

Recreación del mundo interpersonal fantástico: traducción de los antropónimos en *Viaje al Oeste*¹

Recreation of the fantastic interpersonal world: Translation of anthroponymy in *Journey to the West*

Tian Mi²Rodrigo Muñoz Cabrera³

DOI: 10.32870/mycp.v11i32.767

Resumen

La onomástica no sólo constituye un fenómeno lingüístico particular de una lengua, sino que también alberga códigos extralingüísticos de muy diversa índole. En este artículo, desde un punto de vista lingüístico y comparativo, analizamos la traslación de los antropónimos chinos al español mediante el corpus paralelo de una de las novelas más clásicas de China, *Viaje al Oeste*, y sus dos traducciones en español. Hemos clasificado los 661 antropónimos de la novela según su carga semántica, semiótica o fonológica y detectado cuatro técnicas traductológicas en esta transferencia: la transcripción fonológica (con o sin notas explícitas e implícitas), la traducción, la creación y la omisión. Nuestro propósito es concluir y comparar los mejores métodos de traslación al tratar de transferir los antropónimos (sean reales o creados con fines literarios) del chino al español, hecho que requiere una investigación detallada a medida que se profundiza la comunicación entre estas dos culturas.

Palabras clave: nombres propios, antropónimos, traducción chino-español, corpus paralelo, *Viaje al Oeste*.

Abstract

Onomatology is not only a linguistic feature of a language, but it also contains a varied range of extralinguistic codifications. In this paper we analyze, from a linguistic and comparative point of view, the translation of Chinese anthroponymy into Spanish using a parallel corpus made of one of the most well-known Chinese classic novels, *Journey to the West*, and its two translations into Spanish. We have classified the 661 anthroponyms found in the novel according to their semantic, semiotic or phonologic information and detected four translation techniques used in this process: phonetic transcription —with the addition or not of explicit and implicit footnotes—, normal translation, creation or omission. We aimed to analyze and compare the best translation methods used to translate anthroponyms —be they real or created for literary purposes— from Chinese into Spanish, a task that requires in-depth research when communication deepens between these two cultures.

Keywords: proper nouns, anthroponymy, Chinese-Spanish translation, parallel corpus, *Journey to the West*.

Artículo recibido el 24 de mayo de 2021 y dictaminado el 23 de septiembre de 2021.

1. Este artículo forma parte de los resultados del proyecto de humanidad y ciencia social titulado “Estudios basados en corpus sobre las traducciones en español de *Viaje al Oeste*”, financiado por el Fondo para Jóvenes Investigadores del Ministerio de Educación de la R. P. China (núm. 18YJC740064).
2. Universidad de Nankai, Facultad de Filología. Av. Weijin, 94, C. P. 300071, Tianjin, R. P. China. ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-7316-6760>. Correo electrónico: mi_tian@nankai.edu.cn
3. Universidad de Nankai, Facultad de Filología. Av. Weijin, 94, C. P. 300071, Tianjin, R. P. China. ORCID: <https://orcid.org/0000-0001-7890-4083>. Correo electrónico: rmunoz@nankai.edu.cn



1. Introducción

Los nombres propios albergan una información y una capacidad de designación ausentes en los comunes. Los apellidos también recaen dentro de este ámbito, aunque a la hora de comparar lenguas tan diversas como el chino y el español, apreciamos que los patronímicos se conforman de manera diversa. Nuestro interés se ha centrado en comprobar cómo se tradujeron los antropónimos del mandarín ideados siglos atrás al español. En particular, nuestra labor ha sido la de analizar los que aparecen en *Viaje al Oeste* (Wu, 2018), una de las novelas clásicas más conocidas e importantes de China, que narra la historia aventurera y fantástica de un grupo de peregrinos que se dirigen a la India con el propósito de llevar los libros sagrados del budismo a China para, de ese modo, propagar dicha doctrina (Mi & Muñoz, 2020a, p. 288). Desde nuestro punto de vista, se trata de una tarea ardua y complicada, ya que también implica verter connotaciones extralingüísticas ausentes en la lengua meta y de importancia relevante en la lengua origen. Para dicho análisis hemos hecho uso de las dos traducciones completas de la obra *Viaje al Oeste* existentes en el mundo hispanohablante: la llevada a cabo por Enrique P. Gatón e Imelda Huang-Wang en 1992 (denominada, a partir de ahora, ES2) y una segunda que se publicó en 2010, trasladada por María Lecea y Carlos Trigoso Sánchez (ES1). Ambas traducciones, como su versión original en mandarín, proporcionarán la base para el análisis de los antropónimos en chino y su versión al español.

2. Nombres, onomástica y antropónimos

En Occidente, las reflexiones sobre los nombres ya se registraban en las obras de los ilustres filólogos, tales como en *Crátilo* de Platón (2003), donde se planteaban las teorías naturalista y convencionalista en lo que se refiere a la relación entre la palabra y el elemento asignado. En ese mismo espacio temporal los chinos también debatían animadamente respecto a esta cuestión. Entre otros, destacamos a uno de los maestros del taoísmo, Zhuangzi (circa siglo IV a. C.), que consideró que los nombres estaban subordinados a los objetos (Zhuang, 2019, p. 13). La práctica de la designación se remonta al origen de la humanidad y la relación entre ésta y el mundo real ha sido tema de interés durante un largo periodo de tiempo. Sin embargo, mientras que los filólogos y lógicos occidentales siguieron la línea de investigación descrita

previamente, los chinos decidieron prestar más atención al significado y a las connotaciones de los caracteres que contienen los nombres y a su aspecto estético (Zhou, 2019, p. 30).

Según Robins (1966, p. 12), fueron los gramáticos estoicos los primeros en detectar la distinción entre *onoma* (nombres propios) y *prosegoria* (nombres comunes); mientras que, semánticamente, el primer grupo contiene esencia individual, el segundo alberga cualidad común Robins (1966, p. 12). Sin embargo, la onomástica atrajo más la atención de filólogos y lógicos para seguir los pasos de los grandes pensadores y para participar en una discusión abierta, y sólo muy posteriormente (a finales de la década de los setenta del siglo xx) los lingüistas comenzaron a dedicarse a la investigación de ésta en sus “aspectos semánticos referenciales”, basándose en las aportaciones anteriores (Cuéllar, 2014, p. 362).

