

## La confesión y la vergüenza. El manual *Dizui zhenggui* 涤罪正规 (Reglas correctas para purificar los pecados) (1627) de Giulio Aleni SJ en la misión jesuita en China del período Ming tardío

REN, Le

La confesión y la vergüenza. El manual *Dizui zhenggui* 涤罪正规 (Reglas correctas para purificar los pecados) (1627) de Giulio Aleni SJ en la misión jesuita en China del período Ming tardío

PSOCIAL, vol. 8, núm. 2, 2022

Universidad de Buenos Aires, Argentina

Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=672373384023>

## La confesión y la vergüenza. El manual *Dizui zhenggui* 涤罪正规 (Reglas correctas para purificar los pecados) (1627) de Giulio Aleni SJ en la misión jesuita en China del período Ming tardío

Confession and shame: the manual for confession *Dizui zhenggui* 涤罪正规 (Correct rules for the elimination of sins) (1627) by Giulio Aleni SJ in the Jesuit mission to China

“羞” “忤” 之道：论明末耶稣会士艾儒略的文化翻译

Le REN

Universidad de Sichuan, China

renle@scu.edu.cn

Redalyc: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=672373384023>

Recepción: 05 Septiembre 2022  
Aprobación: 15 Noviembre 2022

### RESUMEN:

Este artículo analiza de qué modo los misioneros europeos, especialmente de la Compañía de Jesús, enfrentaron el problema de cómo adaptar el sacramento de la confesión en la misión en China en el período Ming tardío. Uno de los focos de análisis es el sentimiento de vergüenza que podía surgir frente al acto confesional, y que podía convertirse en uno de los mayores obstáculos para los fieles a la hora de confesarse. Dado que la confesión católica requiere no sólo de una auto-examinación, sino también de un "juicio externo" por parte del confesor, el sentimiento de la vergüenza podía a menudo inhibir al penitente. Los misioneros jesuitas en la misión en China observaron estas dificultades, e intentaron superarlas mediante lo que aquí denominamos una "traducción cultural" de la doctrina confesional, la cual implicó seleccionar elementos doctrinales europeos y combinarlos con o adaptarlos a ciertos elementos de la cultura local, tales como términos o recursos retóricos de los libros confucianos, para ayudar a los fieles a superar su vergüenza. En este artículo nos centraremos sobre todo en el manual confesional *Dizui zhenggui* 涤罪正规 (Reglas correctas para purificar los pecados) (1627) del jesuita italiano Giulio Aleni (1582-1649), concebido aquí como un ejemplo de traducción cultural de la doctrina confesional en la misión jesuita en China en este período.

**PALABRAS CLAVE:** vergüenza, confesión, traducción cultural.

### ABSTRACT:

This article examines how European missionaries, especially those from the Society of Jesus, dealt with the problem of how to adapt the Catholic sacrament of confession in the mission to China in the late Ming period. One focus of analysis is the sentiment of shame that confession could arouse, which could become one of the major obstacles for the faithful to receive this sacrament. Since Catholic confession not only requires an instance of self-examination but also an "outward judgment" by the confessor, the penitent might have been often inhibited by shame. Jesuit missionaries in China became aware of these difficulties, and tried to overcome them through a "cultural translation" of the doctrine of confession, as analyzed in this research. This translation involved a selection of certain European doctrinal elements, combining them with or adapting them to certain elements of the local culture, such as terms or rhetorical devices from Confucian books, to help the faithful overcome their shame. For a careful examination of these processes, this article focuses on the analysis of the confessional manual *Dizui zhenggui* 涤罪正规 (Correct Rules for the Elimination of Sins, 1627) by the Italian Jesuit Giulio Aleni (1582-1649), here conceived as an example of cultural translation of the confessional doctrine in the Jesuit China mission in the late Ming period.

**KEYWORDS:** shame, confession, cultural translation.

### 摘要:

本文研究了明末来华传教士，特别是耶稣会士，如何跨文化译介天主教忏悔圣事使其适应中国文化语境。其中分析的重点是传教士作者在论述中如何处理阻碍信徒参与忏悔仪式的重要心理障碍——羞耻感。因为天主教的忏悔仪式不仅需要主体以道德责任为核心进行自我谴责，还需面向牧师（他者）进行良知的“外向审判”，羞耻的心理常常阻碍主体的忏悔从内转外。明末清初来华传教士注意到了这一问题，并试图通过“文化翻译”忏悔教义来促使信徒克服这一心理障碍：一方面沿袭欧洲教义文本的经典论述，并将其与中国文化的某些元素相结合并加以调整，例如儒家书籍中的术语或修辞手法。本文将主要关注意大利耶稣会士 Giulio Aleni (1582-1649) 的忏悔手册《涤罪正规》(1627)，将其视为该时期耶稣会在华传教士文化翻译忏悔教义的实例。

**關鍵詞:** 羞耻, 忏悔, 文化翻译.

## INTRODUCCIÓN

**La adaptación del sacramento católico en la misión jesuita en China**

Durante finales de la dinastía Ming y durante la dinastía Qing -en la cronología occidental, desde finales del siglo XVI hasta finales del siglo XVIII- se discutió entre los misioneros establecidos en China la cuestión de cómo implementar la administración de los sacramentos. En el caso específico del sacramento de la confesión, este fue objeto de reformas y adaptaciones. En las iglesias europeas, la creación y la evolución del confesionario -un mueble de madera para ofrecer a los confesores un entorno apropiado durante el acto de la confesión- tuvo como propósito principal el de evitar riesgos de transgresión y escándalos entre confesores y penitentes. En la misión en China, los misioneros no dejaron de advertir estos potenciales riesgos. No obstante, tenían limitaciones materiales: a la falta de iglesias se sumaba la carencia de recintos aislados y privados para que el sacerdote escuchara a las confesiones -esto es, el confesionario-. Esta carencia fue subsanada mediante una apropiación local: entre el sacerdote y el penitente se colocaba una simple red hecha de bambú, un biombo o un velo, que comúnmente se encontraban en los hogares chinos -donde a menudo se realizaba la confesión-, para construir un entorno confesional que garantizara discreción y privacidad (Palmeiro, 1629).

