

TRADUCCIÓN, ESTÉTICA Y
DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

COLECCIÓN DE ESTUDIOS ÁRABO-ISLÁMICOS DE ALMONASTER LA REAL

DIRECTORA DE LA COLECCIÓN:

Dra. Fátima ROLDÁN CASTRO. Universidad de Sevilla.

COMITÉ CIENTÍFICO:

Dra. María ARCAS CAMPOY. Universidad de La Laguna.
Dra. Carmela BAFFIONI. Università degli Studi di Napoli L'Orientale.
Dr. Luis BERNABÉ PONS. Universidad de Alicante.
Dr. Pascal BURESI. CNRS. EHESS. IISMM. París.
Dr. Francisco FRANCO-SÁNCHEZ. Universidad de Alicante.
Dr. Xavier LUFFIN. Université Libre de Bruxelles.
Dr. Miguel Ángel MANZANO. Universidad de Salamanca.
Dr. Muhammad MEOUAK. Universidad de Cádiz.
Dr. Emilio MOLINA LÓPEZ. Universidad de Granada.
Dra. Cynthia ROBINSON. Cornell University.
Dra. M.^a Jesús VIGUERA. Universidad Complutense de Madrid.
Dra. Ida ZILIO-GRANDI. Università Ca' Foscari. Venecia.

CONSEJO DE REDACCIÓN:

Dra. Maravillas AGUIAR AGUILAR. Universidad de La Laguna.
Dña. Rocío ANGLADA. Arqueóloga municipal. Carmona (Sevilla).
Dr. Rachid EL-HOUR AMRO. Universidad de Salamanca.
Dra. Eva LAPIEDRA GUTIÉRREZ. Universidad de Alicante.
Dra. Gracia LÓPEZ ANGUITA. Universidad de Sevilla.
Dra. Rosa Isabel MARTÍNEZ LILLO. Universidad Autónoma de Madrid.
Dr. Salvador PEÑA. Universidad de Málaga.
Dr. Carmelo PÉREZ BELTRÁN. Universidad de Granada.
Dra. Mónica RIUS PINIÉS. Universidad de Barcelona.
Dra. Delfina SERRANO RUANO. ILC, CCHS-CSIC, Madrid.
Dr. Francisco VIDAL CASTRO. Universidad de Jaén.

TRADUCCIÓN, ESTÉTICA Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO

OLGA TORRES DÍAZ (ED.)



Excmo. Ayto. de
Almonaster la Real

Sevilla 2023

COLECCIÓN DE ESTUDIOS ÁRABO-ISLÁMICOS DE ALMONASTER LA REAL
Núm.: 23

COMITÉ EDITORIAL:
Araceli López Serena
(Directora de la Editorial Universidad de Sevilla)
Elena Leal Abad
(Subdirectora)

Concepción Barrero Rodríguez
Rafael Fernández Chacón
María Gracia García Martín
María del Pópulo Pablo-Romero Gil-Delgado
Manuel Padilla Cruz
Marta Palenque Sánchez
María Eugenia Petit-Breuilh Sepúlveda
José-Leonardo Ruiz Sánchez
Antonio Tejedor Cabrera

Reservados todos los derechos. Ni la totalidad ni parte de este libro puede reproducirse o transmitirse por ningún procedimiento electrónico o mecánico, incluyendo fotocopia, grabación magnética o cualquier almacenamiento de información y sistema de recuperación, sin permiso escrito de la Editorial Universidad de Sevilla.

Motivo de cubierta:
Kamal Bullata, *Angelus*, tríptico I.
Abu Dhabi, 2016.

© Editorial Universidad de Sevilla 2023
Porvenir, 27 - 41013 Sevilla.
Tlfs.: 954 487 447; 954 487 451; Fax: 954 487 443
Correo electrónico: eus4@us.es
Web: <<https://editorial.us.es>>

© Excmo. Ayuntamiento de Almonaster la Real 2023

© Olga Torres Díaz (ed.) 2023

© Por los textos, los autores 2023

Impreso en papel ecológico
Impreso en España-Printed in Spain

ISBN: 978-84-472-2515-6
Depósito Legal: SE-1739-2023

Diseño de cubierta y maquetación:
Juan Diego Bazán Gallego. pedrobco@gmail.com

Impresión: Pinelo. Artes Gráficas

*Cada lengua es un mundo. Sin traducción, habitaríamos
provincias lindantes con el silencio.*

George Steiner

ÍNDICE

SOBRE TRADUCCIÓN, ESTÉTICA Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO. A MODO DE PREFACIO <i>Olga Torres Díaz</i> <i>Universidad de Sevilla</i>	11
LA TRADUCCIÓN DE LOS DERECHOS EN LA SINOSFERA (CHINA Y JAPÓN) <i>Miguel Álvarez Ortega</i> <i>Kyoto University, Japan</i>	25
DEJAR AL OTRO SER OTRO: LA CUESTIÓN DE LA ALTERIDAD EN EL ISLAM <i>Jaime Flaquer García</i> <i>Universidad Loyola Andalucía</i>	53
RELIGIÓN, FE Y JUDAÍSMO EN PABLO DE TARSO. PROBLEMAS DE TRADUCCIÓN Y NUEVA INTERPRETACIÓN <i>Pedro Giménez de Aragón Sierra</i> <i>Universidad Pablo de Olavide</i>	83
AISHA'S HEIRS - THE CHANGE OF RELIGIOUS AUTHORITY AS AESTHETIC PROCESS <i>Nina Käsehage</i> <i>Goethe Universität Frankfurt</i>	125
LA APORTACIÓN CULTURAL DE LOS CRISTIANOS ARABIZADOS ANDALUSÍES <i>Juan Pedro Monferrer-Sala</i> <i>Universidad de Córdoba</i>	147
EL ORDEN POÉTICO DE AVERROES <i>José Miguel Puerta Vilchez</i> <i>Universidad de Granada</i>	175

SOBRE TRADUCCIÓN, ESTÉTICA Y DIÁLOGO INTERRELIGIOSO.
A MODO DE PREFACIO*

OLGA TORRES DÍAZ
UNIVERSIDAD DE SEVILLA

* Se ha facilitado, como en volúmenes anteriores, la libertad a los autores en cuestiones de formato, bibliografía y sistema de transcripción.

El volumen que ahora tiene en sus manos, y que confío acoja con tanto interés como benevolencia, tuvo su origen en una mañana de otoño durante un agradable café compartido con Fátima Roldán Castro, quien, sin duda alguna y desde hace ya casi dos décadas, es el alma y el corazón incansable de esta colección junto a la inestimable perseverancia del Excelentísimo Ayuntamiento de Almonaster la Real. Ambos constituyen un extraordinario ejemplo de tenacidad, de vocación y de fe en el estudio y difusión de un patrimonio histórico, intelectual, cultural y emocional del que somos, a la vez, custodios y deudores.

Esa mañana hablábamos, cómo no, de libros, de nuevos hallazgos, de nuevas fascinaciones que nos ofrecíamos mutuamente. Su acogedora atención de siempre me permitió extenderme sobre dos textos extrañamente relacionados, y llegados casi a la vez, que me habían impresionado tanto como movido a la reflexión: *Incrédulo asombro. Sobre el cristianismo*¹ y *99 nombres de Dios*². En el primero de ellos, un escritor y periodista alemán de origen iraní, estudioso del islam y el cristianismo, compartía la experiencia estética, intelectual y religiosa vivida al enfrentarse a cuarenta imágenes, conceptos, santos y rituales del cristianismo. En el segundo, un monje benedictino austríaco-estadounidense, convencido defensor y valedor del diálogo interreligioso a sus casi cien años, ofrecía sus meditaciones como católico ante los atributos de Dios en el islam con el apoyo estético de las maravillosas caligrafías de Shams Anwari-Alhosseyni³ de cada uno de esos nombres. Ambos se ha-

¹ N. Kermani. *Incrédulo asombro. Sobre el cristianismo*. Madrid: Trotta, 2018.

² D. Steindl-Rast. *99 nombres de Dios*. Barcelona: Herder, 2021.

³ Nacido en 1937 en Teherán, fue el primer diplomado, con habilitación para la docencia, del máster en caligrafía islámica de la Academia de Bellas Artes de esa ciudad.

bían inclinado por un acercamiento inusual a la estética y al sentimiento religioso de esa otredad tantas veces presentada como extraña, cuando no antagonica; habían indagado y traducido conceptos, en principio ajenos a ellos y a su tradición cultural, sobre la belleza y la espiritualidad; habían arribado, no solo tendido puentes, a la otra orilla y habían compartido su asombro, su desconcierto también en ocasiones, ante la inesperada cercanía en que esa contemplación se había decantado.

“Traducir es servir a dos señores”. La frase es de Franz Rosenzweig y la retoma y amplía Alejandro del Río Herrmann añadiendo que “Lo que distingue a un traductor es la presencia de ánimo con la que asume esta imposible tarea de servir a dos señores y su logro consistirá en la resonancia (nunca en la imitación) con la que deje hablar en lo propio a lo extraño y en el deje, acento y gusto, con el que haga hablar a la propia lengua otra lengua extranjera”⁴. Al hilo de estas palabras, regaladas de nuevo por otra estimulante lectura, surgían diferentes incógnitas cuyas respuestas constituían un reto intelectual y académico que se antojaba tentador desentrañar proponiéndolas a quienes pudieran aportarnos sus diferentes visiones.

La primera y fundamental de ellas, la inaugural y raíz de todas las demás, era ciertamente bien simple: ¿qué es traducir?, ¿“expresar en una lengua lo que está escrito o se ha expresado antes en otra”, tal y como nos ilustra el diccionario en su primera acepción?, ¿nos es suficiente y bastante esa restrictiva y limitada acotación?, ¿solo traduce entonces quien “convierte, muda y troca” unas palabras en otras siguiendo la segunda?, ¿no está traduciendo acaso quien descifra una estética desde el paradigma de otra y alcanza nuevas conclusiones?, ¿no traduce también quien se acerca a otro credo desde el propio y trata de hacerlo accesible a quienes lo desconocen o, a menudo, malinterpretan? Porque, traducir, aunque es necesario llegar a la tercera acepción del diccionario, es también “explicar e interpretar”, algo que tal vez nos acerca un poco más a la posibilidad de

Posteriormente se doctoró en la facultad de Filología Oriental de la Universidad de Colonia, donde es profesor de lengua persa, literatura y caligrafía islámica.

⁴ F. Rosenzweig. *El librito del sentido común sano y enfermo*. Barcelona: Herder, 2022, 41.

no circunscribimos a las palabras. Y porque quizás la ampliación de ese sentido inicialmente limitativo resida en la propia etimología del verbo, que nos remite al latino *traducĕre*, “hacer pasar de un lugar a otro”, y convierte así al traductor, liberado ahora de ceñirse únicamente a las lenguas, en quien conecta esas dos orillas que antes mencionaba y a la traducción en un poliédrico instrumento que desborda su ámbito original para abarcar también tanto la interpretación de las manifestaciones estéticas como de las religiosas o conceptuales de otras culturas, consolidando un nuevo enfoque inclusivo que nos permite superar el compartimentado y tradicional. Del mismo modo, y de nuevo acudiendo a la etimología, en que un trujamán —ahora del árabe clásico *turŷumān*— es no solo un intérprete, sino la “persona que aconseja o media en el modo de ejecutar algo”, el intermediario por tanto entre esos dos señores a los que antes aludía también. Como un truchimán, de idéntica procedencia, es, además de un intérprete, una “persona sagaz y astuta, poco escrupulosa en su proceder”, definición que hace inevitable recordar el *traduttore*, *traditore* y la suspicacia que en ocasiones rodea la labor del traductor.