Con el propósito de aproximarse a la onomástica, los eruditos intentaban definirla a base de estudios comparativos con los nombres comunes. Algeo (1973, p. 2) afirma que los nombres forman parte de los sustantivos y que se pueden agrupar en dos: los propios y los comunes. Mientras que los primeros disponen de aplicación individual, los segundos son de uso general (Algeo, 1973, p. 2). En comparación con los comunes, los onomásticos cuentan con particularidades en los aspectos ortográfico, morfosintáctico, referencial y semántico (Algeo, 1973, p. 11). La Real Academia Española (RAE, 2014) también contrapone estos dos términos, dependiendo de si éstos poseen o no “rasgos semánticos inherentes”. Por otro lado, Morala (1986, p. 51) afirma que los nombres propios son “términos vacíos de significado” y que sólo identifican a “una sola realidad concreta” Morala (1986, p. 51). Si extraemos las homogeneidades de las descripciones de estos autores, podemos concluir que la onomástica es monorreferencial, carece de artículos, de modificadores restrictivos en el aspecto morfosintáctico y de significado en el plano semántico.

Debido a la dificultad de la conceptualización de la onomástica, un buen número de investigadores intenta delimitar su campo de investigación mediante el empleo de una taxonomía cabal. Aunque muchos coinciden en la imposibilidad de clasificar todos los nombres propios, logran el consenso al afirmar que los antropónimos son uno de sus constituyentes más representativos (Parianou, 2007, p. 411).

Los antropónimos reflejan “el modo de pensar, la ideología moral, la creencia religiosa y las características lingüísticas” (Hu & Xiong, 2012, p. 1). No simplemente constituyen un fenómeno lingüístico, sino también encie-

rran códigos extralingüísticos, por lo que se han convertido en un tema de investigación interdisciplinar. Según los sociolingüistas, existen tres modalidades fundamentales entre los nombres a nivel mundial, que se pueden ejemplificar por medio de una serie de fórmulas planteadas por Lou (1985, p. 14): $NF^1=S+(X)+G$; $NF^2=G+X+S$; $NF^3=G+(X)+(Y)$. En estas tres fórmulas, *NF* (*nominal form*) representa la forma nominal, *S* indica al apellido por ser la primera letra de la palabra en inglés *surname*, *G* (proveniente de la palabra *given name*) se corresponde al nombre de pila, *X* y *Y* son variables. No obstante, cabe destacar que en muchos países del sudeste asiático la población no posee apellidos; en este caso, los valores de *X* y *Y* son nulos. Por otro lado, además de poseer un nombre formal y oficial, las personas pueden tener hipocorísticos, pseudónimos, apodos, motes, etc., que, si no reflejan deseos y voluntad propios, muestran críticas o esperanzas ajenas.

En cuanto a la onomástica española, ésta se caracteriza por combinar fonemas “francamente desviantes” (López, 1985, p. 38), suele adoptar las mayúsculas y mantener la forma singular (Rebollo, 1995, p. 400). En la actualidad, los nombres españoles pertenecen al tercer grupo, de acuerdo con las fórmulas de Lou, puesto que su composición básica sigue el patrón $G+X+Y$, en cuanto *X* equivale al apellido paterno y *Y*, al materno (aunque esta regla varía dependiendo del espacio temporal y de la región a analizar). Los apellidos hispanos pueden ser patronímicos o religiosos, indicar oficios, circunstancias de nacimiento, características personales o incluso atender a los zoónimos, a expresiones sentimentales, etc. En cuanto a los nombres de pila, pueden ser bíblicos o compartir las mismas fuentes que los apellidos (Adrada, 2009, p. 13).

Diferentes de los españoles, los nombres chinos poseen la estructura tipo 1; es decir, $S+(X)+G$, siempre anteponiendo el apellido. Los nombres de pila pueden originarse de particularidades personales o circunstancias de nacimiento, combinar los caracteres que contienen significados relacionados con metales preciosos o jade, tener relación con la zoología, la fitología, etc. En lo que se refiere a los apellidos, pueden denotar tótems, oficios, rangos oficiales, descendencia en la línea paterna, etcétera (Hu & Xiong, 2012, p. 6).

Sean nombres hispanos o chinos, todos pertenecen a la categoría de onomástica que se diferencia del nombre común y del resto de sustantivos por su singularidad de referencia, su especificidad morfosintáctica y (en el caso del español) por la falta de significados inherentes. Asimismo, comparten similitudes en el origen de los nombres de pila y apellidos, a pesar del

anisomorfismo entre estas dos culturas y lenguas que les otorga distintas denotaciones, connotaciones y expresiones lingüísticas.

3. Antropónimos chinos y su traducibilidad

La correspondencia de *nombre* en mandarín es *xìng míng* (姓名), cuyo primer carácter se refiere al apellido y el segundo al nombre de pila, uniéndose para formar un vocablo que designa los antropónimos. Al igual que en español, estos dos componentes que conforman los nombres chinos no aparecen en un mismo periodo de tiempo y no siempre se usaron conjuntamente a lo largo de la historia. En la China antigua se empleaban el *xìng* (姓) y el *shì* (氏); el primero se originó en el matriarcado para identificar la consanguinidad entre personas, mientras que el segundo consistía en una diferenciación ulterior implantada en la sociedad patriarcal. A causa de ello, quedaba prohibido contraer matrimonio a las personas que compartían un mismo *xìng* (姓). Inicialmente, sólo los nobles poseían *xìng* y únicamente en los periodos de las Primaveras y Otoños y de los Reinos Combatientes (770-221 a. C.), ya que con posterioridad los nobles perdieron sus tierras y los nuevos terratenientes empezaron a acaparar el poder político y a emplear patronímicos. En consecuencia, la distinción entre los antiguos nobles y los nuevos potentados fue desapareciendo e incluso el pueblo llano comenzó a hacer uso de apellidos (Wang, 1990, p. 69).