Las adaptaciones en términos de disposición material y física para la administración de este sacramento se acompañaron de modificaciones en el aspecto doctrinal. Debido a que la cultura china, sobre todo confuciana, concedía gran importancia a la auto-examinación moral del ser humano y a la auto-acusación en el caso de actos inmorales, algunos misioneros jesuitas tales como Giulio Aleni (1582-1649), Diego de Pantoja (1571-1618) y François Noël (1651-1729), entre otros, integraron la práctica de la auto-examinación a la predicación sacramental en China. En este sentido, resaltaron sobre todo el examen de conciencia y la reflexión de los creyentes sobre sus propias culpas según la doctrina cristiana, las cuales se correspondían con la auto-cultivación moral, propiciada por los letrados chinos de formación confuciana en ese entonces.

La adaptación del sacramento de la confesión en suelo chino enfrentó a los misioneros con lo que devino otro impedimento para su administración: el sentimiento de vergüenza por parte de los neófitos. Este artículo analiza las adaptaciones del sacramento de la confesión con especial énfasis en el problema de la vergüenza surgido de la práctica confesional. Por un lado, la vergüenza puede concebirse como un sentimiento humano con función de “autodisciplina”, esto es, la mejora del propio ser, la regulación de las relaciones interpersonales y la restricción moral, entre otros aspectos. Pero, por otro lado, la vergüenza puede ir en la dirección de una profunda negación de uno mismo y de los propios actos. En este caso, esta negación de los propios actos puede conducir a su encubrimiento.

Sin duda, la cuestión y el problema de la vergüenza no era exclusivo de la misión jesuita en China, sobre todo si consideramos el rol que jugó a nivel social en la Europa moderna, con un fuerte impacto en la vida cotidiana. En este sentido, algunos estudios demuestran las múltiples formas en las que se manifestaba la vergüenza en las sociedades en la Europa moderna temprana. Entre los más recientes, el libro *Losing Face: Shame, Society and the Self in Early Modern England* de Ilana Krausman Ben-Amos (2022) analiza de qué modo la vergüenza actuó como un mecanismo interno de control en la Inglaterra del período moderno temprano, predisponiendo a las personas a la represión emocional. En esta dirección, la vergüenza resultó fundamental en el proceso “civilizatorio” de los individuos, en el contexto de transición de la sociedad medieval, en la que eran propensos a acciones impulsivas y violentas, a una sociedad moderna, en la cual aprendieron a controlar sus emociones mediante la autocontención y restricción de sus impulsos, con un sentimiento de vergüenza cuando violaban normas de conducta, cuando exhibían malos modales o cuando observaban a otros actuar de forma similar.

Otro aspecto fundamental para analizar el sacramento de la confesión en China se relaciona con la composición de materiales para su administración, específicamente los manuales de confesión. Su elaboración implicó procesos de selección y de traducción de muchos de los contenidos de los manuales doctrinales

Europeos, a la vez que realizaron modificaciones para adaptarlos a la cultura local. En este sentido, podemos pensar a estos manuales de confesión elaborados en China como un caso de “traducción cultural”, entendida aquí como un proceso de traducción que “implica constantes pérdidas y renunciaciones” (Burke y Hsia, 2007, p.17). En términos generales, las estrategias evangelizadoras en los espacios misionales siempre implicaron procesos de traducción literaria (Flüchter, 2017). A su vez, la cuestión de la traducción se inserta dentro de un problema mayor, que enfrentaron todos los misioneros en espacios extraeuropeos, y es aquél relacionado con la cuestión de qué terminología usar para expresar nuevas ideas (Lackner et al., 2001).

Este concepto de “traducción cultural” nos otorga herramientas analíticas para comprender de qué modo los misioneros que compusieron estos textos lograron, por un lado, mantener los preceptos básicos de la Iglesia católica y, al mismo tiempo, adaptarlos según las condiciones, costumbres y sistemas de creencias locales. Y esto se hizo extensivo al problema de la vergüenza frente al acto confesional, el cual llevó a los misioneros a implementar ciertas adaptaciones orientadas a que los neófitos chinos superasen las barreras emocionales y culturales implicadas en este acto.

Con el objetivo de analizar de modo minucioso estos aspectos, nos centraremos aquí en el manual confesional *Dizui zhenggui* 涤罪正规 (Reglas correctas para purificar los pecados) (1627/2002) del jesuita italiano Giulio Aleni (1582-1649). Dado que este manual presenta la doctrina del sacramento de la confesión de manera detallada, completa y sistemática, es considerado por algunos estudiosos del tema como un texto fundante sobre la confesión y la penitencia católica en la misión jesuita en China en el período Ming tardío (Menegon, 2006). Esta investigación propone, en un primer apartado, realizar un análisis de la vergüenza en la doctrina del sacramento de la confesión en el contexto europeo moderno. En una segunda sección se examinan las dificultades surgidas en el proceso de adaptación de la doctrina confesional a raíz del sentimiento de vergüenza en la misión jesuita en China. Un tercer apartado se centra en el análisis del manual de confesión *Dizui zhenggui* 涤罪正规 (Reglas correctas para purificar los pecados) de Giulio Aleni, como un ejemplo de traducción cultural en torno a la confesión y al problema de la vergüenza que aquella a menudo suscitó.

## La importancia de la vergüenza en la doctrina del sacramento de la confesión en el contexto europeo

La vergüenza constituyó un elemento central en el desarrollo histórico de la doctrina confesional. Teólogos de distintas épocas han prestado atención a la vergüenza desde el período tardo-antiguo. Como ejemplo, Tertuliano (c.a 160-c.a 220), en su obra *De poenitentia* (c.a 203/2007) – Sobre la penitencia –, señala que hay dos tipos de penitencia: la de preparación para el bautismo y aquella para obtener el perdón de ciertos pecados graves cometidos posteriormente al bautismo, como una especie de “último recurso” o “última esperanza”. Asimismo, Tertuliano equipara esa “última esperanza” con el uso de una misma medicina en el caso de la reincidencia de una enfermedad:

Que sea molesto volver a pecar, pero que no sea molesto volver a arrepentirse. Que sea molesto ponerse en peligro, pero no volver a ser liberado. Que nadie se avergüence. La enfermedad repetida debe tener medicina repetida. Mostrarás tu gratitud al Señor al no rechazar lo que el Señor te ofrece. Has ofendido, pero aún puedes reconciliarte (Tertuliano, 2007, p. 663).