La segunda, y tal vez más interesante por espinosa: si traducir es servir a dos señores, ¿cómo se solventa el intrínseco conflicto, la inevitable bipolaridad, que esa lealtad dividida supone?, ¿cuánto de la propia posición del traductor, de sus afinidades o inclinaciones, contamina o modula su acercamiento?, ¿es siempre noble la intención y dialogante el ánimo con que recalamos en la otra orilla?, ¿traducimos para comprender y compartir o lo hacemos también, irremediabilmente y por ejemplo, para refrendar nuestro punto de partida y la supuesta superioridad moral de nuestros arquetipos estéticos o convicciones religiosas?, ¿es nuestra pericia bastante y nuestro carácter suficiente para afrontar una tarea con frecuencia solitaria y a menudo ingrata?, ¿identificamos y nos salvaguardamos, además, de las asechanzas de ambos señores al mediar entre ellos? Porque no es solo Schiller quien nos alerta sobre los peligros de esa “lengua culta que crea y piensa por ti”⁵ —y donde leemos lengua, leamos también estética, credo o cualquier otro constituyente cultural—, pues Klemperer lo recobra posteriormente, ampliándolo con

⁵ F. Schiller. *Sämtliche Werke*. München: Hanser, 1962, 313.

atinada agudeza: “Pero el lenguaje no solo crea y piensa por mí, sino que guía a la vez mis emociones, dirige mi personalidad psíquica, tanto más cuanto mayores son la naturalidad y la inconsciencia con que me entrego a él”⁶. Y si nuestra lengua no solo piensa por nosotros, sino que guía nuestras emociones, ¿cómo desasirnos de la cosmogonía y la cosmovisión que con ella nos vienen de la mano para poder penetrar en las de otra lengua, otra estética, otro credo?, ¿cómo evitar que esa impronta condicione nuestra mirada y se convierta en el molde donde ha de encajar lo ajeno?, ¿cómo liberarnos de la implícita comparación con la que nos acercamos a lo distinto?

Sostenía ya Ibn Jaldún en el siglo XIV en su fundamental *al-Muqaddima*⁷, a menudo traducida en Occidente como *Los prolegómenos* y precursora de la posterior Historiografía, que la naturaleza humana tiene en el razonamiento por analogía una de sus características principales y que tiende a asimilar las nuevas conceptualizaciones mediante equivalencias y similitudes con lo ya conocido. Ese supuesto fue recuperado en el siglo XX por la lingüística cognitiva –una disciplina y acercamiento bien distintos de aquellos en los que se apoyaba el sabio tunecino– con los postulados de Lakoff⁸, entre otros, en los años ochenta. Se volvía a defender entonces que la asunción de nuevos conceptos se asienta sobre la base de otros que ya están integrados y las aportaciones de nuestra propia experiencia directa del mundo. Siguiendo a Ibn Jaldún y a Lakoff, nuestro sistema conceptual utilizaría por tanto la metáfora y la analogía como útiles para la adquisición y ampliación de conocimiento, que el lenguaje se encargaría después de reflejar y asentar; luego la comparación, además de implícita, parecería inevitable.

¿Cómo estaban entonces afrontando, a título personal y académico, estos retos o conflictos quienes en la actualidad se acercan a la traducción, a la explicación de textos y elaboraciones estéticas, religiosas e incluso

⁶ V. Klemperer. *LTI, La lengua del Tercer Reich. Apuntes de un filólogo*. Barcelona: Minúscula, 2001, 31.

⁷ I. Khaldún. *Discours sur l’histoire universelle. Al-Muqaddima*. Paris: Sindbad, 1997.

⁸ G. Lakoff y M. Johnson. *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra, 2001.

políticas, en un arco geográfico y cultural de gran amplitud? ¿Cómo los estaban poniendo a disposición de quienes se interesan por aproximarse a ellos pero no poseen los saberes necesarios para hacerlo directamente y precisan de un intérprete más cualificado? Porque esta era sin duda la cuestión que se antojaba más estimulante y no el recapitular sobre el empleo de unas u otras teorías y metodologías contemporáneas en el trabajo traductológico. No se trataba por tanto de examinar la prevalencia del enfoque sociolingüístico, el comunicativo, el hermenéutico o el semiótico, ni de proponer debates sobre la pertinencia o no de cualquiera de ellos a la hora de traducir. Nuestro propósito era mucho más simple, a la vez que fascinante: conocer cómo se estaban traduciendo, interpretando y entrelazando no solo el pensamiento, sino la estética, en su pluralidad de manifestaciones, y los fenómenos religiosos e interreligiosos.

A compartir esa experiencia personal y académica convocamos a los autores que han contribuido a este volumen y que tan generosamente aceptaron sumarse a él. Algunos de ellos nos acompañaron antes en las Jornadas Internacionales que bajo el mismo título organizamos en la Universidad de Sevilla el año pasado. Como lo hicieron también durante el XVI Simposio Internacional de Almonaster la Real, ofreciéndonos así la oportunidad y la satisfacción de acceder al curso de sus investigaciones, escuchar sus reflexiones y debatir, tanto entre ellos como con una interesada audiencia, sobre sus hallazgos. Otros, que no estuvieron con nosotros entonces, acogieron con igual generosidad nuestra solicitud de incorporarse a esta nueva edición de la colección, enriqueciéndola con aspectos que no se nos habían anticipado en los encuentros anteriores.

Ese fue el caso de Miguel Álvarez, autor del primero de los capítulos, que nos adentra en una detallada y estimulante inmersión esencialmente traductológica y conceptual, aunque perfeccionada por una detallada contextualización histórica y jurídica, al acercarnos a la absorción de la noción occidental de los derechos por la sinosfera. Su formación y dedicación a la lingüística y la filosofía del derecho, así como sus años de investigación y docencia en Oriente, sin duda promueven ese acercamiento, del mismo modo en que nos conducen a espacios geográficos e ideales que amplían y enriquecen el alcance de este volumen. Su contribución supone además una notable muestra de cómo la filología

y la traducción se constituyen en herramientas fundamentales para la comprensión del mundo, tanto como disciplinas individualizadas como cuando se aplican para complementar a otras. Porque esa absorción de un concepto ajeno y los desafíos de su traslación y traducción a un universo cultural y lingüístico que lo desconocía, la necesidad de su adaptación, que veremos en otras contribuciones posteriormente también, produjo inevitables y vivos debates intelectuales y semánticos internos ante las diversas opciones propuestas. Unos debates que dan fe de las tensiones, lingüísticas y cognitivas, que el traslado de ideas originadas y enraizadas en una orilla hacia otra provoca, tal y como intuíamos y deseábamos explorar en esta monografía. Para Álvarez, “una importación acrítica o una neologización descontextualizada de los derechos no resulta ni posible ni deseable” y aquí derechos puede ser sustituido por cualquier otra noción desconocida en un ámbito cultural determinado sin que la frase deje de ser tan concisa como acertada.

Reflexiona a continuación Jaime Flaquer sobre la cuestión de la alteridad en el islam, sobre la evolución de sus procesos de aceptación o exclusión del otro a lo largo de los siglos, desde sus manifestaciones inaugurales hasta sus declaraciones más recientes y apegadas a las complejas realidades contemporáneas. Su condición de teólogo y jesuita, de cristiano decididamente implicado en el diálogo con el islam, convierte su disquisición de nuevo en un extraordinario ejemplo de esos viajes a la otra orilla que nos proponíamos escrutar. Del mismo modo, la pregunta fundamental que alentaba esta invitación a nuestros autores –“¿Cómo estaban entonces afrontando, a título personal y académico, estos retos o conflictos?”–, tiene en su aportación una respuesta tan ajustada como honesta en ambos aspectos. Porque más allá de la profundidad teológica con la que se introduce en las perspectivas clásicas ante la alteridad religiosa, su discurso resulta tan didáctico como extrapolable a cualquier convicción ética, política y cultural, como bien nos dice, y nos obliga, además, a la interpelación de nuestras propias creencias y no solo al cuestionamiento de las ajenas. El intercambio de miradas –la absorción, el trasvase o el rechazo de las distintas posturas ante la fe y la revelación– que las tres religiones monoteístas han venido sosteniendo durante siglos, han modulado sin duda el concepto del otro y nos han conducido hasta la

realidad actual. Una realidad que Flaquer examina posteriormente a través de los textos publicados en los últimos años y que atestiguan la evolución de la concepción de la otredad en el seno del islam.

Traductológica también, como señaladamente interreligiosa, resulta la aproximación de Giménez de Aragón, que se felicita por que se haya dado cabida a investigaciones sobre cristianismo y judaísmo en la Antigüedad en este volumen. Pero cómo no hacerlo cuando, en sus propias y certeras palabras –avaladas por su dedicación como historiador al estudio de las religiones del Mediterráneo–, su conocimiento resulta imprescindible para la comprensión del islam, del mismo modo en que el del judaísmo lo es para el cabal entendimiento del cristianismo. Su ánimo de desentrañar la confusión en la interpretación de términos fundamentales en Pablo de Tarso pone de manifiesto, una vez más, la necesidad de examinar y revisar la importancia de las traducciones de textos religiosos, dado el deslizamiento que entiende experimentaron muchos de esos términos desde su sentido original. El pensamiento y discurso paulino queda, tras su argumentación y mediante una labor casi de arqueología de las palabras, desprovisto de las capas deformantes o distorsionadoras que se le superpusieron hasta llegar a nuestros días con un sentido distinto al que en origen tuvieron. Así, por ejemplo, nos ilustra sobre el proceso evolutivo de fidelidad y lealtad, originalmente más políticos y sociales, hacia un sentido más cercano a sistema de creencias metafísicas y, de ahí, a religión; también sobre el experimentado por judaísmo y judío, que desde un origen fundamentalmente étnico y cultural inicial acabaron por asentarse en el puramente religioso, o sobre cómo términos habituales en los textos bíblico y coránico –como *dat* y *dīn*– tenían un sentido bien diferente a lo que acabamos por entender como religión. La sutileza de los matices traductológicos en los que se adentra Giménez de Aragón discurre paralela a la hondura de su análisis, recorriendo los significados recónditos de voces y conceptos hebreos, griegos, latinos y árabes en un abanico interpretativo y argumentativo de extraordinaria amplitud. Entre ellos, ha sido inevitable detenerme en una apreciación, no ya compartida, sino expresada de forma muy similar en Giménez de Aragón –“Si acaso, es interesante que aquí se atribuye a menudo la *emunah/pistis* a Dios, lo cual excluye el sentido teológico

de ‘sistema de creencias en la divinidad’ y refuerza el significado de ‘fidelidad’, diciendo que Yahvé es un Dios que cumple sus promesas”– y Steindl-Rast, a quien mencionaba al principio como uno de los catalizadores de esta propuesta intelectual, –“Crear, en el sentido más profundo, no significa tener algo por verdadero; creer significa fiar en Dios como el FIABLE. En el hebreo bíblico, una misma palabra designa el carácter fiable de Dios, firme como la roca, y nuestra confianza creyente en Él”⁹–.

La aportación de Nina Käsehage, de nuevo una historiadora que atesora una ya larga entrega a los estudios religiosos y la teología intercultural, perfecciona este volumen con la introducción de un aspecto tan difícilmente soslayable en la actualidad como es el debate en torno a las cuestiones de género, entrelazado aquí con el ejercicio de la representación y la guía en la práctica de la religión. Su acercamiento a la controversia interna –desde luego no exclusiva de este credo, como es notorio– que se viene desarrollando desde hace siglos en el seno del islam acerca de la licitud y conveniencia de que la mujer pueda dirigir la oración e incluso interpretar la fe se apoya en un minucioso recorrido histórico y textual hasta llegar a nuestros días. Se detiene también, y así entreteje los aspectos fundamentales de la propuesta de este volumen, en un nuevo paradigma en la estética de la religión: la interacción de los actos y rituales religiosos con la cultura visual y material que ninguna manifestación actual está en condiciones de obviar. Porque la importancia de la presencia, y de una determinada estética asociada a ella, en redes sociales y el mundo digital en general promueve que un profundo conocimiento religioso no sea ya bastante para atraer adeptos y mantenerlos apegados al mensaje, sino que la visibilidad atractiva sea ahora ineludible, añadiendo una realidad sensorial, incluso sensual, a la puramente cognitiva de dichos rituales. Siendo ello al parecer inevitable, introducir un cambio en la estética del ceremonial, al sustituir al hombre por la mujer, transforma también la percepción cognitiva del creyente sobre la autoridad religiosa y la interpretación más tradicionalista de la misma. Su repaso a tres figuras contemporáneas de mujeres que guían sus propias comunidades –bien que en suelo europeo o estadounidense,

⁹ Steindl-Rast. *99 nombres de Dios*, 20.

lo que no deja de constituir otra llamada a la reflexión sobre estos movimientos reformistas en el seno del islam digna quizás de una atención específica— resulta así iluminador sobre el estado actual de este debate, al presentarnos el ejemplo de mezquitas mixtas que amparan a colectivos que no se sienten acogidos ni representados en las más apegadas a la ortodoxia. Mujeres que reivindican la diversidad étnica, el diálogo intra e interreligioso y la aceptación de las múltiples sensibilidades que caracterizan las sociedades de nuestra época.

