por lo que tuvo muchos enfrentamientos. Progresivamente, su figura fue cayendo en el olvido. Murió en 1954, de una lesión de corazón.

C. Preámbulo de la traducción de 1941

El preámbulo que Millán- Astray hizo a su traducción del *Bushido* en el año 1941, es de marcada carácter propagandístico y está redactado en un estilo castrense, que podemos encontrar en la página Web de La legión, www.lalegion.com. Pensamos que sus comentarios son bastante simplistas y exagerados; probablemente tanto por el carácter y

[124] *Kamikaze* significa literalmente, "viento de los dioses" y fue el nombre otorgado a los jóvenes aviadores japoneses que se lanzaban en vuelo rasante y con poco combustible, sabiendo de antemano que morirían irremediablemente, para luchar contra el ejército americano; pues estaban convencidos que tenían que entregar su vida por su país.

la formación del traductor[125], así como por las circunstancias históricas y del público al que estaba destinado. Sin embargo, es un documento muy valioso para este trabajo, ya que nos informa con bastante claridad de los elementos extratextuales que rodean a la traducción[126]. De todas formas, tiene bastantes imprecisiones y se contradice a veces con el contenido del texto original, como se puede apreciar en los ejemplos siguientes.

M-A estaba convencido de que el código del *Bushido* era mucho más antiguo que la religión cristiana.
M-A: los principios de la moral cristiana no están en pugna, ni mucho menos **con el Bushido, que es anterior a Jesucristo**. (p.8)
M-A: (El *Bushido*) su origen es antiquísimo, **quizá hace varios miles de años […]** (p.7).

Sin embargo, el origen del *Bushido* no es tan antiguo como afirma Millán-Astray, ya que como nos explica Nitobe en el texto original, se concienció como código de conducta hacia el S. XII.d.C., durante el periodo Kamakura, coincidiendo con el florecimiento de la clase *samurai*. Además, la referencia de Millán –Astray a la no contradicción de sus principios con la moral cristiana es muy discutible, porque, si bien se hace referencia a valores éticos que son universales (y no exclusivamente cristianos), hay instituciones, como las instituciones del suicidio (*seppuku*) como acto expiatorio y del desagravio (*katauchi*), totalmente contrarias al sentido cristiano de la vida.- La vida como un bien que no nos pertenece del que no debemos disponer-. En cuanto a la venganza, es una característica de religiones como el judaísmo[127]y el islamismo pero no del cristianismo, que enseña a perdonar a los enemigos.

En el ejemplo siguiente, observamos que M-A ignora que el *Bushido* se basa en una sociedad feudal: M-A: "El Bushido […] iguala en su práctica a todos los hombres, sin separaciones ni privilegios de castas ni edades" (*Op. cit.:* 8). Creemos que este párrafo contradice las referencias que se exponen en el epígrafe 2.1.3.1. de este trabajo, dedicadas a las fuentes del *Bushido* y especialmente a la influencia de Confucio en la formación del carácter y la educación de los *samuráis*, a la que Nitobe alude en

[125] No tenemos constancia de su formación como traductor, ni que tradujese otras obras aparte del *Bushido* de Nitobe.
[126]Todas las citas de M-A son de la edición de 1941.
[127] La Ley del Talión "Ojo por ojo y diente por diente" (Levítico, 24, 19

múltiples párrafos, como podemos apreciar a lo largo del mismo. Confucio establece las cinco clases de relaciones jerárquicas que rigen desde la familia a todo el conjunto de la sociedad. La posición que cada uno ocupa en la sociedad está reglada de antemano.

Seguidamente, hace referencia al culto al Emperador y no diferencia entre el poder político y el poder religioso, M-A:"[…] veneración religiosa a su Emperador que representa para ellos **a Dios y la Patria**". (p. 8). Esto se contradice también con su afirmación de que los principios del *Bushido* no se contradicen con el cristianismo, ya que el mensaje de Jesucristo trasmitido en el Nuevo Testamento afirma reiteradamente su independencia del poder político. "Dadle pues, al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios" (San. Marcos, 12:17). Y, "Mi reino no es de este mundo […]". Suponemos que a MA le interesaba reforzar la colaboración entre Iglesia y Estado que era uno de los pilares del régimen de Franco.

A continuación reproducimos una selección de ejemplos del Preámbulo en donde se demuestra claramente su propósito de manipular la traducción. De su lectura del *Bushido* hace una interpretación muy *sui generis*, donde explicita cuatro categorías que no están en el TO: cuatro **principios** fundamentales, cuatro **votos**, cuatro **pestes** y cuatro **cultos.** La terminología utilizada para las cuatro categorías refleja intertextualidad con la ideología católico-castrense del régimen de Franco.

Millán–Astray enumera los que él considera que son los cuatro principios fundamentales del Bushido, que pensamos están basadas en las cinco clases de relaciones inspiradas en Confucio, así como en el espíritu militar:

> NO DEJARSE SOBREPASAR POR NADIE EN SUS IDEALES.
> SERVIR AL JEFE SUPREMO*
> SER FIEL A LOS PADRES
> SER PIADOSOS Y SACRIFICARSE POR LOS DEMÁS. (p.8)[128]

[128] Se ha trascrito la cita en mayúsculas, tal y como viene en el preámbulo de la traducción. Lo mismo ocurre con las demás citas del presente epígrafe que se han reproducido también en mayúscula.

*"No dejarse sobrepasar […] servir al **Jefe Supremo**". (En este caso suponemos que se refería al Generalísimo Francisco Franco).

A continuación expone los "cuatro **votos** que impone el Bushido" término que en principio nos recuerda a los cuatro votos de muchas órdenes religiosas cristianas, siendo el cuarto voto el de obediencia al Papa. Sin embargo, hemos de admitir que en la traducción al castellano de la obra sobre el *Bushido* del S. XVII, *Hagakure*, de Yamamoto Tsunemono (2002:2-3), se hace referencia a "Los cuatro votos", pero no los especifica; aunque si se recogen en una traducción publicada por la editorial Arkano en Abril del 2005; pero como podemos apreciar, se asemejan más a lo que M-A enumera como principios del *Bushido*, presentados en la página anterior[129], por lo que es posible que M-A halla tenido referencias de la mencionada obra, bien directas o través de la traducción francesa de donde partió la suya propia. Sin embargo, estos "votos" no están citados explícitamente en el TO. Los cuatro votos son según M-A: "LA MUERTE, LA FIDELIDAD, LA DIGNIDAD Y LA PRUDENCIA". (p 8)

Hace también referencia a "**las pestes del Bushido"** de las que tampoco nos habla expresamente Nitobe en el TO; "**las pestes** del Bushido son: "EL SUEÑO, LA DISIPACIÓN, LA SENSUALIDAD Y LA AVARICIA". (P.8).

Esta alusión a "las pestes del Bushido" refleja intertextualidad con los Pecados Capitales

Seguidamente M-A define el Camino del Bushido como: "el Camino del Bushido o Vía de los Caballeros: ES EL **CULTO** AL HONOR, **CULTO** AL VALOR, **CULTO** A LA CORTESÍA Y **CULTO** A LA PATRIA".

En este ejemplo nos llama la atención la palabra "culto", que según el *Diccionario* de la RAE, tiene varias acepciones: "1. Dícese de las tierras o plantas cultivadas. 2. Dotado de las calidades que provienen de la cultura o instrucción. 3. p. us. Fig. Culterano. 4. Homenaje externo de respeto y amor que el cristiano tributa a Dios, a la Virgen, a los

[129] "Yo he pronunciado los votos siguientes: No dejarme superar nunca en el Camino del Samurái. Servir bien al señor. Tener devoción filial a mis padres. Manifestar gran compasión y obrar por el bien del Hombre." (Yamamoto Tsunemono, 2005: 203-204)

ángeles, a los santos y a los beatos. 5. Conjunto de ritos o ceremonias litúrgicas con los que se tributa homenaje. 6. Es el honor que se tributa religiosamente a lo que se considera divino o sagrado. 7. Por. Extensión. Admiración afectuosa de que son objeto algunas cosas. Rendir culto a la belleza. 8. Cultivo. 9. Con cultura de estilo […]

En el Preámbulo de M-A el término "culto" se asocia con las acepciones 4,5,y 6 del Diccionario de la R.A.E., con unas connotaciones claramente católicas, que Nitobe tampoco utiliza en el TO para referirse al Bushido.

En las citas anteriores se aprecia que M-A hace una interpretación del *Bushido* distinta a la de Nitobe, una interpretación tendenciosa. Se puede observar también en estos ejemplos el estilo adoctrinarte y autoritario del preámbulo. A continuación, M-A se refiere a la motivación de la traducción, que fue la gratitud hacia un representante de Japón en España, que hacía tiempo le había dedicado un ejemplar del *Bushido*. No obstante, nosotros pensamos que su motivación era además de carácter propagandístico.

M-A concluye su Preámbulo de forma emotiva y solemne, con una referencia a Cervantes: "No os cansa más el traductor. Este saludo de proemio no es más que una cortesía en reverencia al Japón caballeroso, a Inazo Nitobe, el autor de tan bellísimo libro, y a vosotros, los que vais a leerlo, traducido a la lengua de Cervantes por vuestro servidor". (p. 13)

3.1.2. La recepción de la traducción

En cuanto a los receptores de la traducción, Millán-Astray lo indica de manera expresa, tanto en la portada de la traducción, en el extremo inferir de la cual se puede leer: "Se suplica la difusión de este libro, principalmente entre la **juventud escolar";** Como en el preámbulo: "[…] Para las juventudes de un pueblo que después de una larga época de decadencia renace y quiere ser **esplendorosamente grande y libre**". (p.9)

Es interesante mencionar que en la primera edición, la del 1941, se dice por escrito que el libro no puede ser comercializado, y es por eso por lo que se ruega su difusión entre los jóvenes en edad escolar. Según Florentino Rodao, la edición de 1941 fue financiada

por una institución japonesa, aunque M-A no hace alusión a esta circunstancia en el Preámbulo.[130]

El traductor persiste en su empeño de asimilar le ética *samurai* al cristianismo, (que en este caso, dada la época y las circunstancias, sería mas bien al catolicismo) y también dice que los legionarios son samuráis, M-A: "Es el Japón […]que atesorando en su alma las condiciones mas puras de la **religión cristiana**, y de la caballerosidad y del valor heroico," (p.12)

Tenemos constancia, por la información que nos ha proporcionado la Biblioteca Nacional, de que hubo dos ediciones de esta traducción. La primera en 1941 y la segunda, en 1943, y no hay evidencias de que se volviese a editar, hasta el año 1989, como veremos más adelante. De todas formas, creemos que influyó enormemente en la Academia de Infantería de Toledo y en La Legión Extranjera Española, ya que como se ha dicho, la ética del *Bushido* inspiró a M-A para preparar sus clases en la Academia Militar de Toledo y el Credo Legionario. Es interesante añadir que Millán-Astray "fue el primer Jefe de Prensa y de Propaganda después de la sublevación franquista".[131]

En este caso la función del texto, que es de carácter propagandístico, coincide con la intención del traductor, pero no con la del autor del texto original, que era simplemente crear puentes entre culturas y no imponer ninguna ideología. Tampoco coincide con la intención de la Legación Japonesa que la financió, pues suponemos que su pretensión era la divulgación de su cultura en España y probablemente buscar apoyo para la causa japonesa en la Segunda Guerra Mundial. De hecho, según Florentino Rodao (2001), Japón también identificaba a España con las potencias militares y añade que Franco recibió tres regalos muy significativos desde Japón. El primero, un sable o *katana* especialmente fundido para él, de parte de la *Sokokukai* (la Juventud Patriótica de Nagoya); en segundo lugar, una estatua en bronce de un guerrero del S.XIV, llamado Kusonoki Masashige, que murió luchando a favor de la restauración Kenmu, un regalo de la Asociación de Amistad Japón–Alemania–Italia; y el tercero, un busto del ideólogo de la Restauración Meiji, Yoshida Shöin, por parte del ayuntamiento de Shimonoseki en la prefectura de Yamaguchi, con la siguiente dedicatoria: "al gran talento político y

[130] Rodao, 2001: 122-123.
[131] *Op.cit.*: 123.

valiente militar" y "como recuerdo del patriotismo japonés a una nación que también a fuerza de patriotismo ha sabido superarse a si misma y derrocar al comunismo internacional"[132].

Recientemente, la editorial Obelisco de Barcelona, nos ha proporcionado una información muy valiosa. El libro titulado: *El Código del samurai.Bushido,* editado en el 2002, y que se editó por primera vez en el 1989 dentro de la colección Artes Marciales -y en donde no se hace ninguna referencia al traductor-; parece que fue, según la editorial, traducida por el General Millán-Astray y posiblemente hizo la traducción de la versión francesa de Charles Jacob, editada por Payot en 1927, lo que confirma nuestra hipótesis respecto a la traducción de 1941, ya que la traducción del *Bushido* de Charles Jacob de 1927 se halla en la Biblioteca Nacional y en la Biblioteca de Catalunya.

Efectivamente, hemos contrastado la publicación mencionada con la traducción de M-A de 1941 y podemos decir que el contenido es el mismo, aunque hay algunas erratas y se han incluido algunas ilustraciones y comentarios alusivos a los *samurais* y al *Bushido,* que no aparecen en la traducción de M-A, pero que son diferencias irrelevantes en relación con las similitudes entre los dos textos Por consiguiente, se ha vuelto a publicar la traducción de M-A en Catalunya, a partir del año 1989 -y actualmente va por la cuarta edición-, por la editorial Obelisco, pero con otro título y sin mencionar el traductor en la obra. Suponemos que la elección de este nuevo título –*El Código del Samurai. Bushido*-, se debe a que está incluido en la colección de Artes Marciales, por lo que el título se ha pensado en función de los posibles lectores. Suponemos que la recepción del mismo texto en otro contexto y con otro pretexto podría ser muy diferente, pero sería otro proyecto de investigación.

[132] *Op.cit.:* 123.

3.2. Elementos intratextuales

A. Texto: Descripción física del libreo

A continuación podemos observar como se pone de manifiesto la utilización de la presente traducción como instrumento propagandístico, tanto en la portada de la obra y en el Preámbulo, como en el contenido mismo de la traducción; Comenzaremos por un análisis de la obra.

Se trata de un ejemplar de 252 páginas de formato mediano, 14,50 cm. x 21 cm.; y cuidadosamente encuadernado en pasta dura. La portada, aunque la tenemos reproducida en blanco y negro, nos han asegurado que es de vivos colores, y por lo tanto, muy atractiva para los niños y jóvenes. Hay un enorme dibujo de aspecto infantil que representa a un *samurai* con un abanico desplegado en su mano derecha decorado como una bandera japonesa, y ataviado con una especie de capa, *kimono*, y un casco, que parece el típico sombrero cónico de los campesinos y samuráis japoneses. Y con la mano izquierda, empuñando una espada corta (*wakisashi*) y envainada.

En la parte superior izquierda y en un recuadro, podemos leer en mayúsculas y con letras grandes de estilo oriental: "GENERAL MILLÁN ASTRAY". En la parte inferior, debajo del dibujo mencionado, se puede leer: "EL BUSHIDO", y debajo: "EL ALMA DE JAPÓN". Justo debajo, "por INAZO NITOBE". Hay también un sello de la censura en la parte central derecha de la portada. Nos ha parecido interesante señalar que las letras que se refieren a M-A tienen el mismo tamaño que las del nombre del autor, que está en la parte inferior del libro; y que en la portada no se refiere a él como traductor, aunque sí lo hace en la página siguiente.

En la página siguiente podemos leer Inazo Nitobe, Profesor de la Universidad Imperial de Tokio. Y debajo, "Miembro de la Academia Imperial de Japón". En el centro, "EL BUSHIDO (El alma de Japón)".Y debajo, "Traducción española del General Millán-Astray. Más abajo, "Colaborada por Luis Álvarez Espejo", pero no hemos podido averiguar quien era este señor, ni el tipo de colaboración prestada. En la parte más

inferior podemos leer: "Se suplica la difusión de este libro, principalmente entre la juventud escolar". Todas estas circunstancias se podrán apreciar mejor en el Preámbulo. Al final de la obra se dice que no puede ser vendida, y se reitera la súplica de su difusión.

3.2.1. El género y el estilo.

El título, *El Bushido, El alma del Japón*, reproduce el del texto original. A pesar de que la traducción sigue perteneciendo al género del ensayo, se ha podido observar en el apartado referente al Preámbulo, que la traducción de M-A, tiene un estilo de marcado carácter propagandístico. La palabra "Preámbulo" en vez de prólogo o introducción, es muy significativa de su intención. Este término se suele utilizar para introducir una ley positiva, como se puede apreciar en el caso de la Constitución española de 1978, el Código Civil del 1989, y muchísimas otras leyes de nuestro ordenamiento jurídico que no vamos a enumerar por no ser objetivo del presente trabajo.

Por otra parte, utiliza un lenguaje más sencillo que el del texto original, suponemos que para hacerlo asequible a los jóvenes alumnos quienes que iba destinado el texto. Suele utilizar también palabras escritas totalmente en mayúsculas para recalcar su "mensaje" como podemos observar en su Preámbulo, cuando se refiere a "los principios del Bushido", y a las "pestes del Bushido". Estos términos nos dan idea del lenguaje que utiliza, que no pretende persuadir, sino imponer. Además, sus palabras nos recuerdan a los libros de catequesis del nacional- catolicismo y la expresión "Credo legionario" acuñada por M-A, nos confirma esta suposición.

En cuanto a la emotividad, M-A reproduce la emotividad del texto original, e incluso, a veces es más vehemente que IN. Lo que sí podemos observar es que la sensibilidad de Nitobe es más sutil y de otra parte, observamos también la intertextualidad de Nitobe con el lenguaje bíblico. En la traducción de M-A apreciamos que su lenguaje tiene más influencia militar pero también religiosa, aunque la mayoría de las veces M-A no parece reconocer la intertextualidad con textos específicos de la Biblia que se encuentra en varios párrafos del TO.

En cuanto a la sintaxis, M-A, por regla general, utiliza frases mas largas que en el TO, como podremos apreciar en el ejemplo anterior y en el análisis comparado de los ejemplos del capítulo IX -Esto puede ser debido a que las frases cortas son más normales en inglés que en castellano y porque M-A suele recurrir a la explicitación-. Es interesante señalar también que la traducción de M-A no está exenta de sin sentidos, y esto posiblemente se debe a que traduce de una traducción y a que no tiene formación como traductor.

M-A tiene la tendencia a hacer una traducción "apropiadora", (Hurtado, 2001)[133] y por lo tanto, intenta adaptar los referentes culturales a la cultura de llegada. No obstante, en el caso de que esto sea imposible, añade notas, explicitaciones y ampliaciones que sean asequibles o políticamente correctas para el público receptor.

Por otra parte, el sello de la censura de la portada nos explica en parte la omisión de autores y de episodios que Nitobe cita en el texto original y que Millán – Astray obvia en muchas ocasiones. Nos referimos de nuevo a la omisión de la referencia a Karl Marx y a Theodor . Huxley, así como a la manipulación del pensamiento de ambos y la omisión de algunas referencias a la democracia que aparecen en el TO. Esta tendencia "apropiadora" se observa también al traducir los nombres propios, que igualmente podremos observar en los ejemplos del capítulo VIII y en algunas expresiones en latín de Nitobe así como en las explicitaciones que utiliza M-A para traducirlas, como por ejemplo:

IN: scarcely **any credenda**, furnishing them […]with an **agenda o**f a.[..](p.15)
M-A: si apenas prescribe a sus adeptos **una creencia (credenda) […] no deja de darles […] (Agenda) un programa de vida [**…] (p. 32).

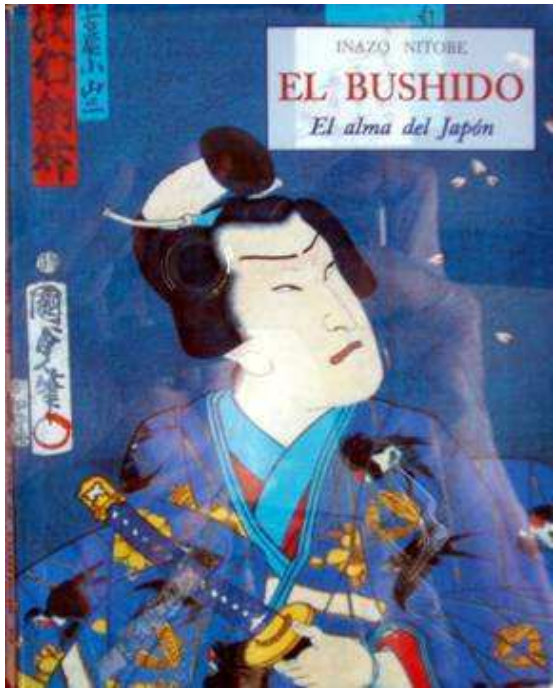
3.2.2. Contenido y estructura

La traducción es completa en cuanto a la obra del Bushido y se divide, como el TO en diecisiete capítulos. Sin embargo, no se reproduce el prefacio del autor a la primera edición de 1899, sino que se incluye un Preámbulo de M-A, lo cual pone de manifiesto

[133] Ver también el epígrafe 1.2.3. sobre Venuti los conceptos de "domesticating" y "foreignizing".

que el pretexto (la intención, función, motivación etc, del traductor) difiere notablemente de la del autor del texto original.

Otra cosa que nos ha llamado la atención es la colocación de la tabla de contenidos al final de la obra, mientras que en el TO está situada al principio, pero que es normal para un libro en España. Tampoco reproduce el índice de elementos culturales del texto original. Suponemos que esta ausencia puede deberse, en el caso de la traducción de M-A, a la finalidad de la misma y al público al que estaba dirigida.



CAPÍTULO IV

LA TRADUCCIÓN DE ESTEVE SERRA (1989)

CAPÍTULO IV. LA TRADUCCIÓN DE ESTEVE SERRA (1989)

4.1. Factores extratextuales: Contexto y Pretexto

4.1.1. Esteve Serra como traductor de encargo

Es una lástima que no hayamos logrado conectar personalmente con el traductor, a pesar de nuestros reiterados y pacientes intentos, sobre todo porque es el único traductor vivo de las obras que constituyen el corpus del trabajo. Por consiguiente, las únicas noticias que tenemos de él han sido a través de la editorial Olañeta. Por el editor sabemos que es traductor profesional de inglés castellano, y que reside en Barcelona, y nos ha transmitido también que según el propio Esteve Serra, "es una traducción literal" y que "poco tiene que decir acerca de la misma"; así pues, el traductor se ha negado a hablar o contestar un cuestionario sobre la traducción.

La traducción ha sido un encargo de la Editorial Olañeta, de Palma de Mallorca[134] y fue publicada por primera vez en el año 1989, en Palma de Mallorca. La presente edición ha sido publicada en el año 2002 y pertenece a una colección de pequeño formato (11x 14 cm.), denominada, "Los pequeños libros de la Sabiduría" y dedicada a la publicación de los clásicos breves de la literatura y el pensamiento universal. Es el número 70 de la colección.

El hecho de que la iniciativa de la traducción haya sido de la editorial, se refleja en que la motivación del traductor es bien distinta, y suponemos que es estrictamente cumplir el encargo profesional. Según lo que nos ha trasmitido la editorial, su prioridad ha sido ser lo más cercano posible al texto original y respetar las normas ortográficas y sintácticas de la comunidad receptora. Esto se refleja en que no se reproduce la emotividad del texto original a pesar de reproducirse las metáforas, como veremos mas adelante.

[134] Dato extraído de la entrevista telefónica con el editor, José de Olañeta en Septiembre del 2004.

La editorial Olañeta, según el catálogo que gentilmente nos ha enviado, no está especializada en un tema concreto, sino que publica varias colecciones -además de la colección a la que pertenece el libro del *Bushido*-, sobre temas diversos. Dedicando siempre especial atención a la filosofía y a la literatura, como por ejemplo:

El barquero (colección de bolsillo); Torre de Viento (narrativa); Terra incógnita, dedicada a novelas sobre viajes o sobre lugares incógnitos; Medievalia (temas medievales); Medio Maravedí (Biblioteca de la Edad Media y el Siglo de Oro); Mandala (sobre Budismo, Mística, Alquimia, la Cabala etc,); La aventura interior; Sophia perennis: metafísica, simbología cosmología, arte y tradición; El Cuerno de la Abundancia (colección sobre curiosidades alimenticias y culinarias; Morgana y Biblioteca de cuentos maravillosos (narrativa fantástica de todo el mundo).

4.1.2. La recepción de la traducción.

La colección a la que pertenece está bastante difundida, tanto por la temática, como por lo atractivo y lo cuidado de su diseño, así como por lo asequible de su precio a pesar de tratarse de una editorial relativamente pequeña. De todas formas, esta obra no había tenido hasta ahora en el mercado español la enorme difusión de los países anglosajones, ya que en España, el interés por la cultura japonesa es relativamente reciente y hasta ahora había pocas traducciones de obras japonesas al español.

Afortunadamente, en estos últimos años el interés va en aumento, en parte propiciado por la cultura del "*Manga*" que ha irrumpido con fuerza entre los jóvenes, y de otra parte, por el estreno de películas como "*El último samurai",* dirigida por Edward Zwick y protagonizada por Tom Cruise y Ken Watanabe, que fue estrenada a principios del 2004, y que ha tenido una enorme repercusión en la totalidad del Estado Español, y en el mes de abril del 2005 se estrenó *"El ocaso del samurai"* (Tasogare Seibe), dirigida por Yoji Yamada, que nos muestra la sacrificada vida y las penurias de un *samurai* de clase baja en las postrimerías del periodo Tokugawa; una película sencilla e intimista que recrea el mundo samurai con exquisita sensibilidad.

4.2. Elementos intratextuales.

A. Descripción física del libro.

Es un libro de bolsillo, de 183 páginas y encuadernado en rústica. La portada y la contraportada reproducen dos grabados del artista japonés Utagawa Kunisada II., del año 1865. En la parte superior derecha del libro está escrito el nombre del autor en mayúsculas y en negro. Debajo "EL BUSHIDO", con letras rojas en la parte inferior, "El alma del Japón" en cursiva y en color negro. En la parte superior derecha de la contraportada hay un recuadro con una breve reseña del contenido de la obra, y en la parte inferior, el título de la colección, el nombre del editor y el ISBN.

4 2.1. El género y el estilo.

El título de la traducción es el mismo del texto original; *Bushido, El alma de Japón*. En la primera página tiene un subtítulo (Exposición del pensamiento japonés), que no se encuentra en el texto original que nosotros tenemos -aunque en algunas bibliografías sí se recoge este subtítulo- pero que explica el género de la obra (ensayo), y su contenido de forma explícita a la comunidad de recepción.

El traductor se caracteriza principalmente como se ha dicho antes, en su aproximación al texto original, y además, la traducción está hecha del inglés, circunstancia que me ha confirmado el editor, Sr. J. de Olañeta. Sin embargo, al ser un encargo profesional, y por lo que hemos observado en la traducción, no se ha implicado mucho ni ha profundizado en la cultura japonesa.

Esto se refleja en que el texto no produce el efecto de emotividad del TO ni de la traducción de M-A., aún a pesar de que reproduce las metáforas. Por otra parte, no utiliza tantas palabras en mayúsculas para resaltar conceptos y valores, como en el TO con la excepción de las palabras *Samuray* y *Bushido*, que a veces escribe en mayúscula, sino que se preocupa más de respetar las normas ortográficas sintácticas y gramaticales

de la cultura de llegada. Tampoco utiliza tantos signos de exclamación ni de interrogación como ocurre en el texto de IN y en la traducción de M-A.

En cuanto a las características ideológicas del lenguaje, ES utiliza palabras y expresiones propias del contexto socio político del Estado Español actual; como por ejemplo: líder, democracia, soberano (p.44, 46), estado (p.44), virtud principesca, profesión de príncipe (p.43); ejercicio libre del poder monárquico y gobernante (p.47); marco del *Bushido* (p.93), dignidad y valía personal (p.75).

En cuanto a las referencias culturales, suele transliterarlas al igual que están en el TO, y no las adapta tanto a la cultura de recepción, como sucede en la traducción de M-A, ya que esta traducción está dirigida a un público adulto y de un nivel cultural medio y de otra parte, la cultura de recepción de finales de los años ochenta está mas familiarizada con la cultura japonesa que la España del año 1941, por lo que no recurre tanto a las notas.

4.2.2. Contenido y estructura.

En la primera página se escribe el nombre del autor de la obra y se añade "Exposición del pensamiento japonés"; a continuación, el nombre del traductor y el de la colección. En la página siguiente encontramos los datos bibliográficos y la reproducción de una dedicatoria del autor, Nitobe, a su tío TOKITOSHI OTA[135], quien según sus propias palabras le enseñó a "admirar las gestas de los samuráis". Le sigue la reproducción del prefacio del autor a la primera edición del 1899 y en la página 11 reproduce las citas de la obra original (de Browning, de Hallam y de Schlegel), traducidas al castellano.

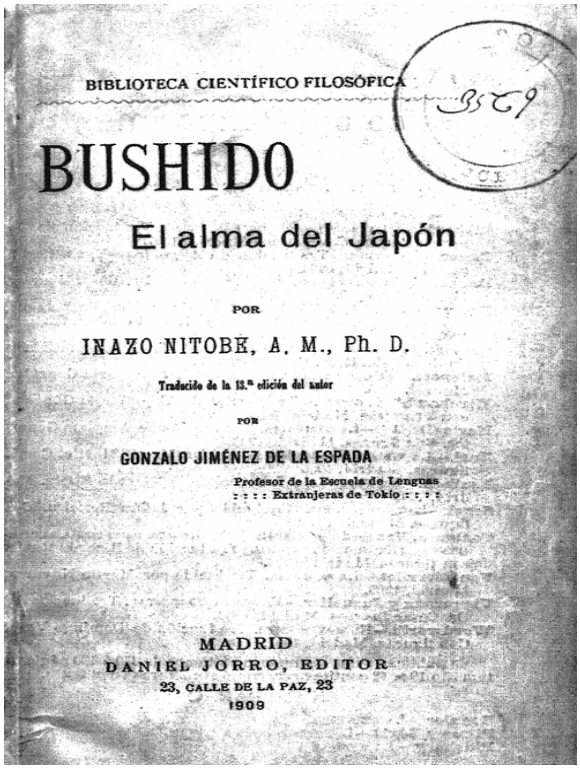
Comienza el primer capítulo en la página trece y al igual que M-A, sitúa la tabla de contenidos en la última página (183). El libro está dividido en XVII capítulos y cada uno de ellos está titulado en mayúsculas, al igual que el texto original. No existe en la obra información alguna acerca del traductor que nos ayude a conocer su trayectoria profesional ni las dificultades a las que se ha enfrentado, ni tampoco las decisiones que ha ido tomando en el proceso de traducción.

[135] Se ha reproducido el nombre en mayúsculas, tal como está en el TO y la dedicatoria completa en la traducción que también reproduce la grafía del texto original.

La traducción de Esteve Serra es completa en cuanto a la obra del *Bushido* y se reproduce el prefacio a la primera edición de 1899 firmado por el autor. Sin embargo, no se reproduce ni el prólogo del editor, puesto que no se trata de una edición facsimil y por la misma razón, tampoco existe la introducción de William Elliot Griffis, el educador estadounidense que fue llamado a Japón en 1870,[136] para introducir la metodología y el sistema americano de enseñanza pública.

El índice de nombres propios y de referentes culturales que había al final del texto original y que a nuestro entender facilita mucho la lectura de la obra y nos ha ayudado en el análisis del corpus-, no se reproduce en la traducción de ES y suponemos que se habrá debido a las limitaciones del número de páginas de la colección de "Los pequeños libros de la sabiduría" impuesta por la editorial, y a que no se trata de un libro académico.

[136] Nitobe, 2001: XVII.



CAPÍTULO V

LA TRADUCCIÓN DE GONZALO JIMÉNEZ DE LA ESPADA (1909)

CAPÍTULO V. LA TRADUCCIÓN DE GONZALO JIMÉNEZ DE LA ESPADA (1909)

5.1. Factores Extratextuales: Contexto y Pretexto

5.1.1. Gonzalo Jiménez de la Espada y la divulgación del Bushido en España

A. Contexto.

El contexto socio político internacional en el año 1909 tanto del autor del TO, como del traductor es muy relevante para interpretar esta traducción. No podemos olvidar que el año 1908, cuando esta obre se comenzó a traducir al castellano (de la 13ª edición del TO), hacía tres años que los japoneses habían vencido aplastantemente a los rusos, y que hacía una década (1895), de su "sonada" victoria en la guerra contra China, así es que estas circunstancias propiciaron que el prestigio de los militares japoneses, herederos de los samuráis y del Bushido, se acrecentara a nivel internacional, y que consiguientemente la obra de Nitobe sobre este tema cobrase una inusitada actualidad[137]. Y precisamente, en el año 1908 se publicó la primera traducción del Bushido de Nitobe al japonés, traducción de un amigo personal suyo, Sakurai Osson y revisada por el propio autor del texto original.

Es muy posible que Gonzalo Jiménez de la Espada (GJE), que por aquel entonces residía en Tokio y que por tanto vivió muy de cerca estos acontecimientos, se diera cuenta de la importancia de esta obra para dar a conocer el "alma japonesa" en España y, tal como él mismo nos explica: "Atento á no desvirtuar las ventajas que ofrece esta ocasión (si no excepcional, poco frecuente) para penetrar en el pensamiento japonés por sus propios caminos."

[137] Sobre la imagen de las hazañas militares japoneses y la Renovación Meiji en España de principios del S. XX, ver el artículo de F. Rodao y D. Almazán, (2006) "Japonizar España: La imagen Española de la Modernización del Japón Meiji", en la página web http://www.florentinorodao.com/

B. El Traductor.

Desgraciadamente, la información que tenemos acerca del traductor es muy escasa, y la hemos encontrado en los pretextos de la traducción de 1909. Según el artículo "Hacia un lejano mundo soñado "Manifestaciones literarias y artísticas de los viajeros y soñadores por el Extremo Oriente y por las Islas del Pacífico"[138], El traductor, Gonzalo Jiménez de la Espada y Fernández de León llegó a Japón en Septiembre de 1907 como profesor de español en la Escuela de Lenguas Extranjeras en Tokio.

Así pues, GJE residía en Tokio durante un tiempo enseñando en la Escuela de Lenguas Extranjeras en la Universidad Imperial de Tokio (*gaigogakko*), y conocía a Nitobe personalmente. No nos consta que se dedicase regularmente a la traducción, de hecho, solo tenemos constancia de esta obra, aunque debido a la falta de información sobre su trayectoria vital y profesional, no nos atrevemos a dar afirmaciones categóricas.

C. Pretexto.

En la traducción de GJE hay tres textos que introducen la obra: el primero, del propio traductor y en donde expresa su motivación para traducir la obra, que no es otra que dar a conocer el pensamiento y la cultura japonesa en España "a través de sus propios caminos" (Nitobe 1909: 5), tratando de ser fiel a la obra de Nitobe. A esta introducción de Gonzalo Jiménez de la Espada le siguen dos textos más, uno es la introducción de Nitobe a la primera edición del *TO (Op. Cit.: 13) y* el segundo reproduce la introducción que también hizo Nitobe a la décima edición revisada (*Op. Cit*: 17). Todos estos textos están traducidos al castellano.

El en la introducción, que es exclusiva de la presente traducción, denominada "Algunas palabras del traductor", GJE da fe de la admiración mutua entre España y Japón, y de los puntos de coincidencia que tienen a su entender el caballero español con el samurai,

[138] Sue Hee-Kim, de la Universidad Complutense de Madrid y publicado en la *Revista Española del Pacífico*, Nº 2, Año 1992. Encontrado en la página web: http://cervantesvirtual.com/servlet/SirveObras

reprochándole si acaso a Nitobe, que en el TO hubiese comparado a los samuráis únicamente con la caballería europea y no hubiera dedicado algunas letras a analizar las enormes similitudes, que según su parecer, tiene el samurai con la figura del caballero español, opinión que comparte el general José Millán y Terreros (Millán-Astray), como se puede apreciar en el Preámbulo de su traducción al castellano de 1941.

Como se ha venido expresando, el traductor no oculta su admiración por Japón y el Bushido, y se observa que conoce más de cerca que otros traductores al castellano la cultura japonesa. Evidentemente, el hecho de vivir y trabajar en Tokio facilitó este conocimiento, aunque no hemos podido averiguar por cuanto tiempo prolongó su residencia en el país del Sol Naciente. Según sus propias palabras, la motivación para traducir la presente obra fue "Aparte el mérito intrínseco de la obra, me ha movido á hacer su versión la oportunidad de traducir una obra japonesa de su original, siquiera éste se halle escrito en un idioma que no pertenece al autor sino por afinidad" (Nitobe, 1909: 5). GJE así mismo, que Nitobe era cristiano y de sus palabras se deduce que lo conoció personalmente.

En cuanto a las similitudes entre el caballero japonés y el español, se hace hincapié en la introducción en el legendario orgullo español y japonés así como en el desprecio por los bienes materiales de ambas caballerías. Se detiene también el traductor a comparar -entre otras cosas- la cortesía de ambos pueblos, que afirma muy similar, cosa con la que no estamos completamente de acuerdo, aunque no dudamos un ápice del extremado refinamiento de la etiqueta japonesa a la que hemos dedicado un epígrafe en este trabajo 2.1.4.1. (apartado F). Sin embargo, discrepamos sobre todo en lo concerniente al trato con la mujer, tanto en el espacio público como en el ámbito doméstico, tema al que nos hemos referido en el apartado J del epígrafe 2.1.4.2. de esta tesis, pues a pesar de que España ha sido también un país de cultura tradicionalmente patriarcal y machista-, las galanterías finezas del caballero español hacia las damas han sido siempre muy ponderadas. Ya en diversos párrafos del Quijote se aprecia esta característica, así como en muchas otras obras, y también ha llamado mucho la atención a los viajeros europeos que visitaron a la península ibérica a partir del S. XVIII, que lo relatan en sus crónicas.

En cuanto al paralelismo que GJE hace respecto al tema de la igualdad de género en las capas más bajas y en las más altas de la sociedad, mientras que existía una enorme

desigualdad en las clases medias, desde luego hay que tener en cuenta el contexto social de la España de finales del S. XIX [139] y principios del siglo XX, tanto en el ámbito urbano como en el medio rural, lo que daría lugar a un estudio extremadamente minucioso, que nos desviaría de los objetivos de esta tesis.

De otra parte, GJE nos informa de las *estrategias* de traducción que pretende seguir, diciendo que procurará mantenerse fiel al TO, intentando no abusar de los equivalentes culturales en castellano, lo cual se permita presentar lo exótico de la cultura japonesa "Atento a no desvirtuar las ventajas que ofrece esta ocasión (si no excepcional, poco frecuente) para penetrar en el pensamiento japonés por sus propios caminos, me he esforzado en seguir a la letra el estilo del autor, sacrificando muchas veces las veleidades del casticismo". *(Op. Cit.:*5). En este caso su pensamiento sobre la traducción está en sintonía con el autor del TO y con el filósofo español Ortega y Gasset.

Y para terminar, el traductor hace público su agradecimiento a Nitobe por haberle "concedido graciosamente para publicar su libro en la que él califica de "*noble lengua castellana"*. *(Op. Cit.*:7*)*

5.1.2. La recepción de la traducción

La primera edición en castellano del *Bushido. El Alma de Japón*, fue publicada en el año 1909 en Madrid, por la Editorial Daniel Jorro. Y como se verá a lo largo de esta tesis una de la repercusiones más notorias de que tenemos constancia fue el impacto que esta obra produjo en el general español Millán-Astray, -fundador de la Legión Española Extranjera en 1919- desde que leyó la traducción al castellano de 1909, que le

[139] Para entender un poco la consideración de la mujer en esta época –clases media y altas-, ver el ensayo *Granada la Bella* (1968:141-149) del diplomático, ensayista y escritor Angel Ganivet (1865-1898), precursor de los movimientos intelectuales de la generación del 98, y que escribía entre otros temas sobre la identidad de España, desde la perspectiva de un diplomático que la observa desde el exterior. Esta obra, que es muy interesante, porque aunque sólo sea de manera escueta y panorámica, compara al prototipo de la mujer granadina decimonónica de clase media-alta on las mujeres de similar estatus que había observado y tratado en las diferentes ciudades europeas en donde había residido como diplomático. En cuanto a las clases campesinas se puede ver *Al sur de Granada* (1986) de Gerald Brenan (1894-197?), un relato que casi sin pretenderlo es un estudio antropológico de una comunidad rural de la Alpujarra granadina, de principios del siglo XX, ya que el escritor británico vivió muchos años en Yegen, uno de los términos municipales de la Alpujarra Alta. Editada por Alianza Editorial en Madrid, 10ª edición.

sirvió en parte de inspiración para las enseñanzas que impartía en la Academia de Infantería de Toledo y que más tarde inspiró su "Credo Legionario". Millán-Astray tradujo esta obra del francés en 1941 [i], teniendo en cuenta también el contexto militarizado de la posguerra española en esos años[140].

Por otra parte, no hemos encontrado más traducciones al castellano en el periodo comprendido entre el 1909 y 1941, al menos en España, lo cual nos hace suponer que la repercusión en este país fue menor que en los países anglosajones, lo cual tiene que ver en que para España, la cultura japonesa seguía siendo aún una gran desconocida.

La función del texto de GJE es dar a conocer la cultura japonesa en España a través del Código ético del Bushido y comparar sus valores con los del caballero español y latino, por lo que coincide con la intención de Nitobe, que era la de crear puentes culturales.

5*.2. Elementos Intratextuales*

A. Descripción física del libro.

Es un libro que está encuadernado en rústica, tiene 169 páginas de formato edición de bolsillo (20cm x 12 cm). No tiene ilustraciones. En la primera pagina se puede leer; INAZO NITOBE, y debajo; Universidad Imperial de Tokio. En la parte central "Bushido. El Alma de Japón" y debajo en letras mucho más pequeñas; traducido al español por Gonzalo Jiménez de la Espada; y debajo Profesor en la Escuela de Lenguas Extranjeras de Tokio. Y en la parte inferior del todo; Editorial Daniel Jorro, Madrid, 1909.

5.2.1. El Género y el Estilo.

El título, *Bushido. El alma de Japón*, reproduce el del texto original, y pertenece al género del ensayo. En cuanto al lenguaje, se observa que utiliza un lenguaje más sencillo quizás que el del TO. En referencia a la emotividad, si bien reproduce las

[140] Ver el capítulo III: Análisis de la Traducción de 1941.

metáforas del TO, no lo encontramos tan emotivo como este, tal vez por su prioridad de utilizar una estrategia traductora "extranjerizante" (Hurtado, 2001). Es decir, que a pesar de que en general se nota que conoce mejor la cultura japonesa que otros traductores, en su deseo de ser lo más cercano posible al TO, haya perdido fuerza el TM. Tampoco parece reconocer en la mayoría de los casos la intertextualidad con textos de la Biblia que se encuentran en algunos párrafos del TO, al igual que ocurre con los otros traductores al castellano.

De otra parte, no encontramos omisión a personajes históricos ni a sociedades secretas, que como la masonería, en la posterior dictadura franquista (1939-1975) hubiesen estado censurados, lo que refleja un contexto de mayor libertad de expresión que el contexto de la traducción de M-A de 1941.

5.2.2. Contenido y Estructura.

El texto es completo en su contenido, pero aunque consta de diecisiete capítulos (al igual que el TO), se da la particularidad de GJE no los numera y no utiliza signos de puntuación para separarlos, sino que todo el texto presenta una continuidad y sólo introduce el capítulo con el título en mayúsculas, como en los ejemplos siguientes:

1. Corresponde al capítulo III del TO:

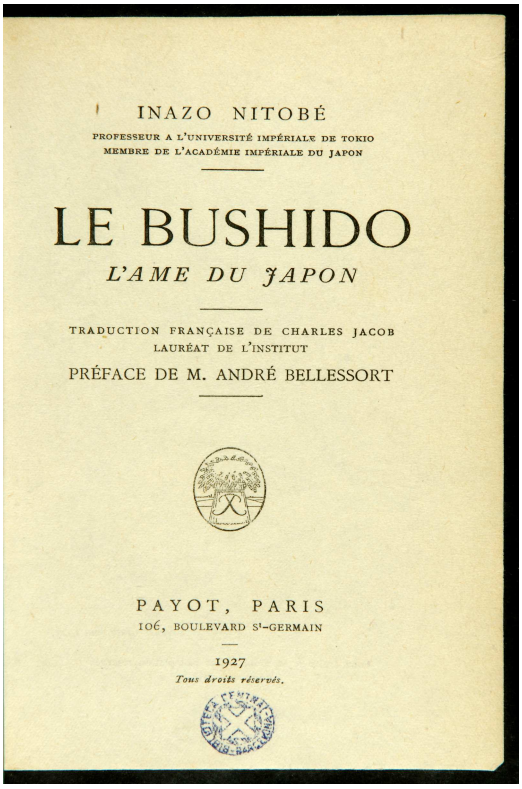
> "Empezaré con la
> RECTITUD O JUSTICIA
> el más poderoso precepto del código del samurai", (Nitobe 1909:27)

2. Corresponde al capítulo IV del TO:

> "Fácilmente se hubiera convertido en un nido de cobardías si el Bushido no tuviera un claro y exacto sentido del
> VALOR, FACULTAD DE LA AUDACIA Y DEL SUFRIMIENTO
> que ahora nos toca examinar". (p. 41)

En la pagina siguiente a la portada, se encuentra la dedicatoria que Nitobe hace en el texto original pero traducida el castellano: “A mi amado tío Tokitoshi Ota que me enseñó a admirar las gestas de los samuráis, dedico este libro”. En la página siguiente reproduce también las tres citas del texto original en castellano, y a continuación le siguen tres textos introductorias. El primero “Algunas palabras del traductor” firmado por GJE; El segundo que reproduce la introducción que hizo Nitobe a la primera edición del TO y el tercer texto que reproduce la introducción a la décima edición revisada del TO, también firmada por Nitobe.

Se observa además, que el índice (en este caso llamado “Tabla de contenidos”, se encuentra al final de la obra. Es interesante destacar que en esta traducción no se reproduce el índice de elementos culturales del TO.