De esta manera, Tertuliano pide a los pecadores que no se avergüencen, y que se arrepientan a menudo de sus pecados. El segundo tipo de penitencia es como un tratamiento curativo a largo plazo. Más aún, Tertuliano ofrece una descripción de esta segunda penitencia, sobre todo respecto a las manifestaciones externas que la acompañan. Se refiere a ella como *ἐξομολόγησις* *exomologesis*, o confesión expresada:

La exomologesis es una disciplina para la postración y humillación del hombre, prescribiendo una conducta calculada para mover la misericordia. Con respecto a la vestimenta y la alimentación ordena [al penitente] vestirse con cilicio y cenizas, para cubrir su cuerpo de luto y abatir su espíritu en penas; cambiar por un trato severo los pecados que ha cometido. Además,

no conocer otra comida y bebida que la simple...Sin embargo, [debe] mayormente alimentar las oraciones con ayunos... (Tertuliano, 2007, p. 664).

Según esta descripción, la *exomologesis* se utiliza para intensificar la manifestación externa de la penitencia, que requiere que los penitentes muestren públicamente su reverencia, su espíritu triste y humillado, a los sacerdotes en tanto embajadores de Dios. Ellos dirigen la súplica expiatoria de los penitentes a Dios.

Todo ello constituye el embrión de la penitencia pública, un acto precursor de lo que posteriormente devino el sacramento de la confesión. No obstante, la *exomologesis*, como expresión pública, no implica una enumeración verbal de los pecados. Requiere, en cambio, algunas posturas corporales que manifiesten actos de humillación, tales como el pasaje citado más arriba que demanda “vestirse con cilicio y cenizas”. Para realizar estos actos de humildad en público, los penitentes tuvieron necesariamente que superar su vergüenza, premisa ineludible para mostrar una actitud de arrepentimiento que permita obtener el perdón, y así reintegrarse a la Iglesia. En este sentido, podemos afirmar que, en el período tardo-antiguo, la doctrina de penitencia hace hincapié en la superación de la vergüenza mediante la confesión pública de los pecados, pues solo de ese modo los penitentes podrían eliminar su soberbia, sin ocultar ningún pecado, y así ser perdonados por Dios.[1] Ahora bien, con el paso del tiempo, la Iglesia tomó consciencia de que este modo encontraba cada vez más obstáculos. Sobre todo en el siglo XVI, frente al creciente movimiento protestante liderado por Martín Lutero (1483-1546), quien criticaba el sacramento de la confesión en su *Disputatio pro declaratione virtutis indulgentiarum*,[2] la Iglesia Católica celebró la sesión XIV del Concilio de Trento, en respuesta a las críticas por parte del movimiento liderado por Lutero. En esta sesión nombrada *Doctrina de sanctissimis Penitentiae, et extremae Unctionis Sacramentis*, los teólogos y padres conciliares tridentinos desarrollaron una doctrina íntegra y completa de la confesión. En el decreto *De Confessione – De la Confesión –*, además de enfatizar que la superación de la vergüenza resulta un esfuerzo humano imprescindible y un eslabón clave en la redención, se niega el origen divino de la confesión pública, destacando que esta práctica debe ser rechazada por cualquier ley humana prudente, ya que hace públicos los secretos personales. De este modo, este decreto tridentino refleja la convicción en la eficacia de la confesión privada, así como en la discreción del confesor en la administración del sacramento de la confesión. Porque, entonces, se asegura que la confesión se realice “fuera de la sociedad”, y así se garantiza que los pecados confesados se mantengan en secreto. De este modo, a los creyentes les resultaría más fácil superar su vergüenza.

En el siglo XVI, además de los decretos del Concilio de Trento, comienzan a surgir diversos manuales y tratados que versan sobre la confesión, los cuales terminaron por consolidar un nuevo género de literatura dedicado a guiar a confesores y penitentes en la práctica confesional. Entre estas obras se destaca el *Manual de confesores y penitentes* (1556) de Martín de Azpilcueta (1492-1586), el cual contó con numerosas ediciones y traducciones a distintas lenguas europeas. Asimismo, fue un manual utilizado por misioneros europeos en China, accesible para consulta en la biblioteca Beitang, la cual dependía de la iglesia del mismo nombre – literalmente, “Iglesia del norte” –, situada en Beijing.

Martín de Azpilcueta indica que el sacramento de la confesión entraña dieciséis cualidades que avalan su justificación. Inspirado en la *Suma teológica* de Tomás de Aquino y de otros teólogos, Azpilcueta sostiene que la confesión debe ser simple, humilde, pura, fiel, frecuente, sin burla –eliminando la retórica del disimulo–, discreta, voluntaria, avergonzada de corazón, íntegra, secreta, llorosa, pronta, determinada, acusadora, y obediente (Azpilcueta, 1556, pp.20-21). Puede observarse que la mayoría de estos términos se relacionan con el sentimiento de vergüenza del penitente: “simple”, requiere que los creyentes confiesen sus pecados con sinceridad, sin pliego de generalidad o disyunción de palabras, de manera que el confesor entienda el pecado, y que pueda discernir si es mortal o venial; “humilde”, que se haga con ánimo humilde; “pura”, que no sea una mezcla de lo impertinente; “fiel”, esto es, sin mentira, etc. Estos argumentos realizan una aportación sustancial a la doctrina confesional en relación con la vergüenza. Retomaremos esta cuestión más adelante.