Juan Pedro Monferrer, cuya dedicación a la traducción de textos religiosos ha sido una constante durante décadas, nos conduce por las sendas menos visitadas de los cristianos arabizados andalusíes, los conocidos como mozárabes, en una relevante muestra de cómo el hecho de escudriñar unos escritos, en este caso originados en el seno de un colectivo de perfiles singulares, muy concretos y con evidentes tonalidades interreligiosas, abre el camino a una interpretación y comprensión integral —literaria, cultural y doctrinal— tanto del grupo humano como de su época y contexto. Además, y al modo de un precioso juego de espejos, el traductor del siglo XXI recupera y reivindica a quienes más de un milenio antes le precedieron en la misma labor de preservación y divulgación del conocimiento, proporcionando traducciones de textos religiosos cristianos, originalmente en latín, a quienes ya solo podían leerlos en lengua árabe tras el proceso de arabización impuesto por los califas andalusíes. Una arabización que, como destaca en primer lugar Monferrer, fue abrazada por los intelectuales cristianos no solo por ser imprescindible para la comunicación con sus pares musulmanes, sino también porque “los teólogos cristianos necesitaban poder responder, atacar y defenderse en los contextos de polémica religiosa; asimismo, eran conscientes de que el proceso de arabización iba calando en la sociedad y ello demandaba poder disponer de textos religiosos para el oficio, es decir textos bíblicos”. Un ejemplo extraordinario por tanto de que traducción y debate interreligioso, uno de los objetos fundamentales de la exploración que proponíamos a nuestros autores, tienen siglos de fructífero entrecruzamiento. Además, estos traductores bilingües del siglo IX a menudo eran eclesiásticos, caso del Abad Sansón, traductor del emir Muḥammad I, o Paulo Albaro de Córdoba, compañero de Eulogio, dando comienzo a una tradición que veremos

revivida después. Porque así lo fueron igualmente, y no me ha sido difícil trazar el nexo y la similitud entre ellos, en el XIX y principios del XX, padres del arabismo español como Lerchundi, intérprete también en las embajadas españolas ante el sultán Hasán I de Marruecos, Asín Palacios o el padre Pareja. La posterior y exhaustiva recapitulación que sobre los escasos manuscritos que han sobrevivido lleva a cabo Monferrer viene a paliar sin duda el parco interés que, según un lamento que comparto, los especialistas han demostrado hacia “la cenicienta de los estudios de la literatura y la producción textual andalusí en árabe”. Esta detallada relación de las obras producidas por los cristianos arabizados andalusíes que tan generosamente nos ofrece quizás sirva de estímulo para que otros investigadores continúen atenuando esa carencia.

El acentuado interés de José Miguel Puerta por el estudio del arte y el pensamiento estético y filosófico árabe no podía menos que ofrecer nos un novedoso acercamiento a la obra de Averroes. Su relectura del original árabe del comentario averroísta a la *Poética* de Aristóteles propone una revisión de las motivaciones y finalidad que guiaron su redacción, extrayéndolas del texto e interpretándolas con una nueva mirada, a la vez que nos guía por los “senderos de la fusión entre ética y estética” que caracterizaron a un filósofo cuyo pensamiento influiría decisivamente en “la formación del campo conceptual de la estética”. La propia interpretación, traducción y omisiones que Averroes hace de algunos conceptos y capítulos de la obra aristotélica, nos señala Puerta, se dirigen al doble objetivo de arabizar e islamizar la *Poética*, en primer lugar, así como a “rehacer una poética árabe no contradictoria con el Corán y válida para cumplir con su misión educadora”, entrecruzando así estética y ortodoxia religiosa de modo que la primera no comprometa a la segunda. Siguiendo esta argumentación y al hilo de la intuición que guía este volumen, Averroes no solo traduce, sino que “transmuta” nociones como tragedia, comedia y epopeya, ajenas a su cultura, en otras características de la lengua árabe; traduce y adapta, por tanto, a otra lengua, a otro ámbito y a otro credo. Siglos más tarde, y de nuevo a modo del juego de espejos que veíamos en Monferrer, Puerta recupera y traduce conceptos árabes que, sin su ayuda e interpretación, tal vez nos alejarían del sistema filosófico averroísta aun resultando claves para su cabal entendimiento.

A modo de colofón a este breve repaso introductorio de los textos que integran esta obra colectiva, no podría finalizar sin reconocer públicamente la pericia profesional y risueña paciencia con la que Pedro Bazán Correa me ha acompañado y asistido en mis tropiezos y torpezas durante el proceso de edición de la misma, pues ambas virtudes han convertido ese intenso tiempo compartido en una experiencia tan grata como gratificante. Del mismo modo en que he de agradecer también, una vez más y nunca la última, ya que me agasaja con ella desde hace años, a la generosidad de Fátima Roldán Castro el haberme confiado este nuevo volumen de la colección, regalándome así el privilegio de acceder al disfrute de unos extraordinarios escritos antes de que se hicieran públicos. Como me agrada asimismo comprobar que —convertidos ahora esos escritos en los diferentes capítulos que a continuación se ofrecen— si bien es cierto que aunar en una única propuesta traducción, estética y diálogo interreligioso pudo parecer una iniciativa inusual, no se ha revelado en absoluto desatinada, pues aquí nos han brindado sus trabajos investigadores y académicos que efectivamente indagan sus posibilidades en la actualidad, enriqueciendo así el conocimiento y el estudio de cada una de ellas. Todos son sin duda traductores, pero no únicamente porque expresen en una lengua lo que está escrito o se ha dicho antes en otra, sino porque explican e interpretan las palabras de esa otra lengua para conducirnos del modo más cabal posible a la más ajustada manera de comprender otra realidad, otra cultura, otro credo, otras gentes. Sin su mediación, sin su esforzado ejercicio de servir a dos señores con la mayor de las noblezas, sin la superación de sus propias perplejidades o desconciertos, sin su guía para transitar entre cualesquiera dos orillas, quedaríamos tal vez perdidos a medio camino y nos perderíamos así también todo el caudal de conocimiento que ponen a nuestra disposición. Sus textos son, gracias a ese honesto esfuerzo, unas tan bellas como imprescindibles agujas de marear que nos ayudan a seguir el rumbo preciso entre dos puntos, ambos llenos de sutilezas y matices característicos, pero casi siempre más íntima y humanamente conectados de lo que en ocasiones pudiéramos haber imaginado.

Zahora, agosto 2023

LA TRADUCCIÓN DE LOS DERECHOS EN LA SINOSFERA
(CHINA Y JAPÓN)*

MIGUEL ÁLVAREZ ORTEGA
GRADUATE SCHOOL OF LAW, KYOTO UNIVERSITY, JAPAN

Resumen: Este trabajo pretende dar cuenta de los debates traductológicos sobre la noción de “derechos” acaecidos en la sinosfera (China y Japón) a mitad del siglo XIX como consecuencia de su exposición asimétrica al derecho y relaciones internacionales con las potencias occidentales. Se explican las principales opciones de traducción, su contexto y discusión, hasta su decantación y estabilización como 權利 (C. *quánlì*, J. *kenri*), cuya percepción y valoración académico-social en la actualidad son analizadas. La tesis de fondo que se pretende defender pasa por sostener el éxito de la opción 權利, aun generando tensiones con el sustrato normativo, precisamente por su fuerza emancipadora como potestades para la protección de los intereses individuales.

Palabras clave: Traducción, derechos, sinosfera, China, Japón, 權利.

Abstract: This paper aims to provide an account of the translational debates on the concept of “rights” that took place in the Sinosphere (China and Japan) in the mid-nineteenth century as a result of their asymmetrical exposure to international law and relations with the Western powers. The main translation options, their context, and discussion are explained, up to their decantation and stabilization as 權利 (C. *quánlì*, J. *kenri*), whose current academic and social perception and valuation are here analyzed. The basic thesis that I intend to defend is the success of the “權利” option, even if it generates tensions with the normative substratum, precisely because of its emancipating force as powers for the protection of individual interests.

Keywords: Translation, Rights, Sinosphere, China, Japan, 權利.

* Mi agradecimiento a mis colegas de la Universidad de Kioto 趙善涓 (Zhào Shànjuān) y 服部久美恵 (Hattori Kumie) por sus valiosos comentarios e indicaciones bibliográficas. Cualquier imprecisión, opinión o cuestión interpretativa resultan sólo imputables a mi persona. Este trabajo se ha realizado al amparo del proyecto de investigación: “Philosophical Foundations of the Legal-Political Realm in the Tibetosphere” (Grant-in-Aid for Scientific Research (C): 22K01112) de la Japanese Society for the Promotion of Science.

Para el sistema de transcripción chino se emplean caracteres tradicionales y fonetización mediante el sistema pinyin, salvo para los nombres propios de autores contemporáneos, en cuyo caso se emplean caracteres simplificados y fonetización sin marcas diacríticas para los tonos. Para el japonés se emplean los caracteres tradicionales en las citas de autores clásicos y los comunes para el resto. La fonetización se realiza mediante la versión revisada del sistema Hepburn.

1. INTRODUCCIÓN

Pocas categorías ocupan lugar tan central y poliédrico en el mundo contemporáneo como la noción de los “derechos”, término que permea el lenguaje actual en las esferas social, jurídica y política. Y sin embargo, los derechos como categoría son un producto lingüístico-cultural relativamente reciente y de larga gestación. En el caso del mundo anglosajón, habitualmente autoproclamado pionero en esta lid, es notorio que documentos de la trascendencia de la Magna Carta (1215) no recogen el término derechos, que sería popularizado muy posteriormente en las discusiones sobre los derechos naturales en los contractualistas del diecisiete, hallando plasmación jurídica en *An Act declaring the Rights and Liberties of the Subject, and settling the Succession of the Crown* (1689). El mundo occidental habría de experimentar, en un dilatado lapso de más de tres siglos, el desarrollo filosófico ilustrado de la noción como dimensión subjetiva de la justicia natural, su traslación a la esfera de las relaciones internacionales, y su reivindicación y conquista mediante revoluciones, antes de decantarse definitivamente como categoría jurídica nuclear en los movimientos codificadores y constitucionalistas del siglo diecinueve.

La traducción de los derechos en un contexto lingüístico y cultural tan distante y diverso como el del Asia oriental arroja una estimulante historia de desafíos intelectuales y jurídico-políticos. Aquella zona del mundo que podemos llamar “sinosfera” o mundo sinítico está marcada por tener el sistema de escritura basado en logogramas chinos (漢字, C. *hànzì*, J. *kanji*) y el chino clásico como vehículos culturales, junto con el Confucianismo y el Buddhismo como sustratos filosóficos principales¹.

¹ Para un acercamiento comprensivo a las teorías sobre los derechos pergeñadas desde el Buddhismo y el Confucianismo, *vid.* mi monografía: M. Álvarez Ortega.

Aunque históricamente comprendiera la Gran China, Japón, Corea y Vietnam, en estos dos últimos países se desarrollarían sistemas de escritura locales y el chino clásico iría perdiendo fuerza y relevancia, por lo que es frecuente identificar hoy la sinosfera con China y Japón, los protagonistas de la recepción sino-logográfica de los derechos².

Caracterizados por un sustrato normativo dominado por una ética situacional y de las virtudes, con una fuerte noción de los deberes y roles sociales, una matriz jurídica formalmente identificada con el derecho penal y el administrativo y una estructura política feudalista, China y Japón experimentarían el contacto cultural y sociopolítico que propició el acceso al concepto occidental de los derechos y su subsiguiente traducción e incorporación a mediados del siglo XIX. Es un escenario de fuertes presiones internacionales, generalmente articuladas mediante formas coloniales y/o tratados internacionales asimétricos, y un correspondiente cuestionamiento de las propias estructuras internas que desembocaría en profundas transformaciones sociales, políticas y jurídicas. Desde el punto de vista terminológico, la palmaria ausencia de una categoría de derechos subjetivos en el universo sinítico propiciaría un proceso traslaticio que va más allá del mero calco o traducción y que Lydia Liu ha calificado como de “práctica translingüística”: no se trataría, por tanto, de un volcado pasivo hacia una “lengua meta” sino de un proceso de adaptación activo en el seno de una “lengua de acogida”³.

En lo que sigue, se tratará de dar cuenta de los debates traductológicos acaecidos en este mundo oriental en transición de manera contextualizada. Aunque las primeras propuestas de traducción aparezcan en China, se comenzará por Japón (2), pionero en el debate y propuestas intelectuales, para pasar seguidamente a China (3). Se tratará asimismo

Oriente y los Derechos. Hinduismo, Buddhismo y Confucianismo. Sevilla: Athenaica, 2023.

² Así, por ejemplo, J. A. Fogel. *Articulating the Sinosphere: Sino-Japanese Relations in Space and Time*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009; C. Alden y A. C. Alves. “China’s Regional Forum Diplomacy in the Developing World: Socialisation and the ‘Sinosphere’”, *Journal of Contemporary China* 26/103 (2017), 151-165.