Respecto al otro componente, *míng* (名), también se hacía acompañar de otro elemento, el *zì* (字). Los antiguos chinos ponían el primero a los bebés a los tres meses de su nacimiento y, una vez que éstos obtenían la mayoría de edad (el hombre a los 20 años y la mujer a los 15 años), les otorgaban el segundo. Cuando una persona era presentada a los mayores, los respetables o los superiores, se empleaba el *zì* (字) o, mejor dicho, el nombre de cortesía. Por el contrario, cuando los superiores llamaban a los jóvenes o a los subordinados, empleaban el *míng* (名). Esta tradición no se transformó hasta finales de la dinastía Qing, y sólo después estos dos elementos se unificaron (Wang, 1990, p. 75). Sin embargo, únicamente los nombres masculinos chinos denotan tal evolución, puesto que muy pocas mujeres poseían denominaciones formales. Para distinguirlas, se las nombraba simplemente mediante el apellido del esposo y el paterno, más el carácter *shì* (氏) dispuesto al final.

Desde una perspectiva lingüística, en China se presta especial atención a la ascética fonética. El mandarín posee cuatro tonos y cada uno produce

distintas sensaciones. A destacar que el cuarto tono comienza con una gran sonoridad, descendiendo bruscamente, dando sensación de fortaleza; es por ello que aparece con mayor asiduidad en los nombres masculinos. Además, se valora el uso de rimas para crear efectos sonoros. Por otro lado, y debido a la escritura pictográfica e ideográfica del mandarín, se juega a veces con los componentes de los caracteres para formar nombres por medio de, por ejemplo, su repetición (木森), la eliminación de la raíz del apellido (伊尹), su descomposición o mediante el uso de sus constituyentes para conformar el nombre (张长弓), etcétera (Zhao, 2016, p. 173).

Desde un punto de vista semántico, y a pesar de que los antropónimos carecen de significación, “la mayoría de los nombres propios contienen el significado léxico de sus constituyentes (morfemas o palabras)” (Kałużyńska, 2016, p. 164). En muchos casos forman estructuras morfosintácticas inherentes y, en lo que se refiere al *míng* (名) y al *zì* (字), siempre muestran una relación semántica, tal como ocurre en el nombre del poeta famoso Qu Yuan: su apellido es Qū (屈), su *míng* es Píng (平) y su *zì* es Yuán (原), y estos dos últimos elementos se pueden unir para formar un vocablo nuevo, Píng Yuán (平原), que significa *planicie*.

Asimismo, es lógico que las personas buscaran caracteres con significados de preferencia según la norma, la moda y la creencia de cada época. Diacrónicamente, por ejemplo, en las dinastías anteriores a la Qin (221-206 a. C.) se adoptaban en mayor medida los caracteres que marcaban la hora de nacimiento, y en las dinastías Meridionales y Septentrionales (420-589) se utilizaban los nombres con raíces religiosas debido a la adopción del budismo en China (Zhao, 2016, p. 84). Hoy en día, en algunas zonas del país aún se mantiene la tradición de aspirar a tener un primogénito o (por lo menos) un descendiente masculino. Por ello, cuando nace una niña, la nombrarán Zhāo Dì (招弟), o Xiǎng Dì (想弟), nombres de pila que aparecen en la novela *Grandes pechos, amplias caderas*, del escritor Premio Nobel Mo Yan (1996), que significan, respectivamente, *que traiga un hermanito* y *que desea un hermanito*.

Por otro lado, la censura ejercida por parte del gobierno controlaba la elección de los caracteres utilizados en los nombres propios. Por ejemplo, estaba prohibido adoptar los mismos caracteres de los nombres de los emperadores o de sus antepasados. Asimismo, el tabú social también determina este proceso; entre otros, los caracteres relacionados con la muerte, la escatología o el sexo son normalmente descartados por la ciudadanía. De igual modo, la superstición también desempeña un papel importante. No es inusual que la

población acuda a los adivinos para que elijan los nombres *perfectos* según la teoría mítica y compleja del *I Ching*.

En manos de grandes literatos chinos, estas características se aprovechaban al máximo en los antropónimos literarios, formando caracónimos, juegos de palabras, alusiones y sentidos alegóricos. Esto supone un gran reto para los traductores, ya que incluso pueden llegar a dudar de la traducibilidad de estos mismos. Debido a que forman parte de los nombres propios (los cuales sí se trasladan), si “consideramos la traducción como un proceso de transferencia lingüística y cultural” (Nord, 2003, p. 182), debemos defender la traducibilidad de los antropónimos y, en este caso particular, de los chinos. Además, un extenso número de prácticas justifica este hecho y nos sirve para determinar qué y cómo se vierten.

Son muchos los académicos que se dedican a detallar las técnicas concretas de traslación de antropónimos, en especial los que aparecen en la producción literaria. Hermans (1988, p. 13) propuso cuatro métodos: la copia, la transcripción, la sustitución y la traducción. Davies (2003) las complementó y expuso seis: la preservación, la adición, la globalización, la localización, la transformación, la creación y la omisión. Por otro lado, Moya (1993, p. 235) afirma que los antropónimos pueden ser reales o ficticios. Los primeros no se vierten, sino que se transcriben a la lengua meta (LM) en su forma original, a menos que ésta pertenezca a un sistema de escritura distinto al de la lengua origen (LO), mientras que los segundos se deben adaptar o transferir según cada instancia (Moya, 1993, p. 235).

En cuanto a la traslación de los antropónimos chinos, a partir de la década de los cincuenta el Comité Estatal de Trabajos Lingüísticos y el Consejo de Estado de China publicaron una serie de leyes e informes para legalizar el uso del *pinyin* como el sistema romanizado para los antropónimos y topónimos chinos en sustitución del *Wade-Gils*. Lamentablemente, esta nueva transcripción fonética no permite filtrar los aspectos semánticos y pragmáticos de los morfemas de los antropónimos chinos, especialmente los que aparecen en textos de ficción, que siempre conllevan “cierta intención del autor” (Nord, 2003, p. 182). Por lo tanto, la traslación de éstos requiere, más que literalidad, cierta creatividad.

4. La taxonomía y las múltiples funciones de los antropónimos en la novela

En *Viaje al Oeste* hemos identificado 661 antropónimos. Unos son reales, otros son ficticios, mitológicos o religiosos, pero todos se entrelazan bajo la pluma del autor para crear un mundo fantástico. Entre ellos destacan las múltiples designaciones de los protagonistas, las cuales muestran su transformación a lo largo del viaje en la búsqueda del alma. Hay ciertos personajes que aparecen constantemente en los 100 capítulos y otros que son incidentales en los diferentes episodios que componen esta narración épica.