## La dificultad causada por el sentimiento de vergüenza en la adaptación de la doctrina confesional en la misión jesuita en China

Las prácticas de penitencia en la China del período aquí estudiado presentan algunas similitudes con la confesión católica. En esta dirección, el académico Erik Zürcher analizó las semejanzas y diferencias entre la confesión católica y las prácticas penitenciales en China: la liturgia budista *chanhui* 忏悔 (penitencia), los *gongguo ge* 功过格 (Libros de mérito y demérito), las prácticas de auto-cultivación moral taoísta,[3] y la práctica confuciana del *zixing* 自省, esto es, la auto examinación moral. En términos generales, todas estas prácticas penitenciales prestan considerable atención a la vergüenza. Por ejemplo, en el texto penitencial *Foming Jing* 佛名经 (Sutra de los nombres de los Budas), al listar algunas instrucciones inspiradas en la motivación claramente espiritual de la penitencia budista, se menciona la vergüenza (*chankui* 惭愧) :

Vergüenza: debo darme cuenta de que hace mucho tiempo, al comienzo de su carrera espiritual como bodhisattva, el Buda fue una persona ordinaria [*fanfu* 凡夫], como yo. Mire lo que ha logrado y lo poco que yo he logrado: sigo siendo una persona ordinaria. Ese es un motivo de profunda vergüenza [*chankui* 惭愧] y remordimiento [*xiuchi* 羞耻] (Zürcher, 2006, p.113).

Asimismo, en la práctica de la penitencia se enfatiza el examen de conciencia. En este sentido, la vergüenza es una condición necesaria para lograr un arrepentimiento profundo. Ahora bien, cuando el sacramento de la confesión católica, que hace hincapié en la expresión y pronunciación de los propios pecados frente a un confesor, se transmitió en China durante el período Ming tardío, la vergüenza se convirtió en un gran obstáculo para los fieles a la hora de confesarse. Una razón importante para comprender este aspecto reside en que la cultura china pone considerable énfasis en el elemento social de *mianzi* 面子, esto es, la honra o el prestigio, sobre todo frente a la mirada ajena. De ahí que el hecho de confesarse con un sacerdote, además extranjero, pudiese resultar difícil de aceptar. En su estudio sobre la práctica de la confesión en China desde finales de la dinastía Ming hasta comienzos de la dinastía Qing, Menegon reproduce la opinión de Zhang Geng 张赓 (1570-1646), un letrado cristiano de Fujian, sobre el sentimiento de vergüenza:

Sentirse culpable y arrepentido era relativamente fácil, pero tener el coraje de vencer la vergüenza de confesarse con el sacerdote representó para mucha gente un paso delicado y arduo. [...] Si uno no se enfrenta a un sacerdote, no podrá enfrentar su vergüenza [*can* 惭]; si uno no se confiesa con frecuencia, no podrá avergonzarse [*kui* 愧] y reformarse (Menegon, 2006, p.19)

Además de los neófitos, los letrados confucianos así como, en cierta medida, los seguidores de otras escuelas de pensamiento o religiones chinas, tampoco estuvieron dispuestos a confesar sus culpas a otras personas, ya sea debido a las barreras generadas por el sentimiento de vergüenza o, como mencionamos más arriba, para salvaguardar el prestigio o la honra (*mianzi* 面子). No obstante, pueden señalarse algunas diferencias entre estas distintas escuelas de pensamiento. En este sentido, Jan Konior señala que los confucianos, en comparación con los budistas y los taoístas, nunca tuvieron una liturgia confesional. Esto podría deberse a que, el hecho de revelar las propias faltas en público no se correspondía con el modelo de confesión del confucianismo clásico. Sin embargo, Konior argumenta que los confucianos “siempre han querido ser un modelo de perfección para las masas, manteniendo sus rituales y reglas” (Konior, 2010, p. 98). La mayoría de los letrados chinos de formación confuciana en aquella época a menudo “confesaban” sus culpas en los libros de mérito y demérito (*gongguo ge* 功过格) de forma escrita.

Podemos concluir entonces que el sentimiento de vergüenza no solo concernió a los conversos chinos, sino que también involucraba aspectos generales y complejos a nivel social, cultural y político, entre otros, más allá del plano religioso. Esto dificultó aún más la tarea de los misioneros de trasladar la liturgia de la confesión católica al contexto cultural chino, y de ayudar a los neófitos a superar la vergüenza.

## El manual de confesión de Giulio Aleni y el problema de la vergüenza. Un caso de traducción cultural

Giulio Aleni compuso el manual *Dizui zhenggui* 涤罪正规 (Reglas correctas para purificar los pecados) (1627/2002) en Hangzhou, con el propósito de presentar el sacramento de la confesión de forma sistemática a los letrados y, en términos generales, a los potenciales conversos en el período Ming tardío. Sostenemos aquí la hipótesis de que Aleni realizó la traducción cultural de la vergüenza a partir de cuatro aspectos, que analizamos a continuación:

### 1. La traducción de la doctrina confesional según Azpilcueta

Giulio Aleni tradujo al chino los términos de las dieciséis cualidades de la confesión siguiendo un orden idéntico al del manual de Azpilcueta (1556): *yi zhi* 宜直 (debe ser simple, *Simplex*), *yi qian* 宜谦 (debe ser humilde, *Humilis*), *yi chun* 宜纯 (debe ser pura, *Pura*), *yi shi* 宜实 (debe ser fiel, *Fidelis*), *yi heng* 宜恒 (debe ser constante, *Frequens*), *yi qu wenshi* 宜去文饰 (debe desechar el lenguaje utilizado para esconder los pecados, *Nuda*), *yi tongda* 宜通达 (debe ilustrar claramente, *Discreta*), [4] *yi fa benqing* 宜发本情 (debe ser voluntaria, *Libens*), *yi xiu kui* 宜羞愧 (debe ser avergonzada, *Verecunda*), *yi quan* 宜全 (debe ser íntegra, *Integra*), *yi mi* 宜秘 (debe ser secreta, *Secreta*), *yi ai qie* 宜哀切 (debe ser triste, *Lachrimabilis*), *yi su* 宜速 (debe hacerse con urgencia, *Accelerata*), *yi gang* 宜刚 (debe ser de hierro, *Fortis*), [5] *yi zi ze* 宜自责 (debe ser una auto-acusación, *Accusans*), *yi shun ming* 宜顺命 (debe ser obediente, *Parere parata*) (Aleni, 2002, p.499).