³ L. H. Liu. *Translingual Practice: Literature, National Culture, and Translated Modernity-China, 1900-1937*. Stanford: Stanford University Press, 1995.

de ofrecer una panorámica contemporánea sobre la percepción y relevancia socio-académica del concepto (4), para estar en condiciones de proponer, de manera conclusiva, que, a pesar de las sanas polémicas existentes, la opción traductológica fue acertada en la medida en que ofrece un horizonte emancipatorio de corte humanista (5).

2. LOS DERECHOS EN JAPÓN: BAKUMATSU Y RESTAURACIÓN MEJI

En las postrimerías del periodo Edo, conocido como *Bakumatsu* (1853-1867 幕末, final del sistema feudal o bakufu 幕府), Japón se vería obligado a poner fin a la férrea política de aislamiento denominada “*sakoku*” (鎖国, instaurada oficialmente mediante edictos en 1633-1639)⁴. Así, tras la llegada de los buques de guerra norteamericanos comandados por el Almirante M. C. Perry en 1853, la firma del Tratado de Amistad y Comercio con los Estados Unidos de 1858 abriría varios puertos nipones al comercio global, a la par que garantizaba la extraterritorialidad jurídica los extranjeros⁵. Parece ser un importante punto de inflexión en la política de promoción del estudio de disciplinas académicas y científicas occidentales, tradicionalmente nucleado en torno a Holanda, debido a los lazos histórico-comerciales, y por tanto denominado “estudios holandeses” (蘭学, *rangaku*)⁶: en 1857 se crea el 蕃書調所 (*Bansho Shirabesho*, Instituto para el Estudio de Textos Extranjeros, germen de la actual Universidad de Estudios Extranjeros de Tokyo)⁷. Esta centralidad explica el adelanto en la traducción de códigos

⁴ Sobre la articulación jurídica del *sakoku*, *vid. in extenso* M. S. Laver. *The Sakoku Edicts and the Politics of Tokugawa Hegemony*. Amherst: Cambria Press, 2011; sobre las relaciones exteriores de Japón en esta época, *vid.*: R. P. Toby. “Reopening the Question of Sakoku: Diplomacy in the Legitimation of the Tokugawa Bakufu”, *Journal of Japanese Studies* 3/2 (1977), 323-363; T. Kazui. “Foreign Relations During the Edo Period: Sakoku Reexamined”, *Journal of Japanese Studies* 8/2 (1982), 283-306.

⁵ M. R. Auslin. *Negotiating with imperialism: The unequal treaties and the culture of Japanese diplomacy*. Cambridge, MA: Harvard University Press, 2009, 17-19, 214-221.

⁶ S. Hirakawa. “The Meaning of Dutch Studies in Tokugawa Japan”, *Japan's Love-Hate Relationship with the West*. Leiden: Brill, 2005, 47-64.

⁷ Cf. M. F. M. Majdin. “Bansho Shirabesho and Japan's Road to A Modern Nation-State: A Historical Survey”, *Asian Journal of Research in Education and Social Sciences* 5/1 (2023), 1-13.

jurídicos neerlandeses, iniciada en 1841⁸, mientras que la versión japonesa del Código de Napoleón, que a la postre tendría gran influencia en la propia codificación nipona, no aparecería hasta 1870⁹. Si a esto se suma la hegemonía angloamericana de la época y el interés por el liberalismo inglés, particularmente, John Stuart Mill, se puede entender que la fuente de recepción de los derechos en Japón es principal, aunque no exclusivamente, de índole anglo-germánica.

De acuerdo con Yanabu Akira (柳父章), el problema primario se cifraba en la cabal comprensión del concepto, previo al planteamiento de propuestas de traducción¹⁰. De esta forma, señala que el diccionario neerlandés-japonés de mitad del XIX 荷蘭字彙 (*niran jii*, 1855-1858) en su entrada de “regt”, recoge acepciones relacionadas con el ordenamiento jurídico nacional, los tribunales de justicia, las ideas de rectitud moral o posicionamiento físico, eludiéndose los “derechos”. La orientación subjetiva tan sólo aparecería en la lista de otros ejemplos de uso, donde la idea viene expresada como tener poder (o potestad) sobre algo o el necesario o debido “筋” (*suji*, razón, lógica, justificación)¹¹, carácter ya empleado en otro diccionario de 1833¹², y que gozaría de cierta popularidad inicial como traducción de *regten*. El grado de comprensión también

⁸ F. B. Verwayen. “Tokugawa Translations of Dutch Legal Texts”, *Monumenta Nipponica* 53/3 (1998), 335-358; *in extenso*: T. Ōkubo. “The Quest for Civilization: Encounters with Dutch Jurisprudence, Political Economy, and Statistics at the Dawn of Modern Japan”, *The Quest for Civilization*. Leiden: Brill, 2014.

⁹ Y. Horie. “L’influence Du Code Napoleon Sur Le Code Civil Japonais”, *Comparative Legilinguistics* 19 (2014), 49-60.

¹⁰ A. Yanabu. “The Concept of “Rights””, *The Emergence of the Modern Sino-Japanese Lexicon*. Leiden: Brill, 2015, 125. Trabajo originalmente aparecido en A. Yanabu (柳父章著). 翻訳語成立事情 (Circumstances of the establishment of translated terms). Tokio: 岩波書店 (Iwanami Shoten), 1982. En sentido análogo, C. Blacker escribe: “Having no idea of rights, the Japanese naturally had no word to express the idea – and their difficulty in grasping its meaning is well illustrated by their difficulty in choosing a suitable word”. C. Blacker. *The Japanese Enlightenment: A Study of the Writings of Fukuzawa Yukichi*. Cambridge: Cambridge University Press, 1964, 104-105.

¹¹ La referencia literal reza: “Ergens regt toe hebben of toegeregtigd zijn; 或ル事ニ主トナルベキ筋ヲ持テ居ルとなるベキ或る事に主となるベキ筋を持て居る”, recogida en Yanabu, 2015, 126.

¹² Se trata del diccionario Doeff-Halma (1883), adaptación neerlandesa-japonesa del diccionario neerlandés-francés elaborado por François Halma. Cf. R. Effert. “The

es considerado, en sentido positivo, por Verwayen para el caso de la traducción del Código de enjuiciamiento civil holandés, en la que Mitsukuri Genpo (箕作阮甫, 1799 -1863), tras eludir en varias ocasiones la traducción de *regten*, opta finalmente por 正律 (*seiritsu*, lit. regulación justa) para verter el contenido del artículo 380 sobre el perjuicio a los derechos de terceros:

“Taken in itself, 正律 seems more appropriate as a translation of *regt* in its objective sense of “law” than its meaning of “right”; (...) we might question whether it would have imparted to an eventual reader anything like the notion of right as we understand it. Yet it seems more the limitations of the Japanese language on this point than a lack of understanding on Genpo’s part that determined his choice of words. His translation indicates that at least he understood *regt* as something legal that could belong to a person and could be damaged as well, elements that are more consistent with *regt* in its meaning of “right” than its sense of “law.” Moreover, his translation of the rest of this article unambiguously shows that a right is something that can be upheld even against the judgment of a magistrate, a notion which, to say the least, was quite new to Tokugawa Japanese. So although 正律 in itself is a rather awkward translation for “right,” (...), Genpo’s translation indicates that he himself grasped reasonably well the meaning of the word in the context of this article”¹³.

Tras estos primeros esfuerzos, el grueso de la discusión traductológica se desarrollará en la década de los 60 y 70, protagonizada por juristas posteriores, entre los que es común destacar a: Fukuzawa Yuki-chi (福澤 諭吉, 1835-1901), Katō Hiroyuki (加藤 弘之, 1836-1916), Nishi Amane (西周, 1829-1897) y Tsuda Mamichi (津田 真道, 1829-1903). Debe tenerse presente, en primer término, que, con anterioridad a la decantación en una traducción estable, y con independencia de sus diversos matices de sentido, se formularon diversas propuestas que acabarían por ser relegadas en la historia. Fukuzawa, por ejemplo, señaló en

Dūfu Haruma: An explosive dictionary”, *Uncharted Waters: Intellectual Life in the Edo Period*. Leiden: Brill, 2012, 197-220.

¹³ Verwayen, 1998, 354-355.

su 西洋事情 (*seiyō jijō*, la situación de Occidente, 1866-70) que “right” (fonetizado como ライト) desafortunadamente no contaba con equivalente adecuado en japonés, entendiendo que significaba tanto honestidad moral como la autoridad de demandar o perseguir algo una vez se hubiera cumplido con el propio deber. Para este último caso, eligió la expresión 通義 (J. *tsūgi*, C. *tongyi*), donde el primer carácter denota generalidad o conexión, y el segundo, rectitud o justicia¹⁴. Por su parte, Tsuda, quien fuera enviado junto con Nishi a realizar estudios jurídicos con Simon Vissering en Holanda, en un principio optaría por traducir en sus notas el neerlandés *regt* como 本分 (*honbun*), que hace referencia a la parte que le corresponde a cada uno en sociedad en términos tanto de obligaciones como de derechos¹⁵.

El carácter sobre el que finalmente se centraría el debate traductológico es 權 (J. *ken*; C. *quán*), cuya etimología presenta cierta oscuridad. “權” en su grafía original, su parte izquierda representa un árbol y su parte derecha, que se especula que representa a un pájaro, posee un valor fonético, entendiéndose entonces el conjunto como un tipo específico de árbol. Según cierta teoría, el carácter acabaría tomando su significado de un carácter similar que significaba operador de escalas, persona a la que se le atribuía discrecionalidad y poder, a la par que medida o equilibrio. Finalmente, sea como fuere, es el sentido de poder o potestad el que será aceptado como el primario¹⁶.

En la selección japonesa del carácter suele entenderse que representó un papel destacado el uso jurídico-político iniciado en China. Concretamente, el impacto mayor vendrá de la traducción al chino clásico del manual de Derecho Internacional de Henry Wheaton (*Elements*

¹⁴ Y. Fukuzawa. 西洋事情 (*The Conditions of the West; vol I.*). Tokyo: 慶應義塾出版局 (Keio University Press), 1873, 9ss. Disponible en línea en : <<https://www.nier.go.jp/library/rarebooks/textbook/K110.28-2.8-08/>>. Para Hasegawa, 通義 (*tsūgi*) ha de entenderse como “common just-reason”. K. Hasegawa. “Between Rights and ‘Kenri’”, *Legal Engineering and Comparative Law*. Ginebra: Schulthess, 2008, 90.

¹⁵ Se trata de una traducción hallada en sus notas de clase. Yanabu, 2015, 126.

¹⁶ Tomo la etimología, basada en fuentes clásicas chinas y japonesas, de C. Seely y K. G. Henshall. *The Complete Guide to Japanese Kanji: Remembering and Understanding the 2,136 Standard Japanese Characters*. Vermont: Tuttle Publishing, 2016, 269.

of *International Law*, 1836), realizada por el misionero norteamericano W. A. P. Martin y sus asistentes chinos en 1864 (萬國公法 *wànguó gōngfǎ*) y que sería reimpresa el año siguiente en Tokyo por el ya mencionado *Bansho Shirabesho*¹⁷. Martin empleará 權 como forma aislada para indicar poder, potestad, autoridad, derecho o privilegio y en compuestos para recrear nociones variadas como soberanía (國權; 主權), privilegio (特), forma monárquica de gobierno (君權), o, señaladamente, la fórmula que acabaría triunfando para los derechos, 權利 (*kenri*), principalmente entendidos en clave inter-estatal e iusinternacionalista¹⁸. En el segundo carácter aquí, 利, la parte izquierda representa el grano y la derecha, un cuchillo o un arado y, por tanto, del cultivo y recolección del grano se deriva el significado principal de beneficio o ganancia, y el secundario de eficiencia¹⁹.

Esta compleja e intrincada maraña conceptual asociada a 權 (*ken*) sería estudiada y digerida por los intelectuales de la era Meiji arriba mencionados. De acuerdo con D. R. Howland, Katō inicialmente lo emplearía para referirse a las diversas formas del gobierno caracterizadas por el detentador del *ken* (monarca, aristocracia, el pueblo), pero posteriormente abandonaría este uso del carácter aislado para sustituirlo por 治 (*ji*, gobierno)²⁰. En cambio, para la discusión de los poderes del Estado emplearía el compuesto 權柄 (*kenpei*, donde el segundo carácter implica blandir u ostentar) y, de mayor trascendencia, popularizaría la fórmula aún empleada hoy para denotar la división de los tres poderes

¹⁷ Sobre la gestión de la traducción de Martin y el perfil de sus colaboradores chinos, *vid. in extenso* S. H. Han. “The Circulation of International Legal Terms in East Asia”, *Asian Law Institute Working Paper Series* 14 (2010), 1-32.