Analicemos al personaje principal de la novela: el Monje. En su vida anterior respondía mediante un nombre budista, Jinchán (金蟬), que significa literalmente *Cigarra Dorada*, y debido a una distracción durante la prédica de las doctrinas de Buda, fue castigado y enviado al mundo terrenal. En su nueva reencarnación, su padre fue asesinado por unos bandidos y su madre se vio obligada a dejar al bebé recién nacido en una tablilla que flotaba sobre el río. Fue recogido por un monje y éste lo llamó Jiāngliú (江流), que significa *el niño que flota sobre el río* y, cuando cumplió 18 años, lo tonsuró y le dio un nombre religioso: Xuán Zàng (玄奘), cuyos caracteres significan, respectivamente, *profundo y grande*. Poco tiempo después, el emperador lo apellidó Tang (唐), apellido de la familia imperial, y lo trató como a un hermano para otorgar su beneplácito a dicha efemérides. Asimismo, le otorgó la denominación de Tripitaka (三藏), que se refiere al conjunto de los sutras o textos religiosos budistas, para así elogiar los conocimientos que éste poseía de dicha confesión. Cuando finalmente pudo entrevistarse con Buda, tras salir airoso de las 81 pruebas exigidas para ello, éste lo denominó Buda del Mérito Candana (旃檀功德佛). Son muchas las designaciones del Monje, pero aún no son comparables a las del Mono, que posee un total de 21.

Desde el punto de vista del autor, el mundo es tridimensional: celestial, terrestre e infernal. El del Cielo dispone de una línea temporal distinta de la del terrenal (a saber, un día en el paraíso equivale a un año en el mundo seglar). En esta dimensión conviven los budas y los inmortales taoístas. Los 10 yamas dirigen el infierno, control supeditado al gobierno celestial para controlar la muerte, poner castigos a los malhechores y destinar a los fallecidos a una futura reencarnación. Sin embargo, es en el terrestre donde coexiste una variedad de seres vivos. Podemos identificar a personajes reales y mitológicos, cuyos nombres se recuerdan en los libros históricos y son fácilmente

reconocidos por los lectores chinos. De igual forma, también aparecen seres humanos ficticios, malos espíritus y monstruos transformados en personas, cuyos nombres los crea con minuciosidad el autor.

Según Fernandes (2006, p. 46), los nombres pueden transmitir significados semánticos, semióticos y fonológicos. Siguiendo esta clasificación, y desde un punto de vista fonológico, éstos pueden ser transcripciones de lenguas de diferentes etnias y culturas. Como botón de muestra, en el capítulo 62, cuando el Mono acompañaba al Monje a barrer la torre del monasterio donde se alojaban los peregrinos, se encontró con un espíritu de siluro y otro de pez cabeza de serpiente del norte. Eran denominados como Bèn bō ér bà (奔波儿灞) y Bà bō ér bèn (灞波儿奔). Tal y como apunta Li (2016, p. 140), durante la dinastía Tang el Tíbet se llamaba *bod* (蕃) y los tibetanos eran conocidos como *bod-pa* y profesaban una religión primitiva, la *bon-po* (苯教). *Bon-po-pa* se refiere a los creyentes de esta religión y su pronunciación es muy similar a la del nombre del primer espíritu (Li, 2016, p. 140), mientras que el del segundo intercambia la posición del primer y el último carácter para conformar, en este caso, un juego de palabras.

Desde el punto de vista semántico, casi todos los líderes de los malos espíritus poseen caracónimos. Entre otros, el Rey Demonio Toro designa un toro que se transformó en forma humana y el Demonio de Cien Ojos, un espíritu de ciempiés, aunque en este caso los pies se sustituyen por igual número de ojos que pueden lanzar rayos. En lo referente al aspecto semiótico, las denominaciones demuestran el género y el estado social del personaje. El autor suele elegir caracteres relacionados con flores o repetir morfemas para proporcionar a los nombres femeninos de una melodía moderada y dulce. Asimismo, hay nombres históricos y mitológicos que forman parte de los conocimientos enciclopédicos de los lectores en la cultura origen. En el caso del Anciano bajo la Luna, este personaje procura el emparejamiento nupcial al atar un hilo rojo invisible a los dedos meñiques de la pareja. Dicha figura se convirtió, en el devenir de los tiempos, en un popular casamentero para los chinos.

De igual manera, abundan los nombres con connotaciones religiosas. Cuando el Monje acabó por aceptar al Mono como su discípulo, se halló con un grupo de ladrones, cuyos nombres representan los seis sentidos corporales según dicta el budismo: “Ojo que Ve y Se Deleita” (眼见喜), “Oreja que Escucha y Se Indigna” (耳听怒), “Nariz que Huele y Se Regocija” (鼻嗅爱), “Lengua que Prueba y Ansía” (舌尝思), “Inteligencia que Percibe y Siente

Anhelo” (意见欲) y “Personificación de la Tristeza” (身本忧) (trad. de ES1). La planificación argumental por la que el Mono mató a estos seis bandidos simboliza la determinación de los protagonistas por alcanzar la perfección en el seno de dicha creencia, al haber eliminado dichos deseos y emociones.

En otro orden de cosas, son múltiples las funciones que desempeñan los nombres de la novela. En primer lugar, y como hemos mencionado anteriormente, marcan las transformaciones de los personajes (sean reales o espirituales) y, en cierta medida, desvelan la temática. En segundo lugar, forman caracónimos que delatan el origen o las características de los personajes o sus relaciones con terceros. En tercer lugar, forman juegos de palabras que entretienen a los lectores. Por ejemplo, en el capítulo 41 aparecen dos demonios que se llaman Xiān hōng xìng (掀烘兴) y Xīng hōng xiān (兴烘掀). Cabe destacar que se leen exactamente de igual modo en ambos sentidos, al asemejarse a un palíndromo. Asimismo, la pronunciación en cantonés de los dos caracteres del primero es similar a la del nombre de un literato homosexual que aparece en la novela erótica *Jin Ping Mei* (siglo XVI), de modo que éste se puede entender como el placer que experimentaba aquel literato (Li, 2016, p. 138). Por último, debemos mencionar que no son pocas las denominaciones creadas por el autor que reflejan y satirizan fenómenos sociales. Como muestra de ello, en el capítulo 91 se narra la historia de tres espíritus de rinoceronte que se transformaban en budas para robar la ofrenda del valioso aceite aromático que rendía cada año el pueblo, por el que se creía que se proveería de abundantes cosechas. Éstos se llamaban “Disuasor de Frío” (辟寒大王), “Disuasor de Calor” (辟暑大王) y “Disuasor de Polvo” (辟尘大王) (trad. de ES2). Tales denominaciones pueden aludir a los funcionarios corruptos que no contribuían en nada a la sociedad rural, a la que obligaba a trabajar bajo el frío gélido, a sufrir el calor asfixiante e inclemente polvo, mientras que ellos quedaban inmunes a esta pesada y agotadora labor.