INAZO NITOBÉ

PROFESSEUR A L'UNIVERSITÉ IMPÉRIALE DE TOKIO
MEMBRE DE L'ACADÉMIE IMPÉRIALE DU JAPON

LE BUSHIDO

L'AME DU JAPON

TRADUCTION FRANÇAISE DE CHARLES JACOB
LAURÉAT DE L'INSTITUT

PRÉFACE DE M. ANDRÉ BELLESSORT

PAYOT, PARIS
106, BOULEVARD St-GERMAIN

1927

Tous droits réservés.

CAPÍTULO VI

LA TRADUCCIÓN DE CHARLES JACOB (1927)

CAPÍTULO VI. LA TRADUCCIÓN DE CHARLES JACOB (1927)

6. 1. Factores extratextuales: Contexto y Pretexto

6.1.1. Charles Jacob y la primera traducción al francés

A. Contexto General.

Ya desde finales del S.XIX., el *japonismo* comenzó a tener influencia en la cultura francesa, influencia que se acrecentó considerablemente a principios del S. XX. Así, en el campo literario, fue en el año 1902 cuando se comenzaron a publicar las primeras traducciones de *haikus*, y en 1905 se publicó un libro de *haikus* titulado "Au fil de l´eau", por Paul–Louis Couchoud, André Faure y Albert Poncin.

Poco a poco, el *haiku* llegó a ser en Francia el poema del instante cotidiano. Era un *haiku* peculiar, diferente del *haiku* japonés que no buscaba la comunión del hombre y la naturaleza, sino que era un *haiku* "europeizado", más próximo y más cercano a los hombres. E incluso, muchos de los poetas europeos que fueron a la I Guerra Mundial, escribieron *haikus* en el frente, como una especie de terapia para tratar de aliviarse de todos los traumas y horrores que estaban soportando. En 1920 se procedió a una compilación de *haikus* franceses por Jean Paulhan en la revista *NRC,* pero fue en 1923 cuando se publicó la primera antología del *haiku* francés, en la revista "La Pampre", y bajo la dirección de Renè Maublanc.

El año 1927 fue uno de los últimos años de bonanza económica en Europa poco antes de la gran depresión de 1929. Era una época en la que además, Francia seguía siendo el centro de la cultura Europea y una gran metrópoli. Por tanto, fue un periodo de florecimiento en todos los ámbitos culturales, así como de continuación del interés por Oriente. En especial, con el auge del movimiento del japonismo, que, como se ha dicho anteriormente, comenzó a finales del S. XIX, con la aportación de los intelectuales que

viajaban al Extremo Oriente, tales como, Theóphile Gautier, y los *haijin*[141] franceses tales como Paul–Louis Couchoud, André Faure y Albert Poncin quienes fueron los creadores del *haiku* francés a principios del S. XX.

No es de extrañar, pues, que el Bushido de Nitobe fuera traducido al francés por Charles Jacob en 1927, y titulado *Le Bushido. L´Âme du Japon,* como la introducción y divulgación del espíritu del *Bushido* en Francia. No tenemos apenas información de Charles Jacob, el traductor. Sin embargo, sabemos bastante sobre André Bellesort, el autor del prólogo a esta traducción, que no es el traductor.

André Bellesort (1866-1942) fue miembro de la Académie Française (desde 1935 a 1945) y un intelectual muy polifacético. Era poeta, viajero, etnólogo, escritor y crítico literario con abundante obra publicada sobre la cultura griega y sobre la literatura y pensamiento en Francia en el S.XVIII; así como algunas obras sobre Japón, una de las cuales trata de la labor evangelizadora en Asia de San Francisco Javier. Así mismo, fue un excelente periodista, enviado especial del Diario *Le Temps* y de la *Revue des deux Mondes* a Chile, a Bolivia, a Suecia y Filipinas. En 1895 fue enviado a Japón, precisamente era el año en que finalizó la guerra chino-japonesa, con la victoria de Japón y comenzó una época muy brillante para el ejército japonés. Parece ser que el traductor sigue la misma línea ideológica de Bellesort, introductor e iniciador de la traducción.

B. Pretexto

En el prefacio, Bellesort nos da claves muy valiosas para nuestro trabajo, sobre todo del contexto, de la iniciativa y en suma, de los factores extratextuales de la traducción (Nord 1997). Comienza Bellesort diciendo que la traducción de 1927 era la primera que se realizaba en lengua francesa, con evidente retraso respecto de otras lenguas, como por ejemplo la primera traducción al castellano, realizada en 1909 por Gonzalo Jiménez de la Espada, y que también forma parte del corpus de este trabajo.

[141] Poetas de *haikus*.

Continua resaltando Bellesort en el citado prólogo a la versión francesa, la originalidad que suponía -en ese momento histórico-, leer un libro sobre la caballería japonesa escrito por un japonés que "non seulement a reçu une tres forte culture européene, mais encore qui s´est fait chrétien" [142](Nitobe 1927: 9). Bellesort hace hincapié en que el conocimiento de Nitobe de la cultura europea le ha permitido escribir para los europeos y ha logrado acercar la cultura japonesa a Europa, citando a nuestros filósofos en su obra sobre el Bushido.

Bellesort pone también de manifiesto su enorme simpatía por los valores cristianos y su complacencia y admiración porque Nitobe sea cristiano, señalando que este hecho desmentía los temores de algunos compatriotas suyos, que consideraban a la religión cristiana como enemiga de sus tradiciones y acusaban a los cristianos japoneses de ser malos nacionlistas -como se ha visto en el caso del amigo y compañero de estudios de Nitobe, Uchimura Kanzo- [143], lo que nos indica de una parte, que Bellesort conocía de cerca el contexto historico-político del Japón de la Era Meiji[144], en el que Nitobe vivió y escribió la presente obra; y de otra parte, que intenta asimilar las enseñanzas del Bushido al Evangelio -como ocurre a veces con el propio autor del TO, y en mayor medida con otros traductores-, como se podrá ver a lo largo de esta tesis.

Bellesort cuenta que viajó por segunda vez a Japón en 1914 –el año del comienzo de la 1ª Guerra Mundial-, y según relata, uno de sus grandes impactos fue el oír hablar del Bushido a su alrededor. Añade que esa palabra, que traduce como "*Voie du Guerrier*" (*ibid*: 10), no se había empleado antes de 1900, y que le parecía que no se encontraba tampoco en ningún diccionario japonés hasta esa fecha.

Se refiere también a Basil Chamberlain (1850-1935), un eminente profesor británico de filología en la Escuela Naval Imperial y en la Universidad Imperial de Tokio, que fue también escritor, ensayista y traductor – precisamente uno de los primeros traductores de *haikus* al inglés-, así como el primer traductor del *Kojiki* (1906) en lengua inglesa. Chamberlain pues, escribió excelentes obras sobre Japón, y no obstante -según

[142] Palabras de André Bellesort en el prefacio.
[143] Ver epígrafe 2.1.2.2.
[144] Bellesort escribió entre su abundante obra, varios libros y artículos sobre Japón como por ejemplo: *La société japonaise* (1912); *Le Nouveau Japon* (1926); *Les journées et les nuits japonaises* (1932). (Wilkipedia). http://fr.wikipedia.org/wiki/Andr%C3%A9_Bellesort

Bellesort-, había publicado alguna crítica mordaz sobre el Bushido en 1912. Chamberlain acusaba a los japoneses de su nacionalismo amenazante, y de que bajo el término Bushido habían inventado y creado una nueva religión. Sin embargo, para Bellesort el Bushido no era una nueva religión en absoluto, ni tampoco lo es para nosotros, como se puede ver a lo largo de este trabajo.

Seguidamente, Bellesort, analiza la actitud que siempre ha tenido Japón hacia las culturas foráneas, esa mezcla de fascinación al principio y de posterior desencanto que ha ido forjando su propia identidad cultural y a lo que ya nos hemos referido en la introducción a la cultura japonesa, del Capítulo II de esta tesis. Para Bellesort, el resurgir del Bushido a principios del S. XX., ha constituido una especie de freno ante la avalancha y recepción masiva de las ideas y las concepciones europeas en Japón, en la década siguiente a la Restauración Meiji; con el fin de impedir que el pueblo japonés olvide su código de honor no escrito pero grabado en su corazón durante varios siglos.

Señala también la aguda observación de Nitobe cuando, al referirse a los entonces recientes triunfos militares japoneses en Manchuria, Yalu, etc, dice que eran debidos no tanto a los avances tecnológicos del armamento militar, sino al espíritu del Bushido trasmitido por las antiguas generaciones de samuráis a toda la nación. Explica así mismo, que el Bushido es un código de máximas orales recogidas por los moralistas, poetas y dramaturgos; y que surge del sincretismo entre la religión autóctona sintoista, de ritos ancestrales a la naturaleza y la divinización del Emperador, con la ética confuciana y con la "resignación" a lo inevitable que enseña el Budismo, en palabras de Bellesort "et un peu la résignation du Bouddhisme" *(ibid*, 11). Pensamos que la palabra resignación no es muy apropiada en este caso, porque implica una actitud pasiva, y que tal vez la palabra "aceptación" sería más adecuada.[145]

Según Bellesort, esta concepción caballeresca del Bushido, no tiene parangón en todo el Extremo Oriente, ni en Malasia ni en la India. Sin embargo, este punto nos parece discutible y muy interesante de investigar, aunque lo hemos descartado en esta ocasión por el peligro de desviarnos de los objetivos de esta tesis. Pensamos sin embargo, que esta afirmación tan categórica de la singularidad del Bushido tiene que ver con el deseo

[145] Sugerencias de la Dra. Nicole Martinez, investigadora principal del Grupo Marpa del Departament de Trasducció de la UAB, en entrevista personal, (diciembre del 2006).

de exotizar, es decir, con la visión "orientalista" (Said, 1978), que se percibe en el Pretexto de la presente traducción.

En el prefacio, se hace también referencia a la tremenda impresión que los samuráis causaron en los primeros europeos que arribaron a Japón, como en el caso de San Francisco Javier (1506-1552), de quien Bellesort escribió una obra titulada *L´Apôtre des Indes et du Japon. Saint François Xavier* (1916), y que además de santo era hidalgo, "qui avait du sang de hidalgo dans les veines et qui, sous son humilité et son dévouement d´apòtre, gardait toujours les sentiments de son origine et de ses traditions" (*ibid*: 12). Continúa diciendo que San Francisco Javier no había ocultado su sorpresa al encontrar las virtudes de los *Bushi* tan semejantes a las de la caballería europea, y sobre todo le llamaba la atención el desprecio que estos guerreros tenían por el dinero, que hace a la nobleza pobre tan honorable como la nobleza rica.

Le subyugaba igualmente al santo español, el ideal de cortesía japonesa y el que no fuera sólo para perseguir la belleza, sino que suponía la puesta en práctica de los principios morales más necesarios. Puntualizó que la exigencia del control constante de uno mismo, les ayudaba a controlar también la brusquedad e impulsos pasionales, obligándoles por lo menos, a la reflexión y a pensar en los demás.

Por otra parte, señala Bellesort la amplitud y fluidez de las ropas samuráis, que condicionan sus movimientos, lo cual nos indica su capacidad de observación y su conocimiento de la cultura japonesa. Le llama poderosamente la atención el tremendo estoicismo de estos guerreros y especialmente su posición frente a la muerte, que consideran no como una liberación, sino como un deber, en numerosas ocasiones llevado a cabo mediante la institución del *seppuku*[146]. Se refiere a la minuciosa descripción del *harakiri*, que hace Nitobe a través del relato de Mitford y prosigue sus comentarios refiriéndose a la educación y entrenamiento de los samurais (hombres y mujeres), añadiendo que sus principios y enseñanzas han dotado al alma popular japonesa del ideal de "*la grandeur*". El ideal francés, recogido por De Gaulle y que sigue siendo referencia para los conservadores franceses.

[146] Ver epígrafe 2 1.2.4.

Es interesante la mención que hace -como paradigma de la cortesía japonesa- a un relato popular, cuyo título en francés es según Bellesort, "*Le Casque parfumé*". Sin embargo, hasta el momento no hemos podido averiguar el título original-; y que tuvo un gran éxito después de la guerra ruso-japonesa. El romance cuenta la historia Kimura, un afamado guerrero del S. XVII, que se despide de Shirotai, su joven esposa. Ella sabe que no volverá del combate ya que él le ha pedido que perfume su casco.

Bellesort cuenta que en Japón existía la tradición de que cuando un buen samurai estaba dispuesto a morir en el campo de batalla, pedía que su casco se perfumara de almizcle para que, una vez muerto, por el perfume se le reconociera como a un noble y para que mitigase la acritud del olor de la cabeza degollada. Bellesort termina así su relato : "Quelle attention posthume ! Quelle politesse! Et quel orgueil aussi! (*ibid* :16). Respecto a esta tradición, sólo añadir que según nuestras investigaciones, parece ser que lo más habitual era perfumar las ropas del samurai, y no era tan corriente el hecho de perfumar el casco.

Se refiere también el autor del prólogo, al Bushido como el privilegio de una casta y comenta su influencia en las clases populares. Hace mención a comerciantes y a campesinos que desean morir como samuráis, en la misma línea que nos explica Nitobe en el capítulo XVII del texto original, pero quizás se muestra más jerárquico aún que el autor del TO. "Mais il faut toujours que la leçon vienne d´en haut, que la branle soit donné par un aristocrate. C´est dans le roman russe que l´aristocrate demande au *mujik* des règles de conduite et le mot de sa destinée». (*ibid*: 17). Y continua así, «Le Bushido a déposé dans l´âme populaire japonaise des principes de grandeur, conception d´un ideal qui n´est pas mort» (*ibid* : 17). Pensamos que este es un comentario muy francés con el que se suele a menudo aludir a la "grandeur" de la France; y en los años veinte del siglo pasado, Francia era aún un gran Imperio. Esta alusión a la "grandeur" en el alma japonesa, nos indica que Bellesort está equiparando implícitamente el pueblo japonés y a Francia, en el sentido de que Japón ha alcanzado la "categoría" de "pais occidental".

Como se puede observar, se trata de un minucioso resumen de la obra, resaltando los puntos que le parecen más importantes- y los que más le acercan a la cultura europea-, e intercalando comentarios y alguna crítica, como la que sigue: « M. Nitobe nous en a

exposé toutes les vertus; et tout est vrai dans son livre; mais, -ce n´est pas un reproche que je lui addresse, -il a laissé de côté la rudesse suivent inhumaine dont elles étaient la rançon ». *(ibid*: 16). Como venimos diciendo a lo largo de esta tesis, estamos de acuerdo en esta crítica a Nitobe por la excesiva sublimación del Bushido pero pensamos que la principal razón era la búsqueda de la aceptación de la cultura del Bushido y de Japón por la comunidad de recepción.

Como colofón, Bellesort resume a grandes rasgos y de forma muy emotiva, el perfil de Nitobe, como cristiano y como diplomático, remarcando que trató siempre de conciliar el espíritu internacional con su ardiente patriotismo "et son culte passioné a les tradicions nationals" (*ibid*: 17). "Et son livre s´achéve comme un acte de foi dans les destinées de son peuple auquel nous souscrivons bien volontiers" (*ibid :* 19).

El segundo texto que precede a la presente traducción al francés es del propio Nitobe. Se titula "Avant-Propos", y es una traducción al francés del prefacio del autor a la primera edición. Le sigue un tercer texto que se titula "Avant-Propos a la edition francaise", escrito así mismo por Nitobe, en donde muestra su grata sorpresa por la fabulosa acogida de su obra, que a la sazón se había reimpreso en Japón 30 veces e iba por la doceava edición en lengua inglesa, y que por ende, estaba siendo traducido a los más diversos idiomas. Nitobe se congratula de que por fin aparece la versión francesa, -con un evidente retraso (1927) incluso con respecto a la primera traducción al español (1909) - gracias a la labor de M. Charles Jacob, *Laureat de l´ Institute*[147] y a Madame Schroeder, de quien por cierto, no hemos podido averiguar nada más.

Nitobe muestra de nuevo su satisfacción por el interés y acogida de la obra desde su primera publicación, en los medios más diversos, y el deseo de que en Francia ocurra lo mismo. "Prouvant ainsí que le sujet évellait un intérèt universel, et je veux esperer que le lecteur français lui reserveront a leur tour un bon accueil ». (*ibid*: 23) Hemos observado que esta última introducción de Nitobe está basada en el prólogo del autor a la décima edición revisada del texto original publicado en 1905, pero con algunas referencias específicas a la traducción francesa del 1927.

[147] Nota aclaratoria del significado de "Laureat de l´Institute. Miembro de alguna sección de L´Académie de France.

En cuanto a las citas que siguen a los prólogos, se reproducen las tres del texto original, de Hallam, de Schelegel y de Browning, traducidas al francés y se añade una cuarta que sólo hemos encontrado en la presente traducción. *S*e trata de un poema titulado *Le samourai,* de José Maria de Heredia (1842-1905), un poeta nacido en Cuba de padre francés y educado en Francia; Erudito y amante del arte y de la historia, y que fue uno de los representantes -junto con Theóphile Gautier entre otros-, del movimiento parnasiano. Heredia fue discípulo de Leconte de Lisle, y llegó a ser un autor bastante reconocido en su época, siendo incluso distinguido como Oficial de la Legión de Honor francesa.

El poema titulado *Le samourai,* es un soneto, -que utilizaban los parnasianos- y forma parte de un libro de 118 sonetos recopilado en 1893, con el título de *Les Trophées*. A continuación reproducimos el mencionado poema.

Le samourai

C´etait un homme à deux sabres
D´un doigt distrait frólant la sonore biva,
A travers les bambous trésses en fine latte,
Elle a vu, par la plage éblouissante et plate,
S´avancer la vainqueur que son amour réva.
C´est lui. Sabres au flanc, l´eventail haut, il va.
La cordelière rouge et le gland écarlate
Coupent l´armure sombre, et, sur l´epaule éclate
Le blason de Hizen ou de Tokungawa[148].
Ce beau guerrier vétu de lames et de plaques,
Sous le bronze, la soie et les brillantes laques,
Semble un crustacé noir, gigantesque et vermell.
Il l´a vue. Il sourit dans la barbe du masque,
Et son pas plus hàtif fa reluire au soleil
Les deux antennes d´or qui tremblent à son casque .

José-María de Herédia.

[148] Pensamos que se refiere al clan del *shogun* Tokugawa, pero lo escribe como "Tokungawa", y suponemos que es una errata.

El poeta describe al samurai como "un homme à deux sables" (un hombre con dos espadas). Sin embargo, este primer párrafo no pertenece al poema, y es algo que nos ha parecido muy curioso, una especie de "licencia" que se ha permitido Bellesort, y que sirve también para acercar el texto al lector.

El soneto narra con recreación estética el sutil y emocionado cruce de miradas entre el samurai y su amada a través de las cañas de bambú. Presente la imagen de un guerrero bello y altivo, con su armadura y su casco ricamente guarnecidos con oro y otros metales, luciendo en su hombro el emblema del clan Hizen o Tokugawa brillando al sol, -por lo que se refiere un samurai del periodo Edo-.

Pensamos que el poeta cubano se imagina al samurai victorioso, imponente, comparándolo inconscientemente a un caballero europeo, por lo que es un caso interesante del reflejo de las corrientes orientalistas que se dieron en Europa a finales del S. XIX y primer tercio del S. XX., en las postrimerías del romanticismo al principio y más tarde como una expresión estética del modernismo (*chinoiserie, japonaiserie*) que idealizaba a los héroes orientales a la manera de cómo ellos imaginaban al ideal del caballero europeo, sin caer en la cuenta que los valores estéticos de los samuráis no siempre coincidían.

En suma, nos ha parecido interesante este poema, porque es un reflejo de la recepción de la cultura japonesa en la Francia de los años 20. Es necesario tener en cuenta que este país fue uno de los primeros lugares de Europa en donde, ya en el S. XVIII existía una Escuela de Lenguas Asiáticas, y en el S. XIX comenzaron a publicarse revistas especializadas en estudios asiáticos, lo que ha favorecido en Francia una tradición de grandes orientalistas. Una gran diferencia con España, en donde el mundo académico no ha tenido demasiado interés hasta hace pocos años en la cultura de Asia Oriental, aún a pesar de la excepcional labor e interés de algunos miembros españoles de la Compañía de Jesús en el continente asiático, que fueron, junto a los jesuitas portugueses e italianos,[149] los primeros europeos en llegar a China y Japón en el S. XVI,

[149] Como por ejemplo, en el S. XVI los jesuitas Francisco Javier (España), y Valignano (Italia), que vivieron en Japón, y tantos otros que fueron a Asia con la misión de evangelizarla, y se dieron cuenta dela profundidad de la cultura de esas tierras y de la "endiablada" complejidad de su lengua, así como de la imperiosa necesidad de introducirse en ella para hacerse entender y para ser aceptados por una civilización tan impenetrable como la japonesa.

y que desde esa época han realizado interesantísimos estudios sobre Asia en las más diversas disciplinas y han sido junto con otros misioneros cristianos, los primeros divulgadores de la lengua y cultura asiática en Occidente.

C. El traductor.

Desafortunadamente no hemos podido saber hasta el momento casi nada acerca de Charles Jacob, el traductor, ni de Mme Schroeder, a quien también menciona Nitobe (*ibid*: 23), como colaboradora en la traducción francesa. Sin embargo, y como se ha visto en párrafos anteriores, sí que hemos encontrado alguna información sobre André Bellesort, el autor del Prefacio, quien adquiere un gran protagonismo en esta traducción. Tanto es así, que a veces se le confunde con el traductor, bien por el protagonismo adquirido, o porque en la meritada traducción se reflejan sin ninguna disonancia tanto la intención , como los objetivos del autor del prólogo.

Por lo cual suponemos que Bellesort puede haber sido el iniciador de la traducción y que buscó a un traductor de su confianza, y que ideológicamente estuviese en sintonía con él, - en este caso fue Charles Jacob-, para que realizara la mencionada traducción.

6.1.2. La recepción de la traducción

Hemos encontrado algunas referencias en el buscador de internet www.google.com, en donde se han encontrado 13.300 entradas sobre "Nitobe. *Bushido L´Âme du Japon*", (página visitada el 11 de mayo del 2007).

En visita realizada el mismo 11 de mayo al catálogo digital de la Biblioteca Nacional de Francia se han encontrado siete entradas sobre Nitobe, que nó solo se refieren al Bushido, sino a varias de sus obras más divulgadas; así como a sus obras completas, publicadas en inglés por la Universidad de Tokyo Press (1972), y tituladas: *The works of Nitobe Inazo*. En cuanto a las traducciones al francés del Bushid0 , además de la de Charles Jacob (1927), se han encontrado las siguientes :

- *Bushido L´Âme du Japon.* (Trad, André Louka) : SIAM. París, 1982.
- *Bushido. L´Âme du Japon.* (Trad, Enmanuel Charlot): Budo. Col, la Budothèque. Paris, 1997
- *Bushido. L´Âme du Japon.* (Trad, Enmanuel Charlot): Budo, 2ª ed., Col, la Budothèque. Paris 2000.

Lo cual demuestra que a partir de los años 80 ha habido un resurgimiento muy considerable del interés por la figura de Nitobe y por su obra sobre el Bushido en Francia.

Además, nos ha llamado especialmente la atención una relectura sobre el famosos *Bushido* de Nitobe, titulada, *Relire "Bushido. L´Âme du Japon"* Está traducida del inglés y presentada por Keiko Yamanaka. Publicada por la editorial Económica, en la coleccion "Strategies & doctrines", y publicada en París el año 2004. Esta relectura del texto original, objeto de la tesis contiene además un apéndice con la biografía de Inazo Nitobe, lo cual nos corrobora una vez más el renovado interés que esta obra despierta en Francia actualmente.

Estas referencias bibliográficas han sido encontradas en las siguientes páginas web:

http://catalogue.bnf.fr/servlet/biblio;jsessionid=0000Aaaqu4nxqgqVTy3e6FjI1qE:-1?ID=32488035&idNoeud=1.1.5&SN1=0&SN2=0&host=catalogue
Y también
http://www.bnf.fr/pages/zNavigat/frame/version_espagnole.htm?ancre=espagnol.htm

http://www.ciao.fr/Bushido_L_ame_du_Japon_Inazo_Nitobe__152706
http://authentification.bnf.fr/sso/authn?RequestID=pe98kn&MajorVersion=1&MinorVersion=0&IssueInstant=200711T12%3A26%3A16Z&ProviderID=com.Com&ForceAuthn=false&IsPassive=false&Federate=false&ProtocolProfile

6.2. Elementos Intratextuales

A. Descripción física del libro.

En cuanto a las características de la obra, se trata de un ejemplar de 266 páginas, de formato mediano encuadernado en rústica. En la portada, podemos leer en la parte superior, INAZO NITOBE, y debajo, en una letra más pequeña, "PROFESSEUR A L´UNIVERSITÉ IMPERIALE DE TOKIO, y debajo, MEMBRE DE L´ ACADÉMIE IMPERIALE DU JAPON. En el centro de la portada y en letras aún mas grandes, se lee: LE BUSHIDO, L´ ÂME DU JAPON, e inmediatamente debajo: TRADUCTION FRANCAISE DE M. CHARLES JACOB, LAUREAT DE L´INSTITUT, y una línea más abajo: PREFACE DE. M. ANDRÉ BELLESORT. Este último nombre está escrito en negrita, lo que indica que Bellesort era más conocido que el traductor y que servía de reclamo para vender el libro.[150]

Un poco más abajo, y centrado, un pequeño dibujo encerrado en una figura ovalada que parece representar un ramo de espigas y un signo que imita un *kanji* que significa padre, o tal vez sean dos espadas cruzadas, pero no está muy claro. Abajo del todo se lee: PAYOT, PARIS, que hace referencia a la editorial. La pagina siguiente reproduce la portada y añade al final la dirección de la editorial: 106, BOULEVARD ST – GERMAIN, debajo se lee: 1927, y, finalmente: "Tous droits réserves". En la página siguiente anuncia otra obra del mismo autor como sigue:

"DU MÊME AUTEUR"

"La Nation japonaise. Son territoir, sa population, sa vie; avec considérations spécials sur les relations avec les Etats-Unis ».

[150] Se han reproducido los textos de la portada en el tipo de letra lo más parecido a la original del libro.

6.2.1. El género y el estilo

Pertenece, al igual que el TO y todas las traducciones analizadas hasta ahora, el TO al género ensayístico y, para hacer referencia al nacimiento y evolución del ensayo en la historia de la literatura japonesa nos remitimos al epígrafe 2.2.1. Género y estilo, del Capítulo II, dedicado al análisis del TO.

En cuanto al estilo, CJ utiliza un lenguaje elegante, formal y culto, aunque no hemos observado ningún cambio de registro cuando cita obras antiguas de otros autores, o reproduce las palabras de algún samurai célebre, como las del pequeño príncipe famélico de Sendai[151], ni cuando hay intertextualidad con la Biblia de King James (S. XVII) en el TO, porque en este caso, el traductor tampoco la ha captado.

En cuanto a la emotividad se ha observado que tanto en el índice como en el texto, casi siempre mantiene las mayúsculas cuando se refiere a los valores del Bushido y a culturemas clave; mantiene los signos de puntuación en su mayoría y que así mismo , reproduce las metáforas del TO, lo que ayuda a mantener la intensidad emotiva del TO. También reproduce los culturemas en las lenguas originales tal como lo hace IN, excepto en algunos casos que los traduce al francés.

6.2.2. Contenido y estructura

El título es Bushido. *L´Âme du Japon*, y reproduce literalmente el del texto original. La obra está dividida en diecisiete capítulos, al igual que el texto original. Es interesante decir que la presente traducción sí que reproduce el índice de elementos culturales del TO (pp. 262-265). Por otra parte, el índice de la obra: también (TABLE DES MATIÉRES) se encuentra al final del texto.

Desde el punto de vista sintáctico, las frases son por lo general más largas y complejas que las del TO, y utiliza más explicaciones y alguna que otra nota del traductor para aclarar algunos conceptos, que no están en el TO. Sucede también que a veces cambia la posición de los elementos de la frase, (sujeto, verbos, complementos etc. Lo cual

[151] Ver ejemplo Nº 11 del capítulo VIII (Análisis del Corpus).

potencia la intensidad emotiva y le da un toque personal del traductor. Creemos que es una forma de manifestación de la visibilidad del traductor, que apoya la tesis de Ortega y Gasset (1961) y de Venuti (1995) cuando dice que la traducción es un género aparte, distinto del TO.

En cuanto al proceso de la traducción, se observa que, a pesar de que Charles Jacob no sigue un proyecto traductor homogéneo, predomina la utilización de las estrategias apropiadoras, probablemente, siguiendo la tendencia de la época en Francia y con la intención de hacer la obra mas asequible a la comunidad de recepción, que no estaría muy familiarizada con la cultura japonesa, aunque desde luego más que España en aquella época.

No hay ningún sello de censura en la obra, ni omisión de autores polémicos para algunos sectores de la sociedad ni tampoco de conceptos, como se verá en la traducción al castellano de 1941. Lo que sí hemos observado, como se ha esbozado con anterioridad, es que también el traductor es muy visible en la presente traducción, como podremos observar en el Análisis del Corpus.

CAPÍTULO VII

LA TRADUCCIÓN DE YANAIHARA TADAO (1938)

CAPÍTULO VII. LA TRADUCCIÓN DE YANAIHARA TADAO (1938)

7.1. Factores extratextuales: Contexto y Pretexto

7.1.1. Yanaihara Tadao y la lealtad de la traducción

A. Contexto.

Hemos elegido esta traducción tanto por la época histórica en que se publicó, como la personalidad del traductor y su amistad y admiración que profesaba al autor del TO. La traducción de 1938 se hizo de la décima edición revisada del texto original publicada en 1905, y el traductor también conocía la primera y famosa traducción al japonés de Sakurai Osson de 1908, que fue revisada por el propio Nitobe, según Yanaihara Tadao hace referencia en el prólogo.

Conocer el contexto histórico que vivía Asia Oriental justo un año antes de la II Guerra Mundial y poco después de la ocupación japonesa en Manchuria, es muy importante para entender la presente traducción al japonés del Bushido de Nitobe, por Yanaihara Tadao, profesor a la sazón de Política Colonial en el Departamento de Económicas de la prestigiosa Universidad de Tokio[152] y que fue discípulo de Inazo Nitobe y de Uchimura Kanzo. Yanaihara Tadao compartía el ferviente pacifismo de ambos, y su idea de que el diálogo intercultural ayuda a prevenir las guerras. Por tanto, pensamos que la publicación de una nueva edición de la mencionada obra era muy oportuna en ese periodo especialmente inestable en las relaciones internacionales y en la región geográfica de Asia-Pacífico.

No obstante, antes de avanzar en el análisis de la presente traducción hay que hacer una advertencia importante, y es que la edición que analizamos, fue publicada en el año 2001, por la editorial Iwanami de Tokyo, y se trata de la mencionada traducción del 1938 pero

[152] El mismo puesto docente que había ocupado Nitobe desde el 1909 y durante algunos años.

que ha sido revisada, y aunque mínimamente, modificada por Yanaihara Isaku en el año 1974.

B. El traductor

Yanaihara Tadao (1893-1961), estuvo muy influenciado desde su juventud por el pensador cristiano Uchimura Kanzo, y por el propio Nitobe Inazo. Yanaihara se hizo cristiano y formó parte de *Mukyoukai* (literalmente,"sin Iglesia"), movimiento cristiano liderado por Uchimura Kanzo, que proponía un cristianismo al margen de cualquier tipo de jerarquía eclesiástica, movimiento en donde continuó a lo largo de toda su vida adulta. Compartía con sus maestros la idea de que las guerras eran inútiles – y como se verá más adelante-, se opuso abiertamente a la ocupación de Manchuria (1931) por los japoneses.

Fue catedrático en la Facultad de Económicas de la prestigiosa Universidad de Tokio en 1920, y su primer libro se tituló *Kuristosha no Shinko* (La fe del cristiano), publicado en 1921. Dentro del ámbito académico, se dedicó al estudio del contexto socio-económico de Japón en los años 20 y 30 del S. XX, los movimientos migratorios *(shokumin)*, así como la política colonial japonesa. Sucedió que, a causa de sus fuertes críticas a la organización del Estado, a la política exterior, -y sobre todo al colonialismo de Japón en Korea, China y Manchuria, Taiwan y Micronesia-, en el año 1937, época en que las relaciones entre Japón y E.E. U.U. eran muy tensas, tuvo un enfrentamiento con las autoridades académicas de su Universidad y fue forzado a dejar su puesto docente en diciembre de ese mismo año y paralelamente, muchos de sus libros fueron prohibidos[153]. Se da la circunstancia que su traducción del *Bushido* de Nitobe fue publicada un año después de su expulsión de la Universidad de Tokio.

Yanaihara no pudo regresar a la Universidad hasta el mes de noviembre de 1945, una vez terminada la II Guerra Mundial. No obstante, después recuperar su puesto de profesor en la Universidad y hasta su jubilación, ocupó diferentes cargos. En 1946, fue elegido Decano de la Facultad de Económicas; y en 1949, nombrado Director del Departamento de Educación. Desde 1951 y hasta 1957 fue Rector de la Universidad de Tokio.

Pensamos que esta restitución se debió al tremendo cambio que vivió Japón tras perder la

guerra, y porque tal vez la figura de este intelectual polémico durante el antiguo régimen, ayudaba ahora a mejorar la imagen de Japón ante la Comunidad Internacional.

C. Pretexto;

En el prólogo del traductor, YT habla de su admiración por el Dr. Nitobe y por el TO, indicando que se trata una traducción íntegra del texto original escrito en inglés de Nitobe Inazo, titulado *Bushido. The Soul of Japan* (1899), es decir que se refiere a la primera edición, que se escribió en el 1899 (especificando que la fecha correspondía al año 32 de la Era Meiji). Se refiere así mismo a que el texto original fue escrito cuando Nitobe tenía la edad de treinta y ocho años, en un periodo de convalecencia en California. Continua diciendo que el TO se publicó por primera vez en Filadelfia en 1900 por la Editorial Leeds & Biddle Company, y al año siguiente se publicó en Japón. Hace referencia también a la décima edición revisada de la obra publicada en el año en New York en el año 1905 – año 38 de la Era Meiji-, por la editorial Putnam´s Sons y también en Japón, por la editorial Teimi shuppansha.

Comenta además Yanaihara en el prólogo, que en el año 32 de la Era Meiji, fecha de la aparición de la primera edición del texto original (1899), habían transcurrido tan sólo cuatro años del triunfo japonés en la guerra contra China, y era cinco años antes de la Guerra Ruso –Japonesa, de la que Japón salió de nuevo victorioso, por lo que comenzaba una época de brillantez y de euforia para los militares japoneses. Como consecuencia de estos hechos, el interés por Japón y por su aguerrido ejército, comenzó a acrecentarse a nivel mundial.

Continua diciendo el traductor que en esa época, como consecuencia de la Restauración Meiji, se dio también un apasionado auge del patriotismo japonés por parte de los tres ejércitos (tierra, mar y aire). El fenómeno del auge militar japonés se comenzó a estudiar en el mundo, e inesperadamente para el autor, su obra sobre el Bushido fue traducida a los principales idiomas. Yanaihara Tadao añade que ciertamente, de entre la extensa obra de Nitobe, su libro *Bushido. The Soul of Japan* es el más conocido a nivel internacional.

[153] http://www.h-net.msu.edu/reviewa/showrwv.cgi?

YT añade que poco después de la desaparición de Nitobe, en 1935 –año 10 de la Era Showa-, apareció una nueva publicación del texto original prologado por su viuda, Mary Elkintorf, quien vivió en Japón hasta su fallecimiento en 1938 y dedicó los últimos años de su vida a la recopilación y publicación de los trabajos inéditos de su esposo. Precisamente la presente traducción fue publicada el mismo año de la desaparición de la viuda de Nitobe.

Yanaihara hace mención en reiteradas ocasiones a lo largo del prólogo, a la primera traducción al japonés, la de Sakurai Osson, editor y amigo personal de Nitobe, publicada en el año 1908 (año 41 de la Era Meiji); en la que colaboró el propio autor del TO y se encargó de su revisión-, y la considera una gran traducción. Incluso comenta que le gustó mucho al propio Nitobe, quien llegó a decir que él mismo no podría haber hecho una traducción mejor.

El traductor dice también que Sakurai era un erudito y que conocía bien las fuentes chinas citados en la obra, por lo que las referencias son fidelignas, y hace hincapié en que esa traducción insuperable fue fruto de la colaboración entre el autor (Nitobe) y el traductor (Sakurai), y que él (Yanaihara) no hubiera podido hacer una traducción de ese nivel.

Sin embargo, explica las razones que le llevaron a realizar su propia traducción en 1938. Fue principalmente para simplificar el lenguaje (*kanbun y kanshi*), -ya que Sakurai utilizaba casi siempre *kanbun*, que son expresiones en *kanji* antiguo muy cultas y exclusivas del lenguaje caballeresco, y *kanshi* o lenguaje poético proveniente de la poesía clásica china, de forma que el texto de Sakurai –cuyo contenido era ya bastante complicado en sí mismo–, resultaba extremadamente dificultoso de leer, y de otra parte, era un libro muy difícil de encontrar ya en los años treinta, tanto en anticuarios como en librerías de viejo.

Por consiguiente, Yanaihara Tadao pretendió adaptar la mencionada traducción y modernizarla para que fuese más fácil de entender por la comunidad de recepción, pero teniendo siempre en cuenta la lealtad al TO-. Muestra así mismo YT, su temor de que esta decisión suya de emplear expresiones más modernas le hagan fracasar en vez de encontrar mayor recepción.

No obstante, el traductor no renuncia totalmente a utilizar expresiones de japonés caballeresco, lenguaje poético, ni algunos arcaísmos, aunque intercala expresiones más actuales-, pues como el mismo explica, temía que la obra perdiese rigor y fuerza expresiva, por lo que su traducción es bastante más complicada de leer que la del año 2004, a la que hemos hecho referencia en el capítulo III de este trabajo. Pero nosotros pensamos también en otra intención de YT, aunque menos explícita, que coincidía en parte con Nitobe. Es decir, con la continuación de la línea de su maestro fallecido de reivindicación aunque parezca paradójico, del diálogo intercultural y del nacionalismo japonés así como el del pacifismo, así como intentar presentar de nuevo en Japón esta peculiar y romántica visión del Bushido cristianizado.

Además, a pesar de que no hemos tenido acceso a la traducción de 1908, puede fácilmente deducirse que el proceso de transformación de la lengua escrita japonesa que se inició en la Era Meiji, había comenzado a lograr en parte su objetivo de acercar el lenguaje escrito a la lengua hablada, por lo que en el año 1938 la lengua escrita estaba bastante más simplificada que en 1908. Sin embargo, la reforma definitiva de la lengua japonesa (*toyo kanji)*, -en la que se redujo el número de *kanjis* básicos a 2000, simplificándose enormemente el japonés escrito-, no se llevó a cabo hasta después de la Segunda Guerra Mundial.

7.1.2. La recepción de la traducción

Según el propio traductor, Yanaihara Tadao y su hijo, Yanaihara Isaku, -responsable de la edición revisada del 1974-, la traducción de YT de 1938 tuvo mucha repercusión en Japón desde su primera publicación; y que hasta el año 1974 había sido reeditada catorce veces la Editorial Iwanami de Tokio. Más adelante ha sido reeditada por la editorial Iwanami de nuevo. La primera impresión de esta colección fue publicada en 1991 y la séptima en 2001, lo que demuestra que en los últimos quince años hay también un considerable interés por este texto entre los lectores japoneses

Como se ha dicho, la versión que disponemos incluye un prólogo de YI. En el prólogo del corrector Yanaihara Isaku, sobre la revisión de la traducción del 1938, nos dice que el motivo de esta nueva revisión ha sido que los caracteres de la imprenta estaban considerablemente deteriorados, y por eso se procedió a renovarlos. En un principio,

Yanaihara Isaku pensó en cambiarlo todo a la lengua contemporánea (*gen kogotai),* para facilitar la lectura de la obra a los lectores de 1974, sin embargo enseguida le asaltó el temor de que este cambio tan radical estropeara el ritmo (*chöshi*), de la traducción de 1938, con lo que la pérdida sería mucho mayor que los beneficios que semejante cambio pudiese aportar a los lectores contemporáneos.

Así es que para no estropear la traducción original de Yanaihara Tadao, Yanaihara Isaku se ha limitado a cambiar algunos *kanjis* por nuevas letras japonesas y por *kanas* actuales. Además, algunos adverbios y conjunciones que estaban en *kanji*, se han escrito en *hiragana*. La motivación era simplemente acercar la obra más a la gente.

A continuación Yanaihara Isaku expresa su ferviente deseo de que a partir de la edición revisada de 1974, esta obra siga despertando la admiración de muchos lectores tal y como había sucedido hasta ese momento. Finalmente, agradece a la Sra. Fujï Minako, quien voluntariamente se había prestado a ayudarle en la modificación de los caracteres de la imprenta. Y para terminar, le sigue la fecha y firma de esta última revisión: Noviembre del 1974. Yanaihara Isaku. (*Op.cit:*6)

7.2. Elementos intratextuales

A. Descripción física del libro

Se trata de una edición de bolsillo, de 159 páginas y encuadernado en rústica. La cubierta del libro es muy sobria, de color crema y los caracteres están están impresos en azul pavo. .Tiene una cenefa alrededor de la portada con guirnaldas motivos florales y pájaros en tinta azul, del mismo tono que los caracteres impresos. En la portada podemos leer lo siguiente: En la solapa hay una brevísima referencia al Bushido y concretamente al párrafo de la obra en la que Nitobe lo compara a la flor del cerezo. A continuación tenemos una reprodución de la cubierta, que es la portada propiamente dicha, pero en un color más subido, cercano al sepia, y los caracteres son de la misma tonalidad pero más intensos.

岩波ぶんしゃ

３３・１１８・１

武士道

新渡戸稲造

矢内原忠雄訳

岩波

岩波書店*

Vemos que la portada está dividida en tres bloques de ideogramas; en el bloque superior se lee. *Iwanami bunya*; y más abajo los números siguientes: 33. 118. 1; Más abajo el título de la obra: 武士道 (Bushido*)*; Un poco separado, en el bloque central se lee, Nitobe Inazo; y debajo, traducción de Yanaihara Tadao. En el extremo inferior hay un tercer bloque de caracteres en donde podemos leer: *Iwanami* (nombre de la editorial); y debajo, *Iwanami shoten*, (librería *Iwanami*). A continuación se revuelve a reproducir la portada y en la página siguiente podemos leer.

BUSHIDO. THE SOUL OF JAPAN

1899

Inazo Nitobe

La mencionada página sólo contiene estas tres líneas, con lo que se puede apreciar que en esta traducción, tanto el traductor (Yanaihara Tadao), como el editor, otorgan el máximo protagonismo al autor y al texto original, a diferencia de algunas traducciones que hemos analizado en capítulos precedentes.

Además, se ha de advertir que como suele ser habitual en Japón, el libro comienza en donde terminan los libros escritos en grafía latina. Y se lee de izquierda a derecha y en

vertical. Así que la última página del libro se ubica en donde comienza cualquier texto occidental. En la contraportada se puede leer el ISBN, el precio del libro en yenes (900 yenes + impuestos), y en la parte central una pequeña esfera en azul en cuyo interior podemos leer Iwanami -en *kanji-*, que como se ha dicho, es el nombre de la editorial.

7.2.1. El género y el estilo

La traducción se titula simplemente en la portada 武士道 (Bushido), título que es suficiente para la comunidad de recepción, ya que se están refiriendo a su propia cultura, aunque como se verá mas adelante, en la página 9 se reproduce el título íntegro de la primera edición del TO. La traducción sigue perteneciendo al género ensayístico.

En cuanto al estilo y al lenguaje que utiliza se observa que el traductor, a pesar de su intención de modernizar el texto, recurre a expresiones de japonés caballeresco y a arcaísmos, aunque intercala expresiones y *kanjis* más actuales. Hemos observado que esta traducción ha sorprendido a algunos japoneses, que la consideran un poco "extraña", desde el punto de vista gramatical y sintáctico.

En cuanto a la emotividad, la profusión de japonés honorífico, la reproducción de las metáforas del TO, las citas en *kanshi,* y expresiones de japonés caballeresco, son recursos que potencian la emotividad y profundidad de la obra. En referencia a la sintaxis, encontramos que la mezcla de construcciones sintácticas actuales y en desuso, hacen de esta traducción un texto poco convencional, y hemos observado como se ha dicho anteriormente, que a veces choca a alguno de los lectores japoneses que me han ayudado en el presente trabajo.

Si observamos qué estrategias traductoras se han utilizado, -apropiadoras/extranjerizantes-, vemos que el traductor no sigue una estrategia uniforme. Ya que, aunque prevalece la tendencia apropiadora, Yanaihara Tadao procura al mismo tiempo mantener la lealtad al texto original. Es decir, intenta no olvidar la motivación y los objetivos de su maestro cuando escribió esta obra. Sin embargo, hay elementos culturales y expresiones lingüísticas que son tan obvios para los japoneses, que procura no explicarlos demasiado.

7.2.2. Contenido y estructura

La obra es completa y es una traducción de la 10ª edición del TO, por lo que reproduce todos los textos introductorios de la edición revisada de 1905, y añade un prólogo propio del traductor de 1938. Yanaihara Isaku añade otro texto comentando la edición revisada en 1974, insistiendo en que el mayor objetivo con la presente traducción es hacerla más asequible al lector. Así mismo se hace eco del enorme número de lectores de la traducción.

A continuación - en las páginas 7-8-, se sitúa la tabla de contenidos (目次/*mokuji*). Más adelante, el título completo del texto original, -que está escrito en vertical y se lee de izquierda a derecha-: "武士道日本の魂日本思想の解明/ Bushido *Nihon no tamashi. Nihon no shisö no kaimei*"(Bushido. El alma de Japón. Exposición del pensamiento japonés),

En la página siguiente se encuentra la dedicatoria de Nitobe en japonés honorífico a su amado tío Tokitoshi Ota, con quien tuvo muy estrechos lazos, ya que durante un periodo de su vida, convivió con él como su heredero y adoptó su apellido. No obstante, después de la muerte de sus hermanos varones de sangre, regresó al hogar paterno y recuperó el apellido Nitobe. En la página siguiente se reproduce el prólogo del autor a la primera edición, firmado en Marvent, Pensilvania, en diciembre de 1899. Sigue con el prólogo a la décima edición ampliada, firmado por Nitobe en Koishikawa, Tokyo, el 10 de enero del 1905.