¹⁸ T. Ōkubo. “The Concept of Rights in Modern Japan”, *The Oxford Handbook of Comparative Political Theory*. New York: Oxford University Press, 2019, 398-399.

¹⁹ Seely y Henshall, 2016, 204.

²⁰ El primer uso se registra en 隣艸 (*Tonarigusa*, *Essays on a Neighboring Land*, 1860); mientras que el segundo uso aparece en 立憲政体略 (*Rikken seitai ryaku*, *Outline of constitutional government*, 1868). D. Howland. *Translating the West: Language and Political Reason in Nineteenth-Century Japan*. Hawai‘i: University of Hawai‘i Press, 2001, 125.

estatales, 三權 (*sanken*, el primer carácter significando tres)²¹. Por otra parte, en el plano subjetivo, favoreció de nuevo el uso aislado de 權 para referirse a conceptos como el derecho a la vida o libertad de agencia, empleando 權利 tan sólo singularmente para la libertad ideológica y de expresión. Esta cautela parece derivarse de las posibles connotaciones de la expresión como evocadora del poder (權) y privilegios (利) de la aristocracia²².

Los discípulos de Vissering, Tsuda, y particularmente Nishi, fueron quienes probablemente dedicaran mayor y dilatado esfuerzo reflexivo en torno al neologismo 權 (*ken*) / 權利 (*kenri*). Tsuda supo percibir las divergencias terminológicas existentes entre *regt*, *recht* y *droit*, que recogen la dualidad *law/rights* de la lengua inglesa, indicando la conexión etimológica con la idea de rectitud, lo que otorgaría a los derechos una connotación moral y, por tanto, permitiría un acercamiento a 權 (*ken*) más allá del poder o la mera fuerza²³. Al mismo tiempo, entendería la idea de soberanía estatal (主權, *shuken*) como modelada sobre el concepto de autonomía personal, en consonancia así con la postura de Nishi de que los derechos de los Estados se basan en el concepto de los derechos individuales²⁴. Así, su caracterización del Derecho internacional se identifica con aquel que versa sobre los derechos (權, *ken*) y obligaciones (務, *gi*) recíprocos entre Estados²⁵.

Es interesante constatar que Nishi no dejará de emplear la forma simple para referirse tanto a los derechos (p. ej., derecho de propiedad:

²¹ “Rippō kenpei «立»法權柄 [legislative power], shisei kenpei «施»政權柄 [executive power], (also called gyōhō kenpei 又«行»法權柄ト稱ス), shiritsu kenpei «司»律權柄 [judicial power]”. S. Suzuki. “Terminology Surrounding the ‘Tripartite Separation of Powers’”, *The Emergence of the Modern Sino-Japanese Lexicon*. Leiden: Brill, 2015, 148. La obra de Katō en la que se propone la clasificación es *Rikken seitai ryaku*, mencionada *supra*.

²² Howland, 2001, 126.

²³ En su trabajo 大西法学要領 (*Taisei Hōgaku Yōryō*. An Overview of Western Law, 1868). Ōkubo, 2019, 411.

²⁴ El trabajo de Tsuda es el citado en la nota anterior, mientras que el de Nishi se refiere a: 畢洒林氏万国公法 (*Fisuseringu-shi bankoku kōhō*, Vissering’s International Law, 1862-1866); Howland, 2001, 127.

²⁵ Yanabu, 2015, 133. Con anterioridad usó *ken* como poder o autoridad del emperador o los señores feudales.

所有ノ權, *shoyū no ken*), como a las potestades (p. ej., potestad legislativa: 理法權), aunque la expresión más usada para los derechos fuera la compuesta 權利 (*kenri*) (p. ej., 國民ノ權利, derechos de los ciudadanos). Ello no sin un importante ejercicio reflexivo que le llevaría a considerar otras opciones debido a la carga histórico-cultural de los caracteres chinos en liza. 權利 puede fácilmente entenderse como “poder” y “ganancias”, lo que entra en tensión con el ideal moral del noble confuciano (君子, *jūn zǐ*), aquel que, entre otras cualidades, “al vislumbrar ganancias (見利), piensa en la rectitud (思義)” (*Analectas* XIV.12)²⁶. En sentido análogo, se ha traído a colación con frecuencia que 權利 aparece en el clásico confuciano *Xun Zi*, al indicar que cuando uno ha perfeccionado el estudio y el autocultivo, el “poder” y las “ganancias” no han de afectarle²⁷. En orden, pues, a dotar a la expresión de un anclaje ético más visible y superar la oposición confuciana entre 義 (J. *gi*, C. *yì*) y 利 (J. *ri*, C. *lì*), Nishi optaría en ocasiones por el compuesto homófono 權理 (*kenri*), donde el último carácter denota principio o razón. En todo caso, se ha señalado, existen textos donde ambos compuestos son empleados de forma alterna, al parecer sin razón o matizaciones aparentes, aunque será 權利 el que triunfe²⁸. En este sentido, se entiende que el factor decisivo será la influencia en Nishi del utilitarismo de Stuart Mill, de forma que 利 (*ri*) viene a presentar el principio de utilidad, y los derechos, el instrumento de protección tanto de los intereses individuales como de la vida en comunidad, y, por tanto, una manifestación más de la idea de rectitud o justicia (義, *gi*)²⁹.

²⁶ Tomo la referencia de D. C. Lau. “Introduction”, *Confucius: The Analects*. Hong Kong: The Chinese University of Hong Kong, 2000, xx.

²⁷ Entre muchos otros: S. C. Angle. *Human Rights and Chinese Thought: A Cross-Cultural Inquiry*. Cambridge: Cambridge University Press, 2010, 108.

²⁸ T. Ohno, T. Morimoto y K. Yoshinaga. 近代法思想史入門: 日本と西洋の交わりから読む (Introduction to a History of Modern Legal Thoughts). Kioto: 法律文化社 (Horitsubunkasha), 2016, 11-13. A. Yanabu (柳父章). 翻訳とはなにか—日本語と翻訳文化 (*Honyaku towa Nani ka: Nihongo to Honyaku Bunka*. What is Translation: Japanese Language and the Culture of Translation), 2ª ed., Tokio: 法政大学出版局 (Hōseidaigaku shuppan-kyoku), 2003, 92.

²⁹ Ōkubo, 2019, 413-414.

Esta centralidad y trascendencia de la figura de Nishi en la recepción terminológica de los derechos lo han hecho blanco de variadas críticas, señaladamente con respecto a elección de ambos caracteres chinos. En lo que atañe al carácter 權 (*ken*), se han desarrollado diversas imputaciones de inconsistencia y defendido que una de sus principales consecuencias habría sido el posibilitar una priorización nipona de las potestades estatales frente a los derechos ciudadanos³⁰. Según Yanabu:

“The Chinese character *ken* conceals [a] theoretical contradiction and gives rise to a strange logic. Within this *ken* are mixed the traditional sense involving might or force and the sense of “right” as a translation. The *ken* of “all the people” is the latter, while the *ken* which the sovereign holds onto has the meaning primarily of the former. Thus, the translation *ken* is a mixture of the two and hides this contradiction. Nishi was himself unaware of this problem”³¹.

A este respecto, Ōkubo ha respondido que el argumento, si bien plausible, parece cargar las culpas sobre la opción traductológica ignorando la densidad y diversidad terminológicas que caracterizaban y caracterizan a los derechos en su matriz occidental, señaladamente en la tensión entre su comprensión en términos iusnaturalistas y positivistas, así como que el estar asociado o comprender una serie de potestades o poderes es carácter esencial de los derechos³².

El otro flanco carga las tintas con el segundo carácter 利 (*ri*). Al hilo de la problematicidad en términos confucianos comentada, diversos autores han comentado las connotaciones egoístas que impregnarían a la noción y que sería uno de los factores de la supuesta falta de una vigorosa cultura de los derechos en el Japón de hoy³³. Es cuestión que

³⁰ 出原 政雄 (Masao Izuhara). “明治初期における「権利」観念について” (Regarding the Notion of “Rights” in Early Meiji Period), 社会科学 (*Shakaika Gaku*) (1982), 29, 82.

³¹ Yanabu, 2015, 136.

³² Ōkubo, 2019, 496-397.

³³ Para un listado de autores nipones defensores de esta idea, se puede acudir a I. Giraudou. “Le droit japonais comme traduction”, *Ebisu-Études Japonaises* 46/1 (2011), 111-144.

será retomada *infra*. Por otra parte, ya en la propia época Meiji, Nakae Chōmin (中江 兆民, 1847-1901), a la postre conocido por traducir el *Contrato Social* de Rousseau (1882), criticaría la elección de 利 (*ri*) tildándola de traición a la justicia (義, *gi*) y a la razón (理, *ri*), auténtica base de los derechos. Favorecería, por ello, el carácter simple 權 (*ken*) para referirse a los derechos, aunque se registran instancias de uso de 權利 (*kenri*), y basará su apuesta en otro compuesto neológico central de la época: 民權³⁴.

Aparecidos como traducción del término “derechos civiles” en la versión nipona del Código Civil Francés (1871) de Mitsukuri Rinshō (箕作麟祥, 1846-1897)³⁵, los 民權 (*minken*, donde 民 significa “pueblo”) serían elemento nuclear del “movimiento por la libertad y los derechos del pueblo” (自由民権運動, *jiyū minken undō*), iniciativa de inspiración pro-democrática que impulsaría la promulgación de la Constitución Meiji de 1889 y la dieta de 1890, y en el que participaría el propio Chōmin³⁶. Las connotaciones políticas de la noción la harían objeto de crítica y sospecha, habitualmente articuladas con una relación tensional con los poderes o potestades del Estado. Para Yanabu, ello se escenifica en la traducción del *On Liberty* de Stuart Mill de Nakamura Masanao (中村 正直, 1832-1891), donde 權 (*ken*) se emplea claramente con este doble sentido³⁷. Y así, la debida relación entre los derechos o potestades del pueblo (民權, *minken*), por un lado, y la soberanía estatal (国權, *kokken*) o la autoridad del monarca (君權, *kunken*), por otro, y su contenido marcarían el debate reformista sobre un espectro de posiciones que variaban desde la mera abolición del feudalismo a la instauración de

³⁴ J. G. Branstetter. “The Perils of Translation: Nakae Chōmin and *Minyaku yakkai*’s Response to Crisis”, *Annual Meeting of the Western Political Science Association* (2016), 18; Ōkubo, 2019, 414-415; *vid. in extenso* Haruo Miyamura (宮村 治雄). *理学者 兆民—ある開国経験の思想史* (Philosopher Chōmin. An Intellectual History of the Experience of “Opening the Country”). Tokio: みすず書房 (misuzushobō), 1989.

³⁵ E. A. Feldman. *The Ritual of Rights in Japan: Law, Society, and Health Policy*. Cambridge: Cambridge University Press, 2000, 28.

³⁶ *Vid. in extenso* D. Irokawa. “Freedom and the Concept of People’s Rights”, *Japan Quarterly* 14/2 (1967), 175ss.

³⁷ Yanabu, 2015, 137.

una plena democracia representativa, con el conocido resultado de una monarquía constitucional con importantes poderes para el emperador y limitados y derivados derechos para los súbditos. En todo caso, la expresión 民權 (*minken*) quedaría relegada a la historia y sustituida hoy día por 公民權 (*kōminken*, derechos ciudadanos), empleada para referirse, por ejemplo, al *civil rights movement* norteamericano o a los derechos políticos de los ciudadanos nipones.