El autor construyó un mundo fantástico con estos nombres, que muestran la ascética, la creencia, la religión y una variedad de aspectos de la cultura de la China de su época, imprescindibles para comprender tanto *Viaje al Oeste* como la sociedad china y, por lo tanto, su traslación constituye un proceso relevante en la transferencia de la mencionada obra del mandarín al español.

5. Descripción de los métodos traductológicos utilizados en ES1 y ES2

En el estadio inicial de nuestro análisis, trataremos a ES1 y ES2 como un todo, sin distinguir entre los diferentes métodos empleados en cada caso concreto para verter los antropónimos. Nuestro primer objetivo es proceder a su identificación en el seno de nuestro corpus y, posteriormente, acometer un estudio pormenorizado. Asimismo, teniendo en cuenta que el uso de pronombres es más frecuente en español que en chino, los consideraremos como una repetición de los métodos traductológicos que adoptan los traductores, una vez que los nombres hayan hecho su aparición, para así evitar su repetición. Basándonos en estos criterios estadísticos, hemos detectado cuatro estrategias de traslación en ambas versiones, las cuales exponemos a continuación con ejemplos extraídos de las dos versiones de la obra original.

5.1. Transcripción fonológica

Cuando se trata de los nombres formados con morfemas aislados (es decir, si los caracteres que los componen no constituyen una unión léxica, en particular en lo referente a las denominaciones de personajes históricos no ficticios), se adopta más el método de transcripción fonológica. Por ejemplo, en los capítulos 10 y 11 se dedica a explicar la razón por la que el emperador Xuanzong (685-762) convocó al Monje y lo financió económica y políticamente para ir al oeste. Este método abunda en los nombres de altos funcionarios que son harto conocidos entre los lectores chinos, puesto que tanto el Emperador como sus subordinados aparecen con mucha frecuencia en creaciones literarias a lo largo de la historia y en series producidas actualmente por diferentes medios de comunicación. En estos dos episodios el autor aludió en dos ocasiones todos los nombres de los funcionarios de alto rango y los traductores de ES2 los trasladan mediante transcripción fonológica sin añadir nota aclaratoria alguna. No obstante, respetan las normas ortográficas del español, dejando en mayúscula la primera letra de cada uno de los nombres. Teniendo en cuenta que, en muchos casos, la transcripción fonológica se adopta en compañía de notas explícitas e implícitas, hemos añadido dicha metodología en esta categoría.

Por otro lado, también forma parte de la tradición literaria china citar a personajes famosos en poemas, tal y como sucede en el siguiente verso que aparece en el relato: “Serenamente me apoyo en la única vela escuchando la voz de

Xishi la Bella” (ES1). Xishi hace referencia a una hermosa dama del siglo V a. C., y es tan conocida que se ha convertido en una imagen que representa la personificación de la belleza para los chinos. En la novela, el autor dispuso el poema en boca de un pescador y describió la voz de la naturaleza como el sonido sereno y dulce de la Bella. Los traductores de ES1 vertieron el nombre en *pinyin* seguido de una aposición (las palabras que aparecen en cursiva) para explicar de una manera concisa la connotación de este nombre. De igual modo, los traductores de ES2 trasladan el nombre del fundador de la dinastía Xia, quien es conocido por sus aportaciones en la administración, embalse y distribución del agua mediante el sistema *Wade-Gils* (Yu), más una nota explicativa al final del libro aclarando que éste fue uno de los emperadores míticos de la Antigüedad y que fue considerado como antepasado del emperador Xuanzong. El propósito de todo ello es desvelar la conexión entre estos dos personajes.

En lo concerniente a los nombres budistas que aparecen en el texto, se trata, en mayoría de los casos, de una transcripción fonológica del sánscrito al mandarín. Tanto en ES1 como en ES2 se vierten mediante el uso del sánscrito romanizado. Por ejemplo, los traductores de ES1 trasladaron el nombre de la esposa del Rey Demonio de Toro como “Raksasi”, según su correspondencia en chino al nombre original en sánscrito. Para los budistas se trata de una diablesa de aspecto humano hermoso, pero feroz y cruel, al tener la costumbre de devorar a los hombres.

Existen pocos personajes chinos cuyos nombres tengan una transcripción conocida entre los lectores meta. Los traductores de ES1 vertieron el nombre del filólogo y ético chino de fama mundial, Kong Zi (孔子), como “Confucio”; se trata de la transcripción fonológica más conocida y aceptada entre los lectores occidentales. De igual modo, en *Viaje al Oeste* también aparece en varios capítulos el fundador del taoísmo, Lao Zi, pero consagrado con su título taoísta (太上老君), que significa literalmente *el anciano supremo*. En ES2 se trasladó como “Lao-Tse” en *Wade-Gils*.

5.2. Traducción

Son los nombres de los malos espíritus, demonios, monstruos y otros personajes imaginarios que forman caracónimos los que requieren un tratamiento más minucioso y una mayor dosis de creatividad por parte de los traductores. Se trasladan, por ejemplo, los nombres de dos generales celestiales que son capaces de ver y oír desde muy lejos como “Ojo que Todo lo Ve” y “Oreja que

Todo lo Oye” (ES1). No sólo se transfieren las habilidades de estos dos, sino también la estructura simétrica de los dos nombres. En el capítulo 24 hay dos monjes taoístas de bajo rango que se llaman Míng yuè (明月) y Qīng fēng (清风), que se trasladan al español como “Luna Brillante” y “Brisa Límpida”, respectivamente (ES2). Muestran el significado de las unidades léxicas que se conforman mediante los dos caracteres de estos dos nombres y, además, se representan con el mismo número de sílabas para así recuperar, en cierta manera, la singularidad del texto original. De igual modo, en el capítulo 84 el Monje fue capturado por un espíritu de rata transformado en mujer. Debido a su capacidad de vivir bajo tierra y a sus notables dotes para la excavación, se la denomina como Dìyǒng fūrén (地涌夫人), que significa literalmente *mujer que emerge de la tierra*, siendo vertido como “Señora Emanada de la Tierra” (ES1). Son abundantes estos ejemplos de traslación y muestran, entre las técnicas empleadas, las diferencias estilísticas de los traductores de las dos versiones de una manera manifiesta.