Se reproduce asimismo el apéndice (付録), con los nombres de personajes ilustres de la cultura mundial y de elementos culturales del TO, pero no sigue el orden alfabético occidental (latino), sino el orden del "alfabeto" silábico japonés en *kana*.

CAPÍTULO VIII.

REFLEJO DEL CONTEXTO Y DEL PRETEXTO EN LAS TRADUCCIONES

CAPÍTULO VIII. REFLEJO DEL CONTEXTO Y DEL PRETEXTO EN LAS TRADUCCIONES

8.1. Análisis del texto original y de las cinco traducciones: La mediación de los traductores

Preliminar

En nuestro primer estudio[154] analizamos la manipulación de la traducción que tiene una finalidad más allá de la propia labor de traducción, como es el caso de la realizada por José Millán Astray (M-A) de 1941, comparandola con la traducción de encargo de Esteve Serra (ES) de 1989.

Después de los resultados tan interesantes del análisis de la traducción de Millán Astray de 1941, vimos la necesidad para esta investigación de analizar la traducción al castellano de Gonzalo Jiménez de la Espada (GJE) del año 1909, que impactó tanto al general español y que según sus propias palabras, le inspiró su famoso Credo Legionario. De otra parte, nos interesaba también conocer la otra traducción de la que partió el general para realizar su controvertida traducción. En un principio, sólo sabíamos que la tradujo del francés, aunque teníamos algunos indicios de que fuera a partir de la traducción realizada por Charles Jacob en 1927, por lo que localizamos la mencionada traducción francesa, con el objetivo de comprobar si era el orígen de la de Millán-Astray, o si al menos nos podía aportar alguna información sobre la mencionada traducción al castellano de 1941. Nuestro análisis ha confirmado la relación entre las dos traducciones.

Por ultimo, pensamos que también sería enriquecedor para nuestra tesis ampliar el análisis del corpus con una traducción japonesa, para mostrar la visión de un traductor japonés del Bushido de Nitobe, y como lo reinterpretaba para los lectores nipones de

[154] Trabajo de investigación dirigido por la Dra. Allison Beeby Lonsdale, y titulado, Bushido. The Soul of Japan *de Inazo Nitobe (1905): El reflejo del contexto y de la ideología en las traducciones al castellano.* Departament de Traducció i d´Interpretació (FTI). Universitat Autónoma de Barcelona, 2005.

una determinada época histórica y por eso, nos decidimos por la traducción de Yanaihara Tadao (YT) realizada en el año 1938

En consecuencia, en este capítulo analizaremos las referencias culturales más relevantes del TO y el reflejo de la ideología, el pretexto y el contexto en las diferentes traducciones que constituyen el corpus de la tesis, así como los efectos emotivos y poéticos que consideramos más significativos. Trataremos de mostrar cómo la visión de cada traductor –ideología, pretexto y contexto de cada uno de ellos-, afecta a la producción textual y a la interpretación del texto como discurso a través de una comparación de los seis textos.

La obra de Nitobe (IN), como se viene observando a lo largo de este trabajo, es muy apasionada y esta intensidad emotiva deriva a nuestro parecer, de un profundo sentimiento nacionalista, propiciado por el momento histórico –La Restauración Meiji (1868) -, que el autor vivió tan de cerca, y que marcó su adolescencia y juventud. Por otra parte, Nitobe, como un erudito que conocía bien el método científico occidental, se dedicó a analizar a través de las jugosas páginas de esta obra el porqué de la fascinación que su país le producía. Pensamos además, que con este rasgo emotivo tan característico, lo que pretendía no era sólo divulgar, sino apasionar y convencer al público anglosajón de las excelencias de Japón.

Para ello, el autor utiliza principalmente la institución de los samuráis y el culto a la naturaleza, tan característico del alma japonesa y, para enfatizar esta emotividad, utiliza además determinados recursos estilísticos, tales como la puntuación, la ortografía y especialmente las metáforas que comparan la institución de los *bushi* con elementos de la naturaleza.

Es frecuente así mismo, el uso de mayúsculas para resaltar conceptos y valores. Así mismo, es interesante hacer notar que, cuando hace referencia a la Biblia -cosa que es bastante frecuente-, o cita textos antiguos, utiliza muchos arcaísmos para intentar reproducir el efecto del japonés antiguo, que difería bastante del japonés de la época Meiji, y más aún del japonés contemporáneo; y este tipo de discurso contribuye también a potenciar la emotividad del texto. Observamos igualmente, que a menudo utiliza

signos de puntuación como las comillas y signos de exclamación, así como la letra cursiva.

Observamos que las metáforas y la emotividad que pretende trasmitir el autor se reproducen con similar fuerza en la traducción de Millán-Astray, ya que a este traductor le interesaba enfatizar el texto al tener un proyecto traductor claro con finalidad de propaganda de una determinada ideología. El mismo M-A lo expresa claramente en el Preámbulo de la mencionada traducción de 1941.

Por el contrario, no tenemos información acerca de la finalidad del traductor al castellano de 1989 Esteve Serra, por lo que tampoco tenemos claro su proyecto traductor,-aunque por la información que nos ha facilitado la Editorial, parece que se le puede identificar como una traducción de encargo. Así pues, esa falta de proyecto traductor y de implicarse en la traducción se podrá apreciar en la selección de ejemplos que presentamos en el presente capítulo y se refleja también en la emotividad, pues aunque se reproduzcan las metáforas, el efecto suele ser menos poético que en el texto original.

En cuanto a la traducción que inspiró el Credo Legionario (la traducción de Gonzalo Jiménez de la Espada de 1909), tenemos muy poca información sobre el traductor. En la mencionada traducción hay un prólogo del traductor en donde nos informa de la motivación de la misma, que es dar a conocer el pensamiento y la cultura japonesa a través del Bushido en España, con lo que sus objetivos son distintos a los del la traducción de M-A de 1941 y no sabemos si el traductor de 1909 llegó a conocer a Millán–Astray, ni tampoco si tuvo constancia del tremendo impacto que la obra de Nitobe causó al mencionado militar y posterior traductor.

Respecto a la traducción al francés de Charles Jacob de 1927, tampoco hemos encontrado mucha información acerca de este traductor, aunque sí podemos decir que sigue la misma línea ideológica del autor del prólogo, André Bellesort, un ferviente admirador de Japón y especialmente de los samurais y los triunfos militares japoneses a finales del S. XIX y principios del S. XX. De otra parte, las ambiciones imperialistas del país del Sol Naciente lo "acercaban" a los paises europeos que cómo Francia, poseían un imperio en ultramar. Por lo cual la motivación de CJ -el traductor, que coincidía con

la del autor del prólogo-, era dar a conocer la cultura de los samuráis en Francia y presentar a Japón como una potencia militar de primer orden; y en consecuencia se trata de una traducción muy emotiva. En en general, podemos observar que su línea ideológica (la de CJ) estaba en sintonía con M-A, pero era mucho más moderada que la del general español, y sus objetivos no eran los propagandísticos.

Finalmente, el traductor al japonés, Yanaihara Tadao, en el prólogo a su traducción de 1938 nos dice que su motivación para traducir la obra sobre el Bushido de Nitobe fue el hacerla más facil de leer por el público japonés de la época, ya que la primera traducción al japonés, la de Sakurai Osson de 1908, a pesar de ser insuperable, resultaba muy dificil de leer por el japonés medio.

Sin embargo, por la fecha de publicación y su contexto podríamos imaginar que su motivación podría ser el mismo pacifismo de Nitobe. Siguiendo nuestra hipótesis general en cada ejemplo señalaremos igualmente cómo la ideología se manifiesta en las traducciones, y así mismo, veremos si son traducciones apropiadoras o extranjerizantes; o si hay sinsentidos derivados del desconocimiento del contexto. Trataremos de resaltar en ecada ejemplo cómo se manifiesta la emotividad del texto original y en que grado se mantiene en las traducciones.

Dado que el TO trata de difundir el pensamiento y la cultura japonesa en Occidente comparándola con el pensamiento y la cultura occidental, y pensando siempre en hacer esta difusión lo más asequible a la comunidad de recepción, observamos que está "lleno" de referencias culturales que no son exclusivamente japonesas. Por tanto, aunque prestaremos atención prioritaria a las referencias culturales japoneses, creemos que es interesante incluir también algunas referencias culturales de la cultura y el pensamiento occidental, lo cual nos ayuda a tratar el tema desde el punto de vista de los estudios interculturales. Es interesante señalar que casi todas son expresiones con contenido ideológico, o de profundo arraigo en la historia y en la cultura japonesa.

Los ejemplos del texto original y de las traducciones elegidas se presentan por medio de tablas numeradas sobre la parte superior izquierda, cada una de las cuales tiene seis filas - cada fila se refiere a uno de los seis textos analizados- y dos columnas, en donde la

primera columna tiene las iniciales en mayúscula del autor y de cada uno de los traductores del corpus y la segunda columna contiene cada texto.

Las tablas están compuestas del TO y dos grupos de traducciones que corresponden a dos etapas de nuestra investigación sobre el Bushido de Nitobe. El primer bloque se compone del texto original y de las traducciones al castellano de M-A (1941), y de ES (1989). El segundo bloque está compuesto de tres traducciones: La de GJE (1909) al castellano y la traducción francesa de CJ (1927), y finalmente la traducción al japonés de YT (1938).

En cada ejemplo de la traducción japonesa -que aparece siempre en la última fila-, se podran ver tres textos diferenciados. El primero de ellos es una reproducción íntegra de los ejemplos de la traducción de 1938. El segundo texto es una transliteración de la traducción al japonés en *romaji*. Y por ultimo, una traducción literal de la autora de esta tesis. En cuanto a esta traducción literal, creemos que hay que hacer una advertencia al lector, y es que, a pesar de que la traducción de 1938 está escrita con muchos arcaísmos y con lenguaje poético y caballeresco, la traducción al castellano por parte de la autora de este trabajo, se ha realizado utilizando un lenguaje actual, aunque advirtiendo siempre de los culturemas especialmente cultos y significativos, y comentándolos. El motivo de no utilizar castellano medieval, ni lenguaje caballeresco, se debe a que, siguiendo los objetivos de esta tesis, lo que nos interesaba era realizar una traducción ***documento***, que nos informe sobre el texto de origen y el tratamiento de los culturemas, sin pretender de ningún modo llevar a cabo una traducción literaria.

Así pues, los ejemplos del corpus se presentan distribuidos en dos apartados:

1) Mediación del traductor

2) Sinsentidos e incongruencias

1) Mediación del traductor

En este apartado prestaremos especial atención al reflejo del contexto y de la ideología del autor/traductor del texto original, así como al contexto y el pretexto de los traductores en cada una de las traducciones que constituyen nuestro corpus. A pesar de que la ideología es la característica más sobresaliente que analizamos en el corpus,

estudiamos también la emotividad –aunque es difícil separarla de la ideología-, y las estrategias traductoras -extranjerizantes y apropiadoras-.

2) Sinsentidos e incongruencias

Hemos dedicado un segundo apartado a los sinsentidos e incongruencias, ya que aunque algunos de ellos se deben a la manipulación del traductor, la mayoría no tienen nada que ver con la ideología, sino que más bien ocurre por un desconocimiento tanto de la lengua como de la cultura de origen por parte del traductor. Por lo tanto, se ha hecho una selección de los sinsentidos que ponen de manifiesto de manera más flagrante esta falta de conocimiento del contexto cultural para reforzar la idea de que traducción y cultura están estrecha e inevitablemente unidas.

A continuación presentamos los ejemplos seleccionados por medio de tablas:

1) Mediación del traductor

Nº 1

IN	**Chivalry is a flower no less indigenous to the soil of Japan than its emblem; the cherry blossom.** (p.1)
M-A	**La "Caballería" es una flor tan peculiar al país japonés, como el "cerezo". (**p.15)
ES	**La caballería es una flor tan originaria del suelo de Japón como su emblema, la flor del cerezo;** (p.13)
GJE	**La Caballería es una flor no menos indígena del suelo de Japón que su emblema, la flor del cerezo.** (p. 21)
CJ	**La chevalerie est une fleur aussi particulière au terroir japonais que le cerisier, embleme de notre pays.** (p. 27)
YT	**武士道* はその表徴たる桜花と同じく、日本の土地に固有の花である。**(p. ２５) *ジウアリイ- (Nota: En la traducción japonesa se escribe **Chivalry** en *katakana* encima del término Bushido).

	Bushido wa sono hyousho taru sakurabana to onajiku nihon no tochi ni koyü no hana de aru.* El Bushido es una flor tan originaria del suelo del Japón, como su símbolo, la flor del cerezo.

La obra comienza con esta bella metáfora que es un canto a la identidad nacional del pueblo japonés. IN asemeja la institución de la caballería japonesa con la naturaleza, y concretamente con su flor más característica y de más arraigo: La flor del cerezo. (Chivalry/cherry blossom). La emotividad del TO se reproduce en la traducción de M-A (1941), que además utiliza comillas y mayúsculas:("Caballería"); sin embargo, escribe "cerezo" pero no habla de que es el emblema de Japón, por lo que hay un sinsentido y de otra parte, traduce "soil" por "país". La traducción de ES (1989) se aproxima más al original pero pierde emotividad.

La traducción de GJE (1909) se acerca mucho al TO y también reproduce la emotividad del mismo, pues por ejemplo, se refiere a la "Caballería" con mayúsculas. En cuanto a CJ (1927) se refiere a "*chevalerie*" en minúsculas, y traduce "*indigenous*" por "*particulière*", que significa "peculiar", por lo que utiliza una estrategia apropiadora, se observa así mismo que GJE traduce "*cherry blossom*" por "la flor del cerezo" y CJ por "*cerisier*", y "than its emblem" por "emblem de notre pays", y podemos decir que la traducción de CJ pierde algo de emotividad.

YT (1938) escribe "Bushido" **(武士道) –**culturema que evidentemente, cumple mejor su función en la cultura de llegada, aunque en el TO se habla de *Chivalry*. No obstante, al lado del término *Bushido* escrito en *kanji*, hay unos *furiganas*[155] que reproducen la palabra *Chivalry*. Con esto, parece que el traductor intenta dar prioridad al término 武士道(*Bushido*), pensando en los lectores japoneses, pero su lealtad al TO le hace escribir también el término ジ ウ ア リ イ -*Chivalry*, en *katakana*, como intentando comparar/acercar ambos conceptos, -occidental y japonés-, de la caballería.

[155] *Furigana*, escritura en *kanas* que normalmente sirven para indicar cómo se lee un determinado *kanji*. .

Nº 2

IN	The conditions of society **which brought it forth and nourished** it have long disappeared**. (**p.1)
M-A	Evidentemente, las condiciones sociales que habían **engendrado y amamantado la "Caballería" han desaparecido desde hace mucho tiempo**.(pp.15-16)
ES	Las condiciones de la sociedad que **la hizo nacer y la alimentó** desaparecieron hace mucho. (p.13)
GJE	Las condiciones sociales **que lo produjeron y lo fomentaron** han desaparecido hace largo tiempo. (p. 21)
CJ	Evidemment, les conditions sociales qui **avaient enfanté et allaité la chevaleríe** ont disparu depuis longtemps. (p. 28)
YT	**それを生みかつ育てた**社会状態は消え失せて概に久しい。(p. ２５) *Sore o umi katsu sodateta shakai jötai wa kieusete gai ni hisashï* Las condiciones sociales que lo han alumbrado (al Bushido) y alimentado han desaparecido hace mucho tiempo.

Aquí observamos de nuevo una metáfora de la caballería con un ser vivo, con lo que es un párrafo de gran expresividad. M-A (1941), mantiene la metáfora y la fuerza emotiva, mientras que ES (1989) aún siendo próximo al TO, pierde emotividad a nuestro entender.

Vemos también que las traducciones de las que parte la de M-A, la traducción de GJE (1909) no reproduce la emotividad del TO. En cuanto a la traducción al francés de CJ (1927), es bastante más emotiva, ya que recurre a metáforas que personifican a la institución del Bushido como si de un niño se tratara; y si nos fijamos en la traducción al castellano de M-A del 41, vemos que ha traducido este párrafo literalmente de la francesa. En cuanto a la traducción al japonés de YT (1938), observamos que es menos emotiva que el TO.

Nº 3

IN	More than a decada later, about a time our feudalism was in the last throes of existence, **Carl Marx**, **writing his "*Capital*",** called the attention of his readers to the peculiar advantage of studying the social and political institutions of feudalism. (p. 2)
M-A	Más de diez años después, cuando ya el feudalismo exhalaba su último suspiro, **otro escritor** llama la atención de sus lectores sobre la particular ventaja y políticas del feudalismo […]. (p. 2)
ES	Hacia la década en que nuestro feudalismo estaba llegando a su fin, **Karl Marx, en su Capital**, llamó la atención de sus lectores acerca del provecho especial que se podía obtener del estudio de las instituciones sociales y políticas del feudalismo […] . (p. 14)
GJE	Una **larga década más tarde**, próximamente hacia el tiempo en que nuestro feudalismo vivía los últimos momentos de su existencia, **Carlos Marx**, al escribir su ***Capital,*** llamaba la atención de sus lectores sobre la ventaja especial de estudiar las instituciones sociales y políticas del feudalismo (p. 22)
CJ	Plus de dix ans après, alors que notre feodalité était à son dernier soupir ; **Karl Marx**, dans son livre ***le Capitale***, attirait l´attention de ses lecteurs sur lávantagentout particulier qu´ils retireraìent d´un étude des institutions socials et politíques de la feodalité […]; (p. 29)
YT	その後十年以上をへて我が国の封建制度が最後の息を引き取ろうとしていたころｶｰﾙ ﾏﾙｸｽはその著「資本論」において、封建制の社会的政治的諸制度研究上の特殊の便利に関し[…] 読者の注意を喚起した。(ｐ.２６) *Sono go jünen ijyou wo hete wa gakoku no houkenseido ga saigo no iki wo hikitorou to shiteitakoro* Ka-ru Marukusu *wa sono sho shihonron ni oite, houkensei no sakai seido shoseido kenkyujou no tokushu no riben nikanshi dokusha no chui wo kanki shita.*

	Mas de diez años después, en la época en que en nuestro pais, el feudalismo estaba agonizando, Karl Marx, en su obra *"El Capital*", llamó la atención a sus lectores/ (lit. "levanta"* la atención a sus lectores), de que era especialmente ventajoso estudiar las instituciones políticas y sociales del feudalismo […]. *expresión literaria en desuso actualmente que potencia la emotividad.

Este ejemplo es uno de los que evidencia más la manipulación de la traducción por parte de M-A (1941), quien omite la referencia a Karl Marx y a su obra *El Capital* debido a que Karl Marx era un autor maldito en la España de la época y sus obras estuvieron prohibidas hasta mediados de los años 70 del siglo veinte. En cambio, en la traducción de ES de 1989 no se omite esta referencia.

Observamos que esta omisión de M-A no viene de ninguna de las dos traducciones que el conoció. GJE, en la traducción de 1909 mantiene la referencia a Karl Marx y a su obra *"Capital",* que aparece en el texto original, por lo que no se observa ningún tipo de mediación ideológica. Sin embargo, hay que tener en cuenta que esta traducción se publicó en 1909, cuando aún no se había producido en Rusia la Revolución de Octubre (1917), por lo que el régimen comunista no existía aún, y de otra parte, que el contexto político y social en España durante la primera época del reinado de Alfonso XIII no era tan represivo como en los años cuarenta del siglo XX. Se observa también que GJE resalta las dificultades y la nostalgia de la época con la frase, "una **larga** década más tarde". En cuanto a la traducción francesa de CJ de 1927, tampoco se omite la referencia a Karl Marx ni al *Capital,* a pesar de que el régimen comunista llevaba una década implantado en Rusia.

Y en a la traducción japonesa de YT (1938), vemos que hace así mismo referencia a Karl Marx (**カール マルクス**)**,** que el traductor escribe en *katakana* por ser un antropónimo extranjero, y que menciona también el título de la obra *El Capital* , pero traducido al japonés **[資本論],** -entre corchetes**-,** que significa literalmente *"Tratado del Capital"*.

Nº 4

IN	"**What Buddhism** failed to give **Shintoism** offered in abundance, such loyalty to the sovereign, **such reverence for ancestral memory**, and **such filial piety** as are not taught by any other creed, were inculcated by the **Shinto doctrines**". (p.12)
M-A	Lo que el **Budismo** no supo dar, el **Sintoísmo** lo ofreció en abundancia. La lealtad hacia el soberano**, la veneración a la memoria de los antepasados y la piedad filial**; las doctrinas de Shinto inculcaban todo esto más rigurosamente que ninguna otra creencia.(p.28)
ES	Lo que el **budismo** no daba, el **shintoismo** lo ofrecía en abundancia. Una lealtad al soberano, una **veneración por la memoria ancestral**, **una piedad filial** que no enseña ningún otro credo, eran inculcadas por **las doctrinas sintoístas.** (p. 22)
GJE	Lo que **el Budismo** no pudo dar, **el Sintoísmo** lo ofrecía en abundancia. La lealtad al soberano, **la veneración a la memoria de los antepasados, el amor filial, que ningún otro credo predica, fueron inculcados por las doctrinas sintoístas**. (p. 29)
CJ	Ce que le **Bouddhisme** ne sut pas donner, **le Shintoisme** l´offrit en abundance. **Le loyalism envers le soverain, le venération de la mémoire des ancêtres et la pieté filiale** ; les doctrines de Shinto **inculquaient tout cela plus rigouresement que ne l´enseignait aucune autre croyance**, (p. 40)
YT	**仏教**の与え得ざりしものを神道が豊かに供給した。神道の教義により て刻みこまれたる主君に対する忠誠、祖先に対する尊敬、ならびに親 にたいする考行は、他のいかなる宗教によっても教えられなかったほ どのものであって。(ｐ.３２) *Bukkyou no ataezarishi mono wo Shintö ga yutakani kyokyu shita. Shintö no kyögi ni yorite kizamikomaretaru shukun ni taisuru chusei, sosen ni taisuru sonkei, narabi oya ni taisuru kokö wa ta no ikanaru shukyo ni yotte mo oshierarenakatta hodo no mono de atte.*

	Lo que el Budismo no podía dar, el Sintoísmo lo proporcionaba en abundancia. La doctrina sintoísta inculcaba la sumisión como ninguna otra religión […] esa lealtad al señor, la reverencia hacia los antepasados y la piedad filial[156].

En este ejemplo observamos que M-A (1941) mantiene las mayúsculas del TO, lo que le da más emotividad que el texto de ES (1989), que da prioridad a las normas ortográficas de la cultura de recepción. Vemos también cómo M-A acerca el texto al lector, traduciendo "ancestral memory" por "a la memoria de los antepasados", mientras que ES es más próximo al TO. Por lo cual, pensamos que ambas traducciones cumplen su función en la cultura meta. Hemos observado también que M-A utiliza el cambio del orden de la frase y la explicitación con fines pedagógicos.

En cuanto a las traducciones origen de la de M-A, se observa que GJE (1909) mantiene así mismo las mayúsculas del TO, por lo que reproduce la emotividad del mismo. Sin embargo, traduce "ancestral memory" por "reverencia a la memoria de los antepasados" acercando el texto al lector, al igual que CJ (1927) y que M-A. Observamos pues, que GJE no sigue en este párrafo una estrategia uniforme sino que utiliza indistintamente las estrategias extranjerizantes y apropiadoras.

En la traducción japonesa, YT (1938) traduce el párrafo mencionado por "祖先に対する尊敬 *(sosen ni taisuru sonkei)*", que significa "veneración hacia los antepasados", por lo que es próximo al TO, pero cumple bien su función en la cultura meta.

Nº 5

IN	To us **the country** is more than land and soil from which to mine gold or to reap grain- it **is the sacred abode of the gods, the spirits of our forefathers:** (p. 14)
M-A	Para nosotros, **la Patria** es algo más que la tierra, algo más que un suelo del

[156] La piedad filial (*ko*) significa obedecer fundamentalmente a los padreshasta la muerte.

	cual se extrae el oro y se recoge el grano; **es la mansión sagrada de los Dioses, de los espíritus de nuestros mayores.** (p. 30)
ES	Para nosotros, **el país** es más que una tierra y un suelo del que extraer oro y cosechar grano**: es la morada sagrada de los dioses, los espíritus de nuestros antepasados. (**p. 23)
GJE	Para nosotros, **el país** es algo más que la tierra, algo más que el suelo donde se extrae el oro, ó en que se cosechan granos: **es la mansión sagrada de los dioses, espíritus de nuestros ascen**dientes; (p. 31)
CJ	Pour nous, **la Patrie** est quelque chose de plus que la terre, de plus qu´un sol dont on extrait de lór et où l´on réclte du grain : **c´est le séjour sacré des dieux, des esprits de nos aïeux ;** (pp. 42-43)
YT	我々に取りて**国土**は、金鉱を採取したり穀物を収穫したりする土地以上の意味を育する・・**それは神々、すなわち我々の神先の霊の神聖なる棲所である。**(p. ３３) *Wareware ni torite kokudo wa kinkou wo saishushiteri kokumotsu wo shükaku shitari suru tochi ijou no imi wo yuusuru [,,,] sorewa kamigami, sunawachi wareware no jinsen no rei no shinsei naru sumika dearu.* Para nosotros, nuestra tierra significa más que (cultivar) el suelo donde se extrae el oro, y más que la tierra en donde se cosecha el grano; esto es, la morada sagrada del espíritu de los dioses de los antepasados.

Un vez más vemos la emotividad que provoca el sentimiento nacionalista que IN expresa por medio de metáforas. Observamos que M-A (1941) traduce "country" por "Patria" en mayúsculas, y también habla de "Dioses" en mayúsculas, lo cual nos choca, pero lo atribuimos a su intención de potenciar la emotividad del texto. Observamos asimismo, que traduce "forefathers" por "mayores" y suponemos que el matiz se debe a que la religión cristiana tiene una concepción distinta del culto a los antepasados del Sintoismo. En cambio, ES (1989) es más neutral y se mantiene orientado hacia el TO. Este ejemplo es muy emotivo y pensamos que la emotividad es el resultado de su fuerte carga ideológica.

Por otra parte, GJE (1909) traduce "country" por "el país" y "dioses" en minúscula, siendo próximo al TO. En cuanto a la traducción francesa de CJ (1927), lo traduce por "Patrie" (al igual que M-A), y la palabra "dieux" es traducido en en minúscula.

En cuanto a la traducción al japonés de YT (1938), traduce los citados culturemas por "国土/*kokudo*", literalmente tierra/pais, y "gods" por" "神々/*kamitachi"*.

Nº 6

IN	To us the **Emperor** is more than the Arch Constable of ***Rechtsstaat or*** even the **Patron** of a ***Culturstaat-*** he is the bodily representative of Heaven *on* earth, blending in his person its power and its mercy. (p.14)
M-A	Para nosotros **el Emperador** es algo más que el archicondestable de un **Rechtsstaat y aún más que el amo de un Culturstaat**. Es el representante humano del cielo sobre la tierra, reuniendo en su persona el poder y la clemencia celestes. (p. 31)
ES	Para nosotros, el **Emperador** es más que el gran Condestable de un ***Rechtsstaat**, o incluso que el Patrocinador de** un ***Kulturstaat***,** es el representante encarnado del Cielo en la tierra, que combina en su persona el poder y la clemencia de aquel. (p. 24) * Estado de Derecho (N del T). ** Estado civilizado (N del T).
GJE	Para nosotros el **Emperador** es más que el Archi-condestable de un ***Rechtsstaat***, y aún, que el "**Patrón" de** un ***Culturstaat***: es el representante corpóreo del cielo en la tierra. (p. 31)
CJ	Pour nous, **l´Empereur** est plus que l´Archiconnétable d´un ***Rechtsstaat***, ou encore que le **Maître** d´un ***Culturstaat*** : il est le représentant humain du Ciel sur la terre, reunissant en sa personne la puissance et la clémence cèlestes. (p. 43)
YT	我々にとりて**天皇は法律国家の警察の長ではなく、文化国家の保護者「パトロン」でもなく、**地上に肉身をもちたもう天の代表者であり、天の力と仁愛とを御一身に兼備したもうのである。(pp.33-34)

	Wareware ni torite tennö wa houritsukokka no keisatsu no chö dewanaku bunkakokka no hogösha "patoron" demonaku chijö ni nikushin wo mochitamou daihyousha deari ten no chikara to jin-ai to wo goittsushin ni kenbi shitamou no dearu. Para nosotro, el Emperador no es el Superintendente del Estado de Derecho, ni tampoco el Patrono del Estado Civilizado, sino el representante encarnado del Cielo en la Tierra, reuniendo en su persona el Poder y la misericordia celestes.

En este caso aparece otra vez la ideología junto a la emotividad en el texto original de IN al hablar de su Emperador. IN mantiene algunos culturemas en alemán y en cursiva, pues fueron acuñados por juristas alemanes, pero no los explica, porque suponemos que serían términos extraños y tal vez arriesgados de explicar en la comunidad de recepción y en los albores del S. XX.

En la traducción de M-A (1941) es patente tanto la emotividad como la ideología: (**Amo** del Culturstaat), en vez de **Patron,** como escribe IN, término que ES (1989) traduce por **Patrocinador**, siendo más próximo al TO. Tampoco se molesta M-A en traducir los culturemas alemanes ni explicarlos con notas, lo que nos lleva a pensar que no tendrían ningún significado para él, aunque tenemos que decir que ocurre lo mismo en la traducción francesa de CJ (1927), de la que parte M-A.

La traducción de ES (1989) es, sin embargo, más neutral y adecuada a la comunidad de recepción. Además ES explica los culturemas alemanes, ya que son términos integrados a nuestra organización socio-política actual de un Estado de Derecho.

Por otra parte, GJE (1909), se mantiene próximo al TO y reproduce tanto la ideología como la emotividad de IN. El traductor mantiene también los culturemas políticos alemanes en alemán, pero no los explica, al igual que ocurre en el texto original y en las traducciones de CJ y la de M-A.

En cuanto a la traducción al japonés de YT (1938), se mantiene la ideología y la emotividad del TO, pero observamos que traduce "Archicontestable ***Rechtsstaat"*** por" **法律国家の警察の長"** (*horitsukokka* no *keisatsu* no *chö*/ Superintendente del Estado de Derecho) y el "**Patrón" de** un ***Culturstaat*** por **化国家の保護者[パトロ,** (*bunkakokka no hogösha-Patoron/Patron, patrocinador, (o garante) del Estado Civilizado*). En este caso, observamos que mantiene el culturema del TO en alemán *Rechtsstaat,* y además explica su significado para que el concepto sea más fácil de comprender por la comunidad de recepción, poco familiarizada con estos términos jurídicos alemanes, y en el caso de "*Patron"* mantiene el culturema en *katakana*, **[パトロン],** pero lo traduce también al japonés, lo mismo que hemos visto en la traducción de ES de 1989, por lo que pensamos el traductor japonés conocía bien su significado, en su calidad de experto en Ciencias Políticas. Y que también los explicó pensando en la comunidad de recepción. YT traduce "mercy" por "仁愛/ que significa misericordia" como un atributo divino.

Nº 7

IN	**The tenets of Shintoism** cover the two predominating features of the emotional life of our race**. –Patriotism and Loyalty**.(p. 14)
M-A	**Los dogmas del Sintoísmo** contienen los dos rasgos principales de la vida emocional de nuestra raza: **Patriotismo y Lealtad**. (p. 31)
ES	**Los principios del sintoísmo** cubren las dos características predominantes de la vida emocional de nuestra raza: **el patriotismo y la lealtad**. (p.24)
GJE	**Los dogmas del Shintoismo** corresponden á los dos caracteres dominantes en la vida emocional de nuestra raza: **Patriotismo y Lealtad.** (p. 31)
CJ	**Les dogmes du Shintoísme** contiennent les deux traits principaux de la vie émotionelle de notre race: **Patriotisme et Loyalisme.** (p. 43)
YT	神道の教義には、我が民族の感情生活の二つの支配的特色と呼ばるべき愛国心をよび忠義が含まれている。(p. ３４) *Shindö no kyougi ni wa waga minzoku no kanjö seikatsu no futatsu no sihaiteiki tokushoku to yobarubeki aikokushin oyobi chyügi ga fukumarete*

	iru. La doctrina del Shinto contiene las dos características predominantes de la vida emocional de nuestra raza, patriotismo y lealtad.

IN habla de "tenets of Shintoism", y M-A (1941) lo traduce por "dogmas", mientras que ES (1989) lo traduce por "principios", por lo que una vez más aflora la ideología en la traducción de M-A mientras que la de ES es más neutral y cumple bien su función en la comunidad de recepción. Sin embargo, en este caso no es una decisión sólo de M-A, ya que GJE (1909) traduce "tenets" por "dogmas", por lo que se atisba la ideología o más bien la influencia de la teología católica y lo mismo ocurre con la traducción de CJ (1927), que lo traduce por "dogmes". Por lo demás, GJE reproduce la emotividad del TO al escribir "Patriotismo y Lealtad" en mayúsculas, y lo mismo ocurre en el texto de CJ, que resalta el "Patriotismo et Loyalisme" Y, en cuanto a la traducción de GJE, sólo añadir una apreciación de puntuación, ya que observamos que acentúa la preposición "á", lo mismo que en otras ocasiones la "ó", un acento que hace tiempo se suprimió de la ortografía en castellano.

En la traducción al japonés, YT traduce el culturema "tenets" por "**教義**" *(kyögi*), que significa "doctrina o principios". Se observa también que en el texto en japonés se traducen los culturemas mencionados por sus equivalentes culturales (**愛国心, 忠義** /*aikokushin, chugi*)*;* es decir, "patriotismo" (lit, amor al pais), y "lealtad".

Nº 8

IN	The writings of **Confucius and Mencius** formed **the principal text-books for youths** and...(.p,16)
M-A	Los **escritos de Confucio y de Mencius** constituían **la guía principal de la juventud ..**. (p.34)
ES	**Las obras de Confucio y Mencio eran los principales libros de texto para los jóvenes.** (p. 26)

GJE	Las obras de **Confucio y Mencio** constituían **los principales libros de texto para los jóvenes. (**p. 33)
CJ	Les obres de **Confucius et de Mencius** constituaient **le guide principal de la jeunesse**. (p. 47)
YT	**厳密なる意味において道徳的教義に関しては、孔子の教訓は武士道の最も豊富なる淵源であった。**(p. 34) *Genmitsu naru imi ni oite dötokuteki kyögi ni kanshite wa köshi no kyökun wa bushidö no mottomo höfu naru engen de atta.* En sentido estricto, las enseñanzas de Confucio eran la fuente más abundante del Bushido en cuanto a la doctrina ética.

Aquí se observa la ideología de M-A (1941), cuando traduce "principal text-books" por "guía principal", mientras que la traducción de ES (1989) es más neutral y orientada al TO. Es interesante señalar que M-A no omite las referencias a los filósofos orientales, al igual que sucede con los demás traductores.

Se ve también que la traducción de GJE (1909) es próxima al TO no encontramos ningún reflejo de ideología, pero sí pensamos que por su trabajo como profesor en Japón, supiera que las *Analectas* de Confucio entre otros textos, habían de ser memorizados por los niños samuráis y no discutidos ni razonados. En la traducción francesa, CJ (1927) nos habla de "guide principal", al igual que la traducción de M-A, "guia principal", que reproduce la ideología de la traducción francesa, en consonancia en este caso con la ideología de M-A. De otra parte vemos que en cuanto al tratamiento de los nombres propios (Confucius, Mencius), GJE los naturaliza (estrategia apropiadora), mientras que CJ mantiene la transliteración al latín que estandarizaron los jesuitas.

Por otra parte YT (1938), traduce el párrafo por por "*bushido no mottomo höfu naru engen de atta »* que significa "era la fuente mas abundante del Bushido", pero no se refiere a textos escritos ni a guias escolares. Creemos que con esta apreciación, YT estaba refiriéndose a que en el auge de la época samurai, los textos confucianos se recitaban de memoria, y que no todos los samurais los conocían directamente. En muchos casos se trataba de tradición oral, ya que no debía ser muy habitual que los niños samurais pudiesen leer los textos confucianos con soltura. Pensamos que esta traducción cumple bien su función en la cultura de recepción. Hemos observado así mismo, que YT reproduce en chino sólo el nombre de Confucio, que en japonés se pronuncia como "*Köshi"*.

Nº 9

IN	Bushido could not accept the judgement of Huxley, that the cosmic process was unmoral [...]. (p. 17).
M-A	El Bushido hacía poco caso del saber en si mismo que no debía ser buscado como fin en sí, sino como medio de alcanzar la sabiduría. […] (p. 35).
ES	El Bushido no podía aceptar la opinión de Huxley, según la cual el proceso cósmico es amoral. […] (p. 27)
GJE	El **Bushido no aceptaría jamás la afirmación de Huxley, según la cual el proceso cósmico es amoral**. […] (p. 34)
CJ	**Le Bushido ne pouvait accepter le jugement de Huxley,: a savoir que les cours de phenomènes cósmiques est déporvu de moralité. […] (**p. 47)
YT	**宇宙の進行は道徳性を有せずとなすハックスレーの断定を、武士道は認するをえなかったのである。**[…] (p. 35) *Uchü no shinkö ha dötokusei wo yusezu to nasu Huxley no dantei wo bushido wa yönin suru o enakatta no de aru.* El Bushido no podía aceptar la conclusión de Huxley, de que el proceso cósmico es inmoral. […]

Podemos observar que tanto las traducciones al castellano de ES (1989) y de GJE (1909), la traducción al francés de CJ (1927), así como la traducción al japonés de de YT (1938), son próximas al texto original. Es decir, que en las tres se hace mención al pensamiento de Huxley sobre el proceso cósmico y no se observa mediación ideológica ni censura.

Sin embargo, la única traducción que no hace mención a Huxley, y que además modifica el párrafo que explica su opinión sobre el proceso cósmico, es la traducción al castellano de M-A de 1941 aún pesar de partir de la traducción francesa de CJ en donde si está la referencia a Huxley.Thomas Huxley(1825-1895) era un biólogo británico seguidor de las teorías de Darwin sobre la evolución del hombre, y que criticaba mucho las utilización de la religión para explicar hechos científicos, ya que daba prioridad a las evidencias que podían se probadas científicamente, por lo que preobablemente no estuviese muy bien visto en el contexto histórico de la España de 1941, ni en los círculos que frecuentaba M-A. Por tanto, en la traducción de M-A sí que apreciamos mediación ideológica por parte del traductor.

En cuanto a la traducción de YT (1938), vemos que no se entiende bien el párrafo debido a que la construcción de la frase es muy extraña. Por tanto, la traducción literal sería ilegible, por lo que en esta ocasión se ha traducido al español según el sentido.

Nº 10

IN	The **Lord** of heaven and earth, [...] dwelling in the heart of man, becomes his **mind** (**kokoro**); hence a mind is a living thing, and is ever luminous. (p. 19)
M-A	El **dueño** del cielo y de la tierra [...] morando en el corazón mismo del hombre se convierte en su **espíritu (Kokoro**): luego el espíritu es algo vivo y está siempre luminoso. (p. 37)
ES	El **señor** del cielo y de la tierra, [...] que mora en el corazón del hombre, se convierte en su **mente** (**kokoro**); por eso una mente es una cosa viva y siempre luminosa. (p. 28)
GJE	"El **Señor** de los cielos y de la tierra, [...] entrando en el corazón del hombre se convierte en su **espíritu (*Kokoro*);** de ahí que un espíritu sea una cosa viva y siempre luminosa". (p. 35)

CJ	"Le **Maître** du ciel et de la terre [...], habitant dans le coeur même de l´homme, devient son **esprit (*Kokoro*)** ; donc l´esprit est une chose vivante et il est toujours lumineux » ; (p. 48-49)
YT	**「天地生々の主宰、人にやどりて心となる。故に心は活物にして、常に照々たり」と。また白く、「その本体の靈明は常に照々たり.」** (p. 36) *Tenchi shöjö no shusai, hito ni yadorite kokoro to naru. Yueni kokoro wa katsubutsu ni shite, tsuneni syoujyou tari -to. Mata iwaku, sono hontai no reimei ha tsuneni Shöjö tari.* El Señor del Cielo y de la Tierra, habitando en el corazón del hombre se convierte (deviene) en su mente, por eso, la mente es una cosa viva, siempre luminosa, o dicho de otro modo, la esencia del espíritu siempre está brillando.

En este caso IN se refiere al "**Lord** of Heaven and earth", mientras que M-A (1941) lo traduce por "**dueño** del cielo y de la tierra". Sin embargo ES (1989) es más neutral y se mantiene próximo al TO "el **señor** del cielo y de la tierra". A continuación el texto original se refiere al término *kokoro* uno de los culturemas fundamentales para entender el pensamiento oriental y especialmente el pensamiento japonés. Así pues, IN mantiene el término *kokoro* pero a continuación lo traduce por "mind", ya que en japonés *kokoro* se escribe con un *kanji* que representa el corazón y puede significar a la vez corazón y mente. Observamos que M-A (1941) lo mantiene y lo traduce por "espíritu", y suponemos que hace una traducción literal del francés de CJ (1927) "esprit", pero sin embargo en español, el término "espíritu" tiene un matiz diferente; GJE en 1909, también habla de "espíritu", mientras que YT (1938) lo traduce por *"kokoro"*.

Nº 11

IN	A famished **little boy-prince of Sendai,** who in the drama is made to say to his little page, "**Seest those tiny sparrows** in the nest, how their yellow bills are opened wide, and now see! There comes their mother with worms to feed

	them. How eagerly and happily the little ones eat! But for a samurai when his stomach is empty, it is a disgrace to feel hungry". (p. 31)
M-A	El **pequeño príncipe** de Sendai, **que muriendo de hambre, dice a**..."**Mira** esos gorriones en su nido, ¿ves como abren todos lo más que pueden sus picos amarillos; y ves ahora a su madre que les trae gusanos para comer?" . Con qué avidez y con que gusto comen los pequeñuelos. Pero para una Samurai es un deshonor prestar atención al hambre cuando el estómago está vacio.(p. 52)
ES	[…] **un principito famélico de Sendai,** que en la obra de teatro dice a su pequeño paje: "Mira esos gorriones minúsculos del nido, cómo abren completamente sus picos amarillos, y ahora fíjate: ahí viene su madre con gusanos para darles de comer" ¡Que ansioa y alegremente comen los pequeños! Pero, para un samuray, cuando su estómago está vacio es una vergüenza sentirse hambriento". (pp. 37-38)
GJE	[…] **un hambriento niño, príncipe de Sendai**, á quien un drama pone en boca las siguientes palabras: **"Mira esos gorrioncillos en su nido, cómo abren sus picos amarillos, y mira ahora: su madre llega trayéndole gusanillos para alimentarlos**. […] (p.43)
CJ	[…] un petit Prince de Sendai qui, mourant de faim, dit à la piece a son petit page les mots suivants :« **Regarde ces petits moineaux dans leur nid; tu vois comme els ouvrent tout grands leur becs jaunes ; et vois-tu maintenant leur mère qui leur apporte des vers à manger ?** [...] Mais un **samourai, c´est un deshonneur pour lui que de fair attention à la faim quand son stomac est vide** ». ´(p. 62-63)
YT	「先代萩」の千松が、**「籠に寄りくる親鳥の、餌ばみをすれば子雀の、嘴さしよるありさまに、小鳥を羨む稚心にも、侍の子はひもじい目をするか忠義じゃ」。いじらしくも**[…](ｐ.４４) *Sendaihagi no chimatsu cago ni yori kuru oyadori no esabami o sureba cosuzume no kuchibashisashiyori arisamani, kotori o urayamu chigokoro ni mo, samurai no ko wa himoshiime o suru ka chugi ya*.) to, *ijirashikumo* […]

	El pequeño príncipe de Sendai decía a […] (los padres de los pajaritos que están enjaulados, los gorrioncillos con los picos abiertos pidiendo alimento, y la madre que introduce el pico dentro de la jaula). Aunque envidio a esos pajarillos que su madre da alimento, el hijo de un samurai ha de aguantar el hambre, y eso demuestra su auténtica lealtad.

En cuanto a los traductores, observamos que M-A (1941) suele reproducir e incluso potenciar la emotividad del TO, una actitud coherente con su objetivo propagandístico; Sin embargo, no reproduce los arcaísmos del discurso de Nitobe. Pensamos que esto se debe a que no capta ese cambio de registro. Vemos también que la traducción de CJ (1927), aunque trasmite la emotividad del TO, no reproduce los arcaísmos del mismo. En cuanto a la traducción de ES (1989), hemos observado que el traductor no trasmite la emotividad del TO, a pesar que suele reproducir las metáforas. Sin embargo, no recurre tanto a signos de puntuación para resaltar conceptos y valores, por lo que da la sensación de no profundizar mucho en el trasfondo cultural de la obra, siendo prioritario para él respetar las normas ortográficas y léxicas de la comunidad de recepción. e puede apreciar también cómo GJE (1909), reproduce en parte (mediante los signos de puntuación) la emotividad del TO, pero no reproduce los arcaísmos del mismo.

En este ejemplo hemos creido que es importante detenernos en la traducción al japonés de YT (1938), ya que nos ha parecido muy interesante. YT (1938) vuelve al texto original que Nitobe ha traducido al inglés. En este párrafo se cita un poema antiguo que tiene rima: "*Sendaihagi no chimatsu cago ni/ yori kuru oadori no/ esabami o sureba kosuzume no /kuchibashisashiyori arisamani, kotori o urayamu chigokoro ni mo"*. Se trata de uno de los muchos poemas japoneses antiguos que hace referencia a los pájaros cautivos. Precisamente, lo que más nos ha sorprendido en un primer momento de este texto es que YT utilice el culturema "kago", que significa "jaula", en vez de "neest/nido" como hace el autor del TO y los demás traductores. No obstante, pensamos que posiblemente sea para potenciar la emotividad del texto, que expresa con un ejemplo muy dramático la crudeza del sistema samurai, y en especial, el duro entenamiento que recibían los niños samurais desde su más tierna infancia. Este texto pertenece al Capítulo 4 del texto original objeto de esta tesis, que trata del valor, el coraje y el entrenamiento del niño samurai, y concretamente, ejemplifica el aguante y la

abnegación que se requiere del hijo de un samurai y que se presenta como una prueba también de lealtad.