A través de estos términos, los lectores pueden conocer claramente los requisitos y características específicas de la confesión católica. Para que su significado les resulte más claro, Aleni también agrega contenidos descriptivos con más detalle. Por ejemplo, en cuanto a la cualidad *yi xiu kui* 宜羞愧 (debe ser avergonzada, *Verecunda*), Aleni puntualiza que “cuando se confiesan los pecados, no se trata de narrar una historia, por lo tanto, uno no puede reírse ni jugar a desvergonzadamente; hay que arrepentirse de los propios pecados” (Aleni, 2002, p.505). Tal discurso se orienta a que los neófitos tomen el sacramento de la confesión seriamente.

### 2. La utilización de figuras retóricas

Para aquellos que sienten demasiada vergüenza para confesarse, Aleni también aplica algunas figuras retóricas, tales como metáforas, alegorías, semejanzas, comparaciones o analogías, a menudo para enfatizar el peligro de ocultar los pecados a causa de la vergüenza. Como ejemplo, encontramos una analogía con la enfermedad corporal para explicar el perjuicio causado por el pecado:

Un pecado lastima al corazón como una enfermedad lastima al cuerpo. Para la enfermedad corporal, hay varios tipos de medicamento que pueden tratarla [*jin shi cao mu* 金石草木, según la medicina tradicional china]. La medicina para sanar el corazón, empero, solo Dios puede darla (Aleni, 2002, p.357).

Tales recursos metafóricos se encuentran a menudo en los textos doctrinales europeos. En el decreto XIV del Concilio de Trento se indica:

[Los penitentes] callan algunos á sabiendas, nada presentan para obtener el perdón y la bondad divina por medio del sacerdote; porque si el enfermo tiene vergüenza de manifestar su enfermedad al médico, la medicina no puede curar lo que no conoce (Concilio de Trento, 1798, p.158).

Como puede observarse en la cita más arriba, Aleni sigue esa analogía con el remedio y el lenguaje de la medicina y la farmacopea para indicar que la superación de la vergüenza mediante la confesión de los pecados, en cuanto esfuerzo humano imprescindible, es un eslabón clave en la cura y redención.

En el manual de Aleni se observa que el uso de figuras retóricas, tales como la traducción de algunas metáforas europeas, constituye un importante recurso de traducción cultural. Asimismo, con el objetivo de reforzar la importancia de la confesión para los creyentes mediante la superación de la barrera de la vergüenza, Aleni recurre también a ciertos elementos retóricos de carácter local. Por ejemplo, para responder a las dudas de sus potenciales lectores chinos sobre si los que cometen pecados graves pueden obtener el perdón mediante la confesión, sin preocuparse por las consecuencias de los pecados, el misionero jesuita responde y rectifica estas dudas con una imagen metafórica del *Gaiguo zhi men* 改过之门 (La puerta para corregir los pecados). Aleni equipara al Señor del Cielo – *Tianzhu* 天主, como se referían los misioneros al Dios cristiano –, que ofrece al hombre el sacramento de la confesión como oportunidad de corregir sus pecados, con padres benevolentes que, al ver a sus hijos resueltos a corregir sus errores, les abren la puerta para volver a admitirlos (Aleni, 2002, pp. 485-487).

### 3. La adaptación de la doctrina de la confesión según aspectos específicos de la cultura local

En este proceso de “traducción cultural”, Aleni no solo recurre a la traducción de términos y recursos retóricos, sino que también adapta algunos contenidos de la doctrina confesional según ciertas características específicas de la misión jesuita en China. Por ejemplo, el *Dizui zhenggui* divide las etapas del sacramento de la confesión en cuatro pasos: el examen de conciencia (*xing* 省), el arrepentimiento o la contrición (*hui* 悔), la confesión (*jie* 解) y la satisfacción (*bu* 补). [6] Esta división no parece habitual en los manuales de confesión europeos de aquella época. Como ejemplo, en el *Manual de Confesores y Penitentes*, Martín de Azpilcueta divide el sacramento de la confesión solo en tres partes: la contrición, la confesión, y la satisfacción (Azpilcueta, 1556). Es decir, no se incluye el examen de conciencia separadamente. Otro ejemplo se observa en el capítulo V “De la Confesión” del decreto del Concilio de Trento, Sesión XIV, que indica que: “Es necesario que los penitentes expongan en la confesión todas las culpas mortales que recuerden, después de un diligente examen” (Concilio de Trento, 1798, p.157). En el mismo capítulo se indica que “la Contrición se logra con el examen, enumeración y detestación de los pecados” (Concilio de Trento, 1798, pp. 174-175). En síntesis, estos ejemplos muestran que, en la tradición europea, el examen de conciencia puede estar incluido en otros actos de este sacramento, a saber, en la contrición y la confesión.

Al examinar la estructura del manual *Dizui zhenggui*, se observa que Aleni no solo menciona el examen de conciencia en la introducción, sino que también elabora una explicación detallada sobre esta práctica en la primera parte del libro, traduciendo el examen de conciencia con el término chino *xing* (省). Este mismo término también lo utiliza para referirse a *zixing* 自省, i.e. reflexión y auto-examinación, una práctica muy apreciada en el pensamiento chino, sobre todo en los círculos letrados. Esto podría explicar por qué el texto de *Dizui zhenggui* pone tanto énfasis en el “examen de conciencia”. Porque Aleni, quien – como muchos misioneros jesuitas – había frecuentado los círculos de letrados de formación confuciana durante mucho tiempo, sabía que la práctica de la auto-examinación (*zixing* 自省) estaba muy difundida en la sociedad china de su época, y tal vez tomó conciencia de que ella podía ofrecer una solución a la cuestión de la superación de la vergüenza.

En el apartado que contiene una lista de los pecados esenciales (*zuitiao* 罪条), Aleni relaciona cada uno de ellos con el sentimiento de vergüenza:

Aquellos que no hacen las buenas obras que deberían hacer por temor a las burlas y calumnias de los demás, cometen pecado.

Aquellos que cuando observan a los creyentes cristianos rezar o confesarse u oír la misa, se burlan, los insultan o los acusan de hacer malas obras, cometen pecado.



Aquellos que han cometido pecado pero sostienen de modo erróneo que no es necesario confesarse porque pueden obtener la absolución por sí mismos, incurrir una vez más en un pecado.