La última gran categoría que sería traducida y recepcionada en la época, es la que sin duda comporta mayor carga emancipatoria ético-internacional, los derechos humanos. La primera adopción se registra de nuevo en la traducción de Martin de 1864, concretamente, en las formas de 人之權利 (C. *rénzhī quánlì*; derechos personales o de la personalidad) y 自然權 (C. *zìrán quán*; derechos o potestades naturales)³⁸. La expresión que, sin embargo, tendría más fortuna 天賦人權 (C. *tiānfù rénquán*, J. *tenpu jinken*) parece gestarse igualmente en suelo nipón. Literalmente significa “derechos de los hombres conferidos por el cielo”, donde 天 es claro elemento confuciano como principio último de legitimidad³⁹, y que acabaría por triunfar en su forma abreviada 人權 (J. *jinken*, C. *rénquán*; es la expresión actual para referirse a los derechos humanos). Es interesante resaltar que suele entenderse que Katō Hiroyuki, opuesto precisamente al movimiento de los *minken* y favorecedor de un fuerte estatalismo, es justamente la figura intelectual de mayor influencia y trascendencia a este respecto. En Katō se registra, suele defenderse, no una recepción de los derechos humanos como naturales e inalienables desde el contractualismo iusnaturalista, sino un acercamiento a la

³⁸ 人之權利 se empleó para traducir “derechos del hombre”. F. Masini. “The formation of modern Chinese lexicon and its evolution toward a national language: the period from 1840 to 1898”, *Journal of Chinese Linguistics monograph series* 6 (1993), 193, 221. En el caso de Japón la discusión sobre los derechos naturales (自然權) se articuló en torno al estudio de la obra de Vissering, en concreto, sus lecciones sobre Derecho Natural.

³⁹ Puede consultarse la monografía: R. Eno. *The Confucian Creation of Heaven: Philosophy and the Defense of Ritual Mastery*. Albany: State University of New York Press, 1990, esp. 90ss.

categoría desde una matriz confuciana de construcción vertical que busca, sobre todo, la armonía social (人和, *jinwa*) y la estabilidad y que acabaría en una formulación darwinista y positivista⁴⁰. B. T. Wakabayashi ha defendido que la neologización sino-japonesa 天賦人權 / 人權, construida sobre ideogramas y concepciones culturales previos, permitió una conceptualización particular, sobre cuya trascendencia y proyección históricas concluye:

“For Katō, then, human rights, freedom, and equality were on the one hand “natural” and inalienable. But on the other hand, the state bestowed these in its own interests—to prevent civil unrest, or in the case of early-Meiji Japan, to promote national prestige and revise the unequal treaties signed with the Western powers. (...) Katō’s Heavenly-endowed rights and liberty were premised on the state’s existence and stability. Therefore, the Meiji government could curtail or nullify *tempu jinken* in times of national emergency, whether real, imagined, or invented (...).

We cannot hold Katō responsible for the totalitarian repression of basic human rights that took place in twentieth-century Japan. But still, we should note that his “realistic” view of human rights—that these are bestowed by the state and assume meaning for the individual only when the state is powerful— dominant throughout most of Japan’s modern history⁴¹”.

3. LOS DERECHOS EN CHINA: OCASO QING Y ARRANQUE REPUBLICANO

El contacto con los derechos en China tiene lugar en las postrimerías de la dinastía Qing (1644-1912), en un contexto de profundo cuestionamiento e intentos de reforma posterior a las Guerras del Opio (1839-1842, 1856-1860). Se considera un periodo marcado por la frustración y

⁴⁰ No en vano, en su obra de madurez 人權新設 (*Jinken Shinsetsu*, the Establishment of Human Rights, 1882), definiría a los 人權, como “derechos adquiridos” (得有權利, *tokuyū kenri*), lo que sugiere una clara transición desde los derechos naturales a los legales. C. Iwasaki (岩崎允胤). “加藤弘之の立憲主義思想 (II) —天賦人權論から進化論的権利論へ— (The Constitutional Thought of Hiroyuki Katō (II) —From a theory of “tenpun jiken” towards a theory of evolutive rights). 大阪経済法科大学論集 (*The Journal of the Osaka University of Economics and Law*) 77 (2000), 18.

⁴¹ B. T. Wakabayashi. “Katō Hiroyuki and Confucian Natural Rights, 1861-1870”, *Harvard Journal of Asiatic Studies* 44/2 (1984), 490.

debilidad ante las potencias coloniales, especialmente las occidentales, y que sería significativamente bautizado como “siglo de humillación” (百年國恥, *bǎinián guóchǐ*).⁴² Siguiendo a Jack Donnelly, se trata de un escenario de involucración activa en la consideración de categorías internacionales, de modo que:

“Chinese *came* to Western ideas of rights, rather than had them imposed upon them, and they came to those ideas largely as a result of their dissatisfaction with the sufferings of China at the hands of Western state power and the global economy”⁴³.

De acuerdo con Peter Zarrow, los intelectuales chinos accedieron a la categoría de los derechos a través de tres fuentes principales, a saber, Rousseau y los movimientos revolucionarios francés y norteamericano; los misioneros cristianos; y las teorías jurídicas⁴⁴. Tal y como se ha venido indicando, sería además un acceso en el que los intelectuales japoneses representarían un papel destacado. Así, después de la primera traducción al japonés (1874) realizada Nakae Chōmin de *El Contrato Social*, a principios de la década de 1880 aparecería una edición en chino clásico que adquiriría especial resonancia tras la oposición imperial a los movimientos de reforma de 1898⁴⁵, de manera que a principios del siglo veinte se popularizaría su lectura entre los intelectuales progresistas,

⁴² A. A. Kaufman. “The ‘Century of Humiliation’, Then and Now: Chinese Perceptions of the International Order”, *Pacific Focus* 25/1 (2010), 1-33.

⁴³ J. Donnelly. *Universal Human Rights in Theory and Practice*. Ithaca: Cornell University Press, 2013, 144. El autor sigue aquí las ideas desarrolladas *in extenso* en M. Svensson. *Debating Human Rights in China: A Conceptual and Political History*. Lanham: Rowman & Littlefield Publishers, 2002.

⁴⁴ P. Zarrow. “Anti-Despotism and ‘Rights Talk’: The Intellectual Origins of Modern Human Rights Thinking in the Late Qing”, *Modern China* 34/2 (2008), 179-209.

⁴⁵ La edición en chino clásico fue completada en 1883. Su labor como traductor y difusor filosófico le granjearían el apodo de “el Rousseau del Oriente”. Cf. T. V. Kaufman-Osborn. “Rousseau in Kimono: Nakae Chōmin and the Japanese Enlightenment”, *Political Theory* 20/1 (1992), 53-85; E. Dufourmont. *Rousseau et la première philosophie de la liberté en Asie (1874-1890): Nakae Chōmin*. Lormont: Le Bord de l’eau, 2021.

embarcados en traducciones, comentarios y discusiones sobre nociones como el contrato social o los derechos naturales⁴⁶.

Las publicaciones de los misioneros cristianos se han mencionado como instrumento preparatorio o facilitador de la acogida de la noción de derechos mediante su insistencia en la autonomía vinculada a la libertad religiosa⁴⁷. Pero la sede de recepción más importante –y conceptualmente más compleja– será la político-jurídica, donde no deja de resultar significativo que las dos obras de referencia aparecieran respectivamente tras la primera y segunda guerras del opio, en clara respuesta la preocupación de China por su status internacional⁴⁸. Así, las primeras propuestas de traducción se registran en una serie de textos que tratan de verter al chino el clásico *Le droit des gens* (1758) de Emerich de Vattel, realizadas por el misionero y diplomático norteamericano Peter Parker y el intérprete imperial Yuan Dehui (袁德輝) bajo el título 万国律例 (*wànguó lǜlì*)⁴⁹. Aunque aquí aparece el famoso 權 (*quán*), éste se alterna en la traducción de los derechos con otras unidades como 道理 (*dàoli*, razón o principio), 應有 (*yīngyǒu*, merecimiento), 当 (*dāng*, adecuado o debido), que aunque no triunfaran, son consideradas por autores

⁴⁶ Sobre la influencia decisiva de Rousseau en el clima intelectual favorecedor de la revolución de 1911, puede consultarse: M. Bastid. “L’influence De Jean-Jacques Rousseau Sur La Pensée Politique En Chine Avant La Révolution De 1911”, *China and the French Revolution: Proceedings of the International Conference, Shanghai, 18-21 March 1989*. Paris: Pergamon Press, 1990, 283; y la tesis doctoral Yao Wang. *Jean-Jacques Rousseau et le monde intellectuel en Chine (1882-1911)*. Diss. École normale supérieure de Cachan-ENS Cachan, 2014; Wenjia Tao. “The Chinese reception of Rousseau’s political philosophy in the 20th century”, *HKU Theses Online (HKUTO)*, 2012.

⁴⁷ Zarrow se basa aquí en Liu Guangjing. “Wan-Qing renquanlun chutan: jianlum Jidujiao sixiang zhi yingxiang” (A preliminary exploration of late Qing Human Rights Discourse: with comments on the influence of Christian thought). *Xinshixue* 5/3 (1994), 1-23.

⁴⁸ Sobre la recepción en China del Derecho Internacional, *vid.* R. Svarverud. *International Law as a World Order in Late Imperial China: Translation, Reception and Discourse; 1847-1911*. Leiden: Brill, 2007.

⁴⁹ Estas traducciones acabarían formando parte del *Tratado Ilustrado de Derecho Marítimo* 海國圖志 (*hǎiguó túzhì*), publicado en 1843. Cf. R. Svarverud. “The Notions of ‘Power’ and ‘Rights’ in Chinese Political Discourse”, *New Terms for New Ideas: Western Knowledge and Lexical Change in Late Imperial China*. Leiden: Brill, 2001, 128.

contemporáneos como Chen Qiaojian (陈乔见) como más acertadas y adecuadas a la idiosincrasia y filosofía chinas⁵⁰. 權 (o 權 *quán*) o, más específicamente, el compuesto 權利 (o 權利 *quánlì*), se popularizarían en cambio con la consabida traducción al chino clásico (1864) del manual de Derecho Internacional de Henry Wheaton (*Elements of International Law*, 1836), y, en buena medida, por influjo de la intelectualidad nipona⁵¹.

Este contexto de recepción, marcado por la preocupación principal por la subjetividad internacional y la idiosincrasia cultural y lingüística propias de la sinosfera, explican que de nuevo ambos caracteres generen, como en el contexto nipón, sendos focos tensionales. Así, el significado primario de 權 (*quán*) como poder o autoridad entendidos como potestad del Estado, señaladamente como “soberanía” en las relaciones internacionales, facilitaría en China una relegación, cuestionamiento o ensombrecimiento de la cuestión de la titularidad individual de los derechos; mientras que la consideración confuciana de 利 (*lì*) como objetivo espurio e ilegítimo y asociado a la idea de egoísmo y privilegio, generaría no pocas oposiciones y polarizaciones. De los primeros en denunciar estos problemas sería Yan Fu (嚴復 1854-1921), famoso por traducir a Adam Smith, Herbert Spencer o John Stuart Mill. Si bien en su traducción de *Evolution and Ethics* de Aldous Huxley (天演論, 1896) no descarta el uso de 權利 (*quánlì*), explorará igualmente la viabilidad de otras formas como 得以 (*déyǐ*, capacidad), 真理 (*zhēnlǐ*, verdad) o 民直 (*mínzhí*) y 天直 (*tiānzhí*), donde 直 (*zhí*) hace referencia a las ideas de rectitud o razonabilidad y 民 (*mín*) y 天 (*tiān*) aluden a los ciudadanos y al cielo respectivamente. A principios del siglo veinte, Yan Fu se

⁵⁰ Chen Qiaojian. 从“义”到“权利”(From “Righteousness” to “Right”). 《哲学研究》(*Journal: Philosophical Research*) 2 (2021), 57-68.

⁵¹ La idea de la responsabilidad japonesa en la traducción del término está tan arraigada en China que Luo Zhongshu (羅忠恕, 1903-1985), encargado de desarrollar un acercamiento a los derechos humanos a invitación de la UNESCO en 1948, partiría de su consideración como neologismo japonés importado de Occidente. Puede consultarse la reedición abreviada C. Luo. “A Confucian approach to Human Rights”, *The UNESCO Courier* (2018-4). Disponible en línea en: <<https://en.unesco.org/courier/2018-4/confucian-approach-human-rights>>. Sobre la traducción y relevancia de Wheaton, *vid.* Svarverud, 2007, 47-49, 106-107.

acabaría por declarar abiertamente en contra de 權利 (*quánli*) y su universo connotativo para defender la necesidad de partir de la idea de rectitud, física y ética, representadas por 直 (*zhí*): la traducción ideal, que no triunfaría, de los derechos sería pues 民直 (*mínzhí*)⁵².

Una postura opuesta vendría representada por el revolucionario anarquista Liu Shiwei (劉師培, 1884-1919), quien de acuerdo con S. Angle protagonizó una recepción modulada que habría permitido una continuidad armónica entre el neológico 權利 (*quánli*) y el sustrato filosófico-cultural confuciano. Liu propondría una conceptualización de *quánli* en términos de “intereses personales legítimos y capacidades” en relación recíproca con los deberes morales. Ello implicaría, señala Angle, tanto una *consonancia* con la aceptación neo-confuciana de la existencia de deseos o intereses éticamente válidos, como con una *superación* al plantear abiertamente la legitimidad de su afirmación pública frente a las sospechas tradicionales de autoafirmación egoísta⁵³.