Desde luego, nos resulta extraño imaginar a unos frágiles gorrioncitos en una jaula, separados de sus progenitores, y pensamos en la tremenda dificultad de la madre para alimentarlos a través de los frios barrotes. Pensamos también que Nitobe debía conocer este poema pero que dulcificó su mensaje en el texto original para que en Occidente no chocara demasiado, es decir, que fuese aceptable a la comunidad de recepción anglosajona de la época, como ocurre a lo largo de su obra.

Nº 12

IN	"What a **coward** to cry **for a triffling pain!"** (p. 31)
M-A	"Ah, el **cobarde** que llora porque **tiene pupa**" (p. 52)
ES	"¡Qué **cobardía** llorar por un **dolor insignificante**!". (p, 37)
GJE	"¡**Qué niño tan¡ cobarde**, que llora **por un dolor insignificante**!" (p. 43)
CJ	Oh¡ le **poltrón** qui pleure pour **un bobo**¡ (p. 62)
YT	**これしきの痛みで泣くことは何という臆病者です**！(p.44) *Kore shiki no itami de naku koto wa nantoiu okubio mono desu!* Qué cobarde eres, llorar por un dolor tan insignificante!

En este caso la emotividad se manifiesta en el TO por medio de los signos de exclamación, que solo mantiene la traducción de ES de 1989, pero a pesar de todo, la traducción de M-A de 1941 reproduce la emotividad del TO. Observamos también que M-A traduce la expresión "triffling pain" por "tiene pupa", utilizando un lenguaje de carácter infantil, con lo que se trata de una estrategia apropiadora, y que resulta más cercana a la traducción francesa que al TO, mientras que ES lo traduce por "dolor insignificante" y es más cercano al TO.

La traducción de GJE de 1909 mantiene los signos de puntuación y reproduce la emotividad del TO, y se mantiene próximo al mismo. Así mismo, la traducción al francés de CJ (1927) mantiene los signos de puntuación y la emotividad, aunque este

último realiza una traducción apropiadora y utiliza una expresión especial para dirijirse a los niños: "Oh¡ le poltron qui pleura pour un bobo". En cuanto a la traducción al japonés de YT (1938), pensamos que es próximo al texto original.

Nº 13

IN	(Benevolence). It was deemed a **princely virtue** in a twofold sense"…(p.36)
M-A	"**Amor, magnanimidad**, **el amor al prójimo**, […]. Eran **llamadas virtudes señeras** * en dos sentidos". (p.62) (* Señera: Insignia, estandarte, según la RAE.)
ES	(La benevolencia). Se consideraba **una virtud principesca** en un doble sentido". (p.43)
GJE	La **benevolencia** se estimaba como **una virtud regia** en un doble sentido. (p. 48)
CJ	(L´amour, la magnanimité, l´affection pour le prochain). **Elles** étaient dites **vertus princères** en deux sens. (p. 71)
YT	**愛，寛容、愛情、同情**、憐憫は古来最高の徳として、すなわち人の霊魂の属性中最も高きものとして認められた。それは二様の意味において王者の徳と考えられた。(p.４９) *Ai, kanyö, aijyö, döjyö, renbin wa korai saikö no toku toshite, sunawachi hi tono reikon no zokuseichiu mottomo takaki mono to shite mitomerareta. Sore wa futayou no imi ni oite Öja no toku to kangaerareta.* Amor, magnanimidad, afecto, cariño, compasión, conmiseración, han sido desde antiguo virtudes excelentes. Por eso, se consideraban los máximos atributos (o atributos superiores) del alma de la persona. Se consideraban virtudes regias en un doble sentido.

En la traducción de este párrafo se observa de nuevo la ideología de M-A (1941), ya que sustituye la palabra "principesca" por "señera".También encontramos explicitaciones en M-A, pues traduce "Benevolence" por "Amor, magnanimidad, amor al prójimo", lo que

podría interpretarse como una manera de potenciar la emotividad del texto así como una referencia al cristianismo "amor al prójimo", que ayuda a acercarlo al lector. Por consiguiente, la traducción de M-A es de nuevo apropiadora, mientras que la de ES (1989) es más próxima al TO.

En cuanto al segundo bloque de traducciones, GJE (1909) traduce "princely virtue" del TO por "virtud regia", asimilándola a la virtud de la profesión de príncipe. Además, creemos que la palabra "regia" aumenta la emotividad, ya que se refiere a una virtud propia de un rey/reina, y también a una virtud excepcional. Pensamos que en la traducción de GJE se refleja el contexto histórico de la España de principios del S. XX., con la reciente Restauración de la monarquía borbónica (que fue una época de mucha inestabilidad política, con la sucesiva alternancia en el poder de los absolutitas y liberales). En cuanto a CJ (1927), lo traduce por "vertus princières", siendo más cercano al TO.

Sin embargo, YT (1938) lo traduce por **王者の徳** (*öja no toku),* es decir virtud regia/imperial.

Nº 14

IN	Also, **-** It is impossible that any one should **become ruler of the people to whom they have not yielded the subjection of their hearts. Both (Confucius and Mencius) defined this indispensable requirement in a ruler by saying, "Benevolence- benevolence is Man**."(p.37)
M-A	Es imposible **llegar a ser el conductor de un pueblo** a menos que **el pueblo no le haya dado cabida en su corazón**. Ambos exigen esa cualidad esencial en un **jefe**, diciendo; Bondad. La bondad es el hombre. **Esta cualidad esencial se llama Bondad.** (p.62)
ES	Y también que es imposible **que alguien llegue a ser el soberano de un pueblo** al que no ha sometido su corazón. **Ambos (Confucio y Mencio) definieron este requisito indispensable en un gobernante diciendo: Bien.** (p.44)
GJE	"Es imposible **que nadie pueda regir un pueblo sin someter antes sus corazones**". Ambos (Confucio y Mencio) definieron este requisito

	indispensable en el soberano, diciendo: La Benevolencia es el Hombre". (p. 49)
CJ	"Es **imposible à quiconque de devenir un conducteur du peuple, à moins que le peuple n´ait donné prise sur son coeur** ». Tous deux (Confucius et Mencius) exigent cette qualité essentielle **chez un chef** en disant :« Bonté-la bonté c´est l´Homme. » (p. 72-73)
YT	「天下心服せずして王たる者はいまだこれあらざるなり」と。孔孟共に、この王者たる者の不可欠要件を定義して、「仁とは人になり」。(p.４９) *Tenkashinpuku sezushite ou taru mono wa imada korearazaru nari » to. Kömou tomo ni, kono Öja tarumono no fukaketsuyöken o teigishite, "jin to wa hito ni nari".* Todavía no existe un rey tan perfecto que el pueblo le entregue su corazón. Ambos, Confucio y Mencio, definieron esta cualidad indispensable en un rey. "La Benevolencia es el hombre".

En este caso podemos observar que IN habla de, "become **ruler of** the people". [...] Sin embargo, M-A lo traduce por "el **conductor** de un pueblo", y también nos habla de "jefe" que son términos relacionados con la dictadura, y nunca menciona la palabra gobernante. En cambio, ES lo traduce por "llegue a ser **el soberano**" que es un término más democrático y actual.

Hemos observado también que tanto IN como ES (1989) nos hablan de la entrega del soberano a su pueblo, de su voluntad de servir al pueblo; así es que pensamos que es un concepto más democrático de gobernante. Sin embargo, M-A (1941) se refiere a la entrega por parte del pueblo hacia el gobernante, es decir, que el pueblo le debe de rendir pleitesía, lo que es más propio de un gobierno paternalista y dictatorial.

Se puede apreciar además que tanto IN en el texto original, como ES se refieren a Confucio y a Mencio. Así pues IN dice: …"both Confucius and Mencius defined…" y

ES:… "Ambos, Confucio y Mencio definieron…"; Sin embargo, esta referencia y la cita no aparecen en la traducción de M-A, que simplemente dice: "Ambos,…esta cualidad…se llama Bondad". Finalmente, comentar que hemos observado un sinsentido en ES, cuando traduce (IN) Benevolence- Benevolence is Man / (M-A) Bondad / por (ES) Bien.

Observamos así mismo que GJE (1909) habla de, "pueda **regir** un pueblo", y se aproxima al TO; y traduce "indispensable requirement of a ruler", por "requisito indispensable en el soberano", que refleja su ideología monárquica y también demócrata. En cuanto a CJ (1927), lo traduce como *"de devenir un* ***conducteur*** *du peuple*", al igual que M-A.

YT (1938), por su parte, nos habla de una una indispensable e importante cualidad de **un rey**, y que también significa gobernante"**王者たる者の不可欠悪件を定義して***"* *(öja taru mono no fukaketsu akken wo teigishi*). A continuación, YT se refiere expresamente a Confucio y a Mencio, lo mismo que ocurre con GJE y que CJ. En cuanto a la cualidad indispensable de un gobernante, GJE lo traduce por "Benevolencia", CJ por "*Bonté"* y YT por "仁 (*jin*) /humanidad."

Nº 15

IN	Thus also, […] **Bushido accepted and corroborated paternal government - paternal also as opposed to the less interested avuncular government. (Uncle Sam´s to wit!)-.. (p.40)**
M-A	Así igualmente, […] **Bushido acogió y corroboró un gobierno paternal así como opuesto al gobierno despótico.** (p.64)
ES	Así también, […] **el Bushido aceptaba y corroboraba el gobierno paternal –paternal también en cuanto opuesto al menos interesado gobierno del tío (a saber, el del Tío Sam**)-.(p. 45)
GJE	En un sentido que no se suele dar á la palabra, **el Bushido aceptaba y practicaba el gobierno paternal, paternal también como opuesto al menos interesado gobierno avuncular (¡dígalo si no el del *Uncle Sam!).*** (p. 50)

CJ	Dans un sense qu´ont ne donne pas d´habitude au mot, **Bushido acuellit et corrobora un gouvernament paternel, paternel aussi comme opposé au gouvernement avunculaire le moins interesée (celui de l´Oncle Sam, par example).** (pp. 74-75)
YT	**かくして武士道もまた、通常与えられているとは異なる意味において父権政治を受けいれ、かつ確認した。それはまた、関心のやや薄い叔父政治「すなわちアンクル。サムの政治！」相対する意味においても親父的であった。**(p.５０) *Kakushite bushidö mo mata tujyou ataerarete iruto wa kotonaru imini oite fukenseiji o ukeire, katsu kakunin shita. Sore wa mata kanshin no yayausui oji seiji sunawachi ankuru-samu no seiji ! soutai suru imi ni oite mo oyaji teki de atta.* Así mismo, [en un sentido diferente al que se le dá normalmente], el Bushido también está de acuerdo y corrobora la política paternalista, paternal también en relación a la menos interesada política del tio. (El gobierno del Tio Sam*). * En este párrafo es interesante señalar el hecho de que la expresión 叔父政治, no existe en la cultura japonesa. Por lo que creemos que es una palabra inventada por el traductor como una estrategia apropiadora, al traducir el término "アンクル　サム (Nota de la autora)

Podemos observar la mediación ideológica por parte de M-A (1941), que omite la referencia al Tío Sam y a los EE.UU. Sin embargo, ES es más próximo al TO.

En la traducción de GJE (1909), se hace referencia al gobierno« del ***Uncle Sam",*** manteniendo el antropónimo en inglés, y sin explicar su significado y su relación con los EE.UU. Sin embargo, en la traducción de CJ (1927) se refiere al ***"Oncle Sam"*** y

YT (1938), lo reproduce escrito en *katakana* « アンクル。サム！», por lo que no encontramos mediación ideológica.

Nº 16

IN	**The old saying […] called the king of England the "king of devils, because** of his subjects´ often insurrections against, and deposition of their princes**," and which made the French monarch the "king of asses, because of their infinite taxes and impositions", but gave the title of the king of men to the sovereign of Spain** "because of his **subjects**´ willing obedience". (p. 40)
M-A	**[…] el viejo dicho que llamaba al Rey de Inglaterra "el Rey de los diablos",** a causa de las frecuentes insurrecciones de los súbditos contra sus príncipes, tan frecuentemente depuestos por ellos; que hacía **del Rey de Francia el "el Rey de los burros",** a causa del gran número de taxas e impuestos; pero que daba **el título de "Rey de los hombres" al Rey de España** a causa de la obediencia solícita de su **pueblo**. (p. 65)
ES	**…el antiguo dicho que calificaba al rey de Inglaterra como "el rey de los diablos,** a causa de las frecuentes insurrecciones de sus súbditos contra sus príncipes y la deposición de estos", y que hacía del monarca **francés "el rey de los asnos",** a causa de sus infinitos impuestos e imposiciones", pero que daba el **título de rey de los hombres al soberano de España**", debido a la obediencia espontánea de sus **súbditos**". (p. 46)
GJE	… **el dicho que llamaba "Rey de lo diablos", al Rey de Inglaterra,** por las diferentes insurrecciones y cambios de Príncipes realizados por sus súbditos", y **al Rey de Francia "Rey de los asnos",** por sus infinitas contribuciónes é imposiciones"; pero que daba **el título de "Rey de hombres", al soberano de España,** por la *voluntaria obediencia* de sus **súbditos**" (p. 50).
CJ	**Le vieux dicton n´est pas tout à fait faux, qui appelait le Roi d´Angleterre « roi des diables », à cause des insurrections frèquentes des sujets contre leur princes, si souvent déposes par eux » ; qui fasait du Roi de France le « roi des ânes, en raison du grand nombre de taxes et** d´impôt » ;- mais qui donnait le titre de « roi des hommes au suverain

	d´Espagne, à cause de l´obéissance empresée de son **peuple ».** (p. 75)
YT	**「イギリス国王のことを「悪鬼の王である、何んとなれば彼の臣下はしばしば君王に対して叛逆簒位するが故に」と言い。フランスの王を「驢馬の王である何となれば祖税公課を無限に負わすから」と言い。「スペインの王には人間の王という称号を与える、何となれば人民が喜んで服従しているから」と言う古諺がある。**(p. 5 1) Igirisu *koku ö no koto wo [akuki no ö dearu, nanto nareba kareno shinka wa shibashiba kunö ni taishite hangyaku sani suru ga yueni] to ii.* Furansu *no ö wo [roba no ö dearu nantonareba sozei köka wo mugen ni owasu kara] to ii. [*Supein *no ö ni wa ningen no ö toiu shügö wo ataeru, nanto nareba **jinmin** ga yorokonde fukujü shiteiru kara] toiu kogen ga aru.* Existía un antiguo dicho en que se llamaba al rey de Inglaterra, rey de los diablos, a causa de las constantes revoluciones de sus cortesanos; al rey de Francia se le llamaba rey de los burros, a causa de los infinitos impuestos estatales. Y al rey de España se le había nombrado rey de los hombres, porque los **ciudadanos** le obedecían con agrado).

En este caso, el TO muestra la ideología de Nitobe con la recurrencia a esa cita antigua que calificaba a tres de los reyes europeos, y aunque no específica a qué reyes se refería, tal vez sea a los monarcas de la época anterior a la revolución francesa. Seguidamente, observamos que M-A (1941) reproduce el mismo contenido ideológico del TO, aunque utiliza un lenguaje más popular. ES (1989), por su parte, reproduce la ideología del TO pero emplea un lenguaje más culto y próximo al TO. En consecuencia, pensamos que la traducción de M-A es apropiadora.

Se observa que en el segundo bloque de traducciones, tanto GJE (1909), CJ (1927) y YT (1938) reproducen la ideología de IN en el texto original. Vemos también que YT utiliza gran cantidad expresiones de japonés antiguo y caballeresco (*koten* y *kanbun),* que actualmente están en desuso, pero que pensamos que utiliza para hacer referencia a

reyes y situaciones del pasado, por lo que está destinado a unos lectores de un nivel cultural medio-alto, y también la consideramos como una traducción apropiadora.

Nº 17

IN	A well-known anecdote of **a rustic samurai**. (p.48)
M-A	Una anécdota muy conocida sobre un **samurai de poco fuste**[157]**. (**p.75)
ES	Una célebre anécdota de **un samuray rústico**...(p.53)
GJE	Una conocidísima anécdota de **un samurai rústico es un ejemplo oportuno.** (p. 57)
CJ	Une anecetdote bien connue **sur un samourai assez fustre, illustre très justement ce point particulier**. (p. ?)
YT	或る田舎侍「大驚文吾」の物語として、人に知られたる逸話がある?。(p .55) *Aru inaka zamurai [daikybungo] no monogatari toshite hito ni shiraretaru itsuwa ga aru*. Hay una célebre anécdota en el relato *[daikyoubungo]*[158] sobre un samurai pueblerino.

La expresión de IN, "a rustic samurai" es traducida por M-A (1941) por una frase hecha, "de poco fuste", que aunque también tiene sentido peyorativo como en el TO, encontramos que cambia el sentido del mismo. Puede decirse que en la traducción de la frase por M-A, se pone de manifiesto una vez más el carácter de traducción apropiadora. En cambio, ES (1989) traduce literalmente la frase del TO y por tanto, pensamos que la traducción de ES es extranjerizante.

[157] "Fuste": Nervio, sustancia o entidad. Diccionario de la RAE.
[158] *Daikyuobungo*, significa "relatos sorprendentes" y es un término antiguo que ya no se usa . Pensamos que es el título de un libro de relatos.

Por otra parte, GJE (1909) traduce literalmente el TO: "un samurai rústico" mientras que CJ (1927) lo hace por "un samourai assez frustre", por lo que pensamos que la traducción francesa originó una vez más el sinsentido en la traducción de M-A.

En cuanto a YT (1938), traduce por "或る田舎侍 (*Aru inaka zamurai*)", que significa "un samurai pueblerino", una expresión muy corriente en lengua japonesa y que tiene un sentido peyorativo, por lo que en este caso, YT -siendo próximo al TO- es también cercano a la cultura meta.

Nº 18

IN	In its highest form, politeness almost approaches love. We may reverently say, politeness "**suffereth long, and is kind; envieth not, vaunteth not itself, not puffed up; doth not behave itself unseemly, seeketh not her own, is not easily provoked, taketh not account of evil**" (p. 50) * *Esta descripción del amor cristiano, se entiende porque en en los comienzos, el cristianismo pasó por el filtro de la cultura griega, en donde se distinguen dos tipos de amor: el Eros (amor humano, carnal) y el Ágape. (amor de Dios, amor espiritual . Nota de la autora.
M-A	En su forma más elevada, la cortesía casi se confina con el amor. Podemos, por tanto, con la debida reverencia decir: "**La cortesía es muy paciente y es buena; no es envidiosa, no se jacta, no pone ningún pero; no se conduce de manera inconveniente, no piensa en ella misma, no es fácilmente vejada y no hace caso del mal**" (p. 81)
ES	**En su forma más elevada, la cortesía se acerca casi al amor. Podemos decir con reverencia que la cortesía "aguanta mucho, y es buena; no envidia, no se vanagloria, no se hincha; no se comporta indecorosamente, no busca su propio provecho, no se deja provocar fácilmente, no tiene en cuenta el mal.**"(pp.56-57)
GJE	En su forma superior, la cortesía casi se confunde con el amor. Podemos decir sin irreverencia que la cortesía " sufre largo tiempo y es generosa; no envidia, no se envanece, no se engríe, no comete inconveniencias, no es egoísta, no es fácil á la provocación, desoye el mal" (p. 59)

CJ	Dans sa forme plus haute, la politesse confine presque a l´amour. Nous pouvons dire avec respect: la politese "est très patiente et elle est bonne ; elle n´envie point, elle ne se vante pas, ne fait pas d´embarras ; elle ne se comporte pas d´une façon inconvenante, ne pense pas á elle même, n´est facilement vexée est ne fait pas attention au mal ». (p. 89)
YT	**礼の最高の形態はほとんど愛に接近する、吾人は敬虔なる心をもって、「礼は寛容にして慈悲あり、礼は妬まず、礼は誇らず、たかぶらず，非礼を行こなわず、己れの利を求めず、憤らず、人の悪を思わず」と言いうるであろう。**(p 。58) *Rei no saikö no keitai wa hotondo ai ni sekkin suru . Gojin ha keiken naru kokoro wo motte, [rei wa kanyounisite jihi ari, rei han netamazu, rei wa hokorazu, rei wa takaburazu hirei wo okonawazu onore no ri wo motomezu, ikidourazu, hito no aku wo omowazu] to iiuru de arou.* En su forma más elevada, la cortesia se acerca al amor. La persona auténtica, con un corazón respetuoso, puede llegar a decir, [La cortesía es compasiva, es tolerante y perdona, la cortesía no es envidiosa, la cortesía no es orgullosa, no se exalta, no es descortés (o grosera), no quiere su propio beneficio, no es orgullosa, no piensa mal de la gente.

Observamos en este ejemplo el hecho de que Nitobe, para describir la cortesía (*rei)* se refiera a un pasaje de la Epístola de S. Pablo a los Corintios de la "King James Bible" del S. XVII, que describe el amor. Esta intertextualidad le otorga mucha emotividad al párrafo. Sin embargo, la emotividad se pierde en las tres traducciones al castellano, que no han utilizado el castellano ni el francés del XVII, muy diferente del actual, probablemente por que no han captado la procedencia de la cita. También se puede apreciar que tanto el texto de M-A (1941) como el de ES (1989). están plagados de sinsentidos,. Curiosamente, M-A dice "En su forma más elevada, la cortesía casi se confina con el amor", y nos se entiende muy bien. Esto es debido a que ha traducido literalmente de la traducción francesa una vez más, como apreciamos acontinuación: "Dans sa forme plus haute, la politesse confine presque a l´amour". CJ (1927).no ha

captado tampoco la intertextualidad del párrafo con la Biblia de King James, y se aprecian así mismo, algunos sinsentidos.

GJE (1909) tampoco ha captado la referencia bíblica en su traducción al español. En cuanto a la traducción al japonés de YT (1938), utiliza japonés honorífico antiguo, por lo que reproduce mejor la emotividad del TO que los otros traductores, y parece haber captado la intertextualidad con la Biblia, o tal vez haya traducido el párrafo de la traducción de Sakurai de 1908. A continuación reproducimos un párrafo de una Biblia japonesa editada en 1981 -a partir deuna traducción del año 1954- por la Sociedad Bíblica de Japón , del párrafo aludido , que dice así: "**愛は寛容であり、愛は情け深い。またねたむことをしない。愛は高ぶらない、誇らない不作法をしない、自分の利益を求めない、いらだたない、恨みをいだかない。(聖書１９５５:２７１)** */Ai wa kanyou de ari, ai ha nasakebukai. Mata, netamu koto wo shinai. Ai ha takaburanai, hokoranai, busahou wo shinai, jibun no rieki wo motomenai, iradatanai, urami wo idakanai*[159]. / El amor es tolerante, el amor es compasivo. Y, no es envidioso. El amor no se irrita (exalta), no es vanidoso (jactancioso), no es grosero, no desea su propio beneficio, no se irrita, no es vengativo.[160]

Nº 19

IN	Why not? –**All roads lead to Rome**! (p.55)
M-A	¿Por qué no? **Por todas partes se va a Roma**. (p.84)
ES	¿Por qué no? **Todos los caminos llevan a Roma**! (p.60)
GJE	¿Por qué no? **Por todas partes se va á Roma** (p. 63)
CJ	Pourquoi pas? **Tous les chemins mènent à Rome.** (p. 95)
YT	何でできないことがあろう・・ **すべての道はローマに通ずる！** **(**p. 61) *Nande dekinai koto ga arö subete no michi wa Ro-ma ni tozuru!*

[159] *Seisho* 1981: 271 (lit/ Sagradas Escrituras)
[160] Traducción literal de la autora.

	¿Por qué no se puede? ¡Todos los caminos conducen a Roma!!

En este caso, observamos una frase hecha en el TO: "All roads lead to Rome!", que M-A (1941), no ha traducido por la frase española equivalente y tampoco ha reproducido los signos exclamación, lo cual le disminuye bastante la emotividad y la fuerza de la aserción que IN transmite y que sin embargo, ha sido reproducida y cumple su función en la traducción de ES (1989).

GJE (1909), tampoco traduce la expresión por la frase española equivalente, ni reproduce los signos de exclamación, por lo que también disminuye la emotividad. Se observa que la traducción de M-A en este párrafo es exactamente igual que la de GJE, por lo que es posible que utilizase esta traducción además de la traducción francesa de 1927 para realizar la suya propia.

En cuanto a la traducción al japonés de YT (1938), vemos que es próxima al TO y reproduce la emotividad del mismo por lo que la encontramos en este caso, próxima al TO.

Nº 20

IN	As an example of how the simplest thing can be made into an art and then become spiritual culture, I may take **Cha-no-yu,** the tea ceremony. (p. 55)
M-A	Quiero tratar de dar una idea de cómo es posible convertir la cosa mas simple en un arte y hasta en una cultura espiritual, describiendo **el "Cha-no-yu"** o ceremonia del té. (p.84)
ES	Como ejemplo del modo en que la cosa mas sencilla puede convertirse en un arte y luego ser cultura espiritual, puedo tomar **el Cha-no-yu,** la ceremonia del té. (p. 61)
GJE	Por vía de ejemplo de cómo la cosa más sencilla puede convertirse en un arte y formar parte de la cultura espiritual, hablaré del **Cha-no-yu**, la ceremonia del té. (p. 63)
CJ	Comme il est posible de faire, de la chose la plus simple, un art et finalement une culture spirituelle, je tâcherai d´en donner une idée par le

	Cha-no-yu, la cérémonie du thé. (p. 95)
YT	最も簡単なる事でも一の芸術となり, しかして精神修養となりうるかの一例として、私は**茶の湯**を挙げよう。(p. ６１) *Mottomo kantan naru koto demo hitotsu no geijutsu to nari, shikashite seishinshuyou to nariyurukano ichi rei toshite, watashi wa* **chanoyu** *wo ageyou.* Como un ejemplo de que la cosa mas sencilla llega a ser un arte, pero más aun, como un ejemplo de nuestro cultivo espiritual, puedo tomar el ***cha no yu*** (la ceremonia del té).

En el texto original se ha procedido a transliterar el referente cultural (*Cha–no-yu*), que se acompaña de una explicación del mismo. Las tres traducciones al castellano y la traducción al francés lo reflejan de la misma forma, aunque la de M-A (1941) es un poco más larga. En este caso todos los traductores se limitan a describir la ceremonia del té por lo que no se aprecia ni ideología ni especial emotividad. En la traducción japonesa el término está en *kanji* "**茶の湯"**.

Nº 21

IN	The presence of ***kakémono**** calls our attention.more to grace of design than to beauty of colour. (p. 56) * N.T. "Hanging scrolls, which may be either, paintings or ideograms, used for decorative purpose.
M-A	La presencia del **Kakémono*** llama nuestra atenciónmas bien sobre la gracia del dibujo que sobre la belleza de los colores. (p.85) *Los **lienzos suspendidos, representando imágenes o máximas ideográficas, con las cuales se adornan las paredes.**
ES	La presencia de **kakemonos*** llama nuestra atención más sobre la gracia del dibujo que sobre la belleza de los colores. (p.61) * **Rollos colgantes que pueden ser o bien pinturas, o bien ideogramas, utilizados con fines** decorativos.

GJE	la presencia del ***Kakémono*** (1) llama nuestra atención má á la gracia del dibujo que á la belleza del color […] (p. 63) (1) **Cuadro decorativo, alto y estrecho, armado y suspendido á la manera de los mapas murales, y que contiene pinturas ó ideograma**s. (p. 64)
CJ	La la présence de ***kakémono*** (1) attire notre attention plutôt sur la grâce du dessin que sur la beauté des couleurs. (1) **Panneaux suspendus representant des images ou des maximes idéographiques et dont on décore les cloisons.** (p. 96)
YT	「掛物」は色彩の美よりもむしろ構図の優雅さに吾人の注意を惹く。(p.61) *[**kakemono**] wa shikisai no bi yorimo mushiro közu no yügasa ni gojin no chüi wo hiku.* El *[**kakemono**]* llama la atención de las personas más por el refinamiento de la composición del dibujo que por la belleza de los colores.

En este ejemplo podemos apreciar la emotividad, la estrategia apropiadora y también la ideología. Se mantiene en todas las traducciones la trasliteración del culturema *kakemono* y a continuación una nota explicativa de su significado, a excepción de la traducción japonesa, en la que se reproduce el término en *kanji* y no se explica su significado con una nota, porque no hay necesidad en la cultura de llegada.

En el TO el culturema (*kakémono)* está en cursiva -lo que denota énfasis y emotividad-, y curiosamente, con acento esdrújulo, lo cual nos llama la atención puesto que en japonés no se representa el acento gráfico. Sin embargo, en la traducción al español de ES (1989), está en plural (*kakemonos*) y sin acento gráfico. Suponemos que lo ha traducido en plural por analogía con la palabra samurái, cuya forma plural (samurais), se usa habitualmente en lengua castellana.

En cuanto a la trsducción de M-A (1941), este conserva la transliteración del culturema y la escríbe con mayúscula, con lo que le otorga fuerza emotiva y, por otra parte, la

acentúa según las reglas ortográficas del castellano. En cuanto a la nota al pié, M-A, se refiere a "lienzos suspendidos"- con lo que se trata de una traducción también apropiadora-; sin embargo, el soporte habitual del *kakemono* es el papel de arroz elaborado de forma artesanal y con exquisito refinamiento. M-A se refiere también a "imágenes y máximas" aunque el TO se refiere a ideogramas, por lo que se puede apreciar una vez más como aflora la ideología, pero sin embargo, en este caso no es una decisión exclusiva de M-A, sino que es una trasducción literal de la traducción francesa.

En la traducción al castellano de 1909, GJE reproduce el culturema "*Kakemono"* en cursiva, en mayúscula y con acento gráfico según la ortografía del castellano (al igual que después hizo M-A), lo que intensifica la emotividad del TO, y lo describe con esmero en una nota, asemejándolo a un cuadro decorativo alto y estrecho y comparándolo a los mapas murales, a modo que los lectores se puedan al menos imaginar de qué se trata, teniendo en cuenta el casi total desconocimiento–salvo contadas excepciones- que se tenía en la España de 1909 de la cultura japonesa. Finalmente dice GJE que "contiene pinturas e ideogramas" por lo que no se observa ningún intento de mediación ideológica por parte del traductor.

En la traducción al francés de CJ (1927), se translitera el culturema en minúscula, pero también con acento gráfico (*kakémono).* En la versión francesa observamos estrategias apropiadoras en la nota explicando el culturema**.** "**Panneaux suspendus »,** y presencia de ideología cuando habla de **« representant des images ou des maximes** idéographiques ». Aquí se vé la ideología del traductor al francés, a quien M-A traduce literalmente este párrafo como se ha dicho anteriormente.

En cuanto a la traducción de YT (1938) no existe la nota explicativa del culturema *kakemono*, ya que no tendría ningún sentido.

Nº 22

IN	**Bushi-no-ichi-gon- the word of a samurai or in exact German equivalent, "Ritterwort"-** was sufficient guaranty for the truthfulness of an assertion. (p. 62)
M-A	**"Bushi-no-ichi-gon", es decir, la palabra dada por un Samurai (o en su**

	exacta equivalencia alemana: "Ritterwort"- era garantia suficiente de la veracidad de una afirmación. (p. 93)
ES	**Bushi-no-ichi-gon- la palabra de un samuray o en su equivalente alemán exacto, Ritterwort** -era garantía suficiente de la veracidad de una aserción. (p.67)
GJE	***Bushino ichi-gon* (la palabra del samurai) ó en un equivalente exacto, en alemán *ein Ritterwort*)** era garantía suficiente de la veracidad de una afirmación (p. 68)
CJ	***Bushi no ichi-gon*, c´est-à –dire la parole donnée par un samourai (ou, dans son exact equivalent alemand, *Ritterwort),*** était une garantie suffisant de la véracité d´une assertion. (p. 103)
YT	**「武士の一言」――ドイツ語のリッターウオルトＲｉｔｔｅｒｗｏｒｔは正確にこれに当たる。――と言えば、その言の真実性に対する十分なる保障であった。**(ｐ.６５) *[bushi no hitokoto]----doitsugo no ritta-worot wa, seikakuni koreniataru. ----- toieba, sono gen no shinjistusei ni taisuru jübun naru hoshou deatta.* [La palabra del Bushi], que es exactamente Ritterwort en alemán, era garantía suficiente de veracidad.

El uso de mayúsculas y de comillas para resaltar los elementos culturales, así como el mantenimiento de los culturemas en japonés y en alemán en el TO, dotan al texto de emotividad que se mantiene en la traducción de M-A (1941) y en la de ES (1989), aunque este último suprime las comillas con lo que el efecto emotivo disminuye. (La palabra alemana *Ritterwort* significa "palabra de honor" y también literalmente "palabra de caballero").

GJE (1909) mantiene los culturemas en japonés "*Bushi no-ichi-gon" y* en alemán "*ein Ritterwort"* usa también mayúsculas y aunque no las comillas, pero se reproduce la emotividad aunque en menor intensidad que el TO, como ocurre con la traducción de ES. En la traducción de CJ (1927) también se reproducen los culturemas, las comillas

del TO y la emotividad. Y en la de YT se reproduce el culturema alemán, dos veces, en *katakana* y en *romaji* "**リッターウオルト *Ritterwort*",** lo que potencia la emotividad del texto.

Nº 23

IN	…"**falsehood".** This word (in japanese, **uso)** is employed to denote anything which is not a truth **(makoto)** or fact **(honto).** (p.63)
M-A	… **"mentira**". Esta palabra (en japonés **"uso"),** se emplea para designar todo lo que no es una verdad **"makoto**", o un hecho **"honto".** (p. 94)
ES	… "**falsedad"**. Esta palabra (en japonés, **uso**) se utiliza para denotar cualquier cosa que no es una verdad (**makoto**) ni un hecho **(honto**). (p. 68)
GJE	…"**falsedad**". Esa palabra (en japonés ***uso***) se emplea para denotar una cosa que no es verdad (***makoto***) ó realidad (***honto***). (p. 69)
CJ	(**mesonge**). Ce mot (en japonais, ***uso***) est employé pour désigner tout ce qui n´est pas une vérité (***makoto***) ou un fait (***honto***). (p. 105)
YT	「**ウソ**」という日本語は、何でも真実「**マコト**」、でなきこともしくは事実「**ホントウ**」でなきことを示すために用いられる。 (ｐ.６６) *[**uso**] to iu nihongo wa nandemo shijitsu [**makoto**] de naki koto moshikuwa jijitsu [**hontö**] de naki koto wo shimesu tameni mochiirareru.* *[uso]* en japonés, se emplea para indicar todo aquello que no es un verdad [***makoto***] ni un hecho ***[honto]***.

En este caso IN en el texto original, utiliza "comillas" solamente para resaltar el término "falsehood"; sin embargo, M-A (1941) utiliza comillas en todas las transliteraciones de palabras japonesas, por lo que intenta potenciar aún más la emotividad del TO. También se observa que se escribe el culturema en inglés (TO), en español y en francés (traducciones), pero que se acompaña de la transliteración del culturema en japonés entre paréntesis, tanto en el TO como en las traducciones. Esta explicitación aproxima

el texto a la comunidad de recepción, al mismo tiempo que se muestra el culturema japonés. En cuanto a ES (1989), observamos que es menos emotivo que M-A y que continúa siendo próximo al TO.

En el segundo bloque de traducciones GJE (1909) es muy próximo al TO y lo mismo ocurre en la traducción de CJ (1927). En cuanto a la traducción al japonés de YT (1938), no nos habla de "falsehood" sino que traduce al japonés [**ウソ**], pero la escribe en *katakana* a pesar de ser una palabra japonesa, y lo mismo ocurre con otros dos culturemas [**マコト，ホントウ**], para potenciar la emotividad, y utiliza también expresiones que ya no se usan, tales como "**でなきこともしくは**/*denaki moshiku wa*", pero que se utilizaban entre los samurais. Aunque en la época Tokugawa también eran expresiones utilizadas por médicos, monjes y comerciantes de nivel alto (como por ejemplo los miembros de la familia Mitsubishi, Sumitomo, o Mitsui, que prestaban gran cantidad de dinero al gobierno de Tokugawa) Y así mismo, los academicos, que no eran *samurais* pero tuvieron el mismo nivel de la educación y hablaban en el mismo modo, por lo que es una prueba más de la influencia del Bushido otros estamentos de la sociedad japonesa. El uso de estas expresiones y de arcaísmos -como iremos comprobando a lo largo de este capítulo-, es una constante en esta traducción y es también una forma de potenciar la emotividad y de dar profundidad al texto traducido.

Nº 24

IN	**Here then, is the scapegoat!** (p.85)
M-A	**He aquí el cordero del sacrificio**. (p.121)
ES	**¡He aquí pues el chivo expiatorio**! (p.86)
GJE	**¡Ya hay, pues una víctima salvadora**! (p. 86)
CJ	**Voici donc, l´agneau du sacrifice**…(p. 130)
YT	ここに犠牲の山羊が獲られた！(ｐ８０) *Koko ni gisei no yama hitsuji ga kararetа!* Aquí ha sido cazado el cordero del sacrificio!

Este párrafo pone fín a una historia extremecedora sobre el grado extremo del deber de lealtad en el estamento *samurai.* Se cuenta que, el *samurai* Michizané fue exiliado de la capital a causa de la envidia y la calumnia. Pero sus enemigos, no contentos con ese castigo decidieron acabar con su familia. Así es que fueron en busca de su hijo que aún era pequeño, y que estaba escondido en una escuela rural bajo la custodia de Genzo, un antiguo vasallo de Michizané. Cuando al director de la escuela se le dieron ordenes expresas de entregar la cabeza del niño un determinado dia, su primera idea fue la de encontrar un substituto del niño entre sus alumnos. Al no encontrar ningún alumno que se pareciera mínimamente al hijo de su antiguo señor Michizané, sus ojos se fijaron en un alumno que acababa de llegar a la escuela escoltado por su madre, que se parecía mucho al niño de Michizané, y el pequeño fue sacrificado.

En este caso y en esta frase hay una intertextualidad con la Biblia: "Here then, is the scapegoat!", que M-A traduce por "He aquí el cordero del sacrificio" y lo que parece que hace referencia al sacrificio de Abraham y su hijo Isaac del libro del Génesis. (Génesis, 22 1-19).

No obstante M-A (1941), omite los signos de exclamación del TO, lo que le resta la emotividad que trasmite Nitobe. Sin embargo, creemos que la traducción de ES (1989): "¡He aquí pues el chivo expiatorio!", cumple mejor su función en la cultura meta, ya que ha captado la referencia a la Biblia y mantiene la emotividad del TO.

Se observa cómo GJE (1909) lo traduce por "una victima salvadora", y aunque mantiene signos de exclamación que le otorgan emotividad, creemos que no ha captado la intertextualidad con la Biblia que se observa en el TO. CJ (1927) lo ha traducido como *"l´agneau du sacrifice*…", terminando la frase en puntos suspensivos, y M-A lo traduce literalmente de la traducción francesa: "He aquí el cordero del sacrificio".

En cuanto a la traducción de YT (1938), se observa que es próxima al TO: "ここに犠牲の山羊が獲られた！", que significa: "Aquí ha sido cazado el cordero del sacrificio!", luego en este caso se trata de una estrategia extranjerizante. No obstante,

encontramos un sinsentido al utilizar el verbo "**獲** (cazado)", por lo que tampoco parece no haber captado la intertextualidad con la Biblia. Por último, sólo indicar que el "cordero" era un animal que no existía tradicionalmente en Japón y que posiblemente fue introducido por algún país occidental.

Nº 25

IN	Such a one was despised as **nei-shin**, a cringeling, who makes court by unscrupulous fawning, or a **chô-shin**, a favourite [.....] by means of **servile compliance.** (p. 95)
M-A	Era despreciado como **nei-shin, como un ser rastrero** que hace su corte por medio de adulaciones poco escrupulosas, o como un chô-shin […] por medio de **serviles complacencias**. (p.129)
ES	Semejante hombre era despreciado como **nei-shin**, hombre rastrero, que hace la corte mediante una adulación sin escrúpulos, o como **cho-shin**, un favorito [....] mediante una **sumisión servil**. (p. 92)
GJE	Se le despreciaba como ***nei-shin***, adulador que hace la corte con bajezas, ó como ***chô-chin*****,** favorito que obtiene el aprecio de su **amo** mediante **una obediencia servil**. (p. 91)
CJ	Il étaient méprisé comme ***nei-shin***, comme être rampant qui faiait sa coeur par peu scrupuleuses flagoneries, ou comme ***chô-shin***, (ｐ.１３６) comme un favori qui vole l´affection de son **Mâitre** par de **serviles complaisances.** (p. 138)
YT	かかる者は「**ねい臣**」すなわち腹黒き阿諛を持って気に入ることを求むる奸徒として、或いは「**寵臣**」すなわち卑屈なる追従のよりて主君の愛を盗むへい臣として賤しめられた。(p. ８５) *Kakaru mono wa (neishin) sunawachi haraguroki ayu wo motte kiniiru koto wo motomuru kanto tos hite, aruiwa [chôshin] sunawachi hikutsu naru tsuiju no yorite shukun no ai wo nusumuheishin toshite yashimerareta*. Esa clase de hombre era despreciado como [*neishin*], es decir, un adulador de

	mente oscura, y como [*chöshin*], es decir, un cobarde que complace para obtener el aprecio de su amo.

Pensamos que las traducciones de M-A (1941) y de ES (1989) son apropiadoras, pues aunque mantienen los culturemas en japonés como suele ser habitual, los traducen y explican a continuación. Vemos así mismo que las traducciones de GJE (1909), de CJ (1927) y de YT (1938) son apropiadoras, por lo que todos los traductores utilizan la misma estrategia.

Nº 26

IN	In their zeal to uphold the claim of the throne to undivided loyalty, they charged Christians with treasonable propensity **in that they avow fidelity to their Lord and Master [...] Little did they know that we can** in a sense, "serve two masters...." rendering **unto Caesar the things that are Caesar's and unto God the things that are God's**". (p.91)
M-A	En su celo para sostener una **fidelidad sin límites a las pretensiones del Trono**, acusaron a los cristianos **de tendencias de lesa majestad, por cuanto confesaban la fidelidad a su Dios y Maestro. […].** No se daban cuenta que en un sentido es posible **"servir a dos maestros sin posponer el uno al otro", "dando al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios".** (pp.127-128**)**
ES	En su celo por apoyar la pretensión de una lealtad indivisible, acusaron a los cristianos […].a **la traición por la confesa fidelidad a su amo y Señor. […] No sabían que en cierto sentido podemos servir a dos señores..." Dadle al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios"** (p. 91)
GJE	En su celo por **defender el derecho del trono a una lealtad no compartida, acusaron a los cristianos de inclinaciones traidoras porque profesaban fidelidad a su Señor** y **Dueño** […] **No sabían que podemos**, en cierto sentido "**servir a dos amos sin ensalzar á uno ó despreciar al otro" "dando al César lo que es del César y á Dios lo que es de Dios".** (p. 90)
CJ	Dans leur zèle à **soutenir les prétentions du trône à une fidélité sans**

	partage, ils accusèrent les chrétiens de tendances de lèse-majestè en ce qu´ils confessaient leur fidélité à leur Dieu et Mâitre [...] Ils ne se rendait pas compte qu´il est en un sens posible de « servir a deux maîtres, sans tenir à l´un aux dépens de l´autre », **« rendant au César ce qui est à César, et à Dieu ce qui est à Dieu ».** (pp. 136- 137)
YT	彼らは皇室に対する不可分の忠誠を擁護する熱心の余りキリスト者はその主に忠実を誓う者であるから大逆の傾向あるものとして非難した。「これを親しみかれを疎んずることなくして二主に仕え」うること、**「カイサルの物はカイサルに、神のものは神に納むる」**彼らは知らなかったのである。(pp. ８３-８４) *Karera wa köshitsu ni taisuru fukabun no chüsei wo ögo suru netsushin no amari* kirisutosha *wa sono shu nichujitsu o chikaumono de arukara daigyaku no keikö arumono toshite hinan shita .[kore wo shitashimi kare wo utonzuru koto nakushite nishu ni tsukae] urukoto,[Kaisaru no mono wa Kaisaru ni kami no mono wa kami ni osamuru] karera wa shiranakatta node aru.* En su celo por proteger la Corte Imperial con una lealtad indivisible, ellos acusaban a los cristianos de propensión (tendencia) de gran traición. No conocían que, en un sentido, podían servir a dos amos: “lo que es del Cesar, para el César, a Dios (*kami*), lo que es Dios (*kami*)”.

En este ejemplo, y como suele ocurrir en la mayoría de los casos, ES (1989) se ha mantenido próximo al texto original. Por el contrario, M-A (1941) ha añadido bastantes términos. Así, nos habla de “traición de lesa majestad”, que no aparece exactamente así en el texto original, lo que manifiesta su ideología. En el párrafo del TO que hace referencia a “Lord and Master”, M-A lo traduce por “Dios y Maestro” mientras que ES lo traduce por “amo y Señor”. En cuanto a la cita bíblica, “rendering unto Caesar the

things that are Caesar's and unto God the things that are God's", los dos traductores la reproducen literalmente.

GJE (1909), traduce la expresión del TO "avow fidelity", por "inclinaciones traidoras" y "Lord and Master" por "Señor y Dueño"; también reproduce literalmente GJE la cita bíblica, al igual que los demás traductores. CJ (1927) traduce estas expresiones por "**tendances de lèse-majestè"** párrafo que M-A ha traducido literalmente, y también CJ se refiere a "**Dieu et Mâitre.**

En cuanto a la cita bíblica, en la traducción japonesa de YT (1938), se traduce "God" por "**神"** (*kami)*, por lo que es una traducción apropiadora en la que se aprecia el sincretismo del mensaje cristiano con la cultura religiosa autóctona; teniendo en cuenta además la circunstancia de que YT era cristiano.