5.3. Creación

En el capítulo 43, el grupo de peregrinos se encontró con dos demonios que poseían diversas armas poderosas, entre las cuales cabe destacar la calabaza mágica. Cuando los demonios llaman por el nombre a alguien y éste se da por aludido, la calabaza lo inhala al instante y éste no tardará mucho en convertirse en líquido. Esta historia refleja la superstición por la que el nombre tiene una conexión mítica con el alma que lo posee. Como era previsible, el Monje fue atrapado por los demonios y el Mono intentó salvarlo, pero cayó en la trampa al desconocer el poder mágico de dicho fruto, confirmándoles por medio de su verdadero nombre, Sūn xíng zhě (孙行者), que literalmente significa *Sun el peregrino*, que se trataba de un creyente budista sin estar tonsurado. Cuando se escapó y volvió a enfrentarse a los demonios (los cuales no sabían que aún seguía vivo), el Mono les mintió diciéndoles que era su hermano, y que se llamaba Zhě xíng sūn (者行孙), y la tercera y última vez lo denominó Xíng zhě sūn (行者孙). Como se puede comprobar, los nombres poseen los mismos caracteres, pero dispuestos en distinto orden. De igual modo, los traductores de ES1 sustituyeron el tratamiento comúnmente otorgado al Mono con otra de sus denominaciones, pero escrita en *pinyin*: Sun Wukong (孙悟空), variándola también al disponer los caracteres de manera distinta;

a saber, Wukong Sun (悟空孙) y Kong Wusun (空悟孙), para así representar el argumento original de esta historia.

Pongamos otro caso similar a los descritos previamente. Los nombres de los dos espíritus de pez, Bēn bō ér bà (奔波儿灞) y Bà bō ér bēn (灞波儿奔), pueden deberse a una transcripción fonológica del título dado por los antiguos tibetanos. Los traductores de ES1 los trasladaron como *Benborba* y *Baborben*. Poseen una pronunciación muy similar a los originales y, además, para los lectores hispanohablantes son fáciles de pronunciar y de detectar el juego de palabras que éstos albergan por contener, por un lado, tres sílabas pronunciables y, por otro, disponer los caracteres en orden inverso.

5.4. Omisión

En la obra aparecen personajes incidentales que ni siquiera poseen un apelativo formal. En el capítulo 9, que se dedica a detallar la vida de los padres del Monje, a su abuela paterna sólo se la menciona como Zhāngshì (张氏), que corresponde a la tradición que hemos detallado en el tercer apartado y que denota a una mujer apellidada Zhang. Como el nombre sólo contiene una mínima información y su poseedora no desempeña un papel importante en el desarrollo de la historia, los traductores de ES1 lo omitieron y siempre denominaron a su abuela como “la madre”, en referencia consanguínea con el padre del Monje.

Tal como hemos aludido con anterioridad, en los capítulos 9-12 se explica la causa del viaje y se indican en dos ocasiones los nombres de los altos funcionarios de aquel entonces. A pesar de que la mayoría de ellos son muy conocidos entre los lectores chinos, su papel en el argumento es irrelevante; por ello, los traductores de ES1 los omitieron la segunda vez que éstos aparecen. En definitiva, los traductores eliminan detalles que son accesorios con el propósito de simplificar el argumento y, de esta manera, facilitar la comprensión del texto a los lectores meta (Mi & Muñoz, 2020b, p. 111).

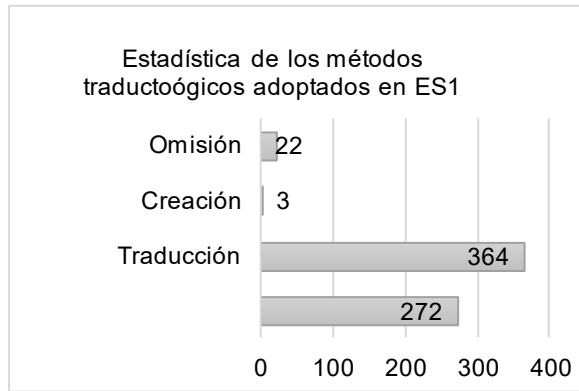
Entre los distintos tratamientos otorgados a los protagonistas, destacan los de procedencia taoísta, al ser difíciles de detectar y de comprender si no se dispone de conocimientos fundamentales del taoísmo, religión propia de la cultura china. El autor denominó a los cinco protagonistas de acuerdo con los cinco elementos básicos de los que están compuestos todos los seres del mundo: el metal, la madera, el agua, el fuego y la tierra. El Mono corresponde al metal, el Cerdo a la madera, el Monje al fuego, el Bonzo Sha a la tierra y

el Caballo al agua. En consecuencia, en la novela se alude al Mono en ciertas ocasiones como “Padre de Metal” y al cerdo como “Madre de Madera”. Sin embargo, en lo que respecta al Bonzo Sha, fue nombrado como Dāo guī (刀圭), una medida de peso empleada en la medicina tradicional china y también usada para referirse a un medicamento en particular o a la tierra (Guo, 1997, p. 64). En ES2 los traductores simplemente lo ignoraron, omitiéndose su traslación.