Sea como fuere, a pesar del éxito terminológico, la opción traductológica de los *quánli* seguiría siendo cuestionada por intelectuales posteriores de la talla de Hu Shih (胡適, 1891-1962), figura destacada del movimiento anti-tradicionalista Nueva Cultura (新文化運動; *xīn wénhuà yùndòng*)⁵⁴, para quien la noción ética de lo que se le debe a una persona queda desdibujada con 利 (*lì*), por lo que defiende que la traducción correcta habría de basarse en el carácter y noción sino-clásica de 義 (*yì*, justicia, rectitud, moralidad) para dar lugar al neologismo

⁵² C. Qiaojian, 2021, 59.

⁵³ Tesis defendida, con respecto principalmente a su obra *Essentials of the Chinese Social Contract* (1903), en S. C. Angle. “Did someone say” rights”? Liu Shiwei’s concept of quanli”, *Philosophy East and West* 48/4 (1998), 623-651. En todo caso, tras descubrir el anarquismo en 1907, se produciría una transformación en su concepción política y aproximación a los derechos, que pasan a ser entendidos como igualdad real como pilar social insoslayable aun a costa de limitaciones sobre la libertad, y articulado sobre la noción de “derecho de igualdad”, conglomerado de derechos y deberes. *Ibidem*, 215-216.

⁵⁴ Sobre la gestación del movimiento, *vid.* T. B. Weston. “The Formation and Positioning of the New Culture Community, 1913-1917”, *Modern China* 24/3 (1998), 255-284.

義權 (*yìquán*; potestades moralmente debidas)⁵⁵. La propuesta, como tantas otras, no fraguó.

Otro término clave recepcionado en esta época es 民權 (/權) (*mín-quán*, derechos del pueblo o ciudadanos). Gestado en Japón e importado a China a fines de la década de 1870 por dos diplomáticos, sería invocado posteriormente en los fallidos intentos de reforma de la década de 1890⁵⁶. De connotaciones claramente políticas, parece entenderse que su interpretación en términos de soberanía popular articulada mediante una auténtica democracia representativa no fue central en la época⁵⁷. De acuerdo con Joan Judge, durante la crisis del final de la era Qing, lo que realmente se buscaba era un equilibrio entre el poder imperial y el popular para, ante todo, asegurar la salvación de la nación, siendo el ideal la: “unificación de gobernante y gobernados, el bienestar social, y la participación popular en el proceso”. La recepción de 民權 (/權) (*mínquán*) en este contexto, concluye Judge, supondría una transformación terminológica notable, toda vez que estaría “inserto en la estructura dinástica e imbuido de contenido colectivista”, y sería claro ejemplo de los obstáculos de síntesis conceptual con los derechos humanos que perdurarían en China hoy día⁵⁸.

Lecturas más positivas de esta recepción han tratado de señalar el valor fundante de propuestas como la del reformista Liang Qichao (梁啓超, 1873-1929), intelectual con gran experiencia internacional y

⁵⁵ Hu Shi (胡適). “民權的保障” (the protection of civil rights). 《独立评论》 (*The Independent Review*) 38 (1933), 18; existe traducción al inglés aparecida en S. C. Angle y M. Svensson. *The Chinese human rights reader: documents and commentary, 1900-2000*. London and New York: Routledge, 2015, 176-182, donde 義權 (*yìquán*) se traduce al inglés como “just powers”.

⁵⁶ J. Judge. “The concept of popular empowerment (*minquan*) in the late Qing: Classical and contemporary sources of authority”, *Confucianism and Human rights*. New York: Columbia University Press, 1998, 193-208.

⁵⁷ S. C. Angle y M. Svensson, 2015, xvii.

⁵⁸ J. Judge, 1998, 195-198. La autora propone como ejemplo análogo a Ma Weiling, quien defendía que los derechos son acordes al grado de competencia de la persona y por tanto excluía de los derechos políticos a los no diestros en tal terreno. Muchas de estas opiniones se gestaron en el seno de la publicación “Shibao”, tratado *in extenso* por la autora en: J. Judge. *Print and Politics: ‘Shibao’ and the Culture of Reform in Late Qing China*. Redwood City: Stanford University Press, 1997.

desarrollador de un concepto de ciudadanía y derechos ciudadanos con inspiración confuciana⁵⁹. En Liang, el ciudadano precisa de cultivo personal, que engloba la educación y la ética individual, de forma que pueda estar en condiciones de superar sus propios deseos y otros factores externos en su participación pública por el bien común; pero no ha de por qué gozar de un derecho a la participación política más allá de la búsqueda de la moralidad pública mediante el activismo. Una valoración contextualizada, se ha tratado de defender, apostaría por entender que Liang, más que protagonizar un acercamiento fallido al liberalismo, triunfaría en generar por vez primera una noción china de ciudadanía⁶⁰.

Treinta años más tarde, una de las propuestas teóricas más relevantes y usualmente considerada claramente pro-democrática, la debida a Sun Yat-sen (孫中山, 1866-1925), figura revolucionaria transicional clave, fundador del Kuomintang (中國國民黨, Partido Nacionalista Chino) y primer presidente provisional de la República, tomará a 民權主義, (*mínquán zhǔyì*) como elemento central de su visión política⁶¹. Aunque en línea con lo comentado *supra*, la noción tendería a ser interpretada como participación sólo de quienes siguen los ideales revolucionarios y,

⁵⁹ Liang vivió muchos años en Japón, recorrió numerosos países occidentales, invitó a Bertrand Russell a China y discutió con Henri Bergson. Para una sumaria introducción, *vid.* Xiao Yang. “Liang Qichao’s Political and Social Philosophy”. *Contemporary Chinese Philosophy*. Oxford: Blackwell Publishers Inc., 2002, 15-36.

⁶⁰ P. Zarrow. “Citizenship and Human Rights in Early Twentieth Century Chinese Thought”, *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1998, 221-227. En sentido análogo *vid.* el más reciente: T. M. L. Lee. “Liang Qichao and the meaning of citizenship: then and now”, *History of Political Thought* 29/2 (2007), 305-327.

⁶¹ Sun Yat-sen fue también el primer dirigente del Kuomintang, el partido nacionalista chino, y es considerado como “padre de la nación”, particularmente en Taiwan. Su ideario filosófico se articulaba sobre tres principios: 1) 民族主義 (*mínzúzhǔyì*) o independencia del pueblo-nación, 2. 民權主義 (*mínquánzhǔyì*) o poder del pueblo, y 民生主義 (*mínshēngzhǔyì*) o subsistencia o bienestar del pueblo. Un resumen de sus ideas se encuentra en T. See. “On Sun Yat-sen’s Three Principles of the People: A Philosophy Approach”, *Sun Yats-sen. Nanyang and the 1911 Revolution*. Singapur: Institute of Southeast Asian Studies, 2015, 28-43.

en todo caso, supeditada a y restringida, como las libertades en general, en beneficio de la nación⁶².

Estos conceptos contruidos sobre la idea de 權 (*quán*), y articulados *mutatis mutandis* como versiones locales de los derechos subjetivos y la soberanía popular, respectivamente, se verían en compleja relación con las propuestas de traslación de la idea de los derechos humanos, cuya recepción nipona, como ya se indicó, como 天賦人權 (*tiānfù rénquán*) o más usualmente como 人權 (*rénquán*) es en gran parte deudora de Katō Hiroyuki. En el caso de China, de acuerdo con Marina Svensson, esta primera recepción de los derechos humanos estaría caracterizada por una actitud utilitarista basada en la observación de la fuerza y vitalidad de las naciones en las que los ciudadanos gozaban de libertades y poseían una fuerte noción del espacio y los intereses públicos. Los derechos serían vistos así como instrumento necesario de empoderamiento ciudadano para poner fin a la tiranía de los Manchúes y no generalmente como elemento extranjerizante⁶³. Esta lectura en clave de pragmatismo nacional está bastante extendida y es admitida, si bien con matices, aun por autores como la profesora Li Sha, que defienden una recepción en clave definitivamente moral y humanista: los derechos humanos habrían actuado como complemento del sustrato confuciano para generar una deseada síntesis entre la libertad individual y el bienestar social⁶⁴.

Durante la conocida como década de Nankín (南京十年, 1927-1937), la ideología oficial de Sun Yan-Tsen aludida *supra* favorecerá una primacía de los *mínquán*, entendidos como instrumentos nacionalistas y no como derechos políticos en sentido democrático, como se ha señalado, y una oposición abierta a la categoría de los *renquán* (derechos humanos), elemento burgués que no haría sino debilitar a la ya de por

⁶² Svensson, 2002, 83-84.

⁶³ Svensson, 2002, 114-121. En sentido análogo, R. Weatherley. "Defending the Nation: The Role of Nationalism in Chinese Thinking on Human Rights", *Democratization* 15/2 (2008), 343-347.

⁶⁴ En la obra de Li Sha, conviene advertir, se entretrejen argumentos históricos con elementos más bien positivos. S. Li. *The Reception Of Human Rights in Early Modern China: 1897-1927*. Vicalvi: Key, 2017.

sí apática y despolitizada sociedad china⁶⁵. Los intelectuales que defendieron la necesidad de constitucionalización y protección efectiva de los derechos recibirían críticas tanto de comunistas como de republicanos y muchos se exiliarían⁶⁶. El establecimiento de la República Popular de China en 1949 supondría la identificación del discurso sobre los derechos con el clasismo burgués y su desplazamiento a la periferia, señaladamente, Taiwán; de forma que la China continental no volvería su mirada hacia los derechos hasta los años 90, defendiendo su propio entendimiento de la categoría en términos nacionales y centrada en la preocupación por las necesidades económicas⁶⁷.

4. EL CONCEPTO Y LA CULTURA DE LOS DERECHOS EN LA SINOSFERA EN LA ACTUALIDAD

Pasados más de siglo y medio desde la recepción-traducción de los derechos en la sinosfera, resulta lícito plantearse el grado y alcance del éxito de la operación, cuestión compleja en cuya consideración se concitan factores relacionados con la propia definición de éxito, sea en términos de estabilización y normalización terminológicas, sea centrándose en el arraigo sociocultural y político de la noción, o lo que algunos gustan de denominar el desarrollo de una cultura de los derechos.

En el caso de Japón, los derechos forman decididamente parte del vocabulario técnico-jurídico de base tanto del derecho privado como del constitucional como 権利 (*kenri*), contrapartida o complemento de las obligaciones o deberes (義務, *gimu*)⁶⁸. A pesar de esta normalización

⁶⁵ Cf., entre otros, J. A. Gregor. “Confucianism and the Political Thought of Sun Yat-Sen”, *Philosophy East and West* 31/1 (1981), 55-70.

⁶⁶ Vid. E. D. S. K. Fung. “The Human Rights Issue in China, 1929-1931”, *Modern Asian Studies* 32/2 (1998), 431-457.

⁶⁷ Cf. J. Ching. “Human Rights: A Valid Chinese Concept?”, *Confucianism and Human Rights*. New York: Columbia University Press, 1998, 71; H. Feron. “The Chinese model of human rights”, *China Legal Science* 3 (2015), 87-122.

⁶⁸ El Art. 2.2 del Código Civil japonés reza: 権利の行使及び義務の履行は、信義に従い誠実に行わなければならない。 2.2 “The exercise of rights and performance of duties must be done in good faith”. La parte tercera de la Constitución de Japón lleva por rúbrica: 国民の権利及び義務, “rights and duties of the people”.

jurídica, resulta interesante constatar que la opción traductológica sigue siendo objeto de interés y crítica. Ha dado así origen a un subgénero divulgativo dedicado expresamente a las dificultades, luces y sombras de las propuestas de traducción pergeñadas para diversos conceptos jurídico-políticos en la era Meiji: que los “derechos” acabaran siendo traducidos como “権利” (*kenri*), resulta hoy día objeto de asombro e interés⁶⁹.