Aquellos que han cometido algún pecado y no quieren confesarlo, aquellos en cuya confesión hay falsedad porque han ocultado sus pecados o porque su contrición es falsa, aquellos que no quieren enmendar los pecados, los aumentan (Aleni, 2002, p.383).

Debemos considerar que, en aquella época, las acciones que integraban esta lista de pecados arriba mencionada eran frecuentes entre los fieles chinos que se convertían al catolicismo, una religión foránea. Ellas podían manifestar tanto el temor a los escarnios o burlas de otros al participar en una ceremonia católica, como un sentimiento de humillación al confesar los pecados propios a un misionero extranjero. En términos generales, esta religión foránea podía concebirse como una intrusión, lo que llevaba a que los neófitos chinos fuesen a menudo criticados por vecinos e inclusive por miembros de su propia familia, enfrentándose a amenazas de prisión durante los movimientos anticristianos. Como ejemplo, en la persecución anticristiana que se desencadenó en Nanjing en 1616, iniciada por las autoridades oficiales de esta ciudad, muchos conversos católicos – así como los mismos misioneros – fueron arrestados. Entonces, la vergüenza, combinada con el miedo, se tornó un gran obstáculo en China en el período Ming tardío para la confesión en general.

#### 4. La justificación del poder de los sacerdotes

Por último, Aleni realiza una modificación considerable en el contexto de adaptación del sacramento de la confesión en suelo chino, que en este caso involucra al rol del sacerdote. Como mencionamos anteriormente, la cuestión de la honra, la imagen o el prestigio, que en chino se expresa como *mianzi* 面子, resultaba inhibidora a la hora de la confesión de los neófitos chinos. Para superar esta barrera, Aleni adopta el método de “convencer a las personas con amabilidad y virtud” (*yide furen* 以德服人):

Cuando los pecadores realizaban malas acciones, estas no eran desconocidas por las personas cercanas, y tampoco temían que sus vecinos las conocieran. Entonces, ¿por qué deberían tener miedo de contárselas a una sola persona para purificarlas? Además, la persona con la que se confiesa tiene virtud (*de* 德) y reglas (*gui* 规), por lo que nunca revelará lo que le ha sido confesado, ni lo guardará en su corazón; será como un soplo de viento en sus oídos. ¿Qué daño causa esto? Después de confesarse, puede alcanzarse la gracia de ascender al cielo (Aleni, 2002, p.489).

La virtud (*de* 德) aquí mencionada es esencial en el sistema moral confuciano, y Aleni la cita para indicar que los confesores son personas muy respetables, que cuentan con dicha virtud. Cuando habla de “reglas” (*gui* 规), utiliza el mismo carácter que se incluye en el título, *Dizui zhenggui* 涤罪正规, esto es, las Reglas Correctas para purificar los pecados, que implica que los sacerdotes deben administrar la confesión según las reglas de la liturgia, lo que incluye el “sigilo de la confesión”.

En un apartado sobre la “voluntad de confesión” (*yuanjie* 愿解), Aleni recurre al principio confuciano de la piedad filial para explicar la importancia de superar la vergüenza y confesar los pecados al confesor:

Si alguien no quiere confesarse frente al confesor, no puede ser perdonado. Los niños que han ofendido a sus padres, aunque ya hayan sufrido un doloroso arrepentimiento en su corazón, queriendo corregir [las culpas] según la instrucción de los padres, si no están dispuestos a pedir perdón arrodillándose respetuosamente ante ellos y recibir castigos pequeños, puede decirse que no se han atendido al aleccionamiento. Como resultado, tal comportamiento es una desobediencia a los padres (*wu qin* 忤亲) ¿Cómo pueden entonces obtener su perdón? (Aleni, 2002, p.427).

Aleni compara el rol social del confesor con el de los progenitores dado que, cuando un penitente se confiesa, debe arrodillarse ante el sacerdote del mismo modo que un hijo que cometió alguna falta debe arrodillarse ante sus padres. De esta manera, Aleni no solo refuerza la idea de que negarse a la confesión deviene un acto carente de piedad filial, sino que también expone ante los lectores el papel de los confesores. En su función de mediadores de la voluntad divina, los sacerdotes son dignos de respeto y de la piedad filial. En síntesis, al destacar la cualidad moral del confesor, así como las estrictas reglas litúrgicas que los sacerdotes

deben obedecer en su rol de confesores, Aleni busca convencer a los lectores de que la confesión no dañará su reputación y de que, si superan el sentimiento de vergüenza, “irán al cielo” (*sheng tian* 升天), es decir, se salvarán (Aleni, 2002, p. 428). Al mismo tiempo, busca articular una relación de confianza mutua entre el confesor y el penitente en suelo chino.

La influencia de este recurso de equiparación del sacerdote confesor con los padres benevolentes también se observa en la obra *Gaojie yuanyi* 告解原义 (El significado original de la confesión, c.a 1670) del jesuita Ferdinand Verbiest (1623-1688). Para enfatizar el carácter misericordioso del sacerdote, Verbiest también recurre a una escena “paternal” para describir la relación entre el pecador y el confesor:

El pecador que confiesa sus pecados ante el sacerdote es como el niño que se arrepiente y llora ante sus padres. El sacerdote es una especie de padre en espíritu [*linghun fumu* 灵魂父母], y por eso le llamamos padre espiritual (*shenfu* 神父) (Verbiest, c.a.1670, f. 5r.).

Verbiest también recurre, entonces, a la imagen de padres benévolos, en el marco de las virtudes confucianas, tales como la piedad filial (*xiao* 孝) y la benevolencia (*ren* 仁), con el fin de disipar el sentimiento de vergüenza de los creyentes que deben confesar sus pecados al sacerdote.