Nº 27

IN	The **tripod** which supported **the framework of Bushido was said to be Chi, Jin, Yu, respectively Wisdom, Benevolence, and Courage**. (p. 94)
M-A	El **trípode** que soportaba **la armadura del Bushido fue llamado chi, jin, yu respectivamente: sabiduría, bondad, valor.** (p.132)
ES	Se decía que el trípode en el que **se apoyaba el marco del Bushido era Chi, Jin , Yu, respectivamente, Cordura, Benevolencia y Valentía**.(p.93)
GJE	**El trípode** que sustentaba todo **el armazón del Bushido, se decía estar formado de Chi, Jin, Yu: sabiduría, benevolencia y valor.** (p. 92)
CJ	**Le trépid** qui supportait **la charpente** de Bushido fut appelé ***Chi*, *Jin*, *Yu*, respectivement: Sagesse, Bonté, Courage**. (p. 141)
YT	武士道の**骨組み**支えたる鼎**足***は**智仁勇**であると称せられた。(p. ９６) *「鼎」かなえ、ていそく――３足あしの容器」[161] *bushidö no honegumi sasaetaru teisoku wa chi, jin. yü de aru to shösareta.* Se decía que el trípode que sostenía la estructura del Bushido era *Chi, Jin, Yu*

[161] La explicación del culturema *kanae* o *teisoku* no viene en la presente traducción sino que ha sido añadida por la autora de esta tesis.

En este ejemplo IN habla de "the **framework** of Bushido… was said to be…", expresión que ES traduce literalmente. Sin embargo, M-A la traduce como "la **armadura** del Bushido", lo que denota su formación como militar, así como el público al que iba dirigida la traducción. Y que, no obstante, ES (1989) traduce literalmente. Por otra parte pensamos que la expresión "was said to be" de IN es un reflejo de la forma de expresión de la lengua japonesa que evita las afirmaciones categóricas. Sin embargo, en la traducción de M-A (1941), observamos que dice, **"fue llamado**", y en la de ES "era" ambas formas de expresión más habituales de la lengua castellana.

GJE (1909) traduce la expresión del TO "the framework of Bushido" por "todo el armazón del Bushido" por lo que recurre a la ampliación, y CJ (1927) por "le charpente du Bushido, mientras que YT (1938) lo traduce por "**骨組み**/ literalmente, estructura, carcasa, etc", y traduce la palabra "tripod" por *teisoku o kanae,* un *kanji* que significa : "una olla con tres patas" y representa una olla del periodo de la edad de bronce en China, que simboliza un soporte muy estable. Este *kanji por tanto,* es muy antiguo y se considera una expresión muy culta que casi nadie usa actualmente en Japón.

Nº 28.

IN	To begin with suicide. Let me state that I confine my observations only **to *seppuku* or *kappuku* popularly known a**s ***harakiri*** -which means self-immolation by disembowelment […] for the choice of this particular part of the body to operate upon, was based on an **old anatomical belief as to the seat of the soul** and **of the affections**. (pp.111-112)
M-A	Comenzando por el suicidio, debo decir que limitaré mis observaciones solamente al **"seppuku**" o "**kappuku**" conocido con el nombre popular del **"hara- kiri"** que significa **inmolación de si mismo abriéndose las entrañas** […] pues la elección de esta parte especial del cuerpo para tal operación estaba basada en la creencia anatómica relativa **al sitio donde se asienta el alma y los afectos.** (pp.151-152)
ES	Para empezar con el suicidio, diré que voy a limitar mis observaciones al *seppuku* o *kappuku*, conocido popularmente como *hara-kiri*, que significa autoinmolación por destripamiento. […] Pues la elección del operar en esta parte del cuerpo en particular se basaba en una antigua creencia anatómica

	que localizaba en ella la sede del alma y de los afectos. .(pp.109-110).
GJE	Empezando com el suicidio, advertiré que mis observaciones se limitarán al ***seppuku*** ó ***kappuku***, conocido vulgarmente por ***hara-kiri*****, que significa suicidio por apertura del vientre.** […] Porque la elección de esa parte especial del cuerpo* para la ejecución estaba fundada en **una antigua creencia anatómica en cuanto al asiento del alma y de los sentimientos.** (p. 106-108) * (El vientre). N. de la autora
CJ	Pour comencer par le suicide, je dois dire que je bornerai mes observations au seul ***seppuku*** ou ***kappuku***, connu sous le nom populaire de ***hara-kiri***,**que signifique inmolation de soi même en s´ouvrant les entrailles**. [...] Car le choix de cette partie spéciele du corps pour une telle opération était basée **sur une ancienne croyance anatomique relative au siêge de l´âme et des affections.** (pp. 161-162)
YT	**まず自殺について述べるが**、私は私の考察をば**切腹もしくは割腹**、俗にはらきりとして知られているものに限定することを断って置く。これは腹部を切ることによる自殺の意である。[...]特に身体のこの部分を選んで切るは、これを以て霊魂と愛情との宿るところとなす古き解剖学的信念に基ずくのである。(pp.９７-９８) *Mazu jisatsu ni tsuite noberu ga, watashi wa watashi no kousatsu woba setsupuku moshikuwa katsupuku, zokuni harakiri toshite shirarete irumono ni gentei surukoto wo kotowate oku. Korewa hukubu wo kiru kotoni yoru jisatsu no i dearu.*[...] *Toku ni karada no kono bubun wo erande kiru wa kore wo motte reikon to aijou to no yadoru tokoro to nasu furuki kaibögakuteki shinnen ni motozuku nodearu.* Primero trataré sobre el suicidio. Principalmente,quiero restringir/(limitar) mis obsevaciones al *seppuku* o *kappuku*, que generalmente se conoce como *harakiri*. Esto significa suicidio provocado por un corte en el vientre. La

	especial elección de esta parte del cuerpo para ser cortada está basada en una antigua creencia anatómica* de ser el lugar que alberga el alma y el amor. *Literalmente: autopsia, disección. Hace referencia al vientre. (Nota de la autora).

En este ejemplo se han mantenido el referente cultural *hara-kiri* en las traducciones al castellano de M-A (1941), ES (1989), y de GJE (1909) así como en la francesa de CJ (1927), seguidos de una traducción de los mismos. La única diferencia que se aprecia es de carácter ortográfico, ya que en la traducción de M-A, escribe el término con mayúscula y lo pone entre comillas, probablemente para expresar más emotividad. Podemos apreciar también que la traducción de M-A es más explícita y menos sutil, puesto que estaba pensada para sus jóvenes alumnos, y también observamos que no censura ni manipula ideológicamente esta institución (*Harakiri/Seppuku*).

El último párrafo de GJE es una traducción literal del TO, y da lugar a una expresión incorrecta para el lector de la comunidad meta que dice así: "estaba fundada en una antigua creencia anatómica en cuanto al asiento del alma y los sentimientos". Sin embargo, CJ traduce el párrafo por "une ancienne croyance anatomique relative **au siêge** de l´âme et des affections », y pensamos que esta traducción cumple mejor su función en la comunidad meta que la de GJE.

En cuanto a la traducción al japonés de YT (1938), la encontramos próxima al TO. No obstante, intercala algunas expresiones muy cultas y en desuso que no aparecen en el TO, pero que cumplen muy bien su función en la cultura meta.

Nº 29

IN	Though **Lâo-tse taught to recompense injury with kindness**, the voice of **Confucius** was very much louder, who taught that injury must be recompensed **with justice**.[...] and yet [...] justified only when it was undertaken **in behalf of our superiors and benefactors** (p.128)
M-A	Aunque **Lao Tse enseñó a perdonar las injurias, la voz de Confucio fue mucho más vigorosa, enseñando que era justo castigar** [...], no era

	justificado más que si se llevaba a cabo para **vengar a nuestros superiores**. (p. 172)
ES	Aunque **Lao-tse enseñó que había que responder a las ofensas con bondad, la voz de Confucio, mucho más fuerte**, enseñó que había que **hacerlo con la justicia**. (p. 125)
GJE	Aunque Lao-Tse **enseñó á pagar la injuria con la bondad**, la voz de Confucio fue mucho más alta **cuando aconsejaba que se recompense la injuria con la venganza**; […] **cuando se ejercía en nombre de nuestros superiores y bienhechores. (p**. 119-120)
CJ	Quoique Lao- Tsé eût **enseigné le pardon des injures**, la voix de Confucius fut beaucoup plus forte, **qui enseignait qu´il était juste de punir**: [...] que **si elle était entreprise pour venger nos súperiers ou nos bienfaiteurs.** (p. 181)
YT	**老子は怨みに報いるに徳をもってすと教えた。**しかし**正義「直」もって怨みには報ずべきことおしえたる孔子の声の方が遥かに大であった。・・**しかしながら　**復讐はただ目上者っもしくは恩人のためにくわだてられる場合においてのみ正当であるとなされた。** (p.１０８) *Röshi wa urami ni mukuiru ni toku wo motte suto oshieta. Shikashi seigi [choku] motte urami ni hözu beki koto wo oshietaru Köshi no koe no hö ga haruka ni dai de atta.-------- shikashi nagara fukushu wa tada me ue no mono moshikuha onjin no tameni kuwadaterareru baai ni oite nomi seitö de aru to nasareta.* Lao Tse enseñó que había que pagar el odio con la bondad. Sin embargo la voz de Confucio, mucho más fuerte enseñaba que hay que castigar el odio con la justicia[…] Sin embargo la venganza sólo era correcta en caso de desagravio de los superiores y benefactores.

En el texto original, IN se refiere en este párrafo, al principio taoísta del perdón de las ofensas, que se encuentra también en el budismo y en la religión cristiana, contraponiéndolo a la idea confuciana de hacer justicia -que tenía mucho más peso entre los samuráis-, para introducir la idea del *"kataki-uchi"* o reparación de agravios. No obstante, el Bushido sólo permitía esta acción "on behalf of our superiors and benefactors". En este ejemplo podemos observar cómo se manifiesta la ideología de los traductores. Así, mientras que en el TO dice: Lao Tse…recompense injury with kindness,..Confucio…taught that injury must be recompensed with justice", M-A (1941) dice: "Lao Tse enseñó a perdonar las injurias,…Confucio…enseñando que era justo castigar"... "para vengar a nuestros superiores", lo que evidencia su ideología represiva y su condición de militar de alta graduación. De hecho, a M-A se le conoce la frase de "¡A mí la legión!", que pronunciaba siempre que se veía en una situación apurada y que es el título de un libro reciente (publicado en 2004) sobre la historia de la Legión extranjera Española. Sin embargo, ES (1989) lo traduce así:"…responder a las ofensas con bondad,… Confucio… que hay que hacerlo con justicia", omitiendo el tema de la venganza de los superiores, con lo que presenta una ideología propia de la democracia en donde todos los actos deben someterse al principio de legalidad; es decir, a la supremacía de la ley.

GJE (1909) lo traduce por "pagar las injurias con la bondad", mientras que CJ (1927), lo traduce por "enseigné le pardon des injuries". Por otra parte, YT (1938) lo traduce por "**老子は怨みに報いるに徳をもってすと教えた",** que significa "Lao Tse enseñó que había que pagar el odio con la bondad".

En cuanto al otro párrafo destacado, M-A lo traduce por "para vengar a nuestros superiores", y se puede apreciar la importancia que tiene para él la jerarquía. Sin embargo, ES dice: tan sólo que "hay que hacerlo con la justicia", por lo que en este caso es una traducción apropiadora.

GJE lo traduce por "cuando aconsejaba que se recompense la injuria con la venganza" y CJ: "qui enseignait qu´il était juste de punir", con lo que ambos traductores evidencian su ideología represiva. YT por "**しかし正義「直」もって怨みには報ずべきことお**

しえたる **(***Shikashi seigi [choku] urami ni mukuiru ni toku o mottesu to oshieta*", que significa: Sin embargo (Confucio) enseña que hay que castigar el odio con la justicia. (Es interesante observar que el traductor escribe justicia dos veces, con dos *kanjis* sinónimos (*seigi, choku*)- y pensamos que es un recurso para enfatizar en la importancia del término, una práctia habitual en la lengua japonesa. En cuanto al último párrafo analizado, GJE lo traduce por "cuando se ejercía en nombre de nuestros superiores o benefactores"; en cuanto al mismo párrafo en la traducción de CJ, "pour venger a nous súperiors oú benefactors".

Nº 30

IN	No more can we witness tragedies **of family vendetta enacted. The knight errantry of Miyamoto Musashi** is now a tale of the past.The well-ordered police spies out the criminal and metes out justice. The sense of justice satisfied, there is no need of ***kata-uchi***. (p. 128)
M-A	No asistimos por más tiempo a tragedias familiares **que terminan con la "vendetta". El caballero errante Miyamoto Musashi** se ha convertido en un cuento del pasado. La policía, bien organizada, busca a los criminales **por cuenta de la parte perjudicada**, y es la ley quien distribuye la justicia. Satisfecho el sentido de la justicia, no es ya necesario el **"Kata-uchi". (**p.173)
ES	**Ya no presenciamos tragedias de venganzas familiares. La caballería errante de Miyamoto Musashi** es ya un cuento del pasado. Una bien organizada policía**, en vez de la parte ofendida**, descubre al criminal y la ley imparte justicia. Una vez satisfecho el sentido de la justicia, no hay necesidad del ***kata-uchi***. (p.126)
GJE	Ya no somos testigos de tragedias promovidas por la *vendetta* de familia. **Las andanzas caballerescas de Miyamoto** Musashi, son ahora un cuento viejo. Una **policía bien organizada espía al criminal en nombre de la parte ofendida, y la ley hace justicia.** Satisfecho el sentido de la justicia, ya no es necesario **el *kata-uchi*.** (p. 108)
CJ	Nous n´assistons plus à des tragédies de familles aboutissant à des *vendetta*. **Le chevalier errant de Miyamoto Musashi est devenu un** conte du passé. La **police bien organisée recherche les criminels pour le comte de la**

	parte lesée, est c´est la loi qui distribuie la justice.[...] Le sens de la justice étant satisfait, il n´est plus besoin de ***kata-uchi.*** (p. 182)
YT	**家族の敵を討つ悲劇を見ることはもはやない。宮本武蔵の武者修行は今や昔語となった。規律正しき警察が被害者のために犯人を捜し、法律が正義の要求を満たす。全国家社会が非違をきょう正する。**正義感が満足せられたか故に、**敵討ちの**必要なきに至ったのである。(p. １０９) *Kazoku no teki utsuhigeki wo miru koto ga mo wa ya nai. Miyamoto Musashi mushashukyu wa ima ya mukashibanashi to natta. Kiritsu tadashii keisatsu ga higaisha no tameni hannin wo sagashi höritsu ga seigi no yökyu wo mitasu. Zenkokkashakai ga hii wo kyousei suru. Seigikan ga manzoku seraretakayueni, adauchi hitsuyou naki ni ittata no de aru.* Ya no presenciamos las tragedias de las venganzas familiares. La caballería errante de Miyamoto Musashi es ya un cuento antiguo. La policía bien disciplinada (organizada) busca al asesino por cuenta de la víctima y la ley satisface la demanda de justicia. *en toda la sociedad del país, por tanto ha dejado de necesitarse recurrir al *ada uchi.* //En toda la sociedad del país se corrige la injusticia y los errores, por lo tanto, ha dejado de necesitarse recurrir al *adauchi*.) *(N. de la autora. La ultima frase se ha traducido de dos formas, siendo la última manera la mas literal)

En este ejemplo vemos como IN en el texto original utiliza el culturema italiano "*vendetta*" para traducir el culturema japonés "*kata-uchi*" (reparación de agravios) en vez de la palabra en inglés, para darle expresividad y fuerza al texto y porque a nuestro entender tiene connotaciones muy cercanas a la institución del *kata-uchi*. Sin embargo, en este caso M-A (1941) mantiene el culturema "*vendetta*" sin traducirlo al castellano.

ES (1989) lo traduce por "venganzas familiares", con lo que hace una traducción apropiadora. No obstante, pensamos que la institución del "*kata-uchi/ ada uchi*" precisamente no venga a los familiares, sino a los señores del samurai o a sus maestros.

GJE (1909) por su parte, lo traduce por "*vendetta*" lo mismo que CJ (1927). En cambio, YT (1938) lo traduce por el equivalente cultural "**討つ悲劇**" *(utsuhigeki*), por lo cual su estrategia es apropiadora.

Nº 31

IN	When **Mahomet proclaimed that "the sword is the key of Heaven and of Hell".** (p.131)
M-A	Cuando **Mahoma proclamaba que "la daga** era la **llave del Cielo y del infierno**". (p.178)
ES	Cuando **Mahoma** proclamó que **"la espada es la llave del Cielo y del Infierno".** (p.128**)**
GJE	Cuando **Mahoma** proclamó que « **la espada es la llave del cielo y del infierno ».** (p. 122)
CJ	Lorsque Mahomet proclamait « que la glaive était la clef du Ciel et de l´Enfer ». (p. 185)
YT	**マホメットが「剣は天国と地獄との鍵である」と宣言した時**. (p. 111) *Mahometto ga, [tsurugi wa tengoku to jiigoku to no kagi de aru] to sen gen shita toki.* Cuando *Mahometto* proclamó que "la espada era la llave del cielo y del infierno".

Este ejemplo IN hace referencia a una cita del Corán. La cita se reproduce literalmente en todas las traducciones excepto en la de M-A (1941), en la que sustituye el culturema "sword" por el equivalente "daga". Otra cosa que nos ha llamado la atención es que M-A escribe la palabra "infierno" en minúscula, a diferencia del texto original de IN, así como las traducciones de ES (1989) y de CJ (1927).

GJE (1909) reproduce también la cita literalmente, pero escribe "cielo" e "infierno" en minúsculas, lo que disminuye la emotividad. En cuanto a YT (1938), traduce la cita literalmente al japonés; sin embargo, es interesante destacar que traduce el culturema *sword* del TO, por 剣 *(tsurugi),* que designa un arma mucho más antigua que la *katana*.

Y como el párrafo hace referencia al Korán y a Mahoma, pensamos que la traducción cumple muy bien su función en el TM. Sin embargo hemos de advertir que nosotros, en la traducción literal al castellano, hemos traducido el culturema por "espada" ya que este término procede de "*spata*" que es una palabra íbera y que designa un arma larga y recta, de dos filos y acabada en punta. Además la *spata* fue un arma que el ejército romano comenzó a utilizar porque les pareció mejor qe las armas que ellos tenían.

Nº 32

IN	(He) when at the age of five he was apparelled in the paraphernalia of **samurai costume**, placed upon a go-board* and **initiated into the rights of the military profession.** (p. 131) N.* **The game of go is sometimes called japanese checkers, but is much more intrincate than** the **English game.** The go-board contains 361 squares and **is supposed to represent a battle-field**....
M-A	(El niño) a los cinco años se le revestía de todos los accesorios del traje de Samurai, colocados sobre un tablero de "go" * **y se le iniciaba en los reglamentos de la profesión de las armas.** (p.177). * El juego de "go" es algunas veces llamado el juego de damas japonés, pero es mucho más complicado que el **juego europeo**. El "go" contiene trescientos sesenta y un rectángulos y **representa un campo de batalla**;
ES	(El niño) a la edad de cinco años, se le ataviaba con toda la parafernalia del vestido de **samuray,** colocado encima de un tablero de go *y **le iniciaban en los derechos de la profesión militar**… (p.128). * **Al juego del go a veces se le llama el juego de damas japonesas, pero es mucho más intrincado** que el **juego inglés**. El tablero de go contiene 361 casillas y **se supone que representa un campo de batalla**…
GJE	A los cinco años, se le vestía con todas las piezas del **traje de samurai**, se le colocaba sobre un tablero de go (1), **y se le iniciaba en los derechos de la**

	profesión militar. (p. 122) (1) al juego de go se le llama á veces juego de damas japonés, pero es mucho más complicado que el juego europeo. El tablero de go contiene 361 casillas y se supone que representa un campo de batalla […]
CJ	C´était un événement important, quand à l´àge de cinq ans, il ´tait revêtu de tous les accesoires du **costume samourai,** placé sur un *go*- échiquier* **et initié aux reglamentes de la profession des armes.** ***le jeu de *go* est appelé quelquefois le jeu de dames japonais, mais il est plus compliqué que le jeu européen. Le go-echiquier contient 361 rectangles est supposée représenter un champe de bataille** [...] (p. 185-186)
YT	五歳の時武士の服装一式を着けて碁盤の上に立たせられ、これまで玩んでいた玩具の小刀の代わりに真物の刀を腰に挿すことにより始めて武士の資格を認められるのは、彼にとりて重要なる機会であった。(p. １１１) *Gosai no Bushido no fukuzou. Isshiki wo tsukete kiban no ue ni tatasare, kore made moteasonde ita kangu (omocha) shotö no kawari ni honmono no katana wo koshi ni sasu koto ni yori Bushi no shikaku wo mitomerareru no, kare ni torite jüjü naru kikai de atta.* Era para él (niño) una ocasión muy importante, cuando a la edad de cinco años se le vestía con toda la parafernalia (accesorios) del traje de *Bushi,* se le colocaba sobre un tablero de *go*, se le coloca por primera vez una espada de verdad, en vez de la de juguete con la que hasta ahora jugaba, y se le habilita como *Bushi.*

En este caso se refiere a la ceremonia que se lleva a cabo cuando el hijo varón perteneciente al estamento samurai cumpllía cinco años, que consiste en vestirlo de samurai y darle para la ocasión una espada de verdad (*wakisahi*) en lugar de la espada de madera que usan de niños, y desde ese momento estaba capacitado para autoinmolarse por su señor mediante *seppuku*.

En la actualidad se sigue practicando una ceremonia simbólica parecida cuando el hijo cumple cinco años. Se decora la casa con banderolas de colores llamativos y alegres, y se colocan estatuillas alusivas en el *tokonoma*[162] del salón principal. Además, el mes de mayo es el mes de los niños, así como el mes de marzo es el mes de las niñas.

El juego de "*go*" es originario de china (*weigi*, en chino), pero se introdujo en Japón al igual que otras muchas manifestaciones culturales. En la actualidad, este juego continua muy arraigado en Japón y se sigue practicando en numerosos clubs; lo suelen practicar los hombres- sólo ellos en una establecimiento público-, de clase media–alta, que gozan de tiempo libre. Es un juego complejo; a veces dura tres o cuatro dias con sus noches respectivas. Podemos observar que IN habla del ***go*** y añade una nota del traductor para explicar en qué consiste, diciendo que es, "more intrincate than the English game", probablemente porque IN lo viese practicar en Inglaterra o EE.UU. M-A (1941) mantiene igualmente la nota explicando el juego, pero dice que es más complicado "que el juego europeo". La traducción de ES (1989) es fiel al texto original y se reproduce la nota del traductor explicando lo que es el juego de "go".

GJE (1909) y CJ (1927), lo traducen por "juego europeo" y *"jeu européen"* respectivamente. Sin embargo, YT (1938) en su traducción al japonés no tiene necesidad de explicar este juego con ninguna nota, ya que forma parte de la cultura japonesa

El único término que acaso pudiera contener una connotación ideológica en este párrafo es la traducción de "rights" por "reglamentos" llevada a cabo por M-A (1941), mientras que ES (1989) y GJE (1909) lo traducen por "derechos". Sin embargo, hay que decir que CJ (1927), lo reduce por "reglamentes de la profession des armes » con lo que una vez más comprobamos que M-A ha traducido literalmente del francés**.** Así, M-A traduce también "military" por "de las armas", como en la traducción al francés y GJE (1909) por "derechos de la profesión militar". Y por su parte, ES mantiene el término "militar". Pero aparte de estas excepciones, los traductores se limitan a describir esta ceremonia de

[162] *Tokonoma*: Se trata de una especie de altar que preside el salón principal y en donde se muestran pinturas o poemas de carácter religioso y/o filosófico y, generalmente las piezas artísticas más valiosas que se posean.

forma neutral y pensamos que todas las traducciones cumplen muy bien su función en la cultura meta y en los momentos históricos en donde fueron publicadas.

En cambo, la traducción japonesa, YT (1938) nos dice: "*Bushi no shikaku wo mitomerareru no wa/*y se le habilita como Bushi", que es una traducción apropiadora y cumple por tanto, muy bien su función en la cultura meta.

Nº 33

IN	After the first ceremony **of adoptio per arma.** (p.132)
M-A	Después de esta primera ceremonia de la **"adoptio per arma".** (p.178)
ES	Después de la ceremonia **de adoptio per arma**. (p.129)
GJE	A partir de esta ceremonia de **adoptio per arma.** (p. 122)
CJ	Aprés cette premiére cérèmonie dé **l´adoptio per arma.** (p. 186)
YT	**この武門に入る**最初の儀式終りて後、(p. 111) *Kono bumon ni hairu saisho no gishiki owarite ato (nochi)..* Después de la finalización de esta primera ceremonia de iniciación del Bushi.

En este caso en el TO hay una referencia al latín, la expresión "*adoptio per arma*" y en todas las traducciones, excepto en la japonesa se traduce la frase literalmente y se mantiene la mencionada expresión en latín, aunque M-A (1941) la resalta por medio de comillas, cosa que no ocurre en el TO. Con lo cual, tenemos uno de los pocos ejemplos en que cuatro de los cinco traductores: M-A (1941), ES (1989), GJE (1909) y CJ (1927), han optado por la estrategia extranjerizante.

En cambio, en la traducción japonesa de YT (1938) se observa que no mantiene la frase en latín "*adoptio per arma"* del texto original cuando se refiere a la ceremonia de iniciación del niño samurai, sino que la traduce por **武門に入** (que viene a significar literalmente "entrar por la puerta de los *Bushi"*). Por tanto, utiliza una estrategia apropiadora, haciendo hincapié en la singularidad que para el traductor tiene la

ceremonia de iniciación de un samurai, respecto de otras ceremonias de iniciación en otras instituciones de caballería occidental. Y tal vez pensando en los lectores que en su mayoría no entenderían la frase en latín, o que aún entendiéndola, no la identificarían con el Bushido**.**

Nº 34

IN	Without confining the sphere of **woman ´s activity to Küche, Kirche, Kinder, as to the present German Kaiser is said to do**. (p. 139)
M-A	Sin limitar la esfera de la **actividad de la mujer a la cocina, a la iglesia y al hijo (Küche, kirche, kinder**), **como se dice, lo hacía el Kaiser alemán,** (p. 186)
ES	Sin confinar la esfera de la **actividad de la mujer a Küche, Kirche, Kinder como dicen que hace el actual Kaiser alemán. (p. 135)**
GJE	Sin limitar la esfera de la **actividad femenina al Kuche, Kirche, Kinder (la cocina, la iglesia y los hijos), como dicen que pretende el actual emperador de Alemania**, (p. 127-128)
CJ	Sans limiter l´sphère **d´activité de la femme à la cuisine. A l´église, à l´enfant., (Küche, Kirche, Kinder), comme on dit le faisait le Kaiser allemand**. (p. 194)
YT	**ドイツの皇帝は婦人活動の範囲は台所[Küche]、教会 [Kirche]、ならびに子供[Kinder]** にありと言われたというが、(p. 115) *Doitsu no koutei wa fujin katsudö no hani wa daidokoro (Küche), kiökai (Kirche) narabi ni kodomo (Kinder) ni ari to iwareta to iu ga.* Se hablaba que el Emperador alemán decia que la esfera de la actividad de la mujer se limitaba a la cocina [Küche], la iglesia [Kirche], y a los niños [Kinder], sin embargo[…]

En este ejemplo no vemos manipulación ideológica por parte de M-A (1941), porque suponemos que estaba de acuerdo con la visión sobre el papel de la mujer proveniente del *Bushido*, en cuanto a ES (1989), es de nuevo próximo al TO. Lo que sí observamos

es que la traducción de M-A es apropiadora, porque escribe también los culturemas alemanes en español; puesto que la comunidad de recepción posiblemente no entendería los culturemas alemanes "Küche, kirche, kinder"[163], y usa el pasado como CJ. Por el contrario en la época de la traducción de ES, esos culturemas no son tan le janos a la cultura española

La traducción de GJE (1909) mantiene los culturemas alemanes *(Küche*, *Kirche*, *Kinder*), pero los explica entre paréntesis al igual que M-A, lo cual es un tendencia apropiadora muy acorde con el contexto cultural de la España de 1909, poco familiarizada con la lengua alemana. Se observa también que CJ (1927), en la traducción al francés, utiliza en ese párrafo la misma estrategia apropiadora. Lo mismo ocurre con la traducción al japonés de YT (1938), aunque explica cada culturema por separado. En cuanto al autor de ese axioma, GJE traduce "*German Kaiser*", del texto original, por "el actual emperador de Alemania", mientras que CJ (1927) lo traduce por "*Kaiser* allemand" y YT(1938), por ドイツの皇帝/*(Doitsu no kötei) q*ue significa "emperador de Alemania", por lo que al igual que GJE, utiliza una estrategia apropiadora en este caso.

Nº 35

IN	The military class in Japan was restricted to the **samurai** [....]. Above them were the military nobles, the ***daimyo*** and the court nobles, the ***kugé***, this **higher**, **sybaritical nobles, being fighters only in name** [...] (p.149-150)
M-A	La clase militar, en el Japón, estaba compuesta exclusivamente por los **samuráis** [...]. Por encima de ellos estaban los militares nobles, LOS **DAIMYO**, y los nobles de la corte, LOS **KUGÉ**, estos últimos **de una clase aristocrática mas elevada, no eran más que sibaritas**.....(pp. 199-200)
ES	La clase militar en Japón se limitaba a los **samuráis**, [...]. Por encima de ellos estaban los nobles militares, los ***daimio,*** y los nobles de la corte, los ***kugé,*** nobles **superiores y sibaríticos que sólo eran guerreros de nombre**. (p. 144).
GJE	La clase militar en Japón estaba limitada á los **samurai** […] Sobre ellos estaban los militares nobles, los ***daimío*** y los nobles cortesanos, los ***kugé***,

[163] En Alemania se conocen como las tres K.

	estos últimos nobles superiores, sibaritas, que no tenían de guerreros más que el nombre. (p. 136)
CJ	La classe militaire au Japon était exclusivement composée de samourai, [...] Au-dessus d´eux, étaient les militaires nobles, les ***daimio***, et les nobles de Cour, les ***kugé***,- **ces derniéres d´une classe aristocratique plus élevée, n´étant que des sybarites et n´ayant, du soldat, que le nom. (**p. 207-208)
YT	**日本における軍事階級は約二百万人を数える武士に限られた。その上に軍事貴族たる大名と、宮廷貴族たる公卿とがあった――これらの身分高く安逸なる貴族たちは、ただ名称においてのみ武人たるに過ぎなっかった。(p. １２２)** *Nihon ni okeru gunji kaikyü ha yaku nihyakuman nin wo kazoeru bushi ni kagirareta. Sonoue ni gunji kizoku taru daimyou to, kyütei kizoku taru kuge to ga atta---korerano mibun takaku anetsu naru kizoku tachi wa, tada meishö ni oite nomi bujin taru ni suginakatta.* La clase militar en Japón, que sumaba aproximadamente dos millones de individuos, estaba constituida exclusivamente por los samurais, por encima estaban los militares aristócratas, los señores feudales (los *daimyo),* y los nobles de la Corte, los *kuge*, de una clase superior, sibaritas, que tan sólo eran guerreros de nombre.

En este ejemplo podemos observar una manifestación de la ideología de M-A (1941), de GJE (1909) y de CJ (1927) quienes se refieren a los KUGE con más desprecio que IN en el TO y que ES en la traducción al castellano de 1989. Así pues, dice M-A: "LOS **KUGÉ**, estos últimos **de una clase aristocrática mas elevada, no eran más que sibaritas",** lo que manifiesta su desprecio a la nobleza cortesana frente a los guerreros mientras que ES es más neutral y está mas próximo al TO. Vemos también que M-A manifiesta una emotividad más exaltada que IN mediante el uso de mayúsculas al referirse a los distintos estamentos, mientras que tanto IN como ES utilizan cursiva para resaltar las diferentes clases sociales en la época del shogunato de Tokugawa.

GJE (1909) y CJ (1927) utilizan cursiva para referirse a los estamentos sociales japoneseses, lo que le otorga emotividad al texto. Se observa tambien que M-A realiza una traducción literal de la francesa, mientras que YT (1938) es más próximo al texto original.

Nº 36

IN	**Democracy raises up a natural prince for its leader,** and aristocracy infuses a **princely spirit.** (p. 158)
M-A	**La democracia coloca arriba a un hombre escogido y lo toma como jefe, en** tanto que la aristocracia infunde un **espíritu noble** entre el pueblo. (pp. 209-210)
ES	**La democracia eleva a la categoría de líder a un príncipe natural,** y la aristocracia infunde un **espíritu principesco** entre el pueblo. (p. 151)
GJE	**La democracia erige como jefe a un príncipe natural** y la **aristocracia** infunde en el pueblo un espíritu **principesco.** (p. 142)
CJ	**La démocratie met en haut un homme d´élite et se le donne comme chef,** cepedant que **l´aristocratie** infuses un e**sprit noble** parmi le peuple. (pp. 218-219)
YT	**平民主義はその指導者として天成の王者を興し、貴族**主義は王者的精神を民衆の間に注入する。 (p. １２７) *Heimin shugi wa shidösha toshite tensei no Öja o okoshi, kizoku shugi a Öja teki seishin o minshu no aida ni chünyu suru.* La democracia erige como leader a un rey natural*, y la aristocracia infunde en el pueblo un espíritu imperial. * Nota de la autora: (**天成**/*tensei*) significa “natural” pero también “celeste”, por lo que alude a la naturaleza divina del Emperador, algo que choca un poco con lo que nosotros conocemos como democracia y con el

	concepto actual de la monarquía en Occidente.

ES traduce literalmente el texto original. Sin embargo M-A y CJ evitan las palabras "leader" y "natural prince, princely spirit" y las sustituyen por "jefe, coloca arriba, y espíritu noble…", y "*chef,… met en aut…homme d´elite…",* respectivamente*;* lo cual nos parece que se contradice con el concepto de democracia, por lo que se aprecia la ideología en ambos traductores de forma evidente.

GJE (1909) traduce "*leader*" por "jefe", pero el resto del párrafo es una traducción literal del TO. En cuanto a YT (1938), se refiere a "**指導者** (*shidösha*), que significa leader, y "**天成の王者** (príncipe natural/ y principe celestial)", y traduce "princely spirit" por "**王者的精神** (espíritu imperial)"; en cambio CJ (1927), lo traduce por "*esprit noble*".

Nº 37

IN	**The Precepts of Knighthood** begun at first **as the glory of the *elite*** *became* in time an aspiration and inspiration to the nation at large; and though the populace could not attain the moral height of those **loftier souls**, yet ***Yamato Damashii*, the Soul of Japan**, ultimately came to express the ***Volksgeist* of the Island Realm.** (p. 164)
M-A	**Los preceptos de la Caballería**, después de haber sido primitivamente **un título de gloria para los escogidos**, se convirtieron con el tiempo en la aspiración e inspiración; y aunque el pueblo no pudo alcanzar la altura moral de esas almas **superiores, Yamato Damashii, el alma del Japón**, llegó a ser la expresión suprema del **volkgeist*** del **Imperio de las islas**. (p. 216) *Espíritu del pueblo.
ES	Los **Preceptos de la Caballería que comenzaron como la gloria de la élite, se** convirtieron con el tiempo en una aspiración y una inspiración para la nación en general; y aunque el vulgo no podía alcanzar la altura moral de aquellas almas **elevadas**, ***Yamato Damashii*, el Alma de Japón, llegó finalmente a expresar el *Volkgeis*t del Reino** de las islas. (p. 156)
GJE	Los **Preceptos de la Caballería**, que empezaron por ser **patrimonio** de **los**

	escogidos se convirtieron con el tiempo en inspiración y aspiración **del pueblo en general**, y aunque el **populacho no podía alcanzar la altura moral de aquellos espíritus sublimes**, sin embargo, **el *Iamato Damashii*, el alma de Japón, llegó por último a expresar el *Volkgeist* del Imperio Insular.** (pp. 146-147)
CJ	Les **préceptes de la chevalerie**, aprés avoir étre d´abord un titre **de glorie pour l´élite**, devinrent, avec le temps l´aspiration et l´inspiration de **toute la nation**; et, quoique **le peuple** ne pût atteindre **à la hateur morale de ces âmes supériore, *Yamato Damashii*, l´Ame du Japan, arrive à ´etre l´expression suprême** du ***Volkgeist* de L´Empire des Illes.** (p. 225)
YT	**武士道は最初は選良の光栄として始まったが、時をふるにしたがい国民全般の渇仰および霊感となった。しかし平民は武士の道徳的高さにまでは達しえなかったけれども、「大和魂」は遂に島帝国の民族精神を表現するに至った。**(p. 130) ***Bushido*** *wa saisho wa senryou (eri-to) no kou-ei .toshite hajimattaga****, toki wo furunishitagai kokuminzenpan no katsugouoyobi reikanto natta. Shikashi heimin wa Bushi no doutokutekitakasani made wa tasshienakatta keredomo, [Yamato Damashii] wa tsuini shima teikoku no ni minzokuseishin*** **(fourukusugaisuto*) wo hyougen suruni ittata.*** El Bushido, que al principio era patrimonio de una clase social (élite), llegó a ser el fermento que se extendió para fermentar a toda la nación**. Sus principios éticos se extendieron a laa clases medias.Aunque el pueblo llano no llega a la altura moral de los *bushi*, sin embargo, [Yamato Damashii] (Volkgeist) llegó a ser la expresión del espíritu del pueblo del Imperio de las Islas.**

Es interesante señalar que mientras en el TO y las cuatro primeras traducciones se mantiene el culturema alemán del TO, ***Volkgeist***, YT en la traducción al japonés

emplea un equivalente cultural japonés **民族精神** (*minzoku seishin*) que significa "espíritu del pueblo", pero también mantiene el culturema francés (élite/eri-to) y el culturema alemán (forukugaisuto) al lado el equivalente cultural japonés (en *furigana*) y escrito en *katakana* como es lo habitual para los extranjerismos.".

En el texto original IN reproduce el culturema japonés *Yamato Damashii*, pero lo traduce al inglés a continuación. Observamos que es importantísimo en esta obra porque fue el que inspiró a Nitobe el título del TO (*Yamato damashii*, viene a significar: *The Soul of Japan*). En cuanto al culturema *Yamato Damashii,* también vemos que los cuatro primeros traductores lo mantienen transliterado (*Yamato Damashii*), a la grafía latina, pero lo explican cada uno en su lengua, mientras que YT lo reproduce en *kanji* sin ninguna explicación adicional**: 大和魂 (***Yamato damashii***).**

Se observa también un atisbo de ideología en CJ (1927), GJE (1909) y M-A (1941), cuando traducen "Island Realm" por "Empire des Illes", "Imperio Insular" e "Imperio de las Islas", mientras que la traducción de ES (1989) es de nuevo más neutral -"Reino de las Islas"-. Otro caso en que apreciamos la ideología y la utilización de estrategias apropiadoras en CJ y M-A, es cuando traducen: "the glory of the élite" por "un titre **de glorie pour l´élite" (CJ)**, y "a un título de gloria para los escogidos"(M-A); y también cuando traducen "loftier souls" por Almas superiores"(M-A), y "**ces âmes supériore" (CJ) y**"**mientras que GJE lo traduce por "**ser **patrimonio** de **los escogidos" y "espíritus sublimes",** y ES por "la gloria de la élite" y "almas elevadas", permaneciendo estos dos traductores más neutrales y próximos al TO.

En cuanto a la traducción japonesa YT (1938) traduce por "**最初発生したる社会階級より**/patrimonio de una clase social" una traducción apropiadora menos ideológica que las d M-A y de CJ; y por otra parte se refiere al "**島帝国/** Imperio de las Islas", que en este caso hace mención al Imperio japonés, por lo que utiliza de nuevo una estrategia apropiadora no exenta de ideología.

Nº 38

IN	The samurai grew to be the ***beau* ideal** of the whole race: "As among **flowers the cherry is the queen, so among men samurai is lord", so sang the populace.** (p. 162)
M-A	El Samurai ha llegado a ser el **"bello ideal"** de toda la raza. "Así como entre las flores**, la del cerezo es la reina, así entre los hombres el Samurai es el Señor". Canción popular** (p. 213)
ES	El samurai llegó a ser el ***beau ideal*** de toda la raza "Al igual que entre las **flores, la del cerezo es la reina, también entre los hombres el samuray es el señor", cantaba el pueblo**. (p. 154)
GJE	El samurai llegó a ser el bello ideal de la raza. **« Como entre las flores es reina la del cerezo, entre los hombres, es señor el samurai. Canta el pueblo**. (p. 145)
CJ	Le samourai est devenu le **beau ideal*** de toute la race. « Comme **parmi les fleurs, celle du cerisier est reigne, ainsi, parmi les homes, le samourai est seigneur », dit une chanson populaire.** (p. 222) *En français dans le texte (TO) . (N de T)
YT	**武士は全民族の善き理想となった。「花は桜木、人は武士」と理謡に歌われる。(p.** 129) *Bushi wa minzoku no yoki risö to natta. [hana wa sakuragi, hito wa Bushi] to riyouni utawareru*. El Bushi llegó a ser el (bello ideal del pueblo japonés. [De entre las flores, el cerezo, de entre los hombres, el *bushi*], se cantaba.

Esta canción popular que reproduce IN en el texto original hace referencia al samurai como "the *beau* ideal of the whole race", es interesante destacar que IN utiliza un culturema en francés "*beau"*, en vez de la palabra en inglés y creemos que es recurso para potenciar en francés "*beau"*, en vez de la palabra en inglés y pensamos que es recurso para potenciar la emotividad del texto que le sigue y que volvemos a reproducir "As among **flowers the cherry is the queen, so among men samurai is lord"**[…] En

cuanto al traductor M-A(1941) , potencia la emotividad mediante el uso de mayúsculas y de partículas: "**así** como entre las flores,…**así** entre los hombres…". Sin embargo, el texto de ES (1989) es menos expresivo, ya que no utiliza mayúsculas y construye la frase de forma más fría: "Al igual que…, también entre los hombres…".

GJE (1909) consigue una traducción bastante emotiva por medio de la peculiar y poética construcción de la frase, y CJ (1927) en la traducción francesa, también. Lo mismo ocurre con la traducción al japonés de YT (1938), que utiliza el lenguaje poético (*kanshi*) cuando reproduce la canción sobre los *bushi.*

Nº 39

IN	The **Yamato spirit is not a tame, tender plant** but a wild- in the sense of natural – growth. **It is indigenous to the soil**. (p. 165)
M-A	El **"espíritu de Yamato" no es una planta delicada del jardín, sino una planta salvaje en el verdadero sentido de la palabra.** Es indígena de nuestro suelo. (p. 217)
ES	El **espíritu de Yamato no es una planta doméstica y frágil, sino una vegetación silvestre**. **Es indígena del territorio**:…(p. 157)
GJE	**El espíritu del Yamato no es una planta cultivada, tierna; sino un producto silvestre, en el sentido de natural; es indígena de nuestro suelo. (**p. 147)
CJ	**L´esprit de Yamato n´est pas une plante délicate du jardin, mais une plante sauvange dans le vrai sense du mot.** Elle est indígene de notre sol. (p. 226)
YT	**大和魂は柔弱なる培養植物でわなくして、自然的という意味において野生の産である。**それは我が国の土地に固育である。(p.１３１) *Yamato Damashï wa jüyaku naru baiyo shukubutsu dewa naku shite shizenteki to iu imi ni oite yasei no san de aru. sore wa wa ga kuni no tochi ni oite koyü de aru.* El Alma de Yamato el alma de Japón) no es una planta cultivada y frágil,

	sino una planta que crece silvestre en el sentido de natural. Es indígena del suelo de nuestro país.

"*Yamato*" es uno de los culturemas que junto al de "*sakura*" y el de "*kokoro*" entre otros, consideramos más significativos en el TO. *Yamato* fue el nombre que se dio al primer Estado constituido en la Era Arcaica (S. IV. d.C-S.VI d.C.), situado el sudoeste de Japón, en la actual Prefectura de Nara, y que fue el origen de Japón como país. Por lo tanto, el término alude a las ancestrales raíces de este pueblo, al primer nombre que se le dió; de ahí el profundo significado de este culturema. Nos parece también interesante señalar que la palabra *Yamato* (大和), significa literalmente "gran armonía", por lo que consideramos este ejemplo como una bella metáfora del espíritu japonés, que IN compara en este caso con una planta silvestre: "but a wild – in the sense of natural"-; y que sin embargo, M-A (1941) traduce por "una plante salvaje en el verdadero sentido de la palabra" con lo que se pierde la sutileza de IN y se observa una cierta manipulación ideológica por su parte. Por el contrario, ES (1989) se mantiene más cercano al TO.

Por otra parte, GJE (1909), lo traduce por « un producto silvestre, en en el sentido de natural », con lo que se aproxima al TO, pero pierde emotividad y sutileza, y CJ (1927), lo traduce por « mais une plante sauvange dans le vrai sense du mot », en donde se pierde la delicadeza que transmite el texto original y muestra una cierta manipulación ideológica. Se observa así mismo que M-A ha traducido el párrafo literalmente de la traducción francesa. En cuanto a la traducción japonesa, YT (1938), lo traduce por "自然的という意味において野生の産である / una planta que crece silvestre en el sentido de natural", con lo que es una traducción próxima al TO.