6. Comparación descriptiva de las técnicas traductológicas empleadas en las dos versiones

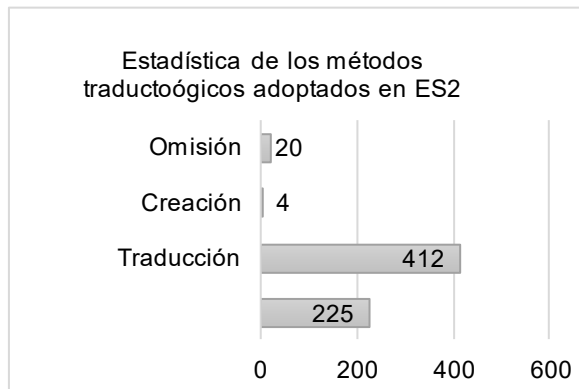
En ciertas ocasiones es difícil de concluir un único método traductológico en los casos en que los traductores adoptan métodos combinados para trasladar los nombres chinos al español. Sirva de ejemplo el caso de la traducción de Yúdù Yào chā (鱼肚药叉): los traductores de ES1 lo trasladan como “el yaksa, Barriga de Pescado” y los de ES2, “Vajrayaksa del Vientre de Pez”, coincidiendo en adoptar tanto la transcripción en sánscrito como el método de la traducción. Asimismo, algunos nombres se repiten a lo largo del texto y los traductores no siempre los tratan de la misma manera, según el contexto en el que se mencionan. Además, aunque los traductores intentan trasladar literalmente los nombres, no faltan labores creativas en el proceso de transferencia de los nombres chinos, tan distintos que los españoles, especialmente en cuanto se trata de los caracónimos. Teniendo en cuenta de todas estas dificultades mencionadas, hemos elaborado dos figuras para indicar el número de uso de cada método adoptado en ES1 y ES2, según su frecuencia en cada caso de transferencia nominal:

Figura 1
Estadística de los métodos traductológicos utilizados en ES1



Fuente: elaboración propia.

Figura 2
Estadística de los métodos traductológicos utilizados en ES2



Fuente: elaboración propia.

Según estas dos figuras, aunque no se diferencian mucho en las frecuencias de uso de los métodos de la omisión y la creación en estas dos versiones, el método de la traducción es el más utilizado tanto por los traductores de ES1 como por los de ES2, a pesar de que, entre ellos, los de ES2 adoptan más este

método, con un porcentaje de 62.3% en comparación con el 55% de ES1. En cambio, en ES1 se utiliza más el método de la transcripción fonológica, con un porcentaje del 44%, mientras que en ES2 el porcentaje es de 34%.

Una diferencia palpable consiste en que en ES1 se emplea el *pinyin*, mientras que en ES2 se recurre al *Wade-Gils* para llevar a cabo la transcripción fonológica. Como hemos detallado en el apartado 2, el *pinyin* es el sistema de chino romanizado establecido y propagado oficialmente por el Gobierno a partir de mediados del siglo XX, el cual dispone de tonos y representa (de una manera exacta y precisa) la pronunciación del mandarín, aunque requiere de una cierta dosis de dedicación y esfuerzo para su uso y comprensión por parte de los no nativos. Por el contrario, el *Wade-Gils* ha sido empleado durante más tiempo y se asimila más al sistema fonético occidental, a pesar de que se pierdan ciertos detalles de la pronunciación propios del mandarín.

La causa de esta diferenciación puede deberse a los requisitos de los contratantes de las traslaciones. La versión ES1 se publicó en Ediciones en Lenguas Extranjeras, una editorial china, y forma parte de la colección de “Biblioteca de Clásicos Chinos (chino-español)”; por lo tanto, está sometida a las normas de publicación de la misma editorial y debe quedar en consonancia con el resto de obras traducidas en la misma colección. En cambio, la ES2 fue publicada por la editorial Siruela en el año 1992; por ello, resulta comprensible que se adopte el *Wade-Gils* para que se adecue más a los lectores hispanohablantes. Sin embargo, las notas finales en ES2 son más extensas y contienen más aclaraciones en lo que se refiere a los antropónimos, lo que pone de manifiesto el esfuerzo por parte de los traductores en proveer de una mayor información contextual sobre los personajes históricos y mitológicos de China.

Por el contrario, los traductores de ES1 añadieron más información implícita (breve, pero de valioso contenido) en el texto y, además, prestaron más atención al estilo del escrito original. Veamos el caso que aparece en el capítulo 89, donde el Mono se topó con dos demonios con cabeza de lobo, de nombres *Gǔ guài diào zuān* (古怪刁钻) y *Diào zuān gǔ guài* (刁钻古怪), respectivamente. Como se puede observar, estas dos denominaciones están compuestas por dos palabras de dos caracteres, que significan *extraño* (el vocablo subrayado) y *astuto*, y se diferencian por el orden en el que éstos se disponen los caracteres. Los traductores de ES1 los trasladaron como “Extravagante Pillo” y “Pillo Extravagante”, mientras que en ES2 se tradujeron como “Extraño-y-Rápido” y “Rápido-y-Extraño”. En ES1 filtran la connotación

despreciativa e irónica del texto origen en comparación con los de ES2, donde se decanta por emplear el adjetivo *rápido*, que es más neutral.

Asimismo, los traductores de ES1 también conservaron más la categoría social que albergan los antropónimos. Por ejemplo, en los capítulos 62 y 63 los protagonistas se enfrentaron a una familia real de dragones. La hija del Rey Dragón se casó con el espíritu de un ave con nueve cabezas y éste recibió el tratamiento Jiǔ tóu fù mǎ (九头驸马), que significa literalmente *cuñado real con nueve cabezas*. En ES1, se trasladó como “Príncipe Nuevecápitas”, mientras que en ES2, como “Nueve cabezas”. En comparación con el segundo, el primero revela con más acierto su estatus social como cuñado del Rey Dragón y, por ende, miembro de una familia real.

7. Conclusión

Los antropónimos son representaciones características de los nombres propios que se agrupan, junto con los comunes, para constituir la categoría de nombre. Por un lado, contienen particularidades morfosintácticas, singularidad de referencial y carecen de significado inherente; por otro, denotan la estética, las creencias, los tabúes, el modo de gobierno y otros múltiples aspectos de la sociedad de cada época. En particular, los antropónimos literarios no sólo albergan estas características, sino que también describen las propiedades de los personajes, forman juegos de palabras y alegorizan o satirizan los fenómenos sociales. Los antropónimos literarios chinos y (en este caso particular) los de la obra *Viaje al Oeste*, no son una excepción.

En cuanto a la traslación de éstos al español, hemos detectado cuatro técnicas concretas: la transcripción fonológica (con o sin notas explícitas e implícitas), la traducción, la creación y la omisión. Entre éstas, la traducción es el método más ampliamente utilizado en ambas versiones, en particular a la hora de tratar con los caractónimos. En cambio, en cuanto se trata de las denominaciones de los personajes históricos y mitológicos o de los nombres con morfemas sin conexión semántica, se suele adoptar más el método de la transcripción fonológica.