## CONCLUSIONES

En este artículo analizamos los desafíos que enfrentaron los misioneros jesuitas en China, especialmente Giulio Aleni, en el período Ming tardío, respecto de la adaptación del sacramento de la confesión en este espacio misional, tanto en los aspectos doctrinales como en su práctica. Asimismo, examinamos con especial atención el problema u obstáculo que constituyó el sentimiento de vergüenza en torno al acto confesional por parte de los neófitos chinos. Mediante su manual *Dizui zhenggui* 涤罪正规, aquí considerado un ejercicio de traducción cultural orientado a facilitar la administración de este sacramento, sobre todo mediante la superación de la vergüenza que el acto confesional generaba, Aleni intentó hacer frente a estos desafíos. Por un lado, el jesuita adaptó elementos de la doctrina cristiana al contexto cultural chino, especialmente mediante recursos retóricos inspirados en los manuales de confesión europeos que pudiesen ayudar a los lectores chinos a superar la vergüenza en el acto confesional. Un ejemplo mencionado aquí es el de la metáfora de la relación entre el paciente y el médico, equiparable a aquella entre el creyente que se confiesa y su confesor. Aleni también adaptó la estructura de la doctrina confesional en suelo local, una adaptación observable en la separación entre la confesión y el examen de conciencia. En este sentido, este examen se traduciría en aquellas prácticas chinas de auto-cultivación y auto-examinación mencionadas por el misionero jesuita, para entonces familiarizar a los conversos chinos con la examinación de los pecados y la preparación espiritual para los distintos pasos del sacramento de la confesión.

Otro aspecto que analizamos en estas páginas es el modo en que Aleni presentó la imagen y el rol de los sacerdotes confesores, enfatizando la importancia de su virtud (*de* 德), así como su respeto por las reglas (*gui* 规), en lo que concierne a la confidencialidad que deben guardar respecto de todo lo que escuchan durante el acto confesional. En síntesis, todo este juego de adaptaciones entre la cultura china confuciana y la europea cristiana forjado por Aleni en su manual no perdió de vista la necesidad de superar el sentimiento de vergüenza e, inclusive, el miedo por parte de los neófitos frente al acto confesional.

Podríamos preguntarnos cuál fue el impacto que tuvo el manual de Aleni entre sus interlocutores chinos. Respecto a su influencia en círculos de neófitos chinos, en algunos libros que documentan las interacciones entre los creyentes chinos y los misioneros europeos encontramos algunas expresiones retóricas, así como ciertas estrategias de adaptación cultural presentes en el *Dizui zhenggui*. Un ejemplo es el *Kouduo richao* 口铎日抄 (Registro diario de instrucciones orales, 1630-1640), anotado por algunos fieles chinos, que incluye diálogos entre cuatro misioneros, encabezados por Giulio Aleni, y los conversos de la provincia de Fujian en torno a temas intelectuales, espirituales, morales y rituales [7]. En el cuarto volumen del *Kouduo richao*

se registra una instrucción oral entre el jesuita Benito Matos (1600-1651) y un letrado cristiano local Lin Yunqing (林云卿, ?-?) sobre el concepto de “contrición”. Lin pregunta si tanto la atrición (*donghui* 动悔) como la contrición (*tonghui* 痛悔) constituyen un arrepentimiento (*hui* 悔) y, si es así, cuál es la diferencia entre ellas. Benito Matos responde que:

La gente ama más el cuerpo físico que al alma. Si el cuerpo está enfermo, ¿acaso no se siente uno angustiado y ansioso por ir al médico para pedir auxilio? En cambio, si la enfermedad está en el alma, no importa. [Pero] quien tiene un verdadero dolor, presta más atención a la enfermedad del alma que a la enfermedad del cuerpo. Su sentimiento triste y apremiante causado por la enfermedad del alma seguramente está conectado (*tong* 通) a la enfermedad del cuerpo: este sentimiento se llama pena (*tong* 痛). Además, la enfermedad del alma puede ser de varios tipos. Si la gente no lleva a cabo la auto-examinación (*zisiong* 自讼) de cada acto sin omisión en su corazón, entonces la mayoría de ellos trata sus pecados de manera negligente. Por eso, la contrición sirve ciertamente para examinar [los pecados], primero cada hora, luego cada día, cada mes y cada año: cuando se registran cuidadosamente todas las culpas y no se omite nada, viene a ser como enumerar y apuntar [las culpas] a la luz de una vela. Después de estos exámenes se sacan todos los pecados con la ayuda de la penitencia del corazón (*zhongxin* 中心). Tal es el arrepentimiento verdadero (Matos, c.a 1630-1640, f. 14r.).

Para dejar en claro al neófito chino que la contrición implica un arrepentimiento importante para superar la vergüenza, Benito Matos combina su interpretación de los caracteres *tong* 痛 y *hui* 悔 – contrición – con las analogías de la enfermedad, por un lado, y con la práctica confuciana de *zisiong* 自讼, la auto-acusación, por el otro. Es evidente, pues, que el discurso metafórico de la enfermedad utilizado por Aleni era conocida en los círculos letrados.

Para concluir, los manuales de confesión del período Ming tardío y la dinastía Qing temprana se orientaron a adaptar el sacramento de la confesión en suelo chino, mediante una combinación de elementos de ambos mundos, el de la Europa católica y – sobre todo – el de la China confuciana. Como analizamos aquí, este empeño de los misioneros europeos en realizar estas operaciones de traducción cultural en sus manuales no dejó de lado la cuestión de la superación del sentimiento de vergüenza por parte de los neófitos chinos así como de los potenciales conversos en esta misión.

## FINANCIAMIENTO

Este trabajo ha sido financiado por el *Chinese Fund for the Humanities and Social Sciences* (21WZXB006).

## REFERENCIAS:

- Aleni, G. (2002). 《涤罪正规》 [*Dizui zhenggui*, Reglas correctas para purificar los pecados]. En Standaert, Nicolas & Dudink, Ad. (Eds.), *Yesuhui luoma danganguan mingqing tianzhujiào wenxian* 耶稣会罗马档案馆明清天主教文献, vol. 4.]. Ricci Institute. (Obra original publicada en 1627)
- Azpilcueta, M. (1556). Manual de confesores e penitentes. Casa de Andrea de Portonarijs.
- Ben-Amos, I. (2022). *Losing Face: Shame, Society and the Self in Early Modern England*. Routledge.
- Brokaw, C. J. (1991). *The ledgers of merit and demerit: Social change and moral order in late imperial China*. Princeton University Press.
- Burke, P. y Hsia, R. P. C. (2007). *Cultural Translation in Early Modern Europe*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Concilio de Trento. (1798). Cap. V. De la Confesión, trad. de Ignacio López de Ayala. En *El sacrosanto y ecuménico Concilio de Trento* (p. 160). La imprenta de Ramon Ruiz.
- Flüchter, A. (2017). Translating Catechisms, Translating Cultures: An Introduction. En Flüchter, Antje & Wirbser, Rouven (Eds.), *Translating Catechisms, Translating Cultures: The Expansion of Catholicism in the Early. Modern World* (p. 23). Brill.