Nº 40

IN	(The national character).The Concord philosopher calls it: "an element which unites the most forcible persons of every country; […] and is somewhat so precise that it is at once felt **if an individual lack the Masonic sign."(**p. 169-170)
M-A	(Carácter nacional). El filósofo de Concorde le llama "un elemento que une en cada país a las personas que están dotadas de más fuerza vital; […], y

	que es algo tan infalible, que inmediatamente se reconoce **si un individuo** está **desprovisto de ese signo secreto**". (pp. 221-223)
E-S	(Carácter nacional). El filósofo de Concorde lo llama" un elemento que une a las personas más enérgicas de cada país […], y es algo tan preciso que enseguida se siente **si un individuo carece del signo masónico**".(p. 160)
GJE	**El aludido filósofo**, lo llama « elemento que une a las personas más salientes de cada país; las hace inteligibles y agradables unas a otras, y es algo **tan preciso que al momento se advierte si un individuo carece de ese signo masónico**. (p. 151)
CJ	Le **philosophe de Concorde** l´appelle « un élément qui unit les personnes le plus donées de force vitale de chaque **pays ; qui fait qu´elles se se comprenent et sympathisent ensemble ; et qui est quelque chose de si infaillible qu´ont reconnaît inmmédiatement si un individu est déporvu de ce signe maçonnique ».** (p. 231)
YT	しかしながら**コンコルドの哲人はル・ボン**のごとくこれをもって一民族もしくは一国民の専有的遺産なりとなすことなく、かえって「各国の最も有力なる人物を結合し、かれらをして相互的に理解し同感せしむる要素である。**しかしてそれは個々の者がフリーメーソンの暗号**を用いずとも直ちに感知しうる程度に明瞭である。」と言っている。(p. 134) S*hikashinagara Concorudo no tetsujin wa Rebbon no gotoku kore o motte ichi-minzoku moshikuwa ichi-kokumin no sen-yuteki-isan nari to nasukoto naku kaette, [kakkoku no mottomo yurioku naru jinbutsu o ketsuböshi karera o shite sögoteki ni rikaishi dökanseshimuru youso de aru. Shikashite sore wa koko no mono ga furi mäson no angou o mochiizutomo tadachi ni kanchi shiuru hodo ni meiriö de aru.] to itte iru.* Sin embargo, el filósofo de Concorde (como Lebbon dice, / o como Lebbon define) dice con este ejemplo: Está claro que no utilizan el signo secreto de

	los *free mason.* S*hikashi nagara Concorudo no tetsujin wa Rebbon no gotoku kore o motte ichiminzoku moshiku wa ichi kokumin no senyuteki san nari to nasukoto naku kaette, [kakkoku no mottomo yurioku naru jinbutsu o ketsuböshi karera o shite sögoteki ni rikaishi dökanseshimuru youso de aru. Shikashite sore wa koko no mono ga furi mäson no ango o mochiizutomo tadachi ni kanchi shiuru hodo ni meiriö de aru.] to itte iru.*

En este ejemplo M-A omite la referencia a la masonería: IN "masonic sign/ M-A: signo secreto", ya que en esa época histórica los masones estaban perseguidos en España. Sin embargo la traducción de ES se aproxima una vez más al TO: "signo masónico".

GJE (1909), hace alusión a "si un individuo carece de ese signo masónico", por lo que no se observa manipulación ideológica, ni un especial rechazo a la masonería, como en la traducción de M-A. Además la traducción de CJ (1927), de donde pensamos que parte la traducción de M-A, tampoco omite las referencias a la masonería: "qu´ont reconnaît inmmédiatement si un individu est déporvu de ce signe maçonnique", mientras que YT nos habla de "**しかしてそれは個々の者がフリーメーソの暗号を用いずとも"*(furi- mason no angou)*** que significa un individuo que no usa el signo secreto de *furi-mason*. En este caso, creemos que se está refieriendo a *franc mason* (o franco masones.

Nº 41. <u>La importancia del culturema "*sakura*" en el Bushido</u>

Uno de los elementos culturales más importantes encontrados en el corpus es el culturema "*sakura*" (flor del cerezo); pues en Japón el término "*sakura*" tiene un profundo arraigo a través de su historia. Ya en el S. IX, la flor del cerezo fue tomada como seña de identidad frente a las flores del ciruelo que eran el símbolo de una de las dinastías chinas que entraron en contacto con Japón en la Edad Antigua. La flor del cerezo tiene muchos significados; representa el proceso de la vida, de la muerte y reencarnación, las relaciones entre hombre y mujer y los procesos de reproducción; así

como también las relaciones sexuales no reproductivas (geishas, efebos que se ofrecían a los templos medievales, etc.).

Parece ser que existe una relación simbólica entre el *sakura* y el arroz, ambos símbolos de fuerzas positivas y de prosperidad en los rituales agrícolas de la cosmogonía primitiva de Japón. Algunos investigadores afirman que la etimología del término *sakura* viene del "asiento (*kura*) del espíritu del dios (*sa*)", del dios del los arrozales.[164] (Ohunuki&Tierny, 2002: 9-13).

Por todas estas razones, la flor del *sakura* se convirtió en la representación estética del "*Yamato damashii*" o el espíritu de Japón, tanto a nivel individual como colectivo y se plantaron cerezos japoneses en todo el archipiélago. La flor del *sakura* ha sido y continúa siendo una flor amada y admirada por los japoneses de todas las capas sociales. Como señalan Ohunuki & Tierny (2002), los asiáticos y sobre todo los japoneses, han cultivado especies de árboles de carácter ornamental solamente para contemplar su efímera belleza, en contraposición con la importancia que tradicionalmente se atribuye a los frutos de los árboles en Europa y en América. A finales del periodo Edo (1603-1868) la flor del cerezo era un símbolo en todo Japón y se generalizó el ritual de su contemplación al comienzo de la primavera.

En el Periodo Meiji (1868-1912), propiciado por la corriente nacionalista de la Restauración, la flor del *sakura* representaba también el sacrificio de los soldados por el Emperador, y en la II Guerra mundial se adoptó como el símbolo del "*tokkotai*" (Fuerzas Aéreas Especiales), que se han conocido popularmente como *kamikazes*, que lo llevaban grabado en sus cascos y uniformes militares. A continuación presentamos un ejemplo que pone de manifiesto la importancia de este culturema para IN, y de qué manera han captado esa importancia los traductores:

IN	**Yes, the sakura*** has for ages been **the favourite** of our people and the emblem of our character […] (pp. 164-165) *Cerasus pseudu-cerasus, Lindley.

[164] Traducción de la autora.

M-A	Si, el **sakura** (cerezo) ha sido, a través de los años, **el favorito** de nuestro pueblo y el emblema de nuestro carácter. […]. (p. 217)
ES	**Si, el sakura** * ha sido durante siglos **la flor favorita** de nuestro pueblo y el emblema de nuestro carácter. […] (pp. 156-157) * Cerasus pseudo-cerasus, Lindley.
GJE	Si, el sakura (1), **ha sido miles de años la favorita de nuestro pueblo y el emblema de nuestro carácter**. (p. 147) (1) *Cerasus pseuducerasus*, Lindley.
CJ	Oui, **le sakura * a été à travers des âges le favori de notre peuple et l´émbléme de notre caractère**. […] (p. 225-226) *Cerasus-pseudo-cerasus, Lindley (c´est le nom cientifique du genre cerisier).
YT	しかり、桜は古来我が国民の愛花であり、我が国民性の表彰であった。[…] (p. １３０) *Shikari, sakura wa korai waga kokumin no aika de ari, wa ga kokuminnsei no hyöshö de atta*. Es cierto, el sakura ha sido desde antiguo, la flor más querida por nuestro pueblo, y el símbolo de nuestro carácter nacional. […]

En este caso IN mantiene la transliteración del término japonés en el TO y, tanto en el texto de IN como el de ES (1989), se escribe una nota aclaratoria a pié de página con el nombre científico de la planta según Lindley. En cambio, en la traducción de M-A (1941) se lleva a cabo la transliteración del término original "*sakura*" seguida de la palabra "cerezo" en castellano y entre paréntesis, eliminando la nota al pié con el nombre científico, tal vez pensando en hacer el texto más asequible a sus alumnos, pero que a nosotros nos parece que hay que tener en cuenta que el árbol del *sakura* no es un cerezo como los que habitualmente se dan en la península ibérica y tiene la peculiaridad de no dar fruto. Por consiguiente, la traducción de M-A sería "domesticating" o apropiadora, mientras que la de ES es "foreignizing" o extranjerizante. Hemos observado también que en la traducción de M-A se dan explicitaciones, cosa que no

ocurre en la traducción de ES. En general se trata de un párrafo muy emotivo y metafórico ya que dice que el *sakura* es el emblema del carácter del pueblo japonés, como se ha visto en el epígrafe anterior.

En cuanto a los demás traductores, GJE (1909) y CJ (1927), mantienen el culturema *"sakura"* y ambos reproducen la nota de Lindley con el nombre científico. No obstante, sólo la traducción de CJ añade la aclaración de que se trata de un nombre científico, lo cual a acerca más al lector; *c´est le nom cientifique de genre cerisier"*. Es interesante resaltar que esta aclaración no se encuentra en el TO ni en ninguna de las traducciones analizadas hasta ahora. No obstante, en la tradución al japonés no se reproduce la nota de Linley, porque no tendría ningún sentido. El término "*Shikari*", se podría traducir como "es cierto, es verdad".

Nº 42

IN	**An unconscious and irresistible power, Bushido has been moving the nation and individuals. It was an honest confession of the race** when **Yoshida Shöin,** one of the most brilliant pioneers of **Modern Japan wrote on the eve of his execution** the following **stanza:**…(p.171)
M-A	**Como una fuerza irresistible e inconsciente, el Bushido ha movido a la nación y a los individuos. Era una confesión sincera de toda la raza, cuando Yoshida Shoin, uno de los más brillantes pioneros del Japón moderno, escribía en la víspera de su ejecución las estrofas siguientes**...(p.224)
ES	**El Bushido**, **como poder inconsciente e irresistible, ha impulsado a la nación y a los individuos. Yoshida Shöin, uno de los pioneros más brillantes del Japón moderno, hizo una honrada confesión de raza**, cuando **escribió en la víspera de su ejecución, la siguiente estrofa.** (p. 161)
GJE	**Fuerza inconsciente e irresistible, el Bushido ha dado movimiento á la nación y a los individuos. No hizo más que traducir fielmente el sentimiento de la raza cuando Yoshida Shoin, uno de los más brillantes iniciadores del Japón**, **escribió** la siguiente **estrofa** la **víspera de su ejecución.** (pp. 151-152)

CJ	**Comme une force inconsciente et irrésistible, le Bushido a mú la nation et les individus. C´était une confession sincère de toute la race quand Yoshida Shöin, l´un des plus brilliants pionniers de Japon moderne, écriveit la vielle de son exécution, les stances suivantes** : (p. 232)
YT	**武士道は一の無意識的なるかつ抵抗し難き力として、国民および個人を動かしてきた。新日本の最とも輝かしき先駆者の一人たる吉田松陰が刑に就くの前夜詠じたる次の歌は、(p. １３４．** *Bushido wa hitosu no muishikiteki naru katsu teikou shitagaki chikara to shite, kokumin o yobi kojino ugokashite kita. Shin nihon no mottomo kagayakashiki senkusha no hitori taru Yoshida Shöin ga keini tsuku zenya eijitaru tsugi no uta wa.* El Bushido, como una fuerza inconsciente e irresistible, ha movido a la nación y a los individuos. Yoshida Shöin, el más brillante de los pioneros del nuevo Japón, en la víspera de su ejecución recitó el siguiente poema.

En el presente ejemplo observamos que todos las traducciones son apropiadoras y que hay un sinsentido en M-A, (1941). Se observa que el sinsentido proviene e la traducción francesa de CJ (1927), de la que M-A traduce literalmente.

El nombre de este personaje célebre que se menciona en el párrafo (Yoshida Shöin), ha sido transliterado a los caracteres latinos, como IN acostumbra en el texto original; todos los traductores lo trasliteran excepto en la traducción al japonés de YT (1938), con la única salvedad de que IN escribe "Shöin" para reproducir mejor la pronunciación y ES (1989) lo reproduce. Sin embargo, M-A lo traduce por Shoin. Yoshida Shöin fue uno de los educadores de algunos de los personajes más relevantes de la Renovación Meiji, tales como Itö Hitobumi[165]. En este caso, tanto la traducción de M-A como la de ES, la de GJE (1909), y la francesa de CJ traducen "stanza" del TO por "estrofa", y observamos que se adecuan a la ortografía de la comunidad de recepción, con lo que se trata de traducciones apropiadoras.

[165] Ver el epígrafe 2.1.2.2.

En la traducción japonesa, YT traduce la expresión arriba analizada "**wrote […]** the following **stanza"** por "詠じたる次の歌は*/eijitaru* tsugi no uta *wa*" que significa, "recitó el siguiente poema". En este caso "*stanza"* se traduce por *"uta",* que significa canción y también poema, ya que los poemas son recitados; y recitar para la cultura japonesa esta cerca de cantar. En cuanto al término *"eijitaru"*, significa "hablar" y también "escribir".

Nº 43

IN	**Unformulated, Bushido was and still is the animating spirit, the motor force of our country**. (p. 172)
M-A	**Sin estar redactado en fórmulas, el Bushido era y es todavía el espíritu animador, la fuerza motriz** de nuestro país. (p. 224)
ES	**Aún sin ser formulado, el Bushido fue y todavía es el espíritu animador, la fuerza motriz de** nuestro país. (p. 162)
GJE	**Aunque no expresado, el Bushido fue y es todavía el espíritu vivificador, la fuerza motriz** de nuestro país**.** (p. 152)
CJ	**Sans être rédigé en formules, le Bushido éait et est encore l´esprit animateur, la force motrice** de notre pays. (p. 233)
YT	**形式をこそ備えざれ、武士道は我が国の活動精神、運動力であったし、また現にそうである。**(ｐ.１３５) *Keishiki wo koso sonaezare, Bushido wa waga kuni no katsudo seishin, undöryoku de atta shi*, mata gen ni so de aru. Aún sin ser formulado, el Bushido era y todavía es el espíritu animador, la fuerza motriz de nuestro país.

La emotividad se expresa en el TO mediante metáforas (*Bushido*/animating spirit/the motor force of our country), que se reproducen en las traducciones de M-A (1941) y de ES (1989).

Las metáforas del TO se reproducen también en las traducciones de GJE (1909), de CJ (1927) y de YT (1938). Hay una explicitació en la traducción de CJ "**Sans être rédigé en formules",** que intenta acercar el texto al lector, una expresión que M-A traduce literalmente: **"sin estar redactado en fórmulas"** y que dá lugar a un sinsentido**.** En cuanto a YT (1938), traduce el mencionado párrafo por **"形式をこそ備えざれ» (***keishiki wo koso sonaezare),* **que significa "sin estar previsto formalmente", o "sin estar formulado"** y que es próximo al TO. Como es habitual en la traducción de YT, utiliza expresiones de japonés caballeresco que potencian la emotividad.

Nº 44

IN	The great statesmen who steered **the ship of our state through the hurricane of the Restoration and the whirlpool of national rejuvenation**. (p.172)
M-A	Los grandes hombres de Estado que han dirigido **la nave de nuestro Imperio** a través de **la tormenta** de la Restauración y del **torbellino de nuestro renacimiento nacional**;…(p.225)
ES	Los grandes estadistas que gobernaron **el barco de nuestro estado a través del huracán de la Restauración y el remolino del rejuvenecimiento nacional**, (p.162)
GJE	Les grandes hombres de Estado **que pilotaron la nave de nuestro Estado a través del huracán de la Restauración y el torbellino del rejuvenecimiento**, (p. 152)
CJ	Les grands hommes d´État **qui ont piloté le vaisseau de notre Empire à travers la tourmente de la Restauration et dans le tourbillon de notre renaissance nationale**. (pp. 233-234)
YT	王政復古の**暴風と国民的維新の旋風との中を我が国船の舵取りし大政治家たちは、**(p. 135) *Öseifuku no böfu to kokuminteki ishin no senpu to naka wo wa ga kokusen no kajitorishi daiseijika tachi wa*

	Los grandes Estadistas* -(lit, políticos)- que dirigieron la nave de nuestro pais a través del huracán de la Renovación Nacional.

En este ejemplo se aprecia un alto grado de emotividad y poeticidad en el TO, por el uso de bellas metáforas: "Ship of our state/ through the hurricane of the Restoration/ the whirlpool of nacional rejuvenation". Las metáforas se reproducen tanto en la traducción de M-A (1941) como en la de ES (1989). Es interesante observar que nuevamente se manifiesta la ideología en la traducción de M-A, ya que traduce "state" por "Imperio"; y "nacional rejuvenation" por "nuestro renacimiento nacional". Sin embargo, la traducción de ES es bastante próxima al TO.

Podemos observar que, tanto en la traducción de GJE (1909) como en la de CJ (1927), se mantienen las metáforas y se reproduce la emotividad del TO. Sin embargo, es interesante señalar que mientras que GJE utiliza el culturema "Estado", CJ lo traduce por "Empire", y M-A lo traduce literalmente de la traducción francesa como se acaba de apreciar, por lo que se aprecia la mediación ideológica de ambos traductores. En la traducción al japonés, YT (1938) mantiene así mismo las metáforas del TO y por tanto reproduce la emotividad y poeticidad. No obstante, traduce "state" por "国" (*kuni),* que significa "país" y también "estado".

Por otra parte, GJE traduce "nacional rejuvenation" por "rejuvenecimiento", y parece que no se capta muy bien el sentido de la frase; En cuanto a la traducción francesa, CJ lo traduce por "renaissance nationale", y M-A traduce este término literalmente de la francesa. En cambio, YT (1938) lo traduce por "国民的維新" o "renovación nacional", que hace referencia a la Restauración/Renovación Meiji de 1868 (*Meiji Isshin),* que es una expresión más próxima al TO

Nº 45

IN	…**-and you will find that it was under the impetus of samuraihood* that they thought and worked** (p. 173)
M-A	…**y se verá que es bajo el impulso del espíritu Samurai, que han trabajado y pensado**. (p.227)

ES	**- y encontraremos que pensaron y trabajaron bajo el impulso del Bushido**.(p. 163)
GJE	**Fueron hombres que no conocían más enseñanza moral que los Preceptos de la Caballería.** (p. 152)
CJ	**Et l´on verra que c´est sous l´impulsion de l´esprit samourai qu´ils ont travaillé et pensé.** (p. 235)
YT	**武士道**以外何らの道徳的教訓を知らざりし人々であった。 (ｐ.１３５) *Bushidö igainanra no dötokutekikyöjun wo shirazarishi hitobito de atta.* Eran personas que no conocían otras enseñanzas éticas además del Bushido.

En este ejemplo vemos como IN utiliza el término "**samuraihood**", que suponemos que es un término acuñado por IN y observamos que M-A (1941) lo traduce por "espíritu *Samurai*". Sin embargo, en la traducción de ES (1989) se utiliza el término ***Bushido*, y** CJ (1927), lo traduce por "l´esprit samurai", al igual que M-A.En cuanto a GJE(1909), lo traduce por los "Preceptos de la Caballería", una solución que acerca el texto al lector, mientras que en la traducción al japonés YT (1938), nos habla de "**武士道**" (Bushido), por lo que también acerca el texto al lector japonés.

Nº 46

IN	- as though the **career** of **any people- even of the lowest African savages possessing no record-**,…(p.179)
M-A	Como si los **destinos** de **un pueblo cualquiera –aunque sean los últimos salvajes africanos-, sin pasado alguno. (**p.234)
ES	Como si la **carrera** de **cualquier pueblo – incluso de los salvajes africanos sin historia escrita-**… (p.169).
GJE	Como si la vida de un pueblo, **hasta la de los salvajes africanos inferiores, que no tienen historia escrita**,…(p. 158)

CJ	Comme si les **destins** de n´importe quel peuple**- fussen les derniers des sauvages africans n´ayant aucun passé**, (p. 243)
YT	**ー国民の歴史を嘲る？――彼らはいかなる民族の経歴、**“何らかの記録を所有せざるもっとも遅れたるアフリカ現住民の軽歴でさえも”, […]。(p. 140). *Ichi kokumin no rekishi o azakeru? ---karera wa ikanaru minzoku no keireki. Nanraka no kiroku o shoyu sezaru mottomo okuretaru afurica genjümin no keireki de sae mo […].* ¿Hay que burlarse de la historia de un pueblo? La historia de un pueblo cualquiera, incluso las etnias africanas aborígenes más retrasadas, sin memoria escrita […]

En este ejemplo, ya en el TO se expresa una ideología imperialista soterrada que discrimina a los pueblos africanos, y que se hace más patente en la traducción francesa de CJ (1927) y en la española de M-A (1941), que traduce literalmente del anterior. Sin embargo, la traducción al castellano de ES (1989) es más políticamente correcta y dice así: “incluso de los salvajes africanos sin historia escrita”.

De otra parte, GJE (1909) ha traducido “career” por “vida”, amplificando el sentido de la frase. Y CJ lo ha traducido por “destins”, que nos parece más emotivo y apropiado a la cultura de llegada. Además, GJE es muy próximo al TO cuando traduce “hasta la de los salvajes africanos inferiores, que no tienen historia escrita”, manteniendo el mismo “toque” de ideología imperialista de IN.

En cuanto a la traducción al japonés de YT (1938), es interesante observar que utiliza un arcaísmo **嘲** *(azaru), que significa* mofarse, burlarse, y se trata de un *kanji* que refuerza la emotividad o la expresiviad del texto. Se observa así mismo, que YT que es más políticamente correcto cuando se refiere a los pueblos africanos como: “**何らかの記録**

を所有せざるもっとも遅れたるアフリカ現住民の軽歴でさえも", que en español quiere decir: "incluso las etnias africanas aborígenes más retrasadas, sin memoria escrita". Así, observamos que aunque no está exento de ideología, es más moderado, ya que esta traducción es la única analizada que no los califica de "salvajes" sino que habla de "aborígenes", y de "memoria escrita".

Nº 47

IN	**Principalities and powers are arrayed** against the Precepts of Knigthood. (p.183)
M-A	**Las grandezas de la Materia y las Potencias del Siglo** están **desplegadas** contra los preceptos de Caballería. (p.241)
ES	**Los principados y las potencias se alinean** en contra de los Preceptos de Caballería.(p.173)
GJE	**Principados y potencias han formado contre los** Preceptos de la Caballeria. (p. 161)
CJ	Les Grandeurs de Chair et les Puissances du Siècle" sont déployées contre les Préceptes de la Chevalerie. (p. 248)*
YT	もろもろの権能および権威は陣を張って武士道に対抗する。 (p。144) *Moro moro no kenno oyobi keni wa jin o hatte bushido ni taikou suru.* Toda clase de poderes y de autoridades se alinean en contra del Bushido* * (Nota de la autora. Esta expresión viene a significar: Cualquier autoridad intenta competir con el Bushido).

En este ejemplo M-A (1941) traduce "Principalities and powers" del TO que hace referencia a los poderes terrenales - y presenta intertextualidad ya que es una expresión de la Biblia-, por "Las grandezas de la Materia y las Potencias del Siglo" que denotan manipulación ideológica,-aunque no se entiende muy bien la frase-. Pensamos que se refiere a las Potencias que se hallaban enfrentadas en la II Guerra Mundial, ya que la traducción se hizo precisamente en esa época histórica (1941). Se puede apreciar que ES

(1989) no capta la intertextualidad con la Biblia y lo traduce como "Los principados y las potencias".

GJE (1909) tampoco llega a captar la intertextualidad con la Biblia y traduce literalmente la frase del TO: "Principados y potencias han formado contra…", mientras que CJ (1927) lo traduce por "Les Grandeurs de Chair et les Puissances du Siècle" que nos suena raro, vemos que al igual que los anteriores traductores, no capta la frase bíblica.

YT (1938) lo traduce así: "**もろもろの権能および権威は陣を張って武士道に対抗する。**/ *Moro moro no kenno oyobi keni wa jin o hatte/toda clase de poderes y de autoridades";* en donde utiliza japonés antiguo una vez más, pero tampoco parece captar la intertextualidad con la Biblia.

Nº 48

IN	With an enlarged view of life, with **the growth of democracy**, (p. 186).
M-A	Con una misión más amplia de la vida, **con el desarrollo del progreso social,** (p. 244)
ES	Con una visión más amplia de la vida, con el **desarrollo de la democracia**, (p. 176)
GJE	Con una concepción más amplia de la vida, **con el desarrollo de la democracia,** …(p. 163)
CJ	Avec una vue plus agrandie de la vie, **avec le progrés de la démocratie,** (p. 251)
YT	**拡大せられたる人生観、平民主義の発達**. (p. 145) *Kakudai seraretaru jinsei kan, heimin shugi no hattatsu*. Con una visión más amplia de la vida, con el desarrollo de la ideología de la igualdad.

En este caso M-A (1941) traduce "the growth of democracy" del TO, por "el desarrollo del **progreso social**", omitiendo la referencia a la democracia, ya que la comunidad de recepción estaba inmersa en una dictadura. En el caso de ES (1989) lo traduce por "el desarrollo de la democracia". Es interesante señalar que CJ (1927) no omite la referencia a la democracia, "avec le progrés de la **démocratie**" , y que en este caso M-A no ha traducido literalmente del francés..

GJE (1909) es próximo al TO y tampoco omite la referencia al desarrollo de la democracia, en cambio, YT (1938), nos habla de la igualdad -"平民主義"-, del progreso del pueblo llano, ya que suponemos que la palabra democracia no era muy apropiada según el traductor japonés para referirse al Bushido[166].

Nº 49

IN	**Why did not Louis Napoleon beat the Prussians with his Mitrailleuse, or the Spaniards with their Mausers, the Filipinos, whose arms were no better than the old fa0shioned Remingtons?** Needless to repeat that...(p.188)
M-A	**¿Por qué Luis Napoleón no batió a los prusianos con su ametralladora?** Es inútil repetir…(p.246)
ES	**¿Por qué Luis Napoleón no derrotó a los prusianos con su Mitrailleuse, o los españoles, con sus Mausers, a los filipinos, cuyas armas no eran mejores que los anticuados Remingtons?** No es necesario repetir… (p. 177).
GJE	**¿Por qué Luis Napoleón no derrotó á los prusianos con sus Mitrailleuse, ó los españoles, con sus Maüsers á los fiipinos, cuyas armas no eran mejores que anticuados Remingtons**? No es necesario repetir lo que…(p. 165)
CJ	**Pourquoi Louis Napoleón ne battit-pas les Prussiens avec sa mitraileuse, ou pourquoi encore les Espagnols avec leurs Mausers, ne défirent-ils pas des Philippines, dont les armes ne valaient guère mieux que de vieux Remingtons** ? Inutile de répéter ce qui est...(p. 253)

[166] En su calidad de experto en Ciencias Políticas, se supone que debía conocer en profundidad el significado del término "democracia".

YT	何故ルイ・ナポレオンはそのミトライユーズ式 機関銃をもって、プロシャ軍を撃破しなかった のであるか。或いはスペイン人はそのモーゼル 銃をもって、旧式のレミントン銃を持って武装したるに過ぎざりし フィリッピン人を破ることをえなかったのであるか。(p. 146) *Naze* Rui Naporeon *wa sono* Mitoraiyu-zu *shiki kikanjyuu wo motte* Puroshiya *gun wo gekiha shinakatta node aru ka. Aruiha* Supeinjin *ha sono* Mo-zeru *juu wo motte kyuushiki no* Reminton*jyuu wo motte busou shitaru ni sugizarisi* Fuiripin*jin wo yaburu kotosae nakatta node aru ka.* ¿Por qué Luis Napoleón no venció al ejército de Prusia utilizando su Mitrailleuse? Y tambien los españoles ¿porqué utilizando sus fusiles Mäuser, no pudieron vencer a los escasamente armados filipinos que usaban un antiguo sistema de fusiles Remington?

Este es uno de los ejemplos en donde se aprecia más la manipulación ideológica de la traducción de M-A (1941), pues suprime el párrafo alusivo a la derrota de los españoles durante la sublevación de Filipinas en 1897, que él mismo vivió en primera persona y que supuso la pérdida de la colonia y la agonía del Imperio Español, puesto que, como su finalidad era de propaganda de los militares españoles, evidentemente, no le interesaba mencionar derrotas. Sin embargo, GJE no suprime la referencia a la derrota de los españoles en Filipinas, a pesar de lo reciente del hecho y del impacto que produjo en los intelectuales españoles de la época, ni tampoco CJ, ni YT (1938).

Nº 50

IN	**The domineering self-assertive**, **so-called master morality of Nietzsche**, itself akin in some aspects to Bushido, (p. 191)
M-A	**La moralidad superior de Nietzsche tiránica** y **presuntuosa**, se aproxima en algunos aspectos al Bushido. (p. 249-250).
ES	**La moralidad dominante y autoafirmativa de Nietzsche**, la llamada

	moralidad del señor, que tiene algunos puntos de contacto con el Bushido . (p. 180).
GJE	**La moral soberbia, egotista mal llamada dominadora de Nietzsche**, algo semejante en ciertos aspectos al Bushido. (p. 167)
CJ	**La tyrannyque et présomptuéue moralitè soi- disant supérieure de Nietzsche**, elle même-apparentée sous certains rapports au Bushido**.** (p. 257)
YT	**二イチ工のいわゆる専制的自己主張的なる主人道徳は、**或る点において武士道に近い。象もしくは一時的反動である。(ｐ.１４８) Niiche *no iwayuru senseiteki jikoshucho teki naru* ***shujin dötoku*** *wa aru ten ni oite Bushido ni chikai.* La moral tiránica, egotista de Nietzche, la llamada **moralidad del Amo**, es hasta cierto punto, cercana al Bushido.

En este ejemplo se observa como los adjetivos referentes a la moral de Nietzsche del TO:"domineering, self-assertive, so-called master morality of Nietzsche", son traducidos por M-A (1941) como: "la moralidad superior de Nietzsche, tiránica y presuntuosa"; y por CJ (1927) como "la tyrannyque et présomptuéue moralitè soi-disant supérieure de Nietzsche" con lo que ambos demuestran una actitud de rechazo hacia el filósofo alemán, mientras que el TO es más neutral; así como la traducción de ES (1989), que es próxima al TO y dice así: "la moralidad dominante y autoafirmativa de Nietzsche, la llamada moralidad del señor".

GJE (1909), por su parte, traduce el párra fo por "la moral soberbia, egotista, mal llamada dominadora de Nietzsche […]", con lo que nos parece que muestra también rechazo hacia el filósofo alemán. En la traducción al japonés de YT, cuando se refiere al pensamiento de Nietzsche dice "**二イチ工のいわゆる専制的自己主張的なる主人道徳は**", que significa: "La moral tiránica, egotista de Nietzche, la llamada moralidad del Amo".

2) Sinsentidos e incongruencias

Nº 51

IN	"**Zen**" is the japanese equivalent for the **Dhyana**. (p. 11) *****N.T. (Dhyana, which represents "human efforts to reach through meditation, zones of thought beyond the range of human expression. (Lafcadio Hearn, Exotic and retrospectives, (p.84)
M-A	**"Zen**" en japonés es el equivalente **de Dhyana*** que representa el esfuerzo humano para alcanzar por la meditación las esferas del pensamiento **transportado más allá** de la expresión verbal. (p.27) * Lafcadio Hearn, *Exotiques and Retrospectives:* 84**.**
ES	El **Zen** es el equivalente japonés **del Dhyana,** "representa el esfuerzo humano, de alcanzar mediante la meditación zonas del pensamiento, zonas que están mas allá de la esfera de la expresión verbal. (p.21.)
GJE	"**Zen**"es el equivalente japonés del **Dhyâna**, que representa el esfuerzo humano para elevarse por la meditación á zonas de pensamiento que exceden los límites de la expresión verbal"*. (p. 29) *Lafcadio Hearn. *Exotiques and Retrospectives.* p. 84.
CJ	**Zen** is l´equivalent japonais du *"**Dhyâna*** », qui represente l´effort humaine pour atteindre, par la méditation, les sphères de la pensée par delà la portée de l´éxpression verbale* ». (pp. 39-40) *Lafcadio Hearn. *Exotiques ad Retrospectives*. p. 84.
YT	「禅」とはデャーナの日本語訳であって、それは「言語による表現の範囲を超えたる思想の領域に、瞑想をもって達せんとする人間の努力を意味する*」(p. 32) *Zen to wa* **diana** *no nihongoyaku de atte, sorewa gengo ni yoru hyögen no han-i o koetaru shisö no ryöiki ni meiso o motte sen to suru ningen no doryoku o imi suru.* El Zen es la traducción al japonés del Dhyâna, que significa el esfuerzo

	humano para llegar, por medio de la meditación, más allá del límite del pensamiento mental, más allá de la expresión verbal.

En este ejemplo hemos encontrado problemas de comprensión del concepto de Zen. En un primer momento, pensamos que la principal característica de las traducciones de este ejemplo, era la de ser traducciones apropiadoras, ya que, al igual que el TO, los traductores tratan de explicar el culturema "*Zen*", comparándolo con el culturema del *Budismo* de la India "*Dhyana*", seguido de la cita del japonólogo irlandés Lafcadio Hearn, que compara estos dos conceptos pensando que tal vez era más familiar a la cultura de recepción. Sin embargo, al fijarnos en dicha cita, nos ha extrañado mucho la traducción de M-A (1941) que dice así: "que representa el esfuerzo humano para alcanzar por la meditación las esferas del pensamiento **transportado más allá** de la expresión verbal"; Y pensamos que tal vez no captó el contexto, y que tampoco captó bien el concepto, pero que fundamentalmente el sinsentido procede de la traducción francesa de CJ. Por el contrario no hemos tenido tanta dificultad en comprender la traducción de ES (1989), aunque hemos de admitir que tampoco nos ha quedado totalmente clara.

GJE (1909), y CJ (1927) son próximos al texto original, pero también nos parecen un poco confusas ambas. Sin embargo, la traducción dal japonés de YT nos parece mucho más clara, ya que nos dice: **それは「言語による表現の範囲を超えたる思想の領域に、瞑想をもって 達せんとする人間の努力を意味する**/ "que significa el esfuerzo humano para llegar, por medio de la meditación, más allá del límite del pensamiento mental, mas allá de la expresión verbal". Suponemos que para YT como traductor japonés, era más facil de entender y de explicar algo sobre el Zen mientras que los demás traductores que no estaban tan familiarizados con la cultura japonesa.

Nº 52

IN	Does this ultra-Spartan system of **"drilling the nerves" strike the modern** pedagogist with horror and doubt ? (p. 32-34)
M-A	El sistema ultra-espartano de **"drill des nerfs" –barrenar los nervios**- ¿no llena al pedagogo moderno de horror y de duda? .(p. 53)

ES	Este sistema ultra-espartano de **"entrenar los nervios"** ¿llena al pedagogo moderno de horror y de duda? […] (p. 39)
GJE	Ante este **sistema ultra-espartano** de **«domar los nervios »** ¿asalta al pedagogo moderno el horror y la duda, **?** (p. 44)
CJ	Ce systéme **ultra-spartiate du « drill des nerfs »** ne frappe-t-il pas le pédagogue moderne d´horreur et de doute ? [...] (p. 64-65)
YT	**この超スパルタ式なる「胆を練る」方法は、現代の教育家を驚かせて戦慄と疑問を抱かしめるであろうか.**（ｐ。４５ *Kono chou Suparta shiki naru* ***(kimo wo neru)*** höho wa gendai no kiouikuka wo odorokasete senritsuto gimon o dakashimeru de arou ka.* *Nota de la autora: (echarle valor./ entrenarse para que no se tenga miedo. Este sistema ultra espartano de [*tan wo neru- dokyou]"* entrenarse para que no se tenga miedo" horroriza y hace dudar al pedagogo moderno sobre si…

En este ejemplo se observa un falso sentido en la traducción de M-A ya que ha mantenido la expresión idiomática en francés "drill des nerfs" (porque él lo tradujo del francés), y además añade una traducción literal al castellano, y nos parece que no cumple bien su función en la cultura de recepción por sonar muy agresiva y desproporcionada. En cambio, la traducción de ES sí que nos parece que cumple mejor su función en la cultura meta y no encontramos sinsentidos.

GJE (1909), utiliza la expresión "domar los nervios", con lo que realiza una traducción apropiadora y pensamos que cumple mejor su función en la cultura de recepción. En cuanto a CJ (1927), utiliza la "expresión "drill des nerfs" traducida literalmente del TO, por lo que observamos que el sinsentido de la traducción de M-A procede una vez más de la traducción francesa. YT (1938) nos habla de 「**胆を練る**/*kimo wo neru*」 una expresión idiomática japonesa que viene a significar « entrenarse para no que no se tenga miedo.

Nº 53

IN	"**Bushi no nasake**"-the tenderness of a warrior- had a sound which appealed at once to whatever was noble in us; (p. 42)
M-A	**Bushi no Nasaké, en "La ternura de un soldado" dice: " Estas palabras producían** un sonido que despertaba en nosotros, no se qué de noble, (p.67)
ES	**La expresión Bushi no nasake, la sensibilidad de un guerrero,** tenía un sonido que apelaba de inmediato a lo que hay de más noble en nosotros; (p. 48)
GJE	***« Bushi no nasaké*»-la ternura de un guerrero-** tenía un sonido que hablaba inmediatamente al alma de todo lo que en nosotros hay de noble; (p. 52)
CJ	***Bushi no nasaké* – la tendresse d´un soldat-:** : ces mots rendaient un son qui évellait tout de suite en nous je ne sais quoi de noble. (p. 78)
YT	「武士の情け」という言は、直ちに我が国民の高貴なる情感に訴えた…。(p.52) *Bushi no nasake] to iu kotoba wa tadachini wagakokumin no koukinaru jökan ni uttaeta.* La palabra* [*Bushi no nasake]**, directamente significa/ (es) la manera más noble de expresar el sentimiento del pueblo japonés. * La ternura de un soldado (tradución de la autora).

En este caso se hace alusión a una expresión marcadamente cultural que IN ha mantenido y transliterado al alfabeto latino, acompañándola de una aclaración del significado en inglés como es habitual en esta obra[167]. La traducción de ES mantiene el término original transliterado igual que IN y lo traduce por "la sensibilidad de un guerrero".

Sin embargo, en la traducción de M-A podemos observar un sinsentido pues se refiere a "*Bushi no Nasaké*" como si fuese un nombre propio -un autor-, que dice en una

[167] La escuela neoconfuciana *Yomei*, que seguía la doctrina de Wang Yang Ming tenía muy en cuenta el concepto de *nasake* en sus enseñanzas.

supuesta obra titulada "La ternura de un soldado". "Estas palabras…"etc. Creemos que, aunque bien puede ser que M-A no captó esa expresión porque no entraba en sus esquemas mentales ni en su sensibilidad, ya que en la traducción de CJ, si que aclara el término y no encontramos ningún sinsentido: " *Bushi no nasaké* – la tendresse d´un soldat-». Por otra parte, no hay tampoco ningun sinsentido en la traducción de GJE ni en la de YT, sólo añadir que en la traducción japonesa no se aclara el término "*Bushi no nasake"* porque no es necesario, que se utiliza una vez más expresiones y sintaxis de japonés antiguo en este párrafo

Nº 54

IN	The **great Iyéyasu** left to posterity a few maxims, […] **–"The life of a man is like going a long distance with a heavy load upon the shoulders. [....] Forbearance is the basis of length of days**". (p.76)
M-A	**El gran Iyéyasu** ha legado a la posteridad algunas máximas [...] **"La vida del hombre ofrece la imagen de alguien que sigue un largo camino con una pesada carga sobre las espaldas, […] La paciencia es la que constituye la duración de los días".** (p.110)
ES	**El gran Iyéyasu** legó a la posteridad unas cuantas máximas [...] **"La vida del hombre es como recorrer una gran distancia con una pesada carga sobre los hombros. […] La paciencia es la base para tener una vida larga".** (p.79)
GJE	El gran Iyeyasu dejó á la posteridad unas cuantas máximas […]: "**La vida del hombre es como una larga marcha con una carga pesada sobre los hombros. […] La paciencia es la base de una larga vida".** (p. 79)
CJ	Le grand Iyèyasu a laissé à la postèrite quelques màximes [...] **La vie de l´homme offre l´image de quel´un qui suit une route longue avex un lourde fardeau sur les épaules [...] La patience est ce qui fait la longueur des jours ».** (p. 120)
YT	偉大なる家康の教訓の中に次のごとき言葉がある、――「**人の一生は重荷を負うて遠き道をいくがごとし。急ぐべからず・・・堪忍無事長久の基**]. (p.74)

	Idainaru Iyeyasu no kiökun no nakani tsugi no gotoki kotoba ga aru. Hito no (issho) wa omoni wo oute töki michi o iku ga gotoshi. Isogu bekarazu kannin buji chökyu no moto] El gran Iyeyasu dejó unas palabras en sus enseñanzas [la vida del hombre es como caminar con una pesada carga sobre los hombros. No tengas prisa. La calma es la base de todo para tener una vida tranquila y segura]

En este caso se hace referencia a máximas de un personaje histórico: el *shogun* Tokugawa Iyeyasu. En este párrafo son necesarios los conocimientos de la cultura japonesa para entender el original. En la última máxima, encontramos un falso sentido en la traducción de M-A, y se debe a que tradujo literalmente del francés, y a su desconocimiento de la cultura japonesa.

GJE (1909) lo traduce por "**[…] La paciencia es la base de una larga vida"**, que es más cercana al TO y a la traducción japonesa. En cuanto a CJ (1927), traduce por « **La patience est ce qui fait la longueur des jours » ;** y en donde observamos un sinsentido.

Nº 55

IN	**Self control**. (p. 103)
M-A	El **control de mi mismo.** (p. 141**)**
ES	El **dominio de si mismo**. (p. 101)
GJE	**El imperio sobre sí mismo** (p. 98)
CJ	**Le controle de soi** (p. 151)
YT	**克己。**(p. ９１) *kokki** ***Se puede pronunciar también *Katsumi*, pero oficialmente en el *Gendai Kokugo* (lit, "japonés moderno" aplicado por el *Monbusho*); se usa sólo de esta manera, así, con este contexto, no se suele pronuncia *Katsumi, sino Kokki*) El dominio de si mismo.

En este caso pensamos que en la traducción de M-A (1941) hay un sinsentido ya que traduce literalmente de la traducción francesa; y que la de ES (1989) es apropiadora y cumple mejor su función en la cultura meta. GJE (1909) nnos habla de "El Imperio sobre sí mismo", lo que nos parece un sinsentido, mientras que CJ (1927) hace referencia a "Le controle de soi". Vemos también que la traducción japonesa es próxima al TO, pues YT (1938) traduce la expresión por *"kokki",* que significa "el dominio de si mismo".

Nº 56

IN	**The very babe just beginning to toddle**s taught to lisp the **adventures of Momotaro**, the daring conqueror of ogreland. (p.161)
M-A	**Al hombrezuelo** que empieza a dar sus primeros pasos se le enseña a balbucear las aventuras **de Momotaro**, el audaz conquistador del país de los ogros. (p.213)
ES	**Hasta el niño pequeño** que empieza a caminar, aprende a balbucear las aventuras **de Momotaro**, el intrépido conquistador del país de los ogros. (p. 154)
GJE	Hasta **el niño que acaba de soltarse a hablar aprende a balbucir las aventuras de Momotaro, el atrevido conquistador del país de los ogros**. (p. 122)
CJ	**Au petit bonhomme qui commence à faire ses premieres pas, on enseigne à bégayer les aventuresa de Momotaro l´audacieux conquérant du pays des** ogres,(p. 222)
YT	よちよち歩き始めたばかりの幼児でさえ、桃太郎鬼が島征伐の冒険を廻らぬ舌で語ることを覚えた。 (ｐ.１２９) *Yochi yochi aruki hajimeta bakari no youji de sae, Momotaro Onigashima-seibatsu no bouken wo megura/ mawaranu shita de kataru koto wo oboeta*. Hasta el niño pequeño que dá sus primeros pasos, balbucea las aventuras de Momotaro, la aventura de la conquista de Oniga shima".

El título del cuento japonés "*Las aventuras de Momotaro*", se ha traducido de forma literal en todas las traducciones. Momotaro es el protagonista de un cuento infantil muy popular en Japón y su nombre significa literalmente, "hijo de melocotón", ya que según el cuento fue encontrado en el interior de un melocotón enorme que venía río abajo por una anciana sin hijos que estaba haciendo la colada, y fue adoptado por el matrimonio de ancianos con gran alegría. Según el cuento, Momotaro era un pequeño samurai que salvó, el sólo, a todo un pueblo de la opresión a que estaba sometido por parte de unos monstruos horribles y crueles.

Observamos que la referencia de IN a "the very babe" de IN, es traducida como "el hombrezuelo" por M-A (1941), que es una traducción que refleja los posibles lectores a los que se dirigía la traducción. No obstante, observamos un sinsentido en M-A que proviene de la traducción francesa. En cuanto a la traducción de ES (1989), es una vez más literal al texto original. Y GJE (1909) lo traduce por "el niño pequeño", mientras que CJ (1927) lo hace por "le petit bonhomme". De otra parte, YT por "幼児", que significa un niño de un año a dos años, por lo que no vemos ningún sinsentido.

Nº 57

IN	Is Bushido still alive**? (p. 168)**
M-A	¿**El Bushido está siempre vivo?** (p. 221)
ES	¿**Vive aún el Bushido**? (p. 159)
GJE	**¿Vive todavía el Bushido? (**p. 149)
CJ	**Le Bushido ést-il toujour vivant? (**p. 229)
YT	**武士道はなお生きるか。**(p. 133) ***Bushido wa nao ikiruka*** ¿Continua viviendo el Bushido?

Nitobe se planté si el *Bushido* sigue vivo, y si seguirá vivo en el futuro

Observamos también que en este caso hay una incongruencia en la traducción de M-A (1941), que dice "¿el *Bushido* está siempre vivo? que no es intencionada (es decir, por motivos ideológicos), sino que se debe a que no ha captado el significado de la frase, tal

vez porque la traducción francesa de que se sirvió lo confundiera. En cambio, en la traducción de ES no se presenta este problema.

GJE (1909) es próximo al TO, y también lo es la traducción al francés de de CJ (1927).

En cuanto a la traducción japonesa de YT (1938), es algo diferente. En una primera lectura nos pareció extraña, ya que el traductor se plantea si el *Bushido* podrá vivir después. Es decir, si sobrevivirá, pues parece que el traductor japonés está convencido de que el *Bushido* pervive en ese momento (en el año 1938, que fue un periodo de fuerte sentimiento nacionalista y de refuerzo de los antiguos valores), y además se cuestiona si podrá sobrevivir en el futuro. El término japonés *"なお / nao"* es clave en este párrafo, ya que significa: "renacer, florecer, revivir", y también "seguir viviendo" .

En resumen, la gran diferencia entre el texto original y la traducción japonesa de YT es que, mientras el traductor (YT), tenía el convencimiento de la pervivencia del *Bushido*, Nitobe, casi medio siglo antes, se cuestionaba este tema, tal vez porque miraba a Japón desde Occidente. Es decir, Nitobe consideraba que el Bushido murió una vez, y por eso escribió: "still alive?", pero sin embargo, el traductor japonés incluyó su idea de que el *Bushido* permanecía en distintas formas en el pueblo japonés, así pues, su idea en cuanto a la pervivencia del *Bushido* influyó en la traducción.