Por otra parte, algunos enlazan las supuestas deficiencias de esta opción con el otro gran foco temático, el verdadero arraigo y vigencia social de los derechos en Japón. El argumento suele pasar por señalar que el neologismo no recoge matiz alguno de justicia o propiedad y, no pasando de ser más que instrumento de protección de los intereses individuales, su invocación denota un egoísmo que mal casa con la moral positiva japonesa⁷⁰. Efectivamente, la imagen de Japón como sociedad que choca tanto con los derechos como elemento emancipador y legítimo, valorado vertebrador de la justicia, como con los tribunales de justicia como foro normalizado de articulación de pretensiones basadas en derechos para la resolución de conflictos, ha resultado un tropo nuclear desde la publicación de la mítica obra de Takeyoshi Kawashima 日本人の法意識 (*La Consciencia Jurídica de los Japoneses*, 1967)⁷¹. Y aún hoy gran parte de la literatura socio-jurídica se centra en el desarrollo de verificaciones o ataques de la idea de una sociedad que prefiere soluciones colectivas consensuadas que desincentivan la noción de autointerés y de una verdad judicial que da la razón a una parte frente a otra⁷².

Al mismo tiempo, cierto sector doctrinal se ha dedicado a analizar cuestiones de índole constitucional, como la polémica imputación de la

⁶⁹ Como ejemplo del género, se puede consultar el libro de bolsillo: Y. Sasazawa (笹澤 豊). 〈権利〉の選択 (*The Choice of Rights*). Tokio: 筑摩書房 (Chikuma Shobō), 2021.

⁷⁰ I. Kitamura. “Un point de vue japonais”, *Les Cahiers de Droit. La traduction juridique* 28/4 (1987), 777ss; Feldman, 2000, 19-20.

⁷¹ T. Kawashima (川島 武宜). 日本人の法意識 (*The Legal Conscience of Japanese People*). Tokio: 岩波新書 (Iwanami Shinsho), 1967.

⁷² Vid. el excelente trabajo: M. Murayama. “Kawashima and the changing focus on Japanese legal consciousness: a selective history of the sociology of law in Japan”, *International Journal of Law in Context* 9/4 (2013) 565-589.

titularidad de los derechos fundamentales tan sólo a los nacionales (国民, *kokumin*)⁷³, o el sesgo occidentalista que implicaría el lenguaje internacional de los derechos. Se han suscitado así diversas propuestas de reforma constitucional que buscan una plasmación y reflejo de los valores nipones tradicionales frente a una Constitución impuesta por los Estados Unidos. En este contexto, existen tanto versiones filosóficas suaves, que tratan de poner el acento en una construcción de los derechos humanos desde una subjetividad interdependiente y una moral contextualista que excluyan sin ambages el colectivismo y la pasividad socio-política⁷⁴; como proposiciones de reforma duras o radicales que, en la medida en que defienden una supeditación de los derechos a los intereses de la nación y al poder imperial, han sido criticadas por académicos japoneses por su marcado carácter reaccionario⁷⁵, tachadas de mero intento de regreso al sistema Meiji renunciando a la centralidad constitucional de las libertades en nombre de un esencialismo histórico y tradicionalista⁷⁶.

En el caso de China, de forma análoga a Japón, los derechos forman parte habitual del panorama y vocabulario jurídico-privado como la cara opuesta a las obligaciones y, con matices, del constitucional como derechos fundamentales (基本权利, *jī běn quán lì*)⁷⁷. Al mismo

⁷³ Vid. F. C. Fisher. “‘We the kokumin’: the Constitution, International Law and the Rights of Foreigners in Japan”, *Zeitschrift für Japanisches Recht* 20/39 (2015), 109-135; T. Webster. “Legal Excisions Omissions Are Not Accidents”, *Cornell International Law Journal* 39 (2006), 435-455.

⁷⁴ T. Se y R. Karatstu. “A conception of human rights based on Japanese culture: Promoting cross-cultural debates”, *Journal of Human Rights* 3/3 (2004), 269-289.

⁷⁵ T. Suami. “Global Constitutionalism for East Asia: Its Potential to Promote Constitutional Principles”, *Global Constitutionalism from European and East Asian Perspectives*. Cambridge: Cambridge University Press, 2020, 563-565.

⁷⁶ Vid. el magnífico análisis de S. Matsui. “Fundamental Human Rights and ‘Traditional Japanese Values’: Constitutional Amendment and Vision of the Japanese Society”, *Asian Journal of Comparative Law* 13/1 (2018), 59-86.

⁷⁷ El artículo 3 del Código Civil chino reza: 民事主体的人身权利、财产权利以及其他合法权益受法律保护, 任何组织或者个人不得侵犯 (“The personal rights, proprietary rights, and other lawful rights and interests of the persons of the civil law are protected by law and free from infringement by any organization or individual”). El capítulo II de la Constitución de la RPC tiene por título: 公民的基本权利和义务 (Chapter II – “Fundamental Rights and Obligations of Citizens”).

tiempo, desde finales de los 90, son categoría objeto de interés y discusión académicos en cuanto a su recepción, opción traductológica y configuración como categoría público-fundamental.

Así, trabajos como el de Li Guilian (李贵连) tratan de reivindicar el papel pionero de China frente a Japón en la gestación del término 權利 (*quánli*)⁷⁸, mientras que diversos autores se han esforzado en defender una suerte de noción implícita de los derechos en el pensamiento sino-clásico⁷⁹; todo lo cual no hace sino denotar orgullo y aprecio por la noción. Destacan entre ellos la figuras de Xia Yong (夏勇) y Tong Zhiwei (童之伟). Xia Yong, tras defender la necesidad de anclar el concepto de derechos en la defensa de los intereses individuales a principios de los 90, matizaría su posición a mitad de la década para incluir la noción de responsabilidad social⁸⁰ y acabaría por enlazar su concepción con la idea confuciana de 民本 (*mínběn*, el pueblo como base)⁸¹ a principios de

⁷⁸ Li Guilian (李贵连). 话说“权利”(About 'Rights'). 北大法律评论 (*Peking University Law Review*) 1 (1998), 115-129.

⁷⁹ Li Qicheng (李启成). “帝制中国的“权利”辨析——从“治道”角度的分析”(Discernment of “Rights” in Imperial China - An Analysis from the Perspective of “The Way of Governance”). 《收藏》 (*Collection*) 1 (2019), 191-206; Chen Qiaojian (陈乔见). 儒学中的权利重构及其意义 (Reconstruction of Rights in Confucianism and Its Significance), *Journal of East China Normal University. Philosophy and Social Sciences* 51/6 (2019), 29-41; Zhao Ming (赵明). “近代中国对“权利”概念的接纳”(The Acceptance of the Concept of “Rights” in Modern China), 《现代法学》 (*Modern Law*) 24 (2002), 69-75.

⁸⁰ El autor plasmaría este viraje en las diversas ediciones de su obra principal: Xia Yong (夏勇). 人权概念起源—权利的历史哲学 (*The Origin of the Concept of Human Rights-History and Philosophy of Rights*). Vid. el análisis y resumen del recorrido intelectual en Huang Tao (黄涛). “从个体到共同体——当代中国权利理论的逻辑发展_黄涛”(From Individual to Community——The Logical Development of Contemporary Chinese Rights Theory). 《法治现代化研究》 (*Research on the Modernization of the Rule of Law*) 2 (2019), 38ss.

⁸¹ La idea del “pueblo como base” ha sido objeto de diversas interpretaciones que van desde el acercamiento socio-pragmático, Jia Yi (賈誼, 200-168 BCE), donde el pueblo es tomado como masa necesaria que se ha de mantener estable y firme por razones prudenciales, al entendimiento en términos democrático-constitucionales de Xu Fuguan (徐復觀, 1903-1982). Vid., respectivamente, E. Sabattini. “People as Root” (min ben) Rhetoric in the New Writings by Jia Yi (200-168), *Extrême-Orient (Political Rhetoric In Early China / Rhétorique Politique En Chine Ancienne)* 34 (2012), 183; Xu Fuguan. “The Construction and Political Advancement of Ruist Political Thought”,

los 2000⁸². Tong Zhiwei, por su parte, tras contextualizar y criticar la recepción de los derechos en China condicionada por Japón y Occidente, llama a un replanteamiento de la noción desde la propia tradición jurisprudencial china sobre su propuesta neológica 法權 (*fǎquán*), que busca el equilibrio entre el derecho e intereses estatales y las potestades e intereses ciudadanos⁸³.

Otros académicos muestran una posición más crítica, tanto con respecto al contexto tradicional y receptivo, como con la configuración jurídica actual. Zhang Mengwan (张梦婉), por ejemplo, se ha esforzado en su tesis doctoral en apuntar y analizar los problemas de los derechos en China desde el contexto histórico de recepción, que harían que la categoría se viera lastrada de elitismo, estatismo y colectivismo, por lo que llama a la necesidad de desarrollo de auténticos derechos individuales (个体权利, *gètǐ quánlì*) en China⁸⁴. Los derechos emergentes han atraído la atención de otros estudios⁸⁵ y, lo que resulta más trascendente, la necesidad de emprender una verdadera

The Chinese Liberal Spirit: Selected Writings of Xu Fuguan. Albany: State University of New York, 2002, 67, 68-69, 74-75 (Trabajo originalmente aparecido en 1951).

⁸² Xia Yong (夏勇). “民本与民权—中国权利话语的历史基础” (Minben and Minquan -The Historical Foundations of Chinese Rights Discourse). 《中国社会科学》 (*Chinese Social Sciences*) 5 (2004), 4-23. Una panorámica reciente de su visión en inglés se halla en: Xia Yong. *The Philosophy of Civil Rights in the Context of China*. Leiden: Martinus Nijhoff, 2011.

⁸³ Tong Zhiwei (童之伟). “法权中心的猜想与证明——兼答刘旺洪教授” (The Conjecture and Proof of the Center of Faquan—An Answer to Professor Liu Wang-hong). 《中国法学》 (*Chinese Law*) 6 (2001), 15-38; Tong Zhiwei (童之伟). “中文法学中的“权利”概念 起源、传播和外延” (The Origin, Spread and Extension of the Concept of “Rights” in Chinese Jurisprudence). 《中外法学》 (*Peking University Law Journal*) 33 (2021), 1246-1264; Tong, Zhiwei. *Right, Power, and Faquanism: A Practical Legal Theory from Contemporary China*. Leiden: Brill, 2018.

⁸⁴ Zhang Mengwan (张梦婉). 近代中国权利文化的精神特质 (*The Spiritual Characteristics of Modern Chinese Culture of Rights*) (Tesis Doctoral). 吉林大学 (Jilin University), 2016.

⁸⁵ Yao Jianzong (姚建宗). “新兴权利论纲” (A Thesis on the Emergence of Rights). 《法制与社会发展》 (*Legal System and Social Development*) 2 (2010), 3-15; Lei Lei (雷磊). “新兴(新型)权利的证成标准” (The Standard Evidence of Emerging (New) Rights). 《法学论坛》 (*Law Forum*) 34 (2019), 20-29.

constitucionalización de los derechos que los consagre como categoría supralegal e indisponible⁸⁶.

5. CONCLUSIONES: LOS 權利 COMO ÉXITO TRADUCTOLÓGICO

Este complejo cuadro de afirmaciones, cuestionamientos y replanteamientos de los derechos revela, creo que se puede argumentar para concluir, la historia de un ejercicio translativo exitoso. Como ha indicado M. A. Glendon, una importación acrítica o una neologización descontextualizada de los derechos no resulta ni posible ni deseable⁸⁷. La construcción de los 權利 (*kenri, quánli*), llevada a cabo por los intelectuales chinos y japoneses de fines del diecinueve, como cualquier otra decantación terminológica, no puede dejar de estar marcada por las circunstancias de la época y si ha de ser juzgada cabalmente, habrá de serlo en términos de su capacidad de enlazar el sustrato lingüístico-cultural de acogida con el horizonte adlativo que representa la novedad conceptual. En este sentido, 權利 juega con nociones conocidas a las que se pretende dotar de nuevas connotaciones como conjunto de potestades que se han reconocer y proteger para la defensa de los propios intereses de las personas. Que tal delimitación entra en conflicto con cierto sustrato ético, hasta el punto de que se le critica su falta de legitimidad, no es en absoluto fallo imputable al neologismo, sino, por el contrario, revelador de su fuerza como categoría emancipatoria en tensión con supeditaciones colectivistas o elitistas del individuo. Nada más fiel al espíritu originario de los derechos.

⁸⁶ Zhang Xiang (张翔). “基本权利的双重性质” (The Dual Nature of Fundamental Rights). 《法学研究》 (*Legal Studies*) 3 (2005), 20-36; Qin Xiaojian (秦小建). “宪法为何列举权利?—中国宪法权利的规范内涵” (Why Does the Constitution Enumerate Rights? -The Normative Connotation of Constitutional Rights in China). 《法制与社会发展》 (*Legal System and Social Development*) 20 (2014), 89-100.

⁸⁷ M. A. Glendon. *Rights talk: The impoverishment of political discourse*. New York: Simon and Schuster, 2008, xii.