- Konior, J. (2010). Confession Rituals and the Philosophy of Forgiveness in Asian Religions and Christianity. *Forum Philosophicum*, 15, 91-102.
- Lackner, M., Amelung I. y Kurtz, J. (Eds.) (2001). *New Terms for New Ideas. Western knowledge and Lexical Change in Late imperial China*. Leiden: Brill.
- Matos, B. (1630-1640). 《口铎日抄》 [Kouduo richao, Registro diario de instrucciones orales]. Biblioteca Nacional de Francia, chinois 7114, vol. 4, f. 13v.
- Menegon, E. (2006). "Deliver Us from Evil: Confession and Salvation in Seventeenth and Eighteenth-Century Chinese Catholicism". En N. Standaert y Ad. Dudink, (Eds.), *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China* (pp. 20-23). Steyler.
- Palmeiro, A. (1629). "Ordens que o Padre Andre Palmeiro Visitador de Japao e China deixou a Viceprovincia da China vizitandoa no anno de 1629 aos 15 de Agosto". Rome: Archivum Romanum Societatis Iesu, *Jap.-Sin.* 100, ff. 20r-39v.
- Peter, C. (1967). Auricular confession and the Council of Trent. *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, 22, 197.
- San Agustín de Hipona. (2019). Sermón 392, no. 2. En Pío de Luis Vizcaíno (Eds.), *Obras completas de San Agustín. XXVI: Sermones (6.º): 339-396* (pp. 767-768). Biblioteca de Autores Cristianos.
- Song, G. (2006). *Learning from the other: Giulio Aleni, "Kouduo richao", and late Ming dialogic hybridization*. Tesis doctoral. Universidad del Sur de California.
- Tertuliano, Q. (2007). On repentance, trad. de Rev. S. Thelwall. (2007). En Roberts, Alexander & Donaldson, James (Eds.), *The Ante-Nicene Fathers: Translations of the Writings of the Fathers down to A.D. 325* (p. 662), vol. 3. Cosimo classics. (Obra original publicada c.a 203)
- Verbiest, F. 《告解原义》 [Gaojie yuanyi, El significado original de la confesión]. París: Bibliothèque nationale de France, chinois 7272: f. 10v. (Obra original publicada c.a 1670)
- Zürcher, E. (2006). Buddhist Chanhui and Christian Confession in Seventeenth-century China. En N. Standaert y Ad. Dudink, (Eds.), *Forgive Us Our Sins: Confession in Late Ming and Early Qing China* (pp. 103-127). Steyler.

## NOTAS

- [1] San Agustín también apoyó esta norma doctrinal; sostenía que los pecados graves deberían confesarse en público, y solo así sería justo purificarlos. Véase: San Agustín de Hipona (2019). Sermón 392, no. 2. En: Pío de Luis Vizcaíno (trad.), *Obras completas de San Agustín. XXVI: Sermones (6.º): 339-396*. (pp. 767-768). Madrid: Biblioteca de Autores Cristianos.
- [2] Al comienzo de su *disputatio*, Lutero cuestionaba la sustancia misma del sacramento de confesión, destacando que representaba una restricción a la libertad humana. Respecto de los tres actos del sacramento de la confesión, sobre todo el hecho de que la confesión estaba a menudo sujeta a la voluntad de los sacerdotes, sostenía que subrayaban demasiado el esfuerzo humano, dejando poco espacio a la misericordia divina, véase: Peter, C. J. (1967). "Auricular confession and the Council of Trent". *Proceedings of the Catholic Theological Society of America*, no. 22, p. 197.
- [3] *Gongguo ge* (功过格) surgió como una práctica taoísta de auto cultivación moral, pero en el período Ming tardío se transformó en una fusión de diversas doctrinas sincréticas, aunque con un denominador común: llevar a cabo un registro diario de los propios méritos y deméritos. En aquel momento, se volvió muy popular entre los letrados influenciados por el budismo. Sobre un análisis sobre la influencia del budismo en *Gongguo ge*, véase: Brokaw, C. J. (1991). *The ledgers of merit and demerit: Social change and moral order in late imperial China*. Princeton: Princeton University Press, pp. 30-91.
- [4] Es decir, los contenidos de la confesión deben dar entendimiento al confesor.
- [5] Es decir, cuando los penitentes intentan confesar los pecados, deben deshacerse determinadamente de los deseos y asuntos mundanos.
- [6] Tal división también aparece en un apartado en *Shengjing yuelu* 圣经约录 (Doctrina cristiana breve) (1605) por primera vez entre los textos doctrinales chinos. Ahora bien, esta obra, como uno de los primeros textos católicos en chino, no desarrolla sistemáticamente estos cuatro pasos, solo menciona, de manera vaga y general, los términos *xingcha* 省察 (auto examinación), *tonghui* 痛悔 (autoexamen), *tushi xishu* 吐实悉诉 (confesar todos los pecados de modo verdadero)

y *tingshi* 听示 (escuchar las instrucciones del sacerdote sobre los actos de satisfacción). Eugenio Menegon traduce este apartado de *Shengjing yuelu* al inglés, véase: Menegon, 2006, p.19.

- [7] Estos diálogos registrados desde 1630 hasta 1640 están entrelazados con las negociaciones dinámicas entre las doctrinas católicas y la enseñanza confuciana. Para un análisis de esta obra, véase: Song, G. (2006). *Learning from the other: Giulio Aleni, "Kouduo richao", and late Ming dialogic hybridization*. Tesis doctoral. Universidad del Sur de California.