Nº 58

IN	Open the biographies of the makers **of The Modern Japan – of Sakuma, of Saigo, of Okubo, of Kido, not to mention the reminiscences of living men such as Itö, Okuma**, **Itagaki**, etc [...] (p.173)
M-A	Que se abran las biografías de los creadores **del Japón moderno: De Sakuma**, de **Saigo**, de **Okubo**, de **Kido**, **sin hablar de las reminiscencias del pasado que aún**, como Ito, Okuma, Itagaki, etc,..(p.227)
ES	Abramos las biografías de los creadores **del Japón moderno-de Sakuma, de Saigo, de Okubo, de Kido, por no mencionar las reminiscencias de hombres vivos como Ito, Okuma, Itagaki,** etc...(p.163)
GJE	**Abrid las biografías de los fundadores del Japón moderno, de Sakuma, de Saigo, de Okubo, de Kido, por no mencionar ls memorias de los**

	vivos, como Ito, Okuma, Itagaki, etc…(p. 153)
CJ	**Qu´on ouvrie les biographies des créateurs du Japon moderne: de Sakuma, de Saigo, d´Okubo, de Kido, sans parler de réminiscences du passé qu´on trouve chez les hommes encore vivants, como Ito, Okuma, Itagaki, etc...(p. 235)**
YT	**現代日本の建設者たる佐久間、西郷、大久保、木戸の伝記、また伊藤，大隈、板垣等現存せる人物の回顧談をひもといて見よ.**(ｐ.１３６) *Gendai Nihon no kensetsusha taru Okuma, Saigo, Okubo, Kido no denki, mata Itö, Okuma, Itagaki to gensonseru, jinbutsu no kai godan wo himotoite miyou.* Abramos las biografías de los creadores del Japón moderno, de Sakuma, Saigo, Okubo, Kido, Y también intentemos abrir (desvelar) las conversaciones de los recuerdos de los hombres vivo, como Itö, Okuma, Itagaki.

En este ejemplo que trata de los artífices de la Restauración Meiji, los dos traductores respetan exactamente los antropónimos, pero lo que también observamos es un sinsentido por parte de M-A (1941), "por no mencionar las reminiscencias del pasado que aún como Ito.", que probablemente sean debidas a su desconocimiento del contexto, lugar de lo que expresa el TO: "Not to mention […] of living men such as" [ ] En cambio, no se observa ningún sinsentido en la traducción de ES (1989): "por no mencionar las reminiscencias de hombres vivos como Ito, […]".

Por otra parte, GJE en 1909, reproduce exactamente los antropónimos, pero también encontramos un sinsentido en su traducción, "por no mencionar las memorias de los vivos, Ito, […]", que pueda derivarse de su desconocimiento en profundidad de la cultura japonesa, ya que aunque pasó algún tiempo (no sabemos exactamente cuanto), en el Japón de la Era Meiji, no sabemos hasta qué punto participaba o estaba informado de su historia y política recientes. En este caso no observamos ningún sinsentido en la

traducción de CJ (1927), y sí una ampliación que aclara aún más las frase del TO: "sans parler de **réminiscences du passé** qu´on trouve chez les hommes encore vivants, como Ito, Okuma, Itagaki, etc", Es cuanto a los antropónimos, los nombres de Sakuma, de Saigo, de Okubo y Kido, hacen referencia a conocidos samurais notables que lideraron la revolución que dio lugar a la Renovación y Restauración Meiji.

Cuando Nitobe alude a los vivos, nombra a Itö, que fue alumno del pedagogo Yoshida Shöin, así como el artífice de la primera Constitución japonesa de 1899. Itö fue también Primer Ministro del primer Gobierno de la Era Meiji[168]. Y también fueron alumnos de Yoshida, los antiguos samurais Okuma e Itagaki. Ambos tuvieron asímismo, un gran protagonismoen la época Meiji y fundaron los primeros partidos políticos en la década que siguió a la Restauración.

Nº 59

IN	**No, it was Bushido, pure and simple, that urged us on** for weal and woe. (p.173)
M-A	**No es al Bushido pura y simplemente a quien debemos nuestros** beneficios y nuestros males. (p.227)
ES	**No, fue el Bushido, puro y simple, el que nos animó** en la suerte y en la desgracia. (p.163)
GJE	**No, fue pura y simplemente el Bushido el que nos impulsó** á lo bueno como á lo malo. (p. 152)
CJ	**Non; c´est au Bushido, purement et simplement, que nous devons** nos bienfaits comme nos maux**.** (p. 235)
YT	否、善かれ悪しかれ吾人を動かしたものは純粋無雑の武士道であった。(p.136) *Ina, yokare ashikare gojin wo ugokashita mono wa junsuimuzatsu no Bushido de atta.* No, fue puramente y simplemente el Bushido, lo que movió el corazón de la gente, para bien o para mal.

[168] Ver Anexo.

En el ejemplo anterior se hace referencia al *Bushido* como la fuente de inspiración en la construcción del Japón de la Renovación Meiji. Por lo cual, IN opina que la cultura de Occidente sólo influyó en el campo de la pedagogía y la ciencia occidental, pero que todo lo que era Japón en ese momento histórico se debía al *Bushido*. –"No, it was Bushido, pure and simple, that urged us…"-. Sin embargo, M-A (1941) lo traduce de otra manera, cambiando el sentido del TO: "No es al Bushido pura y simplemente a quien debemos…"-. Mientras que ES (1989) se mantiene de nuevo próximo al TO: -"No, fue al Bushido, puro y simple, el que nos animó…"-. Es muy interesante observar cómo en este ejemplo se ha cambiado totalmente el sentido de una frase por la omisión (posiblemente intencionada), de la "coma".

No encontramos ningún sinsentido en la traducción de GJE (1909) ni en la de CJ (1927) de este ejemplo, excepto -como hemos dicho antes- en la traducción de M-A, lo que nos inclina que quitó la coma después del "No", con que comienza la frase por motivos ideológicos, concretamente creemos que en este caso ha sido por su interés en asimilar al *Bushido* con la religión católica. En cuanto YT (1938) observamos que es próximo al texto original.

Nº 60

IN	**Though war clouds hang heavy** upon our horizon, we will believe that the wings of the angel of peace can disperse them. (p. 186)
M-A	**Algunas nubes guerreras que flotan** sobre nuestro horizonte, queremos creer que las alas del ángel de la paz las disipará. (p. 244).
ES	**Aunque las nubes de la guerra oscurezcan** nuestro horizonte, creeremos que las alas del ángel de la paz pueden dispersarlas. (p. 176)
GJE	**Aunque se ciernen en el horizonte nubes de guerra**, queremos creer que las alas del ángel de la paz podrá dispersarlas. (p. 164)
CJ	**Quelques nuages de guerre qui pèsent sur notre horizon,** nous voulons croire que les ailes de l´ange de la paix les disperseront. (p. 251-252)
YT	**戦雲暗く我が水平線上を覆うといえども**、吾人は平和の天使の翼がよくこれを払うこと信ずる.(ｐ.１４５)

	Senun kuraku waga suiheisen jou wo öu to iedomo gojin wa heiwa no tenshi no tubasa ga yoku kore *wo harau koto wo shinzuru.* Aunque las nubes oscuras de la guerra cubran nuestro horizonte, las alas del angel de la paz muchas veces las dispersará.

IN- el autor del texto original-, se está refiriendo probablemente en este párrafo, a la amenaza de guerra entre Rusia y Japón (1904-1905), y como ya hemos dicho en diversas ocasiones, IN era cuáquero y rechazaba todo tipo de guerra.

Se observa en este caso que la sensación de amenaza de guerra que pretende transmitir IN en el texto original: "Though war clouds hang heavy", se pierde en la traducción de M-A (1941) que dice así: "Algunas nubes guerreras que flotan", con lo que el texto pierde fuerza e incluso no lo entendemos muy bien. En cambio, la traducción de ES (1989): "Aunque las nubes de la guerra oscurezcan…", nos parece que trasmite mejor la sensación de amenaza de guerra del TO y cumple mejor su función en la cultura meta.

GJE (1909) en su traducción: "Aunque se ciernen en el horizonte nubes de guerra", trasmite bien la sensación de amenaza de guerra del TO y por tanto, cumple bien su función en la cultura meta. CJ (1927) lo traduce por una expresión muy elegante que potencia la emotividad "quelques nouages de guerre qui pèsent sur notre horizon", expresión que M-A no ha captado bien -aunque la intenta traducir literalmente-, por lo que presenta sinsentidos en su traducción de 1941. Finalmente, YT (1938) traduce la frase así: "戦雲暗く我が水平線上を覆うといえども", que literalmente significa: "Aunque las nubes oscuras de la guerra cubran nuestro horizonte", con lo que una vez más, el traductor japonés es próximo al TO y no presenta sinsentidos.

CONCLUSIONES

CONCLUSIONES

Desde el principio, el interés y la motivación que despertaba el tema de esta tesis era muy fuerte, sin embargo, los resultados han sido aún más fructíferos de lo que se esperaba, ya que hemos descubierto nuevas vías de investigación, porque a través del estudio del pretexto y contexto del texto original y las cinco traducciones hemos podido entrar en un tema de gran interés en la historia de la traducción – el estudio de porque se traduce un texto en particular en un momento dado de la historia. Por ejemplo, hemos visto la relación entre la traducción japonesa de Yanaihara Tadao (1938) y la vida del traductor justo antes de la invasión de Manchuria por parte de los japoneses. Yanaihara Tadao era especialista en política colonial y estaba en contra de la invasión lo cual le llevó a tener que renunciar a su puesto como profesor en la Universidad de Tokio. Estos eventos siguiendo la muerte de su "maestro", Nitobe, nos hace pensar que el hecho de traducir esta obra en ese determinado contexto tiene una intencionalidad que va mucho más allá de la intención explícita del traductor.

Hemos constatado además, que todas las traducciones, excepto la de Esteve Serra (1989), están hechas en épocas de guerra, o bien de resurgimiento o declive del estamento militar, y que aparecen en momentos de auge de los nacionalismos, tanto de derechas como de izquierdas.

Así pues, siguiendo un orden cronológico, la traducción al castellano de Gonzalo Jiménez de la Espada (1909), aparece pocos años después de la gran crisis de 1898, la agonía del imperio español, con la pérdida de las últimas colonias importantes en ultramar; Cuba y Filipinas, y en una etapa en que un sector de los intelectuales españoles sienten un enorme interés por salir al exterior y aprender de otros países y de otras culturas.

La traducción francesa de Charles Jacob (1927) se publica entre la primera y la segunda guerra mundial en una época de tremenda crisis económica en Europa y los EE.UU, que

dio lugar al terrible crack 1929. La "grandeur" de Francia estaba en declive, y también comenzaban los problemas en algunas de sus colonias.

En cuanto a la traducción al japonés de Yanaihara Tadao (1938) y la traducción al castellano de Millán-Astray (1941), se ha visto que aparecen en una época histórica muy similar, de clara inestabilidad internacional, y especialmente tensa en los dos extremos del continente euroasiático. En el año 1937 había explotado otra guerra chino japonesa, y por otra parte, la traducción de José Millán-Astray (1941) aparece dos años después del triunfo de los nacionales en la Guerra Civil española, y con el mundo enfrentado por la Segunda Gran Guerra (curiosamente, el mismo año del tristemente famoso incidente de Pearl Harbour), por lo que la propaganda militarista estaba en plena actualidad.

En cambio, la traducción al castellano de Esteve Serra (1989), apareció en un contexto en donde el Estado Español gozaba de una gran estabilidad, tanto económica como política. Se disfrutaba de las ventajas de una joven democracia parlamentaria y de la reciente incorporación de España a la entonces Comunidad Económica Europea (hoy la Unión Europea). En esta época comenzó de nuevo el interés por las culturas orientales, y la "moda" por la práctica de las artes marciales, pero más bien como ejercicio físico y mental, y como vía de realización espiritual. Pero vemos que Serra es un traductor de encargo, menos "visible" que los anteriores, que no se implica en la traducción. Un traductor algo más "neutro". Como se ha visto en el epígrafe 4.2.2., la colección en donde se publica: "Los pequeños libros de la sabiduría", está dedicada a los clásicos de la literatura y del pensamiento universal.

Por lo tanto, hemos podido entender mejor el porque y cuando de las traducciones, pero además hemos podido verificar que la manipulación debido al pretexto, puede llegar al extremo de cambiar totalmente la finalidad (*Skopos)* de Nitobe. A continuación presentamos esta diferencia de Skopos entre el texto original y las traducciones:

IN (1905): crear puentes entre culturas, divulgar la cultura japonesa. (Cap. II)
GJE (1909): divulgar el pensamiento japonés y concretamente el Bushido en España. (Cap. V).

CJ (1927): Dar a conocer el Bushido en Francia y resaltar el "grandeur" de la clase guerrera samurai con la esperanza de que Francia recupere su "grandeur". (Cap. VI).
YT (1938): Reinterpretar la obra sobre el Bushido de Nitobe en Japón, en una época muy convulsa en el Pacífico, justamente la obra se publicó un año después del estallido de la Guerra Chino-japonesa de 1937 a causa de la ocupación japonesa de Manchuria y justo antes del comienzo de la II Guerra Mundial, como una reinvención y promoción del Bushido, perfeccionado por el toque del cristianismo que proponía Nitobe y por su pacifismo. y que compartía YT como cristiano y pacifista. (Cap. VII)
M-A (1941): Crear un instrumento propagandístico del régimen sobre un documento que ya le había servido en parte para crear los principios de la Legión Extranjera Española y del Credo Legionario. (Cap. III).
ES (1989): cumplir un encargo profesional para una editorial. (Cap. IV)

En cuanto a nuevas vías de investigación, pensamos que las traducciones de 1927 y 1938 merecen una investigación más profunda como también otras traducciones de *Bushido* que podrían esclarecer el momento histórico en que fueran escritas, como puede ser *Bushido* y los movimientos nacionalistas en Polonia en 1918.

También se han cumplido los objetivos que planteamos al iniciar este trabajo. El primer objetivo era de investigar la visibilidad del autor/traductor del texto original y el papel de Nitobe como mediador cultural y traductor en la exportación de los valores y conceptos del *Bushido* a Occidente**.** Este objetivo se ha podido llevar a cabo en la primera parte de la tesis, partiendo de un marco teórico amplio (Cap. II), y basándonos en las teorías que consideran a la traducción como acto de comunicación y que realzan la figura del traductor como mediador entre culturas; y en la influencia de los factores extratextuales (contexto y pretexto) en la interpretación el texto traducido.

A través del análisis del texto original (Cap.II), se ha podido demostrar que Nitobe es un traductor muy visible, ya que en principio, decidió escribir el TO en ingles, por lo que hizo en cierto sentido, una auto-traducción, pensando en la comunidad de recepción, y realizando un gran esfuerzo de mediación cultural entre Japón y el resto del mundo y, tratando de presentar el pensamiento y la cultura japonesa y contrastándola con ejemplos paralelos del pensamiento y la cultura occidental (Rodríguez-Beeby, 2007) y

también porque su obra ha sido según, Howes (1993) probablemente el libro mas influyente sobre Japón en lengua inglesa, y un clásico en traducción, como hemos podido verificar en el epígrafe 2.1.5., sobre la recepción del TO.

Igualmente, el papel de Nitobe en la exportación de los conceptos y valores del Bushido a Occidente ha quedado patente a lo largo de este trabajo. Nitobe realizó una selección de elementos culturales que recoge en un índice alfabético situado al final de la obra, que facilita mucho la lectura del TO y la comprensión de los culturemas. Hay también otros culturemas, que aunque no se recogen en el mencionado índice, han sido también analizados porque consideramos que son fundamentales para captar esta obra en toda su profundidad.

El segundo objetivo era de investigar los conceptos y valores presentados en el texto original y sus fuentes, así como la importancia del Bushido en la historia y en la cultura japonesa, lo hemos llevado a cabo en el capítulo II dedicado al análisis del texto original.

En primer lugar, hemos podido justificar la elección de la obra de Inazo Nitobe, *Bushido: The Soul of Japan*, como pionera en la divulgación de la cultura y de los valores japoneses en Occidente por parte de un autor nativo; y por dedicarle especial mención a la clase *samurái* y a sus valores que son la clave para entender la cultura y el pensamiento japonés. A través de la presentación de una reseña de la biografía y obra del autor del TO, hemos podido demostrar que Nitobe dedicó gran parte de su vida a estudiar la cultura propia y divulgarla a Occidente así como la cultura y la filosofía occidental, buscando siempre nexos que acercasen a Oriente y a Occidente, sin renunciar a la identidad cultural propia, como hemos mostrado a lo largo del capítulo II.

Así mismo, se ha podido observar a través de este estudio (también en el Cap. II), la enorme repercusión del texto original en la imagen que los países de Occidente han tenido de Japón en los últimos cien años. Además, hemos apreciado - a partir de los años 1985-1990 - un considerable resurgimiento del interés por el tema de los s*amuráis* y del *Bushido* en los países anglosajones y en España; especialmente desde el año 2003, con la producción de diversas películas sobre el tema que se han mencionado en el Cap IV. No obstante, deseamos insistir en que nuestra elección del tema fue anterior a este

fenómeno y por tanto, no ha tenido nada que ver con esta reciente moda, tal como hemos explicado en la introducción de esta tesis.

Es importante resaltar igualmente, como una constatación de la repercusión del TO que "la generalización del término *Bushido* en Occidente se debió, sin duda alguna, a la publicación en 1899, por el doctor Nitobe, del libro titulado *Bushido The Soul of Japan*[169], hasta el punto de que se llegó a difundir la idea,- aunque carente de fundamentos documentales- en medios populares estadounidenses, de que "la palabra Bushido fue inventada por Nitobe".[170]

La investigación de las fuentes de los valores y las referencias culturales del texto original, se ha llevado a cabo a lo largo del capítulo II de este estudio, y se han podido demostrar las influencias del pensamiento chino y de las fuentes de pensamiento autóctonas en el *Bushido*, haciendo hincapié en el hecho de que, debido en gran parte a la posición geográfica de Japón, los sucesivos periodos de apertura al exterior y de aislamiento han sido, ya desde la Edad Arcaica, una constante en su historia; y que estos periodos alternantes han ido moldeando la peculiar idiosincrasia de su cultura.

En relación con las fuentes de pensamiento chinas, le han influido especialmente el Confucianismo (Confucio y Mencio), el Taoísmo (Laozi, y Zhuang Zi) y el Budismo *C´han (*Zen): A pesar de que Nitobe no hace referencia explícita ni cita a estos dos pensadores taoístas en el texto original, el taoísmo y en especial Zhuang Zi, ha influido enormemente en el Budismo Zen. El pensamiento taoísta aportó al pensamiento japonés - entre otras cosas - el concepto de *Dao/do*/"camino", que luego fue asimilado tanto por el Budismo Zen (*Bushido, chado, kado, shödo,* etc*).*

De otra parte, se ha visto la influencia de la fuente autóctona, el Sintoísmo, que es la religión originaria del Japón, como hemos mostrado en los epígrafes 2.1.3.2. y 2.1.3.4. Como se ha visto en estos dos epígrafes, el culturema *Shinto*, significa literalmente "camino de los dioses". No obstante, es interesante destacar que este culturema, tan

[169] Esta cita se encuentra en la nota del traductor de la versión inglesa de la obra de Yüzan Daidoji, *El Código del Samura*i: Edaf, Madrid, 1998: 11.
[170] *Op. cit*: 11.

fundamental para entender lo genuinamente japonés, aparece ya en la Crónica taoista china *I Ching* (en japonés *"ekikyo"/ El libro de los Cambios)*, uno de los seis libros clásicos compilados por Confucio.

Así pues, en la relación de ejemplos extraídos del corpus, (capítulo VIII), hay referencias tanto a las fuentes del Bushido como a los valores, conceptos e instituciones más representativas. Respecto de las **fuentes** presentadas en el capítulo VIII, hemos visto que los ejemplos Nº 4, 5, 6, y 7 hacen referencia al Sintoísmo (*Shinto)*; los ejemplos Nº 8, 13 y 14 al confucianismo; el ejemplo Nº 29 al confucianismo y al Taoísmo; Y los ejemplos Nº 20, 21, así como el Nº 51 hacen referencia al Budismo *Zen*

En cuanto a los **conceptos, valores, e instituciones más representativas del Bushido**, se han podido mostrar en los epígrafes 2.1.4.; 2.1.4.1; y 2.1.4.2., del capítulo II, así como en el capítulo VIII con los siguientes ejemplos: Nº 1, 13 y 14 (benevolencia/*jin*); Nº 11 (autocontrol/*kokki*); Nº18 (cortesía/*rei*); Nº 23 (verdad/*honto*; sinceridad/*makoto*); Nº 27 (sabiduría, benevolencia, valor/ *chi, jin, yu)*; Nº 28 *(seppukku, kappuku o harakiri/s*uicidio ritual); Nº 30 (venganza/ *katauchi o adauchi*); Nº 31, 32 (educación y entrenamiento del samurai); Nº 41 *(sakura);* Nºs 37, 44 y 45 *(Yamato Damashii).*

Hemos podido ver también, que Nitobe realza los valores autóctonos, los S*intoístas*, tan fundamentales en el *Bushido*, como la lealtad y el culto al Emperador como una divinidad, así como el culto a la naturaleza (capítulos 2, 6, 7 y 9 del texto original). Y es interesante comprobar cómo Nitobe – que era cristiano-, intentaba siempre acercar estos valores al cristianismo. Así observamos los casos frecuentes de intertextualidad con pasajes de la Biblia, como se puede apreciar en el ejemplo Nº 18 del Capítulo IX, que explica la cortesía japonesa con un texto que nos recuerda muchísimo a la II Epístola de S. Pablo a los Corintios, sobre el amor cristiano, del Nuevo Testamento y que repetimos aquí:

> "In its highest form, politeness almost approaches love. We may reverently say, politeness "suffereth long, and is kind; envieth not, vaunteth not itself, not puffed up; doth not behave itself unseemly, seeketh not her own, is not easily provoked, taketh not account of evil" (Nitobe 2001:50)*

Por tanto, se ha demostrado que este intento de aproximar el pensamiento japonés al cristianismo es una actitud muy frecuente a lo largo del TO y coherente con la intención y finalidad del autor, ya que a lo largo de esta obra se da esta postura ambivalente de exotización por una parte, para reivindicar fervientemente la singularidad de la cultura japonesa y por otra parte, de compararla/acercarla a la cultura occidental para que sea "aceptable" por el "Otro", es decir por la comunidad de recepción.

Como se ha expresado en el Capítulo II, hemos intentado investigar también los personajes históricos que aparecen en el índice de los elementos culturales del TO, insistiendo en la importancia de los *samuráis* y del *Bushido* a lo largo de la historia de la cultura y del pensamiento de Japón, destacando la peculiaridad que supone que algunos de estos *samuráis* de finales del S.XIX, impregnados de las ideas ilustradas que les llegaban de Occidente, se rebelasen contra el *shogun* Tokugawa (en 1868), para concluir con la etapa feudal que duró siete siglos (los mismos que duró la dominación musulmana en España), y llevar a cabo la modernización del país en un tiempo impensable .

En cuanto al tercer objetivo, que era de investigar la relación entre el pretexto, contexto y texto, y la visibilidad de los traductores en las cinco traducciones que componen el corpus, esto se ha llevado a cabo en los capítulos III, IV, V, VI y VII, dedicados al análisis de cada una de las cinco traducciones mencionadas. En el capítulo VIII se puede visualizar más claramente el análisis comparado del corpus, con la yuxtaposición en cuadros de ejemplos de cada texto.

En este capítulo se ha reforzado nuestra **hipótesis general,** "el contexto y la ideología de los traductores se reflejan en las traducciones". A través del análisis y la comparación de las cinco traducciones seleccionadas (la de M-A del 1941, la de ES de 1989, la de GJE de 1909, la de CJ de 1927 y por último la de YT de 1938), hemos podido demostrar que el contexto cultural, la ideología del traductor; así como los receptores a los que se dirige, condiciona el proceso y el producto de la traducción. Es más, debido a la evidencia de la mediación ideológica encontrada sobre todo en las traducciones de CJ (1927), y en la traducción de M-A (1941), la comprobación de esta

hipótesis ha sido un trabajo relativamente sencillo. Por una parte queda en evidencia que la traducción de 1927 es un texto orientalista, que resalta los valores "europeos" del Bushido y su "grandeur". De otra parte, la utilización de la traducción de esta obra al castellano en la España de 1941, como instrumento propagandístico se manifiesta de forma patente.

Recordamos el impacto que la obra produjo en el General Millán-Astray desde que leyó la primera traducción al castellano - la traducción concluida en el año 1908 y publicada en 1909 - que le sirvió en parte de inspiración para las enseñanzas militares que impartía en esas fechas en la Academia de Infantería de Toledo y que más tarde inspiró su Credo Legionario. Como hemos sugerido, podemos ver la influencia del *Bushido* en su menosprecio por los intelectuales, como se pudo apreciar en su grito de: "¡Muera la inteligencia!", proferido en el enfrentamiento con el filósofo y por entonces rector magnífico de la Universidad de Salamanca, Dr. Miguel de Unamuno, ocurrido en la citada universidad, en el año 1936. Insistimos en la siguiente cita de la traducción de 1941, donde se refleja claramente esa postura:

IN: Intellect itself was considered subordinate to ethical emotion. **Man and universe was conceived to be alike spiritual and ethical. Bushido could not accept the accept the judgement of Huxley, that the cosmic process was unmoral. Bushido made light of knowledge of such. It was no pursued as an end in itself, but as a means to attainment of wisdom. Hence he who stopped short of this end was regarded no higher than a convenient machine, which could turn out poems and maxims at bidding.** (p. 17).

M-A: La **inteligencia misma estaba subordinada a la emoción moral. El Bushido hacía poco caso del saber en sí mismo en si mismo que no debía ser buscado como fin en sí, sino como medio de alcanzar la sabiduría. En consecuencia, aquel que se limitaba a este fin, era considerado como una simple máquina de fabricar poemas y máximas a mas y mejor.** (p. 35).

Otro resultado interesante de esta investigación, es que **hemos podido establecer las traducciones origen** de la de M-A (1941), demostrando que se ha basado

principalmente en la traducción al francés de CJ (1927), aunque también tiene en cuenta la traducción al castellano de GJE (1909), que fue la primera que leyó varios años antes. Se ha comprobado así mismo que mantiene de CJ los párrafos que no se contradicen con su postura ideológica, pero que censura y manipula párrafos o términos que chocan con su pretexto. Por eso, cuestionamos la afirmación de Florentino Rodao (1998) de que M-A puso el prólogo a la reimpresión de la primera traducción al castellano, como podemos apreciar en los ejemplos Nº 3 y 9, 15, 29, 40, 49 y 59 del capítulo VIII. A continuación, mostramos un texto de Florentino Rodao que ya hemos citado en el capítulo III de esta tesis:

> "Por un lado, la admiración ya mencionada en los ambientes militares - principalmente en la Marina - por la estrategia llevada por Japón durante la Guerra Ruso-japonesa de 1905, que llevó a la publicación de un libro sobre el comandante en jefe de la flota japonesa en este conflicto, Tôgô Heihachirô. […] Por otro lado, fue la imagen del Bushido, o luchador dispuesto a dar la vida en la batalla sin mayor pregunta, la que simbolizó mejor los tiempos que se vivían y muestra de ello fue la reimpresión, financiada por la Legación japonesa en Madrid, de un libro ya traducido en 1908, *Bushido. El alma del Japón*, con un prólogo del General Millán Astray" (Rodao, 1998)

Otro indicio de que M-A ha traducido del francés, son los sinsentidos, pues muchos de ellos ya están en la traducción francesa de Charles Jacob (1927), o son debidos a que M-A traduce literalmente del francés sin tener en cuenta "los falsos amigos" etc; por lo que se vislumbra que su dominio de la lengua francesa no es muy elevado.

Por otra parte, el análisis de la primera traducción al castellano de Gonzalo Jiménez de la Espada (1909), demuestra que el TO tuvo desde los primeros años de su publicación, una repercusión en España, ya que según Rodao y Almazán (2006) - entre otros autores - desde España se siguió el proceso de Renovación Meiji con un cierto interés, sobre todo en la prensa escrita, Es interesante también, el hecho de que la obra se tradujo al español incluso, mucho antes que al francés.

En cuanto a los las **estrategias traductoras**, hemos observado que ningún traductor emplea una estrategia traductora uniforme, es decir, ni totalmente apropiadora, ni

totalmente extranjerizante. Así, hemos visto a lo largo de este trabajo, que para Gonzalo Jiménez de la Espada (GJE), según sus propias palabras, su prioridad es mantenerse cercano al TO, por lo cual predominan las estrategias extranjerizantes. No obstante, vemos que su estrategia traductora tampoco es uniforme, mientras que Charles Jacob (CJ) emplea mayoritariamente estrategias apropiadoras. No obstante, el traductor no sigue una metodología uniforme, y hay casos en que nos sorprende con las estrategias que utiliza.

En el caso de Yanaihara Tadao (YT), hemos demostrado que su prioridad es la lealtad al texto original del maestro (Nitobe), y a su línea ideológica; y que también toma como referencia la traducción al japonés de Sakurai Osson de 1908. No obstante, hace un esfuerzo por acercar la obra - que en un principio estaba pensada para la comunidad anglosajona - a la cultura de recepción. Es decir, intenta que su traducción sea "aceptable" para los lectores japoneses de la época, por lo cual, se trata de una traducción híbrida.

Observamos también que Millán-Astray (M-A), supedita su traducción a la voluntad de propaganda política de sus ideales, por lo que predominan las estrategias apropiadora, e interpreta las enseñanzas del Bushido a su conveniencia para adaptar el contenido de la obra al mensaje que deseaba trasmitir a sus jóvenes alumnos, a los legionarios y demás seguidores. En cambio, parece ser que la prioridad de Esteve Serra (ES), es la de mantenerse lo más cercano posible al TO, por lo que en la mayoría de los casos utiliza estrategias extranjerizantes

Sin embargo, hemos observado que en la traducción de los ejemplos Nº 20, Nº 23 y Nº 25 del capítulo VIII, que hacen referencia a culturemas genuinamente japoneses - y se refieren a objetos materiales sin carga ideológica - todos los traductores utilizan una estrategia común. De hecho, en esto siguen el ejemplo del tratamiento de los culturemas del TO. Así pues, observamos que el TO generalmente mantiene la palabra en japonés, pero transliterada a la grafía latina, y a continuación suele añadir un término equivalente en inglés, explicitaciones o notas aclaratorias. Ahora bien, en relación con el tratamiento de los culturemas de cultura no japonesa, que son muy abundantes, hay más variación en las estrategias traductoras,

Las **explicitaciones**, que, según Toury (1985) es uno de los universales de la traducción, se producen sobre todo en la traducción de M-A, y cumplen el efecto de acercar el texto al lector. En cambio, en la traducción de ES, siguiendo su criterio de proximidad al texto original, no se da este fenómeno. Los ejemplos referentes a las estrategias apropiadoras y extranjerizantes extraídos del corpus se presentan en los ejemplos, nº 40 al nº 50, ambos incluidos.

Un resultado interesante del análisis del TO y las traducciones es la **comparación del lenguaje utilizado para expresar ciertos conceptos claves, de política, pensamiento, militar y derecho, que también confirma la hipótesis general.** Por ejemplo, hemos observado que IN (1905) cuando se refiere a un gobernante, utiliza generalmente expresiones de carácter monárquico, palabras tales como: *Princely virtue; Kingdom., natural prince, ruler*. GJE (1909), utiliza al igual que Nitobe expresiones de carácter monárquico y democrático: principesca (virtud); súbditos; regir (un pueblo); príncipe natural, principesco. Sin embargo, en la traducción de CJ (1927), predominan expresiones de carácter no monárquico: (*Conducteur, peuple, homme d´élite*); salvo algunas excepciones como, *vertuts princéres*, lo cual refleja claramente el contexto socio-político de Francia en los años veinte. En la traducción de YT (1938) vuelven a predominan las términos que reflejan un contexto monárquico: virtud regia, rey natural / rey celeste, espíritu imperial, no existe un rey tan perfecto. Pero, la terminología de M-A (1941), refleja un contexto socio-político de carácter militar y de estructura piramidal, ya que utiliza mayoritariamente palabras tales como: Jefe, desde arriba, hombre escogido, conductor, Imperio, señera. En cuanto a la traducción de ES (1989), observamos que suele utilizar palabras que reflejan un contexto socio-político de un estado democrático: gobernante, soberano, estado, líder, democracia.

Como era de esperar, la ideología del pretexto y del contexto, también se refleja en la **emotividad** que se manifiesta, tanto en el TO como en las traducciones; son reflejo de ella las frecuentes metáforas, el uso de mayúsculas y de puntuación. Se observa que en el texto original se usan las mayúsculas de manera muy extensa y suponemos que es un recurso para resaltar la emotividad del texto. También es posible que las reglas ortográficas de la lengua inglesa no fuesen tan estrictas en el año 1899 como en la

actualidad, lo que facilitaba ese recurso expresivo. Así pues, se suelen escribir en mayúscula: (i) los conceptos: Absolute, Heaven (p. 123), Hell (p.131), Divine (p. 41) Rational or Quasi (p. 130), the Modern Japan (p. 162); (ii) las instituciones: (the Precepts of Knighthood (pp. 157,163), Kingship (p. 41); (iii)los valores: (Right Reason, Valour, Rectitude, Great Valour, Fortitude, Bravery, Benevolence, Loyalty, (pp. 89, 90, 178.), por citar sólo algunos ejemplos. Este recurso se presenta en todas las traducciones, menos en las de Yanaihara Tadao y Esteve Serra. En la traducción al japonés, evidentemente, es porque utiliza otro sistema de escritura, pero sí que reproduce la emotividad del texto original. Tampoco se reproducen todas las mayúsculas en el texto de Esteve Serra, que las mantiene en algunos casos debido a la fidelidad del traductor al texto original, pero generalmente se suele dar prioridad a las normas ortográficas de la cultura de llegada.

Quizás uno de los resultados más interesantes del estudio es hasta que punto la manipulación de la traducción de M-A choca con la intención de Nitobe, siendo los dos cristianos. Por ejemplo, se ha observado a través del TO que Nitobe explica cómo los samuráis abrazan el budismo *Zen* y lo razona, sin embargo, Millán- Astray, en el Preámbulo a su traducción y a lo largo de la misma, afirma rotundamente que el mensaje del *Bushido* es cristiano, y sus valores también, pero no lo razona. En su vehemente deseo de propaganda, creemos que se contradice mucho. En primer lugar, se contradice con Nitobe, porque este era cristiano cuáquero, y Millan–Astray era católico. No obstante, Millán se guarda muy bien de especificar el matiz, que por otra parte, era un matiz importante en la España de 1941 donde la única religión oficialmente reconocida por el Estado Español era la religión católica, apostólica y romana. Por ende, hemos podido apreciar que Nitobe, tanto por la influencia de su amigo el pedagogo cristiano Uchimura Kanzo, como por su sintonía con los cuáqueros, no estaba de acuerdo con la jerarquía eclesiástica.

Esta manipulación se debe a la ideología del traductor y su intención de utilizar la traducción del *Bushido* de Nitobe como instrumento propagandístico. Ya desde el Preámbulo a la misma, pueden observarse ejemplos de su mediación ideológica: "Los principios de la moral cristiana no están en pugna, ni mucho menos con el **Bushido, que es anterior a Jesucristo**" (M-A, 194: 8). Sin embargo, tenemos que decir sobre este

párrafo, que a través de nuestro acercamiento a la historia de los *samuráis* hemos podido demostrar que el *Bushido* es un código de caballería de carácter consuetudinario que se ha ido gestando poco a poco, pero es a partir del SXII. d. C, y coincidiendo con el fortalecimiento de la clase *samurai* cuando se comenzó a tener conciencia de su existencia y empezó a aplicarse, por lo que no es tan antiguo como dice M-A.

Se ha apreciado así mismo que en el Preámbulo a la traducción de 1941, M-A manifiesta su intención de realizar una traducción apropiadora. A continuación presentamos una de las afirmaciones mas significativas de M-A en relación con este punto: "El Bushido se inspira en reglas de la más pura moral e **iguala en su práctica, como el Cristianismo, a todos los hombres, sin separaciones ni privilegios de castas ni edades". (**M-A, 1941: 8). En este caso discrepamos también con Millán–Astray en su apreciación del principio de igualdad en el *Bushido*, ya que se ha visto en este estudio que una gran parte del *Bushido* se inspira en Confucio, y hay que tener en cuenta que precisamente la ética confuciana establece y regula el principio de jerarquía en cinco tipos de relaciones entre los hombres. Desde luego, hemos de tener en cuenta que el TO hace referencia a una sociedad de carácter feudal, y por tanto basada en el vasallaje; y a la clase militar, que nunca ha sido igualitaria. Esta reflexión nos hace concluir que el discurso político y propagandístico, debido a su ferviente vehemencia está lleno de contradicciones, pero que a veces cuestan de descubrir, porque es un tipo de discurso que nos arrastra, en el que la emoción impide a veces el análisis.

Como se ha observado, el presente trabajo se ha tratado de enfocar desde las perspectivas traductológica y de los Estudios Interculturales, así como la jurídica. No obstante, en cuanto al cuarto objetivo, el de investigar el Bushido como código no escrito de obligado cumplimiento legal y su influencia en la Constitución japonesa de 1889 y en el Edicto Imperial de la Educación de 1890, recordamos que, como ya se ha anunciado en la introducción, en los objetivos de la tesis, y al principio de las conclusiones, hemos decidido presentar la perspectiva jurídica del Bushido sólo de forma muy general y sucinta en el ANEXO situado al final de este trabajo, después de la Bibliografía. Por tanto, en el mencionado ANEXO se ha realizado una introducción de la dimensión jurídica de esta obra, de su carácter de código consuetudinario, y de su fuerza de ley durante los siete siglos de dominio samurai en Japón así como su reflejo

en las dos leyes fundamental del Japón modernizado/renovado en la Era Meiji, tratando el Derecho como cultura y comparándolo de forma muy sucinta con el derecho romano, que ha sido una de las mayores aportaciones de Europa a la cultura mundial, y que como el código del Bushido comenzó siendo un derecho de carácter consuetudinario, plasmándose por primera vez por escrito en la Ley de las Doce Tablas, en la época Arcaica, mientras que los preceptos del Bushido se empezaron a recoger por escrito en una época histórica muy posterior, a partir del S. XVIII.

Como venimos diciendo, esta perspectiva jurídica nos ha parecido también muy importante para entender el texto original y los culturemas jurídicos y políticos del mismo, y porque nos abre una nueva vía de investigación en el ámbito de los Estudios interculturales y el Derecho Comparado. No obstante, a medida que avanzábamos en el análisis de esta última perspectiva, nos dimos cuenta de su tremenda complejidad, por lo que hemos decidido esbozarla en este trabajo, posponiendo su estudio en profundidad para posteriores trabajos de investigación.

Y para terminar, no podemos dejar de señalar que otro de los resultados que nos han sorprendido, ha sido el enriquecimiento de la obra de Nitobe a través de la intertextualidad con obras literarias y filosóficas occidentales. Un buen ejemplo se encuentra en las sustanciosas citas del pretexto del texto original, como se ha podido ver en el epígrafe 2.1.2. La primera cita del poema de Robert Browning plantea el dilema entre la fe y la razón, cuestión de candente actualidad en la época de Nitobe, y que preocupaba mucho a la comunidad científica. La intertextualidad entre este poema y una cita de Suzuki D. en su obra *Introduction to Zen Buddhism* (1991), evidencian una vez más el puente entre Oriente y Occidente que Nitobe tendió y pensamos que el Maestro Suzuki recogió.

> "What's a break or two seen
> From the unbroken deserts either side?
> And then (to bring in fresh philosophy)
> What if the breaks themselves should prove at last
> The most consummate of contrivances
> **To teach a man's eye, teach him what is a faith?"**

Bishop Blougram´s Apology.
Robert Browning

En el siguiente párrafo, Suzuki explica el concepto de Zen:

"Zen systematically **trains** the mind to see this; it opens **a man´s eye** to the [...] He returned to Yisan and implored **him to teach him** in the **faith** of Zen".

An introduction to Zen Buddhism.
Suzuki Daisetz (1991)

BIBLIOGRAFÍA

BIBLIOGRAFIA

1. Bibliografia Traductológica

AGAR, Michael. "The Bicultural in Bilingual". *Language in Society, 20.* 1991, p. 167-181.

BAKTHIN, Mikhail Le *Marxisme et la Philosophie du Language*: Lee éditions de Minuit, Paris, 1977.

BASSNETT, Susan. *Translation Studies*: Routledge, London and New York, 1992.

BASSNET, Susan; LEFEVERE, André (eds). *Translation, History and Culture*: Pinter, London /New York, 1980/1991.

BAKER, Mona (ed) *The Routledge Encyclopedia of Translation Studies*: Routledge. London /New York, 1998.

BEEBY, Allison; ENSINGER, Doris; PRESAS, Marisa. *Investigating Translation*: John Benjamins, Amsterdam & Philadelphia, 1998.

BEEBY, Allison. *Worlds beyond Words: Teaching Translation from Spanish to English*: Ottawa University Press, Otawa, 1996.

BEEBY, Allison.& RODRÍGUEZ, Teresa. **"**Context, Pretext and Text in the translation of Nitobe's Bushido: The Soul of Japan by Millán-Astray". *META*, (en prensa).

BROWN, G. & YULE, G. *Discourse analysis*: Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

CARBONELL I CORTÉS, O. *Traducir al otro: traducción, exotismo y poscolonialismo*: Ed. de la Universidad de Castilla - La Mancha, Cuenca, 1997.

FALERO, Alfonso. J. "*Pro translatione. De la Traducción como paradigma cognitivo" Concilium. Estudios de Traducción Lingüística y Filología dedicados a Valentín García Yebra. (separata*): Arcolibros, Madrid, 2005.

GENTLER, Edwin. *Contemporary Translation Theories,* 2nd ed.: Routledge, London / New York, 1993.

GUTT, Ernst-August. *Translation and relevance*: Blackwell, Oxford, 1991.

HATIM, B. & MASON, I. *The Translator as Communicator*: Routledge, London, 1997.

- *Discourse and the translator*: Longman, Harlow, 1990.

- *Teoría de la Traducción: Una aproximación al discurso.:* Ariel, Barcelona.

HERMANS, T. *Translation in System. Descriptive and System-Oriented Approaches Explained. Translation Theories Explained:* St. Jerome Publishing, Manchester, 1999.

- *The Manipulation of Literature*: *Studies in Literary Translation*: Croom Helm, Beckenham, 1985a

- "Translation Studies as a New Paradigm". *The Manipulation of Literature*: *Studies in Literary Translation*: Croom Helm, Beckenham, 1985b, p. 7-15.

- "Polisystem Theory", *Poetics Today*, 1-2: Even-Zohar and Toury (eds), 1981.

HOLMES, James S. *Translated Papers in Literary Translation and Translation Studies:* Rodopi, Amsterdam, 1972/1988.

HOUSE, Julianne. *A Model for Translation Quality Assesment*: Gunter Naar, Tubinga, 1977.

HURTADO ALBIR, Amparo. *Traducción y Traductología. Introducción a la Traductología*: Cátedra, Madrid, 2001

KATAN, David. *Translating Cultures. An Introduction for translators, Interpreters and Mediators:* St. Jerome, Manchester, 1999/2003.

LEFEVERE, André. *Translation, History, Culture. A sourcebook*: Routledge, London, 1992.

LEVINSON, S. C. *Pragmatics*: Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

MALINOWSKY, B. "The Problem of Meaning in Primitive Languages". *The Meaning of Meaning.* Eds. (C. K. Odgen & I. A. Richards): Routledge & Kegan, London, 1923.

MANGIRÓN, Carme. *El tractament dels elements culturals a la traducció de la novel.la Botxan, de Natsume Soseki*. (Trabajo de Investigación presentado en el Programa de Doctorado de Teoría de la Traducció, FTI). Universitat Autònoma de Barcelona, 2002.

- *El tractament dels elements culturals a la novel.la Botxan: la interacció entre els elements textuals i extratextuals*. (Tesis doctoral), Universitat Autònoma de Barcelona, 2006.

MOLINA, Lucia. *Análisis descriptivo de los culturemas árabe-español*. (Tesis doctoral), Universitat Autònoma de Barcelona, 2001.

MOLINA, L. Y HURTADO, A. "Translating techniques revisited: A Dynamic and funcionalist Approach". *Meta, 4*, (4), 2002, p. 498-512.

MUNDAY, Jeremy. *Introducing Translation Studies. Theories and Application*: Routledge, London / New York, 2001.

NEWMARK, Peter. *Manual de Traducción* (*A Textbook of Translating*): Cátedra. 3ª ed. Madrid, 1999.

NIDA, E. A. *Linguistics and Ethnology in Translation Problems***:** Word, 2, UK, 1945.
- *The Sociolinguistics of Interlingual Communication:* Editions du Hazard, Bruselas, 1996.
- *Contents in Translating*: John Benjamin's Publishing Company, Amsterdam/ Philadelphia, 2001.

NIDA, E. TABER, C. *The Theory and Practice of Translation*: E.J. Brill, Leiden, 1969.
- *Componential Analysis of Meaning*: Mouton, The Hague, Paris, 1975a
- *Exploring Semantic Structures*: Wilhelm Fink Verlag, Munich, 1975b.

NORD, Christiane. *Loyalistat statt Treue,* Lebende Spranchen, 34/3, 1989.
- "Scopos, Loyalty and Translational Conventions*". Target, I,* 1991a, p. 91-101.
- *Text Analisys in Translation: Theory, Methodology and Didactic Application of a Model for Translation- Oriented Text Analysis*: Rodopi, Amsterdam/ Atlanta, 1991b
- "It´s tea time in Wonderland: culture markers in fictional texts" En Pürschel, Heiner (ed.) *Intercultural Communication*.: Peter Lang, Frankfurt 1994.
- *Translating as a Purposeful Activity. Functionalist Approaches Explained:* St. Jerome Publishing, Manchester, 1997.