Desde una perspectiva comparativa, en la versión ES2 se decanta más por la traducción en comparación con la otra y, cuando se hace uso de la transcripción, se emplea el *Wade-Giles* con más notas aclaratorias, mientras que la ES1 acude al sistema *pinyin*, pero con más notas implícitas, respetando (en mayor medida) el aspecto pragmático de los nombres, a pesar de que

esta representación no sea consistente en todos los casos. El uso del método de la transcripción puede transferir los caracteres fonológicos a los lectores meta, pero pierde las cargas semánticas que contienen los nombres. Por el contrario, el uso del método de traducción puede preservarlas, pero resultan extranjerizados sobremanera los nombres a los lectores meta.

Las dos versiones nos proporcionan abundante material para investigar de qué manera los traductores intentaron trasladar al español los antropónimos chinos de un mundo fantástico, además de proporcionarnos dos opciones para comparar siempre cuál es la metodología empleada más oportuna en cada ocasión, hecho de vital importancia para acometer futuros trabajos.

Referencias

- Adrada R. C. (2009). *Antroponimia y connotación. La traducción al español de los nombres de persona en la obra de Molière* [Tesis doctoral, Universidad de Valladolid]. <https://www.educacion.gob.es/teseo/imprimirFicheroTesis.do?idFichero=IUjBZAGe%2Fow%3D>.
- Algeo, J. (1973). *On defining the proper name*. University of Florida Press.
- Anónimo. (2006). *Viaje al Oeste: las aventuras del Rey Mono* (E. Gatón & I. Huang-Wang, T.) Editorial Siruela.
- Cuéllar L. C. (2014). Los nombres propios y su tratamiento en traducción. *Meta*, 59(2), 360-379. <https://doi.org/10.7202/1027480ar>
- Davies, E. E. (2003). A Goblin or a Dirty Nose? *The Translator*, 9(1), 65-100. <https://doi.org/10.1080/13556509.2003.10799146>
- Fernandes, L. (2006). Translation of Names in Children's Fantasy Literature: Bringing the Young Reader into Play. *New Voices in Translation Studies*, 2, 44-57. <http://www.iatis.org/images/stories/publications/new-voices/Issue2-2006/fernandes-paper-2006.pdf>
- Guo, M. (1997). Daogui yu xiyoujirenwude bieming daichen [*Daogui y los alias y nombres metonímicos en Viaje al Oeste*]. *Seeking Truth*, 2, 64-69.
- Hermans, T. (1988). On Translating Proper Names, with Reference to De Witte and Max Havelaar. En M. Wintle (Ed.), *Modern Dutch Studies: Essays in Honour of Peter King* (pp.11-24). The Athlone Press.
- Hu, F., & Xiong, X. (2012). *Zhongying renming diming de tedian yu fanyi* [*Las características y traducción de los gentilicios del inglés y del chino*]. Southeast University Press.

- Kałużyńska, I. (2016). Linguistic Composition and Characteristics of Chinese Given Names. *Onoma*, 51, 161–86. <https://doi.org/10.34158/ONO-MA.51/2016/8>
- Li, X. (2016). Xiyouji xiaoyao mingming yuanze, tili yu lai yuan shitan [Un estudio sobre los nombres de los monstruitos en *Viaje al Oeste*]. *Estudio sobre la cultura china*, 1, 133-141.
- López, G. A. (1985). Lo propio del nombre propio. *LEA: Lingüística Española Actual*, 7(1), 37-54. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=55407>
- Lou, G. (1985). Cong Xingming kan shehui he wenhua [Observación sobre la sociedad y la cultura mediante los nombres]. *Foreign Language Teaching and Research*, 63, 14-19.
- Mi, T., & Muñoz C. R. (2020a). ¿Numerales que atraviesan la barrera lingüística? Un estudio práctico de la traducción del 9 del chino al español por medio del Corpus CCEVAO. *Estudios de Traducción*, 10, 285-298. <https://doi.org/10.5209/estr.66684>
- Mi, T., & Muñoz C. R. (2020b). Translación de los *suyan* chinos al español: un nuevo reto. *Paremia*, 30, 105-114. https://cvc.cervantes.es/lengua/paremia/pdf/030/009_mi-munoz.pdf
- Mo, Y. (1996). *Fengrufeitun* [Grandes pechos, amplias caderas]. Editorial de Literatura y Arte de Zhejiang.
- Morala, J. R. (1986). El nombre propio, ¿objeto de estudio interdisciplinar? *Contextos*, 8, 49-62. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=97881>
- Moya, V. (1993). Nombres propios: su traducción. *Revista de Filología de la Universidad de la Laguna*, 12, 233-248. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/articulo?codigo=91799>
- Nord, C. (2003). Proper Names in Translations for Children: *Alice in Wonderland* as a Case in Point. *Meta*, 48(1-2), 182–196. <https://doi.org/10.7202/006966ar>
- Parianou, A. (2007). Translating Proper Names: A Functionalist Approach. *Names*, 55(4), 407-416. <https://doi.org/10.1179/nam.2007.55.4.407>
- Platón. (2003). *Obras completas de Platón* (X. Wang T.). Popular. (Obra original publicada ca. 385-378 a. C.)
- Real Academia Española. (2014). *Diccionario de la lengua española*. Espasa.
- Rebollo T. M. A. (1995). El nombre propio y su significado. *AEF*, 18, 399-406. <https://dialnet.unirioja.es/descarga/articulo/58855.pdf>

- Robins, R.H. (1966). The development of the Word Class System of the European Grammatical Tradition. *Foundations of Language*, 2, 3-19. <https://www.jstor.org/stable/25000198>
- Wang, J. (1990). *Wenhua de jingxiang—renming* [Reflejo de la cultura: los antropónimos]. Educación de Jilin.
- Wu, C. E. (2010). *Peregrinación al Oeste* (M. Lecea & C. Trigos López, T.) (2nd ed.). Ediciones en Lenguas Extranjeras.
- Wu, C. E. (2018). *Xiyouji* [Viaje al Oeste]. Literatura Popular.
- Zhao, R. (2016). *Xingming yu zhongguo wenhua* [Nombres y cultura china]. Central Compilation & Translation Press.
- Zhou, W. (2019). *Diming de mimi—hanyu diming waiyi yanjiu* [Detrás de los nombres: traducción de los topónimos chinos]. Social Sciences Academic Press.
- Zhuang, Z. (2019). *Zhuangzi*. Compañía de libros Zhonghua