ORTEGA Y GASSET, José. *Obras Completas*: Revista de Occidente, Tomo V., Madrid, 1961.

PRESAS, Mª Lluisa. *Diagnòstic d´ errors i criteris d´evaluació a la traducció del Tsun Zu, l´ Art de la Guerra.* (Trabajo de Investigación presentado en el Programa de Doctorado de Teoría de la Traducció, -FTI-), Universitat Autònoma de Barcelona, 1994.

REAL ACADEMIA ESPAÑOLA. *Diccionario de la lengua española*. Edición de bolsillo, II Volúmenes: Real Academia y Espasa Calpe, 21 ed. Madrid, 1992.

REISS, Katherina. "Adequacy and Equivalente in Translation". *The Bible Translator*: Technical Papers, 1983.

REISS, K.; VERMEER, H. *Fundamentos para una teoría funcional de la Traducción*, (Trad, C. Martín de León - S. García Reina): Akal, Madrid, 1996.

SAID, Edward. *Orientalism*: Phanteom, New York, 1978/1979.

SAN GINÉS AGUILAR, Pedro. *Traducción Teórica. Planteamientos generales y teóricos de la Traducción*: Comares, Interlingua, Granada, 1997.

SCOLLON, Ron, WON SCOLLON, Suzanne. *Intercultural Communication***.** Blackwell Publishers, 6th. Ed, London, 1997.

SPERBER, Dan. & WILSON, Deirdre. *Relevance: Communication and cognition*: Blackwell, Oxford /Harvard/Cambridge, 1986/1995.

STEINER, G. *After Babel. Aspects of Language and Translation*: Oxford University Press, Oxford/New York, 1975/1998.

STOCHNIALECK, Hanna. *Kapuscinski traducido en España y en México: En búsqueda de las normas de traducción* (Trabajo de investigación presentado dentro el Programa de Doctorado de Teoría de traducción de la FTI). Universitat Autònoma de Barcelona, 2004.

TOURY, G. *In Search of a Teory of Literary Translation*: Porter Institute for Poetics and Semiotics. Tel Aviv, 1980a.
- "The Translator as a Non conformist-to-br-How to Train Translators So as to Violate Translational Norms": Poulsen and Wills, 1980b.
- "A Rationale for Descriptive Translation Studies". En HERMANS, T. (ed) *The Manipulation of literature: Studiesin Literary Translation:* Croom Helm, Beckenham, 1985. pp. 16-41.
-*Descriptive Translation Studies and Beyond*: John Benjamins. Ámsterdam/ Philadelphia, 1995.

VENUTI, Lawrence (ed.) *Rethinking Translation: Discourse, Subjectivity, Ideology: Routledge, London, 1992.*
- *Translators´s Invisibility. A History of Translation:*Routledge, London/New York, 1995.
- *The Translation Studies Reader*: Routledge, London/New York, 2000.

VERMEER, Hans. *Translation Theory and Linguistics*: P. Rionilia, R. Orfanos, S. Tirkkonen Condir (eds). 1983.
- Literary Translation as an Attempt at Intercultural Communiation, 1987a.
-"*What does it means to translate*?: Indian Journal of Applied Linguistics 13 (2), 1987b. pp. 25-33.
- "Skopos and Commission in translational action": Chesterman, 1989.

WATKINS, Montserrat. "Reflexiones sobre la traducción de literatura japonesa al castellano". *Cuadernos Canela*, Vol. XI, pp. 33-49.

WIDDOWSON, H. G. *Text, Context, Pretext. Critical Issues in Discourse Analysis:* Blackwell Publishing., Malden/Oxford, 2004

2. Bibliografía sobre Japón, el Bushido y las traducciones

ANÓNIMO. Carne *de Zen huesos de Zen. Antología de historias antiguas del Budismo Zen* (Trad, Ramón Melcón López-Mingo): Swan, Madrid, 1979.

AUTORES VARIOS. *El paseante*. Número triple sobre taoísmo y arte chino. Nºs 20-22, 2ª época:Gacetas de Siruela, Madrid, 1993.

BANCROFT, Anne. *Zen* (Trad, Juan. M. Ibeas): Ed. Debate, Madrid, 1994.

BARY de, T., KEENE, D., TANABE, G., and VARLEY, P. *Sources of Japanese tradition:* Columbia University Press, 2nd edition: New York.

CABEZAS, Antonio. *La literatura japonesa:* Hiperión, Barcelona, 1996.

CAUQUELIN, J., LING, P., MAYER- KÖNING, B. *Asian Values: Encounter with diversity:* Curzon, Richmond, 2000.

CHENG, Anne. *Historia del pensamiento chino.* (Trad, Anne-Hélène Suárez): Ed Bellaterra. Barcelona, 2003.

CONFUCIO. *Lun Yu. Reflexiones y enseñanzas. (*Trad, Anne Hélène Suárez): Kairós, Barcelona, 1997.

CORNU, Philippe. *Dictionnaire Encyclopédique du Buddhisme*: Editions du Seuil. París, 2001.

CRISTOPHER, Robert. *The Japanese Mind: The Goliath explained*: Ed. Tuttle, Charles E. Tuttle, 7th Ed. Tokyo, 1991.

ENDO, Shusaku. *El samurai* (Trad, Carlos Peralta): Pocket Edhasa. Barcelona, 1998.

FOGEL, A. Joshua. *Late Quing China and Meiji Japan. Political & cultural aspects*: East bridge, Conneticut, 2004.

FROIS de, Louis. *Traité sur les contradictions de moeurs entre Européens et Japonais (1585) :* Ed.Chandeigne. 2ª ed. París, 1994.

FUJISAWA, Shuhei. *The Bamboo Sword and other samurai tales* (Trad, Gaum Frew): Kodansha International, Tokyo, /New York/London, 2005

GARCIA GUTIERREZ, Fernando. *Japón y Occidente: Influencias recíprocas en el Arte:* Ediciones Guadalquivir. S. L. Sevilla, 1990.

GARDINI, Walter. *Religiones y literatura de Japón*: Kier. Buenos Aires, 1995.

GIL, Juan de *Hidalgos y samuráis. España y Japón en los S. XVI y XVII*: Alianza Editorial, Col, Alianza Universidad, Madrid, 1991.

GONZÁLEZ VALLÉS, J. *Historia de la filosofía japonesa:* Tecnos, Madrid, 2000/2002.

GORDON, Andrew. *A Modern History of Japan. From Tokugawa times to the present:* Oxford University Press, Oxford, 2003.

HALL, J. W. & MASS, J. P. *Medieval Japan. Essays on Institutional History*: Stanford University Press. Stanford, CA, 1988.

HANE, Mikiso. *Premodern Japan. A Historical Survey*: Westerview Press Inc. USA, 1991.

-*Modern Japan. A historical survey*: Westerviewpress, 3rd ed. USA, 2001.

- *Breve Historia de Japón.* (Trad, Esther Gómez Parro): Alianza Editorial. Madrid, 2003.

HEISING. W. James. *La filosofía de la Nada*: Herder. Barcelona, 2002.

HOLTOM, Daniel C. *Un estudio sobre el Shinto Moderno.* (Trad, Maria Tabuyo y Agustín López: Paidós Orientalia. Madrid, 2004.

HOWES, John F. *Nitobe Inazo: Japan's Bridge across the Pacific*: Westerwiew press. S. Francisco/Oxford, 1993/1995.

HOWLAND, Douglas. *Translating the West. Language and Political Reason in 19th century Japan*: University of Hawaii Press. Honolulu, 2002.

INOUE, N., ITÖ, S.; ENDO, J; MORI, M. *Shinto. A short history. (*Trad, Mark Teewen & John Breen*):* Routledge Curzom, London/New York. 2003.

ITOH, Mayumi. *Globalization of Japan. Japanese Sakoku Mentality and US efforts to Open Japan*: Mac Millan. London, 2000.

JANSEN. B, Marius. *The Making of Modern Japan*: The Backnap Press of Harvard University Press. London, 2000.

JANSEN B, Marius and ROZMAN, Gilbert. *Japan in Transition from Tokugawa to Meiji:* Princeton University Press, New Jersey, 1986.

JASPER, Karl. *Los grandes maestros espirituales de Oriente y Occidente: Buda, Confucio, Jesús, Naghapurna, Agustín:* Tecnos. Madrid, 2001.

KAIBARA, Yukio. *Historia de Japón*: Fondo de cultura económica. México.D.F., 2000.

KEENE, Donald. *Appreciations of Japanese Culture*: Kodansha International. Tokyo,

KIM, Sue Hee. "Hacia un lejano mundo soñado (Manifestaciones literarias y artísticas de los viajeros y soñadores por el Extremo Oriente y por las Islas del Pacífico" *Revista Española del Pacífico*, Nº 2, Año 1992,

LAO TSE. *Daodejin. El llibre del ¨Dao¨ i del ¨De¨. (A cura de Sean* Golden i Marisa Presas): Proa Clàsiccs Orientals. Barcelona, 2000.

LAO ZI. *Tao te King. La Via del Medio y la Virtud*. (Trad, Anne Hélène Suárez): Siruela. Madrid, 1998.

LAVELLE, Pierre. *El Pensamiento Japonés*. (Trad, José Manuel L. Vidal): Acento Editorial. Madrid, 1998.

LANZACO SALAFRANCA, Federico. *Introducción a la Cultura Japonesa. Pensamiento* y Religión: Universidad de Valladolid. Servicio de Publicaciones e intercambio cultural. Caja Duero, Valladolid, 2001.
- *Los valores estéticos de la cultura clásica japonesa*: Verbum, Madrid, 2003.

LIN-CHI-LIU. *Las enseñanzas Zen del maestro Lin Chi*. (Trad, del inglés, Fernando Pardo): Los Libros de la Liebre de Marzo. Barcelona, 1999.

LOTI, P. *Japón en Otoño.* (Trad, Vicente Clavel): Abraxas, Barcelona, 1998.

MISHIMA, Yukio. *Le Japan Moderne et l´ethique samurai : Hagakure*. (Trad de l´anglais : Emile Jean) : Gallimard, col. Arcades, Paris, 1985.

MÜLLER, Max. *The Tao the King. The writings of Kwang tze* (trad, James Legge) : Montal – Varandi –Patna. Colecc, The sacred Books of East. Vol, XXXIX.

NITOBE, Inazo. *Bushido, The Soul of Japan*: Tuttle Publishing .Boston, Massachusset, 2001.
-*Bushido* (Trad, Sakurai Öson): Teimi Shuppansha Tokyo, 1908.
-*Bushido. El alma de Japón.* (Trad, Gonzalo Jiménez de la Espada): Daniel Jorro. Madrid, 1909.

- *Le Bushido. L´Âme du Japon*. (Trad, Charles Jacob): Payot. Paris, 1927.
- *Bushido* (Trad, Yanaihara Tadao): Iwanami shoten, 10th Ed , Tokyo, 1938.
- *El Bushido. El alma de Japón*. (Trad, José Millán –Astray): Ed. Ibarra, Madrid, 1941.
-*El Bushido. El alma de Japón*. (Trad. Esteve Serra): Ed. José de Olañeta. (Colección: Los pequeños libros de la sabiduría). Palma de Mallorca, 2002.
- *Bushido. El código ético del samurai y el alma de Japón.* (Trad, José Javier Fuente del Pilar): Miraguano, Colección, Libros de los malos tiempos, Madrid, 2005.

NUKARIYA, Kaiten. *The Religion of the Samurai: a study of Zen philosophy and discipline in China and Japan*: Rowman and Littlefield. London /N.J. 1973.
-*La religión de los samurais*. (Trad, Nuria Martí): Paidós Orientalia, Barcelona, 2005.

PRECIADO YDOETA, Iñaki. *Svastica: Religión y magia del Tibet*: Oberon, Grupo Anaya, Madrid, 2003.

PRESTON, Paul. *Las tres Españas del 36:* Plaza & Janés, Ed. de bolsillo. Barcelona, 1999/2003.

READER, Ian & ANDREANSEN, E & STEFÀSON, F. *Japanese Religions: Past & Present:* Routledge , Curzon. London / New York, 2002.
REISCHAUER, E. O. *The Japanese*: C. E. Tuttle Co, 24th print, Tokyo, 1981.

REVON, Michael. *Antología de la Literatura japonesa* (Trad: Mercé Comés).: Círculo de Lectores, Colección Biblioteca Universal, Barcelona, 2000.

RODAO, Florentino. *Franco y el Imperio Japonés*: Plaza & Janés. Barcelona, 2001/2002.
-"Japón y la propaganda totalitaria en España, 1937-1945)". (Monográfico sobre Visiones Mutuas: Pacífico y Europa). *Revista Española del Pacífico*, Vol. 8: Asociación Española de Estudios del Pacífico, Madrid, 1998.

RODAO, Florentino - ALMAZÁN, David. "Japonizar España: La imagen Española de la modernización del Japón Meiji. *Modernizar España 1898-1914.*Congreso

Internacional de Historia Contemporánea. (en prensa). Universidad Complutense de Madrid, 2006.

RODRIGUEZ NAVARRO, M. Teresa. "La visión de la mujer japonesa en el Bushido de Nitobe". *Actas del VIII Congreso de la Asociación de Estudios japoneses en España*, Zaragoza, (en prensa).
-"La recepción de la literatura y el pensamiento occidental en el Japón de la Era Meiji: El papel de los traductores como mediadores culturales"*: La investigación sobre Asia Pacífico en España*. Colección Española de Investigación sobre Asia Pacífico (CEIAP), Nº 1, Cap XIV: Editorial Universidad de Granada, Granada, 2007. pp. 221-234.

SAKAMOTO, Tarö. *Japanese History*: The International Society for Educational Information, 5th printing. Tokyo, 1992.

SAN GINËS AGUILAR, P. "El concepto del Dao en el pensamiento chino". En *Interculturalidad y Lenguaje, 2. Interculturtalidad y pluralidad lingüística, (*Juan de Dios Luque Durán y Antonio Pamíes Bertrán (eds): Granada Lingüística, Granada, 2007, pp. 369-380.

SHIROKAUER, C. *A Brief History of Japanese Civilization*: Wadsworth. Thomson Learning, Canadá, 1993.

SUZUKI, Daisetz. *Zen and Japanese Culture*: Ed. Charles. E. Tuttle, 4th ed. Tokyo, 1993.
- *El Zen y la Cultura japonesa*. (Trad, J. Mª Tabuyo y Agustín López): Paidós Orientalia, Barcelona, 1996.
- *Introducción al Budismo Zen*: Mensajero, 3ª Ed. Bilbao.
- *Vivir el Zen* (trad, Marta Rodríguez): Kairós, 3ª Ed. Barcelona, 2003.

SUZUKI, D. T. & FROMM, E. *Budismo Zen y Psicoanálisis*: Fondo de Cultura económica, México. DF.

TAIRA, Shigesuke. *El Código del Samurái (Bushido Shoshinshu). (*Trad. Miguel Portillo): Kairós, Barcelona, 2005.

TANABE, M; KANAUTH, L; Y TANAKA, M. *Política y Pensamiento Político en Japón (1868-1925):* El *C*olegio de México. México D.F, 1992.

TAZAWA, Y., MATSUBARA, S., OKUDA, S., NAGAHATA, Y. *Historia cultural del Japón. Una perspectiva*: Ministerio de Relaciones Exteriores de Japón. 2ª ed. 1985.

THOMAS, Hugh. *The Spanish Civil War:* Eyre Spottishwoode Publisher. Ltd.5th reprint. London, 1964.

TOGORES, Luis. E. *Millán-Astray, legionario*: La Esfera de los Libros, Colección, Historia del S. XX., Madrid, 2003.

TURNBULL, R., Stephen. *The book of the Samuray. The warrior class of Japan:* Grange books, London, 2001.

UEDA, Sitsutero. *Zen y Filosofía* (Trad, Raquel Bouso): Herder, Barcelona, 2004.

VARLEY, Paul. *Japanese Culture*: Hawai University Press, 3rd ed, Honolulu, 1984.

VERNET, L. *Estudio y problemas que plantea la traducción a lenguas occidentales de algunas obras de la era japonesa de Meiji (1868-1912*), Tesis Doctoral, Universitat Autònoma de Barcelona,1998.

WATSON, B. *Las Enseñanzas Zen del Maestro Lin-chi*. (Trad, Fernando Pardo): Los Libros de la Liebre de Marzo. Barcelona, 1999.

YAMAMOTO, Tsunetomo. *Hagakure. El libro secreto del Samurai*: Obelisco, 4ª ed. Barcelona, 2002.
- *Hagakure. El Camino del Samurái*: Arkano Books. Madrid, 2005.

YÜZAN, Daidoji. *El Código del samurai: El espíritu del Bushido japonés y la Via del guerrero.* Versión de A.L. Sadler. (Trad: Alfonso Colondrón): Edaf. Madrid, 1998.

ZHUANG ZI. *Maestro Chuang Tsé* (Trad: Iñaki Preciado Ydoeta*):* Kairós, 2ª ed. Barcelona, 2001

3. Bibliografía jurídica

BALAGUER CALLEJÖN, Francisco. *Fuentes del Derecho:* Tecnos, Vol I, Madrid, 1991.

DAVID, R. *Los Grandes sistemFas jurídicos contemporáneos* (trad. de Pedro Bravo): Aguilar, Madrid, 1968.

DAVID, R.; JAUFFRET-SPINOSI, C. *I Grandi sistemi giuridici contemporanei* (trad. de Oreste Calliano, 4a. edició francesa): Cedam, Padua, 1994.

DOMINGO. Rafael. *Código Civil Japonés:* Marcial Pons, Madrid/Barcelona, 2000

GALGANO, F. *Atlante di Diritto privato comparato*: Zanichelli, 3ªed, Bolonya, 1999.

- *Atlas de derecho privado comparado.* (Trad, Juan A. Fernández y Rafael Verdera Server: Fundación Cultural del Notariado, Madrid, 2000.

GÓMEZ DE LA SERNA, Pedro *Curso Histórico-Exegético del Derecho Romano comparado con el Derecho Español*, Tomo I., Madrid, 1869.

GORBACHEV, Mikhail. *Perestroika. "Mi mensaje a Rusia y al mundo entero"*. (Trad, Maria Esther Borri): Ediciones Grupo Zeta, Barcelona, 1987.

HÄBERLE, Peter. "El Estado constitucional europeo". Cuestiones Constitucionales. *Revista Mexicana de Derecho Constitucional, nº 2,* Mexico. D.F, 2000.

-*Teoría de la Constitución como Ciencia de la Cultura*: Tecnos, Serie Ventana abierta, Madrid, 2000.

-*Pluralismo y Constitución: Estudios de Teoría constitucional de la sociedad abierta*: Tecnos. Madrid, 2002.

VERGOTTINI, Giuseppe de. *Derecho Constitucional Comparado* (Trad, Claudia Herrera): Cedam, Padua.

MOMMSEN, Theodor. *Historia de Roma*, (IV Volúmenes): Turner, Madrid, 1983/2003.

SERRANO MUÑOZ, Rafael. *Las relacions entre el Derecho europeo y el constitucional. Especial referencia a la reforma y las mutaciones constitucionales*. (Trabajo de Investigación presentado dentro del Programa de Doctorado: Derecho Constitucional Jurisprudencial, Facultad de Derecho), Universidad de Granada, Septiembre, 2001

ANEXO. PERSPECTIVA JURÍDICA

ANEXO: PERSPECTIVA JURÍDICA

Introducción

No podemos dejar de destacar por su importancia, aunque sea de forma muy sucinta,- ya que su estudio se deja expresamente señalado para desarrollar en posteriores trabajos de investigación en el ámbito del derecho comparado- que Nitobe se refiere a la singularidad del Feudalismo japonés, como sistema social y político, así como a la originalidad del Bushido, como sistema ético y jurídico, en el principio de su obra. Y añade que sin una comprensión del Feudalismo y del Bushido, las ideas morales del Japón actual son un libro cerrado.

Así mismo, nos ha parecido muy interesante la referencia que Nitobe hace a la apreciación de Karl Marx, quien en su libro *El Capital* llamó la atención acerca de la conveniencia de estudiar las instituciones sociales y políticas del feudalismo, y que en la época sólo se podía observar en su forma viva en el Japón. Ya que, al igual que la Revolución Francesa constituyó un hito histórico por el cual terminó el feudalismo en Francia (en el último tercio del siglo XVIII), la Restauración/ Meiji tuvo como consecuencia la finalización de la época feudal de los samuráis en Japón (en el último tercio del siglo XIX), la vertiginosa apertura al mundo occidental, así como la rápida asimilación e integración del derecho europeo continental y del derecho anglosajón.

El constitucionalista alemán Peter Häberle (2000), en su obra *Teoría de la Constitución como ciencia de la cultura*, nos recuerda de forma muy sintética y clara que la cultura jurídica europea se ha formado en un proceso que abarca más de dos mil años. Y en la que "destaca como básica la etapa propia de la filosofía griega clásica, tan notable ésta como lo fuera posteriormente la de configuración de conceptos jurídicos propia de la Roma clásica, una etapa jamás alcanzada de nuevo posteriormente. A esto hay que añadir las aportaciones del judaísmo y del cristianismo [...]." (*Op. Cit*: 27)

Y posteriormente, "Europa como entidad cultural histórica ha sido unida por la herencia común del Renacimiento y la Ilustración, así como por las grandes doctrinas filosóficas y sociales de los siglos XIX y XX" (Gorbachev, 1987).

E, igualmente, el profesor Peter Häberle se refiere al Proyecto constitucional europeo-atlántico como obra común en los términos siguientes:

> "El Estado constitucional europeo no podría ser concebido, ciertamente, sin las aportaciones de Norteamérica. En otras palabras, el Estado constitucional europeo ha sido históricamente y hasta hoy, una obra común de Europa y de los Estados Unidos, un proyecto no terminado, permanentemente abierto, que se desarrolla en el nivel de maduración de los textos. Esta evolución comienza con la Declaración de Derechos de Virginia (1776) y la Declaración de Independencia de los Estados Unidos, al mismo tiempo que con la obra de Smith *La riqueza de las naciones*, así como los *Federalist Papers* (1787) y continúa con algunos hitos del Estado constitucional, como el desarrollo del federalismo y de la jurisprudencia constitucional de los Estados Unidos. Ciertamente, en Europa se elaboraron previamente algunos antecedentes: las ideas de Locke, Montesquieu, Rousseau y, en general, los textos clásicos como los de Jonas o Sir Popper últimamente, influyen en cuanto derecho constitucional en sentido amplio. [...]
>
> La teoría constitucional europea debe subrayar que cada nación ha prestado, a largo plazo, su específica aportación a esta obra colectiva: Gran Bretaña, la democracia parlamentaria; Francia, los derechos humanos de 1789; Suiza, el Estado federal de 1848; Austria, la jurisdicción constitucional (1920); Italia y España, el regionalismo (en 1947 como texto constitucional temprano, en Italia; desde 1978 como realidad constitucional sólida en España); Alemania, la ampliación de la jurisdicción constitucional, quizás el derecho eclesiástico del Estado, a veces, teorías avanzadas sobre derechos fundamenta*les*." (Häberle. 2000: 97-98)

Todo ello, en el marco imprescindible que desde el Barón de Montesquieu, autor de la famosa obra "*El espíritu de las leyes*" (1743), se viene distinguiendo en todo Estado democrático, como es la separación de los tres poderes: legislativo, ejecutivo y judicial; cuyas competencias correlativas son ejercidas por los diversos órganos constitucionales.

A. El Bushido como código consuetudinario ético y jurídico.

Inazo Nitobe, en el Capítulo I del texto original objeto de esta Tesis, comienza por recordarnos de forma poética y nostálgica que:

> "Chivalry is a flower no less indigenous to the soil of Japan than its emblem, the cherry blossom; nor is it a dried-up specimen in the herbarium of our history. It is still a living object of power and beauty among us; and if it not assumes a tangible shape or form, it not the less scents the moral atmosphere, and makes us aware that we are still under its potent spell" (Nitobe 2001: 1)[171]

Como se ha dicho al comienzo del epígrafe 2.2.1., del Capítulo II, según Nitobe, el Bushido comenzó a tomar forma en el Periodo Kamakura (1185-1333), y se fue desarrollando y articulando a lo largo de los varios siglos de la época feudal, paralelamente a la evolución del estamento guerrero de los samuráis. Se considera como un código ético y consuetudinario de obligado cumplimiento legal, pero pensamos que es mucho más que eso, pues en el mismo se encuentra la quintaesencia del espíritu japonés (*Yamato Damashii* que significa, *el Alma del* Japón). Y el samurai llegó a ser el *beau ideal* de toda la raza.

Sin pretender hacer una disquisición histórica que comparase el feudalismo y la caballería europea y japonesa, Nitobe definió el término "Bushido" como las practicas que debían observar los guerreros noblestanto en su vida cotidiana como en el ejercicio de su profesión y que, en una palabra, se trata de los preceptos de la caballería del "*noblesse obligue*" de la clase guerrera; o, en otras palabras, del código de principios éticos y jurídicos no escritos enseñados a los caballeros, ya que la costumbre era fuente del derecho esencial en el estamento militar de los samuráis.

[171] "La caballería es una flor tan originaria del suelo del Japón como su emblema, la flor del cerezo; no es un espécimen seco de una antigua virtud conservada en el herbolario de nuestra historia. Es todavía, entre nosotros, un objeto vivo de fuerza y belleza; y si bien no adopta ninguna forma tangible, perfuma sin embargo la atmósfera moral, y nos hace conscientes de que aún estamos bajo su poderoso hechizo. (Nitobe 1989: 1)". Traducción de Esteve Serra.

Nitobe dice así:

> "Bushido then, is the code of moral principles which the knights e required or instructed to observe. It is not a written code. At best it consists of a few maxims handed down from mouth to mouth or coming from the mouth of a well- known warrior or savant. More frequently t is a code unuttured and unwritten, possessing all the more powerful sanction of veritable deed, and of a law written on the freshly tablets of the heart. It was founded not in the creation of a brain, however able, or on the life of a single personage, however renowned. It was an organic growth of decades and centuries of military career. It perhaps fills the same position in the history of ethics than the Magna Charta or the Habeas Corpus Act".[172] (Nitobe 2001: 4-5).

Y añade a continuación:

> "Only as it attains consciousness in the feudal age, its origin, in respect to time, may be identified with feudalism. Burt feudalism itself is woven of threads, and Bushido shares its intrincate nature. As in England the political institutions of feudalism may be said to date from the Norman Conquest, so we may say that that in Japan its rise was simultaneous with the ascendancy of Yoritomo, late in the twelfth century. (*Op Cit* .2001: 6)

B. El Bushido como fuente del derecho feudal japonés

Como se ha visto en el ----capítulo II, el editor del texto original de que disponemos - la edición del 2001 y que reproduce íntegramente los textos introductorias de la edición revisada de 1905 publicada por Putnam ´sons-, en el prólogo, da una definición del *Bushido* que según sus palabras es generalmente aceptada: "Bushido is the **unwritten code of laws** governing the lives and conduct of the nobles of Japan, equivalent in many

[172] Nota. "el Bushido es, pues, el código de principios morales que los caballeros debían observar o que se les enseñaba a observar. No es un código escrito; a lo más consistente en unas pocas máximas transmitidas oralmente o debidas a la pluma de algún guerrero o sabio célebre. Suele ser un código no pronunciado ni escrito, ratificado enérgicamente por los hechos y por una ley escrita en las tablas del corazón. No se basó en la creación de un único cerebro, por capaz que fuera, ni en la vida de un solo personaje, por famoso que fuera. Fue un desarrollo orgánico de décadas y siglos de carrera militar. En la historia de la ética ocupa tal vez la misma posición que la Constitución inglesa en la historia política; sin embargo, no tiene nada que se pueda comparar con la Carta Magna o con la Ley de Habeas Corpus […]." (Nitobe 1989: 1). Traducción de Esteve Serra.

ways to the European Chivalry." (*Op. Cit:* vii) Es decir, no es una ley positiva, sino un conjunto de principios fundamentales que a fuerza de ser observados reiteradamente por una comunidad, adquieren fuerza de ley. Es un ejemplo de la costumbre como fuente del derecho, un pacto entre caballeros que tiene fuerza de ley. Por consiguiente, de lo anteriormente expuesto, se deduce que la costumbre era fuente del derecho esencial en el estamento militar de los samuráis.

Según una clásica metáfora, al igual que la fuente natural indica el lugar donde el agua surge de las entrañas de la tierra, desde el subsuelo a la superficie, las fuentes del Derecho podrían definirse también como la manifestación de un estado de transición del Derecho, de lo invisible a lo visible, y que son en realidad el espíritu del pueblo según Savigny.

> "Tal y como se expresaba Ross respecto de la Revolución Francesa: cuando la soberanía se traslada del monarca absoluto al pueblo (siglo XVIII), comienza una nueva era. Esa nueva era se caracteriza, en lo que a la doctrina de las fuentes se refiere, por la consideración de la ley (fuente primaria), expresión de la voluntad todopoderosa del pueblo soberano (a través de sus representantes libremente elegidos por sufragio universal), como la fuente de todo el Derecho, y sin que haya lugar alguno de forma prioritaria para la costumbre, los principios generales del derecho o la jurisprudencia (fuentes secundarias). (Balaguer 1991: 19)[173]

C. El reflejo del Bushido en la Constitución japonesa de 1889

El Emperador Meiji proclamó en 1868 el "Juramento de los Cinco Principios" que todos los súbditos debían realizar, en el que trataba de señalar la bases del Estado moderno y se comprometía públicamente a constituir un gobierno representativo japonés, en sustitución del poder feudal del shogun o jefe supremo militar (a diferencia del monarca que no había tenido poder real, y sólo formal, durante el periodo samurai hasta este cambio de régimen).

[173] Los términos entre paréntesis que se han intercalado en la cita de Balaguer (1991) son nuestros.

Sin embargo, se mantuvo la estructura aristocrática, jerarquizada y centralizada en la figura del monarca, siendo la Casa Imperial (Casa del *tenno*) una institución legitimada por línea directa con el Ancestro divino, la Diosa del Sol, Amaterasu (Mishitoshi, Lathar, Tanaka, 1992:21). En consecuencia,en uno de esta Carta Jurada, se prohibió de forma expresa el cristianismo por su doctrina incompatible con la regia, no obstante, esta prohibición se levantó en el año 1873, aunque seguía habiendo bastante desconfianza hacia los cristianos, sobre todo desde la Casa del *tenno*.

Precisamente, el pedagogo y pensador cristiano Uchimura Kanzo, tuvo muchos problemas por no inclinarse ante otra de las normas jurídicas fundamentales, junto a la Constitución de 1889 de la época Meiji: El Edicto Imperial de Educación, de 1890[174] por lo que fue destituido de su cargo docente, episodio al que ya nos hemos referido con más detenimiento en el epígrafe 2.1.2.2., del capítulo II, dedicado a la figura de Uchimura Kanzo. Al igual que el rechazo de la influencia de los misioneros cristianos que se produjo bajo el mandato de Toyotomi Hideoshi y durante los 250 años de cerramiento samurai al exterior de Japón. Esta Carta Jurada fue el comienzo de la reforma política del Estado llevada a cabo durante la Restauración Meiji (1868-1912), y uno de cuyos mejores frutos fue la Constitución de 1889 *otorgada* por la Casa Imperial y que estuvo en vigor hasta el año 1947.[175] ("Constitución de Mac Arthur")

La Constitución Imperial no sería el producto de una Asamblea Nacional, sino elaborada por un grupo de expertos, tanto japoneses como extranjeros, entre los que destaca Itoo Hitobumi (1841-1909), político conservador e importante estadista de la época Meiji, quien al regreso de su viaje por Europa, -a donde se dirigió en 1882 para estudiar las diferentes constituciones-, en 1885, Itö Hitobumi se convirtió en el primer jefe de un gabinete de ministros presidido por el Emperador, antes de ser el presidente del Consejo Privado de la Casa Imperial (Michitoshi, Knauth y Tanaka, 1992:67-68).

[174] Las dos Leyes Fundamentales del país en la Era Meiji eran la Constitución y El Edicto Imperial de Educación y constituían el "*kokutai*" o literalmente el "cuerpo del país". La política nacional estaba basada en el concepto *shinto–confuciano* de un gran Estado-Familia, y su razón última en el culto al Emperador, como Dios y padre de todos los japoneses. Este principio viene expresado en el Art. 1 de la Constitución Meiji de 1889 y en el Edicto Imperial de Educación de 1890.

[175] Es importante tener en cuenta que la Constitución de 1889i fue sustituida después de la II Guerra Mundial, en el año 1947, por una Contitución impuesta por el Gobierno de los Estados Unidos . La Constitución de 1947, conocida como "La Constitución de Mac Arthur". En la que se que introdujeron cambios sustanciales con respecto a la Constitució Meiji en lo referente a la figura del Emperador y las fuerzas armadas, -entre otros puntos-, y que permanece aún en vigor.

Itö Hitobumi hace hincapié en el hecho inusitado de promulgar una Constitución en el Este de Asia (primera de Oriente de modelo europeo), y la considera como un instrumento para el desarrollo nacional, si bien se trata de un elemento exógeno, ajeno al devenir histórico propio nipón. Asimismo, resalta la función privilegiada del gobierno frente al resto de la población y, como consecuencia, propone que el eje del proyecto constitucional debería constituirlo el poder monárquico, merecedor del máximo respeto y concentración del poder a falta de una tradición legitimadora proveniente de una religión universal. No obstante, en el Preámbulo de esta Carta Magna (fuente del derecho) se recoge el origen divino de la Casa Imperial.

En la Constitución Imperial de 1889 se estableció la existencia de la Dieta Imperial, que estaba integrada por dos cámaras: la Cámara de los Pares - reservada a la familia imperial y a la nobleza, así como a las personas nombradas por su libre designación- y la Cámara de Representantes (constituida por 300 miembros elegidos entre los ciudadanos varones que pagaban por lo menos 15 yenes de impuestos, es decir, el 1% de la población); y de un Consejo Privado, como órganos de consulta de la Casa Imperial. Se insistía en el privilegio del *tenno* como comandante supremo de las fuerzas armadas y ejecutor de la política exterior.

Sin embargo, la Constitución Meiji –de modelo europeo–, y que parecía por tanto una constitución moderna, era muy peculiar. Se puede denominar de moderna tan sólo porque garantizaba el derecho de propiedad privada a los antiguos vasallos (*shinmin*), y porque proclamaba que el *tenno* actuaría dentro del marco constitucional y del principio de legalidad. Y ello, al menos formalmente que no realmente, por su insuficiencia democrática, así como de conformidad con el debate planteado en su conjunto sobre esta esencial diferenciación por la doctrina constitucional europea de la época.

No obstante, Mishitoshi (1992) califica esta Norma Fundamental de "premoderna", ya que la Casa Imperial legitimada en el poder por su origen divino y por ser el eje político del Estado, tenía atribuida legalmente la concentración de muchos privilegios y prerrogativas al estilo de las Monarquías absolutas europeas; y en la que igualmente se aprecia la influencia del Bushido y de la nobleza feudal japonesa especialmente en el Preámbulo (línea divina, ancestral y hereditaria del monarca), Capítulos I (*tenno*) y III (Dieta Imperial), entre otros.

Así pues, en modo alguno, estas funciones monolíticas y facultades absolutas del monarca respetaban el principio fundamental de la soberanía popular y la doctrina de la división de poderes de Montesquieu, basada en la ineludible separación y control mutuo entre los distintos poderes del Estado: ejecutivo, legislativo y judicial; con el fin de asegurar al máximo el funcionamiento del sistema constitucional, así como la garantía y protección de los derechos fundamentales del ciudadano (Francia, Declaración de 1789).

Por otra parte, sólo añadir también por su trascendencia en esta admirable transición del régimen feudal al estado moderno, que con motivo de la promulgación del primer Código civil japonés en 1898 (derecho privado), igualmente de muy diversa influencia euroamericana, uno de sus tres redactores–Nobushige Hozumi (1855-1926)– calificó el Código como un "fruto de la ciencia del Derecho comparado", y afirmó que con él, el Derecho japonés se había emancipado de la familia jurídica china a fin de incorporarse a la romana. Así, la primera cátedra de Derecho Romano en Japón, se creó en el año 1905, en la Universidad Imperial de Tokio.

El jurista español del S. XIX., especialista en Derecho Romano comparado Gómez de la Serna (1869, Tomo I: Prólogo III y IV), sintetiza de forma muy elocuente su enorme aportación a la cultura europea:

El Derecho Romano, que el gran intelectual alemán Leibnitz compara por la lógica rigurosa de sus deducciones con la geometría, es respetado ya como ley positiva, ya como razón escrita en todos los pueblos modernos a que la civilización ha extendido su influencia. Monumento colosal, en que están aglomerados la experiencia de los siglos y los trabajos científicos de juristas eminentes, es la legislación madre, y a la vez un depósito inagotable de doctrinas para el filósofo, para el arqueólogo, para el filólogo y para el historiador. Recorriendo a la sombra de las águilas romanas los países a que extendían sus conquistas, y hermanando las máximas austeras de Zenon con la moral sublime del Evangelio, más que ley de un pueblo, lo es del género humano: así sobreviviendo a la nación que lo formó, lejos de perecer con la invasión de los bárbaros, pasa a ser precepto de los vencedores, modificando sucesiva y lentamente su derecho y sus costumbres, y marcha a extender su dominación a naciones que no habían sufrido el

yugo de los Césares. De este modo, el Derecho Romano, dirigiendo al mundo por más de veinte siglos, viene a ser el derecho inmortal.

Su enseñanza es reputada como la base del estudio de la jurisprudencia, porque como derecho modelo, es para los juristas lo que para los arquitectos, escultores y pintores, son las admirables obras maestras que nos ha legado la antigüedad.[176]

Y añade más adelante el mismo autor:

La idea del Derecho es común a todo el género humano. A medida que los pueblos crecen y se civilizan, se debilita la expresión del sentimiento general, que en su primitivo estado puede decirse que era el origen exclusivo de su propio derecho (consuetudinario); pero como las relaciones sociales se complican, es necesario que se formule la ley con el objeto de fijar el asentamiento de la sociedad a las reglas que deben de gobernarla. Así se constituye la autoridad del legislador, que ya sigue el impulso originario del Derecho, ya procura modificarlo, rectificarlo o dirigirlo. De este modo el Derecho, perdiendo sucesiva y lentamente su carácter exclusivo, no representa ya tan fielmente las costumbres nacionales; pero sirve de guía y de educación al pueblo, crece con él, con él se vigoriza y con él decae. (*Op. Cit*.: Tomo I: 1-2)[177]

El Derecho Romano nos presenta esta misma progresión, y en él, como en el gran pueblo al que regía, distinguimos perfectamente las edades de infancia, juventud, madurez y vejez: en la primera el Derecho nace, en la segunda se desarrolla, en la tercera se perfecciona, y en la cuarta decae. Esta división es la que adoptamos al igual que escritores célebres (como Gibbon, Mackeldey, Giraud y Blondeau) para explicar la historia del Derecho Romano, distinguiéndo los cuatro períodos siguientes*:" (Op. Cit.*, Tomo I: 1-2)

a).- Inicio. Desde la fundación de Roma hasta promulgación de la Ley de las Doce Tablas (750-450 a.C.). Régimen político: Monarquía (751 a 509 a.C.).

[176] Este texto de Gómez de la Serna no se ha reproducido literalmente, sino que lo hemos resumido y adaptado algunos términos en desuso al lenguaje actual, por lo que no lo hemos escrito entre comillas.
[177] Este párrafo se ha resumido y adaptado también

b).- Desarrollo Desde la publicación de las Doce Tablas hasta Cicerón (400-100 a.C.). Régimen político: República (509 a 29 a.C.).

c).- Perfeccionamiento. Desde Cicerón hasta el imperio de Alejandro Severo (100 a.C.-250 d.C.). Régimen político: Imperio (29 a.C. a 476 d.C.; decadencia del Imperio Romano de Occidente).

d).- Decadencia. Desde Alejandro Severo hasta Justiniano (250-550 d.C.). Régimen político: Imperio (caída del Imperio Romano de Oriente en 1457).[178]

Esta distinción de períodos se señala en este trabajo con el fin de trazar un primer paralelismo, -cuyo estudio se deja expresamente señalado para desarrollar en posteriores trabajos de investigación en el ámbito del derecho comparado-, entre el inicio del Derecho Romano consuetudinario (750-450 a.C.) y el Bushido: sistematizado y codificado por Nitobe en su obra.

En este primer período, la costumbre fue por mucho tiempo la sola ley que regía a los romanos en las cuestiones de derecho privado: la Ley de las Doce Tablas elevaron a derecho escrito gran parte del consuetudinario; pero la costumbre continuó teniendo fuerza coactiva en el silencio de la ley, y aún contra su tenor. Esta costumbre dimanaba de dos diferentes orígenes: de los usos recibidos o de la autoridad de la cosa juzgada. Uno y otro origen debían tener entre los romanos más importancia que en los tiempos modernos, tanto por la poca extensión del derecho escrito en esta época, como por la consideración que daban al principio de la equidad.

La Ley de las Doce Tablas fue elaborada al parecer, entre los años 551 a 549 a.C. Su redacción es escueta, casi lapidaria, y recoge el Derecho consuetudinario tradicional del pueblo romano, de carácter primitivo y austero, duro y patriarcal, relativo a las materias siguientes:

Tablas I, II y III: Derecho procesal.
Tabla IV: Derecho de familia.

[178] La enumeración de los periodos la hemos extraido de la obra citada de Gómez de la Serna, pero no literalmente, por lo que no los reproducimos como una cita.

Tabla V: Derecho sucesorio.

Tablas VI y VII: Derecho de propiedad.

Tablas VIII, IX, X y XI: Derecho penal.

Tabla XII: Derecho público.

Finalmente, Nitobe se refiere al historiador alemán Theodor Mommsen (1817-1903) en las páginas 13-14 del texto original, quien investigó sobre la antigüedad romana en Italia y enseño luego en las más prestigiosas universidades de su país, donde alcanzó las más altas distinciones académicas: presidió la célebre Academia de Berlín y recibió el Premio Nobel en 1902.

> "Mommsen, comparing the Greek and the Roman says that when the former worshiped he raised his eyes to Heaven, for his prayer was contemplation, while the latter veiled his head, for his was reflection. Essentially like the Roman conception of religion , our reflection brought into prominence not so much the moral as the national conciussness of the individual. Its nature-worship endeared the country to our inmost souls, while its ancestor-worship, tracing from lineage to lineage, made the Imperial famili the fountain-head of the whole nation. To us the country is more than land and soil from which to mine gold or to ripe the grain – it is the sacred abode of the gods, the spirits of our forefathers[179]" (Nitobe 2001: 13-14)

Según L. A. Romero, en la presentación de traducción al español de la obra de Mommsen *Historia de Roma* , Vol I (2005: 3).

> "Mommsen pertenece a un grupo de historiadores alemanes que a lo largo del siglo XIX renovó los estudios sobre la antigüedad clásica: B. G. Niebhur, con su *Historia de Roma*, J. G. Droysen, autor de la *Historia del helenismo* y J. Burckhardt, que escribió una *Historia de la cultura griega*. Todos fueron herederos de la tradición historiográfica de Leopold von Ranke, y se concentraron en las fuentes escritas, que examinaron a la luz de los modernos instrumentos críticos y particularmente de la filología. Combinando el

[179] "Mommsen, al comparar a los griegos y los romanos, dice que cuando los primeros adoraban, levantaban los ojos hacia el Cielo, porque su plegaria era contemplación, mientras que los segundos se velaban la cabeza, pues la suya era reflexión. Esencialmente del mismo modo que el concepto romano de la religión, nuestra reflexión, más que la conciencia moral del individuo, hizo resaltar su conciencia nacional. Su culto a la naturaleza nos hizo querer entrañablemente el país, mientras que su culto a los antepasados, que pasaba de un linaje a otro, hizo de la familia imperial el origen de toda la nación. Para nosotros, el país es más que una tierra y un suelo del que extraer oro o cosechar grano: es la morada sagrada de los dioses, los espíritus de nuestros antepasados" (Traducción de Esteve Serra, 1989):.

> análisis filológico con el jurídico, Mommsen organizó un novedoso relato de la historia romana basado en la caracterización de sus instituciones y en lo que llama la historia constitucional. A partir del análisis de las instituciones republicanas, pretendía superar la simple y usual narración cronológica de los eventos militares y explicar el espíritu de la civilización romana en sus aspectos más permanentes"

D. Hermenéutica jurídica y sus métodos.

Igualmente, no podemos dejar de destacar por su importancia, aunque sea de forma muy sucinta y cuyo estudio se deja expresamente señalado para desarrollar en posteriores trabajos de investigación, que pretendemos demostrar, que el texto original analizado en el presente trabajo, es una interpretación y aplicación de Nitobe del código ético y consuetudinario del Bushido de la época feudal japonesa (1185-1868); y que la costumbre era fuente del derecho esencial en el estamento militar de los samuráis (*bushi*).

Para lo cual, es importante analizar los métodos de interpretación jurídica, aplicados en el texto original,- cuyo estudio se deja también expresamente señalado para desarrollar en posteriores trabajos de investigación jurídica en el ámbito del derecho comparado y global. Así pues, los metodos de interpretación jurídica son los siguientes: Método gramatical., Método sistemático, Método histórico, Método teleológico y Método de derecho comparado.

Esta hermenéutica jurídica viene recogida de forma muy sintética en el principio general del derecho que regula la aplicación de las normas jurídicas (artículo 3 del Código Civil español de 1888 en vigor actualmente, entre otros):

> "Las normas se interpretarán según el sentido propio de sus palabras [método gramatical], en relación con el contexto [método sistemático], los antecedentes históricos y legislativos [método histórico], y la realidad social del tiempo en que han de ser aplicados [método de derecho comparado], atendiendo fundamentalmente al espíritu y finalidad de aquéllas [método teleológico]".

Con ello, en suma, pretendemos verificar que la conjunción metodológica de las diferentes perspectivas: Por una parte la traductológica y de los estudios interculturales,

así como la jurídica, en el estudio de la obra original del Bushido de Nitobe y de sus traducciones, multiplica los recursos académicos, abre nuevos horizontes creativos y agudiza en toda su profundidad la visión del investigador en el análisis siempre complejo del mundo comparado de las culturas oriental y occidental, norte y sur; tan prioritario e imprescindible en la época actual de la globalización.